

كتاب التلخيص

في أصول الفقه

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

تحقيق

سيد أحمد العمري

الدكتور عبد الله جومع النيبالي

الجزء الأول

مكتبة دار البقاع

دار النشر الإسلامية

«إني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية
للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيبي عنها، على ثقة
بأنني لم أر كتاباً أجلاً من هذا التلخيص، لا
لمتقدم ولا لتأخر، ومن طالعته - مع نظره إلى
ما عداه من المصنفات - علم قدر هذا الكتاب».

تاج الدين بن السبكي

كتاب التلخيص

في أصول الفقه

①

هذا الكتاب في الأصل رسالتان علميتان
تقدم بهما الباحثان لنيل الدرجة العلمية
في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧م - ١٩٩٦م

دار البسائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥ - ١٤

مكتبة مركز البحوث الإسلامية

لصاحبها: فاهم عبد الله محمد باقر
مكة المكرمة - الشقة - أمارة مكنت د. اود
هاتف: ٥٥٨.٩٣٨ - فاكس: ٥٥٦٣٣٦ - ص.ب: ٣٥٣١

تَمْهِيدٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، أما بعد: فقد قال النبي ﷺ: «إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي»^(١)، فهما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامي، وفيهما حل لكل معضلة، وإشارات إلى كل مسألة.

الحاجة إلى الأصول:

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم في غنى عن تدوين أصول وقواعد إذ كانت سليقة لهم، ولأنهم عاصروا الرسول ﷺ وشاهدوا بيانه للشريعة بأقواله وأفعاله وتقريراته، فعرفوا روح الشريعة ومقاصدها، كما أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وهم كانوا عرباً خالصاً أعرف باللسان، فكانوا يعرفون الفرق بين الأوامر والنواهي

(١) رواه الحاكم في المستدرک (٩٣/١) وسكت عنه الذهبي.

وما يحمل منهما على الوجوب والندب والكرهه والتحریم وغير ذلك، وكانوا يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة في ضوء معرفتهم باللغة ومقاصد الشريعة.

وظل الأمر هكذا في عصر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فالتابعون تعلموا وتربوا على أيدي الذين شاهدوا نزول الوحي وعرفوا مقاصد الشريعة، كما أن اللغة العربية كانت خالية من المزج والاختلاط، ولما تقدم العهد واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وكثر اختلاط العرب بالعجم، وتعلم العجم اللغة العربية، وأتوا بأفكارهم وآرائهم الفلسفية، دخل الوهن في العقيدة وفهم الشريعة واللغة، فاضطر العلماء إلى تدوين قواعد وضوابط يسهل بمراعاتها الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

طريقة التأليف في الأصول:

وكان للعلماء في تععيد القواعد طريقتان: طريقة تعرف بطريقة المتكلمين، وهي طريقة الجمهور، والثانية: تعرف بطريقة الفقهاء، وهي طريقة الحنفية.

أما طريقة المتكلمين: فهي أنهم يحررون المسائل ويقررون القواعد في ضوء الأدلة العقلية، ومقاصد الشريعة، متجردين عن الفروع الفقهية، شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، ولذلك سميت طريقتهم بطريقة المتكلمين.

أما طريقة الفقهاء: فهي أنهم يقررون القواعد الأصولية على ضوء الفروع الفقهية المأثورة عن أئمتهم، فإذا رأوا قاعدة تتعارض مع فرع يعدلون القاعدة بما يناسب الفرع^(١).

(١) انظر مقدمة ابن خلدون (٣٦١)، وأصول الفقه نشأته وتطوره (٣٧) والإمام الشيرازي وحياته وآراؤه الأصولية (١٨٦)

أول من دون الأصول على طريقة المتكلمين :

وأول من دون على طريقة المتكلمين وأقام علم الأصول كفن مستقل للإمام الشافعي رحمه الله. أما الأولية المطلقة فيدعيها الحنفية لمحمد بن الحسن، والشيعة لمحمد الباقر^(١)، إلا أنه لم يصل إلينا كتاب مستقل متكامل في الفن إلا كتاب الرسالة للشافعي، ولذا جزم الجمهور بأسبقية الشافعي في تدوين الأصول^(٢) وقد أشار ابن النديم إلى كتاب في أصول الفقه لمحمد بن الحسن^(٣)، فلعله في جزئية من جزئيات الأصول.

ثم تتابع التأليف على الطريقتين السابقتين.

أهمية هذا الكتاب :

وكتابتنا هذا الذي نقوم بتحقيقه من أهم التصانيف التي صنفت على طريقة المتكلمين، وهو تلخيص للتقريب والإرشاد للباقلاني. وكان للباقلاني قدم راسخ في فن الأصول، قال الزركشي بعدما بين أن النبي ﷺ أشار إلى أصول الفقه في جوامع كلمه، وأن الصدر الأول صدر منهم جملة سنية ورموزاً خفية، حتى جاء الإمام الشافعي فأوضح إشارات ورموزه، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، وجاء من بعده فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، «حتى جاء القاضيان قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال ورفعنا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم وساروا على لاهب نارهم فحرروا وقرروا وصوبوا وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء»^(٤).

(١) انظر أصول الفقه نشأته وتطوره (٣٤٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر الفهرست (٢٨٨).

(٤) البحر المحيط (١/١ / ب).

وقال عن كتابه التقريب والإرشاد: إنه «أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً»^(١).

وقال القاضي عياض: إنه كتاب كبير^(٢).

وقال ابن السبكي: إنه أجل كتب الأصول^(٣).

واختصر القاضي كتابه التقريب والإرشاد (مرتين) الأول الأوسط، والثاني الصغير، قال القاضي عياض عن الأوسط: إني لم أراه^(٤).

ونقل محمد حسن هيتو عن ابن السبكي أنه قال: «الذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير، ويبلغ أربع مجلدات، ويحكى أن أصله كان في اثني عشر مجلداً ولم نطلع عليه»^(٥).

وكتب القاضي الثلاثة المذكورة لم أطلع عليها حتى الآن ولم أجد ذكرها في فهراس المكتبات.

ثم اختصر إمام الحرمين كتاب التقريب والإرشاد وسماه التلخيص، وقد أكثر النقل عنه ابن السبكي في الإبهاج والزرکشي في البحر المحيط.

قال ابن السبكي عن التلخيص: والذي أقوله ليستفاد، أني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيسي عنها على ثقة بأني لم أر كتاباً أجل من هذا التلخيص، لا لمتقدم ولا لتأخر، ومن طالعه مع نظره إلى ما عدها من المصنفات علم قدر هذا الكتاب^(٦).

(١) البحر المحيط (١/٢/١).

(٢) ترتيب المدارك (٤/٦٠٢).

(٣) رفع الحاجب (١/ب).

(٤) ترتيب المدارك (٤/٦٠٢).

(٥) انظر الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية (١٩٠)، ولم يشر إلى المرجع الذي أخذ منه هذا القول.

(٦) الإبهاج (٢/١٠٩).

سبب اختياره للتحقيق :

كان هذا الكتاب مجهولاً في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية، يعرف اسمه ولا يعرف مؤلفه، فلا يلتفت إليه أحد.

وقد أتيح لي فرصة الاشتغال بفهرسة المخطوطات في الجامعة، فكنت مولعاً بمعرفة المخطوطات النادرة، وخاصة إذا كان مجهول الاسم أو مجهول المؤلف، فكنت أولى العناية به أكثر للكشف عن جهالته، لثلا يبقى الكنز الثمين مدفوناً في خزائن المكتبات، لفقد هويته. وكان من بين تلك الكتب هذا الكتاب الذي أقوم بتحقيقه، فقرأت محتوياته، وعرضتها على بعض كتب الفن، لكن لم أهدأ إلى مؤلفه، إلى أن قرأت «البحر المحيط» فرأيت يكرر القول قال إمام الحرمين في التلخيص، ونقله يشبه ما سبق أن قرأته في التلخيص مجهول المؤلف، فخطر على قلبي، لم لا يكون هذا النقل من هذا الكتاب، وعرضت ما نقله الزركشي على التلخيص، فإذا به هو هو، فسرت جداً بالتوصل إلى معرفة المجهول، المجهول الذي تبحث عنه الأنظار.

عملي في هذا الكتاب :

عملي في هذا الكتاب ينقسم إلى قسمين، الأول القسم الدراسي، والثاني القسم التحقيقي.

أما القسم الدراسي فيشتمل على تمهيد وأربعة فصول :

وقد بينت في التمهيد - وهو هذا الذي أتحدث فيه الآن - الحاجة إلى الأصول، وطرق التأليف فيه، وأول من دون الأصول. وأهمية هذا الكتاب، وسبب اختياره، وكيف تم اختياره، وعملي في هذا الكتاب.

والفصل الأول: في حياة الباقلاني، وآرائه الأصولية، وفيه مبحثان :

المبحث الأول: في حياة الباقلاني.

المبحث الثاني: في آرائه الأصولية.

والفصل الثاني : في حياة المؤلف ، وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : في اسمه ونسبه ، ونشأته .

المبحث الثاني : في تحمله للعلم ، ورحلته .

المبحث الثالث : في شيوخه وتلاميذه .

المبحث الرابع : في مكانته العلمية وآثاره .

المبحث الخامس : في عقيدته .

المبحث السادس : في سيرته ، ووفاته .

والفصل الثالث : في التلخيص وإمام الحرمين ، وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : في منهجه في التلخيص .

المبحث الثاني : في آرائه الأصولية في ضوء التلخيص .

المبحث الثالث : في آرائه الأصولية في ضوء البرهان .

المبحث الرابع : في مصادر الكتاب ، والكتب التي نقلت عنه .

المبحث الخامس : في المآخذ على الكتاب .

والفصل الرابع : فيما يتعلق بالتحقيق ، وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في تحقيق اسم الكتاب ، وتوثيق نسبه إلى المؤلف .

المبحث الثاني : في وصف المخطوط .

المبحث الثالث : في عملي في التحقيق .

أما القسم التحقيقي فيتعلق بتحقيق النص ، وخدمته بالتعليق عليه وبالفهارس

المختلفة . وبه ينتهي الكتاب .

الفصل الأول في حياة الباقلاني وآرائه الأصولية

* * *

حياة الباقلاني (١)

اسمه ونسبه :

هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني كما قال الخطيب^(٢) وبالباقلاني كما قال السمعاني^(٣) وهو معروف بهما، فإذا أطلق الباقلاني أو ابن الباقلاني فهو المراد.

(١) راجع لترجمته تاريخ بغداد (٣٧٩/٥)، والأنساب (٥٢/٢)، وتبيين كذب المفتري (٢١٧)، واللباب (١١٢/١)، وترتيب المدارك (٥٨٥/٤)، ووفيات الأعيان (٢٦٩/٤) والديباج المذهب (٢٦٧)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٥٧/٢)، والعبير (٢٠٧/٢)، والبداية والنهاية (١١/٣٥٠)، والأعلام (١٧٦/٦) والباقلاني وكتابه إعجاز القرآن للدكتور عبد الرؤوف مخلوف، ومقدمة السيد أحمد صقر على كتاب إعجاز القرآن.

(٢) انظر تاريخ بغداد (٣٧٩/٥).

(٣) انظر الأنساب (٥٢/٢)، والباقلاني بفتح الباء الموحدة، وكسر القاف بعد الألف، واللام ألف، وفي آخرها النون نسبة إلى الباقل وبيعه، قاله السمعاني، وقال ابن خلكان: فيه لغتان، من شدد اللام قصر الألف، ومن خففها مد الألف فقال باقلاء، وهذه النسبة شاذة لأجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني وإلى بهراء بهراني. وفيات الأعيان (٢٧٠/٤).

ولادته ونشأته :

ولد في البصرة سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة^(١) ونشأ بها، ثم انتقل إلى بغداد.

شيوخه :

درس علم الكلام والأصول على ابن مجاهد أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، وكان من أخص تلامذته، وعلى أبي الحسن الباهلي، قال ابن السبكي: أبو الحسن الباهلي العبد الصالح شيخ الأستاذ أبي إسحاق، والأستاذ أبي بكر ابن فورك، وشيخ القاضي أبي بكر أيضاً، إلا أن القاضي أبا بكر أخص بابن مجاهد، والأستاذان أخص بالباهلي^(٢).

وتفقه على أبي بكر الأبهري: محمد بن عبد الله المتوفى سنة (٣٧٥هـ) شيخ المالكية في عصره.

وسمع الحديث عن جماعة منهم:

١ - أبو بكر القطيعي: أحمد بن جعفر بن حمدان المتوفى سنة (٣٦٨هـ)، راوي مسند الإمام أحمد.

٢ - والدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد المتوفى سنة (٣٨٥هـ)، صاحب السنن.

٣ - وأبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن أيوب بن ماسي المتوفى سنة (٣٦٩هـ).

٤ - وابن بهته: محمد بن عمر البزاز المتوفى سنة (٣٧٤هـ).

٥ - وأبو أحمد: الحسين بن علي النيسابوري (٣٧٥هـ).

وأخذ البلاغة عن العسكري: أبي أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد المتوفى سنة (٣٨٢هـ).

(١) انظر الأعلام (١٧٦/٦) وتاريخ ولادة الباقلاني لم أجده إلا في الأعلام.

(٢) طبقات الشافعية (٢/٢٥٧).

تلاميذه:

وتخرج عليه جماعة كبيرة، منهم:

- ١ - القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي المتوفى سنة (٤٢٢هـ).
- ٢ - وأبو ذر الهروي: عبد بن أحمد المالكي المتوفى سنة (٤٣٤هـ).
قال أبو ذر: «كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر، ومعرفتي بقدره، أنني كنت مرة ماشياً ببغداد مع أبي الحسن الدارقطني، إذ لقيت شاباً فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه، وعظمه ودعا له، فقلت للشيخ من هذا الذي تصنع به هذا، فقال لي هذا أبو بكر بن الطيب نصر السنة وقمع المعتزلة، وأثنى عليه، قال أبو ذر: فاختلفت إليه وأخذت عنه من يومئذ»^(١).
- ٣ - وأبو جعفر السمناني: محمد بن أحمد، القاضي، الحنفي المتوفى سنة (٤٤٤هـ).
- ٤ - وأبو عمران الفاسي: موسى بن عيسى بن أبي حجاج المتوفى سنة (٤٣٠هـ).
قال أبو عمران: رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقعت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه، والمؤلف والمخالف، حقرت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً ورجعت عنده كالمبتدي»^(٢).
- ٥ - وأبو الحسن علي بن عيسى السكري الفارسي المتوفى سنة (٤١٣هـ) كان شاعراً، وقال في مدح الباقلاني قصيدة نقلها الخطيب البغدادي^(٣) وابن عساكر^(٤).

(١) انظر ترتيب المدارك (٥٨٦/٤).

(٢) المرجع السابق (٥٨٧/٤).

(٣) انظر تاريخ بغداد (٣٨١/٥).

(٤) انظر تبیین كذب المفتری (٢٢٤).

ولمعرفة المزيد من تلامذته يرجع لمقدمة السيد أحمد صقر على إعجاز القرآن للباقلاني، فإنه ذكر سبعة عشر تلميذاً له.

عقيدته ومذهبه:

كان أشعري العقيدة، وتدل على ذلك تأليفه، وعده ابن عساكر وابن السبكي من الطبقة الثانية من الأشاعرة^(١).

أما مذهبه في الفروع فقد اختلفوا فيه، ف قيل: شافعي، وقيل: مالكي، وقيل: إنه كان يكتب على الفتوى محمد بن الطيب الحنبلي، قال ابن كثير: وهذا غريب جداً^(٢).

والصواب أنه مالكي لكثرة القائلين به، وبه قال القاضي عياض، ونقله عن أبي الوليد الباجي وابن عمار الميورقي وغيرهم^(٣) وقال ابن فرحون: «وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته»^(٤).

المناصب التي تولّاها:

وُلِّي القضاء بشعر^(٥) وقام بمهمة السفارة من قبل فناخسرو الملقب بعضد الدولة إلى ملك الروم^(٦)، وكان مقرباً لدى عضد الدولة، وقد عينه عضد الدولة لتعليم وتربية ابنه أبي كاليجار، ولي عهده، المعروف بصمصام الدولة^(٧).

(١) انظر تبیین کذب المفتری (٢٠٧، ٢١٧)، وطبقات الشافعية (٢/٢٥٧).

(٢) البداية والنهاية (١١/٣٥٠).

(٣) انظر ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٤) الديباج المذهب (٢٦٨).

(٥) انظر ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٦) انظر تاريخ بغداد (٥/٣٧٩).

(٧) انظر تبیین کذب المفتری (١٢٠).

مكانته العلمية ومؤلفاته :

كان الباقلاني إماماً في علم الكلام، وذا ثقافة واسعة في فنون مختلفة، قال ابن خلكان: «كان في علمه أوجد زمانه، وانتهت إليه الرئاسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب»^(١).

وقال محمد بن عمران الخلال: «كان ورد القاضي أبي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة عشرين ترويقة ما يتركها في حضر ولا سفر، وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه، وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفاً من حفظه، وكان يذكر أن كتبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر، فإذا صلى الفجر رفع إلى بعض أصحابه ما صنفه في ليلته، وأمره بقراءته عليه وأملى عليه الزيادات فيه»^(٢).

وقال الخوارزمي: «كل مصنف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر، فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس»^(٣).

وله تصانيف كثيرة، تربو على خمسين مصنفاً أكثرها في علم الكلام، وهنا أذكر بعض مصنفاًته في مختلف الفنون:

وفي علم الكلام: التمهيد (ط)، والإنصاف (ط).

وفي علوم القرآن: إعجاز القرآن (ط)، والانتصار لصحة نقل القرآن (ط).

وفي الفقه: الأصول الكبير، والأصول الصغير.

وفي أصول الفقه: التقريب والإرشاد، قال القاضي عياض: «وهو كتاب

كبير، ومختصره الصغير، والأوسط»، والمقنع، والأحكام والعلل.

(١) انظر وفيات الأعيان (٤/٢٦٩).

(٢) انظر تاريخ بغداد (٥/٥٨٠).

(٣) المرجع السابق.

وقد ذكر القاضي عياض فهرساً لكتبه تصل إلى ثمان وأربعين كتاباً، وزاد عليه السيد صقر، والدكتور عبد الرؤوف مخلوف بعض الكتب، تصل إلى خمسة وخمسين كتاباً^(١).

ثناء العلماء عليه :

قد حظي الباقلاني بالمدح الكثير من علماء عصره وغيرهم، كان أستاذه الإمام أبو الحسن الدارقطني يمجده ويقول: «إنه نصر السنة، وقمع المعتزلة»^(٢).

ووثقه الخطيب وقال: «فأما الكلام فكان أعرف الناس به، وأحسنهم خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم»^(٣).

وقال القاضي عياض: «إنه ملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري»^(٤).

وقال أبو عبد الله الصيرفي: «كان صلاح القاضي أكثر من علمه، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا لحسن سريرته ونيته واحتسابه ذلك عند ربه»^(٥).

وكان أبو محمد الباقي يقول: «لو أوصى رجل بثلاث ماله أن يدفع إلى أفصح الناس لوجب أن يدفع لأبي بكر الأشعري»^(٦).

(١) انظر ترتيب المدارك (٤/٦٠٢)، ومقدمة السيد صقر على كتاب إعجاز القرآن، والباقلاني وكتابه إعجاز القرآن.

(٢) انظر ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٣) تاريخ بغداد (٥/٣٧٩).

(٤) ترتيب المدارك (٤/٥٨٦).

(٥) انظر تبين كذب المفتري (١٢٠).

(٦) انظر تاريخ بغداد (٥/٣٨٠).

وفاته:

توفي في يوم السبت الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة وصلى عليه ابنه الحسن، ودفنه في داره بدرج المجوس من نهر طابق، ثم نقل إلى مقبرة باب حرب ودفن فيها بقرب قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رحمهم الله^(١).



(١) انظر تاريخ بغداد (٥/٣٨٢)، وتبين كذب المفتري (٢٢٣).

آراؤه الأصولية

إن الكتاب الذي بين أيدينا يمثل كله آراء الباقلاني، ولم يتصرف فيه الجويني إلا في بعض الأمور، وما خالف فيه رأيه رأي الباقلاني صرح في الكتاب بذلك.

ولذلك أرى ابن السبكي ينقل كثيراً من أقوال الباقلاني من هذا الكتاب ويقول: قال القاضي في مختصر التقريب والإرشاد، كأن هذا الكتاب له، وقد صرح ابن السبكي بذلك في الإبهاج، فقال: «واعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح، وهو كتاب التلخيص لإمام الحرمين، اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي، فلذلك أعزو النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين، وذلك حيث يظهر لي أن الكلام من إمام الحرمين، فإنه زاد من قبل نفسه أشياء على طريقة المتقدمين في الاختصار، وتارة أعزوه إلى مختصر التقريب وهو حيث لا يظهر لي ذلك»^(١).

وهنا أذكر بعض أهم آرائه:

١ - فمن الآراء التي تبناها القاضي، ورتب عليها أموراً كثيرة: أن مسائل الأصول قطعية، والمسئلة القطعية لا تثبت بالأدلة الظنية، فمسائل الأصول لا تثبت بالأدلة الظنية، أي أن الأصول لا تثبت إلا بأدلة القطع.

(١) الإبهاج (٢/١٠٩).

وبناء على هذه الأصول أنكر الاستدلال بخبر الآحاد في أمور كثيرة أهمها إنكاره إثبات العقائد بخبر الآحاد، وقد رددت على هذا القول في محله من الكتاب . انظر الفقرة (١١٥٣).

وانظر تكرار القول بأن خبر الآحاد لا يصح التمسك به في مسائل القطع في الفقرة (١٤٧ ، ٢٣٧ ، ٥٤٩ ، ٩٦١).

٢ - أن الباقلاني توقف في مسائل كثيرة منها:

(أ) صيغة أفعل هل تفيد الوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد . انظر الفقرة (٢١٤).

(ب) إفادة الأمر بعد الحظر . انظر الفقرة (٢٥١).

(ج) هل للعموم صيغة . انظر الفقرة (٥٨٢ ، ٥٩٩).

(د) ورود الاستثناء بعد جمل . انظر الفقرة (٦٥٥).

(هـ) فعل رسول الله ﷺ المطلق هل يفيد الإباحة أو الندب أو الإيجاب . انظر الفقرة (٩٠٩).

واستدل لكل مسألة توقف فيها بأن مدارك العلم مضبوطة، وما ذهب إليه الخصم إما أن تدل عليه دلالة عقلية أو سمعية، ولا سبيل إلى دلالة عقلية لأن اللغات لا تثبت عقلاً، أما السمعية فلا تخلو إما أن تكون متواترة أو آحاداً، ولا سبيل إلى ادعاء التواتر، لأنه لو كان كذلك لما خفي علينا، والآحاد لا يتمسك بها في مسائل القطع . انظر الفقرة (٥٩٩).

وهذه القضايا التي بنى عليها الباقلاني قوله بالوقف يذكرها كأنها مسلمة لدى الجميع والأمر ليس كذلك، فالقضية الأولى، قوله: «إما أن تدل عليه دلالة عقلية أو سمعية»، ناقشها الرازي بأنه لم لا يجوز أن يعرف ذلك

بدليل مركب من العقل والسمع. مثل قولنا: تارك المأمور به عاص،
والعاصي يستحق العقاب، فيستلزم من تركيب هاتين المقدمتين النقليتين أن
الأمر للوجوب^(١).

أما قوله: اللغات لا تثبت عقلاً، فهذا أيضاً من المختلف فيه. فذهب
أكثر الحنابلة وكثير من الشافعية ومنهم ابن سريج، وابن أبي هريرة، وأبو
إسحاق الشيرازي والرازي إلى أنها تثبت بالقياس^(٢).

أما قوله: الآحاد لا يتمسك بها في مسائل القطع، فهذا أيضاً غير
مسلم، بل أخبار الآحاد إذا ثبتت صحتها يجب التمسك بها، سواء كانت
المسئلة قطعية أم ظنية.

٣ - نقل إمام الحرمين عن القاضي في هذا الكتاب أن الأمر بالشيء
عين النهي عن ضده، ووضحه بالمثل: أنه إذا قرب جوهر من جوهر وبعد
عن غيره، فعين قربه مما قرب منه بعد مما بعد عنه، انظر الفقرة (٤٢٦).

ونقل عنه في البرهان أنه مال في آخر مصنفاته إلى أن الأمر بالشيء
ليس عين النهي عن ضده، ولكنه يتضمنه، انظر البرهان (٢٥٠/١).

والصواب هو ما ذهب إليه القاضي في آخر مصنفاته، لأن فعل المأمور
به لا يتصور إلا بترك أضرار المأمور به.

أما قوله الأول: إن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، فقاله بناء على
أصله: أن الأمر طلب قائم بالنفس، والكلام النفسي القديم واحد

(١) انظر المحصول (١٥٧/٢/١).

(٢) انظر التبصرة (٤٤٤)، والمحصل (٤٥٧/٢/٢)، وشرح المحلى على جمع الجوامع

(٢٧١/١) مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١).

لا يتعدد^(١). ولكن يعترض عليه أن الكلام النفسي لا وجود له في الخارج إلاّ بالعبارات، والعبارة عن الأمر تختلف عن العبارة عن النهي، فالقول باتحادهما بجانب عن الصواب. أما استدلاله بقرب الجوهر وبعده فنوقش بالأبوة والبنوة فإنه لا يتصور أحدهما دون الثاني، ومع هذا لم يستلزم اتحادهما^(٢).

٤ — ذهب القاضي أولاً إلى القول بجواز استثناء الأكثر، ثم رجع عنه وقال: «كنا على تجويز ذلك دهرأ، والذي صح عندنا أنفاً منع ذلك»، انظر الفقرة (٦٤٧).

واستدل لاختياره الأخير أن العرب تستقبح استثناء الأكثر.

والظاهر أن ما ذهب إليه أولاً هو الصواب، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ أَتَبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٣)، وقوله: ﴿فِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٤)، فاستثنى الغاوين في الآية الأولى، والمخلصين في الثانية، فلا بد أن يكون الغاوون أكثر — وهو الأظهر لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾^(٥) — من المخلصين، أو العكس، وعلى جميع الأحوال فاستثناء الأكثر ثابت من القرآن.

قال الشيخ الشنقيطي: «وهذا الدليل في المسألة قوي»^(٦).

(١) انظر الرد على هذا القول في التعليق على الفقرة (٢٩٧).

(٢) انظر الأحكام للامدي (١٧٢/٢ — ١٧٤).

(٣) الحجر: (٤٢).

(٤) ص: (٨٢، ٨٣).

(٥) سبأ: (١٣).

(٦) مذكرة أصول الفقه (٢٢٨).

٥ - أنكر القاضي الاستدلال بمراسيل الصحابة، انظر الفقرة
(١١٣٧ - ١١٣٨).

وهو مخالف لاتفاق المحدثين وجمهور الأصوليين، وقد بينت ذلك في
موضعه.

هذه نماذج من آرائه، وأكتفي بهذا القدر، فإن الكتاب يغني عن ذكر
أكثر من ذلك.



الفصل الثاني في حياة المؤلف وفيه ستة مباحث

* * *

المبحث الأول في اسمه ونسبه ونشأته

اسمه ونسبه :

هو الإمام عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه^(١) الجويني النسبي، الطائي، النيسابوري. أما نسبه إلى جوين فلأن والد إمام الحرمين ولد فيها، فنسبه إليها مأخوذة من نسبة والده.

وجوين بضم الجيم، وفتح الواو، وسكون الياء المنقوطة باثنتين من تحتها، وفي آخرها النون، وهي ناحية كبيرة من نواحي نيسابور تشتمل على (١٨٩) قرية مجتمعة يقال لها كويان، فعربت فقبل جوين^(٢).

(١) حيويه: يفتح الحاء المهملة، وتشديد الياء المضمومة المشناة من تحتها، وسكون الواو، وفتح الياء الثانية، وبعدها هاء. انظر اللباب (٤٠٧/١)، ووفيات الأعيان (٤٨/٣).

(٢) انظر الأنساب (٤٢٨/٣)، واللباب (٣١٥/١)، ومعجم البلدان (١٩٢/٢).

أما نسبه إلى سنس؛ فلما قال والد إمام الحرمين: نحن من العرب من قرية يقال له سنس^(١)، قال ابن الأثير: السنسي بكسر السين المهملة وسكون النون وكسر الباء الموحدة وفي آخرها سين أخرى، هذه النسبة إلى سنس قبيلة مشهورة من طي^(٢).

والطائي: بفتح الطاء وسكون الألف وفي آخرها ياء مثناة من تحتها. وهذه النسبة إلى طي، واسمه جلهمة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، ينسب إليه خلق كثيرون^(٣)، وهي قبيلة مشهورة من قبائل العرب.

أما نسبه إلى نيسابور فلأنه ولد فيها ونشأ وترعرع، وأقام إلى أن توفي فيها، ونيسابور: بفتح النون، وسكون الياء، وفتح السين المهملة، وسكون الألف وضم الباء الموحدة وبعدها واو وراء. وهي بلدة عظيمة، وأحسن مدن خراسان، وأجمعها للخيرات وإنما سميت نيسابور لأن سابور لما رآها قال: يصلح أن يكون ههنا مدينة، وكانت قصباً فأمر بقطع القصب وبناء المدينة عليه، فقل: نيسابور، «والتي»: القصب.

ويتنسب إليها عدد كبير من العلماء، وقد جمع أبو عبد الله الحاكم تاريخ علمائها في ثماني مجلدات^(٤).

كنيته ولقبه وشهرته:

كني إمام الحرمين بأبي المعالي.

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٨/٣).

(٢) اللباب (١٤٤/٢).

(٣) اللباب (٢٧١/٢).

(٤) انظر الأنساب (٢٣٤/١٣، ٢٣٥)، واللباب (٣٤١/٣)، ومعجم البلدان (٣٣١/٥).

والكنية اسم يطلق على الشخص للتعظيم والتوقير كأبي البركات .

وقد يطلق بالنسبة إلى الأولاد كأبي شريح ، وغالباً ما يكون للولد الأكبر .

وقد تطلق الكنية للعلمية كأبي بكر ، وقد تطلق لما يلبس الشخص من أمور وحالات كأبي هريرة ، لأنه حمل هرة ، وأبي تُراب لعلي لأنه نام على باب المسجد فتغير بالتراب^(١) .

وكنية إمام الحرمين بأبي المعالي كنية تعظيم وتشريف ، فكأنه يطلب معالي الأمور وأشرفها ، وأنه وصل في العلم والفضل إلى مكانة رفيعة ، قلما يبلغ الإنسان إليها ، فكني بأبي المعالي .

ولقب بإمام الحرمين ، واشتهر به وانفرد بذلك فإذا أطلق هذا اللقب فهو المراد ، وبين ابن خلكان سبب هذا اللقب أنه جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين^(٢) .

وهكذا حدد مدة مكثه في مكة المكرمة ابن عساكر والذهبي ، وابن كثير^(٣) ، ولم أجد تحديداً لمدة مكثه في المدينة .

وقال الخوانساري : « هكذا قيل : إنه لقب بهذا اللقب بهذا السبب ، وكأنه صار متعيناً في الحرمين متقدماً على علمائها ، مفتياً فيهما ، ويحتمل أنه على وجه التفضيم له ، كما هو العادة في قولهم : ملك البحرين ، وقاضي الخافقين . ونسبة إمامته في الحرمين لشرفهما توصلاً إلى الإشارة إلى شرفه وفضله وبراعته ونبله وتحقيقه وفهمه^(٤) .

(١) انظر الإمام الجويني (٤٥) للدكتور محمد الزحيلي ، ولسان العرب (٢٣٣/١٥) .

(٢) انظر وفيات الأعيان (١٦٨/٣) .

(٣) انظر تبیین كذب المفتري (٢٨٠) ، والعبير (٣٣٩/٢) ، والبداية والنهاية (١٢٨/١٢) .

(٤) مرآة الجنان (١٢٥/٣) .

ولقبه الثاني: ضياء الدين^(١).

والثالث: فخر الإسلام^(٢).

لقب بهذه الألقاب تقديراً لما بذله إمام الحرمين من جهد في سبيل خدمة الإسلام بلسانه وقلمه، فأضاء طرق الدين وبين سننه القويم، وكشف شبهات المبطلين.

ولادته:

ذهب معظم المؤرخين إلى أنه ولد في الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة^(٣).

وذكر ابن الأثير وابن الجوزي أن مولده سنة سبع عشرة وأربعمائة^(٤).

ورجح الدكتور محمد الزحيلي القول الأول لوجهين: الأول: أن جميع المترجمين اتفقوا على أنه عاش تسعاً وخمسين عاماً، وأنه توفي سنة ٤٧٨ هـ فتكون ولادته عام ٤١٩ هـ في المحرم^(٥).

أقول: إن دعوى اتفاق المترجمين على أنه عاش تسعاً وخمسين عاماً، محل نظر، فقد قال الذهبي: إنه عاش ستين سنة^(٦) وقال ابن كثير: إنه توفي عن سبع وخمسين سنة^(٧). إلا أن قولهما منقوض باتفاقهما مع القائلين إنه ولد سنة

(١) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٧)، والعبر (٢/٣٣٩).

(٢) انظر تبين كذب المفترى (٢٧٨).

(٣) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٥)، وفيات الأعيان (٣/١٦٩)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨)، والبداية والنهاية (١٢/١٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥١).

(٤) انظر الكامل (١٠/١٤٥)، والمنتظم (٩/١٨).

(٥) انظر الإمام الجويني (٤٥).

(٦) انظر العبر (٢/٣٣٩).

(٧) انظر البداية والنهاية (١٢/١٢٨).

(٤١٩هـ)، وتوفي سنة ٤٧٨هـ، لأنه لا يبقى ما بينهما إلا تسع وخمسون عاماً.

والوجه الثاني: لترجيح القول الأول: أنه رواية الأكثرين^(١). وهو كما قال.

نشأته:

نشأ إمام الحرمين في بيت علم وفضل، وقد اعتنى به والده من صغره، بل من قبل ولادته، وذلك أنه في أول أمره كان ينسخ بالأجرة، فاجتمع لديه مال حلال من كسب يده، اشترى به جارية موصوفة بالخير والصلاح، ولم يزل يطعمها من كسب يده، إلى أن وضعت إمام الحرمين، فلما وضعت أوصاها أن لا تمكن أحداً من إرضاعه، فاتفق أنه دخل عليها يوماً وهي متألّمة والصغير يبكي وقد أخذته امرأة من جيرانهم، وشاغلته بشديها، فوضع منه قليلاً، فلما رآه شق عليه، وأخذه إليه، ونكس رأسه ومسح على بطنه وأدخل إصبعه في فيه، ولم يزل يفعل به ذلك حتى فاء جميع ما شربه، وهو يقول: يسهل علي أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه^(٢).

وكان إمام الحرمين ربما حصل له في مجلسه في المناظرة فتور ووقفه، فيقول: هذا من آثار تلك الرضعة^(٣).

فانظر هذه العناية الرفيعة في تربيته، وهو صغير، فوالده يحرص كل الحرص على أن يربيه بالكسب الحلال، وأن لا يخلط به مال فيه شبهة الحرام. وكيف لا يهتم بذلك؟ وهو عالم دين ورع، إمام عصره، يعرف ما لمال الحرام من مفسدة على الطبيعة والنفوس.

(١) انظر الإمام الجويني (٤٥).

(٢) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٩).

(٣) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٩)، البداية والنهاية (١٢/١٢٨).

أسرته :

ومع هذه العناية فقد وجد إمام الحرمين حوله أسرة علمية كريمة مما ساعده وشجعه على تحصيل العلم والنبوغ فيه .

فجده يوسف بن عبد الله أديب مرموق ، معروف بيوسف الأديب^(١) .

والد إمام الحرمين

ووالده الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني ، الملقب بركن الإسلام كان مفسراً فقيهاً أصولياً أديباً ، شيخ الشافعية في عصره ، ولد بجوين ونشأ فيها ، قرأ الأدب على والده يوسف بن عبد الله ، وسمع الحديث من بلاد شتى على جماعة ، منهم القفال ، وعدنان بن محمد الضبي ، وأبو نعيم عبد الملك بن الحسن ، وأبو عبد الرحمن السلمي ، وأبو محمد بن بابويه الأصبهاني ، وفي بغداد سمع أبا الحسين محمد بن الحسين بن الفضل القطان ، وأبا علي الحسن بن أحمد بن شاذان البزاز ، وغيرهم . وروى عنه أبو القاسم سهل بن إبراهيم المسجدي ، وعلي بن أحمد المدني ، وابنه إمام الحرمين وغيرهم^(٢) .

أخذ الفقه أولاً على أبي يعقوب الأبيوردي بجوين ، ثم خرج إلى نيسابور وتفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي ، ثم ارتحل إلى مرو ، ولازم فيها أبا بكر عبد الله بن أحمد القفال ، حتى أتقن عليه المذهب والخلاف وقرأ عليه طريقته وأحكمها ، ثم عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧هـ ، وقعد للتدريس والفتوى ، ومجلس المناظرة ، وكان مهيباً لا يجري بين يديه إلا الجد .

وكان زاهداً عابداً حسن السيرة والسلوك ، قال أبو عثمان الصابوني : لو كان الشيخ أبو محمد من بني إسرائيل لنقلوا إلينا شمائله ، ولافتخروا به^(٣) .

(١) انظر الأنساب (٤٢٩/٣) .

(٢) انظر الأنساب (٤٣٩/٣) ، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٠٨/٣) .

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٨/٣) .

وروي أن الشيخ أبا محمد رأى إبراهيم الخليل في المنام فأوماً لتقبيل رجله
فمنعه ذلك تكريماً له، قال فقبلت عقيبه، وأولت ذلك البركة والرفعة تكون في
عقبتي .

قال ابن السبكي: فأتي بركة ورفعة مثل إمام الحرمين^(١) .

صنف «التفسير الكبير» وشرح «الرسالة» للشافعي، وألف في الفقه «التبصرة
والتذكرة» و«مختصر المختصر» و«السلسلة» و«الفروق» أو «الفرق والجمع»
و«موقف الإمام والمأموم»^(٢) وشرع في تصنيف كتاب سماه «المحيط» محرراً عن
المذهب، معتمداً على الأحاديث، فوقع للحافظ أبي بكر البيهقي منه ثلاثة أجزاء،
فانتقد عليه أوهاماً حديثية وبين له أن الآخذ بالحديث، الواقف عنده هو الشافعي
رضي الله عنه، وأن رغبته عن الأحاديث التي أوردها الشيخ أبو محمد إنما هي
لعل فيها، يعرفها من يتقن صناعة المحدثين، فلما وصلت الرسالة إلى الشيخ
أبي محمد قال: هذه بركة العلم، وترك إتمام التصنيف^(٣) .

توفي في ذي القعدة سنة ٤٣٨هـ^(٤) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٩/٣) .

(٢) انظر وفيات الأعيان (٤٧/٣)، وتبيين كذب المفتري (٢٥٧)، وطبقات الشافعية الكبرى
(٢٠٩/٣)، والبداية والنهاية (٥٥/١٢) .

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٩/٣)، وفيه نص الرسالة التي أرسلها البيهقي إلى والد
إمام الحرمين .

(٤) انظر تبيين كذب المفتري (٢٥٨)، ووفيات الأعيان (٤٧/٣)، والعبر (٢٧٤/٢)،
والبداية والنهاية (٥٥/١٢)، وفي الأنساب (٤٣٤هـ)، كما نقل عنه في اللباب
(٣١٥/١)، لكن السمعاني رجع عنه في الذيل وقرر القول الأول، انظر وفيات الأعيان
(٤٧/٣) .

عم إمام الحرمين :

وعمه أبو الحسن علي بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز، سمع الحديث من شيوخ أخيه، ومن أبي نعيم عبد الملك بن الحسن الإسفرائيني بنيسابور، ومن أبي محمد عبد الرحمن بن عمر بن النحاس بمصر، وغيرهم، روى عنه زاهر ووجيه ابنا طاهر الشحامي، والإمام محمد بن الفضل الفراوي، وأبو محمد عبد الجبار بن محمد الخواري وغيرهم. وعقد له مجلس إلقاء بخراسان.

وكان فقيهاً، صوفياً، صنف في التصوف كتاباً سماه «السلوة» قال ابن السمعاني: عندي منه نسخة بخط يده^(١). توفي في ذي القعدة سنة ٤٦٣هـ^(٢).

ابن إمام الحرمين :

وابنه أبو القاسم مظفر بن إمام الحرمين، كان إماماً عالماً، ولد بالري، وحمل صغيراً إلى نيسابور فاشتغل بها، وسمع من أعيان عصره، قتل مسموماً في شعبان سنة ٤٩٣هـ^(٣) والظاهر أنه لم يخلف ذكوراً، كما يقول عبد الغافر الفارسي: «وظني أن آثار جده واجتهاده في دين الله يدوم إلى قيام الساعة وإن انقطع نسله من جهة الذكور ظاهراً، فنشر علمه يقوم مقام كل نسب^(٤)».

ختن إمام الحرمين :

وختنه أبو محمد هبة الله بن سهل بن عمر بن القاضي أبي عمر، البسطامي النيسابوري المعروف بالسيد نسبة إلى السيد أبي الحسن محمد بن علي الهمداني

(١) الأنساب (٣/٤٣٠).

(٢) الأنساب (٣/٤٣٠)، واللباب (١/٣١٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٧).

(٣) انظر طبقات الشافعية للأسنوي (١/٤١٢).

(٤) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٥).

المعروف بالوصي، كان هبة الله من أحفاده فنسب إليه، وكان ختن إمام الحرمين على بنته، وكان فقيهاً عالماً كثير العبادة والتهجد، سمع عبد الغافر الفارسي، وأبا عثمان الحيري، وأبا سعد الكنجرودي، وأبا بكر البيهقي، وأبا القاسم القشيري وجماعة، وروى عنه الحافظ ابن عساكر وابن السمعاني والمؤيد الطوسي وغيرهم، توفي سنة ٥٣٣هـ^(١).

هذه نبذة عن أسرة إمام الحرمين، وقد رأينا أن العلم يحيطه من كل جانب، فولد وربى في أسرة علمية عريقة، قال عبد الغافر الفارسي: «رباه حجر الإمامة، وحرك ساعدُ السعادة مهده، وأرضعه ثدي العلم والورع إلى أن ترعرع فيه»^(٢).

وحافظ على هذا الجو بتربية ابنه تربية علمية حتى صار عالماً فاضلاً، واختار لبنته بيت علم وفضل. وجد واجتهد في طلب العلم إلى أن بلغ ما بلغ إليه، وتأهل أن يلقب بإمام الحرمين.



(١) انظر اللباب (٢/١٦٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٣٢١).
(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٤)، وتبيين كذب المفتري (٢٧٨).

المبحث الثاني في تحمله للعلم، ورحلته

تحمله العلم:

بدأ إمام الحرمين حياته العلمية من بيته، فقرأ على والده التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب، وقرأ عليه جميع مصنفاته^(١) وكان يسجل ما له عليها من ملاحظات.

قال ابن خلكان: «أتى على جميع مصنفات والده، وتصرف فيها، حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق»^(٢).

وسمع الحديث الكثير في صباه من مشائخ آخرين مثل الشيخ أبي حسان وأبي سعد بن عليك، وأبي سعد النضروي، ومنصور بن رامش.

وسمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن عليك، وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف، ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة^(٣) وتفقه على القاضي حسين^(٤).

(١) انظر ذيل تاريخ بغداد (١/٨٥) وقد مر ذكر ما له من المصنفات في ترجمته فانظره.

(٢) وفيات الأعيان (٣/١٦٨).

(٣) انظر تبيين كذب المفتري (٢٨٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٨).

(٤) انظر البداية والنهاية (١٢/١٢٨).

وكان والده معجباً به لما يرى عليه من علامة النبوغ والنجابة، يروي لنا عبد الغافر الفارسي إعجاب والده، وكيفية تحصيله العلم فيقول: «تفقه في صباه على والده ركن الإسلام، فكان يزهى بطلعته وتحصيله وجودة قريحته وكياسة غريزته لما يرى فيه من المخايل، فخلفه فيه من بعد وفاته، وأتى على جميع مصنفاته، فقلبها ظهراً لبطن، وتصرف فيها، وخرج المسائل بعضها على بعض، ودرس سنين، ولم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه حتى أخذ في التحقيق، وجد واجتهد في المذهب والخلاف ومجالس النظر حتى ظهرت نجابته ولاح على أيامه همة أبيه وفراسته وسلك طريق المباحثة، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة حتى أربى على المتقدمين وأنسى تصرفات الأولين وسعى في دين الله سعياً يبقى أثره إلى يوم الدين»^(١).

واجتهاده هذا جعله أهلاً لأن يتصدر مجلس أبيه وهو دون العشرين، ولم يمنعه هذا المنصب من استمراره في تحصيل العلم، بل كان يصل الليل بالنهار في سبيل ذلك فقبل أن يبدأ بالتدريس كان يذهب مبكراً إلى مسجد الأستاذ أبي عبد الله الخبازي، يقرأ عليه القرآن، ويقتبس كل نوع من العلوم ما يمكنه، ثم يرجع إلى مدرسة أبيه ويشغل بالتدريس^(٢) وبعد فراغه من التدريس كان يخرج إلى مدرسة البيهقي، حتى حصل علم الكلام وأصول الفقه على الأستاذ الإمام أبي القاسم الإسكاف الإسفرائيني، وكان يواظب على مجلسه ويعلق عليه^(٣).

واستمر في تحصيل العلم من صباه إلى شيخوخته، وكان يتحين الفرصة للاستفادة من علماء عصره، ففي عام ٤٦٩هـ قدم أبو الحسن علي بن فضال المجاشعي إلى نيسابور، فقابله إمام الحرمين بالإكرام، وأخذ في قراءة النحو عليه

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩).

(٢) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩).

(٣) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩)، ووفيات الأعيان (٣/١٦٨).

والتلمذة له، وكان يحمله كل يوم إلى دياره يقرأ عليه كتاب «أكسير الذهب في صناعة الأدب» من تصنيفه^(١)، وكان عمر إمام الحرمين وقتئذ خمسين سنة، وكان إمام الأئمة في وقته. ولم يكتف ولم يتكل الإمام على ما تلقاه من أساتذته وشيوخه، بل كان كثير المطالعة، كما يحكي لنا عن نفسه فيقول: «كنت علقت عليه (أي الإسكاف الإسفرائيني) في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة»^(٢).

وقال: ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثني عشر ألف ورقة^(٣).

ويحكي أنه قال يوماً للغزالي يا فقيه، فرأى في وجهه التغير كأنه استقل اللفظة على نفسه، فقال له افتح هذا البيت، ففتح مكاناً وجده مملوءاً بالكتب فقال له: ما قيل لي يا فقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها^(٤).

وكان يأخذ العلم حيث وجد، سواء كان صغيراً أو كبيراً وكان لا يستنكف أن يعزي الفائدة المستفادة إلى قائلها ويقول إن هذه الفائدة مما استفدته من فلان، ولو كان تلميذاً له، ومن ذلك ما ذكره ابن عساكر في ترجمة ابن القشيري تلميذ إمام الحرمين: «إن الإمام كان يعتد به، ويستفرغ أكثر أيامه معه مستفيداً منه بعض مسائل الحساب في الفرائض والدور والوصايا»^(٥).

وقال ابن السبكي: «إن إمام الحرمين نقل عنه — أي عن ابن القشيري — في

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٣).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٢/٣).

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٩/٣).

(٤) المرجع السابق.

(٥) تبين كذب المفتري (٣٠٨).

كتاب الوصية من النهاية»^(١).

واختار إمام الحرمين في تحصيل العلم طريق البحث والمناقشة، وترك التقليد، واتباع الدليل، وكان لا يحابي أحداً في بيان ما ظهر لديه من الحق، وإن كان في ذلك مخالفاً لأبيه، قال أبو عبد الله الفراء سمعت إمام الحرمين يقول: كان والدي يقول في دعاء قنوت الصبح: «اللهم لا تعقنا عن العلم بعائق، ولا تمنعنا عنه بمانع»، قال إمام الحرمين: وكان أبو القاسم السيارى يوماً اقتدى بوالدي في صلاة الصبح، وقد سبق بركعة فلما قضاها قال في دعاء القنوت هذا فقلت له: لا تقل هذا في دعاء القنوت، قال: أنت تخرج على كل أحد حتى أبيك^(٢).

وقال مرة في الملاحظة على والده: «هذه زلة من الشيخ رحمه الله»^(٣).

رحلته:

الرحلة تعتبر وسيلة لاستتمام العلم وإكمال المعرفة، لأن بحر العلم لا ساحل له، وليس بمحصور ببلد دون بلد، وكان عند علماء الحديث الاهتمام بذلك أكثر فأكثر، فلحديث واحد كانوا يقطعون مسافات شاسعة، ويرحلون إلى بلاد بعيدة، وقد أعطي إمام الحرمين حظاً من ذلك، ف قضى عشر سنوات خارج بلده متجولاً بين بلاد خراسان وبغداد^(٤) والحجاز، وكان سبب خروجه من بلده فتنة الكندري عام ٤٤٥هـ، وهذه الفتنة خمدت وانتهت بعد وفاة طغرلبك سنة ٤٥٥هـ،

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٤/٢٥١).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٠٨ - ٢٠٩).

(٣) انظر شذرات الذهب (٣/٣٦٠).

(٤) وكان دخوله بغداد وقت دخول الغز فيها، وكان ذلك في سنة ٤٤٧هـ، انظر المنتظم

(١٩/٩)، والبداية (١٢/٦٧).

ورجع إمام الحرمين إلى بلده نيسابور عام ٤٥٦هـ بعد قتل الكندري، واستناد الوزارة كلياً إلى نظام الملك الذي بنى لإمام الحرمين المدرسة النظامية في نيسابور، وقال ابن خلكان: «أنه عاد إلى نيسابور في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقي، والوزير يومئذ نظام الملك، فبنى له المدرسة النظامية بمدينة نيسابور، وتولى الخطابة بها، وكان يجلس للوعظ والمناظرة»^(١).

والتقى إمام الحرمين في هذه الرحلة بكبار علماء خراسان وبغداد والحجاز، واستفاد منهم.

قال ابن الجوزي: «سمع الحديث الكثير في البلاد، وفي بغداد من أبي محمد الجوهري، وروى عنه شيخنا زاهر بن طاهر الشحامي»^(٢).

وقال ابن النجار: «وسافر جائلاً في بلاد خراسان، مستفيداً من كبار الفقهاء، ومناظراً لفحولهم حتى تهذبت طريقته، واشتهر فضله، وشهد له كبراًؤها بفوز الفضل وكمال العقل، وحج وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي ويتعبد ثم عاد إلى نيسابور، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية، وبقي ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع»^(٣).

فالفتنه جاءت له بالخير والبركة حيث أتاحت له فرصة اللقاء مع كبار العلماء من غير نيسابور والاستفادة منهم، وكان تحصيله العلمي قبل الفتنة محصوراً على علماء نيسابور، والواردين عليها، لأنه لم يخرج من نيسابور قبل الفتنة، وسبب ذلك أنه في صباه اشتغل بأخذ العلم عن والده وعن علماء نيسابور.

وكانت نيسابور زاخرة بالعلم والعلماء، ولما بلغ السن الذي يكون فيه قابلاً

(١) وفيات الأعيان (٣/١٦٨).

(٢) المتنظم (٩/١٨).

(٣) ذيل تاريخ بغداد (١/٨٦).

للسفر، أقعد مكان أبيه للتدريس، فلم يجد فرصة للخروج منها، إلى أن اضطر إلى ذلك. ومن فوائد هذه الرحلة مع ما استفاده من كبار العلماء حصوله على اللقب العظيم لقب إمام الحرمين.

والكتاب الذي بين أيدينا «كتاب التلخيص» من فوائد هذه الرحلة كما حكى لنا الزركشي: أنه أملاه بمكة شرفها الله^(١).



(١) انظر البحر المحيط (١/٢/١).

المبحث الثالث في شيوخه وتلاميذه

شيوخه :

قد ذكرت عند بيان تحمله للعلم أنه تلمذ أولاً لأبيه فأخذ منه التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب، ولازم بعض العلماء في تحصيل بعض الفنون حتى تخرج عليه في ذلك الفن.

وها أنا أذكر نبذة عن تراجمهم، فمنهم:

١ - أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان الأصم المعروف بالإسكاف الإسفرائيني. كان فقيهاً أصولياً متكلماً، أخذ عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، وغيره، وسمع من عبد الله بن يوسف الأصبهاني وطائفة. روى عنه: أبو سعيد بن أبي ناصر وغيره^(١).

قال عنه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي: «شيخ كبير جليل من أفاضل العصر ورؤوس الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري، إمام دوية البيهقي، له اللسان في النظر والتدريس، والقدم في الفتوى مع لزوم طريقة السلف من الزهد والفقر والورع، كان عديم النظير في فنه، ما رُئي مثله»^(٢).

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١١٧/١٨).

(٢) انظر تبين كذب المفتري (٢٦٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٢٠).

وقال الذهبي: «كان ورعاً، قانتاً، عابداً، زاهداً، مفتياً متبحراً، مبرزاً في رأي أبي الحسن الأشعري»^(١).

كان إمام الحرمين يواظب على مجلسه ويعلق عليه حتى تخرّج عليه في فن علم الكلام وأصول الفقه^(٢).

توفي في صفر سنة ٤٥٢هـ^(٣).

٢ - أبو عبدالله الخبازي، وهو محمد بن علي بن محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري كان شيخ القراء في وقته، رحل إلى الكشميهني لسماع صحيح البخاري، فسمعه منه، وحدث به، رواه عنه أبو عبد الله محمد بن الفضل الفراوي، وتلا على والده أبي الحسين الخبازي، وعلى أبي بكر الطرازي، وسمع من أبي أحمد الحاكم وجماعة، روى عنه مسعود الركاب، وتلا عليه الهذلي وغيره.

كان يحيي الليل بالقراءة والدعاء والبكاء حتى قيل إنه كان مستجاب الدعوة، كان إمام الحرمين يقرأ عليه القرآن، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه، توفي سنة ٤٤٩هـ^(٤).

٣ - القاضي حسين بن محمد بن أحمد، أبو علي المروزي، شيخ الشافعية بخراسان، وكان يلقب بحبر الأمة، كان جبلاً في الفقه، حدث عن أبي نعيم عبد الملك الإسفرائيني، وحدث عنه عبد الرزاق المنيعي، ومحي السنة البغوي، وجماعة، تفقه على أبي بكر القفال المروزي، وتخرج عليه من الأئمة عدد كثير

(١) سير أعلام النبلاء (١١٧/١٨).

(٢) انظر تبين كذب المفتري (٢٧٩)، ووفيات الأعيان (١٦٨/٣).

(٣) انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٢٦٥)، وسير أعلام النبلاء (١١٧/١٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٢٠/٣).

(٤) انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٢٦٣) وفيه سنة وفاته ٤٤٧هـ، وسير أعلام النبلاء (٤٤/١٨).

ومنهم البغوي، والمتولي، وتفقه عليه إمام الحرمين^(١)، من مؤلفاته «التعليقة الكبرى» و«الفتاوى» وغير ذلك، توفي سنة ٤٦٢هـ^(٢).

٤ - الحافظ أبو نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران. كان محدثاً فقيهاً متصوفاً.

قال الخطيب: «لم ألق من شيوخي أحفظ من أبي نعيم الحافظ، وأبي حازم العبدوي الأعرج»^(٣).

وقال ابن السبكي: «أحد الأعلام الذين جمع الله بهم بين العلو في الرواية والنهاية في الدراية، رحل إليه الحفاظ من الأقطار»^(٤).

سمع من الطبراني، وأبي الشيخ، والجعابي وغيرهم، وسمع منه أبو بكر الخطيب وهو من أخص تلامذته، وأبو صالح المؤذن، والقاضي أبو علي الوخشي. وتلمذ له إمام الحرمين وحصل على الإجازة منه^(٥)، له مؤلفات منها «حلية الأولياء» و«تاريخ أصبهان» و«دلائل النبوة» وغير ذلك، توفي سنة ٤٣٠هـ^(٦).

* * *

فهؤلاء الأئمة الأعلام الذين لازمهم إمام الحرمين، ونبغ على أيديهم. أما غير من لازمهم:

- (١) انظر البداية والنهاية (١٢/١٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/١٥٦).
- (٢) انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (٣/١٥٥)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٢٦١).
- (٣) انظر تبیین كذب المفتری (٢٤٦).
- (٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٧).
- (٥) انظر وفيات الأعيان (٣/١٦٨).
- (٦) انظر ترجمته في تبیین كذب المفتری (٢٤٦)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٧).

افقد سمع الحديث من أبي حسان محمد بن أحمد بن جعفر المزكى، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروري، وأبي الحسن علي بن محمد الطرازي، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكى، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي، وأبي سعد محمد بن علي بن محمد بن حبيب الصفار، وأبي نصر منصور بن رامش، وأبي سعد فضل الله بن أبي خير الميهني، وأبي محمد الحسن بن علي الجوهرري، وأبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني^(١).

وحضر مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الفوراني المروزي أحد أئمة الشافعية، ومؤلف «الإبانة» كان بصيراً بالأصول والفروع. روي أن إمام الحرمين حضر مجلسه وهو شاب، فلم يلتفت إليه، فوقع في نفسه منه شيء، فهو يخطئه كثيراً في النهاية، ومتى قال في النهاية: وقال بعض المصنفين كذا، وغلط في ذلك، وشرع في الوقوع فيه، فمراده أبو القاسم الفوراني، المتوفى سنة ٤٦١هـ^(٢).

هؤلاء أشهر الشيوخ الذين اعتنى بذكرهم المترجمون، أما غيرهم فكثيرون.

تلامذته:

لقد حل إمام الحرمين محل أبيه في التدريس وهو دون العشرين من عمره واستمر في التدريس إلى آخر حياته في بلده سوى أيام الفتنة التي قضاه خارج بلده متجولاً بين خراسان وبغداد ومكة المكرمة والمدينة.

وكان يحضر درسه كل يوم نحو من ثلاثمائة طالب، وفيهم الأئمة الأكابر كما قال تلميذه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي: «وحضر درسه الأكابر والجمع العظيم

(١) انظر ذيل تاريخ بغداد (١/٨٨)، والأنساب (٣/٤٣١)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٩).

(٢) انظر وفيات الأعيان (٣/١٣٢)، والبداية والنهاية (١٢/٩٨).

من الطلبة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، وتخرج به جماعة من الأئمة والفحول وأولاد الصدور، حتى بلغوا محل التدريس في زمانه»^(١).

وقال السمعاني: «بارك الله في تلامذته حتى صاروا أئمة الدنيا، مثل الخوافي، والغزالي، والكياء الهراسي، والحاكم عمر النوقاني رحمهم الله»^(٢).

وهنا أذكر نبذة عن ترجمة خمسة من أشهر تلاميذه الذين كانوا أئمة في العلم واستفاد منهم العالم، فمنهم:

١ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الملقب بحجة الإسلام. كان فقيهاً، أصولياً، متكلماً، متصوفاً.

قال عنه عبد الغافر الفارسي: «حجة الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين، من لم تر العيون مثله لساناً وبيانياً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً»^(٣).

تفقه أولاً على الإمام أحمد الراذكاني بطوس، ثم حضر درس إمام الحرمين وجد واجتهد، حتى تخرج عليه عن مدة قريبة، وفاق أقرانه، ودرّس بنظامية بغداد، فحضر عنده رؤوس العلماء ومنهم أبو الخطاب وابن عقيل. وله مؤلفات كثيرة في مختلف الفنون، منها «المستصفي» و«إحياء علوم الدين» و«الوسيط» و«المنحول»، و«شفاء الغليل». توفي سنة ٥٠٥هـ^(٤).

٢ - الكياء الهراسي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، الملقب بعماد الدين، والمعروف بالكياء الهراسي كان مفسراً محدثاً فقيهاً، أصولياً من أئمة

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٠).

(٢) الأنساب (٤٣٠/٣).

(٣) انظر تبين كذب المفترى (٢٩١).

(٤) انظر ترجمته في تبين كذب المفترى (٢٩١)، والبداية والنهاية (١٢/١٧٣).

الشافعية، وأحد الفقهاء الكبار، تفقه على إمام الحرمين. قال عنه عبد الغافر الفارسي: «وكان ثاني الغزالي، بل أملح وأطيب في النظر والصوت، وأبين في العبارة والتقرير منه، وإن كان الغزالي أحد وأصوب خاطراً وأسرع بياناً وعبارة منه»^(١).

سمع الحديث الكثير، وناظر وأفتى ودرس بنظامية بغداد.

قال ابن خلكان: «كان محدثاً يستعمل الأحاديث في مناظراته ومجالسه، ومن كلامه: إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهب الرياح»^(٢).

من تصانيفه: «أحكام القرآن». توفي سنة ٥٠٤هـ^(٣).

٣ - ابن القشيري: الإمام أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوزان القشيري، رباه أبوه أحسن تربية ودرسه علم التفسير والكلام والفقهاء والحساب، ولما توفي أبوه انتقل إلى مجلس إمام الحرمين، وتفقه عليه، وكان إمام الحرمين يعتد به ويستفيد منه بعض مسائل الحساب.

وصفه عبد الغافر الفارسي بإمام الأئمة وحبر الأمة، وقال: «وقلما كان يخلو مجلسه من إسلام جماعة من أهل الذمة»^(٤).

وقال ابن كثير: «وروى الحديث عن جماعة، وكان ذا ذكاء وفطنة، وله خاطر حاضر جريء، ولسان ماهر فصيح»^(٥) صنف «المقامات والآداب» في

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٩).

(٢) وفيات الأعيان (٢٨٧/٣).

(٣) انظر ترجمته في تبين كذب المفتري (٢٨٨)، وفيات الأعيان (٢٨٦/٣).

(٤) انظر تبين كذب المفتري (٣٠٨، ٣٠٩).

(٥) البداية والنهاية (١٨٧/١٢).

التصوف والوعظ . توفي سنة ٥١٤هـ^(١) .

٤ - أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسي النيسابوري، كان فقيهاً أديباً، مؤرخاً، إماماً في الحديث، قرأ القرآن الكريم، ولقن الاعتقاد بالفارسية وهو ابن خمس سنين، وتفقه على إمام الحرمين ولازمه أربع سنوات، سمع الحديث على أبي القاسم القشيري وعلى والديه، وعلى جدته فاطمة بنت أبي علي الدقاق، وجماعة كبيرة سواهم .

قال الذهبي: «كان من أعيان المحدثين، بصيراً باللغات، فصيحاً بليغاً عذب العبارة»^(٢) . حدث عنه أبو سعد عبد الله بن عمر الصفار وجماعة، ولي خطابة نيسابور .

وصنف كتباً كثيرة منها: «السياق لتاريخ نيسابور» و«المفهم لشرح غريب صحيح مسلم» و«مجمع الغرائب» في غريب الحديث، وغير ذلك توفي سنة ٥٢٩هـ^(٣) .

٥ - الخوافي: الإمام أبو المظفر أحمد بن محمد بن المظفر النيسابوري، الفقيه الشافعي، تفقه أولاً على أبي إبراهيم الضرير، ثم على إمام الحرمين ولازمه، فكان من عظماء أصحابه، وأخصاء طلابه، يذاكره في ليله ونهاره، وكان مشهوراً بين العلماء بحسن المناظرة، وإفحام الخصوم حتى قيل: رزق الغزالي السعادة في تصانيفه، والخوافي السعادة في مناظرته^(٤) . وكان إمام الحرمين يثني على حسن مناظرته، درس في حياة إمام الحرمين، ولي قضاء طوس، تفقه عليه

(١) انظر ترجمته في تبیین کذب المفتری (٣٠٨)، والبداية والنهاية (١٢/١٨٧)، (٣/٣٤٦).

(٢) تذكرة الحفاظ (٤/١٢٧٥).

(٣) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (٣/٢٢٥)، وتذكرة الحفاظ (٤/١٢٧٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٢٥٥).

(٤) انظر وفيات الأعيان (١/٩٧).

عمر القطان ومحمد بن يحيى وغيرهما، توفي بطوس سنة خمسمائة^(١).

* * *

وأكتفي بهذا القدر فإنه كان لإلقاء الضوء على ما كرسه إمام الحرمين من جهد في حياته العلمية، حيث بلغ تلاميذه في حياته محل التدريس والإفتاء والإمامة، وصاروا أئمة مشهورين، ومن أراد أن يطلع على ترجمة عدد أكبر مما ذكرت فلينظر «الإمام الجويني» للدكتور محمد الزحيلي، فإنه ذكر ترجمة خمسة وعشرين تلميذاً، وها أنا أسرد أسماءهم: أبو طاهر إبراهيم بن المطهر الشباك الجرجاني، أبو سعد إسماعيل بن أبي صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن، أبو القاسم إسماعيل بن عبد الملك الحاكمي، أبو محمد سعد بن عبد الرحمن الاستراباذي، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري، أبو الفتح سهل بن أحمد الحاكم الأرغيني، عبد الجبار بن محمد الخواري، عبد الرزاق بن عبد الله الطوسي، عبد الكريم بن محمد الرماني، علي بن عبد الرحمن أبو طالب الحيري، عمر بن الحسين الرازي، عمر بن عبد الله الأحدث الأرغيني، عمر بن محمد السرخسي، غانم بن الحسين أبو الغنائم الموشيلي، محمد بن أحمد الماهياتي، محمد بن أحمد أبو المظفر الأبيوردي، محمد بن حاتم أبو الحسن الطائي، مسعود بن أحمد الخوافي، هاشم بن علي الأبيوردي، محمد بن عبد الله الأرغيني^(٢).



(١) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (١/٩٦)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٥٥)، البداية والنهاية (١٢/١٦٨).

(٢) انظر الإمام الجويني (٨٤ - ٩٢).

المبحث الرابع مكانته العلمية وآثاره

مكانته في علم الحديث :

سمع إمام الحرمين الحديث الكثير في صباه، وقد ذكرت عن سمعه عند ذكر شيوخه، وكان يعتمد في الأحاديث على سنن الدارقطني، يستدل بأحاديثه ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة.

قال تلميذه عبد الغافر الفارسي: «سمع الحديث الكثير في صباه من مشايخ مثل الشيخ أبي حسان وأبي سعد بن عليك وأبي سعد النضروي ومنصور بن رامش، وجمع له كتاب الأربعين فسمعناه منه بقراءتي عليه، وقد سمع سنن الدارقطني من أبي سعد بن عليك، وكان يعتمد تلك الأحاديث في مسائل الخلاف، ويذكر الجرح والتعديل منها في الرواة»^(١).

وقال ابن الجوزي: «سمع الحديث الكثير في البلاد، وفي بغداد من أبي محمد الجوهري، وروى عنه شيخنا زاهر بن طاهر الشحامي»^(٢).

لكن الإمام لم يول الاهتمام بالحديث كما اهتم بالعلوم الأخرى، فكانت روايته للحديث قليلة.

(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٥).

(٢) المنتظم (١٨/٩).

قال السمعاني: «سمع الحديث من أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي، روى لنا عنه أبو حفص عمر بن محمد الفرغولي بمرو، وأبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن أبي المنصور الرماني بالدامغان، وأبو عبد الرحمن أحمد بن الحسن الكاتب بنيسابور، وكان قليل الرواية للحديث معرضاً عنه»^(١).

وقال ياقوت الحموي: «كان قليل الرواية معرضاً عن الحديث»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن أبا المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم وعلو قدره في فنه كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع المرطاً بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلاً، فكيف بالموطأ ونحوه؟ وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع إتمام إمامته في الحديث فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه، ويجمع طرقها، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنهما في ذلك، فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلاً عظيماً بأصول الإسلام.

واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي الذي هو نخبته عمره (نهاية المطلب في دراية المذهب) ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري، إلا حديث واحد في البسملة، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره»^(٣).

وقال أيضاً: «أبو المعالي كان بارعاً في فن الكلام الذي يشترك فيه أصحابه

(١) الأنساب (٣/٤٣٠ - ٤٣١).

(٢) معجم البلدان (٢/١٩٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/٢٩٩).

والمعتزلة - وإن كان المعتزلة هم الأصل فيه - ؛ لكثرة مطالعته كتب أبي هاشم الجبائي، فأما الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وقول أئمتها فكان قليل المعرفة بها جداً، وكلامه في غير موضع يدل على ذلك، ولذا تجده في عامة مصنفاته في أصوله وفروعه إذا اعتمد على قاطع فإنما هو ما يدعيه من قياس عقلي أو إجماع سمعي، وفي كثير من ذلك ما فيه، فأما الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة وأئمتها فهو قليل الاعتماد عليها، والخبرة بها»^(١).

وقال الذهبي: «وكان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به، لا متناً ولا إسناداً، ذكر في كتاب البرهان حديث معاذ في القياس فقال: «هو مدون في الصحاح متفق على صحته»^(٢). قلت: بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة، عن رجال من أهل حمص عن معاذ، فإسناده صالح»^(٣).

قلت: كيف يكون إسناده صالحاً وفيه مجاهيل، انظر تفصيل الكلام على هذا الحديث تحت الفقرة (٧١٤).

وضعف إمام الحرمين حديث «والله لأزيدن على السبعين» في هذا الكتاب وقال: إنه غير مدون في الصحاح. مع أنه موجود في الصحيحين، انظر الفقرة (٨٢٣) والتعليق عليها.

وحدث إمام الحرمين أربعين حديثاً، رواها عنه أبو عبد الله الفراوي، وزاهر بن طاهر الشحامي، وأحمد بن سهل المسجدي، وأبو الحسن عبد الغافر الفارسي. قال الذهبي: «له أربعون حديثاً سمعناها»^(٤).

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٢٩٠).

(٢) انظر البرهان (٢/٧٧٢).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧١).

(٤) المرجع السابق (١٨/٤٦٩).

مكانته في علم الكلام:

لقد سبق أن بينت في تحمله للعلم أنه أخذ علم الكلام عن أبي القاسم الإسكاف الإسفرائيني، وطالع في نفسه كتباً كثيرة، كما قال: «علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة، وطالعت في نفسي مائة مجلدة»^(١).

وقال أيضاً: «ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثني عشر ألف ورقة»^(٢).

وبهذا يظهر حبه وشغفه بعلم الكلام، وقد كان مولعاً به أكثر من فنون أخرى، وتدلل عليه كثرة تأليفه في هذا الفن.

واعتنى العلماء بكتبه الكلامية شرحاً واختصاراً، وهذا يدل على نبوغه وظهوره في هذا الفن، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنه كان بارعاً في فن الكلام لكثرة مطالعته كتب أبي هاشم الجبائي»^(٣). وقال أيضاً: «لو كان لأبي المعالي وأمثاله بذلك - أي بالآثار النبوية والآثار السلفية - علم راسخ، وكانوا قد عضوا عليه بضرر قاطع لكانوا ملحقين بأئمة المسلمين، لما كان فيهم من الاستعداد لأسباب الاجتهاد، ولكن اتبع أهل الكلام المحدث والرأي الضعيف للظن وما تهوى الأنفس، الذي ينقض صاحبه إلى حيث جعله الله مستحقاً لذلك، وإن كان له من الاجتهاد في تلك الطريقة ما ليس لغيره، فليس الفضل بكثرة الاجتهاد، ولكن بالهدى والسداد، كما جاء في الأثر: «ما ازداد مبتدع اجتهاداً إلاَّ ازداد من الله بعداً»^(٤).

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٢/٣).

(٢) المرجع السابق (٢٥٩/٣).

(٣) الفتاوى الكبرى (٢٩٠/٥).

(٤) المرجع السابق (٣٠٠/٥).

مؤلفاته في علم الكلام :

لقد صنف إمام الحرمين كتبه الكلامية على مستويات مختلفة فمنها :

١ - الكبير كالشامل في أصول الدين، قال الحاجي خليفة: إنه في خمس مجلدات^(١)، والمطبوع منه جزء صغير وأكثره مفقود.

وقال الدكتور محمد الزحيلي: «وهذا أكبر كتب إمام الحرمين في أصول الدين وعلم الكلام والعقيدة»^(٢).

وقد قام باختصاره ابن أمير الحاج، وسماه: «الكامل في اختصار الشامل» وهو يقع في ٢٧٢ صفحة.

وتوجد نسخة منه في مكتبة أحمد الثالث تحت رقم ١٣٢٢^(٣).

٢ - ومنها المتوسط، كالإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. (ط) وله شروح كثيرة منها:

(أ) شرح الإرشاد لتلميذ إمام الحرمين أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢هـ له نسخة في خزانة القرويين بفاس^(٤).

(ب) نكت الإرشاد في الاعتقاد، لأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد المالكي المعروف بابن المرأة، المتوفى سنة ٦١٦هـ، توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية تحت رقم ٦ علم كلام، والفيلم ٢٢٣ ف.

(ج) الإسعاد في شرح الإرشاد، لأبي فارس عبد العزيز بن إبراهيم بن بهزاة، المتوفى سنة ٦٦٢هـ. له نسختان في خزانة القرويين تحت رقم ١٢٧٢/٨٠، و ١٤٠١/٨٠.

(١) كشف الظنون (٢/٤٥).

(٢) الإمام الجويني (١٠٣).

(٣) انظر مقدمة الكافية في الجدل (٢٠).

(٤) المرجع السابق (١٩).

(د) شرح أبي بكر بن ميمون، توجد نسخة له في مكتبة أحمد الثالث بتركيا تحت رقم ١٨٦٠.

(هـ) المقترح، لعز بن المظفر بن علي الشافعي، له نسخة في الجزائر برقم ٦١٧.

وللإرشاد مختصر في الجزائر برقم ٦١٨^(١).

٣ - ومنها الصغير كلمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. (ط) شرحه ابن التلمساني: أبو محمد عبد الله شرف الدين بن محمد بن علي الفهري، المتوفى سنة ٦٤٤هـ. له نسخة فيلمية في معهد المخطوطات العربية برقم ١٢٤٠^(٢).

٤ - والنظامية في الأركان الإسلامية، وهو مطبوع باسم «العقيدة النظامية».

٥ - وشفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل. (ط)

٦ - رسائل الإمام عبد الحق الصقلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي، لها نسخة في دار الكتب المصرية برقم ١١ فقه مالكي.

٧ - ومدارك العقول، قد ذكره إمام الحرمين في الغياثي في ص ٥٢٦، وقال ابن خلكان: إنه لم يتمه^(٣).

٨ - والكرامات، ذكره إمام الحرمين في العقيدة النظامية في «فصل في الكرامات».

(١) كل ما ذكر من المعلومات عن الشروح والمختصر مأخوذة من مقدمة الكافية (١٩ - ٢٠).

(٢) انظر الإمام الجويني (٩٨).

(٣) وفيات الأعيان (٣/١٦٩).

٩ - رسالة في أصول الدين، لها نسخة في باريس برقم ٦٧٢ (الرسالة الخامسة ضمن مجموعة)، وفي دار الكتب المصرية رسالة بعنوان «رسالة في التوحيد» برقم ٩٤٠، الفهرس العام للمخطوطات، قالت الدكتورة فوقية: لعلها تكون هي نفس المخطوطة الموجودة في باريس^(١).

مكانته في الفقه :

سبق أن ذكرت في تحمله للعلم أنه أخذ الفقه أولاً عن والده، ثم تفقه على القاضي حسين وكان مجتهداً في التفكير، تاركاً التقليد، يسير حيث سار معه الدليل، وكان كثير المطالعة في الكتب الفقهية، كما حكى: أنه قال يوماً للغزالي يا فقيه، فاستقل الغزالي هذه اللفظة على نفسه، فقال له افتح هذا البيت، ففتحه فوجده مملوءاً بالكتب، فقال له: ما قيل لي يا فقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها^(٢).

وأراؤه ومؤلفاته الفقهية حظيت بالقبول العام لدى العلماء، ويدل عليه ذكر آرائه في كتبهم، واهتمام الكثيرين باختصار كتبه. والشافعية إذا أطلقوا في كتبهم الفقهية كلمة «الإمام» فإنهم يريدون بها الجويني.

مؤلفاته الفقهية :

لقد صنف إمام الحرمين كتاباً عظيماً في الفقه الشافعي والفقه المقارن، سماه «نهاية المطلب في دراية المذهب»، وقد بذل جهداً كبيراً في إعداد هذا الكتاب، ولما انتهى من تصنيفه عقد حفلاً لتتمة الكتاب، حضره الأئمة الكبار، كما حكى تلميذه أبو الحسن عبد الغافر الفارسي أنه لما رجع من أصبهان «صار أكثر عنايته مصروفاً إلى تصنيف المذهب الكبير المسمى «نهاية المطلب في دراية المذهب»

(١) مقدمة الكافية (٢٠).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٩).

حتى حرره وأملاه، وأتى فيه من البحث والتقدير، والسبك والتنقيح، والتدقيق، بما شفى الغليل، وأوضح السبيل، ونبّه على قدره ومحلّه في علم الشريعة، ودرس ذلك للخواص من التلامذة، وفرغ منه ومن إتمامه فعقد مجلساً لتتمة الكتاب، حضره الأئمة الكبار، وختم الكتاب على رسم الإملاء والاستملاء، وتبجح الجماعة بذلك، ودعوا له وأثنوا عليه، وكان من المعتدين بإتمام ذلك، الشاكرين لله عليه، فما صنّف في الإسلام قبله مثله، ولا اتفق لأحد ما اتفق له، ومن قاس طريقته بطريقة المتقدمين في الأصول والفروع وأنصف أقر بعلو منصبه ووفور تعبته ونصبه في الدين، وكثرة سهره في استنباط الغوامض وتحقيق المسائل وترتيب الدلائل^(١).

قال ابن النجار: إنه مشتمل على أربعين مجلدة^(٢)، وقال الذهبي: إنه في ثمانية أسفار^(٣).

وقال ابن السبكي: «لم يصنف في المذهب مثلها فيما أجزم به»^(٤).

وقال الدكتور محمد الزحيلي: «وتصل بعض نسخه المخطوطة إلى ستة وعشرين مجلداً»^(٥).

لنهاية المطلب نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية برقم (١٢٠٩/ب)، ونسخ أخرى برقم (٣٠٠، و ٣٠١ و ٣٧٨)، وله نسخ أخرى في المكتبات الأخرى. انظر للتفصيل مقدمة الكافية صفحة (١٣).

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨١ - ٢٨٢).

(٢) ذيل تاريخ بغداد (١/٨٦).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٥).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٣).

(٥) الإمام الجويني (١٢٥).

مختصرات النهاية:

(أ) أول مُختَصِرٍ للنهائية هو إمام الحرمين نفسه، ووصفه إمام الحرمين بأنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف وفي المعنى أكثر من الضعف^(١).

(ب) صفوة المذاهب من نهاية المطلب، للقاضي شرف الدين أبي سعد عبد الله بن محمد بن هبة الله الموصلية (٥٨٥هـ). يوجد بعض الأجزاء له في مكتبة أحمد الثالث برقم (٨٨٠)^(٢).

(ج) الغاية في اختصار النهاية، لعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة (٦٤٢هـ)، له نسخة ناقصة في دار الكتب المصرية^(٣).

والكتاب الثالث من مؤلفاته في الفقه «السلسلة في معرفة القولين والوجهين» على مذهب الشافعي، وهو مخطوط في مكتبة أحمد الثالث برقم (١٢٠٦)^(٤).

وكما صنف إمام الحرمين في الفقه العام، صنف في الفقه السياسي أيضاً، وهو كتابه المعروف بالغيثي، أو غياث الأمم في تياث الظلم. (ط)

مكانته في علم أصول الفقه:

سبق أن بينت في تحمله للعلم أنه تعلم أصول الفقه أولاً على والده، ثم على الأستاذ أبي القاسم الإسكافي الإسفرائيني، وجد واجتهد في طلب العلم، وطالع كتباً كثيرة في أصول الفقه حتى برع فيه، وصار أهلاً لأن يناقش ويخالف بعض آراء الشافعي، وأبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وابن فورك، وغيرهم من الأئمة الأعلام، ويختار ما ترجح لديه بالدليل.

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٣/٣).

(٢) انظر الإمام الجويني (١٢٧).

(٣) انظر فهرس المخطوطات المصورة (٣١٠/١)، والإمام الجويني (١٢٧).

(٤) انظر مقدمة الكافية (١٣).

وقد حظيت آراؤه الأصولية بقبول عام لدى الأصوليين، فيذكرون أقواله وينقلون اقتباسات من كتبه، كما أن كتابه البرهان اعتنى به العلماء شرحاً واختصاراً ويعتبر أحد الكتب الأربعة التي هي العمدة في أصول المتكلمين.

مؤلفاته الأصولية:

١ - التلخيص، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

وقد فصل بعض المتأخرين جزءاً منه، وهو باب الاجتهاد والتقليد، وهو موجود في بعض المكتبات باسم كتاب المجتهدين، وفي الحقيقة هو جزء من هذا الكتاب، كما اتضح بمقابلة نسخه.

٢ - البرهان. (ط)

شروحه:

١ - إيضاح المحصول من برهان الأصول، للإمام أبي عبد الله المازري، المتوفى سنة ٥٣٦هـ وشروحه غير تام^(١).

٢ - التحقيق والبيان في شرح البرهان، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأنباري. الجزء الأول من هذا الشرح مخطوط في مكتبة مراد ملا بتركيا ٦٧٠ - ٢٢٠ فقه^(٢).

٣ - كفاية طالب البيان، للشريف أبي يحيى بن زكريا. توجد نسخة منه في خزانة القرويين برقم ١٣٩٧، ٦٢٤، وبهولندا برقم ٨٠٧^(٣).

قال الزركشي: «وقد اعتنى بشرحه المالكيون: المازري، والأنباري، وابن العلاف، وابن المنير، ونكت عليه الشيخ تقي الدين صاحب المقترح جد الشيخ

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٦٤)، ومقدمة الكافية (١٥).

(٢) المراجع السابقة، ومقدمة البرهان (٧١).

(٣) المراجع السابقة.

تقي الدين بن دقيق العيد لأمه، ومختصره «النكت» لابن عطاء ابن الإسكندري، ومختصره لابن المنير»^(١).

٣ - ومن مؤلفات إمام الحرمين الأصولية، الورقات. (ط)

قالت الدكتورة فوقية: «له ما يزيد على خمسة عشر شرحاً، ولكل شرح عدة نسخ متفرقة في مختلف بلدان العالم»^(٢).

ومن شروحه شرح المحلى المطبوع على حاشية إرشاد الفحول، مع شرح شرح المحلى لأحمد بن قاسم العبادي.

مكانته العلمية في فنون أخرى:

لم تكن ثقافته العلمية مقتصرة على علم الكلام والفقه والأصول، بل كان ذا باع طويل في مختلف الفنون كالجدل والخلاف والمناظرة والأدب والشعر، وقد أثرى المكتبة الإسلامية بتأليفه في هذه الفنون.

ففي الجدل: ألف «الكافية». (ط)

وفي الخلاف:

١ - «الأساليب»، ذكره إمام الحرمين في البرهان (١/ ١٨٠).

٢ - «العمد»، ذكره في البرهان (١/ ٥٥٨).

٣ - «مغيث الخلق في ترجيح القول الحق». (ط)

٤ - «الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية»، مخطوط

في المتحف البريطاني، القسم الشرقي برقم ٧٥٢٤^(٣).

(١) البحر المحيط (١/ ٢/ ١ - ب).

(٢) مقدمة الكافية (١٦).

(٣) انظر مقدمة الكافية (٢٤).

٥ - «غنية المسترشدين»^(١).

وكانت له مناظرات مع علماء عصره، طبعت منها مناظرتان مع ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (٢٧٥/٣)، مناظرة في الاجتهاد في القبلة، ومناظرة في إجبار البكر البالغة، وهما وقعتا مع الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في مدينة نيسابور. وكان أديباً شاعراً، فمن أشعاره المعروفة:

أخي لن تنال العلم إلاً بستة سأنبئك عن تفصيلها ببيان
ذكاء وحرص واجتهاد وبلغه وتلقين أستاذ وطول زمان^(٢)
وتسعة أبيات في الغيائي ص ١٠ قالها في مدح نظام الملك.

وقصيدة منظومة في وصية ولده القاسم، وهي مخطوطة في برلين، الرسالة الثالثة تحت رقم (٧٦٢١)^(٣).

وصنف كتاباً يتعلق بالروح وسماه كتاب «النفس»، قال إمام الحرمين: «وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة»^(٤).



(١) انظر سير أعلام النبلاء (٤٧٥/١٨)، وفيات الأعيان (١٦٩/٣).

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٧٤/٣).

(٣) انظر مقدمة الكافية (٢٥).

(٤) العقيدة النظامية (٧٩).

المبحث الخامس في عقيدته

كان إمام الحرمين أشعري العقيدة، وعلى هذا جميع مؤلفاته، فهو يثبت لله الصفات اللازمة وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر، ويأول ما عداها، وأشعريته واضحة في الكتاب الذي بين أيدينا، انظر مثلاً الفقرة (٢٩٧) و (٤٢١) و (٦٩٣).

وقد عده شيخ الإسلام ابن تيمية من الذين سلكوا طريقة ابن كلاب في الفرق بين الصفات اللازمة والصفات الاختيارية، وإن الرب يقوم به الأول، دون الثاني^(١).

قال محمد بن طاهر: «حضر المحدث أبو جعفر الهمداني مجلس وعظ أبي المعالي، فقال: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه، فقال أبو جعفر أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط يا الله إلاّ وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمناً ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا، أو قال فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي ما ثم إلاّ الحيرة، ولطم على رأسه ونزل، وبقي وقت عجيب، وقال فيما بعد: حيرني الهمداني»^(٢).

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٦٧/١٢).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٢٦٢/٣)، وسير أعلام النبلاء (٤٧٤/١٨).

وكان يندم في آخر عمره على توغله في علم الكلام، وكان يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به»^(١).

وقال الفقيه غانم الموشيلي: «سمعت الإمام أبا المعالي يقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام»^(٢).

وقد صرح برجوعه عن تأويل الصفات إلى مذهب السلف، في كتابه الرسالة النظامية فقال: «اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في أي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً ومحتوماً، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى، وعد إمام القراء وسيدهم الوقوف على قوله تبارك وتعالى:

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٦٠).

(٢) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٣).

﴿ وَمَا يَسْمَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى: ﴿ وَالرَّسِيخُونَ فِي الْعَمَلِ ﴾ [سورة آل عمران: ٧].

وفي الفصل الذي بعده نفى فيه الجهة عن الله تعالى وقال: «والصائرون إلى التجسيم وإثبات الجهة يتمسكون بما يفضي إلى التشبيه في الوجود الأزلي»^(١).
وقال في الفصل الذي قبله: «يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات»^(٢).

وقال في فصل في هذه الرسالة: إن كلام الله ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات منقطعة، وإنما هو صفة قائمة بذاته تعالى، يدل عليها قراءة القرآن^(٣).

إلاً أنه أكد رجوعه إلى مذهب السلف وقت موته، قال أبو الفتح الطبري الفقيه: دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا على أبي قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وإني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور^(٤).

وقال أبو جعفر محمد بن أبي علي: سمعت أبا المعالي يقول: قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خلّيت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف برّه، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني^(٥).

(١) العقيدة النظامية (٣٧).

(٢) العقيدة النظامية (٢١).

(٣) العقيدة النظامية (٢٧).

(٤) انظر سير أعلام النبلاء (٤٧٤/١٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٦٠).

(٥) انظر سير أعلام النبلاء (٤٧١/١٨).

المبحث السادس في سيرته، ووفاته

سيرته:

كان زاهداً ورعاً، مجتهداً في تحصيل العلم يصل الليل بالنهار، فكان لا ينام إلا إذا غلبه النوم ولا يأكل إلا إذا جاع، قال تلميذه عبد الغافر الفارسي: «سمعتَه في أثناء كلام يقول أنا لا أنام ولا آكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم، ليلاً كان أو نهاراً، وآكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان»، وقال عبد الغافر: كان لذته ولهوه وتنزهه في مذاكرة العلم وطلب الفائدة من أي نوع كان»^(١).

وكان جواداً كريماً فكان ينفق على طلبته من ماله الحاصل من الميراث والوظيفة، قال الذهبي: «وكان ينفق من ميراثه ومن معلوم له»^(٢).

وكان متواضعاً، رقيق القلب، وكان يبكي ويُبكي الحاضرين في مجالس الذكر، وقد حكى لنا تلميذه عبد الغافر سيرته بعبارة جامعة فقال: «ومن حميد سيرته أنه ما كان يستصغر أحداً حتى يسمع كلامه شادياً كان أو متناهِياً، فإن أصاب كياسة في طبع أو جرياً على منهاج الحقيقة استفاد منه، صغيراً كان أو كبيراً، ولا يستنكف أن تُعزى الفائدة المستفادة إلى قائلها ويقول: «إن هذه الفائدة مما استفدته

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٧٣).

(٢) انظر سير أعلام النبلاء (٤٦٩/١٨).

من فلان، ولا يحابي أيضاً في التزييف، إذا لم يرض كلاماً، ولو كان أباه، أو أحداً من الأئمة المشهورين، وكان من التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء لمبالغته فيه، ومن رقة القلب بحيث يبكي إذا سمع بيتاً أو تفكر في نفسه ساعة، وإذا شرع في حكاية الأحوال وخاض في علوم الصوفية في فصول مجالسه بالغدوات أبكى الحاضرين ببكائه، وقطر الدماء من الجفون بزهقاته ونعراته وإشاراته لاحتراقه في نفسه، وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار. قال عبد الغافر: هذه الجملة نبذ مما عهدنا منه إلى انتهاء أجله^(١).

ثناء العلماء عليه:

كان إمام الحرمين محل إعجاب العلماء من المعاصرين والمتأخرين، وقد أثنى عليه الكثيرون من أساتذته وزملائه وتلامذته وغيرهم.

قال أبو الحسن المجاشعي الذي قرأ عليه إمام الحرمين أكسير الذهب: «ما رأيت عاشقاً للعلم أي نوع كان مثل هذا الإمام، فإنه يطلب العلم للعلم»^(٢).

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: «تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان»^(٣) وقال أيضاً: يا مفيد أهل المشرق والمغرب لقد استفاد من علمك الأولون والآخرون.

وقال مرة أخرى: «أنت اليوم إمام الأئمة»^(٤).

وقال أبو الحسن الباخري عنه في دمية القصر: «الفقه فقه الشافعي والأدب أدب الأصمعي. وحسن بصره بالوعظ كالحسن البصري، وكيف ما هو فهو إمام

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٣ - ٢٨٤).

(٢) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٣).

(٣) انظر سير أعلام النبلاء ١٨/٤٧٠.

(٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٣/٣).

كل إمام، والمستعلي بهمته على كل همام، والفائز بالظفر على إرغام كل ضرغام، إذا تفقه فالمزني من مزنته قطرة، وإذا تكلم فالأشعري من وفرته شعرة، وإذا خطب ألجم الفصحاء بالعي شقاشقه الهادرة، ولثم البلغاء بالصمت حقائقه البادرة^(١).

وقد غلا أبو القاسم القشيري في الثناء عليه فقال: «لو ادعى إمام الحرمين اليوم النبوة لاستغنى بكلامه هذا عن إظهار المعجزة».

وقال أبو عثمان الصابوني: «صرف الله المكاره عن هذا الإمام فهو اليوم قرّة عين الإسلام والذاب عنه بحسن الكلام».

وكان الفقيه غانم الموشيلي ينشد في مدح إمام الحرمين:

دعوا لبس المعالي فهو ثوب على مقدار قد أبي المعالي^(٢)

ونقل الذهبي عن أبي سعد السمعاني أنه قال: «كان أبو المعالي إمام الأئمة على الإطلاق، مجمعاً على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله» وأقر له الذهبي بفطر ذكائه وإمامته في الفروع والأصول، وقوة مناظرته^(٣).

وأطنب ابن السبكي في الثناء عليه وقال في آخره: «من ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول، رحمه الله تعالى، ونفعنا به»^(٤).

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧٦)، وتبيين كذب المفتري (٢٨٢).

(٢) انظر ما ذكر من الأقوال، والبيت، في طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٣).

(٣) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٩، ٤٧١).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥١).

المناصب التي تولاها :

سُلم له التدريس والخطابة في المدرسة النظامية، والجامع المنيعي بنيسابور وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، كما أنه قلد زعامة الأصحاب ورتاسة الطائفة، وفوض إليه أمور الأوقاف^(١).

وفاته :

توفي رحمه الله في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ.

ويحكي لنا تلميذه عبد الغافر وقائع وفاته فيقول: أدركه قضاء الله الذي لا بد منه بعد ما مرض قبل ذلك مرض اليرقان، وبقي فيه أياماً، ثم برأ منه وعاد إلى الدرس والمجلس، وأظهر الناس من الخواص والعوام السرور بصحته، وإقباله من علته، فبعد ذلك بعهد قريب مرض المرضة التي توفي فيها، وبقي فيها أياماً، وغلبت عليه الحرارة التي كانت تدور في طبعه إلى أن ضعف، وحمل إلى بشتقان^(٢) لاعتدال الهواء وخفة الماء، فزاد الضعف وبدت مخايل الموت، وتوفي ليلة الأربعاء بعد صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ونقل في الليلة إلى البلد، وقام الصباح من كل جانب، وجزع الفرق عليه جزعاً لم يعهد مثله، وحمل بين الصلاتين من يوم الأربعاء إلى ميدان الحسين، ولم تفتح الأبواب في البلد، ووضعت المناديل عن الرؤوس عاماً، بحيث ما اجتراً أحد على ستر رأسه من الرؤوس والكبار، وصلى عليه ابنه الإمام أبو القاسم بعد جهد جهيد، حتى حمل إلى داره من شدة الزحمة وقت التغسيل، ودفن في داره، وبعد سنين نقل إلى مقبرة الحسين، وكسر منبره في الجامع المنيعي

(١) انظر تبين كذب المفترى (٢٨٠، ٢٨١).

(٢) بشتقان بضم الباء الموحدة والشين المعجمة، والتاء المثناة، والنون الساكنة والقاف، قرية على نصف فرسخ من مدينة نيسابور، قاله ابن السبكي في الطبقات (٢٥٩/٣).

وقعد الناس للعزاء أياماً عزاء عاماً، وأكثر الشعراء المراثي فيه، وكان الطلبة قريباً من أربعمائة نفر يطوفون في البلد نائحين عليه، مكسرين المحابر والأقلام، مبالغين في الصياح والجزع.

وكان مولده ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي وهو ابن تسع وخمسين سنة، رحمه الله^(١).



(١) انظر تبين كذب المفتري (٢٨٤ - ٢٨٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٥٧/٣) وقد استنكر الذهبي ما قام به تلامذته من كسر المحابر والأقلام والصياح والجزع طائفين في البلد، وقال: «هذا كان من زي الأعاجم لا من فعل العلماء المتبعين». سير أعلام النبلاء (٤٧٦/١٨).

وظن ابن السبكي أن هذا تحامل على الإمام، فتكلف في الجواب عنه، انظر طبقات الشافعية (٢٥٩/٣).

الفصل الثالث في التلخيص وإمام الحرمين

وفيه خمسة مباحث :

هذا الكتاب ألفه إمام الحرمين في بداية حياته العلمية أيام مكثه في مكة المكرمة^(١) ويبدو أنه أول تأليف له، ثم تتابعت تأليفه بعد رجوعه إلى نيسابور. ومما نعلمه بالتحقيق أن هذا الكتاب قد كتب قبل «الشامل» و«الإرشاد» لأنه ورد ذكره فيهما^(٢)، وقبل «العقيدة النظامية» لأنه من أواخر مؤلفاته، وقبل الغياثي، لأنه ورد ذكر العقيدة النظامية في الغياثي^(٣) وقبل البرهان لأن البرهان كتب بعد الغياثي كما يدل عليه ذكره في البرهان^(٤).

ولم يكن الإمام قد نضجت آراؤه في وقت تأليف هذا الكتاب، ولذا نراه يرجع عن آرائه الكثيرة الموجودة في هذا الكتاب، ويرد عليها في البرهان، ويرى القارئ بوضوح أن التبعية للقاضي هي الغالبة في هذا الكتاب، لكن ذكاءه وفطنته حملاه على أن لا يكون مقلداً جامداً لآراء القاضي، فثار عليه في بعض الأحيان، وناقشه واختار لنفسه مسلكاً آخر ترجح لديه بالأدلة، وكان لطيفاً في الرد على

(١) انظر البحر المحيط (١/٢/أ).

(٢) انظر الشامل (١٦)، والإرشاد (٣٥١).

(٣) انظر الغياثي (٧).

(٤) انظر البرهان (٢/٩٣٧).

القاضي، فإذا رد عليه قد يلتمس له عذراً فيما قاله، قال في الفقرة (٥٦٠):
«والقاضي أطلق القول بأن العموم لا يتحقق في الأحكام، وهذا مدخول عندي
للأصل الذي ذكرته من انصراف الأحكام إلى القول الذي يعم ويخص، ولعله رضي
الله عنه قال بما قال على مذهب الصائرين إلى أن الأحكام راجعة إلى أوصاف
الأنفس، فأبدي ما أبدي على قضية مذهب القوم، والله أعلم».

* * *

المبحث الأول في منهجه في التلخيص

التلخيص يعني شرح المواضيع المشككة وتبيين العبارات المستفهمة. قال
الجوهرى: «التلخيص التبيين والشرح»^(١). وقال ابن منظور: «يقال لخصت
الشيء، إذا استقصيت في بيانه وشرحه وتحبيره»^(٢).

كما أن التلخيص معناه حذف ما لا يحتاج إليه والاقتصار على ما يحتاج إليه،
قال ابن منظور: «التلخيص التقريب والاختصار، يقال لخصت القول أي اقتصرت
فيه واختصرت منه ما يحتاج إليه»^(٣).

وليس أمامنا الأصل وهو «التقريب والإرشاد» حتى نعرف ما هي المواضيع
التي قام إمام الحرمين بشرحها، وتبيين مشكلها، وحذف ما لا يحتاج إليها، ولم
يقدم لنا إمام الحرمين مقدمة تدل على منهجه في التلخيص، إلا أنه يمكن الوصول
إلى منهجه بدراسة أقواله الموجودة في هذا الكتاب، وها أنا أذكر ما توصلت إليه
مدعماً بأقواله وتصريحاته في هذا الكتاب.

(١) الصحاح (٣/١٠٥٥).

(٢) لسان العرب (٧/٢٨٦).

(٣) المرجع السابق.

١ - أنه قام بشرح المواضيع المشككة وتوضيحها، ومنها: أطلق الباقلاني اسم القضاء على ما ليس مؤقتاً بوقت محدود، إذا عرف بالقرائن أن الأمر وجب على المكلف على الفور، فقصر المكلف في أدائه في أول وقته، في حين أنه قرر أن ما لم يعلق بوقت محدود فلا يطلق اسم الفوات فيه، كما أن إطلاق الباقلاني مخالف لإطلاقات الفقهاء، فبين إمام الحرمين أن إطلاق الباقلاني هو الصواب، ووضحه قائلاً: «ويتبين لك ذلك بشيء، وهو أنه إذا ثبت أن الأمر لا يقتضي التكرار بمطلقه، ولا الفور، ثم اقترن به ما يقتضي الفعل في أول زمن الإمكان، فلو انقضى أول الزمن فلا يثبت الوجوب في الزمان الثاني إلاً بأمر مجدد كما لا يثبت وجوب القضاء في كل ما اتفقوا على تسميته قضاء إلاً بأمر مجدد». انظر الفقرة (٤٣١ - ٤٣٣).

٢ - أنه حذف من الكتاب الأقوال المكررة، وما ليس فيه كبير فائدة، وما يمكن الاستغناء عنها بالموجود، قال إمام الحرمين في الفقرة (٩٣) بعد ما ذكر أدلة الشرع: «ثم ذكر القاضي رضي الله عنه وجوب ترتيب هذه الأدلة على الترتيب، ولا تعظم الفائدة في الإطناب فيها، وسيأتي في حقائق الأدلة ما يغني عنها».

٣ - لم يقتصر على شرح واختصار ما هو موجود في التقريب والإرشاد، بل أضاف عليه فائدة علمية جديدة.

مثل مسألة التخصيص إلى أي حد يجوز، قال: إمام الحرمين: «ولم نر هذا الفصل منصوصاً للقاضي رضي الله عنه» انظر الفقرة (٨٠٦).

٤ - ينقح آراء القاضي ويشير إلى ما هو الأصح عنده، ففي مسألة تكرار الأمر هل يقتضي التكرار قال إمام الحرمين: «قال القاضي رضي الله عنه في أحد جوابيه: إن اقترنت الأوامر المتكررة بقريئة من القرائن التي ذكرناها في اقتضاء التأكيد فهي محمولة عليه، وإن تعرت عنها حمل كل أمر على اقتضاء امثال مجرد، فيتعدد الامثال بتعدد الأوامر المطلقة، وأوماً في تصانيف كلامه إلى ما هو الأصح

عندنا على الأصل الذي مهدناه في الوقت، وذلك أن لا تحمل الأوامر المتكررة على اقتضاء مجرد الامتثال، بل يتوقف فيها ويثبت الامتثال مرة واحدة ويتوقف فيما عداها». انظر الفقرة (٢٩٤).

٥ - يذكر آراء المخالفين وأدلتهم ثم يناقشها، ويبين ما هو الصواب عنده واستغنى عن إيراد أمثله بسبب وجوده في كل مسألة.

٦ - كثيراً ما يذكر أدلة المخالفين في صورة الأسئلة، ويرد عليها، قال في الفقرة (٨).

«اعلم أنا استوفينا في الأسئلة أدلتهم وأجبنا عنها».

٧ - الكتاب كله مكتوب بأسلوب الفنقلة^(١) أي فإن قيل كذا، قيل كذا.

٨ - يحزر المسألة ويذكر محل الوفاق والخلاف، انظر مثلاً الفقرة (٢٥٦)، والفقرة (٦٥٣)، والفقرة (٧٨٦).

٩ - إذا رأى ضعفاً في الدليل يبين وجه الضعف فيه، ولو كان الدليل في موافقة رأيه، وسواء صدر من أصحابه، أو من غيرهم. انظر مثلاً الفقرة (٣٢٢)، والفقرة (٨٧٠)، والفقرة (١٠٥١).



(١) بهذا عبره الدكتور محمد الزحيلي في كتابه الإمام الجويني ص (١٧٦).

المبحث الثاني في آرائه الأصولية في ضوء «التلخيص»

دراسة آرائه الأصولية منقسمة على قسمين: قسم صرح فيه الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص، وقسم صرح فيه بموافقته.

المسائل التي صرح فيها الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص.

١ - مما صرح الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص تعريف «الفقه» فعرّفه هو بأنه العلم بالأحكام الشرعية، وذكر عن القاضي أنه قال: هو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية.

ثم قال: هذه العبارة وإن كانت تؤدي مضمون العبارة الأولى، فالأولى أسد وأوضح. انظر الفقرة رقم (١).

شرح التعريف الذي اختاره المصنف:

قوله: «العلم» جنس، دخل فيه سائر العلوم، وخرج بقيد «الأحكام» العلم بالذوات والصفات والأفعال، وبقيد «الشرعية» خرج جميع الأحكام غير الشرعية، كالعقلية والحسية والوضعية، وغير ذلك^(١).

(١) انظر ما ذكر من محترزات التعريف في البحر المحيط (١/٥/ب)، ونهاية السؤل (١/١٩)، ومناهج العقول (١/١٩).

أما ما زاده القاضي في التعريف بقيد «أفعال المكلفين» فلا داعي إلى ذلك لأن الحكم لا يتعلق إلاً بالمكلف. ولا حاجة إلى قيد «العقلية» في التعريف، لأن أحكامها خارجة بقيد الشرعية، فزيادة هذا القيد مجرد تكرار لا فائدة فيه، وينبغي أن يكون التعريف خال عن ذلك. ولذلك أرى أن ما اختاره المصنف أسد، كما قال.

إلاً أن تعريفهما غير مانع.

وعرفه بعض العلماء بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»^(١).

أما قيد «العملية» فللاحتراز عن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة، قاله الرازي^(٢). واعترض عليه بأن معنى كون الإجماع حجة أنه إذا وجد وجب العمل به، ولا معنى للعمل إلاً هذا^(٣).

وخرج بقيد «المكتسب» علم الله وعلم الملائكة، وبقيد «الأدلة التفصيلية» خرج علم المقلد، لأن علمه بالأحكام ليس ناشئاً عن الأدلة التفصيلية، بل عن قول المجتهد^(٤). والحاصل أن تعريف إمام الحرمين أحسن من تعريف القاضي، وأحسن منه أن يقال: هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

٢ - حقيقة الحد: اختار إمام الحرمين أن حقيقة الحد راجعة إلى صفة المحدود، وحكى ذلك عن معظم المحققين، ونقل عن الباقلاني أن الحد يؤول

(١) هذا التعريف للبيضاوي، وبهذا المعنى عرفه الرازي ولكن بعبارة أخرى وأطول، انظر نهاية السؤل (١٩/١)، والمحصول (٩٢/١/١).

(٢) انظر المحصول (٩٢/١/١).

(٣) انظر نهاية السؤل (٢١/١).

(٤) انظر للتفصيل المحصول (٩٢/١/١)، ونهاية السؤل (١٩/١)، ومناهج العقول (١٩/١)، والبحر المحيط (١/٥/ب).

إلى قول الواصف ووصفه بأنه منفرد بذلك من بين أصحابه. انظر الفقرة رقم (٥).

وما اختاره إمام الحرمين هو اختيار الأستاذ أبي منصور فإنه قال: «والصحيح عندنا أن حد الشيء معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر، وتسمية العبارة عن الحد مجازاً»^(١).

وللغزالي كلام جيد في هذا الموضوع، فهو يرى أنهما لم يتواردا على محل واحد، حتى يرجح أحد الحدين على الآخر، وبين أن لوجود الشيء أربع مراتب. الأولى: حقيقته في نفسه. والثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم. الثالثة: العبارة الدالة على المثال الذي في النفس. الرابعة: كتابة العبارة الدالة على ما في الذهن^(٢) فالكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه، ويوافقه، وهذه الأربعة متطابقة متوازية، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخريين وهما اللفظ والكتابة يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة، ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع، فانظر المنع أين تجد في هذه الأربع، فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له، وليست لغيره، فإذا الحقيقة جامعة مانعة، وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك، لأنه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع،

(١) انظر البحر المحيط (١/٢٣/ب).

(٢) وعبر الآخرون عن هذه المراتب بأن لكل حقيقة أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في البيان، ووجود في البنان. انظر شرح تنقيح الفصول (٥).

وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة، فهي أيضاً مطابقة، فقد وجدت المنع في الكل، إلا أن العادة لم تجر بإطلاق الحد على الكتابة ولا على الصورة الذهنية، بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ، وكل لفظ مشترك بين حقيقتين، فلا بد أن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين، فإذا عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع^(١).

٣ - تعريف الحسن: عرفه إمام الحرمين بأنه كل فعل لنا الثناء شرعاً على فاعله به، ونقل عن القاضي أنه قال في تعريف الحسن: ما أمرنا بمدح فاعله، واعترض عليه بأن المباح يسمى حسناً، مع أننا لم نؤمر بمدح فاعله، انظر الفقرة (٦١). لكنه لما سئل أن المباح من الأفعال حسن أو قبيح؟

أجاب بأننا لا نصفه بواحد من الوصفين، فإننا ذكرنا في حد الحسن أنه الفعل الذي ورد الشرع باقتضاء الثناء على فاعله، والقبيح على الضد من ذلك، والمباح خارج عن النعتين والوصفين جميعاً. انظر الفقرة (٢٠٩) ويردُّ عليه أنه كان المفروض على ما اختاره في تعريف الحسن أن يجيب بأن المباح حسن، لكنه نسي ما اختار لنفسه من التعريف، وغلب عليه تعريف القاضي، فأجاب في ضوئه.

والمختار لدى الجمهور هو ما اختاره إمام الحرمين في تعريف الحسن بأنه ما يجوز الثناء على فاعله، لشموله الواجب والمندوب والمباح، أما على تعريف الباقلاني فالمباح خارج عنه^(٢).

(١) انظر المستصفى (٢١/١ - ٢٢) وقد نقلته بتصريف يسير.

(٢) انظر التمهيد للأسنوي (٦١)، والإبهاج (٦١/١)، والبحر المحيط (٤٤/١ ب).

٤ - طرق الفصل بين الحقيقة والمجاز: نقل عن القاضي أنه ذكر في الفصل بينهما أن الحقيقة تتعدى إلى جميع ما وضعت لإفادته، وإن لم تكن مسموعة منهم، كالضارب يطلق على كل من يصدر منه الضرب، بخلاف المجاز فإنه لا يعدى عن مورده، فإذا سمع من العرب أسأل القرية، على إرادة أهلها، فلا يقاس عليه ويقال أسأل الدواب، ويعني أهلها. وناقشه بأنا في الحقائق نتبع أصل الوضع، وفي المجاز نتبع استعمال أهل اللغة، فكما أن الحقيقة تستعمل في جميع ما وضعت له، فكذلك المجاز يستعمل في جميع ما سمع منهم، والقياس ممنوع في اللغات. انظر الفقرة (١١٨).

وما نقله إمام الحرمين عن الباقلاني نقله الرازي عن الغزالي، وعلق عليه بأنه ضعيف لأن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد، وأيضاً إن أراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع، فالمجاز أيضاً كذلك لأنه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع، فلا يبقى بينهما فيه فرق^(١).

ونقل عن القاضي في الفصل بينهما أن الاشتقاق يجري في الحقيقة، والمجاز لا يشتق منه، ومثل لذلك بالأمر فإن الأمر في معناه الحقيقي وهو الاقتضاء يشتق منه جميع ما يشتق من المصادر، أما في معناه المجازي وهو الشأن فلا يشتق منه.

واعترض عليه إمام الحرمين بأن ما قاله وإن كان سديداً في المثال الذي ذكره لكنه غير مطرد، فرب حقيقة لا يشتق منها، وهي إذا لم تكن مصدراً، ورب مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه، كما ورد الاستعمال في أصله.

وبين لذلك ضابطاً أن كل ما حل محل المصادر وضعاً واستعمالاً فالأغلب أن النعوت تصدر منه. انظر الفقرة (١٢٠).

(١) انظر المحصول (٤٨٣/١/١).

ويقول الباقلاني: قال الغزالي، وابن قدامة، والطوفي، وابن مفلح، وابن قاضي الجبل^(١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين هو مذهب الجمهور، قال ابن النجار: «ويدل له إجماع البيانين على صحة الاستعارة بالتبعية^(٢) وهي مشتقة من المجاز، لأن الاستعارة تكون في المصدر، ثم يشتق منه^(٣)».

ونقل عن القاضي في الفصل بينهما أن الاسم إذا استعمل في شيء مجازاً، وجمع، فجمعه في الحقيقة يخالف جمعه في المجاز، مثل «الأمر» في معناه الحقيقي يجمع على «الأوامر» وفي معناه المجازي يجمع على «الأمور».

واعترض عليه بأنه غير مطرد، فإن لفظ الحمار في الحيوان وفي البليد يجمع على حمر. انظر الفقرة (١٢١).

وتبع الغزالي الباقلاني في التفريق بينهما بالجمع^(٤)، وناقشه الرازي بأنه ضعيف، لأن اختلاف الجمع لا إشعار له البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه أو مجازاً^(٥).

٥ - نقل مذهب الشافعي في إفادة الأمر: نقل إمام الحرمين عن القاضي أنه ادعى أن مذهب الإمام الشافعي في إفادة الأمر المطلق موافق لمذهبه، وتمسك بألفاظ له من كتبه، واستنبط منها مصيره إلى الوقف.

(١) انظر المستصفى (٣٤٣/١)، وروضة الناظر (١٥٦)، وشرح الكوكب المنير (١٨٣/١).

(٢) الاستعارة التبعية هي: أن يكون المستعار من غير أسماء الأجناس، كالأفعال والصفات المشتقة منها، وكالحروف. انظر مفتاح العلوم (١٦١).

(٣) شرح الكوكب المنير (١٨٣/١).

(٤) انظر المستصفى (٣٤٣/١).

(٥) انظر المحصول (٤٨٥/١/١).

وعلق على نقل القاضي أنه عدول عن سنن الإنصاف، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب. انظر الفقرة (٢١٨).

ولم ينقل لنا إمام الحرمين الألفاظ التي استنبط منهما الباقلاني مصير الشافعي إلى الوقف. ولعلها ما حكى عن ابن سريج أنه نسب القول بالوقف إلى الشافعي، واستدل لذلك بأنه قال في أحكام القرآن: لما قال تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١) احتمل أمرين^(٢) قال ابن سريج: فلما احتمل الشافعي الأمر في ذلك دل على أنه وقف به الدليل. قال أبو الحسين ابن القطان: قال أصحابنا: وهذا تعنت من أبي العباس، لأن الشافعي يقول ذلك كثيراً ويريد أنه يحتمل أن ترد دلالة تخصه^(٣). وقال الغزالي: «وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الندب والوجوب»^(٤).

لعله يقصد ما قاله الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنكُمُ﴾^(٥): «ولا يبين لي أن يجبر أحد عليه، لأن الآية محتملة أن تكون أريد بها الدلالة، لا الإيجاب»^(٦).

وإنما قال الشافعي ذلك لوجود ما يصرف الأمر عن الوجوب، فإنه قال: «دل الكتاب والسنة على أن المماليك لمن ملكهم، وإنهم لا يملكون من أنفسهم شيئاً، ولم أعلم دليلاً على إيجاب إنكاح صالحى العبيد والإماء كما وجدت الدلالة على

(١) النساء (٣).

(٢) لم أجد هذا القول في هذه الآية، بل هو في قوله ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنكُمُ﴾ انظر أحكام القرآن (١٧٦/١).

(٣) انظر البحر المحيط (١/٢٢٨/ب).

(٤) المستصفى (١/٤٢٦).

(٥) النور (٣٢).

(٦) أحكام القرآن (١/١٧٦).

إنكاح الحرائر، إلا مطلقاً»^(١).

وما نقله إمام الحرمين عن الشافعي، قال الأمدي عنه: «هذا هو مذهب الشافعي»^(٢).

ويدل له استدلال الشافعي الوجوب بالأمر في مواضع كثيرة، منها فرضه الصلاة على رسول الله ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٣) وفرضه النفقة لأولات الأحمال بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٤)، وفرضه الاستئذان على البالغين بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾^(٥).

٦ - التفريق بين المريض والمسافر في وجوب الصوم: نقل إمام الحرمين عن الباقلاني أن المريض الذي يجهد الصوم لا يجب عليه الصوم لا مضيقات ولا موسعات، لأن الصوم خفف عنه لما يناله من المشقة فلا يكون مخاطباً به، أما المسافر فلا مشقة عليه في الصيام فالرخصة في حقه تفسيح في التأخير، ولا تسقط الوجوب.

وذهب إمام الحرمين إلى أن كل من يصح منه الصوم المفروض فيكون من أهل التزامه إما على التضييق وإما على التوسع. انظر الفقرة (٤٤٢).

وخلاصة الخلاف بينهما أن المريض هل هو في حكم المسافر أم في حكم الحائض؟ وهما متفقان على أن الحائض لا يجب عليها الصيام، والمسافر يجب عليه الصوم موسعاً، فألحقه الباقلاني بالحائض، وألحقه إمام الحرمين بالمسافر.

(١) المرجع السابق.

(٢) الأحكام (١٤٤/٢).

(٣) الأحزاب (٥٦)، وانظر أحكام القرآن (٧١/١).

(٤) الطلاق (٦)، وانظر أحكام القرآن (٢٦٢/١).

(٥) النور (٥٩)، وانظر أحكام القرآن (٢٢/٣).

وتظهر نتيجة الخلاف في المريض الذي لا يرجى برؤه، هل يجب عليه الإطعام أم لا؟ فعلى قول الباقلاني لا يجب عليه الإطعام، لأن الصوم غير واجب عليه، فلا يلزمه البديل عنه، وهو قول الإمام مالك والشافعي في رواية.

وعلى قول إمام الحرمين يجب عليه الإطعام، لأن الصوم واجب عليه، إلا أنه عاجز عن أدائه، فيلزمه البديل عنه، وهو الإطعام، كالشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم، وقد صرح بالإطعام عن الشيخ علي بن أبي طالب وابن عباس وأنس رضي الله عنهم، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة، وأحمد، والشافعي في رواية، وهو مذهب جمهور الشافعية، وبعض المالكية، ومستند الجمهور هو مذهب الصحابة رضي الله عنهم، وقراءة ابن عباس: (وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين)، وليس فيه حديث مرفوع، ولذا أنكر ابن حزم وجوب الإطعام عليه^(١).

٧ - تحقق العموم في الأحكام: نقل إمام الحرمين عن الباقلاني: أن العموم لا تتحقق في الأحكام.

واعترض عليه بأن الأحكام ترجع إلى القول، وهو مما يعم ويخص، بإطلاق القول بأن العموم لا تتحقق في الأحكام مدخول^(٢). انظر الفقرة (٥٦٠).

وبين المازري أن الخلاف في المسألة مبني على أن الحكم يرجع إلى قول أو إلى وصف يرجع إلى الذات، فعلى القول الأول يعم، وعلى الثاني لا يعم^(٣).

(١) انظر المحلى (٢٦٥/٦)، والكافي لابن عبد البر (٣٤٠/١)، والوجيز للغزالي (١٠٤/١)، والمغني لابن قدامة (١٤١/٣)، والهداية للمرغيناني (١٢٧/١)، ونيل الأوطار (٢٨٥/٤)، وروضة الطالبين (٣٨٢/٢).

(٢) أي فاسد، يقال: الأمر فيه دخل ودغل أي فساد. قال الجوهري الدغل بالتحريك الفساد مثل الدخل، الصحاح (١٦٩٧/٤)، وقال الفيومي: دخل عليه بالبناء للمفعول إذا سبق وهمه إلى شيء فغلط فيه من حيث لا يشعر. المصباح المنير (١٩٠/١).

(٣) انظر إرشاد الفحول (١١٤).

وإذا نظرنا إلى أن الباقلاني وإمام الحرمين متفقان على أن الأحكام ترجع إلى قول الله تعالى حيث عرفا الأحكام أنها أخبار الله عز وجل عما يطلب بالشرائع^(١) علمنا أن ما ذهب إليه إمام الحرمين هو الصواب.

٨ - النقل عن بعض الشافعية في تخصيص الجموع إلى الواحد: نقل الباقلاني عن بعض الشافعية أن اللفظ العام إذا كان صيغة من صيغ الجموع، وخصص إلى أقل من الجمع، يكون حقيقة فيما يبقى.

واستنكر إمام الحرمين هذا النقل، وقال إنه بعيد جداً. انظر الفقرة (٦١٠).

والصواب في ذلك مع الباقلاني، حيث إن القول الذي نقله هو عن بعض الشافعية، نقله الشيخ أبو حامد الإسفرائيني أيضاً، واختاره كما نقل عنه ابن السبكي في رفع الحاجب (١/١٨٦).

٩ - التخصيص بالغاية: قطع القاضي أن التخصيص بالغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية واستدل لذلك بإجماع أهل اللغة على تسمية هذه الحروف - أي حتى وإلى ونحوهما - حروف الغاية، فلو لم ينتف الحكم عما وراء الغاية لم يكن لتسميتها غاية معنى.

واعترض عليه إمام الحرمين بأن القطع في هذه المسألة لا يتمشى مع القول بنفي دليل الخطاب، وما استدل به الباقلاني للكلام فيه مجال. انظر الفقرة (٨٤٢ - ٨٤٣) ولم يتعرض إمام الحرمين ما هو المجال للكلام فيه، وقد تعرض له الآمدي بأن قال إننا متفقون على أن «حتى» و«إلى» لانتفاء الغاية، غير أن الخلاف إنما هو في أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية، وذلك غير لازم من التقييد بالغاية، بل غايته أن ما بعدها غير متعرض فيه

(١) انظر الفقرة (٥٩).

بالخطاب الأول، لا بنفي ولا إثبات^(١).

واختار إمام الحرمين في البرهان أن التخصيص بالغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية ظاهراً لانصاً، وهكذا جميع مفهوم المخالفة سوى مفهوم اللقب^(٢).

١٠ - تعديل الشهود: ذهب الباقلاني إلى أن تعديل الشهود يكفي فيه مُرْكٍ واحد، كتزكية الراوي، واختار إمام الحرمين أنه لا بد من تعديل اثنين للشهود. انظر الفقرة (١٠٦٥ - ١٠٦٦).

وما ذهب إليه الباقلاني هو مذهب جمهور الحنفية والإمام أحمد في رواية ودليلهم قياس تعديل الشاهد على تعديل الراوي، وإن التعديل إخبار فلا يشترط فيه العدد.

وما اختاره إمام الحرمين هو مذهب الجمهور، ودليلهم في ذلك تفريق الشرع بين أمر الرواية والشهادة، حيث إن الرواية تقبل من واحد، والشهادة لا تقبل إلا من اثنين، فكذا ما يشترط لهما، وهي العدالة^(٣).

هذه هي المسائل التي صرح فيها الجويني بمخالفة القاضي في التلخيص وهناك مسائل صرح فيها الجويني بموافقة القاضي، ونوه بآرائه، واستدل لها، وها أنا أذكر المهم منها:

(١) انظر الأحكام للآمدي (٩٣/٣).

(٢) انظر البرهان (٤٦٦/١) وما بعدها.

(٣) انظر المستصفي (١٦٢/١)، والمحصول (٥٨٥/١/٢)، والأحكام للآمدي (٨٥/٢)، وعلوم الحديث (٩٩)، ومنتهى الوصول (٧٩)، والإبهاج (٣٢١/٢)، والتبصرة والتذكرة (٢٩٥/١)، ونزهة النظر (١٣٤)، والمغني لابن قدامة (٦٧/٩)، وتيسير التحرير (٥٩/٣).

دراسة المسائل التي صرح فيها الجويني بموافقة القاضي في التلخيص :

١ - نقل إمام الحرمين عن القاضي أنه ذهب إلى أن الزيادة والنقصان من باب المجاز، وبين لذلك ضابطاً أن كل كلام وضع في أصل اللغة، فإذا نقص منه شيء مع استبقاء تمام المراد فهو مجاز فإنه من هذا الوجه معدول عن أصل الوضع، وكذلك الزيادة، وعد منه قوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾^(١)، وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٢)، وقوله: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾^(٣) وأظهر موافقته قائلاً: «وهذا لعمرى سديد» انظر الفقرة (١١٢ - ١١٦). هكذا أطلق المصنف بأن كل الحذف والزيادة من باب المجاز، إذا كان المعنى معروفاً بدون ذكرهما، وليس الأمر على هذا الإطلاق عند القائلين به، بل الحذف والزيادة على نوعين: الأول: ما يؤثر في تغيير الإعراب، والثاني: ما لا يؤثر في تغيير الإعراب، فمن المجاز ما يؤثر في تغيير الإعراب، أما ما لا يؤثر في تغيير الإعراب، فليس من باب المجاز، نحو زيادة «ما» في قوله تعالى: ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾^(٤) لما لم تؤثر في تغيير الإعراب، لا يقال إنه مجاز^(٥).

والذين منعوا المجاز في القرآن أجابوا عن قوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾ بأنه لا حذف هنا لأن القرية موضوعة للجماعة الساكنين بمكان واحد، فإذا أطلقت تناولت الساكن والمسكن، وإذا قيدت بتركيب خاص، أو استعمال خاص كانت حقيقة فيما قيدت به^(٦). وأجابوا عن قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ بأنه لا زيادة

(١) يوسف (٨٢).

(٢) الشورى (١١).

(٣) المائدة (٣٣).

(٤) آل عمران (١٥٩).

(٥) انظر أسرار البلاغة (٢/٢٨٦)، والإيضاح (٤٥٤).

(٦) انظر مختصر الصواعق المرسله (٣٠٢).

هنا، لأن العرب تطلق المثل وتريد به الذات، فهو حقيقة في محله، كقول العرب: مثلك لا يفعل هذا، يعنون لا ينبغي لك أن تفعل هذا^(١).

ويجاب عن قوله تعالى ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾ بأن تفسيره بمحاربة أهل الله ليس بصحيح، بل معنى محاربتهم لله أنهم لا يتبعون أوامره ونواهيه^(٢) فليس هناك حذف، حتى يقال إنه من باب المجاز بالحذف.

٢ - نقل عن القاضي أنه لا يجوز تعليق الأمور به بشرط مستحيل مثل أن يقول القائل: مهما تحرك زيد في حال سكونه فانتصب قائماً، وأيده مع القول بجواز تكليف ما لا يطاق، ووضح الفرق بينهما بأن تكليف ما لا يطاق يقصد منه تعجيز المأمور، وتحقيق إمام العقاب به.

أما إذا علق الأمر على شرط مستحيل، فالانتفاء يرجع إلى نفس الأمر، وإذا انتفى الأمر انتفى سمة الاقتضاء والتكليف، ووضحه بالمثال: أنه إذا قال القائل لمخاطبه إن تحرك زيد في حال سكونه فقم، فتقدير خطابه: أن ذلك لا يكون فلا تقم. انظر الفقرة (٢٨٥ - ٢٨٨). وما وضحه الجويني وجيه.

٣ - نقل عن القاضي أنه ذهب إلى أن الأمر لا يقتضي الفور، وأبطل القول بالوقف في هذا الباب، وأيده إمام الحرمين قائلاً: «إن المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض». ووضحه بتوجيه السؤال إلى الواقفية بأن المأمور لو امتثل في أول الزمان هل تعلمون تبرأ ذمته أم لا تعلمون؟ فإن قلتم نعلم ذلك، فقد نقضتم أصلكم، لأن الوقف يقتضي أن لا يتعين وقت للخروج عن الامتثال، وإن قلتم لا نعلم ذلك فقد خرقتم الإجماع،

(١) انظر منع جواز المجاز (٣٦).

(٢) انظر ما يدل على هذا جواب الشيخ الشنقيطي عن قوله تعالى: (يؤذون الله)، الأحزاب

(٥٧) في مذكرة أصول الفقه (٦٠).

لأن الأمة مجمعة على أنه يعد ممثلاً، ووضحه بأمثلة أخرى. انظر الفقرة (٣٠٧) - (٣١٣).

ورجع إمام الحرمين عن هذا القول في البرهان واختار قول المقتصدتين من الواقفية القائلين بأن من بادر في أول الوقت بالامثال يعد ممثلاً، ومن آخر الامثال عن أول الوقت وأداه في آخره، يتوقف فيه، ولا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب، انظر البرهان (١/٢٣٢). والصواب هو ما ذهب إليه في التلخيص لأنه إذا عرف بالشرع أن وقت المأمور به موسع فأداه في وقته، فلا معنى للتوقف عن خروجه عن عهدة الخطاب.

٤ - صرح الجويني بموافقة القاضي في إطلاق اسم القضاء على ما ليس موقتاً بوقت محدود، إذا عرف بالقرائن أن الأمر وجب على المكلف على الفور، فقصر المكلف في أدائه في أول وقته. انظر الفقرة (٤٣٣) وقد بينت في موضعه آراء العلماء في ذلك، وأشارت إلى ما هو الصواب منها في الفقرة ٤٣١.

٥ - نقل إمام الحرمين عن القاضي أن التعليق بالشرط لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وأيده واستدل له بأن فائدة الشرط في الكلام أن تنتصب علامة لإثبات الحكم فإذا نصب المتكلم سبباً علامة، فمن التحكم على قضية الكلام أن تقدر شرطاً لم يفصح به في حكم لم يصرح به، وأكد هذا القول بأن الشرط لا يزيد على العلة، وما نصب علة يجوز أن يثبت الحكم المعلق به مع عدمها. انظر الفقرة (٨٣٨ - ٨٤٠).

ورجع عن هذا الرأي في البرهان، وقرر أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ظاهراً لا نصاً، ومن أنكر ذلك، فهو إما جاهل باللسان أو معاند، وقال «نحن نعلم من مذهب العرب قاطبة أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال القائل: من أكرمني أكرمته فقد أشعر

باختصاص إكرامه بمن يكرمه، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه، ويكرم غيره أيضاً، فقد نأى ويعد فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل، وأجاب عما استدل به في التلخيص أن الشرط لا يزيد على العلة، بأن مأخذ المفهوم من الشرط مأخذ لغوي يدل عليه مقتضى العبارات والألفاظ، ومأخذ العلة الشرعية ليس من مقتضى اللفظ، فلا يقاس عليه^(١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان هو مذهب الجمهور، وهو الراجح لظهور دليبه^(٢).

٦ - نقل إمام الحرمين عن القاضي في تعريف البيان: إنه الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، ثم أورد تعريفات أخرى، وأبطل الجميع، ثم قال: «فالسديد إذا ما ارتضاه القاضي» انظر الفقرة (٨٤٨) - (٨٥١).

وما قاله القاضي في تعريف البيان هو المختار لدى الجمهور^(٣) وقال عنه الغزالي: «إنه الأقرب إلى اللغة، وإلى المتداول بين أهل العلم»^(٤).



(١) انظر البرهان (٤٦٥/١).

(٢) انظر الوصول (٣٥٢/١)، وروضة الناظر (٢٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠)، والمسودة (٣٥٧)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٥/٣).

(٣) انظر اللمع (٥٢)، والأحكام للآمدي (٢٥/٣)، وكشف الأسرار (١٠٥/٣).

(٤) المستصفي (٣٦٤/١).

المبحث الثالث في آرائه الأصولية في ضوء «البرهان»

سبق أن ذكرت في بداية «مبحث التلخيص وإمام الحرمين» أن التلخيص كتبه إمام الحرمين في بداية حياته العلمية، وألف البرهان بعد ما نضج علمه واستقل بآرائه، ولذلك أراه في البرهان يرجع كثيراً عن آرائه الموجودة في التلخيص، والآراء التي رجع عنها على قسمين:

قسم نسب فيه الرأي المرجوع عنه إلى الباقلاني، ورد عليه.
وقسم لم ينسبه إلى الباقلاني، ولكنه اختار قولاً آخر.

فمن القسم الأول:

١ - عرف العلم في التلخيص بأنه معرفة المعلوم على ما هو به. انظر

الفقرة (٦).

ونسب في البرهان هذا التعريف إلى القاضي، ورد عليه بأن هذا لا يشعر عن حقيقة العلم، ولم يصل إلى حد معتمد لديه، بل أورد القسمة والمثال له، ووعد بأنه سيوفي هذا البحث فيما بعد. انظر البرهان (١/١١٩ - ١٢٣).

٢ - ذهب في التلخيص إلى أن صيغة افعال مترددة بين الدلالة على الإلزام

والندب والإباحة وغيرها، فيتوقف فيها. انظر الفقرة (١٩١).

ونسب في البرهان هذا القول إلى القاضي، ورد عليه بأن هذا اللفظ كثير الاستعمال في اللسان، ولا يعقل أن لا يعرف معناه مع تكرار استعماله، واختار أنه لطلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، وفرق بين هذا القول وبين القول أنه يفيد

الإيجاب بأن الوجوب لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك، وليس ذلك من مقتضى اللفظ، فاللفظ لمحض الطلب، والوجوب مستدرك بالوعيد. انظر البرهان (٢١٨/١ - ٢٢٣).

٣ - ذهب في التلخيص إلى أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته. انظر الفقرة (١٢٠٩).

ونسب في البرهان هذا إلى القاضي، واختار أن النسخ لا يتضمن رفع حكم ثابت ولكنه إظهار ما ينافي شرط استمرار الحكم الأول. انظر البرهان (١٣١٤/٢).

ومن القسم الثاني:

١ - ذهب في التلخيص إلى أن خطاب رسول الله ﷺ لواحد من أمته يختص به، ولا يعدى إلى غيره إلاً بدليل. انظر الفقرة (٤٤٦).

واختار في البرهان أنه لا يختص به، بل الناس سواء في الشرع، وهذا هو المعهود من عصر الصحابة ومن بعدهم، وإن كان اللفظ يقتضي تخصيص الخطاب بالمخاطب. انظر البرهان (٣٧١/١).

٢ - ذهب في التلخيص إلى أن خبر الآحاد لا يفيد العلم، ولو كان معه قرائن. انظر الفقرة (٩٨٤).

واختار في البرهان أنه يفيد العلم مع القرائن. انظر البرهان (٥٧٦/١).

٣ - ذهب في التلخيص إلى أن تقرير الرسول ﷺ يختص بمن قرره. انظر الفقرة (٩١٥).

واختار في البرهان أنه يعم غيره. انظر البرهان (٤٩٩/١).

هذه نماذج لآرائه المخالفة لما هو في التلخيص وسوف أقدم فهرساً لذلك في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع في مصادر الكتاب، والكتب التي نقلت عنه

مصادر الكتاب:

إن الكتاب تلخيص للتقريب والإرشاد للباقلاني، والباقلاني استفاد من مشايخه، وله أصالة في تأليفه، كما سبق النقل عن الخوارزمي أنه قال: «كل مصنف يبغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه، سوى القاضي أبي بكر، فإن صدره يحوي علمه وعلم الناس»^(١).

وكان هذا هو سبب قلة المصادر في هذا الكتاب، والكتب التي استفاد منها المؤلف في هذا الكتاب وصرح بذكرها كالآتي:

- ١ - الرسالة للإمام الشافعي، ورد ذكرها في الفقرة (١٠٩٣، ١١٢١).
- ٢ - شرح العمدة للقاضي عبد الجبار، أوردته في الفقرة (٢١٥، ٣٧٧).
- ٣ - كتاب للطبري، حيث قال في الفقرة (٦٣٥): هذا ما أوردته الطبري. ولم أستطع تحديد هذا الكتاب.

الكتب التي نقلت عن هذا الكتاب:

لا شك أن هذا الكتاب استفاد منه خلق كثير، وهنا أذكر بعض الكتب التي

(١) انظر تاريخ بغداد (٥/٥٨٠).

ورد ذكر هذا الكتاب فيها، واستفادت منه، فمنها:

١ - جامع الأصول، قال ابن الأثير في الباب الثالث من المقدمة: «ما نشبته في هذا الباب من أصول الحديث وأحكامها، وشرح أقوال الفقهاء وأئمة الحديث، وذكر مذاهبهم واصطلاحاتهم فإنه منقول من فوائد العلماء وكتبهم وتصانيفهم التي استفدناها وعرفناها، مثل كتاب «التلخيص» لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني». جامع الأصول (١/٦٨).

٢ - الإبهاج، قال ابن السبكي: «واعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح، وهو كتاب «التلخيص» لإمام الحرمين». الإبهاج (٢/١٠٩).

٣ - رفع الحاجب، قد ذكر ابن السبكي في مقدمته المراجع التي استفاد منها في الشرح، وعد منها «التلخيص» لإمام الحرمين. انظر رفع الحاجب (١/ب).

٤ - البحر المحيط، ذكر الزركشي في مقدمته الكتب التي استفاد منها، وعد منها «التلخيص». انظر البحر المحيط (٢/أ).

٥ - شرح الكوكب المنير، نقل فيه ابن النجار مذهب الشافعية في مسألة تخصيص العام إلى أن يبقى واحد، من هذا الكتاب، انظر شرح الكوكب المنير (٣/٢٧٤).

٦ - إرشاد الفحول، نقل فيه الشوكاني مذهب عيسى بن أبان في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الآحاد وقال: «كذا حكاه صاحب المحصول، وابن الحاجب في مختصر المنتهى عنه، وقد سبق إلى حكاية ذلك عنه إمام الحرمين الجويني في التلخيص». إرشاد الفحول (١٥٨).



المبحث الخامس في المآخذ على الكتاب

إن الكتاب يحتوي في طياته على محاسن كثيرة، ولكنه لم يخل من بعض المآخذ، فمما يؤخذ عليه:

١ - أنه أدخل في الكتاب بعض الأمور العقدية التي هي مخالفة للكتاب والسنة وعقيدة السلف الصالح، ومنها: قوله: إن كلام الله واحد، قاله في الفقرة (٢٩٧) وقد رددت عليه في موضعه، وكرر المصنف هذا القول في الفقرة (٦٩٣، ٧٩٥) وغير ذلك.

ومنها قوله في الفقرة (١٢٨٦): «العبارات عن القرآن تنبىء عن كلام الله تعالى»، ومعنى هذا أن القرآن ليس بكلام الله الحقيقي، لأن العبارة عند المصنف لا تسمى كلاماً إلا تجوزاً، كما صرح بذلك في الفقرة (١٨٤) وقد رددت على هذا القول في التعليق على الفقرة (١٨٤).

٢ - أنه ضعف حديث «والله لأزيدن على السبعين»، وقال إنه «غير مدون في الصحاح» مع أنه موجود في الصحيحين. انظر الفقرة (٨٢٣).

٣ - أنه استدل بحديث «وإذا أصبت المعنى فلا بأس». وهو ضعيف، انظر الفقرة (١١٢٢).

٤ - نفى أن يكون البيت «أدوا التي نقصت» مسنداً، وهو لأبي مكعب منقذ بن خنيس، انظر الفقرة (٦٥١).

٥ - ذكر أن ابن عباس كان وقت وفاة النبي ﷺ ابن سبع سنين، والصواب أنه كان ابن ثلاث عشرة سنة، كما بينت ذلك في موضعه، انظر الفقرة (١٠٦٣).

٦ - نقل عن معظم الحنفية أن الأمر يقتضي الفور، والصواب أنه قول بعض الحنفية، انظر الفقرة (٣٠٤) مع ما عليها من التعليق.



الفصل الرابع فيما يتعلق بالتحقيق

وفيه ثلاثة مباحث :

* * *

المبحث الأول في تحقيق اسم الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف

تحقيق اسم الكتاب :

اسم الكتاب هو التلخيص كما هو مكتوب على غلاف المخطوط، وفي آخر الكتاب، وكما ذكره المؤلف في كتابه الإرشاد ص (٣٥١)، والشامل ص (١٦). وذكره بعض المترجمين والأصوليين باسم مختصر التقريب والإرشاد، حيث إن المؤلف اختصر منه، وقد استعمل ابن السبكي في الإبهاج، والزركشي في البحر المحيط هذا الاسم بكثرة^(١).
وورد ذكره في كشف الظنون باسم «التلخيص»^(٢) والظاهر أنه سهو من الناسخ.

(١) انظر نسبة كتاب التلخيص إلى إمام الحرمين في وفيات الأعيان (٣/١٦٨)، والبداية والنهاية (١٢/١٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٥٣).

(٢) انظر كشف الظنون (١/٣٨٠).

توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف :

بعد ما علمنا أن لإمام الحرمين كتاباً اسمه التلخيص بقي علينا أن نتحقق أن الكتاب الذي بين أيدينا هو لإمام الحرمين لا لغيره، والمؤلف قد يعرف بأن يصرح اسمه في الكتاب، إما في أوله، فإن من عادة بعض المؤلفين أنهم بعد انتهائهم من الحمد والصلاة يقولون: يقول العبد الضعيف فلان بن فلان.

أو في آخره، بأن يقول: تم الكتاب بيد مؤلفه فلان بن فلان.

أو في الكتاب كله، كما هو عادة ابن حزم.

وقد يذكر الناسخ اسم المؤلف بعد انتهائه من النسخ.

وهذه طرق سهلة لمعرفة المؤلف.

وقد يعرف المؤلف بما يُكْتَب على غلاف الكتاب من اسم مؤلفه، لكنه لا يخلو من شبهة، حيث قد وجد بعض الكتب أن المكتوب على غلافه خلاف ما هو في الحقيقة والواقع، كما تبين لي في البحث عن نسخة أخرى لهذا الكتاب.

وقد يعرف المؤلف بأسلوب الكتاب، فإن لكل مؤلف أسلوباً خاصاً في تأليفه، إلا أن هذا الطريق لا يؤدي إلى اليقين، فإن أسلوب المؤلف قد يختلف من كتاب إلى كتاب.

ومن الممكن أن يكون لمؤلف آخر أسلوباً مشابهاً له، إما أن يكون هو المقتدي أو المقتدى به.

وقد يعرف مؤلف الكتاب بالاقتراسات المنقولة منه، إلا أن هذا الطريق صعب جداً للوصول إلى الهدف، حيث إن وجود اقتباس أو اقتباسين لا يؤدي إلى نسبة الكتاب إلى المؤلف بيقين لاحتمال أن النص نقله مؤلف آخر في كتابه من غير عزو إلى صاحب النص، فإثبات نسبة المؤلف بهذه الطريقة يحتاج إلى جهد كبير في جمع اقتباسات كثيرة حتى يصل إلى درجة اليقين في نسبة الكتاب إلى مؤلفه،

والكتاب الذي بين أيدينا قدر لنا أن نصل إلى معرفة مؤلفه بهذا الطريق، حيث إن الكتاب من أوله إلى آخره خال من اسم المؤلف، بل مكتوب على الغلاف مجهول المؤلف، ولا شك أن هذا الكتاب هو التلخيص لإمام الحرمين الذي اختصره من التقريب والإرشاد للباقلاني، لوجود نقول كثيرة من هذا الكتاب في كتب أخرى، ووضوح ذلك بمقارنتها مع هذا الكتاب، وقد أشرت في أثناء التحقيق إلى أماكن الاقتباسات، وهنا أذكر بعض أرقام الصفحات من الإبهاج والبحر المحيط التي نقل فيها ابن السبكي والزرکشي من التلخيص لإمام الحرمين، مع بيان أرقام الفقرات من التلخيص، لتسهيل مقارنة نصوصهما للراغبين فيها:

أرقام صفحة الجزء الأول من الإبهاج	أرقام الفقرة من التلخيص
١٢٤	٤٢٢
١٥٥	٣٨٩
٢٨٨	١٤٠
أرقام ورقة الجزء الأول من البحر المحيط	أرقام الفقرة من التلخيص
٩ / ب	٢٥
٢٢ / ب	٨
٢٣ / ب	٥

هذه الأرقام ذكرتها كنماذج، وسوف يرى قارئ التلخيص إحالات كثيرة إلى الاقتباسات من أول الكتاب إلى آخره، ما لا يترك مجالاً للشك في نسبة هذا الكتاب إلى مؤلفه إمام الحرمين.



المبحث الثاني في وصف المخطوط

المخطوط الذي بين أيدينا مصور من أصل مخطوط في مكتبة جامع المظفر بتعز في اليمن، صوره معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية في الثالث عشر من شهر رمضان عام ١٣٩٤ ثم صور منه قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وهو الآن موجود فيها برقم ١٨٧٢، في أوراقه الأولى تمزيق وطمس بمقدار سطرين من بداية كل صفحة وذلك من الورقة الأولى إلى سبع أوراق، ويبدو من التصوير أن التمزيق أصلح باللصقة، ولذلك اختفت الحروف تماماً، كما أن أثره واضح في التصوير، والتمزيق موجود في وسط الورقة أيضاً وذلك في الورقة [٥٠/ب] فيها تمزيق حوالي عشرة أسطر من الوسط.

وفي بعض الأوراق يوجد طمس وأكل الأرضة لكلمة أو كلمتين في أسطر كثيرة وذلك في الورقة [٢/أ]، [٩/ب]، [١٠/ب]، [١٨/ب]، [٢٠/ب]، [٢٢/ب]، [٤٨/أ]، [٤٩/ب]، [٥٠/أ]، [٥٣/ب]، [٦٩/أ].

ورقة واحدة ناقصة من هذه النسخة الموجودة لدينا وهي ورقة

[١٣١/ب] - [١٣٢/أ] ولعلها فاتت في التصوير وهي موجودة في الأصل، لأنها لو كانت غائبة من الأصل لكان قد غابت [١٣١/أ و ب]، و [١٣٢/أ و ب] لكن فقد صفحة من [١٣١] و صفحة من [١٣٢] يدل على أنها موجودة في الأصل، وقد بذلت قصارى جهدي للحصول عليها فلم أتمكن من ذلك.

والورقة المفقودة تحتوي على بعض أنواع الترجيح، وبداية باب النسخ، والمخطوط مكتوب بخط نسخ عادي مقروء، وعلى حواشيه مقابلات، ومع هذا ففيه سقط كثير وقد أشرت إليه في مواضعه.

والمخطوط يحتوي على عشر ومائتين ورقة، وفي كل صفحة خمسة وعشرون سطرًا، ومتوسط الكلمات في السطر الواحد ثماني عشرة كلمة، ومقياسه ١٨ × ٢٥ سم ولا يوجد فيه اسم الناسخ ولا تاريخ نسخه، وقد كتب على غلاف المخطوط أنه: نسخة بقلم معتاد قديم.

ويبدو أن الناسخ من المحترفين للنسخ، كما يدل عليه التنظيم والتنسيق في الكتابة، من حيث السطر وكتابة الفصول بخط واضح.

ويوجد للجزء الأخير من كتاب التلخيص نسخة أخرى باسم كتاب المجتهدين وهي تحتوي على باب الاجتهاد والتقليد فقط، وأصلها مخطوط في مكتبة أحمد الثالث بتركيا، برقم ١٢٤٧/٢. ولها صورة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ومنها صورة قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية وهي تحمل رقم ٣٨٦٤ فيلم في الجامعة الإسلامية.

عدد أوراقها إحدى وعشرون ورقة وفي كل صفحة ثلاثة وعشرون سطرًا، وهي مكتوبة بخط نسخ نفيس قديم، يرجع تاريخ نسخها إلى

٥٩٢هـ، كما هو مثبت في بطاقة المخطوط، ومقياسها (١٧/٢٦ سم).

وقد ساعدت هذه النسخة الأخ شبير أحمد العمري في التحقيق، حيث إنه قام بتحقيق الجزء الأخير من هذا الكتاب لرسالة الماجستير، وقد كان نصيبه من باب الإجماع إلى آخر الكتاب، وهو يمثل ثلث الكتاب تقريباً.



المبحث الثالث في عملي في التحقيق

قمت بتحقيق الكتاب على نسخة فريدة مصورة من أصل مخطوط في مكتبة جامعة المظفر بتعز ومع كثرة البحث والتنقيب عن نسخة أخرى في فهارس المكتبات في العالم، الموجودة في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية لم أهتد إلى نسخة أخرى، كما أنني بحثت عنها في قسم المخطوطات بجامعة أم القرى، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، لكنه دون جدوى، هذا وقد كنت مسروراً جداً حينما قرأت في فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل أن التلخيص في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني - أي إمام الحرمين - موجود فيها، ضمن المجاميع رقم ٢٢/١٠، الكتاب الثامن منها^(١).

وحاولت أن أصل إلى المخطوط، ولكن لم أتمكن من ذلك فكتبت إلى الأخ الفاضل ثناء الله بن أسد الله الفيضي الهندي وهو موجود حالياً في العراق أن يرسل لنا صورة من المخطوط إن أمكن، وإلا نقل بداية ونهاية المخطوط لتأكد أن المخطوط المذكور مطلوبنا، فتفضل مشكوراً بكتابة وصف كامل للكتاب، ونقول من بداية الكتاب، ووسطه، وآخره، فتبين لي أن المخطوط المذكور يحتوي على ورقتين من الورقات لإمام الحرمين، ثم يبدأ كتاب جديد في علم النحو، وهو منظوم.

(١) انظر فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل ١٠٩/٣.

ويتلخص عملي في التحقيق فيما يلي:

١ - لمّا لم أجد نسخة أخرى للكتاب رجعت إلى الكتب التي استفادت من هذا الكتاب ونقلت منه، والنقل كان على نوعين: نقل بالحرف، ونقل بالمعنى، فإذا ترجح لدي أن الناقل نقله حرفياً، جعلته بمثابة نسخة أخرى للكتاب، وأثبت في الهامش ما بينهما من الفروق، في الغالب.

٢ - ملأت الفراغ الناتج من الخرم والطمس بواسطة الاقتباسات المنقولة من هذا الكتاب في كتب أخرى.

٣ - إن كان الفراغ قليلاً، بأن يكون فراغ كلمة أو جملة قصيرة، ولم أجد اقتباساً فأملأه من أي كتاب من كتب الأصول إن وجدْتُ عبارة ملائمة لذلك المحل، وإن لم أجد في كتب أخرى فأملأه من عندي، وجعلته بين المعقوفتين، وأشرت إلى ذلك في الهامش.

٤ - إن كان الفراغ طويلاً، ولم أجد اقتباساً يسد هذا المحل، فآتي بعبارة ملائمة للمحل إن قدرت على ذلك، وأثبتها في الهامش.

٥ - أشرت إلى مواضع السقط، وإن اهتديت إلى ما سقط منها أبينها في الهامش.

٦ - الآيات التي أوردها المصنف بينت أرقامها وأسماء سورها.

٧ - خرّجت الأحاديث الواردة في الكتاب من مظانها، ونقلت أقوال العلماء فيها صحة وضعفاً، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما لم أحتج إلى بيان درجة الحديث، لتجاوزها القنطرة.

٨ - نسبت الأقوال إلى قائلها، حيث إن المصنف ذكر الأقوال، ولم ينسبها إلى قائلها في الغالب.

- ٩ - ذكرت اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية التي أوردها المصنف باختصار مع الإحالة على المراجع.
- ١٠ - رقت الأبواب والفقرات.
- ١١ - ترجمت الأعلام الواردة في الكتاب سوى أعلام الأنبياء والملائكة.
- ١٢ - أثبت الرسم الحديث في الإملاء.
- ١٣ - أشرت إلى نهاية كل ورقة.
- ١٤ - وضعت الفهارس على أرقام الفقرات سوى فهرس موضوعات القسم الدراسي وفهرس الفهارس، فقد وضعتهما على الصفحات.



الحمد لله رب العالمين وطاعة الله عز وجل محمد وآله
 صلوات الله عليهم أجمعين **أصول الفقه** فان قال قائل ما حقيقة الفقه
 قال الفقه في حقيقته اللغة هو العلم ولا تقتصر العرب في الامثلة في قول القائل فقهته
 بالاشارة الى علمه بين ان ايراد الشرايع خصه بصواب والعلو وواضعا لعموما
 قاله اذ ان مواضعهم هو العلم بالاحكام الشرعية وعبء القاضي عن هذا المقصد
 بعبارة اخرى فقال هو العلم بالاحكام افعال المكلفين الشرعية دون العقلية وهذه
 العبارة وان كانت تؤدي مضمون العبارة الاولى فالاولى اسد وادخج فان قال قائل
 ما هو بطلانها على وجه الاصطلاح المندرجين العلم في اصول الفقه ادلة بالادلة
 الراهة على احكام الشرايع اصولها هو العلم بها هو العلم بالاصول فان قيل اريد خلة
 هذه الالتماس لا يتم فيه القطع والعقل ما ارتضاه المحققون كما لا يشك في العلم
 لا يعيد من الاصول فبان في احوالها الاحاد والمذايب الشرعية لا نفس العلم
 من ادلة احكام الشرايع قيل انما يتعلق بالاصول فليس لها ادلة ولا حجة اخرى فبان
 ما يدرك بالادلة التي توضحه فاما القول المطلق منها فتصل اليه دون اصول الفقه
القول في حد العلم وحقيقته ان بالناسا سئل عن حد احد جعله في حد
 التي وحقيقته خاصة التي وما صار اليه معهم المحققين من ان يتناول حد
 التي وحقيقته راجع الالتماس المحدود دون قول الواحد اذ ما ارتضاه المحققون
 بوقول القول الواصف وهو عده القول المنسرا لاسم المحدود ووصفه على وجه يخصه
 وتخصره فلا يدخل فيه ما ليس في بيانه ولا يخرج منه ما هو من بيانه وهو حجة
 بذلك من بين اعمام وهذا ما يستقيم في البيانات فان قيل فما حد العلم فلنا حده
 معرفة
 المشهور على ما هو به وان اقتصرت على معرفة المعلوم استعمل المراد في قوله العلم
 به المعلوم كان اسد عندما ولو قلت العلم ما اوجبت له الاتفاق بكونه عالما بالاشارة
 وقد اوى اليه في بعض مصنفاته والكتاب في استنباط لظن ان من ادعى مخالفا في ذلك
 ادعاه العلم بتعلق باصول البيانات **القول في ما يسهل العقل وحقيقته** انما
 في ذلك انما هو العلم بالاشارة الى العلم بالاشارة الى العلم بالاشارة الى العلم

فيكون العلم بالاشارة الى العلم بالاشارة الى العلم بالاشارة الى العلم

صورة الصفحة الاولى من المخطوط

فقول هذا الذي ذكره ما يدل من اوجه سهاله وجود ما سأل من السرور للزوم ان سرور لا يجوز
الاستقلال بطلان العبادا كان لعمه ذلك وان كان لا يتصور به فالحال يعتبر به في التعميم ما ينال
من الغم فلا يعتبر في التحليل ما نال من السرور على انه ربا انه لا ناله ما دونه سرورا حلا وقد ادن فيما
يكرهه غيره عليه فبطل ما عولوا عليه فان استدلوا بقرب ما ذكرناه فلا بد ان اذا ظهر لا مفاع عتاج
انه تراعى من كل وجه وانما هي وجوه الضرر فلا وجه الا بالاحكام الذي يوجب ذلك انما من شي قد

صالح الا يجوز ذموا بالشرع تحريمه فلو قلنا واجب الا باحكامه فبطل ما حار ذموا فيه فان تواتر وا حاشا
برذره وذلك لان المصلحة في الحرمة من وقت ذموا التحريم فلنا فيها بنا منكم على احكام الناس في المصلحة
ولكن لا وافقكم ونها على انه ثبت وجها وتوقع المصلحة في حرمة اجلة بطل القطع با با صحتها ومما
استدلوا به انما ان طاروا اهل ارب تعال الاصصاع وعلق بها طعمها مع جرحها على الضمان فلا
فايده في حلق الطعام بها لان يطعمها النطاعمون وهذا فان من الكلام ولو ما فيه لم يكون ممن حار
خو الاجسام عن الطعم ثم لا سلم ذلك حبلنا فلعله دعوى مجردة فبهم حاشا ان اذ فتوا ان فعل
الرب يعال بغيره وهذا ما باه اهل الحق ورموا ما استقصى في النعدي والنجور ثم لم يسخ ذلك القاد قبل
تقبل افعاله فبهم على تسليم هذا الاصل مطالبون بان يثبتوا ان المقترود من حلق الطعم ما ذكره
فبطل ما عاله من كل وجه وهذا سبيل الرد على القائلين بالاباحه فاما القائلين با حله مما رتب
اذا حكموا بخطر بعض من الافعال وهي ذات اضرار فان حرق الفحل وصدده والمحل لا يفتوا عنها
صمعا كان ذلك تكلف ما لا يطاق وان حرمتم احد الضمن لم يولوا اذ لم يجرم الاخر فكل من
حرمه ثم يتوارى لهم قد يظن ان ما لا يضر منه على المالك قد ذلك اباحه صفة لا يجر الاستقلال
ببطل الحرامات وما اشبهها وجملة ما لم يفتق به ملحة لله تعال وهو محل عن التصور/
وهذا الجرم تبادل لذلك ويستلظ على القائلين بالتحذرات العطلية وجهنا على القائلين بالتحليل
احتمالات الخطر على انما يتول القائلين بالخطو يعتقدون الخطر وجهنا في المنفورا لا يعتقدون ذلك
فان اعتقدوا وجهنا فيه اقلنا ما مالوا بالبناء على ما قدمناه من اصلنا في الاحكام لا يرجع ان
لمعاقب المحرم فيها وان لم يعرف الخطر الا اذ صار المنفورا لم يتول لهم معرف سوى نصيه كلام الله
تعال وجل فلا يحق ادراكه قبل اتصال الشرع بنا وقد انقضت شبهتهم في حلق كلاته اذ مضى
فيما نفعي عنها واستتمها الكلام في اطران الكهذه المسئلة متعلق بين الكلام وفيما ذكره
عنه ان سانه عمه وجل ثم كانه التخصيص بخد لله تعال وحسن عونه وطالبه من
تهد نبيه وسنة الامما

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط

كتاب التلخيص في أصول الفقه

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

تحقيق

سيد أحمد العمري

الشيخ عبد الله جومع الشيباني

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله محمد وسلّم تسليماً كثيراً وعلى آله وصحبه أجمعين . . رب يسّر برحمتك .

(١) فصل

في حقيقة الفقه وأصول الفقه

[١] فإن قال قائل : ما حقيقة الفقه؟

قيل : الفقه في حقيقة اللغة هو العلم^(١) ولا تفصل العرب في كلامها بين قول القائل «فقهت الشيء» وبين قوله «علمته» بيد أن أرباب الشرائع خصصوه بضروب من العلوم تواضعاً منهم واصطلاحاً.

فالفقه إذاً في مواضعهم هو العلم بالأحكام الشرعية^(٢) وعبر القاضي عن هذا المقصد بعبارة أخرى فقال : هو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية .

(١) انظر القاموس المحيط (٤/٢٨٩)، وقد نقل قول إمام الحرمين هذا الزركشي في البحر المحيط (١/٤/ب).

(٢) انظر تعريف الفقه في الاصطلاح في البرهان (١/٨٥)، والمحصل (١/٩٢)، والإحكام للآمدي (١/٦)، والعدة (١/٦٩)، وروضة الناظر (١٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٧)، والتعريفات (١٦٨)، والبحر المحيط (١/٥/ب).

وهذه العبارة وإن كانت تؤدي مضمون العبارة الأولى فالأولى أسدّ وأوضح.

[٢] فإن قال قائل: ما أصول الفقه على قضية الاصطلاح المتداول بين العلماء؟

قيل: أصول الفقه أدلته، فالأدلة الدالة على أحكام الشرائع أصولها والعلم بها هو العلم بالأصول^(١).

[٣] فإن قيل: أفيدخلُ في هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع والعلم؟

(١) اختلف العلماء في تعريف أصول الفقه هل هي نفس الأدلة أو العلم بها فذهب إمام الحرمين هنا، وفي البرهان (١/٨٥)، والآمدي في الأحكام (١/٧)، وابن قدامة في الروضة (١٣)، إلى أنه نفس الأدلة، وذهب البيضاوي إلى أنه العلم بالأدلة، انظر المنهاج مع شرح الأسنوي (١/١٣).

وقد نسب هذا القول الزركشي إلى القاضي أبي بكر أيضاً فقال: «وكلام القاضي أبي بكر يقتضي أنه العلم بالأدلة» البحر المحيط (١/٦/ب)، لكن إمام الحرمين لم يشر إلى ذلك ههنا، وعادته في الكتاب أنه إذا وجد رأيه مخالفاً لرأي شيخه يذكر ذلك.

قال الزركشي: والتحقيق أنه لا خلاف في ذلك (أي بين القولين) وإن لم يتواردوا على محل واحد فإن من أراد اللقبى وهو كونه علماً على هذا الفن، حدّه بالعلم ومن أراد الإضافي، حدّه بنفس الأدلة، ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم والإضافي بالأدلة. البحر المحيط (١/٦/ب)، والمختصر مع حاشية التفتازاني (١/١٨).

وقال السبكي: «ولكل منهما وجه، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها»، ثم قال: «والأولى جعل الأصول للأدلة والفقه للعلم، لأنه أقرب إلى الاستعمال اللغوي». الإبهاج (١/٢٣).

قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتغي فيه العلم لا يعد من الأصول.
فإن قيل: فأخبار الآحاد والمقاييس السمعية لا تفضي إلى العلم وهي
من أدلة أحكام الشرائع؟
قيل: إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال وذلك مما
يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فمتصل بالفقهاء دون أصول
الفقهاء^(١).

(٢) القول في حد^(٢) العلم وحقيقته

[٤] إن سألنا سائل عن حد الحد جملة.

قيل له: حد الشيء وحقيقته خاصيته التي بها يتميز^(٣).

(١) قد نقل هذا القول الزركشي عن إمام الحرمين في البحر المحيط (٦/ب)، وقال
الإمام في البرهان: «فإن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون، قلنا ليست
الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجود العمل عند قيام الظنون، ولذلك قال
المحققون أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما
يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار
الآحاد وإجراء الأقيسة». البرهان (١/٨٥).

وما قاله المصنف أن الفقه هو العلم بوجود العمل محل نظر، فإن الفقه هو معرفة
الأحكام الشرعية بالأدلة التفصيلية.

(٢) في الهامش: «الحد والخاصية والحقيقة والمائية والماهية» ببديل الهمزة هاء كما
قالوا: هرتت في أرتت، وكل هذه الألفاظ بمعنى.

(٣) راجع تعريف الحد في الكافية في الجدل (٢)، والعدة (١/٧٤)، وكتاب الحدود
(٢٣)، والمستصفي (١/٢١)، والمسودة (٥٧٠)، وروضة الناظر (١٥)، وشرح
الكوكب المنير (١/٨٩)، وشرح تنقيح الفصول (٤)، وكشف الأسرار (١/٢١)،
والبحر المحيط (١/٢٣/ب).

[٥] وما صار إليه معظم المحققين من ائمتنا أن حد الشيء وحقيقته راجع إلى صفة المحدود دون قول الواصف الحاد.

وما ارتضاه القاضي أن الحد يؤول إلى قول الواصف وهو عنده القول المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس من قبيله ولا يخرج منه ما هو من قبيله فهو رحمه الله منفرد بذلك من بين أصحابه^(١) وهذا مما يستقصى في الديانات.

[٦] فإن قيل: فما حد العلم^(٢)؟

قلنا: حده معرفة المعلوم على ما هو به^(٣) وإن اقتصر على معرفة المعلوم استقل الحد.

(١) اقتباس في البحر المحيط (١/٢٣/ب)، من قوله: وما صار إليه.

(٢) اختلف العلماء في العلم هل يحد أم لا، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحد، ثم افرق هؤلاء إلى فرقتين: فمنهم من قال: إنه لا يحد لعسره. وهو الظاهر من كلام الإمام في البرهان (١/١١٩)، وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (١/٢٥)، ومنهم من قال لا يحد لأنه ضروري، وبه قال الرازي في المحصل (١٠٠)، والمعالم في أصول الدين (٢٠).

وذهب جمهور العلماء إلى أنه يحد، وأتوا بعبارات مختلفة في التعريف. راجع للتفصيل أصول الدين (ص ٥)، والعدة (١/٧٦ - ٧٩)، وكتاب الحدود (٢٤ - ٢٥)، والإحكام للآمدي (١/١١)، والكافية في الجدل (ص ٢٥).

(٣) وبه قال الباقلاني في التمهيد (٦)، والإنصاف (١٣)، ونسب الإمام في البرهان هذا التعريف إليه، وذكر تعريفات أخرى ثم أورد النقض على الجميع، ولم يصل إلى حد معتمد لديه بل أورد القسمة والمثال له، ولذلك نسب إليه ابن الحاجب بأنه قال العلم لا يحد لعسره. انظر البرهان (١/١١٩)، والمختصر مع حاشية التفتازاني (٤٦/١).

ولو قلت: العلم ما يعلم به المعلوم كان أسدًا عندنا.
ولو قلت: العلم ما أوجب لمحلّه الاتصاف بكونه عالمًا، لكان
صحيحًا.

وقد أوما إليه شيخنا^(١) في بعض مصنفاته والكلام في استقصاء ذلك،
والرد على المخالفين وذكر أقسام العلوم يتعلق بأصول الديانات.

(٣) القول في مائة العقل وحقيقته^(٢)

[٧] اختلف [العلماء في]^(٣) مائة العقل، فقال بعضهم: إنها قوة
طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات. وقال / بعضهم: هو جوهر^(٤) [ب/١]
[لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات]^(٥) الضرورية، والذي [ارتضاه

(١) المراد بالشيخ: أبو الحسن الأشعري كما صرح به في البحر المحيط (١/١٤/ب).
والأشعري هو علي بن إسماعيل بن إسحاق من ولد أبي موسى الأشعري، وإليه
تنسب الأشاعرة.

قال الخطيب البغدادي: «المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة
وغيرهم من المعتزلة». من مؤلفاته الإبانة ومقالات الإسلاميين وغير ذلك. انظر
تاريخ بغداد (١١/٣٤٦)، وتبيين كذب المفتري (٣٤).

(٢) راجع تعريف العقل وحقيقته في العدة (١/٨٣ - ٨٨)، والحدود (٣١ - ٣٤)،
والمستصفي (١/٢٣)، وأدب الدنيا والدين (٥٠٣)، والمسودة (٥٥٦ - ٥٥٩)،
والبحر المحيط (١/٢١/ب)، وإحياء علوم الدين (١/٨٥).

(٣) ما بين المعقوفين مخروم في الأصل، والزيادة يقتضيها السياق.

(٤) الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع، أي لا تحتاج في قيامها
إلى محل، بل تكون قائمة بنفسها. انظر التعريفات (٧٩)، والمرقاة لفضل إمام
الخير آبادي (١٢).

(٥) في الأصل خرم، والزيادة من البحر المحيط (١/٢٢/أ).

القاضي^(١) أن العقل بعض [العلوم الضرورية]^(٢)، [فإن قيل: ما]^(٣) هو فصلوه لنا؟ قيل: هو نحو العلم باستحالة اجتماع الضدين^(٤) [والعلم أن المعلوم لا يخرج عن أن]^(٥) يكون موجوداً أو غير موجود وأن الموجود لا يخلو^(٦) عن الاتصاف بالقدم^(٧)

(١) ما بين المعقوفتين مطموس، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٢) ما بين المعقوفتين من الحدود والبحر المحيط فإنهما حكياه عن القاضي أبي بكر، ثم قال الباجي: إنه ينتقص بخير أخبار التواتر وما يدرك بالحواس من العلوم فإنه بعض العلوم الضرورية، ومع ذلك فإنه ليس بعقل، وأيضاً فإن هذا ليس بطريق للتحديد، لأن التحديد إنما يراد به تفسير المحدود وتبينه، وقولنا: «عقل» أبين وأكثر تمييزاً مما ليس بعقل من قولنا: «بعض العلوم الضرورية»، فإنه لا يفهم من لفظ الحد ولا يتميز به من غيره، ولذلك لا يجوز أن يقال في حد الجوهر أنه بعض المحدثات وعرفه هو بأنه «العلم الضروري الذي يقع ابتداء ويعم العقلاء» وإنما جاء بقيد «يقع ابتداء ويعم العقلاء» ليخرج منه العلم الواقع عن إدراك الحواس، وعلم الإنسان بصحته وسقمه، فإنه لا يقع ابتداء وإنما يقع بعد أن يوجد ذلك به. وكذلك خبر أخبار التواتر فإنه لا يعم العقلاء وإنما يقع العلم به لمن سمع بذلك الخبر دون غيره. انظر الحدود (٣١ - ٣٤)، والبحر المحيط (١/٢٢/أ).

(٣) في الأصل طمس، والزيادة يقتضيها السياق.

(٤) الضدان: صفتان وجوديتان تتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، ويمكن ارتفاعهما كالسواد والبياض. انظر التعريفات (١٣٧).

(٥) ما بين المعقوفتين مطموس في الأصل، والإتمام من البحر المحيط (١/٢٢/أ).

(٦) في الأصل: «لا يخلو».

(٧) القديم: يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان. انظر التعريفات (١٧٢).

أو الحدوث^(١)، والعلم بمجاري العادات المدركات بالضرورات كموجب الأخبار المتواترة الصادرة عن المشاهدات إلى غير ذلك من العلوم التي يختص بها العقلاء^(٢) وما من ضرب من هذه الضروب إذا ثبت إلا ويجب ثبوت أغياره والميز بأحاديها يقع بين العقلاء وغيرهم.

[٨] فإن قيل: ما الدليل على ما قلموه في مائة العقل؟

قيل: الدليل على ذلك أن العقل لا يخلو إما أن يكون من قبيل الجواهر وإما أن يكون من قبيل الأعراض^(٣). وبطل أن يكون من قبيل الجواهر إذ الدلالة دلت على تجانسها فلو كان جوهر عقلاً^(٤) لكان كل جوهر عقلاً لوجوب تشابه المتماثلات في كل الصفات. وهذا يفضي إلى القول بأن العاقل يستغني بوجود نفسه بثبوت هذا الوصف له عن ثبوت العقل وهذا بين البطلان.

والذي يوضح بطلان هذا القسم أنه لو كان جوهرًا لقام بنفسه ولصح أن يعقل العقل ويحيى ويتصف بجملة الأوصاف التي تثبت للجواهر القائمة بأنفسها، فاتضح بطلان كونه جوهرًا، وثبت أنه من قبيل الأعراض، ومحال أن يكون عرضاً غير سائر العلوم لأنه لو كان كذلك لصح وجود سائر

(١) الحدوث: عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه. انظر التعريفات (٨٢).

(٢) من قول المصنف: «نحو العلم» إلى «العقلاء» بنصه موجود في البحر المحيط (١/٢٢/أ)، من غير عزو إليه.

(٣) العرض: هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به. انظر التعريفات (١٤٨).

(٤) في العدة (١/٨٧): «فلو كان العقل جوهرًا».

[العلوم]^(١) مع عدمه حتى يكون العالم بدقائق الفنون غير عاقل . وهذا باطل وفاقاً، فدلّ بذلك أنه [ليس غير]^(٢) سائر العلوم وثبت أنه من قبيل العلوم ويستحيل أن يكون هو كل العلوم ضروريها^(٣) وكسـ[بيها لأن]^(٤) العاقل يتصف بكونه عاقلاً مع عدم جميع العلوم النظرية فخرجت العلوم الكسبية من [العقل]^(٥)، وباطل أن يكون هو كل العلوم الضرورية لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الفاقد للعلم بال[لمدركا]ت^(٦) لعدم الإدراك المتعلق بها غير عاقل وذلك محال . ويستحيل صرف العقل إلى العلم بالألم و [اللذة]^(٧) والإحساسات النفسية .

فإن هذا الضرب يتحقق للأطفال والبهائم والمجانين . فتعين صرف العقل بعد بطلان هذه الأقسام إلى ما قدمناه . ولو أردت عبارة أوجز مما قدمه القاضي رضي الله عنه لقلت العقل علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز

(١) مخروم في الأصل، والمثبت يقتضيه السياق .

(٢) مخروم في الأصل، والمثبت يقتضيه السياق .

(٣) العلم الضروري: هو كل علم حدث على وجه، لا يجد صاحبه عنه فكاكأ، أو كل علم وقع، لا عن نظر، أو كل علم مقدور بقدرة واحدة .

والعلم الكسبي: هو كل علم مقدور بقدرة حادثة، أو مقدور بقدرتين . انظر الكافية في الجدل (٢٩ - ٣٠) .

(٤) مخروم في الأصل، والزيادة موافقة للسياق .

(٥) مخروم في الأصل، والزيادة موافقة للسياق .

(٦) في الأصل حرم، والإتمام في البحر المحيط (١/٢٢/أ) .

(٧) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي، وانظر لما يؤيد ذلك البرهان (١/١٣٢) .

جائزات^(١) ثم تفصله على ما قدمناه^(٢) ولا تقدر ذلك من قبيل الحدود الفاصلة المميزة نحو حد العلم وغيره مما يحد فإن هذا صرف إلى بعض العلوم ولا تستتب فيه العبارة إلا بزيادة كشف وتحصيل^(٣).

(١) من قوله «علوم ضرورية» إلى «جائزات» بنصه، اقتباس في البحر المحيط (١/٢٢/ب).

وقد نسب المصنف في البرهان هذه العبارة إلى القاضي أبي بكر ثم قال: «والذي ذكره رحمه الله فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية، لأنه لا يتصف بالعقل عار من العلوم كلها، وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها، وهذا سبيل كل شرط ومشروط». ثم أبطل تعريف القاضي بأننا نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة، وهو عاقل، وذكر تعريفه للعقل بأنه صفة إذا ثبتت تأتت بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات. انظر البرهان (١/١١١ - ١١٣).

(٢) في الفقرة (٧).

(٣) ويرى الغزالي أنه لا يحد بحد واحد، بل هو مشترك بين خمسة معان: أحدها: إطلاقه على بعض العلوم الضرورية، الثاني: إطلاقه على الغريزة التي يتهاى بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، والثالث: إطلاقه على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً، الرابع: إطلاقه على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء، الخامس: إطلاقه على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسد، وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً، انظر المستصفي (١/٢٣).

ومثله قال شهاب الدين ابن تيمية فإنه قال: «الصحيح أن العقل لا يمكن إحاطته برسم واحد، ولكن المختار أن العقل يقع بالاستعمال على أربعة معان: إما بالاشتراك، أو على أقل الاشتراك، ثم بعضها يطلق على ما تتم به الأربعة بالتواطء أو على بعضها مجازاً».

[٩] فإن قيل: فإذا صرفتم العقل إلى المصرف الذي ذكرتموه فهل تزعمون أن العقلاء يتفاضلون في عقولهم؟

[١/٢] قيل: الأصح أنهم لا يتفاضلون فلا [يتحقق شخص أعقل / من شخص وإن أطلق ذلك كان تجوزاً أو صرفاً إلى كثرة التجارب، فإننا بعد أن قلنا: إنه بعض العلوم الضرورية فلا يتحقق التفاوت فيها]^(١).

= ثم ذكر المعاني الثلاثة الأولى التي ذكرناها من قول الغزالي. والرابع ما به ينظر صاحبه في العواقب، وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة، وهذا هو النهاية في العقل، وهو المراد بقوله: «إذا تقرب الناس بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك».

المسودة (٥٥٨ - ٥٥٩)، والحديث «إذا تقرب الناس بأبواب البر» أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمعنى من حديث علي بإسناد ضعيف. قاله العراقي في المغني عن حمل الأسفار (١/٨٦).

(١) ما بين المعقوفين مخروم في الأصل، والإتمام من اقتباس في البحر المحيط (١/٢٣).

قال الشيخ زكريا الأنصاري: «في تفاوت العقول قولان: أحدهما: نعم. نظراً إلى كثرة التعلقات، لتفاوت العلم بها، وعليه المحققون. والثاني: لا، لأن العقل في ذاته واحد.

وفي الحقيقة لا خلاف، لأن الأول ينظر إلى التعلقات، والثاني لا ينظر إليها». فتح الرحمن (٢٢).

وقال الزركشي: «والتحقيق أنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت، أو التجريبي فلا شك في تفاوته» البحر المحيط (١/٢٣).

ويرى الغزالي أن العقل بمعنى الغريزة يتفاوت ولا سبيل إلى جرده، فإنه مثل نور يشرق على النفس، ويطلع صبحه ومبدي إشراقه عند سن التمييز، ثم لا يزال ينمو ويزداد نمواً خفي التدرج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين سنة.

(٤) [القول في معنى الدليل والداد والمدلول]^(١) والمدلول له،

والمستدل والمستدل له والمستدل عليه والاستدلال^(٢)

[١٠] [أما الإتيان]^(٣) بمعنى الدليل فالدليل كل أمر صح أن يتوصل

بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم بالاضطرار^(٤) وكذلك الدلالة^(٥).

[١١] فإن قيل: أليس المرشد إلى الطريق يسمى دالاً، على معنى أنه

يفعل الدلالة، فهلا زعمتم على طريقتكم أن الدليل هو الدال؟

= وأما الذي لا يتفاوت من العقل فهو إطلاقه بمعنى العلم الضروري لجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات. انظر إحياء علوم الدين (١/٨٧ - ٨٨).

وانظر للتفصيل في المسألة شرح الكوكب المنير (١/٨٥)، والعدة (١/٩٤).

(١) في الأصل خرم، والعبارة التي وضعها موافقة لأسلوب المصنف في الكتاب.

(٢) راجع لتعريف الألفاظ المذكورة: العدة (١/١٣١ - ١٣٥)، والحدود (٣٧ - ٤١)،

والإحكام للآمدي (١/٩)، وشرح الكوكب المنير (١/٥١ - ٥٦).

(٣) غير واضح في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم.

(٤) وعرفه ابن الحاجب بأنه «ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب

خبري». المختصر مع حاشية التفتازاني (١/٣٦).

وهذا التعريف أعم لأنه يشمل ما يفيد العلم والظن.

قال الفتوحى: «ويدخل في (المطلوب الخبري) ما يفيد القطع والظن، وهو مذهب

أصحابنا وأكثر الفقهاء والأصوليين».

شرح الكوكب المنير (١/٥٣).

(٥) انظر الكافية في الجدل (٤٦)، ولم يقيد فيه «بالاضطرار» وما ذكره المصنف هو

معناها الاصطلاحي، أما في اللغة فالدليل: ما يستدل به. قاله الجوهري، وقال

الفيومي: هو المرشد والكاشف. والدلالة ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، وهي مصدر

دل يدل. انظر الصحاح (٤/١٦٩٨)، والمصباح المنير (١/١٩٩).

قيل: إنما أطلقوا هذا الاسم على المرشد تجوزاً ومنهج ذلك في الأسماء يضاهي قولهم: رجل عدل، يعنون بذلك العادل، وإن كان العدل وصف العادل بيد أنهم سموه بوصفه. وكذلك يقولون: [رجل] (١) جور يعنون به الجائر، وهذا سبيل تسمية الدليل على معنى الدال، ثم الدليل يسمى دلالة، ومستدلاً [به] (٢) وحجة وسلطاناً وبرهاناً (٣) إلى غيرها من العبارات المترادفة (٤).

[١٢] فإن قيل: فما معنى الدال؟

قيل: هو [المرشد] (٥) لغيره بنصب الدليل. والله تعالى دال خلقه بنصبه

-
- (١) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.
- (٢) في الأصل مطموس، والإتمام من الاقتباس في البحر المحيط (١/٩/أ).
- (٣) وقيل الحجّة والبرهان: اسم لما دل على صحة الدعوى، ولهذا سمي بينة المدعي حجته وبرهانه، وليس كل دليل حجة. انظر العدة (١/١٣٣).
- (٤) وقال في الكافية في الجدل في ص (٤٦ - ٤٧): «وأما الدليل فهو الفعيل، من الدال، كالعليم من العالم، والقدير من القادر وهو الهادي، أو تقول: هو الكاشف عن المدلول، وهو الناصب للدلالة الفاعل لها، فمن وجد منه نصب الدلالة، يقال: له دال، ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها، يقال له: دليل، وأما الدلالة فهي ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم، أو إلى معرفة المدلول وهي المستدل بها، والدليل قد يستعمل في موضع الدلالة، والدلالة في موضع الدليل، فمنهم من قال: ذلك مجاز، إقامة للمصدر مقام النعت والاسم، ومنهم من قال: هو حقيقة، إذ الاستعمال آية الحقيقة، وقد وجد الاستعمال، والمصير منهم إلى أنه مجاز يقتضي دلالة». انتهى بحذف الأمثلة.
- (٥) في الأصل خرم، والزيادة مما مر في السؤال أليس المرشد إلى الطريق يسمى دالاً في الفقرة (١١).

الأدلة السمعية لهم، والعقلية^(١). وهذا حقيقة الدال.

[١٣] وقد يُوصَف المخبر عن الدلالة المنصوبة بأنه دال كالواحد منا يخبر عن دلالة [نصبها]^(٢) الله تعالى على مدلول يسمى دالاً تجاوزاً.

[١٤] فإن قيل: فما معنى المدلول؟

قيل: هو الملمَس بالدليل.

[١٥] فإن قيل: [فما]^(٣) المدلول له؟

قيل: هو عبارة مشتركة بين المطلوب بالدليل كما ذكرناه في تفسير المدلول المطلق وبين [الذي نُصب]^(٤) له الدليل لاستدعائه عند سؤاله.

[١٦] فإن قيل: فمن المستدل؟

قيل: هذا أيضاً^(٥) متردد بين [الطالب]^(٦) للعلم بحقيقة الأمر

[المنبىء]^(٧)

(١) قال الإمام أحمد: «قواعد الإسلام أربع: دال ودليل ومبين ومستدل، فالدال: الله تعالى، والدليل: القرآن، والمبين: الرسول ﷺ، قال الله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤].

والمستدل: أولو الألباب وأولو العلم الذين يجمع المسلمون على هدايتهم، ولا يقبل الاستدلال إلا ممن كانت هذه صفته» انظر العدة (١/١٣٥).

(٢) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) مطموس في الأصل، والمثبت موافق للسياق.

(٤) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٥) في الأصل: «أيضى».

(٦) مطموس في الأصل، والمثبت موافق للسياق.

(٧) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

عن الدلالة وبين السائل نصب الدليل^(١) على مذهب الاستفعال [المبني]^(٢) على اقتضاء الطلب.

[١٧] فإن قيل: فمن المستدل؟

قيل: هو المطالب بالدلالة.

فإن قيل: فمن المستدل له؟

قيل: هذا يتردد بين الحكم الملتمس بالنظر في الدليل وبين المطالب بالدلالة^(٣).

[١٩] فإن قيل: فما المستدل عليه؟

قيل: هو الحكم المدلول بالدليل لا غير^(٤).

(١) وقال في الكافية: «المستدل: هو الطالب للدلالة، ويطلق على من ينصب الدلالة، وعلى السائل عنها» الكافية (٤٧).

وقال القاضي أبو يعلي: «المستدل هو الطالب للدليل، فإذا طالب السائل المسؤول بالدليل فهو مستدل، لأن السائل يطلبه من المسؤول والمسؤول يطلب من الأصول». العدة (١/١٣٢).

وقال الباجي: «المستدل في الحقيقة هو الذي يطلب ما يستدل به على ما يريد الوصول إليه، وقد سمي الفقهاء المحتج بالدليل مستدلاً، ولعلمهم أرادوا بذلك أنه محتج به الآن، وقد تقدم استدلاله به على الحكم الذي توصل به إليه، ويحتج الآن به على ثبوته». الحدود (٤٠) بحذف الأمثلة منه.

(٢) مطموس في الأصل، والزيادة أشبه، لأن الياء موجودة في الأصل.

(٣) انظر العدة (١/١٣٢) وشرح الكوكب المنير (١/٥٦) وهذا يدل على أنه لا فرق بين معنى المدلول له والمستدل له.

(٤) وبه قال القاضي أبو يعلي: انظر العدة (١/١٣٢) وقال الباجي: «وقد يقع على السائل أيضاً». الحدود (٤٠) وعلى هذا المستدل عليه والمدلول له مترادفان.

[٢٠] فإن قيل : فما الاستدلال؟

قيل : هو يتردد بين البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه وبين مسألة السائل عن الدليل^(١).

فهذه العبارة الدائرة في هذا الباب منها ما يتحد معناها وإن استعملت في غيرها كانت تجوزاً. ومنها ما يتردد بين الجائزات.

(٥) فصل

[٢١] أطبق أرباب التحقيق على أن الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم وحدوث وقدم^(٢). يسوغ الاستدلال بالقدم والحدوث والعدم والوجود. وهذا وإن كان متفقاً عليه فربما يقرع مسامعك من بعض الجهلة المصير إلى منع الاستدلال بالعدم.

والدليل على تثبيت ذلك أن نقول ألسنا نستدل بعدم الآيات على كذب المتنبّي؟ وكذلك نستدل لعدم الأدلة والعلوم الضرورية على [انحصار]^(٣) أوصاف الأجناس فيما أدركناه، حتى لو قال القائل بم تنكرون على من يزعم أن للجواهر^(٤)... ونفى موا[رد]^(٥) الارتياب غير أن نقول لو / كانت لها[٢/ب]

(١) وقال الباجي: هو التفكير في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو نظر فيه أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن. الحدود (٤١).

(٢) انظر العدة (١٣١/١).

(٣) في الأصل مطموس، والانتماء من البحر المحيط (١/١٠/أ).

(٤) مخروم في الأصل إلى أكثر من نصف سطر.

(٥) غير واضح في الأصل.

أوصاف^(١)... انحصار أوصافها فيما^(٢)... وتنافت فدل بذلك على جواز الاستدلال بالعدم.

(٦) فصل

[٢٢] اعلم وفقك الله أن الأدلة تنقسم إلى عقلي ووضعي^(٣).

[٢٣] فأما العقلي فهو ما دل على المطلوب به بوصف هو في نفسه عليه غير [مفتقر إلى]^(٤) واضع واصطلاح، نحو دلالة المحدث على المحدث والإحكام على العالم والتخصيص على المرید.

[٢٤] فأما الوضعي فما لا يدل بوصف هو في نفسه عليه. وإنما يدل بالمواضعة تخصيصاً ومن هذا القبيل جملة العبارات الدالة على المعاني في اللغات.

[٢٥] وألحق المحققون بهذا الفن المعجزات الدالة على صدق

(١) في الأصل خرم.

(٢) في الأصل طمس وخرم.

(٣) وقسم المصنف فيما بعد الدلالة على عقلي وسمعي. انظر الفقرة (٣٨) وفي الإرشاد: قسم الأدلة إلى العقلي والسمعي. انظر ص (٨).

وقسم الزركشي الدليل إلى ثلاثة أقسام سمعي وعقلي ووضعي وقال: فالسمعي: هو اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي أعني الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال، وأما عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع قاله الآمدي في الابكار. انظر البحر المحيط (١/٩/ب).

(٤) ما بين المعقوفتين غير واضح في الأصل، وما وضع أشبه بالرسم المتبقي.

الأنبياء^(١) وشرح ذلك يستقصي في أصول الديانات .

[٢٦] ثم اعلم أن ما دل عقلاً لم يسغ انقلابه عن كونه دليلاً . فلا يتقرر

في المعقول حدوث غير دال على محدث .

وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضع فيها فلا يؤول التبدل فيها إلى

أوصاف أنفسها^(٢) .

(٧) فصل

[٢٧] الدليل لا يقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة^(٣) معلولها^(٤)

بل يتعلق بالمدلول على ما هو به من النعت ويتبع وصفه في التعلق .

ولا يقتضي له ثبوت وصف كالعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولا

(١) من قوله «والحق المحققون» إلى هنا اقتباس في البحر المحيط (١/٩/ب)، ونقل الزركشي عن الأمدى أنه قال في الابكار: «الذي ذهب إليه شيخنا والقاضي والمحققون أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية ولا سمعية . أما الأول: فلأن ما يدل عقلاً يدل بنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته، ولا يجوز تقديم غيره، وقد تقع الخوارق عند تصرف الدنيا مع عدم دلالتها على عدم تصديق مدعي النبوة، فإنه لا إرسال ولا رسول إذ ذاك . وأما الثاني: فلأن الدلالة السمعية متوقفة على صدقه، فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دوراً، بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات الوضعية النازلة منزلة التصديق، وكانت نازلة من الله منزلة قوله: «صدق» انظر البحر المحيط (١/٩/ب) .

(٢) من قوله «ثم اعلم» إلى هنا اقتباس بالمعنى في البحر المحيط (١/٩/ب) .

(٣) العلة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه . انظر التعريفات (١٥٤) .

(٤) المعلوم: هو ما جلبته العلة، أو ما ثبت بالعلة، أو ما أوجبه العلة انظر الكافية في الجدل (٦١) .

يقتضي تثبيت وصف للمعلوم بل يتعلق به على ما هو به من النعت وإيضاح ذلك بالمثال، أن الحدوث لما دل على المحدث استحال القول بأنه يوجهه بل يتعلق به على ما هو [به] ^(١).

ومقصدا من هذا الفصل التحرز من عبارات يطلقها المتجانف عن حقائق هذا الفن نحو قول القائل: الدليل يوجب كذا. والدلالة تقتضي مدلولها، إلى غير ذلك فتحاش من أمثالها. وإن أطلقتها فاعلم أنه متجاوز في إطلاقها. والكلام في الأدلة يطول. وفيما ذكرناه مقنع إن شاء الله تعالى.

(٨) القول في حقيقة النظر

[٢٨] إن قيل: ما حقيقة النظر؟

قيل: النظر لفظ يتردد بين معان، فقد يطلق والمراد به الرؤية، وقد يرد والمراد به الانتظار والرقبى ^(٢) وقد يرد والمراد به التحنن والتعطف وقد يرد والمراد به الاعتبار ^(٣).

[٢٩] فإن قيل: فما المراد به في اصطلاح المتكلمين ^(٤)؟

قيل: أكثر الناس فيه، فمنهم من قال هو التأمل والتفكر في الدليل وهذا مدخول، فإن التدبر في الشبهة يسمى نظراً حقيقة على اصطلاح القوم.

(١) الأصل مطموس والإتمام من البحر المحيط (١/٨/أ).

(٢) في الأصل: «الرقبا».

(٣) انظر تعريف النظر لغة في الصحاح (٢/٨٣١) والقاموس المحيط (٢/١٤٤) - (١٤٥).

(٤) انظر تعريف النظر اصطلاحاً في البرهان (١/١٢٦) وشرح تنقيح الفصول (٤٢٩) والبحر المحيط (١/١١/أ) والإحكام للآمدي (١/١٠) وإرشاد الفحول (٥) وشرح الكوكب المنير (١/٥٧).

والأصح في ذلك أن يقال هو الفكر الذي يطلب به معرفة الحق في ابتغاء العلوم وغلبات الظنون وهذا ما ارتضاه رضي الله عنه^(١).

[٣٠] ثم ينقسم النظر إلى الصحيح والفاسد^(٢) مع اندراج القسمين في حقيقة النظر.

[٣١] فإن قيل: قد أنكرت طائفة من العقلاء إفضائه إلى العلم^(٣)

(١) ونقل الآمدي عنه أنه قال: «هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً». وعرفه الآمدي بأن النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم أو الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصد التحصيل ما ليس حاصلًا في العقل» انظر الإحكام (١٠/١).

وقال القاضي أبو يعلى هو: «الفكر في حال المنظور فيه، والمنظور فيه هو الأدلة والأمارات الموصلة إلى المطلوب» العدة (١٨٤/١).

وقال إمام الحرمين في البرهان عن حقيقة النظر: «إنه تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها» ثم قال بعد قليل: «فالنظر عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليبها، ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية»، ثم أتى بالأمثلة ووضحها وقال: «ولكنها لما انقسمت إلى مهجوم عليه، وإلى ما يحتاج فيه إلى تقسيم وفكر، سمي أحد القسمين نظرياً والثاني ضرورياً» البرهان (١٢٦/١، ١٣٨، ١٤٠) قال الزركشي: «وهذا نقض لقوله إن «كلها ضرورية» وأما حصره النظر في الضروريات فلا يستقيم فإنه قد يكون في غير الضروريات ضرورة ثم هو منقوض بالشك» البحر المحيط (١/١١/١).

(٢) انظر المواقف (٢٢).

(٣) وهم ثلاث فرق: الأولى: من أنكروا إفادته للعلم مطلقاً وهم السمنية. والثانية: المهندسون وهم الذين قالوا: إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الإلهيات. والثالثة: الملاحدة قالوا: النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم. انظر المواقف (٢٤)، (٢٦).

فحققوا مذهبكم.

قيل: المطالب بذلك لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون قاطعاً ببطلان النظر حاصراً للعلوم في مدارك الحواس^(١) على ما اشتهر من مذهب نفاة^(٢) النظر^(٣) وإما أن يكون مستريباً غير قاطع.

[١/٣] فإن كان قاطعاً قيل له /^(٤)... من جحد النظر إلى جحد الضروريات.

وأما^(٥)... النظر وبطالان المصير إلى حصر العلوم في مدارك الحواس. وكان السائل قاطعاً فإن [قال]^(٦) لست أقطع بمذهب ولكن أوضحوا لي صحة افضاء الدليل على المدلول فأهون الطرق عليه أن نقول: اعتبر الأدلة في المسائل واختبرها تجدها سائقة إلى العلم بالمدلولات. فهذا من أحسن ما يتمسك به على نفاة النظر.

(٩) فصل

[٣٢] النظر على مذاهب أهل الحق لا يولد العلم بالمنظور فيه. وقد

(١) الحواس: آلات وأسباب متوسطة بين النفس والجسد والمدرک، وهي خمس:

السمع والبصر والشم والذوق واللمس. انظر القاموس المحيط (٢/٢٠٧).

(٢) في الأصل: (نفات).

(٣) وهم السمنية. انظر المواقف (٢٤) ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٣).

(٤) من هنا حوالي سطرین مخروم في الأصل.

(٥) ما بعده مخروم في الأصل.

(٦) غير واضح في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم.

صارت القدرية^(١) إلى أن النظر يولد العلم^(٢) وقد صحت^(٣) الأدلة عليهم في إفساد التولد^(٤) في جملة الديانات^(٥).

[٣٣] فإن قالوا: النظر إذا صح وارتفعت العوائق فيعقبه العلم بالمنظور فيه لا محالة فدل أنه يقتضيه ولا معنى لاقتضائه إياه إلا التولد فإنه لا يتعلق به تعلق العلة بمعلولها بدليل أن العلم بالمنظور لا

(١) القدرية هم المعتزلة، وإنما سموها قدرية لإنكارهم القدر، انظر السنة لابن أبي عاصم (١/١٥٠) والفرق بين الفرق (٩٣ - ٩٤).

(٢) الذين قالوا: إن النظر إذا وجد بشروطه يفيد العلم، اختلفوا في كيفية حصوله إلى أربعة أقوال: أحدها: إنه مستلزمه عادة بإيجاد الله تعالى كحصول الشيع عقب الأكل، وهو قول الأشعري.

والثاني: أنه يستلزم العلم بالتولد وهو الحاصل عن المقذور بالقدرة الحادثة لا بالمباشرة كحركة السهم عن الرمي، وإليه ذهب المعتزلة.

والثالث: أنه يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي أي ذاته موجبة لذلك وإليه ذهب الإمام الرازي في المحصل.

والرابع: أنه يستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه، لا يكون النظر علة ولا مولداً، وهو قول القاضي أبي بكر وإمام الحرمين.

انظر البحر المحيط (١/١٢/أ)، والإرشاد للجويني (٢٧)، والمواقف (٢٧)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/٢٣ - ٢٤)، والمحصل (٤٧)، وشرح الأصول الخمسة (٥٢).

(٣) في الأصل: «صحة».

(٤) ومعنى التوليد عند المعتزلة هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، انظر المواقف (٢٧).

(٥) انظر الرد على القائلين بالتولد في الإرشاد للجويني (٢٠٦)، والفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/٥٩).

يساوق^(١) النظر.

قيل لهم: قد يجب وجود الشيء مع الشيء أو بعده من غير إيجاب عنه وثبوت تولد. والدليل عليه وجوب وجود الكون مع وجود الجوهر. ثم لا يدل ذلك على أن أحدهما يولد الآخر. وكذلك إرادة الشيء لا تتحقق دون العلم ثم لا يوجب ذلك تولداً. ومن أوضح ما يتمسك به عليهم أن نقول: قد وافقتمونا معاشر المعتزلة^(٢) على أن من نظر وعلم ثم ذهلت نفسه عن النظر وتذكر فيعقب التذكر العلم كما يعقب ابتداء النظر ثم اجتمعتم على أن تذكر

(١) قال الفيومي: «تساوقت الإبل تابعت قاله الأزهري وجماعة، والفقهاء يقولون تساوقت الخطبتان، ويريدون المقارنة والمعية وهو ما إذا وقعتا معاً، ولم تسبق أحدهما الأخرى، ولم أجد في كتب اللغة بهذا المعنى». المصباح المنير (٢٩٦/١)، وانظر لسان العرب (١٠/١٦٦).

(٢) المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء وكان من تلامذة الحسن البصري سأل الحسن يوماً عن حكم أصحاب الكبائر، فتفكر في ذلك وقبل أن يجيب هو — قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة.

والمعتزلة على فرق يجمعهم القول بأن الله قديم، والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات، فقالوا هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياء وقالوا بخلق القرآن، ونفوا رؤية الباري تعالي في الدار الآخرة، وقالوا: إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ونفوا القدر، وقالوا: إن صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر لكنه فاسق في منزلة بين منزلتين. انظر الملل والنحل (١/٥٤) والفصل في الملل والاهواء والنحل (٢/١١٣).

النظر لا يوجب العلم^(١).

فإن قيل: فما الذي يصددهم عن ارتكاب ذلك؟

قيل: لو قالوه نسبوا إلى هدم معظم أصولهم. وذلك أنهم وافقونا على أن التذكر للدليل السابق قد يحصل ضرورياً^(٢) من فعل الله عز وجل فلو كان مولوداً للعلم بالمدلول لزم منه كون العلم بالمدلول فعلاً لله تعالى و...^(٣) ذلك يسوقهم إلى تجويز كون معرفة الله تعالى من فعل الله وهذا من أعظم ما ينكرونه.

(١٠) فصل

[٣٤] فإن قيل: إذا صح النظر في الدليل تضمن الافضاء إلى العلم بالمدلول فهل تقولون: إن النظر الفاسد والفكر في الشبهة يؤدي إلى الجهل^(٤) والريب؟

قيل: النظر في الشبهات لا يقتضي جهلاً ولا شكاً^(٥) وكذلك كل نظر فاسد لا يتضمن شيئاً من أضداد العلم. والذي يحقق ذلك أن الدليل يتعلق بمدلوله على وجه يؤدي النظر فيه إلى العلم بالمدلول. وأما الشبهة فلا تعلق

(١) انظر نقل هذا القول عن المعتزلة في الإرشاد للجويني (٢٧)، والمواقف (٢٧).

(٢) لفظ «ضر» مخروم.

(٣) ههنا لفظ مطموس.

(٤) الجهل: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. انظر التعريفات (٨٠).

(٥) الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر انظر التعريفات

(١٢٨).

لها بأضداد العلوم^(١) حتى تقتضيها لتعلقها بها اقتضاء الدليل العلم بالمدلول.

والدليل على ذلك أيضاً أن النظر في الشبهة لو كان يقتضي جهلاً لزم اطراد هذا الاقتضاء. ونحن نعلم أن العالم بحقائق الشبهات إذا نظر لم تسقه إلى الجهل^(٢) والدليل لما كان مقتضياً للعلم بالمدلول يقود كل من صح نظره فيه إلى العلم [بالمدلول]^(٣).

(١١) القول في شرائط صحة الوجوه التي منها تدل الناظر

[٣/ب] [٣٥] اعلم أن النظر إنما / يصح بشرائط^(٤) . . . أن لا يكون الناظر

(١) من أول الفصل إلى ههنا نقله الزركشي في البحر المحيط من التلخيص بشيء من التصرف وزاد بأن ابن القشيري تبع الإمام في ذلك، انظر البحر المحيط (١/١٢/ب)، وقال الرازي: «النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة، وقيل إنه قد يستلزم، وهو الحق عندي لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر وهو جهل» المحصل (٤٩).

وهناك مذهب ثالث وهو أن الفساد إن كان من المادة استلزمه، وإلا فلا إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقاداً أصلاً. انظر المواقف (٣٣)، وانظر للتفصيل في المسألة: الإرشاد (٧)، والشامل (١٥).

(٢) وناقشه الرازي: «بأنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قاله». المحصل (٤٩).

(٣) في الأصل مطموس، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٤) في الأصل: (بشرايط) وما بعده خرم سطر، انظر للتفصيل المواقف (٢٨). والبحر المحيط (١/١١/ب).

عالمًا [بالمطلوب] ^(١) لأن العلم بالشيء ينافي الـ [استدلال] ^(٢).

[فإن قيل:] ^(٣) العالم منا ينصب طرقاً من الأدلة على ما علمه بعد حصول الـ ^(٤)...

قيل: الأدلة التي ينصبها لا تفضي به إلى العلم. وليس مقصده التوصل بها إلى العلم فإنه متصف به، وإنما [مرامه] ^(٥) أن يتوصل إلى تمهيد الطرق وليعلم أنها تنزل منزلة أول دليل اعتصم به فمطلوبه جعلها أدلة لا التوصل إلى مدلولها.

ومن شرائط النظر كمال عقل الناظر.

ومن شرائطه أيضاً أن يعلم الوجوه التي منها تدل الأدلة ولا يكفيه العلم بذات الدلالة مع الذهول عن الوجه الذي منه تدل الدلالة.

فإذا تجمعت هذه الشرائط فأنهى الناظر ولم يعقه عائق ولم يعقب كمال النظر آفة تضاد حصول العلم بالمنظور فيه فيحصل العلم لا محالة وإذا اختل شرط من هذه الشرائط فسد ولم يفيض ^(٦) إلى العلم.

(١٢) القول في وجوب النظر

[٣٦] فإن قيل: هل يجب النظر عندكم؟

- (١) في الأصل خرم، والاتمام من البحر المحيط (١/١١/ب).
- (٢) مطموس في الأصل، والمثبت يدل عليه بقاء أسنان كلمة السين، والسياق.
- (٣) في الأصل خرم والزيادة يقتضيها السياق.
- (٤) ما بعده مطموس في الأصل إلى أربع كلمات.
- (٥) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم.
- (٦) في الأصل: «يفضي».

قيل: أجل.

فإن قيل: فما الدليل على وجوب أبعوب العقل تءركونه أم بقضية السمع؟

قيل: لا تءرك الواجبات على أصول أهل الحق بقضية العقل. ولكنها^(١) تءرك بموجبات الأدلة السمعية^(٢).

فإن قيل: فما الدليل على وجوب النظر سمعاً؟

قيل: قد ثبت وجوب المعارف^(٣) اتفاقاً. وقد ثبت تعلق التكليف بها ثم تحقق انقسام العلوم إلى الضرورية والكسبية، وثبت توقف الكسبية على قضية الأدلة ففي الاتفاق على وجوب المعارف مع توقفها على صحيح النظر أوضح الدلالة على وجوبه فإن وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم إلاً به^(٤).

(١) في الأصل: «لاكنها».

(٢) انظر المسألة بالتفصيل في الإرشاد (٨)، والمواقف (٢٨).

(٣) أي معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله.

(٤) وقال ابن القشيري إن الإجماع قام على وجوب معرفة الله، ولا يحصل إلاً بالنظر وما لا يتم الواجب إلاً به فهو واجب.

وقال الزركشي: «وقال بعض نبلاء المتأخرين: هذا الذي قالوه من وجوب النظر مبني على أن كل إنسان ابتداء غير عارف بالله حتى ينظر ويستدل فيكون النظر أول الطاعات وهذا خلاف ما عليه السلف وجمهور أهل العلم، بل الأمر بالعكس فإنه لا يوجد قط إنسان إلاً وهو يعرف ربه عز وجل ولا يعرف له حال لم يكن فيها مقراً حتى ينظر ويستدل، اللهم إلاً من عرض له ما أفسد فطرته ابتداء فيحتاج معه إلى النظر».

فصل (١٣)

[٣٧] فإن قيل: فهل تطلقون اسم الدلالة على أخبار الآحاد والمقاييس

والعبر المقتضية وجوب العمل دون العلم؟

قيل: ما صار إليه معظم المحققين أن اسم الدلالة يتخصص بما يقتضي العلم من الأدلة السمعية والعقلية. فأما ما لا يقتضي العلم فسمى أمارة^(١)

قال الزركشي: «قلت: وهذا جنوح إلى أن المعرفة ضرورية لا نظرية والصحيح الثاني، إذ لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محلاً، ونحن مكلفون بمعرفته، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾». البحر المحيط (١/١٢/ب).

وما قاله الزركشي محل نظر، فإن القول: بأن التكليف لا يكون إلاً بالنظري غير صحيح، بل ما كلف الإنسان بمعرفته قد يعرفه ضرورة بأن يلهمه الله تعالى بذلك الشيء، وقد يعرفه استدلالاً.

وبمثل هذا يرد على من قال بوجود النظر لمعرفة الله تعالى معللاً أن معرفته لا تحصل إلاً بالنظر، فإن حصول معرفة الله تعالى غير منحصر في النظر، بل قد يصل الإنسان إليها بالفطرة، وذلك إذا لم يطرأ عليها ما يفسدها، وقد يصل إليها بالإلهام ابتداءً من غير نظر واستدلال.

قال عز الدين بن عبد السلام: «الأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلاً أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه». انظر البحر المحيط (١/١٢/ب)، وانظر الرد المفصل على من قال: إن معرفة الله لا تحصل إلاً بالنظر، في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٣٥).

(١) ويرى الآمدي أن الأصوليين اصطلاحوا على ذلك، فقال: «والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم، وما أوصل إلى الظن فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن» الإحكام (٩/١) قال الزركشي: «وليس =

وهذا لو رُدَّ إلى حقيقة اللغة في الإطلاق لم يبعد. فإن العرب لا تفصل في هذا المقصد بين الأمانة والدلالة. ولو قلب قالب ما قدمناه في الترتيب فسمى الدلالة المفضية إلى العلم أمانة، وما يقتضي غلبة الظن دلالة، لم يكن مبعداً بيد أن أرباب الحقائق^(١) اصطَلحوا على ما قدمناه. وراموا بذلك تحقيق الجنسَيْن. وهذا اختلاف هين المدرك.

وذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل دلالة.

[٣٨] ثم اعلم أن الدلالة تنقسم إلى عقلي وسمعي.

فأما العقلي فينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه.

فأما ما يقتضي القطع فنحو الأدلة في أصول العقائد.

وأما ما لا يقتضي القطع ويتشبه فيه بشواهد العقل فنحو تقويم

= كذلك بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، وصرح به جماعة من أصحابنا كالشيخ أبي حامد والقاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق وابن الصباغ، وحكاه عن أصحابنا، وسليم الرازي وأبي الوليد الباجي من المالكية، والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والزاغوني من الحنابلة. البحر المحيط (١/٩/١)، ولمعرفة رأي القاضي أبي يعلى والباجي انظر العدة (١/١٣١)، والحدود (٣٨).

وقال ابن الصباغ: اختلف المتكلمون في إطلاق اسم الدليل على الظن وإنما قصد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا في أن الجميع يسمى دليلاً وضعاً، ولذلك قال ابن برهان وابن السمعاني: الفقهاء لا يفرقون بينهما وفرق بينهما المتكلمون وهو راجع إلى اللفظ دون المعنى. انظر البحر المحيط (١/٩/١).

(١) أي المتكلمون.

المقومات وحصر مبالغ النفقات المترتبة على مقادير الحاجات فهذا /... [١/٤]] «وكذلك السمعي ينقسم إلى ما يقتضي القطع وهو يتضمن العلم، وإلى ما لا يقتضيه كأخبار الآحاد والمقاييس السمعية، فكما لا يوصف باقتضاء العلم، لا يوصف باقتضاء غلبة الظن، و» [١] هذا مما يزل فيه معظم الفقهاء [٢] ووجه التحقيق في ذلك يداني ما قدمناه [٣] من عدم إفضاء الشبهة إلى الجهل. وفيما قدمناه مقنع ولكن قد تعم العادة بحصول غلبات الظنون في أثرها من غير أن تكون متضمنة لها [٤].

(١٤) القول فيما يعلم

عقلاً وسمعاً تخصيصاً أو جمعاً

[٣٩] اعلموا وفقكم الله أن من العلوم ما لا يتوصل إليها إلاً بأدلة

العقول.

ومنها ما لا يتوصل إليها إلاً بأدلة السمع، ومنها ما يتوصل إليها بدلالة

سمعية تارة وعقلية أخرى [٥].

فأما ما لا يتوصل إليه من العلوم الكسبية إلاً بأدلة

العقول فهي كل علم لا تتم معرفة الوحداية والنبوات إلاً

(١) في الأصل خرم، والإتمام من البحر المحيط (١/٩/ب)، مع نقص في أوله بمقدار

سطين.

(٢) اقتباس في البحر المحيط (١/٩/ب)، من قوله: (وهذا مما يزل...).

(٣) في الفقرة (٣٤).

(٤) اقتباس في البحر المحيط (١/٩/ب) بتصرف من قوله: ولكن قد تعم...

(٥) انظر المسألة في البرهان (١/١٣٦)، والمواقف (٣٩).

به^(١) ثم المعارف تنقسم في ذلك على ما يستقصى في الديانات . وإنما قلنا ذلك لأن دلالة السمع لا تثبت في حق من لم يحط علماً بثبوت المرسل والمرسل، فاستحال تلقّي هذه العلوم من الدلالة التي لا تثبت إلا بتقديمها . وأما ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية فهو^(٢) جملة الأحكام الشرعية التي منها التقيح والتحسين والوجوب والندب والإباحة والحظر إلى غيره من مجاري الأحكام الشرعية . وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى فهو كل علم لا يتعلق بأحكام التكليف ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به . وذلك نحو درك جواز الرؤية والعلم بجواز الغفران للمذنبين والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس إلى غير ذلك من الشواهد .

(١٥) القول في معنى التكليف

[٤٠] التكليف في أصل اللغة صادر من الكلفة وهي المشقة^(٣) .

والمعني به في اصطلاح القوم إلزام الله عز وجل العبد ما على العبد فيه كلفة^(٤) ويتضح ذلك بتفصيله في الأبواب التي تأتي تترى .

(١) قال في البرهان (١/١٣٦) : «فأما ما لا يدرك إلا بالعقل، فحقائق الأشياء، ودرك استحالة المستحيلات وجواز الجائزات ووجوب الواجبات العقلية لا التكليفية .

(٢) في الحاشية : (ن - فمنها) .

(٣) انظر الصحاح (٤/١٤٢٤)، والقاموس المحيط (٣/١٩٢) .

(٤) ونقل إمام الحرمين في البرهان عن القاضي أبي بكر أنه قال في تعريفه : «الدعاء إلى ما فيه كلفة» وعلق عليه فقال :

«والأوجه عندنا في معناه أنه إلزام ما فيه كلفة، فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب، والقول في ذلك قريب، فإن الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة الشرع، نعم الشرع يجمع الواجب والحظر والندب والكراهية» . البرهان (١/١٠١) .

فصل (١٦)

[٤١] ما صار إليه المحققون خروج النائم والمجنون والمغلوب على عقله والسكران الخارج عن حد التمييز عن قضية التكليف^(١).

والجملة في ذلك أن كل حالة تنافي العلم بتوجيه الأمر تنافي تحقيق التكليف. وصار بعض الفقهاء إلى إطلاق القول بتكليف السكران^(٢) والنائم في بعض الأحكام.

والدليل على استحالة تعلق التكليف بمن لا يعقل مع البناء على إحالة تكليف ما لا يطاق أن نقول: لو قدر تعلق التكليف بمن لا يعقل لم يخل ذلك

= وانظر تعريف التكليف اصطلاحاً في الكافية في الجدل (٣٥)، وروضة الناظر (٤٨)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٣/١)، والتعريفات (٦٥)، والمدخل لابن بدران (٥٨).

(١) وهو مذهب الغزالي وابن عقيل وابن قدامة وابن برهان والآمدي والمعتزلة وأكثر المتكلمين. انظر البرهان (١٥/١)، والمستصفي (٨٤/١)، والروضة (٤٨ - ٤٩)، والإحكام (١٥٢/١)، والمسودة (٣٥)، والوصول إلى الأصول (٨٨/١).

(٢) وإليه ذهب الإمام الشافعي في الأم (٢٥٣/٥)، وهو الصحيح من مذهب الإمام أحمد كما قال الفتوح في شرح الكوكب المنير (٥٠٦/١)، ونقل عنه سبع روايات في المسألة، وقال المجد ابن تيمية: «السكران مخاطب، هذا مذهب الفقهاء قاطبة. قاله ابن برهان، قال خلافاً للمتكلمين من أصحابنا المعتزلة» المسودة (٣٥).

وقال ابن برهان أيضاً: «المراد بالخطاب عند الفقهاء ثبوت الفعل في الذمة، ولما لم يتصور المتكلمون هذا منعه». انظر البحر المحيط (١/٩٢).

قال ابن اللحام: «ومحل الخلاف في السكران عند جمهور أصحابنا، إذا كان أتماً في سكره، فأما إن أكره على السكر فحكمه حكم المجنون». القواعد والفوائد الأصولية (٣٩).

من أحد أمرين: إما أن يقدر مع تقدير ارتفاع الموانع، وإما أن يقدر مع بقائها فإن قيد تعلق التكليف بهم مع انتفاء الموانع من العقل فهذا مما يتفق عليه وهو تكليف عاقل على التحقيق. وإن قدر تعلق التكليف بهم مع بقاء الموانع كان مستحيلاً. وذلك لأن العلم بالمكلف مقدمة تقرر التكليف فلا تقرر [ب/٤] للتكليف / [قبل العلم به... (١)] والذي يوضح الحق في ذلك أن العلم بالنبوات لما [كان متوقفاً على العلم با] لصانع (٢) لم يتقدر ثبوته دون تقديم العلم بالصانع. وكل ما (٣) ذكرناه مستند إلى أصل. وهو إحالة القول بتكليف المحال وشرط قيام المكلف بامتنال أمر المكلف تصور القصد منه إلى ما كلف.

فإذا كلف القصد في حالة لا يتصور منه القصد مع تقدير استبقاء الموانع كان عين تكليف المحال. وبهذه الطريقة استحال تكليف البهائم والذين لا يميزون من الأطفال.

[٤٢] فإن قال قيل: أليس الرب تعالى خاطب السكارى بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (٤).

وهذا من أقوى ما يعتصمون به. وقد أكثر المحققون في تأويل الآية (٥)

(١) مخروم في الأصل. والسياق يقتضي ما أثبتته، ولم أهتم إلى الباقي.

(٢) في الأصل خرم، والعبارة الموضوعية مناسبة للمحل.

(٣) في الأصل (كلما).

(٤) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٥) فمنهم من قال المراد بالسكر سكر النوم. وهو قول الضحاك، ومنهم من قال المراد

«بالسكارى» الحاقن وهو قول عبيدة السلماني، انظر الجامع لأحكام القرآن

(٢٠١/٥).

والأسد منها أن يقال: إن اسم السكران ينطلق على النشوان^(١) الذي لا ينسل عن ربة التمييز كما ينطلق على الطافح المغشي عليه. فيحمل السكر على ما لا ينافي التمييز^(٢).

فإن قيل: هذا التأويل ينافي سياق الآية. فإن الرب تعالى قال: ﴿حَقِّقْ تَعَلَّمُوا مَا نَقُولُونَ﴾^(٣) فدل ذلك على منافاة الحالة السابقة للعلم؟

قيل: قد يطلق نفي العلم في حق العالم مع تبدي أسباب الاضطراب فيه حتى لا يستبدع في التخاطب أن يقال للرجل الذي حاد من سنن الصواب: لست تعقل ما تقول. وليس المعنى به إخراجه عن أحزاب العقلاء. وكذلك قوله عز وجل: ﴿حَقِّقْ تَعَلَّمُوا مَا نَقُولُونَ﴾^(٤) أي حتى تنتهوا إلى حالة تعلمون فيها موجبات الخضوع والخشوع فيما تقيمونه من الصلوات. وهيهات كيف يتقبل في مسألة استندت الدلالة فيها إلى تكليف المحال^(٥) بظاهر هو عرضة للتأويل.

(١) قال الفيومي النشوة: السكر، ورجل نشوان مثل سكران. انظر المصباح المنير (٦٠٦/٢).

(٢) وبه فسرهما ابن برهان في الوصول وقال: «والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه». انظر الوصول (٨٩/١).

(٣) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٤) سورة النساء: الآية (٤٣).

(٥) هناك فرق بين تكليف المحال وبين التكليف بالمحال، فالأول: هو ما كان المحال فيه راجعاً إلى الأمور نفسه كتكليف الغافل، والثاني: هو ما كان المحال فيه راجعاً إلى الأمور به، كالجمع بين الضدين، انظر التمهيد للإسنوي (١١٢)، ونهاية السؤل (١٣٧/١).

[٤٣] فإن قيل: أليس النائم يضمن ما يتلف في نومه ويقضي الصلوات التي تمر عليه مواقيتها إلى غير ذلك من الأحكام؟

قيل: هذا تخيل منكم فإننا نقول: لا يخاطب في حال نومه بشيء مما قلموه بيد أنه إذا تيقظ توجه إليه الخطاب بدياً^(١).

فإن قيل: إنما يخاطب في اليقظة بسبب ما تقدم منه في نومه.

قلنا: مقصدنا نفي الخطاب في حال النوم. فأما ثبوت أسباب تستند [إلى]^(٢) تثبيت الأحكام في اليقظة فمما لا ننكره.

[٤٤] والذي يحقق ذلك اتفاق الكافة على استحالة [دخول]^(٣) فعل الحميم المالك لأمر نفسه تحت تكليف القريب ثم قد يصدر منه قتل على سبيل الخطأ [فيكون]^(٤) العقل على قربه ويتوجه مقتضى التكليف في تأدية العقل عليه ويستند ذلك إلى [ما لا]^(٥) يندرج تحت تكليفه وهو فعل قربه.

[٤٥] والذي يحقق ذلك أن الذين لا يميزون من الصبيان لا يكلفون وفاقاً.

وإن كان لو أتلف شيئاً ثم بلغ طولب بقيمة المتلف^(٦) فاستتبت المسألة

(١) أي حادثاً، قال الفيومي «بدأ البئر احتفرها فهي بديء، أي حادثه وهي خلاف العادية القديمة». المصباح المنير (٤٠/١).

(٢) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٤) مطموس في الأصل، وما وضعته أقرب إلى المعنى.

(٥) مطموس في الأصل، وما وضعته أقرب إلى المعنى.

(٦) انظر المستصفي (٨٣/١)، وروضة الناظر (٤٨)، والإحكام للآمدي (١٥١/١)،

= وكشف الأسرار (٤/٢٤٦، ٢٤٠)، والإبهاج (١٥٨/١).

ووضح الحق فيها وبالله التوفيق.

(١٧) فصل

[٤٦] فإن قيل: قد دللت على استحالة تكليف من لا يعقل، فهل تطردون / قود هذا الدليل في [الساھي والغافل، قيل^(١)]: ما سها عنه [٥/٥] المرء فلا يتحقق تعلق التكليف به مع سهوه عنه وما قدمناه من الدليل يطرد في هذه المسألة. وإن أحببت إعادة الدلالة في معرض تخصص بهذه الصورة، قلت: التكليف يقتضي إلزام المكلف القصد إلى امتثال أمر المكلف فيما كلف، والسهو عنه ينافي قصد الامتثال فيه مع تقدير استمرار السهو، والذي يوضح ذلك أنه لو ساغ ما قاله الخصم أنه لو جاز تكليف الساهي مع سهوه لجاز تقييد الخطاب بسهوه حتى يرد الخطاب مقيداً به، وتمثيله أن يرد الأمر بالقصد إلى ما القاصد ساه عنه. فهذا في نهاية التناقض. فإن من قال لمن هو دونه: اقصد فعلاً في حال كونك ساهياً عنه كان مبعداً، فكيف يتحقق منه العلم بالسهو عن الأمور به، ولو علم سهوه عنه كان عالماً به غير ساه، فلما استحال تقييد الخطاب بذلك تصريحاً استحال انطواؤه عليه تضمناً^(٢) وهذا ما لا محيص عنه وبالله التوفيق.

= قلت: ضمان المتلف لا يتوقف على البلوغ، بل يطالب ولي أمره بإداء قيمة المتلف.

(١) وفي الأصل خرم والإتمام من المستصفي، والسياق.

انظر هذه المسألة في المستصفي (١/٨٤)، والمحصول (٤/٤٣٧)، وروضة الناظر (٤٩)، والتمهيد للأسنوي (١١٢)، ونهاية السؤل (١/١٣٦)، وكشف الأسرار (٤/٢٧٦)، والقواعد والفوائد الأصولية (٣٠)، وتيسير التحرير (٢/٢٦٣).

(٢) ووفق ابن اللحام بين القولين، بأن يحمل قول من قال: «ليس بمكلف حال نسيانه»، =

(١٨) القول في

صحة دخول فعل المكره تحت التكليف

[٤٧] مقصدنا من هذا الباب لا يتبين إلا بعد أن تحيط علماً بأن الإكراه لا يتحقق على مذاهب المحققين إلا مع تصور اقتدار المكره، فالذي به رعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرهاً في رعدته ورعشته وإنما المكره من يخوَّف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار^(١) فإذا تمهدت هذه القاعدة فلا استحالة في تكليف ما يدخل تحت اقتداره واختياره مع تحقق قصده وعلمه^(٢).

وقد زعمت القدرية أنه لا يصح تكليف المكره^(٣) مع موافقتهم إيانا

على أنه لا إثم عليه في تلك الحال في فعل أو ترك، وأن الخطاب لم يتوجه إليه، وما ثبت له من الأحكام المعلقة به فبدليل خارج، ويحمل قول من قال: «هو مكلف» على أن الخطاب توجه إليه وتناوله وتأخر الفعل إلى حال ذكره، وامتنع تأييمه لعدم ترك قصده لهذا». القواعد والفوائد الأصولية (٣٠ - ٣١).

(١) من قوله بأن الإكراه إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١/١٦٢)، بتصرف يسير.

(٢) انظر تفصيل الكلام عن تكليف المكره في البرهان (١/١٠٦)، والمستصفي

(١/٩٠)، والروضة (٥٠)، والإحكام للآمدي (١/١٥٤)، والإبهاج (١/١٦٢)،

وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٧٢)، وفواتح الرحموت (١/١٦٦)،

وكشف الأسرار (٤/٣٨٣)، وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٨)، ونشر البنود

(١/٣٢)، وشرح الأصول الخمسة (١٤٥، ٣٣٠).

(٣) قال ابن برهان في الأوسط: «وهذا خطأ في النقل عنهم، بل عندهم أنه مخاطب،

بل هو أولى من الخطاب من المختار، لأن التكليف تحميل ما فيه كلفة ومشقة،

وحالة المكره أدخل في أبواب التكليف والشاق من حالة المختار، بسبب أنه مأمور

بترك الفعل الذي أكره عليه وواجب الانقياد عليه والاستسلام، وموعود عليه الأجر =

على اقتداره. ثم زادوا عزمًا وصاروا إلى أن القدرة تتعلق بالضدين^(١)
والمكره المقتدر على ما أكره عليه مقتدر على فعله وتركه.

ونحن معاشر أهل الحق^(٢) نصير إلى أنه إذا قدر على ما أكره عليه لم
تتعلق قدرته بتركه^(٣) والكلام في الإلجاء والإكراه يتعلق بأبواب

والثواب، إلا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا أن الملجأ
والمكره واحد، وليس كذلك، بل الملجأ هو الذي لا يخاطب عندهم، وهو الذي
لا قدرة له على الترك، بل يكون مدفوعاً ومحمولاً... الخ.

قال الزركشي: «وأما قول ابن برهان إن المعتزلة لا يخالفون في تكليف المكره،
فليس كذلك لما سبق من نقل الفحول عنهم» البحر المحيط (١/٩٤/ب).

أقول: ما قاله ابن برهان هو الظاهر من كلام القاضي عبد الجبار فإنه قال: «إن
القبايح تنقسم إلى ما يتغير حاله بالإكراه، وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه، فالأول:
هو كل ما لا يتعدى عنه إلى غيره، وذلك كإظهار كلمة الكفر، فإن ذلك قبيح ولا
إكراه، ثم إذا أكره عليه يجوز له أن يقول ذلك، لا على الاعتقاد له والتدين به، بل
على أنكم كلفتموني إظهاره والقول به، أو على أن النصارى يقولونه، والثاني من
هذين القسمين: ما يتعدى ضرره إلى الغير ذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك.

فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه إن عقاب الله
تعالى أعظم من عقاب هذا المكره، فلو أقدمت على ما يكرهني عليه استحقت
عقوبة أشد من هذا». شرح الأصول الخمسة (٣٣٠).

ومثله قال في تقسيم المناكير، وزاد بأنه في حالة الإكراه في المال يجوز إتلاف مال
الغير بشرط الضمان. انظر شرح الأصول الخمسة (١٤٥).

أما قولهم: إن الإلجاء منافي للتكليف، فانظر له شرح الأصول الخمسة (٥٩).

(١) قول المعتزلة إن القدرة تتعلق بالضدين. فانظر له شرح الأصول الخمسة (٢٧٨).

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) هذا القول مبني على أن القدرة تقارن الفعل ولا تتقدم عليه، وهو مذهب الأشاعرة =

.....
= خلافاً للمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن القدرة تتقدم الفعل ولا تقارنه.

والصواب أن القدرة على نوعين: قدرة بمعنى الصحة والسعة وتوفر الأسباب وسلامة الآلات، فهذه هي مناط التكليف، مناط الأمر والنهي وهي موجودة في المكلف مسلماً كان أو كافراً، وهذه لا تجب مقارنتها للفعل بل تكون مقدمة عليه ومقارنة له، وبدونها لا يمكن أن يتوجه التكليف إلى العبد، وهذه صالحة للضدين: الفعل والترك، وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَى سَبِيلٍ﴾ [آل عمران: ٩٧].

فأوجب الحج على المستطيع، فلو لم يستطع إلا من حج، لم يكن الحج قد وجب إلا على من حج، ولم يعاقب أحد على ترك الحج، وهذا خلاف المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَأَطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].
وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

فالمراد بالاستطاعة في هذه الآيات استطاعة الأسباب والآلات، وأمر الله مشروط بهذه الاستطاعة فلا يكلف الله من ليس معه هذه القدرة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وهذا النوع من الاستطاعة لم يهتد إليه الأشاعرة، ولذا أنكروا تقدم القدرة على الفعل معللين أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين.

والنوع الثاني من القدرة: قدرة بمعنى التوفيق والهداية. وهذه تكون مقارنة للفعل، وموجبة له وتحصل للمطيع دون العاصي، وهي ليست مناطاً للتكليف، وهذه هي المنفية في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠].

وهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وهذه القدرة أنكرتها المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد: إن أقدار الله للمؤمن =

التعديل^(١) والتجوير. وإنما نبهناك على طرف منه حتى لا تغفل عن هذا الباب. وإن أحببت أن تعتصم بنكتة تخالف أصول الكلام، وتليق بمحافل الفقهاء قلت: اجمع العلماء قاطبة على توجه النهي على المكره على القتل عن القتل، وهذا عين التكليف^(٢) في حال تحقق الإكراه، وهذا ما لا منجاة منه^(٣) وقواعد الباب تستقصي في الديانات إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

= والكافر، والبر والفاجر سواء، وإن العبد هو الذي يهدي نفسه. وهذا القول مخالف للنصوص الصريحة الواردة في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ يَحْدِلْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الشَّيْطَانِ﴾ [الكهف: ١٧]. وقال في حديث قدسي: «يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم» رواه مسلم في كتاب البر، باب تحريم الظلم (١٣٢/١٦)، وغير ذلك من الآيات والأحاديث.

انظر للتفصيل شرح العقيدة الطحاوية (٤٨٨) ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٧٢/١٨ - ١٧٣).

(١) معنى التعديل والتجوير عند المتكلمين: هو القول: إن كل ما فعله الله عزَّ وجلَّ فهو عدل وحق وحكمة سواء وصلنا إلى درك تلك الحكمة أم لم نصل، وهو متصرف في ملكه ومملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يتصف فعله بالجور والظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

أما المعتزلة فالتعديل عندهم أن أفعال الله تعالى لا تكون إلا موافقة لمقتضى عقولهم من المصلحة، فما حسنه العقل فهو الصادر من الله تعالى وهو عدل، وما قبحه العقل فهو جور، ولا يصدر من الله تعالى.

وبناء على ذلك أوجبوا على الله ما حسنت عقولهم، ونفوا عنه ما قبحت عقولهم. انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل (٩٨/٣)، والملل والنحل (٥٢/١).

(٢) من بداية الفصل إلى هنا اقتباس في البحر المحيط (٩٤/١ - ب)، بالاختصار.

(٣) ونسب الإمام في البرهان هذا التمثيل إلى القاضي أبي بكر، ولم يرض بذلك، =

(١٩) القول في تكليف الصبي^(١)

[٤٨] اعلم، وفقك الله: أن ما نرتضيه انقطاع التكليف عن الصبيان. ومن العلماء من يزعم أن بعض أحكام التكليف يتعلق بهم. وهو زلل، فإن المعنى بالتكليف توجه الأمر وطلبات الشرع، والمكلف هو الله [عز]

فقال: «وقد ألزمهم القاضي رحمه الله إثم المكره على القتل فإنه منهي عنه، أثم به لو أقدم عليه، وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به» البرهان (١/١٠٧)، وما حكاه الإمام في البرهان عن المعتزلة حكاه الغزالي والقرطبي والسهيلي عنهم مثله. انظر المنحول (٣٢)، والبحر المحيط (١/٩٥).

وعلى هذا القول، الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في تكليف المكره ينحصر فيما إذا كان الإكراه موافقاً للشريعة، مثل لو أكره الكافر على الإسلام فأسلم، فهل أدى ما كلف؟ عند الجمهور نعم، لأنه قادر على تركه، خلافاً للمعتزلة فإنهم قالوا لا يصح التكليف مع الإكراه.

أقول: المكره على ما أمر به لا يخلو من أمرين: أما أن يؤدي الفعل بقصد الطاعة أو لا، فإن أداه وهو غير قاصد الطاعة فلا يثاب عليه بالاتفاق، وإن أداه بقصد الطاعة، بحيث لو ترك لكان يفعله، فلا يمتنع أن يثاب عليه، لكنه هل يكون مكرهاً؟

قال الإمام الغزالي: «لا يكون مكرهاً، وإن وجد صورة التخويف».
المستصفى (١/٩٠ - ٩١).

(١) انظر الكلام في تكليف الصبي في الإحكام للآمدي (١/١٥)، والمستصفى (١/٨٣)، والوصول إلى الأصول (١/٩٠)، وأصول السرخسي (٢/٣٤١)، وروضة الناظر (٤٨)، وكشف الأسرار (٤/٢٤٦، ٢٤٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٩٩/١).

وجلاً^(١)] ونحن نعلم قطعاً أن الطلبات من الله تعالى لا تتعلق بالصبيبة كما لا يتعلق بهم التوعد بالعقاب^(٢) . . . عند تقدر المخالفة.

فإن قيل : أليس يضرب ابن عشر ويؤمر بالصلاة؟

قيل : إنما يتعلق / التكليف بوليه^(٣)، ثم . . .^(٤) طويل للعلماء قيل [ه/ب] تجب في أموالهم . . .^(٥) عقلاً ورود الشرع بتكليف الصبيان مع منع تكليف . . .^(٦) فلا يجوز تعلق التكليف به . وأما من يعقل منهم فيجوز ذلك عقلاً بيد أنا لما رأينا توعد الشرع وتوجه الطلبات من الله تعالى منقطعة عنهم تبين لنا انقطاع التكليف عنهم سمعاً.

(١) هذه الكلمة مخرومة في الأصل سوى العين منها.

(٢) هذه الكلمة مخرومة في وسطها، وما وضعت يدل عليه السياق، وبعدها لفظ مطموس لم يقرأ.

(٣) قال الغزالي: إن الصبي «مأمور من جهة الولي، والولي مأمور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام: مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه، فصار أهلاً له، ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع، ولا يخاف عقابه، إذ لا يفهم الآخرة». المستصفي (١/٨٤)، وحديث «مروهم بالصلاة» أخرجه أبو داود في باب متى يؤمر الغلام بالصلاة (١/١٣٣)، والترمذي في باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة. وقال حسن صحيح (٢/٢٥٩).

(٤) في الموضوعين خرم إلى أكثر من نصف سطر.

(٥) المرجع السابق.

(٦) بعده خرم إلى نصف سطر.

(٢٠) فصل

[٤٩] فإن قيل: أليس التكليف يتعلق بالأفعال، ووجودها وحدوثها يستند إلى قدرة الله تعالى. فما الوصف الذي يتعلق به التكليف؟

قيل: لا يتعلق التكليف بذوات الأفعال ولا بحدوثها. فإن ذلك مستند إلى قدرة الله تعالى. وإنما يتعلق التكليف باكتساب العبد للأفعال والكلام في الكسب^(١) ومعناه، وتبيين متعلق القدرة الحادثة يستقصي في الديانات إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

ولما صارت المعتزلة إلى أن القدرة الحادثة تقتضي إيجاد الأفعال باختراعها زعموا أن التكليف يتعلق بالإيجاد والأحداث.

(٢١) القول في بيان الصفات

التي يشترط كون المأمور به عليها ليصح الأمر به

[٥٠] فأول وصف نشترط فيه أن يكون مما يصح من المأمور . .

(١) قال الباقلاني: «معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة، من حركة الفالج وغيرها، وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج». التمهيد (٣٠٧). قلت: قد سبق أن بينت في التعليق على الفقرة (٤٧)، أن التكليف يتعلق بالقدرة الصالحة للضدين، وهي تكون قبل الفعل ومع الفعل، أما القدرة المقارنة الموجبة للفعل، فلا يتعلق بها التكليف، فالقول إن التكليف يتعلق بالكسب على المعنى الذي بينه الباقلاني قول موافق للجبرية، ولذلك قيل: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري. انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢٨/٨).

اكتسابه^(١) ويندرج تحت هذا الوصف صحة حدوث المأمور به. فإنه

(١) أي أن لا يكون تكليفاً بالمحال، والمحال على نوعين محال لذاته، ومحال لغيره، والمحال لذاته هو الذي يكون ممتنعاً عقلاً وعادة، كالجمع بين الضدين.

والمحال لغيره على نوعين، الأول أن يكون ممتنعاً عقلاً لا عادة، كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن، والثاني أن يكون ممتنعاً عادة لا عقلاً، كالمشي من الزّمن.

انظر شرح المحلى على جمع الجوامع (٢٠٦/١)، وبالاختصار المحال على ثلاثة أقسام، محال عقلاً وعادة، ومحال عقلاً لا عادة، ومحال عادة لا عقلاً. انظر شرح تنقيح الفصول (١٤٣).

وقسم بعض العلماء المحال إلى خمسة أقسام، ولكنها راجعة إلى الثلاثة المذكورة. انظر الوصول (٨٢/١)، ونهاية السؤل (١٤٧/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٤/١).

واتفق العلماء على أن النوع الثاني منه جائز وواقع تكليفه واختلفوا في غيره. فمنهم من قال إنه جائز مطلقاً، وإليه ذهب الرازي والبيضاوي، وابن السبكي، والقرافي وابن برهان، وهو مذهب جمهور الأشاعرة، وإليه ذهب الغزالي في الاقتصاد، ومنهم من قال إنه ممتنع مطلقاً وبه قال أكثر المعتزلة، والشيخ أبو حامد الأسفرائيني، وابن دقيق العيد، وابن الحاجب.

ومنهم من فرق بينهما: فمنع المحال لذاته وأجاز المحال لغيره، وإليه ذهب الأمدي، ومعتزلة بغداد، وابن قدامة.

ثم القائلون بالجواز، اختلفوا في وقوعه، فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع وذهب بعضهم إلى أنه واقع، وإليه ذهب الرازي في المحصول (٣٦٣/٢/١)، وعلى مذهب الأشعري التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة قال به إمام الحرمين في البرهان (١٠٣/١).

وانظر المستصفى (٨٦/١)، والمنحول (٢٤)، والاقتصاد (١١٢)، وإرشاد الفحول

(٩)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٩/٢)، والإبهاج (١٧١/١)،

وروضة الناظر (٥٢)، وجمع الجوامع (٢٠٦/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٣)، =

لا يتحقق صحة الاكتساب إلا فيما يتحقق فيه الحدوث. فاندرج تحت ما ذكرناه تخصيص تصور الاكتساب بالمأمور فإن تصور ذلك من غيره لا يقتضي تثبيته مأموراً به في حقه. والوصف الآخر أن يكون معلوماً متميزاً للمأمور مما ليس منه أو أن يكون في حكم المعلوم بأن يكون المأمور ممن يصح أن يعلمه^(١).

[٥١] فإن قيل: فلو اجتزيتم بقولكم يشترط أن يكون مما يصح اكتسابه، ألم يكن فيه اكتفاء؟

قيل: هذا يستند إلى أصل في الديانات، وهو أنه هل يصح الاكتساب وتعلق القدرة الحادثة بمقدروها مع جهل القادر بالمقدور. وهذا مما اختلف فيه سلفنا. والأصح عدم اشتراط العلم. ولكن وإن لم يشترط تعلق العلم بالمقدور يشترط كون المقدور مما يصح العلم به. ولا يشترط في كون المأمور به مأموراً به نفس تعلق العلم به.

ولكن^(٢) لو كان بحيث يصح العلم به صح الأمر به. وهذا المعنى يتحقق في كل ما يصح أن يكتسب. فخرج لك من مضمون ذلك، إن اكتفيت بقولك شرط المأمور به أن يكون مما يصح من المأمور اكتسابه صح، بيد أن البسط أقرب إلى الإفهام.

= والوصول (٨١/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٤/١)، والإحكام للآمدي (١٣٤/١).

(١) هذا احتراز عن سؤال وهو أن الكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وهو لا يعلم كونه مأموراً به، وأجيب بأن العلم به ممكن باستعمال العقل والتفكير في الأدلة. انظر المستصفي (٨٦/١).

(٢) في الأصل «لاكن» وهكذا في كل محل.

[٥٢] فإن قيل : فما الدليل على اشتراط ما شرطتموه؟

قلنا: أما الدليل على صحة كونه مكتسباً للمأمور فهو أنه لو لم يشترط ذلك لزم منه تجويز تكليف المحال. وتصور تعلق التكليف بما لا يدخل تحت قبيل مقدورات العبد كالأجسام / والألوان ود...^(١) [منع تكليف^(١/٦) المحال واستقصاؤه]^(٢) يطول.

[٥٣] فإن قيل: فلم شرطتم كونه [معلوماً متميزاً للمأمور؟ قيل: في تثبيت]^(٣) كونه مكتسباً تثبيت لكونه في حكم المعلوم فإن ما صح كونه مكتسباً للمأمور صح كونه معلوماً. وأيضاً فإن المقصد من التكليف أن يقدم المكلف على ما أمر به أو يجتنب ما نهى عنه. ولن يتحقق ذلك إلا بأن يعرفه بعينه. والأمرُ بالشيء بعينه مع استحالة العلم بعينه من قبيل المحالات.

(٢٢) فصل

[٥٤] قد يكون المأمور به مما يصح كونه مراداً للمأمور بإرادة مؤثرة في كونه قرينة كالعبادات الواجبة بعد ثبوت أصل المعارف. وقد يكون بحيث لا يتقدر قصد القرينة فيه. وذلك نحو النظر الأول قبل تقرر العلم بالصانع فإنه مأمور به ولا يتصور من المأمور قصد التقرب فيه، ولما يعلم بعد الرب الذي يتقرب إليه بامثال أوامره، فهذا أصل أهل الحق في وصف المأمور به وشرطه.

(١) خرم في الأصل بمقدار سبع كلمات.

(٢) ما بين المعقوفين مطموس، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) في الأصل خرم، والزيادة يدل عليها السياق.

[٥٥] وذكر المعتزلة أوصافاً تستند إلى أصولهم في الديانات يطول شرحها بيد أنا نذكرها بأعيانها.

فمنها: أن قالوا: يجب أن يتصف المأمور به بالحسن وهو وصف زائد عندهم راجع إلى نفس المأمور به. وكذلك يتصف المنهى [عنه]^(١) بالقبح.

ومنها: أن يكون المأمور به شاقاً على المكلف.

ومنها: أن لا يكون حادثاً. وأن لا يكون منقضيماً ماضياً وأن تكون القدرة عليه مفعولة.

وأن لا يكون المأمور مكرها وملجأ وأن يكون مراداً للأمر به وأن يكون مما يقصد به إثابة المأمور وأن لا يكون ممنوعاً من فعله بوجود ضده^(٢).

فهذه أوصاف شرطوها لأصولهم. فأما الحسن والقبح فسيأتي فيهما باب^(٣) إن شاء الله عزَّ وجلَّ، وأما اشتراطهم كونه شاقاً فلأجل قولهم: المقصد من التكليف إثابة المكلف على ما يناله من المشقة، وأما قولهم أن لا يكون حادثاً فلأن الحادث موجود، ولا يتعلق القدرة عندهم بموجود. وأما اشتراطهم أن لا يكون وقته ماضياً. فلأنه إذا مضى وقت استحال وجوده لاختصاصه بالوقت الماضي إذا كان مما لا يصح بقاؤه، وهذا يتعلق بأصل في تحقيق الإبدال، يستقصي في أحكام القدر في الديانات. وأما اشتراطهم وجود القدرة عليه فلقولهم إن تكليف ما لا قدرة عليه للمكلف قبيح وهذا

(١) كلمة «عنه» ساقطة من الأصل، وهي موجودة في المعتمد (١/١٨٢).

(٢) راجع قول المعتزلة في المغني لعبد الجبار (١٧/١٠٧، ١١٦)، والمعتمد

(١/١٧٧ - ١٨٢).

(٣) انظر: الفقرة (٦٠) وما بعدها.

باطل على أصولنا. فإننا نجوز تعلق التكليف بالقيام في حال قعود المكلف مع مصيرنا إلى أن القدرة على القيام لا تسبق القيام. وأما اشتراطهم كونه غير ممنوع فلقولهم يصح أن يكون القادر ممنوعاً عن مقدوره ونحن نحيل القول بذلك. وأما اشتراطهم انتفاء الإكراه والإلجاء فقد سبق في باب مفرد. (١).

وأما اشتراطهم كونه مراداً للآمر فلأعظم الأصول في الديانات. وهو إرادة الكائنات. وأما اشتراطهم كونه مما يصح الإثابة عليه فلأصلهم في الصلاح والأصلح.

وكل هذه الأصول باطلة على مذهب أهل الحق (٢).

(٢٣) القول في بيان

المطلوب من قضية / التكليف... (٣)

[٦/ب]

[٥٦] ... هي بأوصاف راجعة إلى أنفس الأفعال عقلاً كما يتصف الجوهر بكونه متحيزاً عقلاً. ويتصف الكون بكونه مقتضياً تخصيصاً بمكان أو تقديره عقلاً وتتصف العلة بكونها موجبة معلولها عقلاً. فهذه الأوصاف، وجملة أوصاف الأجناس تتعلق بوجودها وذواتها تخصيصاً.

[٥٧] وأما الأحكام الشرعية فليست بأوصاف الأفعال أصلاً. والمحرم شرعاً قد يكون مثلاً للواجب في كل الأوصاف بيد أنهما يفترقان في قضية السمع مع استوائهما وتمائلهما في حكم العقل وجوداً.

(١) انظر: الفقرة (٤٧) وما بعدها.

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) في الأصل خرم إلى ثلاثة أسطر.

وزهب بعض المتممين إلى هذا الفن إلى أن المطلوب بالتكليف ذات الفعل .

واعتل هذا القائل بضرب من الجهالات . وقال : لو قدر عدم الفعل انتفت الأحكام فدل أن الأحكام هي ذوات الأفعال .

قيل : ولو قدر عدم الأجسام وجب انتفاء الأعراض ثم لم يدل ذلك على أن الأعراض هي عين الأجسام . ثم نقلب عليه ذلك فنقول : إن صح الاستدلال على كون الحكم عين الفعل بانتفائه عند عدم الفعل صح الاستدلال على أنه غير الفعل لتحقق بقاء الفعل مع انتفاء الأحكام . وهذا ما لا جواب عنه .

[٥٩] فإن قيل : كما يوصف الفعل بكونه موجوداً فعلاً عرضاً مقدوراً معلوماً فكذلك يوصف بكونه حلالاً حراماً . فإذا وجب الأوصاف التي استشهدنا بها إلى أنفس الأفعال فكذلك المختلف فيه . وأردفوا ذلك بأن قالوا : إذا لم تصرفوا الأحكام إلى ذوات الأفعال وأوصافها فما معناها عندكم؟ أهي عبارة عن وجود أو عدم؟ ففصلوا قولكم فيها .

قيل : ما استفصا لكم عن حقيقة مذهبنا . فهو أولى ما نبدأ به فالأحكام هي أخبار الله عزَّ وجلَّ عما يطلب بالشرائع وإذا تعلق كلام الرب عزت قدرته بالمطالب السمعية فهو حكمه علينا . فخرج لك من ذلك أن الحكم يؤول إلى كلام الله تعالى عند تعلقه بالمطالب السمعية وأما ما استروحوا إليه من قولهم أن الفعل ينعت بكونه حلالاً حراماً كما ينعت بكونه موجوداً فعلاً ، فهذا استروح إلى التسميات ، والإطلاقات المنطوية على الحقائق والمجازات . والمعنى بكونه حلالاً حراماً محرم . والمعنى بكونه محللاً محرماً

[أن] (١) الرب أخبر المكلفين بالتحري في فعل والاجتناب عن فعل. وهذا ما لا يرجع إلى أنفس الأفعال وجوداً بحال.

(٢٤) القول في معنى الحسن والقبح (٢)

في حكم التكليف

[٦٠] اعلم، وفقك الله أن الحسن قد يطلق والمراد به اعتدال الخلق / [٧/]

- (١) في الأصل: «فإن»، والصواب ما أثبتته.
- (٢) فائدة: انتقد الزركشي إطلاق الأصوليين القبح في مقابلة الحسن، قائلاً: إن الحسن يقابله السيء، والقبيح يقابله الجميل، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ [فصلت: ٣٤].
وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧].
قال الزركشي: «ومن حكم التقابل مقابلة الأعم بالأخص، والأخص بالأخص، والقبيح أخص من السيء كما أن الجميل أخص من الحسن وأبلغ من المدح معه، ولذلك يقال حسن جميل، ولا يقال جميل حسن، لأنه لا ينزل من الأعلى إلى الأدنى، بخلاف العكس». البحر المحيط (١/٤٤/ب).
وقد رجعت إلى كتب اللغة فوجدته موافقاً لإطلاق الأصوليين، وإليك بعض النصوص، قال الخليل في كتاب العين (٣/٥٣): «القبح والقباحة نقيض الحسن، عام في كل شيء».
وقال ابن دريد في جمهرة اللغة (٢/١٥٦): «الحسن ضد القبيح والحسن ضد القبح».
وقال الجوهري في الصحاح (١/٣٩٣): «القبح نقيض الحسن».
وقال أيضاً: «الحسن نقيض القبح، والحسنة خلاف السيئة»، الصحاح (٥/٢٠٩٩).
وقال ابن منظور في اللسان (٢/٨٧٧): «الحسن ضد القبح ونقيضه».
وقال الفيروز آبادي في القاموس (١/٢٤١): «القبح بالضم ضد الحسن».
وقال: «الحسن بالضم الجمال، والحسنة ضد السيئة».

وتناصف الصور وتركب [الأجسام]^(١) . . . في العادات وكذلك القبح يطلق، والمراد به ضد ذلك في الخلق، وهذا ما لا نقصد [في هذا]^(٢) الفن. وإنما المقصد تحقيق ما يحسن في قضية التكليف ويقبح.

[٦١] فحقيقة الحسن في حكم التكليف إذاً كل فعل لنا الثناء شرعاً على فاعله به والقبيح كل فعل لنا الذم شرعاً لفاعله به^(٣) وربما يعبر القاضي في تحقيق الحسن فيقول ما أمرنا بمدح فاعله^(٤). وربما يتخالج في الصدور من ذلك شيء فإن المباح يسمى حسناً^(٥) ولا يتحقق توجه الأمر بمدح فاعله

(١) مطموس في الأصل، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي، ثم بعده كلمة لم تقرأ.

(٢) في الأصل خرم، والزيادة يقتضيها السياق.

(٣) انظر تعريف الحسن والقبيح في العدة (١/١٦٧)، والمستصفي (١/٥٦)، والمحصول (١/١٣٢)، والإحكام للآمدي (١/٧٩)، ومختصر ابن الحاجب (١/١٩٨)، مع الشرح والحواشي، وشرح الكوكب المنير (١/٣٠٠)، والبحر المحيط (١/٤٤/ب).

(٤) وقال في الإنصاف (٤٩): «الحسن ما وافق الأمر من الفعل». وبناء على تعريف القاضي المباح لا يسمى حسناً، وقد صرح بذلك في هذا الكتاب في الفقرة رقم (٢٠٩).

(٥) هذا عند الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة والباقلاني فإنهم قالوا أنه ليس بحسن ولا قبيح، وسبب الخلاف راجع إلى تفسير الحسن والقبح فإن القائلين بهذا القول قالوا: ما يوجب المدح من الأفعال فهو حسن، وما يوجب الذم فهو قبيح، وما لا يوجب المدح والذم فليس بحسن ولا قبيح.

قال السبكي: «والأصح إطلاقه عليه، للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله، وإن لم يؤمر بالثناء عليه».

انظر التمهيد للأسنوي (٦١ - ٦٢)، والإبهاج (١/٦١)، والفقرة رقم (٢٠٩). من هذا الكتاب.

والعبارة التي ارتضينا^(١) أسد^(٢) إن شاء الله .

[٦٢] ثم الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه^(٣) وإنما

(١) وفي البحر: «والذي ارتضينا» .

(٢) من قوله: «الحسن في حكم التكليف» إلى قوله «أسد» اقتباس في البحر المحيط (١/٤٥/أ)، بتصرف يسير .

(٣) اتفق العلماء على أن الله تعالى إذا أمر بفعل فهو حسن، وإذا نهى عن فعل فهو قبيح، لكن اختلفوا في منشأ الحسن والقبح، هل هو أمر الله ونهيه، أم نفس الفعل، فإلى الأول ذهب الأشاعرة وقالوا: معنى كون الفعل حسناً هو ورود أمر الشارع بفعله، ومعنى كونه قبيحاً هو ورود نهى الشارع عن ذلك، والأفعال بنفسها خالية من تلك الصفات .

وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] .

يأمرهم بما يأمرهم، وينهاهم عما ينهاهم . ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم، لأنه لا حقيقة للمعروف عندهم إلا الأمر، ولا حقيقة للمنكر إلا النهي، وقال هؤلاء يجوز أن يأمر الله بالشرك، والفحشاء، وينهى عن البر والتقوى، وهو قول مخالف للكتاب والسنة والإجماع والمعقول، فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] .

والثاني: قول المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح صفات ذاتية للفعل، لازمة له، والشرع كاشف لتلك الصفة، لا غير، والعقل مدرك لها، وقاسوا أفعال الخالق بصفات المخلوق فاثبتوا له ما حسنه عقولهم، ونفوا عنه ما قبحه عقولهم، وهو مخالف للكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] .

والقول الثالث: أن الأفعال على ثلاثة أنواع، فقسم منها يشتمل على المصلحة والمفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، مثل العدل والجور، فحسن هذا النوع وقبحه يدرك بالعقل والشرع وإذا علم بالشرع فليس معناه أنه أثبت للفعل صفة لم تكن من =

يرجعان إلى حكم الرب شرعاً على ما سبق التفصيل في الحكم ومعناه^(١).

[٦٣] وصارت المعتزلة إلى أن قبح القبيح وصف راجع إلى ذاته^(٢)

قبل، ولا يلزم العقاب في الآخرة على مرتكب القبائح من هذا النوع ما لم يرد الشرع بذلك، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

وقد غلا في ذلك المعتزلة فأوجبوا العقاب في الآخرة على مرتكب القبائح المدركة بالعقل، وإن لم يرد الشرع بذلك وهو مخالف للنص.

والقسم الثاني: من الأفعال ما يكتسب الحسن والقبح بخطاب الشارع، فإذا أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً.

والقسم الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل الأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين، حصل المقصود ففداه بالذبح، فمنشأ الحكمة في هذا النوع هو نفس الأمر، لا نفس الأمور به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو منتصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فاثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب». مجموع الفتاوي (٤٣٦/٨)، وانظر مفتاح دار السعادة (٧/٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٦/١).

(١) في الفقرة (٥٧).

(٢) وقال في البرهان (٨٨/١): «واضطربت النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن، فنقل عنهم أن القبح في المعقولات من صفات أنفسها، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس، وإن الحسن ليس كذلك، ونقل ضد هذا عن الجبائي، وكل ذلك جهل بمذهبهم فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه، أنه يدرك ذلك عقلاً، من غير إخبار مخبر».

والأكثر من منهم صاروا إلى مثل ذلك في الحسن^(١) فصرفوه إلى نفس الفعل .
[٦٤] فإن قيل: قد أومأتم إلى معنى الحسن والقبیح، فما معنى قول
العلماء: هذا أحسن من هذا. وأقبح من هذا؟

قيل: قد ذكرنا أن معنى الحسن إنما هو الفعل الذي ورد السمع بتعظيم
فاعله وحسن الثناء عليه. فالأحسن هو الذي يكون الثناء المأمور فيه أكثر مما
يضاف إليه. وهذا منهج الأقبیح في وصفه.

(٢٥) فصل

[٦٥] لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبیح على مذهب أهل الحق^(٢)
وكيف يتحقق درك الحسن والقبیح قبل ورود الشرائع مع ما قدمناه من أنه
لا معنى للحسن والقبیح سوى ورود الشرائع بالذم والمدح.

فالحسن إذاً على التحقيق هو التحسين. وذلك نفس الشرائع وكذلك
القبیح يرجع إلى التقبیح. وهو عين الشرع.

[٦٦] وأطبقت المعتزلة على أن حسن المعرفة والشكر وقبح الكفران،
والظلم وغيرهما مما يعدونه يدرك بالعقل. ثم أطبقوا فيما بين أظهرهم على
أن الحسن والقبیح في هذه الأصول يدرك بضرورة العقل^(٣) وهذا يستقصي في
الديانات، ولكننا نتمسك عليهم بحرفين. أحدهما: أن نقول أنتم لا تخلون

(١) من قول المصنف: «ثم الحسن والقبیح» إلى قوله: «الحسن» اقتباس في البحر
المحيط (١/٣٤/ب)، بتصرف يسير.

(٢) أي الأشاعرة.

(٣) من أول الفصل إلى قوله: بضرورة العقل» اقتباس في البحر المحيط (١/٣٤/ب،
١/٣٥)، بتصرف يسير.

إما أن تقولوا أن القبح في الكفران والحسن في الشكر يدرك استدلالاً ونظراً، وتزعمون^(١) أن ذلك معلوم ضرورة. فإن زعمتم أن ذلك يدرك بطرق الأدلة وجب أن تزعموا أن من لم يسبر الأدلة المفضية إلى إدراك الحسن والقبح لا يتصور أن يتوصل إلى إدراك ذلك. وأنتم تزعمون أبدأً أن العقلاء بأجمعهم يعلمون قبح الكفران والظلم والكذب وحسن الشكر، من عرف الدليل منهم ومن لم يعرفه، وإن أنتم زعمتم أنه مدرك ضرورة فالعلوم الضرورية مما يستوي فيها الكافة عند استواء أسبابها. ونحن لا ندرك ما تزعمونه^(٢).

[٦٧] فإن قالوا: أنتم تعلمون القبح والحسن بيد أنكم تظنون أنكم تعرفونه سمعاً وهما مدركان عقلاً.

قلنا: فهذا ينعكس عليكم. فيقال لكم وأنتم تعلمون القبح سمعاً بيد أنكم تحسبونه مدركاً عقلاً. ثم نقول: لو سلمنا لكم أننا نعرف الحسن وصبغاً للفعل ثم خالفناكم في مدركه كان يستتب لكم ما سألتموه تماماً. ومن أصلنا أننا لا نعلم بالعقل وصبغاً هو حسن أو قبح. وإنما علمنا [ب/٧] وورود / الشرائع^(٣)... لكم ذلك ادعيتم اللبس بعده في المدرك. وهذا ما لا حيلة لهم فيه.

[٦٨] فإن قيل: الدليل على أنه مدرك ضرورة أن كافة العقلاء متفقون في دركه فما من عاقل إلا ويستحسن الشكر ويستقبح الكفران. قيل: في هذا الذي ذكرناه قبل هذا السؤال اكمل الغنية في إبطال ما أبديتموه، ثم أكثر ما فيه إن سلم لكم ما زعمتموه فليس فيه استرواح.

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب ما تزعموا.

(٢) انظر البرهان (١/٨٩).

(٣) هذا اللفظ مطموس، وما وضع أقرب إلى الرسم المتبقي، وبعده خرم سطر.

فإننا نجوز اتفاق العقلاء على مدركه بالدليل. ولا يستبدع أن يجمع البرية على معرفة الله تعالى بالدليل. ثم لا يقتضي إجماعهم العلم الضروري.

[٦٩] فإن قيل: لو كان إدراك الحسن والقيح متوقفاً على ورود الشرائع لما علم الحسن والقيح من يعتقد بطلان الشرائع. ونحن نعلم أن الدهرية^(١) والبراهمة^(٢) يعلمون الحسن والقيح مع جحدهم أصل الشرائع.

قلنا: إن كنتم تعنون بالحسن والقيح ما تميل إليه الطباع وتهواه النفوس في غريزة الجبلات وتنفر عنها من اللذات والاهتزاز والفرح والآلام وضروب الضرر والتَّرح فهذا ما لا نناقشكم فيه: وإن كنتم تعنون بالحسن والقيح ما يتعلق بالتكليف فهم لا يعرفونه. وإن خيل لهم أنهم يعرفونه فهم مقلدون غير موقنين. وهذا كما أن العوام الذين لم يسندوا العقائد إلى الأدلة. ولم يسبروها حق سبرها ولم يميزوا بين مواقع الشبهة والأدلة لو قطعوا آراباً ما انتكصوا على أعقابهم. وهم غير عارفين بالله تعالى عندهم فكم من مقلد يحسب نفسه عالماً والأمر على خلاف ما يقدره.

(١) الدهرية هم الملاحدة الذين ينكرون الشرائع، ولا يؤمنون بالآخرة ويقولون ببقاء الدهر ولذلك سمو الدهرية. انظر الملل والنحل (٤٤/١)، ولسان العرب (٢٩٣/٤)

(٢) البراهمة فرقة من فرق الهندوس، تنسب إلى «برهما» وهو في اللغة السنسكريتية «الله»، يعتقد الهندوس أن رجال هذه الفرقة يتصلون في طبائعهم بعنصر «البرهما» ولذلك أطلق عليهم اسم «البراهمة».

وهؤلاء يشركون بالله، وينكرون النبوة، ويمنعون من ذبح الحيوان. انظر مجموع الفتاوي لابن تيمية (٥١٠/١٠، ٦٠٨/٢٨)، والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة (٥٨)، والملل والنحل (٤٦/١).

[٧٠] ومما يستدل به عليهم أن نقول: إذا زعمتم أن قبج القبيح يدرك عقلاً فلا تخلون إما أن تقولوا: القبج وصف من أوصافه كحدوثه وكونه عرضاً وكوناً وفعلاً إلى غيرها من أوصافه، أو تقولوا: لا يرجع ذلك إلى وصفه فإن زعمتم أن ذلك يرجع إلى وصفه فأول ما يلزمكم عليه أن يقال: ليس من حكم المثليين أن يتساويا في كل الأوصاف الجائزة والواجبة. ولا يجوز أن يستبد أحدهما بوصف لا يتحقق ثبوته للثاني؟، فإذا قالوا: أجل ولا بد منه.

قيل لهم: فالقتل ابتداء في حسن القتل اقتصاصاً لا يختلفان في شيء من الصفات التابعة للوجود. فوجب أن يكونا حسنين أو قبيحين.

وعندكم يجب قبج أحدهما وحسن الثاني مع تماثلهما في حقيقة الفعل، فدل أن القبج لا يرجع إلى تعيين وصف الشيء، وإذا بطل هذا القسم واستحال صرفه إلى الفعل وجب صرفه إلى مصرف آخر ولا يعقل له مصرف سوى الإذن والأمر المتعلق به بعد بطلان القسم الأول. وهذا هو السمع نفسه. وهذا ما لا محيص لهم عنه واستقصاؤه في الديانات.

(٢٦) القول في أقسام الحسن والقبيح شرعاً

[٧١] جملة أفعال المكلفين يحصرها قسمان في حكم الشرع أحدهما ما للمكلف فعله^(١) والثاني ما ليس له فعله^(٢).

[٧٢] وينقسم من وجه آخر / ثلاثة أقسام مأمور به ومنهيه عنه ومباح مأذون فيه. [١/٨]

(١) وبه عرف الحسن في «الكافية» (٣٨).

(٢) وبه عرف القبيح في «الكافية» (٣٩).

[٧٣] فأما المأمور به فينقسم إلى واجب وندب. والمنهى عنه ينقسم إلى محظور محرم وإلى مكروه.

وأما المباح فلا انقسام له. فهذه أقسامها. ونحن بعون الله نذكر لكل واحد من هذه الأقسام حداً وتحقيقاً.

[٧٤] فأما المباح فإن قيل: ما حده وحقيقته عندكم؟

قيل: ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له^(١) من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح^(٢) فهذا حدّ سديد إن شاء الله تعالى يميز المباح عن المحرمات والواجبات والمندوبات والمكروهات. ويميزه أيضاً من الأفعال قبل ورود الشرائع ويشمل نفي سمة الإباحة عن أفعال الباري سبحانه فإن الإذن لا يتعلق بها.

وقد حد بعض من ينتمي إلى هذا الفن المباح بأن قال: ما كان فعله وتركه سيبين^(٣).

وهذا باطل لأنه يوجب كون فعل القديم سبحانه مباحاً فإن من أفعاله على الاتفاق ما لا يربى على ضده لو قدر لوجود ضد في الإفضاء إلى

(١) «من حيث هو ترك له» احتراز عما إذا ترك المباح لفعل معصية فإنه يذم لكن لا على أنه ترك المباح، بل على أنه فعل المعصية.

(٢) انظر تعريف المباح في الكافية في الجدل (٤٢)، والبرهان (٣١٣/١)، والعدة (١٦٧/١)، والحدود (٥٥ - ٥٦)، والمستصفي (٦٦/١)، والمحصول (١/١٢٨)، وجمع الجوامع (٨٣/١)، وتيسير التحرير (٢/٢٢٥)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٢)، والبحر المحيط (١/٧٣/ب).

(٣) حكاة الغزالي بلفظ قيل ثم رد عليه. انظر المستصفي (١/٦٦).

المصالح. وجملة أفعال الباري سبحانه وتعالى على مذاهب أهل الحق
تساوى في حكمه^(١) وقد أطبقوا على استحالة وصفها بالإباحة^(٢).

(٢٧) القول في حد المندوب

[٧٥] فإن قيل: فما حد المندوب؟

قيل: هو الفعل المأمور به الذي لا يلحق^(٣) الذم والمأثم شرعاً على
تركه من حيث هو ترك له^(٤) ونتحرز بقولنا من حيث هو ترك له، عن شيء،
وهو أنه لو أقبل على ضد من أضداد المندوب إليه. وهو معصية في نفسه
فتلحقه اللائمة إذا ترك المندوب إليه ولكن لا تلحقه^(٥) اللائمة من حيث أن
ما بدأ منه ترك للمندوب إليه بل لعصيانه. وقد حد بعض أصحابنا بأنه ما كان

(١) انظر المستصفي (٦٦/١).

(٢) من قوله «وقد اطبقوا» إلى «الإباحة» نقله بالمعنى الزركشي في البحر المحيط
(١/٧٣ ب).

(٣) في الأصل الرسم غير واضح، ولعل الكاتب كتب أو لا «يخلوا»، ثم استدركه بكلمة
«يلحق» وهي الصواب، وقد أوردها الغزالي في تعريف التذب في المستصفي
(٦٦/١).

(٤) انظر تعريف المندوب في البرهان (٣١٠/١)، والكافية (٤٠)، والعدة (١٦٣/١)،
والحدود (٥٥)، وشرح تنقيح الفصول (٧١)، ونهاية السؤل، ومناهج العقول
(٤٦/١)، وروضة الناظر (٣٩)، وكشف الأسرار (٣١١/٢)، والمحصول (١/ق
١٢٨/١)، والإحكام للآمدي (١١٩/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٠٢/١)،
وإرشاد الفحول (٦).

(٥) في الأصل: «تحلقه».

فعله خيراً من تركه^(١) من غير لائمة في تركه، وهذا يدخل عليه شيء، وهو أن من الأفعال قبل ورود الشرائع ما يكون خيراً للمرء في اقتضاء لذة ودفع مضرة ولا يسمى ندباً^(٢).

وقد حد معظم القدرية الندب بأن قالوا: ما إذا فعله فاعله استحق المدح والتعظيم بفعله، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله^(٣).

وهذا باطل فإن تفضل الرب تعالى يتصف بهذه الصفة التي ذكرها ولا يسمى ندباً^(٤) حتى يقال: الرب سبحانه وتعالى مندوب إلى التفضل محثوث عليه، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه. ولو ساغ تسمية بعض أفعاله ندباً لساغ تسمية بعضها مباحاً.

(٢٨) القول في حد الواجب ومعناه

[٧٦] فحد الواجب^(٥) كل ما ورد الشرع بالذم بتركه من حيث هو ترك له^(٦) وهذا حد مستقل بنفسه ويندرج تحت قولنا من حيث هو ترك له ما أومأنا

(١) وبه عرف إمام الحرمين في الكافية (٤٠)، وذكره الغزالي والآمدي بصيغة مجهولة. انظر المستصفي (٦٦/١)، والأحكام (١١٩/١).

(٢) انظر المستصفي (٦٦/١)، والمحصول (١/ق ١/١٢٩)، والإحكام للآمدي (١١٩/١).

(٣) انظر المعتمد (١/٣٦٤، ٣٦٨).

(٤) انظر المستصفي (٦٦/١).

(٥) انظر تعريف الواجب في البرهان (١/٣٠٨)، والكافية (٣٦)، والعدة (١/١٥٩)، والمعتمد (١/٣٦٨)، والمحصول (١/ق ١/١١٧)، وكشف الأسرار (٢/٣٠٠).

(٦) ونقل الغزالي عن الباقلاني أنه قال: «الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما». انظر المستصفي (٦٦/١)، ومثله نقل عنه الرازي في =

إليه^(١) في حد المباح والندب.

ومما يندرج تحته أن الصلاة إذا وردت مؤقتة بوقت متسع. وقلنا إنها تجب بأول الوقت فلا يتحقق تركها على مقتضى الأمر إلا بانقضاء جميع الوقت. وسنشيع القول في ذلك بعد هذا إن شاء الله تعالى.

(٢٩) مسألة

[٧٧] الواجب والفرض^(٢)...

والفرض^(٣) فزعموا أن كل فرض واجب ورُبَّ واجب لا يسمى فرضاً^(٤).

= المحصول (١/ق ١١٧/١)، وجمع الباجي بين التعريفين فقال: «ما كان في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما»، وقوله: «على وجه ما» احتراز من الواجب المخير فيه، فإنه يترك بعضها وهو واجب، ولا إثم عليه إذا فعل واحداً منها.

انظر الحدود (٥٣ - ٥٤).

(١) في الفقرة السابقة، وتوضيحه أنه لو أقبل على ضد من أضداد الواجب بترك الواجب فيذم على ترك الواجب نفسه، بخلاف المباح والمندوب.

(٢) ههنا حرم والسياق يقتضي العبارة التالية: (إن الواجب والفرض مترادفان عند أهل التحقيق، وصار بعض الفقهاء إلى التفرقة بين الواجب والفرض) إلخ.

(٣) انظر الكلام عن الفرق بين الواجب وبين الفرض في العدة (٣٧٦/٢)، وأصول

السرخسي (١١/١)، وكشف الأسرار (٣٠٣/٢)، ومختصر ابن الحاجب

(٢٢٨/١)، مع شرح العضد، والمستصفي (٦٦/١)، والإحكام للآمدي (٩٨/١)،

والحدود (٥٥)، والوصول إلى الأصول (٧٨/١)، وشرح الكوكب المنير

(٣٥١/١)، والبحر المحيط (٤٧/١/ب)، والمحصول (١١٩/١/١).

(٤) وإليه ذهب الحنفية، حيث قالوا قد يطلق الواجب بمعنى الأعم عندنا وهو أن يكون

الفعل أولى من الترك مع منع الترك سواء ثبت بدليل قطعي أم بدليل ظني. انظر

التوضيح والتلويح (١٢٤/٢).

ولورد فصلهم بين العبارتين إلى التحقيق لم يبق وراءه طائل، فاستند قولهم إلى دعوى غير مقترنة ببرهان^(١) فأول ما نفاتحهم به أن نعكس عليهم كلامهم ونقلب عليهم مرامهم فنقول بم تنكرون على من يزعم أن كل واجب مفروض. وليس كل فرض واجباً على الضد مما أطلقوه. ومدارك العلوم معقولة مضبوطة فليس في العقل ما يقتضي هذا التفصيل. وليس في أدلة السمع ما يوجب وليس في وضع اللغات فصل بين المفروض والواجب نصاً. وإن ردوا ذلك إلى اشتقاق الاسمين من قضية أصلهما انتسبوا إلى إثبات اللغات قياساً ونفيها بطريق القياس. وسندل على بطلان ذلك إن شاء الله عز وجل^(٢).

[٧٨] ثم الفرض أصله في اللغة القطع. ومنه تسمى الحزة التي تستقر فيها عروة الوتر فرضة. وقد يرد الفرض بمعنى التقدير في كثير من المواضع^(٣).

وأما الوجوب فأصله من قولهم: وجب الحائط إذا سقط، ووجبت الشمس إذا سقطت وأفلت^(٤) ولعل الوجوب في أصل اشتقاقه أقرب إلى التأكيد من الفرض^(٥) فتبين أنهم ما استروحوا في تفصيلهم وتخصيصهم إلا

(١) وبهذا يظهر أن ما نسبته ابن اللحام إلى ابن الباقلاني بأن الفرض أكد عنده، فيه نظر. انظر القواعد والفوائد الأصولية (٦٣).

(٢) انظر الفقرة (١٢٤).

(٣) انظر الصحاح (١٠٩٧/٣)، والمصباح المنير (٤٦٨ - ٤٦٩).

(٤) راجع الصحاح (٢٣٢/١)، والمصباح المنير (٦٤٨).

(٥) قال الشيخ أبو حامد: «لأن لفظ الوجوب لا يحتمل غيره، بخلاف الفرض فإنه يحتمل معنى التقدير، والتقدير قد يكون في المندوب». حكاه الزركشي في البحر المحيط (١/٤٨/أ).

إلى التشهي والتمني^(١).

[٧٩] ثم يقال لهم فصلوا مذهبكم فيما هو الواجب والمفروض؟ فإن قالوا ما علم وجوبه من طريق غير مقطوع به عن الله تعالى فهو الواجب. والمفروض ما علم وجوبه من طريق مقطوع به. وهذا الذي ذكروه لا تحقيق وراءه فإنهم قالوا: ما علمتم^(٢) وجوبه بطريق غير مقطوع [فهو واجب وهذا]^(٣) تناقض من القول. فإن الطريق المفضي إلى العلم بالوجوب إذا كان

(١) وهكذا ذكر الزركشي فإنه قال: «الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من اللفظين بأحد القسمين تحكم». البحر المحيط (١/٤٧، ب، ١/٤٨، أ)، وأجاب الحنفية فقالوا: إن أنكروا المخالفون مباينة الاسم فلا معنى له، بعدما بينا أن معنى الواجب مخالف لمعنى الفرض، وإن أنكروا مباينة الحكم فباطل أيضاً، لأن التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي، وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهرة، إذ ثبوت المدلول على حسب الدليل، فمتى كان التفاوت ثابتاً بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين.

وأما قولهم: تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك، لأننا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع، ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا، ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط في الفرض على الوجه الذي بينا، فأنى يلزم التحكم؟ وسائر الأسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة.

انظر كشف الأسرار (٢/٣٠٤).

(٢) لم أجد تعريف الواجب والفرض عند أحد بلفظ «علم» والذي وجدته هو أن «الفرض ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به» والواجب ما ثبت من طريق غير مقطوع به. العدة (٢/٣٧٦)، وقال عبد العزيز البخاري: «الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر»، «وإذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب» كشف الأسرار (٢/٣٠٢).

(٣) في الأصل مطموس.

غير مقطوع به فلا يقتضي العلم فإن العلم لا يثبت إلاً مقطوعاً به . فكيف يترتب على ما لا يقطع به .

[٨٠] فإن قيل: إذا اتصل بنا خبر الواحد فنعلم وجوب العمل به . وإن

كنا لا نستيقن صحته .

قلنا: من هذا زلتم فاعلموا أنه لا يجب العمل بمقتضى خبر الواحد من خبر الواحد . وإنما يجب العمل بمقتضاه بدلالة قاطعة تتضمن العمل بأخبار الآحاد فاستند العلم بوجوب العمل بخبر الواحد إلى دلالة قطعية^(١) فهذا لو ناقشناهم .

[٨١] ثم نقول قد أثبتتم الفرضية في مسائل مع انتفاء أدلة القطع فيها

اختصاصاً منها: إنكم أوجبتم الوضوء على من افتصد^(٢) ولم ترجعوا في ذلك إلى دلالة تقطعون بها . ثم لا تتحاشون من إطلاق القول بأن الطهارة في هذه الحالة مفروضة . وفرضتم الصلاة على الذي بلغ في الوقت بعد ما أدى الصلاة^(٣) وفرضتم إتمام الصلاة على من ينحط مبلغ سفره عن مرحلتين^(٤) وفرضتم العُشر في غير الأقوات ، وفي الأقوات فيما دون خمسة أوسق^(٥) إلى غير ذلك مما يتعذر تعديده مع انتفاء أدلة القطع .

(١) انظر مثل هذا القول في البرهان (٨٥/١) .

(٢) انظر رأي الحنفية في المبسوط (٨٣/١) .

(٣) انظر المبسوط (١٥/٢) .

(٤) بل ثلاث مراحل ، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله . انظر شرح فتح القدير (٤/٢ ، ٥) .

(٥) وهو مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لأبي يوسف ومحمد . انظر الهداية (١٠٩/١) ، ومن قوله: «أوجبتم الوضوء» إلى «أوسق» اقتباس في البحر المحيط (١/٤٨/أ) ، بتصرف يسير .

[٨٢] ثم نقول: بم تنكرون على من يقلب عليكم ما مهدتموه فيقول
[١/٩] كل ما^(١) لم / يستند إلى مقطوع فهو فرض وليس بواجب. وكل ما استند إلى
قطع فيتصف بالوصفين جميعاً.

[٨٣] وقد حكي عن بعضهم أن الفرض ما يثبت بنص القرآن.
والواجب الذي لا يسمى فرضاً ما يثبت عن غير وحي مصرح به^(٢).
وكل ما قدمناه ينقض عليهم ذلك.

(٣٠) القول في وصف الفعل بأنه مكروه^(٣)

[٨٤] اعلم، وفقك الله أن القول في ذلك ينقسم، فربما تطلق الكراهية^(٤)

(١) في الأصل (كلما).

(٢) اقتباس في البحر المحيط (١/٤٨/أ)، من التقريب بلفظ «الفرض ما ثبت بنص
القرآن، والواجب ما ثبت من غير وحي مصرح به». وهذا القول منقول عن الإمام
أحمد. انظر مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص (٧)، مع تعليق محمد بهجة
بيطار، والعدة (٢/٣٧٧)، والمسودة (٥٠ - ٥١)، ونسبه الباجي في الحدود
ص (٥٤)، إلى أصحاب أبي حنيفة.

(٣) راجع لتعريف المكروه البرهان (١/٣١٠)، والمستصفي (١/٦٦)، والمحصول
(١/١٣٠)، والروضة (٤٤)، والتعريفات (٢٢٨)، وشرح تنقيح الفصول
(٧١)، وشرح الكوكب المنير (١/٤١٣).

(٤) تطلق الكراهية على أربعة معان. الأول الحرام، وكان السلف كثيراً ما يطلق الكراهية
بهذا المعنى، قال الغزالي: «كثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله أكره كذا وهو يريد
التحريم». المستصفي (١/٦٧)، وقال الفتوح: «وهو كثير في كلام الإمام أحمد
رضي الله تعالى عنه، وغيره من المتقدمين، ومن كلامه أكره المتعة، والصلاة في
المقابر، وهما محرمان». شرح الكوكب المنير (١/٤١٩).

وقال ابن بدران: «إن الإمامين أحمد ومالكاً يطلقانه على الحرام الذي يكون دليله =

والمراد بها ما نهى عنه تنزيهاً وندباً إلى تركه كقولنا يكره ترك النوافل .

ومن الفقهاء من لا يطلقها في مثل ذلك . ولكن يقول إذا غمضت الأدلة وصعب مدركها فافتحام موقع اللبس مكروه مع تجويز العثور على عين الحق .

[٨٥] ولن يتبين المقصد من هذا الباب إلا بإيضاح أصل . وهو أن تعلم أن ما يسمى مكروهاً في تواضع الفقهاء، فلا يتصف بكونه محرماً بل يتميز المكروه عن قبيل المحرمات كما يتميز عن المباحات والواجبات . وكذلك لا سبيل إلى المصير إلى أن المكروه ما شككنا في تحريمه فإن من الأشياء ما يتفق العلماء على كونه مكروهاً^(١) مع علمنا باستحالة تشكك الكافة في درك التحريم [ولو]^(٢) سوغنا استمرار اللبس في حكم من الأحكام على علماء الإسلام تداعى ذلك إلى نقض الأحكام فبطل المصير إلى ذلك .

= ظنياً، تورعاً منهما، المدخل (٦٤).

والثاني: نهى تنزيهه، قال الفتوحى: «إن المتأخرين اصطلحوا على أنهم إذا أطلقوا الكراهة، فمرادهم التنزيه» شرح الكوكب المنير (١/٤١٨).

والثالث: ترك الأولى، وإن لم ينه عنه، كترك صلاة الضحى، يسمى مكروهاً، لا لنهي ورد عن الترك، بل لكثرة الفضل في فعلها.

انظر المستصفى (١/٦٧)، والمحصول (١/١٣١).

والرابع: ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه، كلحم الضبع.

انظر المستصفى (١/٦٧)، والإحكام للآمدي (١/١٢٢)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٠).

(١) انظر البرهان (١/٣١١).

(٢) في الأصل مطموس، والزيادة يقتضيها السياق.

وإنما قصدنا بذلك الرد على طائفة من محققينا لما قالوا في حقيقة المكروه ما يخشى عليه اللوم^(١) فيقال لهم: ما يتحقق استحقاق اللوم عليه فهو محرم قطعاً فكان محصول هذا [القول]^(٢) بأنه^(٣) يخشى عليه اللوم أنه يجوز تقدير حقيقة التحريم فيه وهذا مصير إلى اللبس [وهو واضح]^(٤) البطلان والذي يوضح^(٥) القول في ذلك أن نقول: إذا فرضنا الكلام في مكروه فنقسم القول [فيه ونقول]^(٦): يستحيل المصير إلى أنه مباح لما سبق من الكلام في حد المباح [ويستحيل المصير إلى أنه محرم، ويستحيل]^(٧) المصير إلى أنه مشكوك^(٨) في تحريمه فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق بعد بطلانها إلا المصير إلى أنه مندوب إلى تركه^(٩). ومأمور بتركه غير ملوم على فعله.

[٨٦] ثم قد بينا^(١٠) أن قضايا [الشرع]^(١١) قد تتزايد فيقال هذا أحسن وهذا أقبح. ولكن وإن تزايدت فلا تخرج عن أصل الحقائق فقد يتأكد الأمر

(١) نسب في البرهان (٣١١/١)، هذا القول إلى شيخه أبي القاسم الإسكافي.

(٢) في الأصل مطموس، والزيادة تشبه الرسم.

(٣) هكذا في الأصل ولعل الصواب «بأن ما».

(٤) مطموس في الأصل، وما وضع أقرب إلى الرسم.

(٥) في الحاشية «يقطع» كأنها تشير إلى نسخة أخرى.

(٦) غير واضح في الأصل، وما وضعته أقرب إلى الرسم.

(٧) غير واضح في الأصل، وما وضعته أقرب إلى الرسم.

(٨) قوله: «المصير إلى أنه مشكوك» مكرر في الأصل.

(٩) وبه قال في الكافية في الجدل (٤١).

(١٠) في الفقرة (٦٤).

(١١) مطموس في الأصل، وما وضعته أقرب إلى الرسم المتبقي.

بترك المكروه ولا يخرج منه ذلك عن الحقيقة التي ذكرناها.

(٣١) فصل

[٨٧] فإن قيل: إذا تحقق وقوع الفعل فهل تقولون إنه مكروه لله؟

قلنا: هذا مما نتحاشى منه فإن الرب عز اسمه يوجد الأفعال ومخترعها فلا يوجد إلا ما يريد فإطلاق القول بأن الفعل [الواقع] (١) مكروه له زلل (٢). ولكن يفصل القول فيه فيقال كره الله وقوعه من أوليائه وأنبيائه أو [كره] (٣) وقوعه طاعة وعبادة، فأما كراهية أصل الوجود مع تحقق الوجود فباطل.

(٣٢) القول في معنى الصحيح والفساد

[٨٨] إذا أطلقنا لفظ الصحيح والفساد في العبادات وما ضاهاها من

أفعال الملكفين فنعني بالصحيح الواقع على وجه يوافق مقتضى الشريعة ونعني / بالفساد الواقع على وجه يخالف قضية الشرع. [٩/ب]

[٨٩] وليس ينبىء الفساد على ما [نرتضيه] (٤) عن لزوم قضاء مثله،

وكذلك لا تتضمن الصحة نفي وجوب القضاء (٥).

(١) في الأصل مطموس، والمثبت يُشبه الرسم.

(٢) لا زلل في ذلك لقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.

وإذا فرقنا بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية لا يبقى هذا الإشكال.

(٣) في الأصل مطموس، والمثبت مناسب للمحل.

(٤) مطموس في الأصل، والكلمة الموضوعية تشبه الرسم.

(٥) وهو مذهب المتكلمين من الأصوليين. انظر المستصفي (٩٤/١)، والمحصل

(١/١) ق (١٤٢/١)، والإحكام للآمدي (١٣٠/١)، وشرح تنقيح الفصول (٧٦)،

والإبهاج (٦٧/١)، والبحر المحيط (٨٢/١) ب.

[٩٠] وذهب بعض من يعتزى إلى الأصول من الفقهاء إلى أن الفاسد الباطل ما يجب قضاؤه فتلزم إعادته، والصحيح ما تبرأ الذمة بفعله، ولا يلزم قضاؤه^(١) وإنما صاروا إلى ذلك لزلل في أصل، وهو أن الصلاة في البقعة المغصوبة صحيحة عند هذا القائل وهي واقعة على خلاف مقتضى الشريعة. فالمعنى بصحتها أنه لا يجب قضاؤها وإن كانت معصية^(٢) وسنستقصي القول

(١) وهو مذهب الحنفية والحنابلة. انظر تيسير التحرير (٢/٢٣٥)، وفواتح الرحموت (١/١٢١)، وروضة الناظر (٥٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٦٥)، والتوضيح والتلويح (٢/١٢٢).

وبعبارة أخرى أن الصحة هل هي موافقة أمر الشارع في ظن المكلف أم في نفس الأمر، فبالأول قال المتكلمون، وبالثاني قال الفقهاء.

وينوا على هذا الخلاف أن صلاة من ظن أنه متطهر، وهو محدث، صحيحة عند المتكلمين، لأنه أتى بما يوافق أمر الشارع في ظنه، فاسدة عند الفقهاء، لأن صلاته في الحقيقة غير موافقة لأمر الشارع وهو كونه على طهارة، لكنهم متفقون على أنه تبين له الحدث، فيجب عليه القضاء، وإن لم يتبين له فلا يجب عليه القضاء ولا يأثم وبناء على ذلك ذهب الغزالي والقرافي إلى أن الخلاف لفظي، قال القرافي: «اتفق الفريقان على جميع الأحكام، وإنما الخلاف في التسمية».

شرح تنقيح الفصول (٧٦).

وقال الغزالي: «وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت، فلا مشاحة فيها، إذ المعنى متفق عليه. المستصفي (١/٩٥).

وذهب الزركشي إلى أن الخلاف حقيقي، وقال: «عكس هذه المسئلة من صلى خلف الخنثى المشكل ثم تبين أنه رجل، وفرعنا على القول المرجوح أنه لا يجب القضاء، فإنها على اصطلاح الفقهاء صحيحة، لإسقاط القضاء، وعند المتكلمين باطلة، لأنها ليست موافقة لأمر الشرع». البحر المحيط (١/٨٣/أ).

(٢) من قوله: «إنما صاروا» إلى هنا اقتباس في البحر المحيط (١/٨٣/أ)، بتصرف.

في ذلك في باب^(١) مفرد إن شاء الله تعالى .

[٩١] وإذا أطلقنا الصحة في العقود والشهادات والأقارير فمعناه ثبوتها على موجب الشرع . وتوفر قضايها عليها كالأحكام المترتبة على العقود وغيرها من المقاصد . والفاسد على العكس من ذلك .

(٣٣) القول في حصر أصول الفقه

وترتيبها وتقديم الأول منها على الجملة

[٩٢] ذكر القاضي رضي الله عنه في هذا الباب جملة أصول الفقه وأدلة الشرع فأوماً إلى مراتبها ووجه تقديم بعضها على بعض في ترتيب الكتاب .

فأولها: الخطاب الوارد في الكتاب والسنة وما يتعلق به من ترتيب مقتضيات الخطاب .

والثاني: معرفة أفعال رسول الله ﷺ الواقعة موقع البيان .

وثالثها: الأخبار ومراتبها . ومنها أخبار الآحاد .

ورابعها: الإجماع .

وخامسها: القياس .

ثم إذا ترتبت هذه الأصول وتمهدت أبوابها ننعطف على وصف المفتي والمستفتي والتقليد، ثم نوضح انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع .

[٩٣] فإن قيل: ذكرت السنة مع خطاب الكتاب في صدر الأدلة، ثم

(١) انظر الفقرة رقم (٥٢٢) .

ذكرتم الأخبار في درجة أخرى فما الوجه فيه؟

قيل: أما ما يثبت عن الرسول ﷺ قطعاً فيعلم أن المقتضى للحكم نفس السنة. وهو المذكور في صدر الأدلة. وأما الخبر الذي أطلقنا في الرتبة الأخرى فهو ما ينقل آحاداً فلا يمكننا أن نقول يثبت الحكم بسنة رسول الله ﷺ وهي مشكوك فيها فالحكم [ليس] (١) ثابتاً تحقيقاً فقلنا: يثبت الحكم المخبر عن رسول الله ﷺ فسمينا هذا القبيل خبراً وسمينا ما تقدم سنة.

ثم ذكر القاضي رضي الله عنه وجوب ترتيب هذه الأدلة على الترتيب ولا تعظم الفائدة في الإطناب فيها. وسيأتي في حقائق الأدلة ما يغني عنها إن شاء الله تعالى.

(٣٤) القول في اللغات

وإنها تثبت مواضعة أو توقيفاً

[٩٤] اختلف الناس في مأخذ اللغات (٢) فذهب بعضهم إلى أن كل اللغات تثبت توقيفاً ووحياً من الله تعالى. ولا يسوغ ثبوتها إلاً توقيفاً (٣).

(١) كلمة «ليس» ساقطة من الأصل.

(٢) انظر الكلام في مأخذ اللغات في البرهان (١/١٧٠)، والمستصفي (١/٣١٨)، والمنهاج مع شرحه للأسنوي والبدخشي (١/١٦٨)، والإبهاج (١/١٩٥) وما بعدها، والإحكام للآمدي (١/٧٣)، والوصول (١/١٢١)، والبحر المحيط (١/١٢٩ ب)، والخصائص (١/٤٠)، والمزهر (١/٨).

(٣) وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وابن فورك وابن حزم، وجماعة من الفقهاء. انظر الأحكام لابن حزم (١/٢٩)، والإحكام للآمدي (١/٧٤)، والبحر المحيط (١/١٢٩ ب).

وذهب بعضهم إلى أن كل اللغات تثبت / مواطأة ومواضعة [١٠/١] واصطلاحاً^(١). وذهب بعضهم إلى أن بعضها يثبت توقيفاً وبعضها اصطلاحاً^(٢).

[٩٥] والمرضى عندنا من المذاهب أنه يسوغ في العقل أن تثبت كلها توقيفاً ويجوز أن يثبت بعضها توقيفاً وبعضها اصطلاحاً. ويجوز أن تثبت كلها اصطلاحاً ويجوز أن يسبق من الله تعالى توقيف على لغة من اللغات. ثم تتفق المواضعة من أقوام على لغة توافق ما تثبت توقيفاً. وكل ذلك من جائزات العقول^(٣) ثم كل ما يثبت توقيفاً من الله تعالى سمعاً فالسمع متبع فيه والذي يدل على ثبوت جميعها عن توقيف أن الرب عز اسمه موصوف بالاقتدار على

(١) هذا منسوب إلى أبي هاشم وأتباعه. انظر مناهج العقول (١/١٧٣)، والمحصول (١/٢٤٤).

(٢) هذا القول شامل لمذهبين الأول أن ابتداء اللغات توقيفي والباقي اصطلاحى، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني، والثاني أن ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي توقيفي. انظر نهاية السؤل (١/١٧٦)، والمحصول (١/٢٤٥).

(٣) وبه قال في البرهان (١/١٧٠).

وقال الآمدي: «والحق أن يقال: إن كان المطلوب في هذه المسئلة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب، فالحق ما قاله القاضي أبو بكر، إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه، وإن كان المقصود إنما هو الظن، وهو الحق فالحق ما صار إليه الأشعري، لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب» انظر الأحكام (١/٧٥).

وقال ابن دقيق العيد: «الواقف إن توقف عن القطع فلا بأس به وإن أراد التوقف عن الظن فظاهر الآية ينفيه» انظر البحر المحيط (١/١٣٠).

وقصد بظاهر الآية قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية (٣١) من سورة البقرة.

أن يخلق فينا علوماً ضرورية بمقاصد اللغات. ومضمون العبارات حتى إذا علمنا منها ما نستقل به في التفاهم أوقفنا على بقية اللغات وحيأ أو إلهاماً. وهذا أوضح أن يحتاج فيه إلى زيادة إيضاح وكشف.

[٩٦] فإن قيل: فكيف نفهم أول ما يخاطبنا الله تعالى به ولم يسبق

تعارف؟

قيل: يضطرنا إلى معرفته. فالرب مقتدر على ما يشاء. وكل ما يجوز حدوثه وكونه فهو من قبيل المقدورات وهذا بين لاختفاء به.

[٩٧] والدليل على تصوير ثبوت اللغات بالمواضعات من غير تقدم توقيف في شيء منها: أن أرباب الألباب لا يستحيل اقتدارهم على أجناس اللغات فإنها في التحقيق راجعة إلى ضروب من الأصوات، ولا يستبعد انصرافهم بدواعيهم إلى ما يتفاهمون به عما يغيب ويشهد ثم يكررون الأصوات المقطعة على المسميات، ويقترن بها قرائن الأحوال فتمهد اللغات على هذا المنهج^(١) والذي يوضح ذلك آتانا نرى

(١) وقال في البرهان (١/١٧٠): «وأما الدليل على جواز وقوعها اصطلاحاً فهو أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء بذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشؤون على اختيارهم صيغاً، وتقترن بما يريدون أحوال لهم، وإشارات إلى مسميات، وهذا غير مستنكر، وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد المسمع عليه ما يريد تلقيه وإفهامه».

وقال ابن جنى في الخصائص (١/٤٦): «وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات. كدوى الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الطبي ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات فيما بعد، وهذا عندي وجه صالح، ومذهب مقبل».

الخُرس^(١) يستقلون بالتواضح على ضروب من الإشارات ونصب الأمارات يتفاهمون بها مقاصدهم وإن لم يتعلموها. ولو أن طائفة من الخرس أفردوا عن أضرابهم قبل أن يبلغوا مبلغ التمييز.

فإذا بلغوا ومست حاجتهم إلى التفاهم لم يستبدع منهم أن يبلغوا ويتوصلوا إلى وضع أمارات يتلقون بها ما يتلقى أهل اللسان من لغاتهم ثم إذا تقرر ما ذكرنا [جوازه إلى]^(٢) الكل فوجه تقديره وتصويره في البعض هين.

[٩٨] فإذا تحقق ذلك فمتى قامت دلالة سمعية على أن بعض اللغات يثبت توقيفاً أو تواضعاً اتبعنا السمع فيه مع أنا نجوز عقلاً ما نطق به السمع وكان يجوز غيره أيضاً.

[٩٩] فإن تمسك الصائرون إلى أن اللغات لا تثبت إلاً توقيفاً بقوله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣).

قلنا: لو سلم لكم أن اللغات تثبت توقيفاً لم يكن ملجأً لكم فيه، فإننا نجوز ثبوتها سمعاً وتوقيفاً، ونجوز غيرهما. وأنتم تزعمون أنه يستحيل أن تثبت إلاً توقيفاً. وليس في هذه الآية ما يتضمن استحالة ثبوت اللغات تواضعاً.

ثم نقول: مضمون الآية أن الله تعالى علم آدم الأسماء كلها.

فما الدليل على أن الأسماء ثبتت ابتداءً عند تعليم الله آدم. فبم تنكرون على من يزعم أنها كانت ثابتة بتواضع أمة من أمم الله تعالى.

(١) وفي الحاشية البكم.

(٢) مطموس في الأصل، وما ذكرناه أقرب إلى الرسم.

(٣) البقرة (٣١).

فعلمها الله عز وجل آدم. والدليل على ذلك أن الملائكة قبل آدم [١٠/ب] كانوا / يتفاهمون ويتخاطبون وقد خاطبهم الله تعالى في أمر آدم قبل خلق آدم فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١) فبطل الاسترواح إلى الآية^(٢).

(٣٥) القول في معنى المحكم والمتشابه^(٣)

[١٠٠] قد أكثر أهل التفسير في ذلك. فمنهم من قال: المحكم في كتاب الله تعالى ما اتصلت حروفه. والمتشابه منه ما انفصلت حروفه.

(١) البقرة (٣٠).

(٢) وهل للخلاف في هذه المسألة فائدة؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال إنه لا فائدة فيه. وإليه ذهب ابن السبكي وابن الأنباري، قالوا ولذلك قيل: ذكرها في الأصول فضول.

وقال الماوردي: فائدة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الاصطلاح. وقيل: فائدتها النظر في جواز قلب اللفظة كتسمية الثور فرساً، فمنعه القائلون بالتوقيف، وأجازها القائلون بالاصطلاح، وأما المتوقفون فذهب بعضهم إلى الجواز، وبعضهم إلى المنع.

قال ابن السبكي: «والحق أن بناء المسئلة على هذا الأصل غير صحيح فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف، لا في شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس». انظر الإبهاج (٢٠٢/١)، والمزهر (٢٦/١)، والبحر المحيط (١/١٣١/أ)، وشرح الكوكب المنير (٢٨٧/١).

(٣) انظر أقوال العلماء في المحكم والمتشابه في جامع البيان (١١٦/٣)، وتفسير ابن كثير (٣٤٥/١)، وفتح القدير (٣١٤/١)، والبرهان (٤٢٣/١)، والعدة (٢/٦٨٤)، والمستصفي (١٠٦/١)، والإحكام للآمدي (١٦٥/١)، والمسودة (١٦١).

يعنون بذلك الحروف المقطعة وحروف التهجي في أوائل السور^(١). نحو ألم، وطسم، ونحوهما. وتخصيص المتشابه بذلك محال فإن الكلمات ربما تتصل ولا تستقل بنفسها في إفادة المعاني. وتتردد بين احتمالات وجائزات وتعد متشابهة أو غير محكمة. فبطل المصير إلى ذلك مع أن العرب قد تفاهم المعاني الصحيحة بأن تذكر الحروف المقطعة من الكلمة استدلالاً بها على الكلمات. والجملة في ذلك أن تنزيل المحكم والمتشابه على محمل معلوم مما لا يدرك عقلاً ولم يرد فيه نص سمع يستروح إليه ولكنهما عبارتان من لغة العرب فالأولى أن نردهما على قضية اللغة عند الإطلاق، والتخصيص للمتشابه بالحروف المقطعة مما لا تقتضيه اللغة عند الإطلاق.

[١٠١] ومن المفسرين من قال: المحكم ما يصح أن يعرف منه ما يعلمه الله والمتشابه ما استأثر الله بعلم معناه^(٢). وهذا أيضاً غير سديد. فإن اللغة لا تنبئ عنه ورب كلام يفهم معناه ولكنه متناقض فلا يتبين معنى يطلب منه في نظم الكلام ولا يسمى محكماً. وإن كان المفهوم المعنى على تناقضه وبطلانه، وتخصيص المتشابه بأنه الذي يستأثر الله بعلم معناه مما لا تقتضيه اللغات.

[١٠٢] وقال بعضهم: المحكم هو الوعد والوعيد والأحكام وتفصيل الشرائع، والمتشابه القصص وسير الأولين. فاللغة لا تشهد لذلك^(٣).

(١) به قال مقاتل بن حيان. انظر تفسير ابن كثير (١/٣٤٥).

(٢) وبه قال جابر بن عبد الله بن رباب والشعبي وسفيان الثوري. انظر جامع البيان (٣/١١٦)، وفتح القدير للشوكاني (١/٣١٤).

(٣) من قوله «الوعد والوعيد» إلى «لذلك». اقتباس في البحر المحيط (١/١١٨/ب) بتصريف يسير.

[١٠٣] والسديد أن نقول المحكم هو السديد النظم والترتيب الذي يفضي إلى إثارة المعاني القويمة المستقيمة من غير تناقض ولا تناف.

والمتشابه هو الذي [لا يحيط]^(١) العلم بالمعنى المطلوب به من حيث اللغة إلا أن تقترن بها أمانة، و^(٢) قرينة^(٣).

[١٠٤] ويندرج تحت ذلك الأسماء^(٤) المشتركة بين المعاني المختلفة من القرء^(٥) وغيرها. وهذا الذي ذكرناه يعرف من اللغة وقضية اللسان. ثم الكلام في هذا الباب يتعلق بعبارات لا طائل لها.

(٣٦) القول في تقسيم الخطاب وما يفيد

[١٠٥] اعلم، أن العبارات الموضوعية للانباء عن الكلام ونطق القلب ومضمون الأفتدة^(٦) تنقسم ثلاثة أقسام.

(١) غير واضح في الأصل والمثبت من البحر المحيط (١/١١٩/أ).

(٢) في البحر المحيط (١/١١٩/أ)، «أو» بدل واو.

(٣) قال الغزالي: «الصحیح أن المحكم يرجع إلى معنيين، أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال، الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً. إما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف، لكن هذا المحكم يقابله المشيج والفاسد دون المتشابه، وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء». المستصفي (١/١٠٦)، والمشيج هو المختلط من الكلام، انظر القاموس (١/١٨٠)، واختار الإمام في البرهان أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمع. انظر البرهان (١/٣٢٤).

(٤) في الأصل: «الاسمى».

(٥) من قوله «السديد» إلى «القرء» اقتباس في البحر المحيط (١/١١٩/أ)، بتصريف.

(٦) هذا إشارة إلى القول بالكلام النفسي.

فقسم منها يستقل بنفسه في الكشف عن جميع مقتضاه ومعناه ومتضمنه من كل وجه فلا احتمال في شيء من معانيه .

والقسم الثاني: ما يستقل بنفسه في بعض معانيه من وجه ولا يستقل

[١/١١]

بنفسه / في بعض الوجوه .

والقسم الثالث: ما لا يستقل بنفسه في شيء من المعاني المطلوبة

منه^(١) .

[١٠٦] فأما ما يستقل بنفسه من كل وجه قصد به . فهو ينقسم قسمين

فمنه ما يستقل بمعناه نصاً وإفصاحاً ونطقاً . ومنه ما يستقل بمعانيه الملتزمة وبلحنه وفحواه ومفهومه .

[١٠٧] فأما الذي يستقل بنفسه نصاً^(٢) فنحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

أَحَدٌ﴾^(٣) . وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^(٤) وألحق بهذا القبيل ﴿وَلَا تَقْرَبُوا

(١) ومثل هذا التقسيم يوجد عند الغزالي حيث قال: «إن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالإفادة إلاً بقريته، وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه». المستصفي (٣٣٤/١).

(٢) النص هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال . قاله ابن قدامة في الروضة (١٥٦) . وانظر تعريف النص عند الأصوليين في الحدود (٤٢)، والعدة (١٣٧/١)، والمستصفي (٣٣٦/١)، ونشر البنود (٩٠/١)، وكشف الأسرار (٤٦/١)، وأصول السرخسي (١٦٤/١)، وحاشية البنانى على شرح جمع الجوامع (٢٣٦/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٧٨/٣) .

(٣) سورة الإخلاص: الآية (١) .

(٤) سورة الفتح: الآية (٢٩) .

الزَّيْنِ ﴿١﴾، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٢)، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾ (٣) فهذه وأمثالها نصوص في معانيها سميت نصوصاً لظهورها، من قولهم نصت الظبية إذا عنت وظهرت. ومنه قيل للكرسي الذي يجلس عليه العروس منصة (٤).

[١٠٨] وأما ما يستقل بنفسه من حيث اللحن والفحوى (٥) فنحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُرِي﴾ (٦) فالتأنيف مصرح به لفظاً. وتحريم الضرب والتعنيف مفهوم من لحنه وفحواه نصاً بحيث لا يستريب فيه كما لا يستريب في مفهوم الألفاظ المصرح بها. وذكر في القبيلين نصاً ولحناً أمثلة من كتاب الله تعالى. وسنة رسول الله ﷺ.

والجملة الجامعة لها أن كل لفظة وضعت في اللغة بمعنى على التجريد والتقرير، لا يتفاهمون على الإطلاق إلا ذلك المعنى، ولا تتقابل فيه جهات الاحتمالات فهو نص فيه صريحاً أو لحناً (٧).

(١) سورة الإسراء: الآية (٣٢).

(٢) سورة النساء: الآية (٢٩).

(٣) سورة الإسراء: الآية (٣١).

(٤) انظر المصباح المنير (٦٠٨).

(٥) ويسميه الحنفية دلالة النص. انظر أصول السرخسي (٢٤١/١).

(٦) سورة الإسراء: الآية (٢٣).

(٧) هذا التعريف شامل للظاهر، قال الإمام في البرهان (٤١٥/١): «فأما الشافعي فإنه

يسمى الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر، وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإن النص معناه الظهور».

وقد فرق بعض العلماء بين النص والظاهر بأن النص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والظاهر ما احتمل معنيين فأكثر، ويكون في أحدهما أرجح، انظر المستصفي (٣٣٦/١) وروضة الناظر (١٥٦)، وفرق بعض الحنفية بينهما بأن النص ما سيق =

[١٠٩] ثم يلتحق بهذا القبيل ما يحذف من الكلام لدلالة الباقي على المحذوف ولكن لا تستريب العرب في معناه. وذلك كمثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾^(١) فمعناه فافطر. فهذا مما يفهم نصاً من مقصد الخطاب. وكذلك قوله: ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلِقْ﴾^(٢) معناه فضرب فانفلق، إلى غير ذلك.

[١١٠] فأما ما مستقل بنفسه في بعض المعاني دون بعض فنحو قوله: ﴿وَمَا أَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) فالحصاد معلوم والأمر بالإتيان معلوم وحقه غير مستقل بنفسه. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٤) فالقتل معلوم،

= الكلام لأجله، والظاهر ما ليس كذلك، انظر كشف الأسرار (٤٦/١)، ونور الأنوار (٨٦)، وقال القرافي في التنقيح «النص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل ما دل على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد، وقيل ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً، وتحتمل الاستغراق، وقيل ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء». وقال في شرحه: «فإذا قلنا اللفظ إما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الأول، وأما الثالث فهو غالب الالفاظ، وهو غالب استعمال الفقهاء يقولون نص مالك على كذا، ولنا في المسئلة النص والمعنى، ويقولون نصوص الشريعة متضافرة بذلك، وأما القسم الثاني فهو كقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فإنه يقتضي قتل اثنين جزماً، فهو نص في ذلك مع احتمال لقتل جميع المشركين، انظر شرح تنقيح الفصول (٣٦ - ٣٧).

(١) البقرة (١٨٤).

(٢) الشعراء (٦٣).

(٣) الأنعام (١٤١).

(٤) التوبة (٥).

والمشرك معلوم، واستغراق جنس المشركين أو تخصيص بعض آحادهم مما لا يستقل الخطاب به إذا نفينا صيغة العموم وآثرنا الوقف كما سنذكر^(١) إن شاء الله تعالى.

[١١١] وأما القسم الثالث وهو ما لا يستقل بنفسه في إثارة شيء من المعاني فهو المجملات والمجاز على ما سيأتي تفصيل هذه الأقسام بأبوابها إن شاء الله تعالى.

(٣٧) القول في

معنى الحقيقة والمجاز والفصل بينهما

[١١٢] قال القاضي رضي الله عنه: الحقيقة تطلق ويراد بها خاص وصف الشيء الذي يتميز ويوافق ويمائل وهو حده عنه. وذلك كما يقال حقيقة العالم من قام به العلم. وحقيقة الجوهر المتحيز إلى غير ذلك. وهذا ما لا نطلبه في مضمون هذا الباب^(٢).

وقد تطلق الحقيقة في اللغات ومجاري المحاورات فهذا مقصدنا من هذا الباب. فإذا قلنا هذه العبارة حقيقة في هذا المعنى فمعناه أنها مستعملة [ب/١١] فيما وضعت في أصل / وضع اللغة له فهذا ما نريده بالحقيقة^(٣). فأما المجاز

(١) انظر رقم الفقرة (٥٩٩) وما بعدها.

(٢) قال الزركشي: «وهذا محل نظر المتكلمين» البحر المحيط (١/١٦٨/ب).

(٣) راجع تعريف الحقيقة والمجاز في العدة (١/١٨٨)، والمستصفي (١/٣٤١)،

والإحكام للآمدي (١/٢٦)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٢)، وحاشية البناني على

شرح جمع الجوامع (١/٣٠٠)، وروضة الناظر (١٥٣ - ١٥٤)، والتعريفات

(٨٩ - ٩٠)، والمحصول (١/٣٩٧)، وأسرار البلاغة (٣٠٣)، ط ١٣٩٨ هـ

دار المعرفة بيروت.

فهو ما [استعمل في غير ما وضع له في أصل] ^(١) وضع اللغة.

ويسمى هذا الضرب مجازاً لأن أهل اللغة يتجاوزون به عن أصل الوضع توسعاً منهم. وذلك نحو تسميتهم الشجاع البطل من الرجال أسداً والبيد حماراً ^(٢) والأسد في أصل الوضع لحيوان معلوم بيد أنهم قد أطلقوه توسعاً على من يتخصص بشاعته وجرأته، وعدّوا من هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ﴾ ^(٣) فإضافة الإرادة إلى الجدار ليس في أصل وضع اللغة بل هو من المجاز ^(٤) ويكثر نظائر ذلك في الكتاب والسنة.

[١١٣] وقد عد بعض أئمتنا قوله تعالى: ﴿وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ^(٥) من هذا القبيل فإن المعنى بالقرية أهل القرية ^(٦). ومن أصحابنا من عد ذلك من قبيل

(١) في الأصل مطموس، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٢) من قوله: «يسمى» إلى «حماراً» اقتباس في البحر المحيط (١/١٧٦/ب)، بتصرف يسير.

(٣) سورة الكهف: الآية (٧٧).

(٤) وأجيب عن ذلك أولاً بأنه لا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها، لأن للجمادات إرادات حقيقية يعلمها الله تعالى، ونحن لا نعلمها ويدل عليه حديث حنين الجذع الذي كان يخطب عليه النبي ﷺ، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لِيُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وثانياً: لا مانع من كون الإرادة تطلق في اللغة على معناها المعروف وعلى مقاربة الشيء والميل إليه، فيكون معنى إرادة الجدار ميله إلى السقوط وقربه منه. انظر الجواب بالتفصيل في مذكرة أصول الفقه ٥٩.

(٥) سورة يوسف: الآية (٨٢).

(٦) أي عدها من باب المجاز بالحذف.

المجاز. وزعم أن القرية وضعت موضع أهل القرية وعنى بها نفسها أهلها تجوزاً^(١).

ومنهم من قال هذا وأمثاله من المضمورات. ولا نقول أقيمت القرية مقام أهلها بل حذف من الخطاب ذكر أهل القرية لدلالة بقية الخطاب عليه. وأبواب الإضمار والحذف لا يلتحق بالمجازات. فإن المجاز لفظة مستعملة في غير ما وضعت له.

[١١٤] وكذلك من أئمتنا من صار إلى أن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) فقال^(٣): الكاف والمثل تجوزاً وتوسعاً، وهذا القائل يقول من ضروب الخطاب ما يلتحق بالمجاز لتقصان شيء منه كما قدمناه. ومنه ما يلتحق به لزيادة شيء فيه، نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٤).

ونرى القاضي يميل إلى عد ذلك من قبيل المجاز.

[١١٥] ويلتحق بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٥).

معناه أهل الله ومصديه ومتبعي شرائعه.

(١) أي عدها من باب المجاز بالاستعارة.

(٢) سورة الشورى: الآية (١١).

(٣) كذا في الأصل، ويبدو أن هنا سقطاً.

(٤) سورة الشورى: الآية (١١).

(٥) سورة المائدة: الآية (٣٣). وانظر الجواب عن الآيات التي عدها المصنف من باب

المجاز في القسم الدراسي من هذا الكتاب ٩٤.

[١١٦] فكل كلام وضع في أصل اللغة فإذا نقص منه شيء مع استبقاء تمام المراد فهو مجاز. فإنه من هذا الوجه معدول عن أصل الوضع وكذلك الزيادة وهذا لعمرى سديد^(١).

(٣٨) فصل

[١١٧] اعلم أنا نتبع وضع اللغة في الحقائق واستعمال أهلها في التجوزات والتوسعات فلا يسوغ لنا أن نتعدى في المجازات مواضع استعمالهم كما لا يجوز لنا أن نتعدى أصل الوضع في الحقائق.

[١١٨] وقد ذكر^(٢) رضي الله عنه فصلاً نحن ذاكروه. وهو أنه... الحقيقة تتعدى إلى جميع ما وضعت لإفادته وإن لم تصادف جميعها منصوطة لهم^(٣).

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين والبلاغيين. انظر المستصفي (١/٣٤٢)، والمحصل (١/ق ١/٤٥٤)، والمزهر (١/٣٥٧)، والإيضاح في علوم البلاغة (٤٥٤)، والطرز (١/٧٢)، وأسرار البلاغة (٢/٢٨٦).

وليس كل الحذف والزيادة من باب المجاز كما نبه عليه الجرجاني والخطيب القزويني بل منه ما يؤثر في تغيير الإعراب، أما إذا لم يؤثر في تغيير الإعراب، فلا يعد منه نحو زيادة «ما» في نحو قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ﴾ لما لم تؤثر في تغيير الإعراب، لا يقال إنها مجاز. انظر أسرار البلاغة (٢/٢٨٦)، والإيضاح (٤٥٤).

(٢) أي القاضي الباقلاني.

(٣) «منصوطة لهم» أي مسموعة منهم، قال الفيروز أبادي: نصت له أي استمع لحديثه. القاموس المحيط (١/١٥٩).

ولعل من هنا أخذ ابن برهان والآمدني وابن الحاجب ومن تبعهم فنقلوا عن القاضي =

وبيان ذلك أنهم لما سموا من يصدر منه الضرب منا ضارباً فيطلق اسم الضارب على من يصدر منه الضرب من الضارين. وإذا نقل عنهم واسئل القرية والرياح والأطلال على إرادة أهلها فلا يعدى ذلك عن مورده حتى نقول واسأل الدواب. ونعني أهلها. وهذا شديد، ولكن لورد إلى التحقيق لم يقتضِ كبير معنى فإن الأصل أننا في الحقائق نتبع أصل الوضع، وفي المجاز نتبع استعمال أهل اللغة.

وإنما نسمي كل من يصدر منه الضرب ضارباً متبعين لا قائسين ولا معتبرين فإن الصحيح عندنا منع القياس في اللغات^(١) ولكن ثبت بأصل [١٢٧] الوضع نصاً أنهم ما / خصصوا الضارب بجنس بل سموا كل من يصدر منه الضرب ضارباً. ولو ثبت عندنا استعمالهم نصاً أن كل ما ينتسب إلى أهل ومال يعبر عن صاحبه مجازاً لأطلقنا ذلك عموماً كما أطلقناه في الضارب ونحوه من حقائق اللغات. فدل أن محصول الكلام منع القياس في اللغات ويتبع الوضع في الحقائق والاستعمال في المجاز من غير زيادة ولا نقصان.

[١١٩] ثم ذكر القاضي رضي الله عنه طرقاتاً تنفصل بها الحقائق عن المجاز، بعضها اتفاق في بعض المواضع غير مطرد في الباين عموماً.

فأول ما ذكره في الفصل بينهما ما فرغنا منه آنفاً في أن الحقيقة تعدي

= أنه يقول بجواز القياس في اللغات. انظر الوصول (١/١١٠)، والإحكام للآمدي (١/٥٧)، ومختصر ابن الحاجب (١/١٨٣)، وفواتح الرحموت (١/١٨٥)، والإبهاج (٣/٣٣). قال الزركشي: «والذي صرح به في كتاب التقريب إنما هو المنع البحر المحيط (١/١٣٣/أ).»
(١) سيأتي تفصيل ذلك في الفقرة (١٢٣).

عن موضوعها اتباعاً لما راموا من الفائدة فيما نصوا عليه . كالضارب ونحوه بخلاف المجاز . وقد أشبعنا^(١) القول فيه .

[١٢٠] والثاني أن ما وضع حقيقة تشتق^(٢) منه . واستعمال الاشتقاق يجري فيه . وإذا استعمل مجازاً لم يجر فيه الاشتقاق^(٣) .

وبيان ذلك أن حقيقة الأمر في أصل الوضع اقتضاء الفعل من المأمور على ما سنبينه^(٤) . ثم قد يستعمل في الشأن . فيقال كيف شأنك وأمرك . وهو مجاز في معنى الشأن فلا جرم^(٥) ، واشتق من الأمر الذي يصاد النهي و^(٦) سائر ما يصدر عن المصادر ، وإذا استعمل في الشأن لم تصدر عنه النعوت والأفعال . وهذا الذي في الصور التي ذكرناها شديد . ولكن ليس يطرد فرب حقيقة لا تصدر منه النعوت . وهو إذا لم تكن مصدراً . ورب مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه كما ورد الاستعمال في أصله فكل ما حل محل المصادر وضعاً واستعمالاً فالأغلب أنه تصدر منه النعوت فدل أن ذلك مما لا يطرد في البابين : الحقيقة والمجاز^(٧) .

(١) راجع الفقرة رقم (١١٨) .

(٢) هكذا في الأصل ، ولعل الصواب «يشق منه» .

(٣) وإليه ذهب الغزالي وابن قدامة والطوفي وابن مفلح وابن قاضي الجبل . انظر المستصفي (٣٤٣/١) ، وروضة الناظر (١٥٦) ، وشرح الكوكب المنير (١٨٣/١) .

(٤) انظر الفقرة رقم (١٨٥) .

(٥) العبارة غير واضحة والسياق يقتضي «لا جرم» بدون الفاء .

(٦) لعل الواو زائدة .

(٧) وهو قول الأكثر حكاة الفتوح في شرح الكوكب المنير (١٨٣/١) ، وقال : «ويدل =

[١٢١] ومما ذكره في الفصل بينهما أن الاسم إذا استعمل في شيء مجازاً وجمع فجمعه في الحقيقة يخالف جمعه في المجاز. واستشهد بالأمر فإن الأمر إذا استعمل في حقيقته فجمعه الأوامر. وإذا استعمل في الشأن فجمعه الأمور^(١). فليس هذا أيضاً مما يلزم طرده فإنه قد يتفق جمعهما كما أن [جمع]^(٢) الأسد في السبع المشهور وفي البطل بمثابة واحدة. وكذلك جمع [الحمار]^(٣) في الدابة المعروفة. وفي البليد بمثابة واحدة، فعندي [أنه]^(٤) ما ذكر هذه الفروق لتمييز البابين اطراداً، ولكن ذكر ضرباً من الاتفاقات في الفصل بين الحقائق والتجوزات.

(٣٩) فصل^(٥)

[١٢٢] ذهب من لا تحقيق وراءه إلى أنه ليس في كتاب الله تعالى

- = له إجماع البيانين على صحة الاستعارة بالتبعية وهي مشتقة من المجاز، لأن الاستعارة تكون في المصدر، ثم يشتق منه.
- (١) هذه الفروق الثلاثة بين الحقيقة والمجاز نقلها الكيا في تعليقه عن الباقلاني. انظر المزهري (١/٣٦٤).
- (٢) ورد في الأصل: «جميع»، والصواب «جمع».
- (٣) ورد في الأصل: «المجاز»، والصواب ما أثبتته.
- (٤) ورد في الأصل: «أن»، والصواب «أنه».
- (٥) راجع لهذا الفصل: الإحكام للآمدي (١/٤٧)، والعدة (٢/٦٩٥)، والمسودة (١٦٤)، والإحكام لابن حزم (٤/٢٨)، والمحصول (١/٤٦٢)، ومختصر ابن الحاجب (١/١٦٧)، مع شرح العضد وتيسير التحرير (٢/٢١).

مجازاً^(١)^(٢) وهذا القائل إن كان يقول في اللغة مجازاً^(٣) فيلزمه المصير إلى انطواء كتاب الله تعالى على ذلك^(٤) وأمثله لا تحصى ولا تحصر وإن ذهب

(١) اختلف العلماء في المجاز في القرآن إلى قولين، فذهب جمهور الأصوليين إلى أنه موجود في كتاب الله تعالى وأنكره بعض الحنابلة كالخزري وابن حامد وأبي الفضل التيمي، وبعض المالكية كمحمد بن خويز منداد ومنذر بن سعيد البلوطي وبعض أهل الظاهر كداود وابنه أبي بكر، وبعض الشيعة، وبعض الشافعية كابن القاص. انظر المسودة (١٦٥)، ومجموع الفتاوى (٨٩/٧)، ومنع جواز المجاز للشنقيطي ص (٧).

قال ابن تيمية: «وحكى بعض الناس عن أحمد في ذلك روايتين. وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم، ولا من قدماء أصحاب أحمد أن في القرآن مجازاً لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة، فإن تقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجوداً في المائة الثانية اللهم إلا أن يكون في أواخرها». مجموع الفتاوى (٨٩/٧).

واستدلوا على نفي المجاز عن القرآن أن القائلين بالمجاز أجمعوا على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافية صادقاً في نفس الأمر، والقرآن لا يجوز نفي شيء منه، فالقرآن خال من المجاز لأنه لو كان فيه لجاز نفيه. انظر التفصيل في منع جواز المجاز ص (٨).

(٢) هكذا في الأصل: «مجازاً»، بالنصب والظاهر رفعه لأنه اسم ليس اللهم إلا أن يكون اسم محذوفاً فحيثئذ يجوز نصبه.

(٣) هكذا في الأصل، وهو جائز على أن يحمل القول بمعنى الظن.

(٤) أقول: هذا اللزوم مبني على قاعدة وهي أن كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن، لأنه نزل بلسان عربي مبين، لكن هذه القاعدة غير مسلمة لوقوع كثير من الأشياء مستحسناً في اللغة عند البيانيين وهو ممنوع في القرآن بلا خلاف كالإغراق والغلو، =

إلى نفي المجاز عن اللغة جملة فقد أخطأ. وقد حكي عن الأستاذ
أبي إسحق^{(١)(٢)}

= والإغراق هو ما أمكن عقلاً واستحالة عادة، والغلو هو ما استحالة عقلاً وعادة —
فهما جائزان عند البلاغيين وممنوعان في القرآن الكريم، انظر الأمثلة والتفصيل في
«منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز للشنقيطي» (١٠، ١٥، ٢١).

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الأسفرائيني كان فقيهاً أصولياً، متكلماً،
قال عبد الغافر الفارسي كان الأستاذ أبو إسحق أحد العلماء الذين بلغوا حد الاجتهاد
لتبحره في العلوم واستجماعه شروط الإمامة، بنيت له مدرسة عظيمة لم يبق قبلها
بنيسابور مثلها، فلزمها إلى أن توفي سنة ثمان مائة وأربع مائة من مؤلفاته كتاب
(الجامع) في أصول الدين. و (رسالة) في أصول الفقه.

انظر ترجمته في تهذيب الأسماء واللغات (١٦٩/٢)، وطبقات الشافعية لابن
السبكي (١١١/٣)، وطبقات الشافعية للأسنوي (٥٩/١)، وطبقات الشافعية لابن
هداية الله (١٣٥)، والأعلام (٦١/١)، وتبيين كذب المفتري (٢٤٣).

(٢) وهو محكي عن أبي علي الفارسي أيضاً. انظر جمع الجوامع (٤٠٢/١)، مع
حاشية العطار.

وقال ابن تيمية: «إن تقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز اصطلاح حادث بعد
انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان
ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة
والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن
العلاء ونحوهم، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في
كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به
عن الآية، ولهذا قال من قال من الأصوليين — كأبي الحسين البصري وأمثلة — إنها
تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا هذا
حقيقة، وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا. ولم يقل =

والظن به أن ذلك لا يصح عنه^(١).

[١٢٣] ووجه التحقيق في ذلك أن يقال إن أراد في المجاز بقوله كلها حقائق أن الاستعمال يجري في جميعها فهذا مسلم. وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع / فهذه مراغمة الحقائق^(٢). فإننا [١٢/ب] نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للأبله البليد. ولوقيل: البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وإن تناول الاسم لهما متساو في الوضع فهذا دنو من جحد الضرورة. وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكاً بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٣) عد ذلك من مستشنع الكلام^(٤).

= ذلك أحد من أهل اللغة ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف.

مجموع الفتاوى (٨٨/٧).

وقد أطال ابن القيم في الرد على القائلين بوقوع المجاز في اللغة، فانظره في مختصر الصواعق المرسله (٢/٢٤١ وما بعدها).

(١) من قوله: «والظن» إلى «عنه» اقتباس في البحر المحيط (١/١٧٧/أ)، والمزهر (٣٦٦/١).

(٢) في الإبهاج (١/٢٩٩)، والمزهر (١/٣٦٧)، «للحقائق».

(٣) سورة الكهف: الآية (٧٧).

(٤) انظر الجواب عما قاله المصنف في التعليق على الفقرة (١١٢)، ومن قوله: «فهذه مراغمة» إلى «الكلام» اقتباس في الإبهاج (١/٢٩٩).

(٤٠) القول في منع القياس في الأسماء اللغوية^(١)

[١٢٤] ما صار إليه معظم المحققين من الفقهاء والمتكلمين أن الأسماء في اللغات لا تثبت قياساً ولا مجال للأقيسة في إثباتها. وإنما تثبت اللغات نقلاً وتوقيفاً^(٢).

وذهب بعض الفقهاء والمنتمين إلى الكلام إلى أن الأسماء قد تثبت قياساً^(٣) وهذا كما أنهم [لم ينصوا]^(٤) في اللغة على تسمية النبيذ خمراً والنباش سارقاً وآتى البهيمة زانياً والشريك الخليط جاراً فمن العلماء من يثبت اسم الخمر في النبيذ. وزعم أنهم إنما سمو الخمر بهذا الاسم لأنها تخامر

(١) راجع للتفصيل في المسألة البرهان (١٧٢/١)، والوصول (١١٠/١)، والتبصرة (٤٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (٤١٢)، والمحصول جـ (٢/٢ ق ٤٥٧/٢)، شرح جمع الجوامع (٢٧١/١)، مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١)، والإحكام للآمدي (٥٧/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٨٣/١)، وفواتح الرحموت (١٨٥/١)، والمنخول (٧١)، وتيسير التحرير (٥٧/١).

(٢) وهو مذهب الغزالي والآمدي وابن الحاجب وابن الهمام، وأبي الخطاب والصيرفي، وابن برهان، ونقله الرازي عن أكثر الشافعية وجمهور الحنفية. انظر المحصول (٢/٢ ق ٤٥٧/٢).

والمراجع السابقة.

(٣) وإليه ذهب ابن سريج والرازي وابن أبي هريرة وأبو إسحق الشيرازي وهو مذهب أكثر الحنابلة وكثير من الشافعية.

انظر التبصرة (٤٤٤)، والمحصول (٢/٢ ق ٤٥٧/٢)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (٢٧١/١)، مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١).

(٤) ورد في الأصل: «لم ينصوا»، والصواب ما أثبتته.

العقل^(١) أو تخمره^(٢) كما تخمر الأواني. وهذا المعنى متحقق في النبيذ. وطرردوا مثل ذلك في أمثالهم. والصحيح منع القياس في اللغات جملة. ووجوب اتباع النقل مع الاجتزاء والاكتفاء به. والدليل على ذلك أن نقول: إذا سمت العرب الشراب المسكر العنبي النبيّ خمرأ. ولم يرد ذلك نصاً في النبيذ فلا يخلو الحال في ذلك من أقسام إما أن يصح من أهل اللغة وضعاً إن خصصنا هذا الاسم بهذا المسمى نصاً. وإن كان من التخمير، فإن كان كذلك فلا معترض عليه ولا يسوغ طرد القياس في مثل هذه الصورة وفاقاً. وهذا كما أنهم سمو الفرس الأسود أدهم وثبت عندنا أنهم خصصوه، ومنعوا تعديته إلى كل أسود فلا جرم أنا لم نسّم^(٣) الثوب الأسود أدهم اتباعاً لوضعهم وهذا لو نصوا على التخصيص. وإن هم قالوا كل ما يخامر العقل خمر، فمن [سمى]^(٤) غير هذا الشراب خمرأ وهو مخامر فلا يكون قياساً، بل هو متبع للتوقيف، وهذا ما لا [نزاع]^(٥) فيه وإن صحت التسمية وجوزنا أنهم أرادوا التخصيص ولم ييحووا به، وجوزنا أنهم أرادوا التعدية ولم يتبين لنا نص نقل منهم، فبماذا تصح عندنا إرادتهم. وإذا أثبتنا اسماً فلسنا نبتدىء به من تلقاء أنفسنا إثبات اللغات، ولكننا ندعي على أهل اللغات أنهم أرادوا ذلك. ونحن مترددون في إرادتهم مع الاعتراف بذلك التردد. وكيف ندعي العلم بأنهم أرادوا تسمية النبيذ خمرأ والذي يوضح الحق في ذلك أنا وجدنا

(١) أي تخالطه. انظر القاموس المحيط (٢/٢٣).

(٢) أي نستره. القاموس المحيط (٢/٢٣).

(٣) في الأصل: «لم نسّم».

(٤) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه بالرسم والمعنى.

(٥) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه بالرسم والمعنى.

كل ما يطرد من المعاني منتقضة، فإن مخامرة العقل متحققة في البنج . وسائر ما [يخمر]^(١) ويورث الغشبية، ثم شيء منها لا يسمى خمراً.

[١٢٥] فإن قيل: إذا استنبطنا في الشرعيات قياساً: فلسنا نقطع بأن صاحب الشريعة نصه علماً ومع ذلك تطرد الأقيسة فما أنكرتم من مثل ذلك / في اللغات.

قلنا: اعلّموا أنكم وافقتمونا أن اللغة لا تثبت جديداً في يومنا. وإنما نعلم ثبوت المسميات إذا علمنا أن أهل اللغة أرادوها وخطرت لهم ضمناً أو تصريحاً في أصل الوضع، فلا تثبت اللغة إلا بهذه الطريقة.

فإذا تقرر ذلك قلنا: فقد ثبت التردد في فصل الاقتصار والتعدية جميعاً فأنى^(٢) نتحقق بأنهم أرادوه.

أما القياس الشرعي فحاشا أن نقول نعلم طرده أن صاحب الشريعة نصبه علماً. بل نحن متشككون في ذلك. ولكن ثبت بدلالة قاطعة أن الرب تعالى أمر بالعمل مهما غلب على ظنوننا طرد قياس صحيح فنعمل عملاً. فأما أن نعلم أن هذا علم شرعي.

قلنا: لعمري هو علم لوجوب العمل علينا. ولم يثبت في اللغات وجوب عمل عند طرد قياس، فإن الأعمال لا مجال لها في اللغات وقد بينا أن أصل اللغة لم نعلمه فإذا لم نعلمه وجب التوقف فيه.

وهذا واضح لا شك فيه.

(١) ورد في الأصل: «ما يخبر»، والصواب ما أثبتته.

(٢) في الأصل: «فأنا».

ثم معنى المخامرة موجود في كثير من الأدوية .
فإن قيل : يعتبر بالسكر والاضطراب مع المخامرة .
قلنا : فليس في اسم الخمر اقتضاء الاضطراب . وإنما فيه المخامرة
فحسب ، فيما حسبتكم القياس في اللغات^(١) .

(٤١) القول في الأسماء العرفية ومعناها

[١٢٦] فإن قيل : فما معنى الاسم العرفي في تجاوز أهل اللغات^(٢) ؟
قيل : ينقسم ذلك إلى معنيين :

أحدهما أن الاسم في أصل وضع اللغة إذا انقسم بين معان فغلب
الاستعمال في وضعه عرفاً في أحد معانيه حتى لا يفهم منه عند إطلاقه إلا
بعض ما وضع له . فيسمى عند اختصاصه ببعض ما وضع له عند غلبة
الاستعمال في العرف عرفياً . وذلك نحو قولهم دابة .

فإن هذه الكلمة موضوعة في أصل اللغة لكل ما دب ودرج . ثم غلب
استعمالهم لها في البهائم ذوات الأربع القوائم . وكذلك الفقيه في أصل اللغة
وضعاً هو العالم و . . .^(٣) غلب استعماله في ضرب من العلوم إلى غير ذلك
مما يطول تتبعه . فهذا ضرب أسد في السبع المشهور وفي البطل .

(١) وبين الفتوحى فائدة الخلاف في المسألة فقال : «إن المثبت للقياس في اللغة يستغني
عن القياس الشرعي ، فيكون إيجاب الحد على شارب النيذ ، والقطع على النبات
بالنص ، ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع» . شرح الكوكب المنير
(٢٢٤/١) .

(٢) راجع لمعرفة معنى الاسم العرفي المستصفى (٣٢٥/١) ، وروضة الناظر (١٥٣) ،
والإبهاج (٢٧٤/١) ، والبحر المحيط (١٦٩/١) ب .

(٣) غير مقروء في الأصل ، ولعل العبارة «وإن كان قد غلب» إلخ .

الثاني: الملتحق ببابها لفظة تجوز بها عن أصل الوضع على منهج استعمالهم^(١)...

غلب استعماله عرفاً على إرادة معنى غير ما وضع أصل اللفظ له أصلاً فيفهم منها القصد به لغلبة العرف كما يفهم من الحقائق معانيها وذلك نحو قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾^(٢)، وقوله: ﴿ أُجِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾^(٣)، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها»^(٤) فهذه ألفاظ وردت في معرض المجاز. ووجه التجوز فيها أن ظاهر قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾، يقتضي تحريم أعيانهن وظاهر قوله: ﴿ أُجِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾ ينبىء عن تحليل أعيان الصيد. وقد أطبق أرباب الشرائع على استحالة نعت [ب/١٣] الأعيان المنعوتة في سياق هذا البيان بالتحريم إذ التحريم إنما يتعلق بما / يندرج تحت التكليف. وإنما المندرج تحت قضيتها أفعال المكلفين دون الأجسام الخارجة عن قبيل مقدورات الخلائق، والمقصد من ذلك أن المعنى لتحريم الأم تحريم فعل في الأم إذ تحريمها في عينها غير متحقق فتجوزوا في الإطلاق. وسوغوا الإنباء عن فعل متعلق بالأعيان بعبارة عن الأعيان. فهذا وجه التجوز فلما غلب الاستعمال في هذه الألفاظ وأمثالها. وإن كانت

(١) بعده طمس في الأصل، بقدر خمس كلمات.

(٢) سورة النساء: الآية (٢٣).

(٣) سورة المائدة: الآية (٩٦).

(٤) الحديث ورد بلفظ «حرمت» موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنه عند النسائي في

باب «ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب السكر» (٣٢١/٨).

وأما المسند عن النبي ﷺ فقد ورد بلفظ «لعت» عند أحمد (٢٥/٢).

ورود في المصدرين المذكورين «بعينها» بالباء.

لو رُدَّتْ إلى أصل الوضع لم تصادف على مقتضى الأصل ولكن لما غلب استعمالها في مقصد معنى تنزل في إثارته منزلة الحقائق.

[١٢٧] فإن قيل: قد عرفتم الأسماء العرفية في شيئين أحدهما

تخصيص اللفظ استعمالاً ببعض مقتضاه وضعاً. والثاني غلبة الاستعمال في التجوزات فما دليلكم عليه؟

قلنا: الدليل عليه أن الاسم العرفي لا يخلو إما أن يكون يراد بوصفه أنه عرفي أنه ابتدء وضعه في الأصل لما جرى عليه. وذلك محال لانفاق الكافة على اختصاص الأسماء العرفية [ببعض]^(١) الأسماء فلو صرفت إلى أصل الوضع لزم تسمية جملة اللغات عرفية وهذا ما لم يصر إليه صائر من الخائضين في معنى الاسم العرفي.

وكذلك لا يسوغ أن يقال: إنها متجردة ابتدء وضعها بعد استقرار اللغات، فإن هذا سبيل كل لغة سبقتها أخرى. فلزم من ذلك أن نقول: إذا سبقت لغة العرب لغة ثم تجددت لغة العرب اصطلاحاً أو توقيفاً أن تكون متصفة لتجددها بكونها عرفية. ويستحيل أن يصرف معنى العرفي إلى أنه ابتدء غير أهل اللغة من العلماء وأهل الصنائع والمهن والحرف تواضعاً منهم فيما بينهم على ابتغاء معان فإن ذلك في حقوقهم لو قدر منهم جوازه كوضع أهل اللغة، من حيث أنهم لم يسندوا استعمالهم إلى واضع سبقهم بل ابتدأوه تواضعاً من تلقاء أنفسهم. ولو ساغ وصف ما هذا سبيله بالعرفي وجب وصف على كل لغة لم يسبقها توقيف بكونه عرفياً.

[١٢٨] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن العرفي هو الذي

استعمل في غير ما وضع له ونقل من أصل موضوعه؟

(١) ورد في الأصل: «بنقض» والصواب ما أثبتته من البحر المحيط (١/١٧٠/أ).

قلنا: فيلزم من قول ذلك أن نقول لو سمي مسم منا الجارحة المسماة يداً رأساً والمسماة بالرأس يداً ابتداءً كان ذلك اسماً عرفياً. وإن لم يوافق هذا المطلق على إطلاقه إذ قد تحقق في ذلك النقل والتعدية عن أصل الوضع.

[١٢٩] فإن قيل: إنما يتصف بالعرفي إذا غلب في عرف أهل اللسان.

قيل: هذا أحد القسمين الذين ذكرناهما في معنى الأسماء العرفية فإننا قلنا المجاز إذا غلب استعماله التحق بمضمون هذا الباب فمصيركم إلى هذا السؤال اعتراف منكم بمرامنا ومضمون كلامنا.

[١٣٠] فخرج من جملة ما قلناه أن العرفي لا ينبىء عن أصل الوضع [١/١٤] ولا عن تجديد اللغات وإنما ينبىء عما يغلب استعماله / عرفاً من المجازات أو يغلب تخصيصه ببعض المقتضيات استعمالاً وإرسالاً فسمي ما يلغي تخصيصه ببعض المقتضيات من العرف عرفياً وسمي المجاز الغالب في العرف بمجاوزته ضروب المجازات غير الغالبة عرفياً.

(٤٢) فصل

[١٣١] وقد ألحق المحققون بهذا الفصل ضروباً من الألفاظ الشرعية زاغ فيها بعض نابتة الفقهاء وجروا فيها على خلاف الحقائق. وهذه الألفاظ المتضمنة لنفي مضاف إلى الأعيان، والمقصد منه نفي حكم فيها لا نفي ذواتها^(١)

(١) راجع للتفصيل في هذه المسألة البرهان (١/٣٠٤، ٣٠٧)، والمعتمد (١/٣٣٣ - ٣٣٦)، والعدة (١/٥١٣ - ٥١٩)، وكشف الأسرار (٢/١٠٤ - ١٠٨)، وأصول السرخسي (١/١٩٤ - ١٩٥)، وروضة الناظر (١٦١ - ١٦٢)، والمسودة (٩٠ - ٩٦)، ونشر البنود (١/٢٧٥ - ٢٧٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٢٩).

نحو قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(١) وقوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٢)، «ولا نكاح إلا بولي»^(٣).

(١) قال الزركشي: «قيل: إنه بهذا اللفظ رواه أبو القاسم التميمي، وذكره النووي في الروضة بهذا اللفظ وقال إنه حديث حسن، وأقرب ما وجدته في تخريجه ما رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان وابن عدي في كامله من طريق جعفر بن جسر بن فرقد حدثني أبي عن الحسن عن أبي بكر. قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه»، المعتبر (١٥٤)، وجعفر بن جسر قال ابن عدي: له أحاديث مناكير. الكامل (٥٧٣/٢).

وجسر بن فرقد قال البخاري: ليس بذاك عندهم، وقال ابن معين من وجوه عنه ليس بشيء، وقال النسائي ضعيف، انظر لسان الميزان (١٠٤/٢)، وعلى هذا فتحسين النووي فيه نظر، وقال ابن حجر: تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ «رفع عن أمتي» ولم نره بها في الأحاديث المتقدمة عند جميع من أخرجها نعم رواه ابن عدي في الكامل «بلفظ رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً» تلخيص الحبير (٢٨٣/١)، وانظر الكامل (٥٧٣/٢).

وقال الألباني: منكر بهذا اللفظ، إرواء الغليل (١٢٣/١)، ومعناه صحيح، فقد رواه الحاكم بلفظ «تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه» وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، انظر المستدرک مع تلخيصه (١٩٨/٢)، انظر لما يؤيده من الأحاديث إرواء الغليل (١٢٣/١).

(٢) أخرجه الدارقطني، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر (٤٢٠/١)، والحاكم (٢٤٦/١)، والبيهقي (٥٧/٣)، وقال: وهو ضعيف، وانظر لمزيد من التخريج إرواء الغليل (٢٥١/١).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي (٢٢٩/٢)، والترمذي باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٤٠٧/٣)، وابن ماجه، باب لا نكاح إلا بولي (٦٠٥/١)، وأحمد (٤١٣/٤)، قال الألباني صحيح، وخرجه مفصلاً. انظر إرواء الغليل (٢٣٥/٦).

وقوله: الأعمال بالنيات^(١) وقوله: لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل^(٢) إلى غير ذلك مما يضاهاها^(٣).

(١) رواه البخاري في باب الخطأ والنسيان في العتاق والطلاق بلفظ «الأعمال بالنية» (٨٠/٢)، وفي باب بدء الوحي بلفظ «إنما الأعمال بالنيات» (٦/١)، ومسلم في باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية» بلفظ الباب (٥٣/١٣).

أما لفظ «الأعمال بالنيات» فقد نقله ابن حجر عن ابن حبان في صحيحه وعن الشهاب القضاعي في مسنده، انظر فتح الباري (١٢/١).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وأقرب ما روى بلفظ المصنف ما رواه ابن عدي عن حفصة زوج النبي ﷺ أن النبي قال: «لا صيام لمن لم يوجب الصيام عليه من الليل» وفي سننه رشدين بن سعد قال عنه يحيى بن معين: ليس بشيء، انظر الكامل (١٠١٠ - ١٠٠٩/٣).

ورواه النسائي بلفظ «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له» باب النية في الصيام (١٩٦/٤)، وأبو داود بلفظ «من لم يجمع الصيام» والباقي مثل النسائي (٣٢٩/٢).

والترمذي باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل (١٠٨/٣)، مثل أبي داود. قال الألباني: صحيح، وخرجه مفصلاً، انظر إرواء الغليل (٢٥/٤).

(٣) قسم أبو الحسين البصري هذه الأمثلة على قسمين أحدهما: ما يمكن انتفاء الفعل إذا لم يوجد على تلك الصفة، ومثل ذلك قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وقال: «فحرف النفي دخل على الصلاة الشرعية، لأن كلام النبي ﷺ يحمل على معانيه الشرعية، فظاهره إذا يقتضي نفي الصلاة الشرعية، مع انتفاء الفاتحة، وذلك ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطاً، ويقتضي أن يكون قولنا صلاة فاسدة مجازاً، أعني وصفنا لها بأنها صلاة، ويكون المراد أنها على صورة الصلاة، وكذلك قول النبي ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل، وقوله لا نكاح إلا بولي» والثاني ما لا يمكن انتفاء ذلك الفعل ومثل ذلك =

[١٣٢] فذهب شرذمة من الفقهاء إلى الحاق هذا القبيل بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها في إثارة المعاني^(١) وتلقوا هذا الإجمال من إضافة النفي إلى الأعيان مع تحقيق ثبوتها^(٢).

والمصير إلى الإجمال على هذا المنهج سجية الجهال بحقائق الجدل.

= قوله ﷺ «الأعمال بالنيات». وقال: «معلوم أنه ليس يخرج العمل من كونه عملاً إذا فقدت النية، فعلمنا أن المراد به أحكام العمل من الإجزاء والكمال». وعد من هذا القبيل قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» انظر المعتمد (٣٣٥/١ - ٣٣٦).

وقد قال ابن تيمية أيضاً بهذه التفرقة بين الأمثلة المذكورة انظر المسودة (٩٣) - (٩٤).

- (١) وهو مذهب أبي عبد الله البصري من المعتزلة، انظر المعتمد (٣٣٥/١).
- (٢) قال عبد العزيز البخاري: «اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان مثل قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾، ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ ﴾، ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ﴾، وقوله عليه السلام: حرمت الخمر لعينها، أحلت لنا ميتتان، على ثلاثة أقوال فذهب الشيخ المصنف (يعني البزدوي)، وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم إلى أن ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين إلى الفعل، فيوصف المحل أولاً بالحرمة، ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه، فيثبت التحريم عاماً، وذهب بعض أصحابنا العراقيين منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه إلى أن المراد تحريم الفعل أو تحليله، لا غير، وإليه ذهب عامة المعتزلة، وذهب قوم من نوابت القدرية كأبي عبد الله البصري وأصحاب أبي هاشم إلى أنه مجمل» كشف الأسرار (١٠٦/٢)، وانظر أصول السرخسي (١٩٥/١) لمعرفة مذهبه. ونقل أبو الحسين البصري عن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أنه مجمل، وعن أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار أنه ليس بمجمل. انظر المعتمد (٣٣٣/١).

وذهب الجمهور من الفقهاء إلى إلحاق هذا القبيل بالمستقلات من الكلام وحملوه على نفي الأحكام ونفوا عنه سمة الإبهام وأدانوا المصير إلى توقع نفي الأعيان من فحوى الخطاب والبيان.

ثم افترق هؤلاء فرقاً فمن صائرين إلى أن النفي إذا أضيف إلى الأعيان اقتضى بظاهره انتفاء الأعيان والأحكام جميعاً، ثم إذا قامت دلالات المعقول على ثبوت الأعيان التي انطوى عليها الخطاب خصصت الأعيان من مقتضى الخطاب، وبقيت الأحكام على موجبها وينزل ذلك منزلة تخصيص اللفظ الشامل للعام^(١).

ومنهم من ذهب إلى أن نفي الأعيان لا يقدر دخوله تحت الخطاب لتلجئ الحاجة إلى تخصيصها. وما انطوى مضمون اللغة إلا على الأحكام فتضمن اللفظ نفيها عموماً^(٢) فإن قامت دلالة في قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» دالة على أجزاء الصلاة فمن اقتضاء النفي في إطلاقه نفي الجواز والكمال. فإذا قامت الدلالة على الجواز نفي الكمال تحت قضية النفي المنقول والذي نرتضيه بطلان هذه المذاهب كلها. فالأولى أن نوضح بطلانها ثم نذكر السديد من المذاهب عندنا.

[١٣٣] فأما وجه الرد عن^(٣) من يزعم أن الخطاب يلتحق بالمجملات

-
- (١) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى جمهور الفقهاء. انظر البرهان (٣٠٧/١).
 - وإليه ذهب البزدوي والسرخسي والسمرقندي، انظر أصول السرخسي (١٩٥/١)، وكشف الأسرار (١٠٦/٢).
 - (٢) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى بعض الفقهاء. انظر البرهان (٣٠٧/١).
 - (٣) كذا في الأصل والأنسب «على».

لإضافة النفي إلى الأعيان مع ثبوتها فيقال لهؤلاء هل تنكرون في إطلاقات العرب وتفاهمها وتجاوزها إطلاق الشيء نفياً وإثباتاً والمراد نفي وصف منه أو إثبات وصف له. فإن جحدوا ذلك انتسبوا إلى إنكار ما عليه أرباب اللسان قبل انبعاث الرسول ﷺ وبعده فإننا نعلم في الجاهلية الجهلاء قبل انبعاث خاتم الأنبياء عليه السلام. وكانوا يتفاوضون برفع الزلل والخطأ أن يقول المرء لمن دونه: رفعت / عنك زلتك وخطأك، ولا يعنون بذلك رفع [١٤/ب] الأعيان. وإنما مرامهم نفي المؤاخذة بالخطأ. ومن المشهور السائر في كلامهم قولهم للذي عمل من غير نية وطوية في ارتياد طاعة، ولكن بدر منه العمل وفاقاً: ما عملت شيئاً، ولا يعنون بذلك نفي صورة العمل وإنما يعنون بذلك نفي المقصود والنيات، كما قال عليه السلام: «لا عمل إلا بنية»^(١) إلى غير ذلك مما يطول اقتصاصه وتتبعه، فتقرر بما قلناه أن نفي الصفات تعقل^(٢) من النفي المضاف إلى الذوات.

فإذا تمهد ذلك قلنا النفي المنقول عنه عليه السلام مضافاً إلى شيء، له مصرفان لا يتوسطهما ثالث، أحدهما نفي الأعيان والذوات. والثاني نفي غيرهما مما تتصل بهما من الآثام والأحكام. وقد يفهم من اللفظ كلاهما. ويستحيل حمل النفي المنقول عنه عليه السلام على نفي الأعيان مع القطع بثبوتها، والعلم باستحالة الكذب على الرسول عليه السلام. فإذا علمنا قطعاً استحالة الحمل على نفي الأعيان. تعين المصرف الثاني. ويتضح ذلك بما لا دفع له. وهو أن الإجمال إنما يتوقى عند توقع الإضمار. واشتبه الحال

(١) لم أجده بهذا اللفظ وإنما روى بلفظ «إنما الأعمال بالنية «أو» إنما الأعمال بالنيات» انظر تخريج هذا الحديث تحت الفقرة (١٣١).

(٢) كذا في الأصل والأنسب «يعقل».

ويستحيل اسناد الإبهام إلى ما يستيقن بطلانه. وقد ثبت^(١) بطلان المصير إلى نفي الأعيان فلم يبق لاستناد الإجمال إلى ذلك أصل.

[١٣٤] فإن قيل: إذا أضيف النفي والإثبات إلى عين لم يعقل فيه إلا انتفاء العين أو ثبوتها، فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم من أوجه، أقربها أن قوله عز اسمه: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾^(٢) ليست من المجملات وفاقاً. والتحريم مضاف^(٣) إلى أعيان الأمهات مع استحالة تعلق أحكام التكليف بغير أفعال المكلف على ما سبق إيضاحه. وهذا ما لا مدفع له.

ثم نقول قد أوضحنا عليكم من تفاوض العرب إطلاق الأعيان في النفي والإثبات. والمقصد بالنفي أحكامها دون ذواتها. ثم نقول ما ذكرتموه من أنه لا يفهم من نفي العين إلا نفي ذاته تصريح منكم بالتوصل إلى حمل خطاب الرسول عليه السلام على الخلف المحض وهذا الكلام خارج عن دعوى الاحتمال، بل هو إفصاح بحمل خطاب صاحب الشرع على خلاف المعقول في الحال.

[١٣٥] فإن قيل: إذا نقل لفظ ما هذا وصفه استرَبْنَا في ناقله وبرأنا عنه الرسول ﷺ.

قيل: فقد ورطكم أصلكم في أقبح المطاعن في الأخبار وحملها على المحال. ثم انعطفتكم بفساد أصلكم على الطعن في الرواة والثقات ثم الكلام

(١) في الحاشية «استيقنا» يشير إلى نسخة أخرى.

(٢) سورة النساء: الآية (٢٣).

(٣) في الأصل «مضافاً» وهو خطأ.

عليكم في ذلك أن الحمل على المجمل الذي ذكرتموه محال قطعاً. وبدور المحال من الرسول محال سمعاً وعقلاً. ولا تستريبوا فيما هذا سبيله بل اقطعوا بكذب النقلة حتى تصرحوا بأن قوله «لا عمل إلا بنية» خلف على الرسول ﷺ قطعاً.

وهذا ما لم يصر إليه صائر. ثم نقول إنما يستتب لكم هذا في أخبار الآحاد ونقل الأفراد. وقد ثبت في ظواهر الكتاب والمستفيض من الأخبار [١٥/١] إضافة النفي والإثبات إلى أعيان مع استحالة حملها على التخصيص بالذوات في النفي والإثبات، ولئن ساغ اتهام الثقات في الآحاد لا نحسم هذا الباب في ظواهر الكتاب ومستفيض السنن فهذا وجه الرد على هذه الطائفة.

[١٣٦] فأما وجه الرد على من زعم أن النفي يعم المنفي وحكمه ثم يخص ذوات الأفعال بدلالات العقول، فهو أن نقول انطواء اللفظ على المعنيين المتضادين مستحيل وفاقاً. والحمل على نفي العين ونفي حكمها محال فإن نفي الحكم جوازاً أو كما لا ينبىء عن ثبوت الفعل مع انتفاء الحكم، ونفي الذوات يصرح باستحالة الثبوت. والحمل عليهما حمل على المتناقضين، فهذا ما لا محيص عنه.

[١٣٧] وبمثل هذه الطريقة نرد على من يزعم أن النفي يتضمن نفي الجواز والكمال فإن نفي الكمال ينبىء عن ثبوت الجواز والأجزاء مع انتفاء سمة الفضيلة. ونفي الجواز ينافي ذلك. وهذا كما أنا نقول نفي سمة الإباحة تناقض وصف الوجوب. ويبطل قول من قال من نابتة الفقهاء أن كل واجب مباح^(١).

(١) انظر المسألة في المستصفي (٧٣/١)، والإحكام للآمدي (١٢٥/١)، وشرح =

وليس كل مباح واجباً فإن المباح ما يُخَيَّر المكلف في فعله وتركه من غير لوم واستحقاق ذم في واحد منهما. وهذه الصيغة معدومة في الوجوب فكذلك نفي الكمال إذا قدر مجرداً انبأ عن الأجزاء، ونفي الأجزاء يناقضه، فالحمل عليهما محل على النقيضين. فقد بطلت المذاهب التي قدمناها.

[١٣٨] فإن قيل: فما الذي ترتضونه؟

قلنا: ما نرتضيه إلحاق اللفظ بالمحتملات لتردد النفي بين الكمال والجواز^(١). واستحالة الحمل عليهما جميعاً فلا طريق إلا التوقيف ليتعين أحد المحتملين.

[١٣٩] فإن قيل: فهذا هو المذهب الأول في ادعاء الإجمال.

قلنا: الفرق بين المذهبين أن الذين ادعوا الإجمال أولاً أسندوه إلى توقع نفي الأعيان، وهو مستحيل. ونحن أسندنا ادعاء الإبهام إلى الأحكام، ثم هذا الذي ذكرناه مع المصير إلى القول بالعموم. وإن نحن نفينا العموم لم نحتاج إلى إيضاح وجه الإجمال على الوجه الذي ذكرناه.

= المحلى على جمع الجوامع (١٧٢/١) مع حاشية البناني وتيسير التحرير (٢/٢٢٧)، وشرح العضد على ابن الحاجب (٢/٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٣).

(١) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى القاضي أبي بكر وخالفه بقوله: «وهو مردود عندي فإن اللفظ ظاهر في نفي الجواز، خفي جداً في نفي الكمال، فإن الذي ليس بكامل صوم والرسول عليه السلام تعرض لنفي الصوم، فمذهبنا المختار أن اللفظ ظاهر في نفي الجواز مجاز في نفي الكمال. انظر البرهان (١/٣٠٦).

(٤٣) القول في الرد على من زعم أن في ألفاظ

صاحب الشريعة كلمات خارجة عن قضية اللغة^(١)

[١٤٠] اعلّموا - أحسن الله إرشادكم - أن المعتزلة وطوائف من

الخوارج^(٢) قسموا الألفاظ في الشريعة ثلاثة أقسام^(٣):

أحدها: الأسماء الدينية.

والثاني: الأسماء الشرعية.

والثالث: الأسماء اللغوية.

[١٤١] فأما الأسماء الدينية فثلاثة: الإيمان، والكفر، والفسق.

فأما الإيمان فقد وضع في تواضع اللغة للتصديق^(٤) واستعمله صاحب

الشريعة في الطاعات المفترضة قولاً وفعلاً وعقداً فمن أخل بشيء منها خرج

عن وصف الإيمان شرعاً. وإن كان متصفاً / بالتصديق لغة وعرفاً وكذلك [١٥/ب]

(١) انظر المسئلة في العدة (١/١٨٩).

(٢) الخوارج: هم الذين أنكروا التحكيم على علي رضي الله عنه، وكفروا أصحاب

الكبائر، وقالوا بالخروج عن أئمة الجور، وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار،

وأن الإمامة جائزة في غير قريش، انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل

(٢/١١٣)، والملل والنحل (١/١٥٥).

(٣) وقسم القاضي عبد الجبار الأسماء إلى ثلاثة أقسام، شرعي وعرفي ولغوي ثم قسم

الشرعي إلى الأسماء الدينية وإلى غير الدينية، قال القاضي عبد الجبار: «والشرعي

يتقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية، وذلك نحو الأسماء التي تجري على

الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة»

شرح الأصول الخمسة (٧١٠).

(٤) انظر الصحاح (٥/٢٠٧١)، والقاموس المحيط (٤/١٩٧).

الكفر^(١) هو التغطية في أصل اللغة. ومنه يسمى الليل كافراً لتغطيته النعم وكذلك يسمى الفلاح كافراً لتغطيته البذر ببعض طبقات الأرض. ثم سمو جاحد النعم كافراً وتارك الشكر كافراً لتغطيته النعم فهذا وجه استعماله في اللغة. ويسمى ترك المعرفة في الدين كفراً. والفسق في اللغة هو الخروج والتنصل^(٢) عن الأمر. ومنه قولهم فسقت الرطبة إذا تفتأت عنها قشرتها^(٣). فهذه الأسماء الدينية عند القوم. ومرامهم بذلك استعمال الإيمان في غير ما استعمل في أصل اللغة حقيقة ومجاز^(٤). وكذلك الكفر والفسق.

[١٤٢] والمعتزلة يفارقون الخوارج في خلة واحدة. هي أنهم قالوا مقارن الكبيرة مع استصحاب المعرفة والتصديق لا يتصف بالإيمان ولا بالكفر بل يتسم بالفسوق^(٥).

والخوارج يطلقون القول بأن الخارج من الإيمان كافر^(٦).

(١) قال الجوهري الكفر (بضم الكاف) ضد الإيمان، وجحود النعمة والكفر بالفتح: التغطية، الصحاح (٨٠٧/٢).

(٢) التنصل مرادف للخروج، يقال تنصل فلان من ذنبه، أي خرج منه، انظر المصباح المنير (٦٠٩/٢).

(٣) انظر الصحاح (١٥٤٣/٤).

(٤) أي حقيقة شرعية، ومجاز لغوي.

(٥) انظر قول المعتزلة في شرح الأصول الخمسة (٧٠١).

(٦) انظر قول الخوارج في شرح الأصول الخمسة (٧٠١)، وأصول الدين (٢٤٩).

والفرق بين أهل السنة والمعتزلة أن أهل السنة يطلقون اسم الإيمان على الفاسق، والمعتزلة لا يطلقونه.

[١٤٣] ثم ذهب أبو الهذيل^(١) إلى أن اسم الإيمان يتناول فرائض الدين ونوافله^(٢) وهو ثلاثة أقسام فقسم منه يكفر تاركه. وهو المعرفة والتصديق. وقسم يفسق تاركه ولا يكفر وهو مفترضات الدين من جملة الطاعات. وقسم منه لا يكفر تاركه ولا يفسق^(٣). وأنكر عليه كافة المعتزلة^(٤) وقالوا اسم الإيمان واقع على فرائض الدين دون نوافله^(٥). فهذه الأسماء الدينية عند القوم.

[١٤٤] فأما الأسماء الشرعية فهي عندهم أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها إلى أحكام شرعية نحو الصلاة، والحج، والزكاة، والصيام وما يضاهيها فزعموا أن هذه الأحكام لما حدثت من الشرع نقلت إليها هذه الأسماء من اللغة^(٦). وقد تبع هؤلاء شرذمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق، [وما]^(٧) راموا مرامهم بيد أنهم زلوا عن سواء الطريق.

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله أبو الهذيل العلاف البصري من أئمة المعتزلة وإليه تنسب فرقة الهذيلية، زعم أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم حتى لا يتكلمون كلمة وينقطع نعيمهم وكذلك أهل النار، وقال إن المقتول لم ينته أجله وانفرد بأشياء كثيرة من مؤلفاته ميلاص اختلف في وفاته فقبل سنة ٢٣٥هـ. ٢٢٦هـ. ٢٢٧هـ. انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣/٣٦٦)، ونكت الهميان (٢٧٧)، ولسان الميزان (٤١٣/٥).

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (٧٠٧).

(٣) وهو النوافل.

(٤) بل ما ذهب إليه أبو الهذيل هو الصحيح من مذهب المعتزلة، وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار كما صرح به في شرح الأصول الخمسة (٧٠٧).

(٥) هذا مذهب أبي علي وأبي هاشم، انظر شرح الأصول الخمسة (٧٠٧).

(٦) انظر المعتمد (٢٥/١) والتبصرة (١٩٥).

(٧) ما بين المعقوفين مطموس في الأصل، والتوضيح في الإبهاج (١/٢٧٧).

[١٤٥] وأما الأسماء اللغوية فهي الجارية على ما كانت عليه في أصل

الوضع من غير تحريف ونقل وهي الأغلب من ألفاظ صاحب الشرائع.

[١٤٦] فمن أوضح ما نستدل به أن نقول قد ثبتت اللغات وضعاً

واستعمالاً. وتقرر استقرار هذه الأسماء التي فيها التنازع على مسمياتها في

أصل الوضع، ثم ادعيتم معاشر المخالفين نقلها إلى قضية الدين أو إلى عرفية

شرعية فنقول لكم لا تخلون إما أن تتوصلوا إلى معرفة ذلك عقلاً أو سمعاً.

فإن أنتم زعمتم أنكم توصلتم إلى معرفة ذلك عقلاً فلا تخلون إما أن تسندوا

دعواكم إلى ادعاء الضروري في مقتضى العقول فتخرجون عن قضية النقل.

فأول ما نلزمكم في مقابلة دعواكم بمثلها. وإن أنتم زعمتم أنكم تبلغتم

بدلالات العقول إلى معرفة النقل^(١) فهذا محال. فإن أصول اللغة لا تضبط

عقلاً، ولا تدل عليها دلالة عقلية فكيف يدل على النقل منهما. وإن زعمتم

أن التوصل إلى معرفة ما أنكرتموه بدلالة سمعية ففصلوها لنا نتكلم عليها.

فإن الدلالة السمعية خبر أو إجماع أو قياس ولا إجماع مع اختلاف.

[١٦/١] ولا يثبت نقل / اللغات بالمقاييس^(٢) لما بيناه^(٣) في بابه فلا يبقى بعدهما إلا

الأخبار. ثم هي تنقسم إلى متواتر وإلى مستفيض ونقل آحاد. وأنتم معاشر

المخالفين لا تقدرون على نقل خبر من طريق الآحاد عنه ﷺ في نقل الأسماء

عن أصل اللغات. فإذا تبين عجزكم عن إسناد دعواكم إلى طريق من طرق

الأدلة. وبطل ادعاء الضرورة لم يبق لكم مستروح. وهذا ما لا طريق لهم إلى

القدح فيه.

(١) في الأصل: «النقل» مكررة.

(٢) في الأصل: «المقاييس».

(٣) انظر الفقرة رقم (١٢٤).

[١٤٧] فإن قيل: ففي كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد عليه السلام ما لا يوجد في اللغات وضعاً واستعمالاً. وعدوا من ذلك جملاً. منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(١) قالوا فالإيمان هو التصديق في اللغة والمراد به في الآية صلاة الذين صلوا إلى بيت المقدس ثم نسخ التوجه إليه فهذا خارج من اللغة وضعاً واستعمالاً ومنقول إلى غيره. وكذلك قال رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون جزءاً أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»^(٢) قالوا فسمى النبي ﷺ طاعات الشرائع إيماناً واستشهدوا بالصلاة والصيام والزكاة والحج في قبيل الأسماء الشرعية. وزعموا أنها لم تعهد في أصل اللغات مستعملة في مواقعها الشرعية^(٤).

فيقال لهم: أما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(٥) فمعناه وما كان الله ليضيع تصديقكم بالصلوات إلى القبليتين فهو إذاً محمول على حقيقة اللغة. وأما تمسكهم بالخبر فهو من الآحاد. والذي نحن فيه لا يثبت إلا

(١) البقرة (١٤٣).

(٢) في الأصل: «ألا إله»، وهو رسم في هذه الكلمة.

(٣) رواه مسلم في باب بيان عدد شعب الإيمان بلفظ «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان» (٦/٢).

وقريباً منه أبو داود باب في رد الإرجاء (٢/٢١٩)، والترمذي باب ما جاء في استكمال الإيمان (٥/١٠)، والنسائي باب ذكر شعب الإيمان (٨/١١٠)، وابن ماجه باب في الإيمان (١/٢٢).

(٤) انظر المعتمد (١/٢٥)، والوصول إلى الأصول (١/١٠٣).

(٥) البقرة (١٤٣).

بمقطوع به فإن المصير إلى نفي سمة الإيمان وإثبات سمة الكفر مما يجلب خطره في الدين فلا يتشبه فيه بأخبار الآحاد ثم لو قبلناه فالمعنى به أن الأفعال الشرعية دلائل الإيمان وأماراته لا أنها نفس الإيمان. وأمثال ذلك لا تستبدع في استعمال اللغات فإنك تقول لمن تريد تحقيق تصديقه وقد [بدت منه] (١) أعمال دالة على تصديقه إياك، فتطلق القول على آحاد أعماله فإنه (٢) تصديق منه وإن لم تكن نفس التصديق بل كانت دلالات عليه. وقد تسمى العرب الشيء لكونه منه أو لكونه بسبب منه وهذا [كما] (٣) أنها تسمى البدائع من صنع الله قدرة الله. وتعنى بذلك أنها مقدوراته، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه، فأما تعلقهم فيه بالأسماء الشرعية وادعائهم نقلها فهذا باطل، فأما الحج فهو القصد في أصل اللغة. وقد استشهدوا عليه بنظم العرب ونثرها والحج الشرعي هو قصد بيت الله الحرام. والصلاة في أصل اللغة هي الدعاء. والعبادة الشرعية [المسماة] (٤) بالصلاة منظوية على (٥) الدعاء، فسميت الدعوات صلاة جريا على أصل اللغة. والصيام هو الإمساك فيسمى الإمساك عن المفطرات صياماً والزكاة هي النماء فيسمى ما يؤدي عن نماء المال غالباً زكاة / وهي أيضاً سبب في تنمية المال على وعد صاحب الشرع فسمى المخرج لإدائه إلى تنمية المال نماء وهو موضوع للنماء.

[١٤٨] فإن قيل: الحج هو القصد، ولكنكم لا تجتزون بمجرد القصد

(١) ما بين المعقوفين مطموس في الأصل.

(٢) لعله بأنه.

(٣) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه.

(٤) في الأصل غير واضح وما وضعته أشبه.

(٥) في الأصل: «على» مكرر.

في اسم الشرع بل تشترطون ضرورياً في الأعمال والأقوال. وكذلك لا تجتزون بمجرد الدعوات في الصلوات. ولا تكتفون بمجرد الإمساك في الصيام فأوضحوا مثل ذلك في الزكاة. وهذه عصمتهم. فإن تفصيت^(١) عنها تبدد شملهم. وانبث^(٢) كلامهم فنقول: المسمى بالحج هو القصد عند وجوب أسباب وشرائط والمسمى بالصلاة هي الدعوات عند اتصال أفعال وأقوال بها. والمسمى^(٣) بالصيام هو نفس الإمساك عند تقدم النية والشرائط. فقد تبين تقرير الأسامي على أصل موضوعاتها.

[١٤٩] فإن قيل: فاللغة [لا]^(٤) تقتضي تخصيص الحج بقصد مشروط وتخصيص الصلاة والصيام بأسباب مقترنة بالدعوات والإمساك فمن هذا الوجه خالفتم اللغة.

قلنا: قد أوضحنا عليكم تقدير الأسامي على ما وضعت له. فأما ما ادعيتموه من أن اللغة لا تقتضي تخصيصها فهذا باطل من وجهين.

أحدهما: أنه لا يستبدع في استعمال اللغة أن يعتمد إلى اسم مشترك بين معان فيختص ببعض احتمالاته استعمالاً عند غلبة العرف ولا يسمى ذلك نقلاً ولا تبديلاً. وذلك نحو الدابة وغيرها مما قدمناها في بابها.

والوجه الثاني: من الجواب أن نقول لو اقتضى الشرع نفي اسم الحج والصلاة والصوم عند عدم الشرائط ربما كان يستتب لكم قولكم. ولكن ليس في الشرع ذلك، بل فيه تسمية القصد حجاً عند وجود الشرائط من غير منع

(١) أي تخلصت. انظر المصباح المنير (٢/٤٧٥).

(٢) أي انقطع. انظر المصباح المنير (١/٣٥).

(٣) في الأصل (المسما).

(٤) ساقط من الأصل والسياق يقتضي ذلك.

من إطلاق اسم الحج على قصد غير ذلك . وكذلك وردت الشريعة بتسمية^(١) الدعوات المخصوصة بشرائطها صلاة، ولم يرد منع بتسمية غيرها من الدعوات صلاة^(٢) كيف وقد وردت الشريعة صريحاً بتسمية الدعاء المحض صلاة فإنه تعالى وجل قال لرسوله ﷺ: ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾^(٤) والمعنى بصلاة الملائكة دعاؤهم فقد تبين بما نبهناك عليه أن شيئاً من الأسماء التي اعتضدوا بها غير خارج من أصل اللغة . وطريق استعمالها^(٥).

(١) في الأصل «تسميت».

(٢) نسب الإمام في البرهان هذا الاستدلال إلى القاضي أبي بكر وشنع عليه، فقال: «أما القاضي رحمة الله عليه، فإنه استمر على لجاج ظاهر. فقال: الصلاة الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرده ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام. وهذا غير سديد، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب، وليس الأمر كذلك». البرهان (١/١٧٥).

(٣) التوبة (١٠٣).

(٤) الأحزاب (٥٦).

(٥) وأيد هذا الرأي الإمام ابن تيمية فقال: «وبسبب الكلام في مسألة الإيمان تنازع الناس هل في اللغة أسماء شرعية نقلها الشارع عن مسمائها في اللغة، أو أنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، لكن الشارع زاد في أحكامها لا في معنى الأسماء، وهكذا قالوا في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج أنها باقية في كلام الشارع على معناها اللغوي، لكن زاد في أحكامها، ومقصودهم أن الإيمان هو مجرد التصديق، وذلك يحصل بالقلب واللسان، وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة.

(٤٤) القول في الرد على من زعم أن في القرآن

ما ليس من لغة العرب وكلامها^(١)

[١٥٠] اعلم، وفقك الله أن ما صار إليه المحققون من أرباب الشرائع أن الرب تعالى لم يخاطبنا في الشريعة بما ليس من كلام العرب. وكذلك رسول الله ﷺ، وليس في القرآن كلمة / خارجة عن لغة العرب^(٢) ولسنها^(٣). [١/١٧]

وزعمت طائفة ممن يتعاطى اللغة أن القرآن يشتمل على كلمات ليست من كلام العرب أصلاً. وإنما هي من سائر اللغات^(٤).

والتحقيق أن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، لكن استعملها مقيدة لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها، وبين ذلك بالتفصيل، انظر مجموع الفتاوي (٢٩٨/٧)، وما بعدها.

(١) محل الخلاف في غير الأعلام والتراكيب، إذ الأعلام الأعجمية واقعة بالاتفاق، كما أن التراكيب الأعجمية غير واقعة بالاتفاق. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٣٢٦/١)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٢١٢/١)، والتبصرة مع تعليق الدكتور محمد حسن هيتو (١٨٠)، والجامع لأحكام القرآن (٦٨/١).

(٢) وهو مذهب الإمام الشافعي وأبي عبيدة وابن جرير وابن فارس والقاضي أبي يعلى، والشيرازي، وإليه ذهب أكثر العلماء، انظر الرسالة (٤٠)، والتبصرة (١٨٠)، وجامع البيان (٦/١)، والعدة (٧٠٧/٣)، والمسودة (١٧٤)، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١)، وجمع الجوامع (٣٢٦/١)، مع حاشية البناني.

(٣) اللسن. بكسر اللام وسكون السين الكلام واللغة، انظر الصحاح (٢١٩٥/٦)، واللسان (٣٨٦/١٣).

(٤) وهو مذهب الغزالي وابن الحاجب وابن عبد الشكور، وهو مروى عن ابن عباس وسعيد بن جبيرة وعكرمة ومجاهد وغيرهم، انظر المستصفى (١٠٥/١)، ومختصر المنتهى (١٧٠/١)، مع شرح العضد، وفواتح الرحموت (٢١٢/١)، وجامع البيان (٦/١)، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

والدليل على الرد عليهم قوله تعالى: ﴿لِسَانَ عَرَبٍ مُّبِينٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾^(٢) فنعت القرآن كله بكونه عربياً مبيناً فتقوم الدلالة بمقتضى الآية على الخصوم سيما مع قولهم بالعموم. ويتأكد الاستدلال على قول نفاة العموم بمضمون الآية، والمقصد من سياقها، وذلك أن العنادة من الكفرة زعموا أن رسول الله ﷺ يتلقى القرآن من سلمان^(٣) الفارسي^(٤) ومنه يتلقف قصص الأولين وسير الماضين فاحتج الله عليهم في رد مقالاتهم وقال: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ

(١) الشعراء (١٩٥).

(٢) النحل (١٠٣).

(٣) هو سلمان الفارسي أبو عبد الله، صحابي جليل، ويقال له سلمان بن الإسلام، وسلمان الخير، كان سمع بأن النبي ﷺ سبيعت فخرج في طلب ذلك، فأسر، وبيع بالمدينة، فاشتغل بالرق حتى كان أول مشاهده الخندق، وهو الذي أشار بحفره، ولم يفته بعد ذلك مشهد مع رسول الله ﷺ كان عالماً زاهداً متقشفاً، توفي سنة خمس وثلاثين، وقيل غير ذلك، انظر ترجمته في الاستيعاب (٥٦/٢)، والإصابة (٦٢/٢).

(٤) حكى عنهم الضحاك، وقيل من جبر حكاه الضحاك وابن جريج وقيل من يعيش حكاه عكرمة، وقيل من بلعام حكاه ابن عباس، وقيل من غير ذلك، وكلهم غلام أعجمي، انظر جامع البيان (١١٩/١٤)، قال القرطبي «والكل محتمل، فإن النبي ﷺ ربما جلس إليهم في أوقات مختلفة ليعلمهم مما علمه الله، وكان ذلك بمكة.

وقال النحاس: «هذه الأقوال ليست بمتناقضة، لأنه يجوز أن يكونوا أوماوا إلى هؤلاء جميعاً وزعموا أنهم يعلمونه».

قال القرطبي: «وأما ما ذكره الضحاك من أنه سلمان. ففيه بعد، لأن سلمان إنما أتى النبي ﷺ بالمدينة وهذه الآية مكية». الجامع لأحكام القرآن (١٧٨/١٠).

مُتَيْتٌ ﴿١٣﴾ ﴿١﴾ فلو كان من جملة القرآن في تضاعيف^(٢) نظمه كلمات أعجمية لبطل الاحتجاج على العرب بما ذكره الله عز وجل ولتثبت العرب بتلك الكلمات وتوصلت بها إلى ادعاء تلقيها من فارسي. ولخصم سيد الأولين والآخرين عليه السلام في احتجاجه عليهم. فدل سياق الآية في مقتضى الاحتجاج مع ظاهرها على ما ذكرناه. وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾^(٣) والمعنى بالآية أنا لو بعضنا القرآن فجعلنا بعضه أعجمياً وبعضه عربياً لقاتل العرب أعجمي وعربي. واستدل بقصور الكلام في اللغة العربية حتى احتاج إلى امداده بلغة أخرى. وهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ بلغة من غير أن يشوبها ما ليس منها فدل ذلك على تمحض لغة العرب في كتاب الله تعالى.

[١٥١] فإن قيل: في القرآن ألفاظ معربة من لغة العجم منها الاستبرق^(٤). وهو معرب استبره بلسان العجم. والمشكاة^(٥) كلمة هندية

(١) النحل (١٠٣).

(٢) أي في أثناء نظمه، يقال وقع فلان في أضعاف كتابه، يراد به توقيعه في أثناء السطور أو الحاشية. انظر الصحاح (٤/١٣٩٠).

(٣) فصلت (٤٤)، وانظر تفسيرها في جامع البيان (٨٠/٢٤)، والجامع لأحكام القرآن (٣٦٨/١٥).

(٤) الاستبرق هو الديباج الغليظ. قال أبو عبيد، وابن عزيز، والجوهري فارسي معرب. انظر غريب الحديث (٤/٢٤٢)، ونزهة القلوب (٢٦)، والصحاح (٤/١٤٥٠). وقال القرطبي: «والصحيح أنه وفاق بين اللغتين، إذ ليس في القرآن ما ليس من لغة العرب». الجامع لأحكام القرآن (١٠/٣٩٧).

(٥) المشكاة هي الكوة التي ليست بنافذة، قال الزجاج المشكاة من كلام العرب، وقيل هي بلغة الحبش، انظر الصحاح (٦/٣٩٥)، ولسان العرب (١٤/٤٤١)، وقال ابن =

والسندس^(١) والقسطاس^(٢) كلمتان روميتان وقد زعم أهل اللغة أن الأب لم يوجد في شيء من كلام العرب فتبين بذلك خروج هذه الألفاظ عن أصل اللغة.

قلنا: لئن صارت شرذمة إلى ما قلموه فقد صار معظم المفسرين إلى إلحاق ذلك باللغات وتفسيرها على المنهج الذي فسروا سائر الكلمات، فتقابل المذاهب. ويبقى لنا الاستدلال بنص الكتاب ثم نقول ما ذكرتموه من كون الإستبرق معرباً من قول العجم استبره بم تنكرون على من يزعم أن العجم عبرت عن استبرق باستبره على الضد مما ادعيتموه^(٣) وأما المشكاة فهي لغة معروفة [و]^(٤) وجودها في لغة الهند لا ينفى عنها لغة العرب. وقد تتفق اللغتان في اسم وفاقاً. فهذا ما لا استشهاد فيه وهذا وجه الكلام على السندس والقسطاس. وأما الأب فقد فسره معظم أهل اللغة بالكلام^(٥) واللغات تنقسم. فمنها ما يظهر، ومنها ما يندر ولا يعثر عليه إلا المتبحر [ب/١٧] في اللغة. وذو هول / البعض عنه لا ينفى عن اللغة.

= الحاجب هندية، انظر مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني (١/١٧٠).

(١) السندس هو الديباج الرقيق. انظر لسان العرب (٦/١٧٠).

(٢) القسطاس الميزان. انظر الصحاح (٣/٩٦٤)، وقال مجاهد: القسطاس العدل بالرومية.

انظر جامع البيان (١٥/٦١).

(٣) قد سبقه بهذا الاستدلال الطبري. انظر جامع البيان (١/٨).

(٤) في الأصل غير واضح.

(٥) انظر لسان العرب (١/٢٠٤)، وقال ابن قتيبة الأب: المرعى، تفسير غريب القرآن

(٥١٥)، وقال أبو عبيدة واليزيدي الأب كل مرعى للهوام. مجاز القرآن (٢/٢٨٦)،

وغريب القرآن وتفسيره (٤١٤).

[١٥٢] فإن قيل: ليس في لغة العرب اسم على وزن استفعل. والاستبرق لا نظير له في وضعه ووزنه.

قيل: وكم من اسم شاذ في وضع اللغة لا نظير له. وانتفاء نظيره لا ينفيه عن أصل اللغة. وذلك نحو قرعبلانة^(١) وذويل^(٢) وصعفوق^(٣) وخذعل^(٤) فإن فعلاً إنما يكون في المضاعف كالزلال^(٥).

(١) القرعبلانة: دوية عريضة مجنطة عظيمة البطن. انظر لسان العرب (٥٥٥/١١).
(٢) الذويل: اليابس من النبات، قال ابن منظور: هذه رواية ابن دريد، والصحيح الذويل بالبدال المهملة، لسان العرب (٢٦٠/١١).

(٣) الصعفوق: هو الذي لا مال له، واسم قوم باليمامة، قال الجوهري: ولم يجيء على فعلول شيء غيره، الصحاح (١٥٠٧/٤)، وانظر لسان العرب (١٩٩/١٠).

(٤) الخذعل: بكسر الخاء والعين المرأة الحمقاء، وبفتحهما ضرب من المشي، انظر الصحاح (١٦٨٣/٤)، ولسان العرب (٢٠٢/١١).

(٥) يرى الغزالي أن ما أجاب به القاضي فيه تكلف، وأن اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث كلمات أصلها عجمي. وقد استعملتها العرب، لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، كما أن الشعر الفارسي وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية، إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس، انظر المستصفي (١٠٦/١)، والصواب ما ذهب إليه المصنف لأنه موافق لظاهر القرآن ولا يترك الظاهر إلاً بدليل، وليس هناك دليل على أسبقية استعمال تلك الكلمات في لغة غير لغة العرب.

وقد شدد الإمام الشافعي النكير على المخالفين فقال: وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له، إن شاء الله، فقال منهم قائل إن في القرآن عربياً وأعجمياً.

والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلاً بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم». (الرسالة ٤١).

(٤٥) القول في تفسير جمل من الحروف

[١٥٣] اعلم، وفقك الله أن الحروف تنقسم إلى معان^(١). فتطلق والمراد به طرف الجسم وشفيره كما يقال حرف الوادي وحرف الجبل. وقد يطلق والمراد به الناقة المهزولة. ويطلق والمراد به الواحد من حروف المعجم ويطلق والمراد به أحد الحروف التي هي أصوات مقطعة بادرة من مخارج العبارات وقد يطلق والمراد به الكلام التام المنتظم، وذلك نحو قوله تمسك بالحرف الفلاني في المسألة وتعني به نكتة ارتضيتها. ويطلق والمراد به اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وجمل المقال لتعتبر معانيها وفوائدها. وهذا مقصود الباب. وهو نحو من وأي وبعد، وحتى. وما شاكلها.

(٤٦) القول في معنى «مَنْ»^(٢)

[١٥٤] اعلم أن هذه الحروف^(٣) ترد لثلاث جهات. فتجيء مجيء الخبر نحو قولك: أعجبني من رأيت وقد تجيء مجيء الشرط والجزاء نحو قولك: من جاءني أكرمته ومن عصاني عاقبته. وترد مورد الاستفهام نحو قولك الاستعلام لمن تخاطبه: من عندك ومن كلمك^(٤).

(١) راجع لمعاني الحرف. الصحاح (٤/١٣٤٢)، والقاموس المحيط (٣/١٢٦)، ولسان العرب (٩/٤١).

(٢) انظر معاني من في البرهان (١/١٩٥)، والكافية في الجدل (٧٦).

(٣) الظاهر (أن هذا الحرف) إلا أن يجمعه باعتبار مواقعه المذكورة. وقد أفرد المؤلف في الحروف الأخرى.

(٤) وزاد الجوهري الموضع الرابع وهو أن تكون نكرة موصوفة نحو مررت بمن محسن. أي بإنسان محسن. انظر الصحاح (٦/٢٢٠٧)، وذكر ابن منظور له معاني أخرى. انظر اللسان (١٣/٤١٩).

[١٥٥] ثم اعلم أن هذه الحروف في أصل الوضع مخصص^(١) بالعقلاء. فإن استعمل في غيرهم كان تجوزاً^(٢) فإذا قلت مستفهماً: من عندك؟ لم يحسن من المخاطب أن يقول: ثوب أو دابة.

(٤٧) القول في معنى «أي»

[١٥٦] هذا ينقسم ثلاثة أقسام:

فيرد مورد الخبر نحو قولك لأكلمن أيهم قام تعني به من قام. ويرد مورد الاستفهام نحو قولك: أي الناس رأيت؟ ويرد في معرض الشرط والجزاء نحو قولك: أيهم يضربني أضرب^(٣).

(٤٨) القول في معنى «من»

[١٥٧] هذا الحرف يتنوع بمعناه فيرد والمراد به إفادة ابتداء الغاية. وهذا أظهر معانيه. وذلك نحو قولك: مشيت من داري إلى دارك. فهو في اقتضاء الغاية نقيضته «إلى». فإنه ينبىء عن ابتداء الغاية و«إلى» تنبىء عن انتهاءها. وقد يرد والمراد به التبويض نحو قولك: أخذت من الدراهم. تعني أخذت بعضها.

(١) كذا في الأصل، والأولى مخصصة.

(٢) وبه قال في الكافية في الجدل (٧٦)، وانظر شرح ابن عقيل مع تعليق محمد محي الدين (١٤٧/١)، وقال في اللسان: وتكون للبهائم إذا خلطتها بغيرها. انظر اللسان (٤١٩/١٣).

(٣) ويرد للتعجب، قاله الجوهري. انظر الصحاح (٢٢٧٦/٦)، وانظر للتفصيل البرهان (١٩٥/١)، شرح المحلى على جمع الجوامع (٣٣٨/١).

وقد ترد صلة زائدة نحو قولك: ما جاءني من أحد. يعني ما جاءني أحد^(١).

(٤٩) القول في معنى «ما»

[١٥٨] هذا من أكثر الحروف انقساماً: فترد على معنى الجحد نحو قولك ما لزيد عندي حق. وترد في الكلام للتعجب نحو قولك ما أحسن زيداً، وترد على معنى الذي في الخبر نحو قولك فعلت ما قلت أي فعلت الذي الذي قلت. وترد على معنى الاستفهام نحو قولك، ما فعل / زيد؟ إلى غير ذلك من انقسامه في المعاني^(٢).

[١٥٩] ثم اختلف أهل اللغة فقال بعضهم: تخصص «ما» على معنى الخبر بغير العقلاء. وقال بعضهم هو مستعمل في العقلاء وغير العقلاء^(٣).

(١) ولها معانٍ أخرى. انظر التفصيل في الصحاح (٢٢٠٨/٦)، والبرهان (١٩١/١)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (٣٦٢/١)، وعليه حاشية البناني، والعدة (٢٠٢/١)، واللسان (٤٢١/١٣)، والمحصل (٥٢٩/١/١).

(٢) انظر معاني «ما» بالتفصيل في القاموس المحيط (٤١٠/٤)، والصحاح (٢٥٥٥/٦)، والبرهان (١٨٥/١)، وشرح ابن عقيل مع تعليق محمد محي الدين (١٤٧/١)، واللسان (٤٧١/١٥)، وشرح الأشموني على الفية ابن مالك (١٥٣/١)، واللمع (٣٥).

(٣) قال ابن عقيل: وأكثر ما تستعمل «ما» في غير العاقل، وقد تستعمل في العاقل ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْوًى﴾ [النساء: ٣].

ومن بالعكس فأكثر ما تستعمل في العاقل، وقد تستعمل في غيره، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ آرِجٍ﴾ [النور: ٤٥].

وبين محمد محي الدين عبد الحميد ضابطاً لذلك فقال: تستعمل «ما» في العاقل في ثلاثة مواضع.

الأول: أن يختلط العاقل مع غير العاقل نحو قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا =

و «من» متخصص بالعقلاء لا ينقل عنهم إلا توسعاً وتجاوزاً.

(٥٠) القول في معنى «أم»

[١٦٠] أصل موضوع هذا الحرف للاستفهام^(١) فإنك تقول أسكت

فِي الْأَرْضِ ﴿ [الجمعة: ١].

فإن ما يتناول ما فيهما من إنس وملك وجن وحيوان وجماد، بدليل قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا لَأَنسِخُ بِحَدِيثِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤].

والموضع الثاني: أن يكون أمره مبهماً على المتكلم، كقولك: وقد رأيت شبحاً من بعيد - انظر ما ظهر لي.

والموضع الثالث: أن يكون المراد صفات من يعقل، كقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾.

وتستعمل «مَنْ» في غير العاقل في ثلاثة مواضع: الأول: أن يقترن غير العاقل مع من يعقل في عموم فصل بمن الجارة، نحو قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِيهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥].

ومن المستعملة فيما لا يعقل مجاز مرسل علاقته المجاورة في هذا الموضع. والموضع الثاني: أن يشبه غير العاقل بالعاقل فيستعار لفظته نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لِلَّهِ﴾ [الأحقاف: ٥].

وقول الشاعر:

* أسرب القطا هل من يعير جناحه *

والموضع الثالث: أن يختلط من يعقل بما لا يعقل نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥].

واستعمال من فيما لا يعقل. في هذا الموضع. من باب التغليب. انظر شرح ابن عقيل مع تعليق محمد محي الدين عبد الحميد (١/١٤٧ - ١٤٨).

(١) انظر معاني «أم» في اللمع (٣٦)، والإحكام للآمدي (١/٦٩)، والصحاح (١٨٦٦/٥).

فلان أم نطق. وقد يقوم في معنى الاستفهام مقام أيهما. وذلك إذا قلت زيد عندك أم عمرو فمعناه أيهما عندك. وتقوم مقام أو تقول زيد عندك أم عمرو^(١) تعني بذلك أو عمرو.

(٥١) القول في معنى «إلى»^(٢)

[١٦١] هذا الحرف موضوع لإفادة انتهاء الغاية. وهي نقيضة «من». ثم ظاهر اللفظ البداية والغاية بنفي دخول الحدين تحت المحدود بهما. وإنما يدخلان تحته بدلالة تقوم من غير قضية اللفظ. وفي ذلك باب يأتي^(٣) إن شاء الله تعالى.

[١٦٢] وأما الواو: فإنه موضوع للجمع^(٤)

(١) وقال في البرهان (١٨٦/١): وتحقيق الفصل بينهما - أي بين أو وبين أم - أن أم إذا استعملت في قضية الاستفهام، فمطلقها قاطع بوقوع أحد الشئيين اللذين ردد السؤال فيهما. وإنما يسأل عن عين الواقع، والكلام في الباب يمثل بأي، فإذا قلت: أزيداً رأيت أو عمراً كان معناه أيهما رأيت، وأما أو فليس ذلك من حكمه، ويجوز أن يعتقد من يقول: رأيت زيداً أو عمراً، أنه لم ير واحداً منهما». وبه قال الآمدي في الإحكام (٦٩/١).

(٢) انظر معاني إلى في العدة (٢٠٢/١)، والمحصول (٥٣٠/١)، واللمع (٣٦)، وشرح الكوكب المنير (٢٤٥/١)، وكشف الأسرار (١٧٧/٢)، والإحكام للآمدي (٦٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٢).

(٣) انظر الفقرة (٨٤١).

(٤) وقال في البرهان: «وأما من زعم أنها للجمع، فهو أيضاً متحکم، فإننا على قطع نعلم أن من قال: رأيت زيداً وعمراً لم يقتض ذلك أنه رآهما معاً. فإذا مقتضى الواو العطف والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب، نعم قد ترد في غير غرض المسألة بمعنى الجمع. إذا قلت لا تأكل السمك وتشرب اللبن، =

والنسق^(١) وتحقيق الاشتراك بين المذكورين نحو قولك ضربت زيداً وعمرأ^(٢).

ومن زعم من الفقهاء أنه يقتضي الترتيب^(٣) فهو حيد^(٤) عن حقيقة معناه، وقد ترد الواو بمعنى أو نحو قوله تعالى:

= أي لا تجمع بينهما، فلا تكون الواو عاطفة في ذلك. البرهان (١/١٨٢)، بحذف الشعر منه.

أقول: رد إمام الحرمين مبني على أن الجمع بمعنى المعية، وليس الأمر كذلك، قال الآمدي: «وأما الواو فقد اتفق جماهير أهل الأدب على أنها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية». الأحكام (١/٦٣).

(١) أي العطف. وقال الجوهري: النسق بالتسكين: مصدر نسقت الكلام، إذا عطفت بعضه على بعض. الصحاح (٤/١٥٥٨).

(٢) انظر معاني الواو في أوضح المسالك (٣/٣٩)، وشرح ابن عقيل (٣/٢٢٦)، والعدة (١/١٩٤)، والتبصرة (٢٣١)، وشرح الكوكب المنير (١/٢٢٩)، والمحصول (١/١/٥٠٧)، والمعتمد (١/٣٨)، وكشف الأسرار (٢/١٠٩)، والإحكام للآمدي (١/٦٣)، وشرح تنقيح الفصول (٩٩).

(٣) قال الأسنوي: «هو مذهب جماعة من الكوفيين وبعض البصريين». ونقله الشيرازي في التبصرة عن ثعلب وغلماه أبي عمر الزاهد، وبعض أصحاب الشافعي وأيده: انظر التمهيد (٢٠٨)، والتبصرة (٢٣١)، وقال في اللمع: «وقال بعض أصحابنا هي للترتيب، وهذا خطأ، لأنه لو كان للترتيب لما جاز أن يستعمل فيه لفظ المقارنة، وهو أن تقول جاءني زيد وعمرؤ معاً». اللمع (٣٦).

(٤) في اللسان (٣/١٥٩)، حاد عن الشيء يحيد حيداً: مال عنه وعدل.

﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبْعٍ﴾^(١).

معناه أو ثلاث^(٢).

[١٦٣] فالدليل^(٣) على أن الواو يقتضي الجمع أنه يستعمل من غير تجوز في ما لا ترتيب فيه أصلاً، وذلك نحو قولك: اقتتل زيد وعمرو، واختصم بكر وخالد فلا تعد [الواو]^(٤) في هذا الموضع مستعملة في غير محلها. وإن كان الاقتتال لا يتوقع ترتيبه بين المذكورين. والذي يحقق ذلك أن «ثم» لما كانت للترتيب بعد استعماله في هذا الموضع فلا تقول اقتتل زيد ثم عمرو^(٥).

(٥٢) القول في معنى «الفاء»

[١٦٤] اعلم أن الفاء في محل النسق والعطف يقتضي الترتيب والتعقيب ونفي الإبطاء^(٦) وهي تخالف الواو في اقتضاء الترتيب وتخالف ثم

(١) النساء (٣).

(٢) قال القرطبي: «إنما الواو في هذا الموضع بدل، أي انكحوا ثلاثاً بدلاً من مثنى، ورباع بدلاً من ثلاث، ولذلك عطف بالواو، ولم يعطف بأو «ولو جاز بأو لجاز أن لا يكون لصاحب المثنى ثلاث، ولا لصاحب الثلاث رباع». جامع أحكام القرآن (١٧/٥).

(٣) هكذا في الأصل، والأنسب «والدليل».

(٤) في الأصل: «أو»، وهو سهو من الناسخ.

(٥) انظر المحصول (١/٥٠٨).

(٦) انظر معاني الفاء في العدة (١/١٩٨)، والمحصل (١/٥٢٢)، والبرهان (١/١٨٤)، وكشف الأسرار (٢/١٢٧)، واللمع (٣٦)، والإحكام للآمدي (١/٦٨)، وأوضح المسالك (٣/٤٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٠١).

في اقتضاء التعقيب ونفي المهلة. وكذلك أن «ثم» يقتضي الترتيب ولا يقتضي التعقيب. ولذلك دخل الفاء في الشرط والجزاء لأنه أدخل مدخل التعجيل فتقول: لا تضربني فأضربك. ويستبعد في هذا المعنى لا تضربني ثم أضربك.

[١٦٥] وأما «ثم»^(١) فإنه يقتضي الترتيب^(٢) فإذا قلت ضربت زيداً ثم عمراً اقتضى ذلك تخلل زمن بينهما. وقد ترد مجازاً بمعنى الواو نحو قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾^(٣).

معناه والله شهيد.

(٥٣) القول في معنى «حتى»

[١٦٦] اعلم أن هذا الحرف قد يرد للغاية نحو قولك: أكلت السمكة حتى رأسها. معناه انتهيت إلى رأسها. وذلك إذا كسرت ما بعد حتى. وقد يكون بمعنى الواو نحو قولك: كلمت القوم حتى زيداً. تريد وزيداً كلمته^(٤).

(١) انظر معاني ثم في العدة (١/١٩٩)، واللمع (٣٦)، والبرهان (١/١٨٤)، والإحكام للآمدي (١/٦٩)، وكشف الأسرار (٢/١٣١)، والتمهيد (٢١٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٢٣٧)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٣٤٤)، وأوضح المسالك (٣/٤٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٠١).

(٢) خلافاً للعبادي. انظر جمع الجوامع (١/٣٤٥)، مع حاشية البناني.

(٣) سورة يونس: الآية (٤٦).

(٤) وله معانٍ أخرى. انظر التفصيل في البرهان (١/١٩٣)، والإحكام للآمدي (١/٦٩)، وجمع الجوامع (١/٣٤٥) مع حاشية البناني، واللمع (٣٧)، وأوضح المسالك (٣/٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٢).

(٥٤) القول في معنى «متى» و «أين» و «حيث»

[١٦٧] أما متى فإنه / ظرف زمان^(١) والسؤال عنه ينسب عن الزمان [ب/١٨]

فإذا قلت: متى الحرب: قال مخاطبك: غداً.

[١٦٨] وأما «أين» فتنبىء عن المكان^(٢) وهي في عبارة القوم ظرف مكان

وجوابها يقع به، فإذا قلت: أين زيد؟ قال مخاطبك: في المسجد أو الدار.

[١٦٩] كذلك حيث ظرف مكان^(٣).

(٥٥) القول في معنى «إذا» و «إذ»

[١٧٠] هما ظرفان.

فإذ لما مضى، وإذا لما يستقبل^(٤) فتقول: قمت إذ^(٥) قام زيد. وأقوم

إذا قام عمرو.

فهذه جمل في الحروف كافية إن شاء الله تعالى.

(٥٦) القول في أنه هل يجوز أن

يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان؟

[١٧١] اعلم، وفقك الله أن الأسماء والألفاظ منقسمة. فمنها ما وضع

لإفادة معنى واحد ولم يستعمل عرفاً في غيره فلا يفيد في الإطلاق إلا مقتضاه

ومنها: ما وضع في أصل اللغة لمعنيين فصاعداً. ثم ذلك ينقسم فمنه

(١) انظر معاني متى في اللمع (٣٧)، والصحاح (٢٥٥٦/٦).

(٢) انظر معنى أين في اللمع (٣٧)، والصحاح (٢٠٧٦/٥).

(٣) انظر معنى «حيث» في لسان العرب (١٤٠/٢).

(٤) انظر معنى إذا وإذ في اللمع (٣٧)، والصحاح (٢٥٤١/٦).

(٥) في الأصل: «إذا»، وهو خطأ من الناسخ.

ما ينبىء عن أشياء متماثلة^(١) ومنه ما ينبىء عن معان مختلفة^(٢) فالذي ينبىء عن أشياء متماثلة فهو نحو قولك . السواد والبياض . فالسواد ينبىء عن آحاد جنسه وكذلك كل ما يضاويه وأما الذي ينبىء عن معان مختلفة فنحو العين والقرن والبيضة والقرء، فإنه على الأصح متردد بين الطهر والحيض . ومما يلتحق بهذا القسم أن اللفظة قد توضع في أصل اللغة لمعنى واحد ثم تستعمل في غير ذلك تجوزاً، وذلك نحو اللمس باليد وغيرها ثم استعمل مجازاً في الوطء . وكذلك النكاح حقيقة الوطء في أصل اللغة ثم غلب استعماله في إرادة العقد ومن الألفاظ المنقسمة بين معان قولك أي شيء يُحسِّنُ زيد . ينقسم إلى الاستفهام وإلى الازدراء بما يحسنه وإلى التعظيم لما يحسنه .

[١٧٢] ثم اعلم بعد ذلك كله أن كل لفظة تنبىء عن معنيين فإن كانا متناقضين لا يتحقق اجتماعهما فلا تجوز إرادتهما باللفظة الواحدة وكل معنيين غير متناقضين تنبىء اللفظة عن كل واحد منهما فتجوز إرادتهما باللفظة وإن أطلقت مرة واحدة . ثم كما يجوز إرادة معنيين بلفظة واحدة وضعت لهما حقيقة فكذلك يجوز إرادة معنيين بلفظ هو حقيقة في أحدهما مجاز في الثاني^(٣) وإيضاح ذلك بالأمثلة أن قول القائل : «افعل» . عند منكري

(١) ويسمى في الاصطلاح متواطئاً . انظر روضة الناظر (٢٠) .

(٢) ويسمى في الاصطلاح مشتركاً . انظر روضة الناظر (٢٠) .

(٣) وقال في البرهان (١/٣٤٤) ، وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وقال في تحقيق إنكاره : اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان ، وإنما تصير مجازاً إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع ، وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، كمحاولة الجمع بين النقيضين» . =

الصيغة متردد بين الإباحة والإيجاب والندب والزجر وغير ذلك. فلا تصح إرادة هذه المعاني باللفظة الواحدة لتناقضها^(١) والعين لما ترددت بين معانٍ مختلفة لا تتناقض فتصح إرادتهما باللفظ مع إيجازه وأما تمثيل حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز فهو مثل اللمس يجوز حمله على مجرد المسيس وعلى الوطء معاً.

[١٧٣] وفي هذا القسم أصل تزل فيه أفهام المستطرفين^(٢). ونحن [١/١٩] ننبهك عليه، وهو أن مُطلق هذا اللفظ لو خطر له قصر اللفظ / على الحقيقة أو قصر اللفظ على المجاز لم يتصور الجمع بين المعنيين فلا يتقرر استعماله على حقيقة مع الجمع بينهما وبين وجه التجوز فإن الحقيقة تقتضي قصرها والتجوز يقتضي تعديتها عن أصل وضعها فافهم ذلك.

واعلم أن إرادة الجمع إنما تصح ممن لم يخطر له التعرض للحقيقة والمجاز ولكن يقتصر على إرادة المسيس من غير تعرض لوجه الاستعمال حقيقة وتجوذاً.

[١٧٤] فهذا الذي ذكرناه مذاهب المحققة^(٣) وجماهير الفقهاء^(٤).

= وبين مسلكه بأنه يجوز حمل اللفظ على جميع معانيه عند القرينة. انظر البرهان (٣٤٥/١).

- (١) في الأصل: «لتناقضهما»، وهو سهو من الناسخ.
- (٢) أي المحدثين، من استطرفت الشيء: استحدثته. أو المستفيدين. من استطرف الشيء استفاده. انظر لسان العرب (٢١٤/٩).
- (٣) في البحر: «المحققين»، نقلاً من التلخيص. انظر البحر المحيط (١/١٦١ب).
- (٤) وإليه ذهب الإمام الشافعي والشيرازي. وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار. انظر التبصرة (١٨٤)، والمعتمد (٣٢٥/١)، والتمهيد للأسنوي (١٧٦).

[١٧٥] وزعم ابن الجبائي^(١) من المعتزلة^(٢) وشرذمة من أصحاب أبي حنيفة^(٣) أنه لا يجوز^(٤) إرادة معنيين بلفظة واحدة تطلق مرة واحدة، سواء^(٥) كانت حقيقة فيهما أو مجازاً أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الثاني^(٦).

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبي علي الجبائي، من شيوخ المعتزلة، ومصنف الكتب على مذاهبهم، وإليه ينتسب الطائفة (الهاشمية) أو (البهشمية) من المعتزلة. توفي سنة ٣٢١هـ، من مؤلفاته (الاجتهاد) و (العدة) في أصول الفقه. انظر تاريخ بغداد (٥٥/١١)، والمنتظم (٢٦١/٦)، وفتح المبين (١٧٢/١)، والأعلام (٧/٤)، ومعجم المؤلفين (٢٣٠/٥).

(٢) ونقله أبو الحسين عن أبي عبد الله البصري أيضاً وقال: إنه شرط أربعة شروط: أحدها أن يكون المتكلم واحداً، وثانيهما أن تكون العبارة واحدة، وثالثها أن يكون الوقت واحداً، ورابعها أن يكون أراد المعنيين المختلفين لا تنظهما فائدة واحدة، فمتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يراد. انظر المعتمد (٣٢٥/١).

(٣) انظر رأي الحنفية في كشف الأسرار (٤٠/١).

(٤) وإليه ذهب ابن الصباغ وأبو الحسن الكرخي والرازي. انظر البحر المحيط (١/١٦٢)، والمعتمد (٣٢٥/١)، والمحصول (٣٧٣/١)، ثم اختلف المانعون فمنهم من منعه لأمر يرجع إلى القصد، ومنهم من منعه لأمر يرجع إلى الوضع، وهذا هو المختار عند الإمام الرازي. انظر المحصول (٣٧٣/١)، والبحر المحيط (١/١٦٢).

(٥) في الأصل: «سوى».

(٦) وقيل يجوز حمل اللفظ على معانيه الحقيقية ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً، نقله إمام الحرمين عن القاضي أبي بكر، في البرهان (٣٤٤/١)، وإليه ذهب ابن برهان في الوصول (١١٩/١)، وقيل يجوز عند القرينة، وإليه ذهب القاضي أبو بكر في التقريب وإمام الحرمين في البرهان (٣٤٥/١)، وفي هذا =

[١٧٦] والذي يوضح الحق في ذلك عليهم أن نقول أنتم لا تخلون إما أن تقولوا يستحيل من مطلق اللفظ المشترك إرادة المعنيين معاً، وإما أن تقولوا لا يستحيل منه إرادتهما ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ جمع المعنيين من غير قرينة. فإن قلت يستحيل إرادة المعنيين جميعاً فهذا قرب منكم من جحد الضرورة والمعهود في المعقول. فإننا نعلم قطعاً جواز إرادة المختلفين غير المتناقضين معاً. وجاحد ذلك مفصح بالعناد. وإن أنتم زعمتم أن ذلك لا يستحيل ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ فهذا ما نقول به. فإننا نقول إذا احتمل إرادة المعنيين واحتمل تخصيص اللفظ بأحدهما فيتوقف في معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع أو التخصيص. وكيف لا نقول ذلك ونحن على نصرة نفي صيغة العموم^(١).

[١٧٧] فإن قيل: إذا جوزتم إرادة المعنيين أفترتعلق بهما إرادة واحدة أم إرادتان؟ قلنا: الأصح عندنا أن الإرادة الحادثة لا تتعلق إلاً بمراد واحد

= الكتاب. انظر الفقرة (١٧٦)، وعن القاضي حكاة الزركشي في البحر (١/١٦٣/ب)، وقيل: يجوز في النفي دون الإثبات، لأن المشترك في النفي يعم كل فرد من كل واحد من مفاهيمه، وهو المختار عند ابن الهمام. انظر تيسير التحرير (١/٢٣٥).

وقيل: يجوز في الجمع دون المفرد، لأن الجمع في حكم تعديد الأفراد وإليه ذهب بعض الشافعية. انظر البحر المحيط (١/١٦٢/ب).

وقيل: إن كان أحدهما يتعلق بالآخر من جهة المعنى — كالنكاح فإنه يتناول العقد والوطىء، وكل منهما يتعلق بالآخر — يجوز الحمل عليهما، وإلاً فلا، قال الزركشي: حكاة بعض شراح اللمع وهو غريب. انظر البحر المحيط (١/١٦٢/ب).

(١) من قوله: «فإننا نقول» إلى «العموم» اقتباس في البحر المحيط (١/١٦٣/ب).

فلا تتحقق إرادة المرادين إلا بإرادتين^(١) وهذا لو أطنبنا فيه لتعلق الكلام بالديانات في حقائق صفات المتعلقة.

(٥٧) القول في بيان الطرق إلى معرفة

مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ بالخطاب

[١٧٨] فأما خطاب الله عز وجل فاعلم أنه يتصل بذوي الأبواب على وجهين من غير واسطة ولا تخلل مؤد^(٢) ورسول مبلغ. وذلك تكليم الله عز وجل من حمّله وحيه من ملائكته. وهو نحو تكليم الله موسى ونبينا صلوات الله عليهما. فإن كانت المخاطبة على هذا الوجه فلا طريق إلى معرفتها والإحاطة بعلمها إلا الاضطرار. فإذا كلم الله عبداً من عباده يضطره إلى العلم بأن مخاطبه رب العالمين ويبدع له العلم الضروري بأن ما سمعه كلام الله تعالى.

والدليل على تحقيق ما قلناه أن كلام الرب سبحانه وتعالى يخالف الأجناس فلا يتبلغ بمعرفة ضروب الكلام إلى معرفة كلامه ولا يتوصل باللغات / والمواضع على الإطلاقات والعبارات إلى العلم بكلامه سبحانه [١٩/ب] وتعالى. فإنه يخالف العبارات، وجملة ضروب الكلام واللغات، ولا تدل على كلامه دلالة عقلية، نحو دلالة الحدوث على المحدث والاتقان على العلم والتخصيص على المرید فلا تبقي طريقة في مدرك العلم بكلامه سوى الاضطرار.

(١) من قوله: «الأصح» إلى «إيرادتين» اقتباس في البحر المحيط (١/١٦١/ب).

(٢) في الأصل: «مؤدي».

[١٧٩] فإن قيل: فلو قرن خطابه مع انتفاء الوسائط بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة أفنّدل؟

قيل: ما نرى أنها تدل، فإنه لا تعلق لمبدعات الرب تعالى وصنائه بكون المسموع كلامه. وإنما تدل المعجزات على صدق الأنبياء عليهم السلام لاقتران التحدي مع عجز الذين تعلق بهم التحدي عن المقابلة والمعارضة. فلو خضنا في وجه دلالة المعجزة على الصدق لخرج عن المقصود. وهو مما يتعلق بالديانات.

[١٨٠] وقد ذهب القلانسي^(١) وعبد الله بن سعيد^(٢) وغيرهما من سلفنا أن نفس سماع كلام الله تعالى يعقب العلم به لا محالة.

قال القاضي رضي الله عنه وهذا مما لا أرتضيه وأجوز سماع كلام الله تعالى مع الذهول عن كونه كلاماً لله تعالى^(٣)، فلا طريق مع تقدير انتفاء

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات. انظر ترجمته في تبیین کذب المفتری (٣٩٨).

(٢) هو عبد الله بن سعيد القطان أبو محمد المعروف بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام أحد أئمة المتكلمين، ومن مقالته أن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة. توفي بعد أربعين ومائتين بقليل. انظر ترجمته وآراءه في مقالات الإسلاميين (٢٩٨)، وشرح العقيدة الطحاوية (١٨٠)، وطبقات الشافعية (٥١/٢).

(٣) من قوله: «القلانسي» إلى «الله» بنصه موجود في البحر المحيط (١/٣٣/ب) نقلاً من قول القاضي، واختصر ما قبله في هذا الفصل.

الوسائط يوصل إلى العلم إلا الاضطرار، فلو خاطب الرب تعالى عبده من غير توسط مبلغ ورسول.

[١٨١] فأما الوجه الثاني من الخطاب فهو الذي يتصل بالمخاطبين من جهة الرسل المبلغين، فما هذا سبيله تترتب معرفته على العلم بصدق المرسل أولاً ووجوب عصمته عن الخلف في التبليغ. وإنما يتبين ذلك بالمعجزات فإذا استيقن المكلف صدق [المبلغ]^(١) فيما بلغه.

[١٨٢] ثم صيغ الكلام تنقسم إلى نصوص وم احتملات. فأما النصوص على مذهبنا لم يتابع عليه^(٢)... فتستقل بأنفسها في إثارة المعاني^(٣)... أمر لذاته^(٤)... في درك المراد منها حتى تقترب بها قرينة من حال أو مقال تقتضي تحقيق المراد بها، على ما ستأتيك القرائن ومنازلها في أبواب العموم والخصوص وأبواب الأوامر والنواهي. فهذا وجه انقسام معرفة خطاب الله تعالى.

[١٨٣] فأما معرفة خطاب رسوله ﷺ فينقسم أيضاً إلى شفاه ووجاه وإلى ما يبلغ عنه. فأما ما خاطب به من عاصره وجاهاً فمنه ما كان نصاً علم المخاطبون معناه وفحواه قطعاً. ومنها ما كان محتملاً في نفسه، ووضع لديهم معناه بقرائن الحال. ومنه ما بقي على الاحتمال ولم [يتفق]^(٥) فيه استفصال وهذا القبيل يتعلق بالوعد والوعيد وأنباء الآخرة، فإنه ﷺ ما كان

(١) في الأصل غير واضح.

(٢) في الأصل حرم بمقدار ست كلمات.

(٣) في الأصل حرم بمقدار كلمتين.

(٤) في الأصل حرم كلمة.

(٥) في الأصل: «ولم يبق»، وهو خطأ والاستدراك من البحر (١/٣٤/أ).

ينطق بما ينبىء عن الشرع إلأً ويوضحه على ما نُقَرَّر التحقيق في ذلك في
أبواب البيان إن شاء الله عز وجل.

وأما ما يبلغ عنه فينقسم إلى تواتر وآحاد واستفاضة. ثم ينقسم
[٢٠/١] المنقول / إلى نص ومحتمل فهذا وجه الإيماء إلى جمل مدارك خطاب الله
ورسوله وتفصيلها يأتي في معظم أبواب الكتاب.



باب الكلام في الأوامر

(٥٨) القول في الأمر وحقيقته

[١٨٤] اعلم، وفقك الله أنا نحتاج إلى تقديم أصل قبل الخوض في تحرير عبارة عن حقيقة الأمر. فاعلم أن الكلام على أصول المحققين^(١) معنى في النفس^(٢)

(١) أي الأشاعرة، وإلاً فالحق خلافه.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية. إن أول من أحدث هذا القول في الإسلام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، واتبعه على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن نصر طريقتهما، وكانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة، ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولاً فاسدة، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفها به السنة، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقاً، وهذه المسألة: مسألة حد الكلام، قد أنكرها عليهما جميع طوائف المسلمين، حتى الفقهاء والأصوليون، والمصنفون في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، يذكرون الكلام وأنواعه: من الأمر والنهي، والخبر، وما فيه من العام والخاص، وأن الصيغة داخلة في مسمى ذلك عند جميع فرق الأمة: أصوليها وفقهها ومحدثها وصوفيها، إلا عند هؤلاء. الاستقامة (٣١٣/١).

ويرد على قول الكلابية والأشعرية بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس: قوله تعالى: =

وهو ما تدل العبارات عليه^(١). ولا تسمى العبارات كلاماً إلاّ تجاوزاً

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: آية ٦].

وما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: إن الله تجاوز عن أمي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم.

البخاري الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره (٢٧٢/٣)، ومسلم كتاب الإيمان، باب بيان تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب (١٤٧/٢).

وجه الاستدلال أن الله تعالى عفا عن حديث النفس إلاّ أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤخذ به حتى يتكلم به، واتفق العلماء على أن المراد به النطق باللسان وما صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس» أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب تحريم كلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته (٢٠/٥).

قال شارح العقيدة الطحاوية: «واتفق العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة وإنما يبطلها التكلم بذلك. فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام» شرح العقيدة الطحاوية (ص ١٩٩).

ولو كان المعنى القائم بالنفس كلاماً لسمى الأخرس متكلماً، لقيام الكلام بقلبه، وإن لم ينطق به، ولم يسمع منه.

انظر لمزيد من الأدلة والتفصيل شرح العقيدة الطحاوية (١٩٧)، وما بعدها، والاستقامة (٢١١/١) وما بعدها، ومجموع فتاوي ابن تيمية (٤٥٦/١٢) وما بعدها.

(١) وبهذا توصلوا إلى أن ما في القرآن عبارة عن كلام الله قد صرح بذلك المصنف في الفقرة (١٢٨٦) حيث قال: «العبارات عن القرآن تنبئ عن كلام الله تعالى» وإذا كان ما في القرآن عبارة عن كلام الله فهو ليس كلام الله الحقيقي، كما قال المصنف: «ولا تسمى العبارات كلاماً إلاّ تجاوزاً».

وهذا قول مخالف لنص القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: آية ٦]. قال شارح العقيدة الطحاوية: والآية =

وتوسعاً^(١) فالعبارة إذاً دلالة على الكلام، وليست بعين الكلام وهي نازلة

= تدل على فساد قول من قال إن المسموع عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله، فإنه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ ولم يقل حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله والأصل الحقيقة، ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله، أو حكاية كلام الله، وليس فيها كلام الله: فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة، وكفى بذلك ضلالاً» وقال أيضاً: «ولو كان ما في المصحف عبارة عن كلام الله، وليس هو كلام الله، لما حرم على الجنب والمحدث مسه، ولو كان ما يقرأه القارئ ليس كلام الله لما حرم على الجنب والمحدث قراءته، بل كلام الله محفوظ في الصدور، مقروء بالألسن، مكتوب في المصاحف». شرح العقيدة الطحاوية (١٩٢)، (١٩٤) وانظر لمزيد من التفصيل مجموع فتاوي ابن تيمية (١٧١/١٢) وما بعدها (٥٥٢) وما بعدها.

(١) وفي المسألة أربعة أقوال أخرى، الأول: أن الكلام حقيقة هو اللفظ دون المعنى النفسي وهذا منقول عن الإمام أحمد والبخاري، نقله عنهما ابن النجار وإليه ذهب المعتزلة.

والثاني: أنه مشترك بين اللفظ والمعنى النفسي، وإليه ذهب الغزالي، وقال الرازي إنه قول المحققين منا، ونقله شارح العقيدة الطحاوية عن بعض المتأخرين من الكلابية. والثالث: حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه مجاز في كلام الله تعالى، حقيقة في كلام الآدميين.

والرابع: أنه اسم عام لهما جميعاً، يتناولهما عند الإطلاق، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة، قال ابن تيمية هذا قول السلف وأئمة الفقهاء، ونقله شارح العقيدة الطحاوية عن السلف وهو الحق لما ذكرناه من الأدلة. انظر مجموع الفتاوي (١٢/٦٧، ٤٥٦، و ٧/١٧٠)، والاستقامة (١/٢١١)، والبرهان (١/١٩٩)، والمستصفي (١/١٠٠)، والمحصول (١/٢٣٥)، والعدة (١/١٨٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٩)، والمعتمد (١/١٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٢٦)، وشرح العقيدة الطحاوية (١٩٧).

منزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين وكذلك طرق المكاتبات وغيرها من ضروب الأمارات المنصوبة لإفهام الكلام القائم بالنفس. وإنما يستقصي ذلك في أصول الديانات إن شاء الله تعالى. فإذا أحطت علماً به فاعلم أن الأمر من أقسام الكلام. وهو معنى قائم بنفس الأمر غير العبارة. فإذا أطلق الأمر في أبوابه فاعلم أننا نعني به المعنى القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات.

[١٨٥] فإن قيل: فما حقيقة الأمر إذا؟

قيل: هو القول المتضمن اقتضاء الطاعة من المأمور لفعل المأمور به^(١) فيندرج تحت ذلك الإيجاب والإلزام والمندوب والاستحباب. ويخرج فيه ما سواه وعدها كالإباحة والتحریم. وما ضاهاهما من أقسام الأحكام المتلقاة من مجاري الكلام.

[١٨٦] فإن قيل: ظاهر ما أطلقتموه يقتضي تسمية الندب أمراً.

قلنا: هذا ما نقوله وستوضحه في بابه^(٢) إن شاء الله عز وجل.

(١) قال الأمدي: «إن هذا التعريف باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به، وهما مشتقان من الأمر، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء، وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال». الإحكام (٢/١٤٠)، وقد سبقه الرازي بهذا الإيراد، وذكر الرازي اعتراضاً ثانياً فقال: «إن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر. فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور».

المحصول (ج/١ق/١٩/٢).

(٢) انظر الفقرة رقم (٣١٢).

[١٨٧] وقد خرج عن قضية الحد المسئلة والاستدعاء^(١) وذلك نحو^(٢)... ابتهاله إلى ربه في دعائه. وقوله ارحمني واغفر لي فإن هذا وأمثاله [ليس بأمر، وإنما هو سؤال وطلب]^(٣).

[١٨٨] [وعرفه]^(٤) بعض أئمتنا بالتحرز من ذلك، فقال هو القول المقتضى للفعل المأمور به على غير وجه [المسألة]^(٥) وهو ينوب مناب ما قدمناه، مع أنه أسد وأوضح، وسندل على كون النذب أمراً إن شاء الله عز وجل.

[١٨٩] وخرج مما قدمناه أن الأمر إذا أطلقناه لم نرد به الصيغ والعبارات. وإنما أردنا المعنى القائم بالنفس ثم ذكرنا أنه يتردد أيضاً بين الإيجاب والنذب.

[١٩٠] فإن قيل: فما قولكم في قول القائل افعل، وعنى السائل بذلك العبارة.

قلنا: هذا الذي أومأت إليه ليس هو نفس الأمر وليس عين الكلام وإنما هو من قبيل الدلالات على الكلام كالإشارة والرموز والكناية^(٦) ونحوها من الدلالات.

(١) وذلك بقيد «طاعة المأمور».

(٢) في الأصل خرم ولعل العبارة هكذا: «وذلك نحو تضرع العبد وابتهاله» إلخ.

(٣) في الأصل خرم والإتمام من العدة (١٥٧/١) مع نقص في الآخر.

(٤) في الأصل خرم والمثبت يدل عليه السياق.

(٥) في الأصل خرم والإتمام من المستصفى (٤١١/١).

(٦) وفي العدة التمثيل بالكتابة. انظر العدة (٢٢٤/١).

[١٩١] فإن قيل: فعلى ما يدل قول القائل: افعل؟

قلنا: هذه عبارة مترددة بين الدلالة على الإلزام والندب والإباحة والتهديد وغيرها^(١) من المصارف التي سنذكرها. فالأمر الحقيقي إذاً متردد [٢٠/ب] بين الندب والإيجاب. وهذه العبارة التي سأل عنها السائل تترد في / كونها دلالة بين المصارف التي أوأنا إليها^(٢).

[١٩٢] فإن قيل: قد ذكرتم حقيقة الأمر فلم كان الأمر أمراً؟

قلنا: كون الأمر أمراً وصف يرجع إلى ذاته. وهو ما لا يعلل بعلّة. ولا يتصف بكونه معلق تخصيص وإرادة. فإذا قيل لك: لماذا كان الأمر أمراً؟ فجوابك السديد أن تقول: إنما كان الأمر أمراً لنفسه وتحقيق قول القائل ثبت الحكم لنفس^(٣) الشيء يرجع إلى أنه ثبت لا لعلّة، ولا تظنن أنا نعني بإضافة الوصف إلى النفس تعليله به. والأحكام منقسمة. فمنها: ما يعلل. ومنها: ما يستحيل تعليله. وأوصاف الأجناس مما يستحيل تعليّلها. وكون المعنى القائم بالنفس أمراً وصف جنسه ونفسه، وهو نحو كون العلم علماً، والقدرة قدرة.

[١٩٣] فإذا قيل: لم كان العلم علماً؟ كان المرتضى في جوابك أن

(١) ورد في الأصل «وغيرهما» والصواب ما أثبتته.

(٢) في البرهان نسب هذا القول إلى الباقلاني، وخالفه، وقال: «افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن» البرهان (١/٢١٨، ٢٢٢)، وفي المسألة أقوال أخرى سيذكرها المصنف فيما بعد. انظر الفقرة (١٩٤)، وما بعدها.

(٣) في الأصل: «لنفسى» وهو خطأ.

تقول للسائل إن رمت بما قلت طلب تعليل، فالمسؤول عنه مما لا يعلل. ووجه إيجاز الجواب أن العلم علم لنفسه، ثم يعود الكلام عند الإيضاح إلى أنه علم لا لعل.

[١٩٤] وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أن أقسام الكلام راجعة إلى العبارات وأنكروا ما عداها من كلام النفس الذي نشبهه. وصرفوا الأمر إلى العبارة نفسها ثم الأكثرون صاروا إلى أن قول القائل: افعل، ليس بأمر لنفسه وجنسه فإنه قد يوجد والمقصد منه الوعيد والتهديد. وقد يدر جنسه من الهاذي فلا يسمى أمراً مع صدور اللفظ منه.

قالوا: وإنما يصير أمراً بثلاث إرادات، إحداها: تتعلق بحدوث هذه اللفظية. والأخرى: تتعلق بكونها أمراً. والثالثة: تتعلق بالمأمور به^(١)، إذ الأمر لا يتحقق عند القوم إلا مع كون المأمور به مراداً للأمر.

[١٩٥] وأبداع الكعبي^(٢) منهم مذهباً لم يتابع عليه. . [فقال]^(٣) قول القائل افعل أمر لنفسه وجنسه، ويكون أمراً لذاته. فإذا قيل له: فقد ترد هذه العبارة بعينها والمراد بها الإباحة. فقال مرتكباً: الإباحة أمر والمباح مأمور به وسنوضح وجه الرد عليهم في الباب الذي يلي هذا الباب^(٤) إن شاء الله عز وجل.

-
- (١) انظر رأي المعتزلة في المعتمد (٤٩/١)، والمغنى للقاضي عبد الجبار (١٠٧/١٧).
 - (٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم الكعبي البلخي. المتوفى سنة ٣١٩هـ. أصولي معتزلي وهو رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣٨٤/٩)، وفتح المبين (١٧١/١).
 - (٣) هذه الكلمة غير واضحة، وقبلها كلمة لم استطع قراءتها.
 - (٤) انظر الفقرة رقم (٢٠٥).

فقيل له: فقد يرد والمراد به التهديد نحو قوله عز اسمه: ﴿اعْمَلُوا مَا

سَأَلْتُمْ﴾^(١).

فقال: إذا ورد لاقتضاء هذا المراد فهو في جنسه مخالف للذي يقتضيه
الوجوب والندب والإباحة. وهذا الذي ذكره [قول بين في]^(٢) جحد
الضروريات فإننا نعلم أن هذه الأصوات مجانسة للتي ترد مورد الأمر،
والصائر إلى أنها تخالفها في الجنس منتسب إلى المصير إلى اختلاف
المتجانسات المتماثلات^(٣).

[١٩٦] وقد زعم كثير من الفقهاء الذين لم يحظوا بحقيقة الأصول أن
الأمر يرجع إلى هذه الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة. ثم زعموا أن
قول افعل يكون أمراً إذا تجرد عن القرائن الصارفة له عن اقتضاء الوجوب^(٤)
[٢١١] فإذا سئلوا وقيل لهم لم كان / الأمر أمراً؟

قالوا: إنما كان أمراً بصيغته وتجرده عن القرائن.

[١٩٧] والدليل على تحقيق الرد على هؤلاء أن نقول: أنتم لا تخلون
إما أن تقولوا: إن الصيغة التي ذكرتموها أمر لنفسها، أو تقولوا: إنما تصير
أمراً لتجردها عن القرائن أو تقولوا تصير أمراً لنفسها ولتجردها عن القرائن.

(١) فصلت (٤٠).

(٢) في الأصل غير واضح وما وضع أقرب للرسم والمعنى.

(٣) انظر رأي الكعبي في المستصفى (٤١٣/١)، ونسب أبو الحسين البصري هذا القول
إلى البغداديين من المعتزلة. انظر المعتمد (٥٠/١).

(٤) به قال القاضي أبو يعلى في العدة (٢١٤/١ - ٢٢٢)، والشيرازي في اللمع (٧)،
وفي التبصرة (٢٢، ٢٦)، ونقل ابن برهان عن الفقهاء وارتضى به. انظر الوصول
(١٣٨/١).

والأولى لك بعد ما قدمت هذه الأقسام أن تعقبه بتقسيم يجمع المقاصد . فتقول هذا الوصف الذي ثبتموه لهذه الصيغة فلا يخلو من أحد أمرين أما أن يرجع إليها رجوع الأوصاف إلى الذوات والأجناس حقيقة . وإما أن تزعموا أنه ينصرف إليها تواضعاً واصطلاحاً ، فإن زعمتم أن الوصف الذي فيه الكلام يثبت بهذه الصيغة من غير تواضع واصطلاح فيلزمكم عليه ما لا قبيل لكم به ، منها : أن هذه اللفظة تبدر من النائم والمغشى عليه ولا تسمى أمراً فلو كانت أمراً لنفسها وجنسها وجب تحقيق هذا الوصف كلما تحقق نفس اللفظ^(١) .

[١٩٨] فإن قيل : إنما اتصفت هذه الصيغة بكونها أمراً عند تجردها عن القرائن ، ومن القرائن التي يشترط تجرد الصيغة عنها المعاني المضادة لكمال العقل .

قيل : فما قدمناه من التقسيم في صدر الكتاب يعود . فإننا نقول : إن كانت الصيغة أمراً لنفسها لزمكم ما أئزمناكم . وإن كان كونها أمراً معللاً بانتفاء القرائن كان ذلك مستحيلاً فإن الانتفاء لا يقتضي تثبيت وصف وإنما المقتضى للأحكام ثبوت العلل والذوات . فإن أنتم زعمتم أن المقتضى لهذا الوصف نفس الصيغة مع انتفاء القرائن كان ذلك مستحيلاً أيضاً . فإن الانتفاء إنباء عن عدم ، ويستحيل تأثير العدم والانتفاء في إيجاب الأحكام لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل الانضمام إلى غيره ، فإن ما لا يكون كيف يتصرف بالتأثير استقلالاً أو انضماماً . ولعلنا نوضح القول في ذلك في باب العلل عن قضية المعقول لهم القرائن التي شرطتم تجرد الصيغة اللفظية عنها :

(١) ويجاب بأن الصيغة أمر ولكن مقتضاها من الطاعة صرف لعدم القصد والإرادة من النائم والمغشى عليه .

هي القرائن الدالة على خلاف الالزام والإيجاب نحو ما يدل على الإباحة والندب أو اقتضاء التهديد. وقد تحقق انتفاء هذه القرائن في حق الهاذي^(١). فهذا لو زعموا أن هذه الصيغة تكون أمراً لا على جهة التواضع والاصطلاح.

[١٩٩] فإن قالوا: إنها أمر تواضعاً وليس ينصرف وصفها بكونها أمراً إلى نفسها وجنسها. ولكن اصطلاح أرباب اللغات على تثبيت هذا الوصف لها عند تعريبها عن الموانع والدوافع. وجملة القرائن المنافية لاقتضاء الإلزام وهذا ما يعول عليه من ينتمي إلى التحقيق من هذه الفئة.

فنقول: إذا زعمتم أن أهل اللغة اصطلحوا على تسمية هذه الصيغة أمراً وإلزاماً وإيجاباً عند فقد قرائن الإباحة والندب والوعيد فبم تنكرون على من [٢١/ب] يعكس عليكم / دعواكم. ويقول لا بل وضعوها للاذن والإطلاق والإباحة عند تجردها عن قرائن الإلزام والندب والوعيد. فتقابل الدعوتان وتتساقطان على ما سنوضحه في باب الوقف إن شاء الله عز وجل.

[٢٠٠] ثم يتضح ذلك بما عليه المعول في إثبات اللغات ونفيها فنقول: معاشر المخالفين! إلى ما تسندون علمكم بما ادعيتموه فإن أسندتموه إلى اضطرار انتسبتم إلى التصريح بالعناد. وأول ما يلزمكم عليه أن تقابلوا دعواكم في ضد مقصودها فتقابل دعوتها الاضطرار وتتساقطان. وإن أنتم أسندتم علمكم إلى دلالة عقلية فقد أخطأتم مقصدكم، فإن العقول لا يتوصل بها إلى مجاري اللغات، وتخصيص الأسمي بالمسميات. وإن أنتم أسندتم علمكم إلى سماع وهو ما يتلقى منه اللغات فلا تخلون إما أن تزعموا: أن

(١) من قوله «عن قضية المعقول لهم» إلى «الهاذي» كلام غير مفهوم ولعل هنا سقطاً في العبارة.

أرباب اللغات نقلوا ما ذكرتموه نقل تواتر وإطباق، [أو تزعموا]^(١) أنه نقل أحاد، فإن ادعيتم نقلاً عن سبيل الاتفاق والإطباق أحلتكم بما قلتكم وانتسبتم إلى مجرد الدعوى. والذي يوضح ذلك أن الواقفين والحاملين الأمر على الندب والحاملين على الإباحة لوجعت فرقتهم لأربوا في أعدادهم على القائلين بالوجوب فما لهذا النقل المطبق عليه اختص بكم وذهل عنه مخالفكم، فلا يستتب نقل ما ادعوه عن اللغة. وإن هم زعموا أن ذلك نقل أحاد فالكلام عليهم من وجهين: أحدهما: أن نقول لم يصح أيضاً عندنا على سبيل الأحاد عن أحد ممن يوثق به من أئمة اللغات أن الصيغة التي فيها تنازعنا عند تجردها عن القرائن تقتضي الإيجاب، فهذا مما لا يؤثر عن أحد من أرباب اللغات. ولم يسطر ذلك مع إرادته مصنفاتهم^(٢). فقد بطل ما ادعوه على سبيل النقل إجماعاً وأحاداً على أنا نقول: اللغات لا تثبت أحاداً^(٣) وقد أومأنا إلى ذلك في باب مأخذ

(١) ورد في الأصل «فإن زعمتم» والصواب ما أثبتته.

(٢) لعل الصواب: في مصنفاتهم.

(٣) نقل إمام الحرمين في البرهان هذا الاستدلال عن القاضي أبي بكر ملخصاً ورد عليه بأن القول بالوقف إما أن يكون بدعوى الاشتراك أي أن صيغة افعال مشتركة بين

الإيجاب والندب والإباحة أو بعدم المعرفة أي لا ندري على أي معنى تدل.

أما دعوى الاشتراك فترد بما رد به الباقلاني على الآخرين من حاجة إلى دليل عقلي أو نقلي. وأما عدم المعرفة، فالجهل لا يغني شيئاً، لأنه لا يعقل أن يتكرر إطلاق

هذا اللفظ على مر الدهور والعصور. ولا يبحث عنه باحث للوقوف على معناه.

ثم قال: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل: «افعل» وبين قوله:

«لا تفعل» فليس من التحقيق على شيء، فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك،

كما نعلم الفصل بين قول القائل: «فعل». وبين قوله: «ما فعل».

(٥٩) فصل

[٢٠١] فإن قيل: فقد ذكرتم حقيقة الأمر فما حقيقة النهي^(٢).

قيل: ما قدمناه في حقيقة الأمر يرشد إلى حقيقة النهي فحقيقته القول المقتضى طاعة المنهى بترك الفعل المنهى عنه.

فيدخل تحت النهي التنزيه والتحرير كما دخل تحت الأمر الاستحباب والإيجاب.

(٦٠) القول في الفرق بين الإباحة والأمر

[٢٠٢] اعلم أن الإباحة هي الإذن المتضمن تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه الجاري مجراه^(٣) في الإباحة من غير تخصيص ذم ولا مدح

ثم رد على القائلين بالإباحة والندب، أن الإباحة تخيير لا اقتضاء فيها، ولا شك في فصل العرب بين قول من يقول: «لا حرج عليك فعلت أو تركت» وبين قوله: «افعل»، فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها الطلب لا محالة، وليس في الإباحة من معنى الطلب شيء.

أما الندب فمن ضرورة معناه التخيير في الترك، وليس في قول القائل: «افعل» تخيير في الترك أصلاً.

وبين مسلكه أن «افعل» طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك.

وقال: «فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن». انظر البرهان (١/٢١٦ - ٢٢٢).

(١) انظر الفقرة (٩٤) وما بعدها.

(٢) انظر حقيقة النهي في البرهان (١/٢٨٣)، والكافية في الجدل (٣٣)، والعدة

(٢/٤٢٥)، واللمع (٢٤)، والمستصفي (١/٤١١)، وأصول السرخسي (١/٧٨)،

ومختصر ابن الحاجب (٢/٩٤) مع شرح العضد، والتمهيد للأسنوي (٢٩٠)،

وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٣٩٠).

(٣) سيأتي تفسير كلمة «الجاري مجراه» في الفقرة رقم (٢٠٧).

بأحدهما وأما الأمر فقد سبق تحقيقه^(١) وإذا جمعت بين الحقيقتين تميزتا / [١/٢٢]

وامتاز أحد البابين عن الآخر.

[٢٠٣] وذهب الكعبي^(٢) وشيعته إلى أن المباح مأمور به^(٣) وأن الأمر به دون رتبة الإيجاب والندب. والأمر على سبيل الندب دون الأمر على سبيل الإيجاب^(٤).

[٢٠٤] ثم اعلم أنه [و]^(٥) إن أطلق اسم الأمر على الإباحة واسم المأمور به على المباح فلا يسمى المباح واجباً^(٦) ولا الإباحة

(١) انظر الفقرة رقم (١٨٥).

(٢) انظر رأي الكعبي في هذا والرد عليه في البرهان (٢٩٤/١)، والمستصفي (٧٤/١)، والوصول (١٦٧/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٦/٢)، والإحكام للآمدي (١٢٤/١)، والمسودة (٦٥)، وشرح الكوكب المنير (٤٢٥/١)، وتيسير التحرير (٢٢٦/٢)، وفواتح الرحموت (١١٣/١).

(٣) نسب أكثر الأصوليين هذا المذهب إلى الكعبي وحده، ونسبه القاضي عبد الوهاب إلى معتزلة بغداد، وحكاه ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق، والباجي عن أبي الفرج من المالكية، قال الزركشي: فلم ينفرد (أي الكعبي) به إذن، كما قال بعضهم. انظر المراجع السابقة، والبحر المحيط (٧٤/١ ب).

(٤) انظر قول الكعبي هذا في المستصفي (٧٤/١)، والبحر المحيط (٧٤/١ ب).

(٥) كلمة «واو» غير واضحة في الأصل، وهي موجودة في البحر المحيط (٧٤/١ ب)، ويقتضيهما السياق.

(٦) هذا النقل خلاف ما حكاه عنه جمهور الأصوليين، حيث قالوا: إنه باح بإنكار المباح في الشريعة وقال: كل مباح واجب، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور، وترك المحظور واجب، فالمباح واجب. انظر البرهان (٢٩٤/١)، والإحكام للآمدي (١٢٤/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٦/٢).

إيجاباً^(١).

[٢٠٥] فأول ما نفاتحه أن نقول الأمر عندنا هو اقتضاء الطاعة، والإباحة هي الإذن على النعت الذي ذكرناه في صدر الباب^(٢). فأنت أيها الكعبي هل تدرج الإباحة في حقيقة الأمر حتى تزعم أنها اقتضاء للطاعة أو لا تقول ذلك. فإن أنت زعمت أنها اقتضاء الفعل على سبيل الطاعة فقد راغمت الحقائق، فإننا نعلم بديهة وقطعاً أن تخيير المخاطب بين الشيء وتركه المتساويين في جملة أحكام التكليف لا يتضمن اقتضاء طاعة بل هو تخيير وليس باقتضاء ودعاء إلى فعل، والذي يوضح ذلك ما لا محيص عنه. وهو أن نقول إن اقتضت الإباحة اقتضاء ودعاء فلا تخلو إما أن تقتضي دعاء إلى الفعل وتركه جميعاً. وذلك متضاد يستحيل الدعاء إليه. وإما أن تتضمن اقتضاء أحدهما وذلك محال، فإنه لا يعين واحد منهما في حكم الاقتضاء إلاّ ويسوغ قلب الدعوى في الثاني. وإن قال الخصم: هو اقتضاء لأحدهما لا بعينه كان محالاً. وذلك أن الإباحة تقتضي تفويض الأمر إلى مشية من أبيع له وليس فيها دعاؤه إلى ما فوض إلى خيرته لا على سبيل الإجمال ولا على سبيل التعيين. ومن أنصف علم أن قول القائل: أدعوك إلى أحد الفعلين، فهذا القول مخالف لقول القائل: أبحث لك الفعلين جميعاً، وجاحد ذلك ينسب إلى العناد والخروج.

[٢٠٦] فإن قال الكعبي: ترك المحذور مأمور به وفاقاً وما من مباح إلاّ وهو ترك لمحذور فلزم من ذلك كونه مأموراً به.

(١) من قوله: «إن المباح مأمور به» إلى قوله: «إيجاباً» نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٧٤/ب)، بالاختصار.

(٢) انظر الفقرة (٧٤، ١٨٥).

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل. فأول ما يلزمكم عليه أن نقول: قد وافقتمونا على أن المباح لا يوصف بالوجوب وزعمتم أنه في كونه مأموراً به ينحط عن المندوب إليه فضلاً عن الواجب. فإذا تمهد ذلك من أصلكم قلنا: فترك المحظور واجب كما أنه مأمور به فهلا زعمتم أن المباح واجب من حيث أنه ترك للمحظور وترك المحظور واجب وفاقاً، فقد انعكس عليكم في الوجوب ما ألزمتونا في كون المباح مأموراً به. وسنوضح القول إن شاء الله تعالى في ذلك بعد ما كفييناك مؤنة الخصم في الباب المنطوي على إيجاب شيء من جملة أشياء لا بعينه^(١).

فصل (٦١)

[٢٠٧] فإن قيل: قد ذكرتم في تحقيق الإباحة أنها / الإذن في الفعل [ب/٢٢]

وتركه الجاري مجراه^(٢) فما المعنى بقولكم الجاري مجراه؟

قلنا: مقصدنا من ذلك التحرز من أصل وهو أن من المحظور ما هو ترك للمباح ومضاد له. فلو أطلقنا الترك لم نأمن اللبس في الكلام فخصصنا القول في الترك باقتضاء الإباحة^(٣) لدفع اللبس.

[٢٠٨] فإن قيل: أفتزعمون أن المباح داخل تحت التكليف^(٤).

(١) انظر الفقرة (٣٥٥).

(٢) ذكر ذلك في الفقرة رقم (٢٠٢).

(٣) وعبر عنه المصنف في تعريف المباح بقوله: «من حيث هو ترك له». انظر الفقرة (٧٤).

(٤) اتفق جمهور العلماء على أن المباح غير داخل تحت التكليف، لأن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، والمباح خال من ذلك، وقال الأستاذ أبو إسحق الأسفرائيني: =

قلنا: إن عنيتم بذلك أن على المكلف في المباح شيئاً فلا. وإن عنيتم بذلك ورود السمع بالإذن فهو مما نقول به. والجملة في ذلك أن الإباحة لا تدخل في إلزام وندب وتحريم، ولا يتعلق بها من العواقب المرقوبة في الشرع شيء من وعد ووعيد وذم وثناء وثواب وعقاب، وإنما الإباحة مجرد إذن وإطلاق وإنباء عن رفع حرج. ومن أحاط علماً بحقيقتها على هذا الوجه هان عليه مدرك السؤال.

[٢٠٩] فإن قيل: أفقولون إن المباح من الأفعال حسن أو قبيح؟

إنه من التكليف، لأنه يجب على المكلف اعتقاد إباحته، ولأن المرأ يفتقر في معرفة المباح والفرق بينه وبين المحظور إلى نظر وتأمل، وذلك نوع كلفة ومشقة. وذكر الإمام في البرهان دليله الأول وقال: «وهي هفوة ظاهرة، والذي ذكره رد الكلام إلى الواجب، وهو معدود من التكليف». البرهان (١/١٠٢).

وقال ابن برهان بعد ذكر دليله الثاني: «وهذه زلة من كبير فإن النزاع إنما وقع في المباح الذي يعلم أنه مباح، إن فعله هل هو من قبيل التكاليف أم لا؟ أما النظر والاستدلال الذي أشار إليه فهو من قبيل طلب العلم، وطلب العلم فرض على الكفاية فالبحثنان مختلفان» الأصول (١/٧٨).

وقال الرازي: «والحق أنه إن كان المراد بأنه من التكليف هو أنه ورد التكليف بفعله فمعلوم أنه ليس كذلك.

وإن كان المراد منه أنه ورد التكليف باعتقاد إباحته فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحاً مغاير لذلك الفعل في نفسه، فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفاً بذلك المباح. والأستاذ أبو إسحاق سماه تكليفاً بهذا التأويل، وهو بعيد، مع أنه نزاع في محض اللفظ». المحصول (ج ١/ق ٢/٣٥٧).

وقال الآمدي: «والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، لأنهما لم يلتقيا على محل واحد». الأحكام (١/١٢٦).

قلنا: لا نصفه بواحد من الوصفين^(١) فإننا ذكرنا في حد الحسن أنه الفعل الذي ورد الشرع باقتضاء الثناء على فاعله^(٢) والقبیح على الضد من ذلك. والمباح خارج عن النعتين والوصفين جميعاً.

(٦٢) فصل

[٢١٠] أطبق أهل الحق على أن الرب سبحانه وتعالى مرید للفعل المباح إذا وقع وحدث جرياً على الأصل المأثور عن أهل الحق في وجوب تعلق الإرادة القديمة بكل المرادات^(٣).

وزعمت القدرية^(٤) أن الرب سبحانه وتعالى غير مرید للمباح ولا كاره^(٥).

(١) هذا رأي الباقلاني، وأما إمام الحرمين فإنه يسمي المباح حسناً كما صرح به في هذا الكتاب في الفقرة (٦١).

(٢) انظر الفقرة (٦١).

(٣) قوله: «تعلق الإرادة بكل المرادات» تحصيل حاصل، ولو كان بلفظ «الموجودات» لكان أفيد وأنسب إلى مذهب أهل السنة والجماعة القائلين بشمول الإرادة القدرية الكونية لجميع الموجودات.

قال شارح العقيدة الطحاوية: «والمحققون من أهل السنة يقولون: «الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية، فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضى، والكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات» شرح العقيدة الطحاوية (١١٦).

(٤) انظر قول القدرية في شرح الأصول الخمسة (٤٥٧، ٤٥٩).

(٥) قول المعتزلة هذا يستلزم أن المباح خارج من مشيئة الله تعالى وإرادته الشاملة لجميع الموجودات، وهذا قول باطل، ولو فرقوا بين الإرادة الشرعية والكونية لما احتاجوا إلى هذا القول.

[٢١١] ونشأت مسئلة في هذه القاعدة. وذلك أنهم قالوا [لو] (١) أراد الله عز وجل فعل شيء ووردت فيه صيغة الأمر لم يكن ذلك إلا اقتضاء تكليف (٢).

ف قيل لهم: فما قولكم معاشر المعتزلة هل يريد الرب تعالى دخول أهل الجنان الجنان. فإذا قالوا: أجل قيل لهم: فقد ورد في ذلك مع إرادته ما هو صيغة الأمر وذلك قوله: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾ (٣) فاضطربت القدرية غاية الاضطراب عند هذا الإلزام. فذهب الجمهور منهم إلى أنه تعالى غير مرید لدخول أهل الجنة الجنة وهو إفصاح لكشف القناع، وإنما ألجأهم إلى ذلك ما قدمناه من السؤال المترتب على فساد أصلهم. وزعم ابن الجبائي (٤) أنه مرید لدخول أهل الجنان الجنان وهو أمر لهم بالدخول تحقيقاً، ثم قرر ذلك من أصل لهم فقال إدخال أهل الجنة الجنة إثابة، وترك ذلك ظلم فيلزم تعلق الإرادة بما لو قدر تركه لكان ظلماً، فقيل له: فأهل الجنان إذاً مكلفون مخاطبون وإذا ثبت التكليف تبعه توابعه من ترقب الثواب والعقاب وتحقق الوعد والوعيد فيلزم من مضمون ذلك أن يثبت الابتلاء والتكليف والامتحان [٢/٢٣] في الدار الآخرة كما ثبت في دار الدنيا ثم ما / ألزمنهم في دخول الجنان يلزمهم مثله في التمتع بنعيمها فإن الرب تعالى قال: ﴿كُلُوا وَتَمَنَّوْا﴾ (٥) في الإنباء عن تمتعهم بنعيم الجنان.

(١) كلمة «لو» ساقطة من الأصل، وهي موجودة في البحر المحيط ويقتضيها السياق.

(٢) من أول الفصل إلى هنا نقله الزركشي عن القاضي في البحر المحيط (١/٧٣/ب) بالمعنى.

(٣) الحجر (٤٦).

(٤) انظر رأي ابن الجبائي (وهو أبو هاشم) في شرح الأصول الخمسة (٤٥٩).

(٥) المرسلات (٤٦).

(٦٣) القول في الدلالة على أن الندب مأمور به

[٢١٢] فإن قيل: قد ذكرتم فيما قد قدمتم^(١) أن المندوب إليه مأمور به على الحقيقة^(٢). وزعمتم أن الأمر القائم بالنفس يتضمنه كما يتضمن

(١) انظر الفقرة رقم (١٨٥ - ١٨٦).

(٢) اختلف الأصوليون في كون المندوب إليه مأموراً به على الحقيقة.

فذهب الباقلاني، والقاضي أبو يعلى والغزالي وابن عقيل والآمدي وابن الحاجب وأكثر الأصوليين إلى أن المندوب إليه مأمور به على الحقيقة.

وذهب الشيرازي والرازي والكرخي وأبو بكر الرازي. وابن السمعاني والشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وغيرهم إلى أنه غير مأمور به على الحقيقة.

والخلاف راجع إلى الخلاف في حقيقة الأمر.

فمن رأى أن الأمر حقيقة في الطلب فقط سواء كان جازماً أم غير جازم قال: إن المندوب إليه مأمور به.

ومن رأى أنه حقيقة في الطلب الجازم، ولا مجال فيه للتخيير، قال: غير مأمور به. قال الرازي: «والحق أن المراد من الأمر إن كان هو الترجيح المطلق من غير إشعار بجواز الترك. ولا بالمنع من الترك، فنعم. وإن كان هو الترجيح المانع من النقيض، فلا لكتنا لما بينا أن الأمر للوجوب، كان الحق هو التفسير الثاني» المحصول (٣٥٣/٢/١).

وذهب بعض العلماء إلى أن المندوب إليه مأمور به مع قولهم: إن الأمر المطلق للوجوب، وأجابوا عن الإشكال بعدة أجوبة: فمنهم من أجاب بأن الأمر المطلق لا يكون إلاً إيجاباً وأما المندوب إليه فهو مأمور به أمراً مقيداً، لا مطلقاً، فيدخل في مطلق الأمر، لا في الأمر المطلق، يبقى أن يقال: فهل يكون حقيقة أو مجازاً؟ فهذا بحث اصطلاحي وبه قال المجد ابن تيمية.

وأجاب عنه أبو محمد البغدادي بأنه مشكك كالوجود والبياض.

وأجاب القاضي أبو يعلى بأن إطلاقه يقتضي الوجوب، وإنما يحمل على الندب =

الإلزام فما دليلكم عليه؟

قلنا: الذي يدل على ذلك اتفاق الأمة قاطبة على أن المندوب طاعة وأن النوافل وسائر التطوعات تتصف بكونها طاعات فلا تخلو إما تصير طاعة لنفوسها وأجناسها، وذلك مستحيل، فإن أمثالها قد تقع غير طاعة قبل ورود الشرائع وبعد ورودها عند اختلال بعض الشروط، وإيضاح ذلك بين لا يحوجك إلى الإطناب. وإما أن تصير طاعة لحدوثها ووجودها وذلك باطل بما يبطل به القسم الأول. وإما أن تكون طاعة لكونها مرادة للمطاع وهذا باطل أيضاً بما ثبت من أصل أهل الحق أن المحرمات مرادة للرب سبحانه وأن إرادته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات. وهذا مما يستقصى في أصول الديانات، فبطل تلقي كونها طاعة من كونها مرادة. وإما أن تصير طاعة لضمنان الثواب ووعدده عليها. وذلك باطل لأنه قد تقرر من أصل أهل الحق جواز ثبوت الطاعات من الواجبات والتطوعات دون وعد الثواب عليها، فإن الثواب من الرب تعالى فضل^(١) والعقاب عدل، فلا يتصف واحد منهما بالتحتم والوجوب عند تحقق الطاعات أو عند تحقق تركها، والذي يوضح ذلك من أصول الخصم أن

= بدلالة، وهذا لا يمتنع كونه أمراً فيه، كما أن إطلاق العموم يقتضي الاستغراق، ويحمل على الخصوص بدلالة، ولا يمتنع كونه عموماً في الأصل. انظر العدة (١/٢٥٥، ١٥٨، ٢٤٨)، واللمع (١٣)، والتبصرة (٣٦)، والبرهان (١/٢٤٩)، والمستصفي (١/٧٥)، والمحصول (١/٣٥٣)، والإحكام للآمدي (١/١٢٠)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٤)، ومنتهى الوصول (٣٩)، والمسودة (٦ - ٧)، والبحر المحيط (١/٧٦ ب)، وأصول السرخسي (١/١٤).

(١) انظر هذا الدليل في العدة (١/٢٥٠).

المطيع قد تقع طاعته محبطة الثواب لكبيرة يقارفها مع إقدامهم على الصلوات وسائر الطاعات، والحكم بصحتها منه، فتبين استحالة تلقي كونها طاعة من هذا المأخذ، وإما أن تصير طاعة لعلم الله عز وجل بكونها طاعة وإخباره على نعتها بذلك، وهذا باطل أيضاً لأن الخبر والعلم يتعلقان بمتعلقهما على ما هما عليه ولا يقتضيان للمخبر [عنه]^(١) والمعلوم إثبات وصف، إذ العلم والخبر في تعلقهما يتبعان المعلوم والمخبر عنه، ولو ساغ المصير إلى ذلك لساغ أن يقال إن المحدث إنما يثبت له وصف الحدوث للعلم بحدوثه والإخبار عنه والمختص بأحد الأوصاف الجائزة إنما صح تخصصه به للعلم بوقوعه على ذلك الوجه مع الخبر عنه إلى غير ذلك فلم يبق بعد بطلان هذه^(٢) الأقسام إلا المصير إلى أنها إنما اتصفت بكونها طاعة لكونها مأموراً بها^(٣) واتصاف المقدم عليها

(١) لعل كلمة «عنه» ساقطة من الأصل كما يدل عليه سياق الكلام، ولذا أثبتها.

(٢) ورد في الأصل: «هذا»، وهو خطأ.

(٣) ذكر إمام الحرمين في البرهان هذا الاستدلال بالاختصار، ثم رد عليه قائلاً: «وهذا الذي ذكره القاضي رحمه الله رام به مسلك القطع، وليس الأمر على ما ظنه، فإنه يتجه أن يقال المندوب إليه طاعة من حيث كان مقتضى ممن له الاقتضاء فمن أين يلزم أن كل اقتضاء أمر؟

وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى، فإن الاقتضاء مسلم، وتسميته أمراً يؤخذ من اللسان، لا من مسالك العقول، ولا يمكن جزم الدعوى على أهل اللغة في ذلك، فقد يقول القائل ندبتك وما أمرتك، وهو يعني ما جزمت عليك الأمر، وقد يقول أمرتك استحباباً فالقول في ذلك قريب، ومنتهاه آيل إلى اللفظ». البرهان (١/٢٤٩).

أقول: هذه العبارة تدل على أن الخلاف لفظي، قال الزركشي: والصحيح أنه معنوي =

بكونه]ه^(١) ممتثلاً للأمر، وإذا استمرت^(٢) الدلالة أوضحناها بالإطلاق
 [ب/٢٣] المتعارف لغة وعرفاً فإن / العرب تقرن في إطلاقها بين الأمر والطاعة من
 الأمور به. ومنه يقولون فلان مطاع الأمر ولا يأمر إلاّ يطاع وفلان مطيع لأمر
 فلان فيطلقون الطاعة على الأمور به - والمطاع على الأمر والمطيع على
 الممثل الأمر وإذا أنبأوا عن نقيض ذلك قالوا عصى فلان فلاناً. ومنه قوله
 تعالى: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٣) ومنه قوله تعالى في الإخبار عن مواظبة
 الملائكة على الطاعة: ﴿وَيَقْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٤) ومن هذه الجهة يبطل

= وله فوائد: إحداها: إذا قال الراوي: أمرنا أو أمرنا النبي ﷺ بكذا، فإن قلنا: لفظ
 الأمر يختص بالوجوب، كان اللفظ ظاهراً في ذلك، حتى يقوم دليل على خلافه،
 وإن قلنا: إنه يتردد بينهما لزم أن يكون مجملاً.

الثانية: إذا ورد الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فمن قال بأنه حقيقة
 حمله على الندب ولم يحتج في ذلك إلى دليل، لأن اللفظ عنده حقيقتين إحداهما:
 بالإطلاق، والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على إحداهما، حمل عند
 التقييد على الأخرى ومن قال إنه مجاز لم يحمله عليه إلاّ بدليل، لأن حمل اللفظ
 على المجاز لا يجوز إلاّ بدلالة.

أقول: هذه المسألة مبنية على أن الأمر المطلق يدل على الوجوب، ومطلق الأمر
 يشمل الوجوب والندب.

الثالثة: لحمل لفظ الأمر عند الإطلاق على الوجوب أو الندب وجهان إن كان حقيقة
 في القدر المشترك بين الوجوب والندب، كان مأموراً به، وإن كان حقيقة في
 الوجوب فلا. انظر البحر المحيط (١/٧٧/أ).

- (١) في الأصل: «بكونها» بتأنيث الضمير، والصواب ما أثبتته.
- (٢) هذه العبارة غير واضحة المعنى هنا، ولعلها «استقرت».
- (٣) طه (٩٣)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في أصول السرخسي (١/١٥).
- (٤) النحل (٥٠)، وانظر الاستدلال بهذه الآيات والعرف في العدة (١/٢٥١ - ٢٥٣).

تلقى الطاعة من الإرادة. فإن العرب لا تقول في إطلاقها فلان مطاع الإرادة
وفلان أراد فأطيع فثبت حقيقة وعرفاً كون الطاعة مأموراً بها. وقد تقرر باتفاق
الأمة تسمية المندوب طاعة.

[٢١٣] واعلم، وفقك الله أن الدهماء من المعتزلة يوافقون أهل الحق
في أن المندوب مأمور به، ولكن تختلف الطرق في المأخذ، فمأخذ أهل
الحق ما سلف، وما يعولون هم عليه في تثبيت المندوب طاعة كونه مراداً
للأمر فهذا يطرد على أصلهم في الطاعات، وينعكس في المحظورات
والمباحات. والخوض في ذلك يشغلنا عن المقصد فالأولى إحالته على
الديانات.

(٦٤) القول في استقصاء المذاهب في مقتضى الأمر

ووجوه الرد على غير ما نرتضيه منها

[٢١٤] قد قدمنا من مذاهب أهل الحق^(١) أن الأمر الحقيقي معنى قائم
بالنفس وحقيقته اقتضاء الطاعة على ما قدمناه^(٢) ثم ذلك ينقسم إلى ندب
ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيهما.

وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل: «افعل»
فمترددة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد. فيتوقف فيها^(٣)

(١) أي الأشاعرة.

(٢) انظر الفقرة رقم (١٨٤ - ١٨٥).

(٣) هذا مذهب الأشعري والباقلاني والغزالي في المستصفي دون المنحول، والآمدي،
وأما إمام الحرمين فقد نفى ذلك في البرهان، وسكوته هنا يدل على أنه كان راضياً
بهذا المذهب عند الاختصار. انظر البرهان (٢١٢/١ - ٢٢٢)، والمستصفي
(١/٤١٤)، والمنحول (١٠٧)، والإحكام للآمدي (١٤٥/٢).

حتى يثبت بقيود المقال أو قرائن الحال تخصصها ببعض المقتضيات فهذا ما نرتضيه من المذاهب.

[٢١٥] وذهب الجمهور من المعتزلة إلى أن الأمر المتجرد عن القرائن يقتضي كون المأمور به ندباً^(١) وإنما يعرف الوجوب بقريئة تنضم إليها، وحقيقة أصلهم ما ذكره عبد الجبار^(٢) في شرح العمدة^(٣) وذلك أنه قال والأمر ينبىء عن كون المأمور به مراداً للأمر. فهذا مقتضاه، وما سواه لا يثبت إلاً بالقرائن. فإذا قيل له: أفتجوز إرادة الوجوب بالأمر المطلق من غير قريئة، امتنع من تجويزه. وصاروا إلى أن الأمر لا يقتضي إلاً كون المأمور به مراداً للأمر، وهذا لا ينبىء عن الوجوب. ثم قال: إنما يعرف الوجوب بوعيد أو بتهديد يقتربان بالأمر.

فقليل له: فإذا اقترن الوعد بالأمر فهل تزعم أن المراد بالأمر مع الوعيد

(١) ونقله الغزالي والآمدي عن جماعة من الفقهاء وقالوا: إنه منقول عن الإمام الشافعي، ونقله السرخسي عن بعض المالكية. انظر المستصفي (٤٢٦/١)، والإحكام للآمدي (١٤٤/٢)، وأصول السرخسي (١٦/١).

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن المعتزلي الأسد آبادي سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان عبد الله بن جعفر الأصبهاني وعبد الرحمن بن همدان الجلاب وغيرهم كان يتحلل مذهب الشافعي في الفروع ومذاهب المعتزلة في الأصول. وورد بغداد حاجاً وحدث بها. له مصنفات مشهورة منها: (المغني) و(العمدة) و(متشابه القرآن) توفي سنة ٤١٥ بالري ودفن في داره. انظر ترجمته في تاريخ بغداد (١١٣/١١)، وطبقات الشافعية (٢٢١/٣)، ولسان الميزان (٣٨٦/٣).

(٣) انظر ما نقله عن عبد الجبار في المغني له (١٠٧/١٧).

الإيجاب؟ فقال: لا أصير إلى ذلك بل الأمر يقتضى كون المأمور به مراداً للأمر. والوعيد يقتضى وصف الوجوب له، وليس / الوجوب من مقتضى [١/٢٤] الأمر بحال، سواء ورد مطلقاً أو مقيداً. وكذلك قيل له: أفيجوز استعمال الأمر المطلق في الإيجاب مجازاً تمنع منه. ولم يجوزه مصيراً منه إلى أن الوجوب وصف زائد للمأمور لا يتلقى من الأمر لا حقيقة ولا مجازاً^(١).

[٢١٦] وذهب بعض المعتزلة إلى أن مقتضى الأمر المطلق الإباحة والإذن، وإنما يثبت ما عداه بالقرائن والقيود.

[٢١٧] وذهب آخرون إلى أن الأمر المطلق يقتضى وجوب المأمور به ما لم تقترن به قرينة مانعة من استعماله باقتضاء الوجوب. وإلى هذا صار الجمهور من الفقهاء^(٢).

(١) انظر ما نقل عن عبد الجبار في كتابه المغني (١٧/١٠٧)، وما بعدها بالمعنى.
(٢) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى، والشيرازي، والرازي، وابن برهان، والبيضاوي وابن الحاجب والسرخسي ونقله ابن حزم عن جميع أصحاب الظاهر، وهو مذهب أبي الحسين البصري، وهو الراجح لظهور أدلتهم، منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾.

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.
أما رد المصنف أدلة الجمهور بفرض القرائن فغير سليم، لأن مجرد الفرض بدون دليل لا اعتبار له، والأصل في اللفظ أن يحمل على ظاهره إلا أن يصرفه صارف عنه.

انظر العدة (١/٢٢٤)، والأحكام لابن حزم (٣/٢)، والتبصرة (٢٦)، واللمع (١٣)، وأصول السرخسي (١/١٥)، والمحصل (١/٦٦)، والوصول (١/١٣٣)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٧٩)، والمنهاج مع شرح الأسنوي (٢/١٨)، والمعتمد (١/٥٧).

[٢١٨] وأما الشافعي^(١) رضي الله عنه فقد ادعى كل من أهل المذاهب أنه على وفاقه وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه: حتى اعتصم القاضي رضي الله عنه بالفاظ له من كتبه واستنبط منها مصيره إلى الوقف وهذا عدول عن سنن الإنصاف. فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب^(٢).

[٢١٩] فمما يلزم تجديد العهد به عوداً على بدء أن تعلم أن الخلاف مع القوم في العبارات والصيغ دون ما هو حقيقة الأمر عندنا. فإذا أحطت علماً بذلك فالأولى بنا أن نذكر نكتة نعول عليها إبطال كل مذهب سوى ما ارتضيناه حتى إذا استثبت انعطفنا على شبه كل فئة وتتبعناها بالنقض والذي نعول عليه ما سبق الإيماء إليه في بعض الأبواب السالفة^(٣) وذلك أن نقول لمن يخالف من أهل المذاهب المتفرقة في حمل الصيغة المطلقة على اقتضاء معنى بعينه لا يخلو إما أن يتلقى علمه بذلك من قضايا العقول أو يتلقاه من أدلة السمع^(٤) ولم ندرج في الدلالة ادعاء الاضطرار علماً منا بأن أحداً

(١) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس أبو عبد الله الشافعي المطلبي، أحد الأئمة الأربعة المشهورين كان حافظاً للحديث بصيراً بعلله لا يقبل منه إلا ما ثبت عنده. قال الإمام أحمد: ما أحد مس محبرة ولا قلماً إلا وللشافعي في عنقه منة، توفي سنة ٢٠٤ هـ بمصر. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ (١/٣٦١)، وطبقات الشافعية لابن السبكي (١/١٠٠).

(٢) من قوله: «وأما الشافعي» إلى قوله: «الوجوب» اقتباس في الإبهاج (٢/٢٢).

(٣) راجع الفقرة (٢٠٠).

(٤) وأجاب عنه الرازي بأنه «لم لا يجوز أن يعرف ذلك بدليل مركب من النقل والعقل، مثل قولنا: «تارك المأمور به عاص، والعاصي يستحق العقاب، فيستلزم من تركيب هاتين المقدمتين النقليتين أن الأمر للوجوب». المحصول (١/١٥٧/٢).

لا يصير إلى ادعائه، فلا مدرك للعلوم بعد انتفاء الضرورات والبداية إلا الأدلة العقلية والسمعية فبطل إسناد هذا العلم إلى دلالات العقول وذلك أنه ليس فيها دلالة على مجاري اللغات الثابتة توقيفاً أو اصطلاحاً. وهذا ثابت وفاقاً لا حاجة لك إلى الإطناب في إثباته فلا يبقى إلا إسناد العلم إلى الدلالات السمعية. فنقول للخصم أنتم لا تخلون إما أن تثبتوا إفادة الصيغة لمعنى بعينه من قضية اللغة أو من أدلة السمع فإن أنتم رمت إثبات ذلك من مقتضى اللغة قيل لكم مدارك اللغات مضبوطة يحصرها وجهان: أحدهما: معاصرة أهل الوضع ومشاهدة اصطلاحهم أصلاً وإحاطة العلم بمرادهم وقرائن أحوالهم المشاهدة، فهذا وجه. ولا سبيل لمن يكلمنا في نفي أو إثبات إلى التمسك بهذا الوجه للعلم بأنه لا أحد ممن يدرك على مذاهب المخالفين عاصر الواضعين اللغة. والوجه الثاني: النقل عن أهل اللغة. ثم النقل ينقسم إلى تواتر يعقب العلم الضروري وإلى غيره. ولا سبيل للخصم إلى ادعاء هذا الضرب من النقل لبطلان دعوى الاضطرار مع ظهور الاختلاف ووضوحه بين أرباب العقل والشرع فلم يبق بعد ذلك إلا نقل استفاضة تدل الدلالة على القطع بصحته أو نقل آحاد. وليس مع الخصم نقل مستفيض يقتضي العلم فيما يرومه ويلتمسه. وإيضاح ذلك أنه لا يمكن أن يؤثر عن أئمة اللغة صورة هذه المسألة التي فيها التنازع. ولو قلت لأرباب اللغة وقد جمعهم محفل واحد وفاقاً: الأمر هل يقتضي الإيجاب والندب أو الإباحة والإطلاق وما مقتضاه إذا تجرد عن القرائن وإذا انضمت إليه القرائن؟ فلا تراهم في سؤالك إلا حيارى، فلا يصح بوجه من الوجوه نقل عين هذه المسئلة عنهم.

[٢٢٠] فإن توصل الخصم إلى مقصده لورود أوامر على إرادة الإيجاب فيقابل بصيغ أمثالها، والمراد بها الإباحة والإطلاق.

[٢٢١] فإن زعم الخصم بأن ما اعتصم به معرى عن قرائن الإباحة
فلذلك اقتضى الوجوب أو الندب عند إطلاقه قيل له: والذي يقتضي الإباحة
متجرد عن قرائن الإيجاب. وإنما اقتضى الإباحة عن إطلاقه لتعريه عن قرائن
الإيجاب والندب فتقابل الدعاوي في موارد الصيغ وقد تبين بطلان نقل
صورة^(١) المسئلة عنهم فلم يبق للنقل عنهم وجه.

[٢٢٢] ومن سبيل النقل أيضاً أن يخبر المخبر عن قضية من اللغة
بحيث يشتهر ذلك بين أهلها. فيصمتون ويسكتون ولا يبدون إنكاراً فربما يعد
ذلك من النقل المقطوع به على ما سنذكره في أبواب الأخبار^(٢) إن شاء الله
تعالى وهذا الضرب أيضاً لم يتحقق فإنه كما اشتهر فيهم قول القائلين
بالوجوب فكذلك اشتهر فيهم قول القائلين بالإباحة أو الندب ولم يؤثر عنهم
رد على التصريح والإفصاح على قيد^(٣) فهذا لو ادّعوا تثبيت مذاهبهم من
قضية اللغة.

[٢٢٣] وإن هم ادّعوا تثبيته من أدلة السمع فليس في أدلة السمع نص
قاطع يقتضي ما قالوه وإنما نراهم يعتصمون في إثبات مقتضى الصيغ
والألفاظ المحتملة بألفاظ محتملة من الكتاب والسنة على ما نتقناها في
شبههم إن شاء الله عز وجل فانسدت موارد العلوم، وتبين ورود هذه الصيغة
المتنازعة فيها على موارد متباينة فلا يبقى إلا التوقف لتعين المراد بها^(٤).

(١) ورد في الأصل «سورة». والصواب ما أثبتته.

(٢) انظر الفقرة (١٠١٢).

(٣) في الأصل غير واضح يشبه «وجه» و «قيد».

(٤) وبهذا استدل الغزالي في المستصفى (٤٢٣/١).

[٢٢٤] فإن قيل: ما طردتموه ينعكس عليكم في ادعاء الوقف^(١) فإنه كما لم يؤثر عنهم ما ذكرناه، فكذلك لم ينقل عنهم الوقف.

والجواب عن ذلك في وجهين: أحدهما: أن نقول: تثبيت أبناء الأسامي عن المسميات في وضع اللغات يحوج مدعيه إلى النقل. وحقيقة المصير إلى الوقف عدم النقل، فإننا نقول / إذا لم ينقل وجه متعين من [٢٥/١] الوجوه التي ادعيتموها فتوقف، ولسنا نجعل التوقف لغة لحتاج إلى نقلها. واحذر أن تزعم أن مقتضى الصيغة الوقف، فإننا نتبرأ عن ذلك، بل نقول: إذا لم يصح وجه متعين في النقل فنرغب تعيينه بطريق يقطع به فمحصول هذا إذا يؤول إلى أنا لم نثبت لغة لنقلها.

والوجه الآخر من الجواب أن نقول: إذا رأينا صيغة واحدة ترد على موارد مختلفة ومعاني متباينة فإذا وردت مطلقة فلا نحتاج في التوقف في معناها إلى نقل مجرد من أهل اللغات. وإيضاح ذلك بالمثال أن العين لما ورد منقسماً بين معان فإذا أطلق في المورد لم يحتج في التوقف في معناه إلى نقل متجرد^(٢) وإذا وردت لفظة الوجود مع انطلاقها على الحدوث والقدم

(١) وبه اعترض الشيرازي في التبصرة (٣٣).

(٢) ورد عليه ابن حزم بأن المراد باللغة الإفهام لا الإشكال، والأصل في المعنى الأفراد لا الاشتراك إلاً بدليل، والتشبيه بالأسماء المشتركة فاسد لأنه يمكن حمل الألفاظ المشتركة التي ذكروها على جميع معانيها والعمل بها، بخلاف الأوامر، فإنه إذا قيل لنا: افعلوا، وكان هذا اللفظ ممكناً أن يراد به الإيجاب، وممكناً أن يراد به الندب أو الإباحة فلا سبيل لنا في بنية الطبيعة إلى حمله على كل الوجوه التي ذكرنا، إذ ممتنع بالضرورة أن يكون الشيء ملزماً ولا بد، ومباحاً تركه في وقت واحد لإنسان واحد، هذا محال لا يمكن ولا يقدر عليه، فبطل تشبيههم، وصح أن الأمر =

لم يحتج في التوقف إلى نقل متجرد من أهل اللغة. فتبين ما قلناه ولكل قلب الخصم وعكسه الدلالة علينا. فهذا أقوى ما نعول عليه وسنذكر بقية أدلتنا في ترتيب الأبواب إن شاء الله.

[٢٢٥] عمد من صار إلى أن مطلق الأمر يقتضي الإيجاب.

اعلم، أن الصائرين إلى هذا المذهب تحزبوا حزبين^(١) فمن صائرين إلى أن مطلق الأمر يقتضي الإيجاب لغةً ووضعاً^(٢) ومن ذاهبين إلى أن اللغة لا تدل على ذلك ولكن دلالات السمع تدل على وجوب حمل الأوامر الشرعية المتجردة عن القرائن على الوجوب^(٣).

= لو كان كما ذكروا لكان غير مقدور على الائتمار له أبداً، ولو كان ذلك لبطل الأمر كله ضرورة، وإذ قد صح ورود الأمر من الله عز وجل، وصح التخاطب بالأوامر في اللغة بين الناس، علمنا أنه لا يجوز أن يخاطبنا تعالى بما لا سبيل إلى الائتمار له، وبالمحالات التي لا نقدر عليها، وصح أن الأمر مراد به معنى مختص بلفظه وبينته، وليس ذلك إلا كون ما خوطب به المأمور، انظر الأحكام (٣/٣-٤).

(١) ونقل الأسنوي من المستوعب للقيرواني قولاً ثالثاً: أنه يدل بالعقل. انظر التمهيد (٢٦٧).

(٢) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن حزم، وجلال الدين المحلي، وابن نجيم وابن عبد الشكور، ونقله القرافي عن الإمام مالك وأصحابه.

انظر العدة (١/٢٣٧)، والتبصرة (٢٦ وما بعدها)، واللمع (١٣)، والأحكام لابن حزم (٢/٣) وما بعدها، وشرح جمع الجوامع للمحلي (١/٣٧٥)، ومسلم الثبوت (١/١٧٣)، مع الفواتح. وشرح تنقيح الفصول (١٢٧).

(٣) وهو مختار إمام الحرمين في البرهان (١/٢٢٣).

[٢٢٦] فأما من ادعى^(١) أصل الوضع وهم الأكثرون فقد استدلوا على ذلك بأشياء منها: أنهم قالوا قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً، وثبت منهم تقييده وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، فإن الواحد منهم يقول لمن دونه أمرتك فعصيت أمري^(٢) وهذا شائع ذائع فيهم. ومساقه أنه لما جاز التوبيخ بسمة العصيان عند ذكر مطلق الأمر، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب اقتضى مجموع ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب. فيقال لهم: لسنا نسلم لكم ما أطلقتموه من دعواكم، وذلك أن النزاع معكم في الصيغة المطلقة المعرأة من القرائن. وليس في إطلاق اللغة وتحاور أهلها ما يدل على ما رتمتموه فبم تنكرون على من يزعم أنهم إن^(٣) وبخوا تارك الامتثال لسمة^(٤) العصيان فإنما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب^(٥) فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المجرد عن القرائن واسم الأمر ينطلق^(٦) على المجرد والمقترن جميعاً^(٧)، فمن أين لكم أن ما أطلقوه

(١) في الأصل: «ادعا».

(٢) انظر الاستدلال بهذا في المعتمد (١/٦٠).

(٣) في الإبهاج «وإن» بزيادة الواو.

(٤) في الإبهاج «بسمة العصيان».

(٥) وأجاب عنه القاضي أبو يعلى بأن «تصور المسألة فيمن أمر عبده بأمر من وراء حجاب، وهو لا يشاهده، ولا هناك ما ينبيء عنه لفظ الأمر، فلا يجوز أن يدعي تعلق الوجوب بعده». العدة (١/٢٣٨).

(٦) في الإبهاج «يصدق».

(٧) كلمة «جميعاً» غير موجودة في الإبهاج.

[٢٥/ب] ينصرف إلى الصيغة المطلقة^(١) / ولم ينقل عنهم في توييح التارك عصيت مطلق أمري المعرى عن القرائن، وهذه دعوى لم تقرن ببرهان، ثم نقول لسنا نسلم أن تثبيت^(٢) سمة العصيان وصف ذم على الإطلاق إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم^(٣). فإنك تقول أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتني، وإن لم يكن^(٤) بمشورتك^(٥) موجب على من أشرت إليه^(٦).

[٢٢٧] شبهة أخرى لهم وهي من عمدهم.

فإن قالوا: قول القائل: «افعل» يتضمن إثبات الفعل وحصر المقصد في ثبوته، إذ ليس في قول القائل «افعل» إلا اقتضاء ثبوت الفعل فلو حمل على الندب والإباحة اقتضى جواز الترك وهذا يناقض ثبوت الفعل. وهذا مما يشغفون به. ولو رُذِّ إلى التحقيق اضمحل، وذلك أنا نقول إن عنيتم بقولكم: إنه يقتضي ثبوت الفعل أنه ينبىء عن ثبوته لا

(١) من قوله: «لسنا نسلم» إلى قوله: «الصيغة المطلقة» اقتباس في الإبهاج (٢/٢٦).

(٢) في الإبهاج «يثبت».

(٣) ويجاب عن هذا بأن استعمال العصيان في غير ذم أحياناً لا يمنعه عن إفادته الذم عند الإطلاق، كما أن لفظ الوجوب قد يستعمل في غير معنى الوجوب، وذلك في قوله ﷺ: «غسل الجمعة واجب على كل محتلم»، فليس معنى هذا أن لفظ الوجوب لا يفيد الإيجاب عند الإطلاق، انظر التبصرة (٣١).

(٤) كذا في الأصل والإبهاج. والظاهر «إن لم تكن».

(٥) في الإبهاج «لمشورتك».

(٦) في الإبهاج «أشرت عليه المذهب». من قوله: «لسنا نسلم» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٦).

محالة^(١). فهذا عين ما تنازعنا فيه، فكأنكم عبرتم بثبوته لا محالة عن الوجوب، وآل قصاري كلامكم في تثبيت المذهب إلى نفس نقل المذهب، فكأنكم قلتم الأمر على الوجوب لأنه يقتضي الوجوب فأني يستقيم هذا منكم؟ والخصم يزعم أنه قد يرد والمراد به التخيير وقد يرد والمراد به التهديد، فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

[٢٢٨] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: الوجوب معنى صحيح يتصور في القلوب ويتخالج في الصدور فيعلم أنه مما يخطر به لأرباب اللغات فيجب لا محالة أن يضعوا له لفظاً ينبىء عنه ولا لفظ ينبىء عنه إن لم ينبىء الأمر^(٢).

(١) وإليه ذهب ابن برهان في الوصول حيث قال: قوله: «افعل» لا تردد فيه فهو نازل منزلة قوله: افعل لا محالة، وقوله: افعل لا محالة ليس فيه إمكان الترك، فكذا أيضاً قوله: «افعل» مثل قوله: «افعل فقد أوجبت عليك الفعل». الوصول (١/١٣٤). وبه استدل أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٥٨).

(٢) وقد استدل بهذا الإمام الرازي ووضحه فقال: «إن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة، لأن الوجوب معنى تشدد الحاجة إلى التعبير عنه، والناس قادرون على الوضع، والمانع زائل ظاهراً، والقادر إذا دعاه الداعي إلى الفعل حال عدم المانع وجب حصول الفعل منه، فثبت أن الوجوب له صيغة مفردة في اللغة، وإنما قلنا: إن تلك الصيغة هي صيغة «افعل» لأن تلك الصيغة إما أن تكون صيغة «افعل» أو غيرها، والثاني باطل بالإجماع، أما عند الخصم فلأنه ينكر ذلك على الإطلاق، أما عندنا. فلأننا لا نقول به في غير صيغة «افعل».

واستدل على أن الناس في حاجة شديدة إلى صيغة الأمر بأن الإنسان الواحد لا يستقل بإصلاح كل ما يحتاج إليه، بل لا بد من الجمع العظيم حتى يعين كل واحد منهم صاحبه في مهمة لتنظيم مصلحة الكل، وإذا احتاج الإنسان إلى فعل =

وهذا واضح البطلان ولولا أن الأئمة تمسكوا به لاقتضى الحال ترك نقله لوهايته وضعفه. فأول ما نفاتحهم به أن نقول: لِمَ زعمتم أولاً أنه يجب تسمية كل معنى يتخالج في الصدور، ويم تنكرون على من يجوز بقاء معان ليس في اللغات إنباء عنها على التنصيص والتخصيص؟ فهذا وجه في الإبطال. والوجه الآخر أن نقول بم تنكرون على من يزعم أن الندب أحد المعاني المتقدرة في الصدور فلا بد من قصد أهل اللغة إلى وضع لفظ يتضمنه؟

فإن قيل: اللفظ المتضمن له قولهم: أندبك إلى كذا^(١) وأحثك عليه إلى غير ذلك مما يقتضي هذا المعنى.

فيقال لهم: ويم تنكرون على من طرد ما قلموه أن يكون اللفظ الموضوع باقتضاء الإيجاب قولهم أوجبت عليك وافترضت عليك وألزمتك حتماً عليك^(٢) إلى ما يضاهاى ذلك من الألفاظ؟

[٢٢٩] شبهة أخرى لهم: زلوا في إلزامها، وذلك أنهم قالوا النهي عن الشيء يتضمن وجوب الكف عنه، فالأمر به واجب أن يتضمن وجوب الإقدام

يفعله الغير لا محالة، وإن ذلك الغير لا يعرف منه ذلك إلا إذا عرفه، فحينئذٍ يحتاج إلى أن يعرفه أنه لا بد وأن يأتي بذلك الفعل، وأنه لا يجوز له الإخلال به، فثبت أن هذا المعنى مما تشد الحاجة إلى تعريفه.

«ولم لا يكفي فيه أوجبت وألزمت»؟ أجاب بأن اللفظ المفرد أخف على اللسان من المركب، فيغلب على الظن أن الواضع وضع لفظاً مفرداً لهذا المعنى قياساً على سائر الألفاظ المفردة» المحصول (ج/١/ق/٢/١٣٧، ١٤٤ - ١٤٥).

(١) في الأصل «كذى».

(٢) انظر هذه المناقشة في المستصفي (١/٤٣٠).

عليه^(١) وحققوا ذلك بأن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور / به فإذا ثبت [١/٢٦] اقتضاء النهي وجوب الترك ترتب عليه اقتضاء الأمر وجوب الإقدام^(٢).

فيقال لهم: أقصروا فقد زلتم في الإلزام وذلك أنكم إن عنيتم بالنهي قول القائل: «لا تفعل» فهذا من الألفاظ المحتملة عندنا المترددة بين معان على ما سنذكره في باب النواهي^(٣) إن شاء الله عز وجل ولسنا نقطع أيضاً باقتضاء اللفظ وجوب الكف.

[٢٣٠] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: إذا أمر السيد عبده بشيء فلم يمثل أمره حسن منه توبيخه بمجرد ذكر الأمر^(٤)، فإنه يقول أمرتك فخالفتني فلولا أن مجردة يقتضي الامتثال لما حسن ذلك. وهذا يداني الشبهة الأولى، وما قدمناه من الجواب عنها يبطل ذلك. ونجدد آنفاً كلاماً يتضمن بطلان ما قالوه ويصلح لابتداء استدلال في الرد على من عين لهذا اللفظ موجباً. وذلك أننا نقول إذا بدرت من السيد الصيغة التي فيها نزاعنا فيحسن من العبد تقسيم الكلام وتنويعه في استفصال المقصد به^(٥) فيقول: للسيد هذا الذي بدر منك إلزام لا محييص عنه أو هو ندب أتخير

(١) انظر الاستدلال بهذا في التبصرة (٣٠)، والعدة (١/٢٣٩)، والمعتمد (١/٦٥).

(٢) انظر الاستدلال بهذا في التبصرة (٣١).

(٣) وفي باب النواهي أحال إلى باب الأوامر، وقال إنه على ضد الأوامر. انظر الفقرة (١٩١، ٥٠٧).

(٤) انظر هذا الاستدلال في العدة (١/٢٣٨)، والمعتمد (١/٦٢).

(٥) ونوقش أولاً: بأننا لا نسلم أنه يحسن منه الاستفهام إذا تعرى عن قرينه. وثانياً: هذا باطل بأوجب وفرضت فإنه يحسن أن يقول أوجبه إلزاماً وإجباراً؟ انظر العدة (١/٢٤٥).

فيه^(١)؟ فلما حسن منه الاستفصال والاستفسار دل ذلك على خروج اللفظة من اقتضاء^(٢) معنى معين. والذي يحقق ذلك أنه لو قال لعبده: رأيت إنساناً، لم يحسن منه أن يقول مستفسراً: تعنى به شخصاً من بني آدم أم حماراً؟ لأن اللفظة انبأ عن جنس بني آدم فلم يحسن الاستفصال فيه. فهذا ما يعولون عليه من الشبه.

[٢٣١] ومما يعولون عليه من أي الكتب وسنن الرسول عليه السلام جمل من الظواهر نوميء إلى أظهرها في مقصدهم ونتقصي عنه لنستدل به على مثله.

[٢٣٢] فمن أظهر ما يتمسكون به قوله تعالى في تقرير إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٣) ووجه التمسك به أنه تعالى وبخه بالامتناع عن السجود بعد توجه الأمر عليه وأطلق تعالى ذكره الأمر ولم يقل إذ أمرتك أمر إيجاب. فاقضى ذلك إنباء^(٤) مطلق الأمر عن الإلزام والإيجاب.

وأشد الأجوبة عليهم عن ذلك أن نقول: كان أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بالسجود متقيداً بقرائن اقتضاء الإيجاب. واسم الأمر ينطلق على

(١) وأجاب عنه إمام الحرمين في البرهان: بأن ذلك إن حسن على الندور، فعند تخيل إشكال في قرائن الأحوال، والغالب أن يعد المراجع في ذلك متكلفاً، وقد يستحق بدون ذلك التأديب.

انظر البرهان (١/٢٢٠).

(٢) في الأصل: «اقتضى».

(٣) الأعراف (١٢)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في التبصرة (٢٧)، والعدة (١/٢٢٩)، وشرح تنقيح الفصول (١٢٧)، والمحصول (ج١/ق٢/٦٩).

(٤) في الأصل: «انبا».

المتقيد بالقرائن كما ينطلق على المطلق، فيسمى الأمر مع قيوده المتضمنة الإيجاب أمراً كما يسمى الأمر المجرد المعري عنها أمراً.

[٢٣٣] فإن قيل: فما القرائن الدالة على اقتضاء الإيجاب؟.

قلنا: الجواب عن ذلك من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن نقول: من القرائن ما يتحقق عند صدور الأمر من الأمر ويحيط بالمأمور علماً بها، ولا يمكن التعبير عنها على التفصيل والتخصيص / (٢٦/ب) وهذا مما لا سبيل إلى جحده.

والوجه الثاني: من الجواب أن نقول قد قدمنا في بعض الأبواب السالفة أن من خاطبه الرب سبحانه بأمره لم يتصور توصل المخاطب إلى العلم بقضية الخطاب إلا اضطراراً^(١) وقد أوضحنا القول في ذلك ولقد كان الرب تعالى خاطب الملائكة بالأمر بالسجود مع ارتفاع الوسائط وتبليغ المبلغين فاضطرهم الله عز وجل إلى العلم بمقتضى ما توجه عليهم من الأمر. والوجه الثالث من الجواب: أن نقول: أنتم لا تخلون معاشر المتمسكين بهذا الظاهر إما أن تقولوا: نعلم أن الأمر المتوجه عليهم كان متجرداً عن القرائن أو تقولوا: لا نعلم ذلك، فإن زعمتم أنا لا نعلم تجرده عن القرائن عند توجهه عليهم فقد استرتم فيما به استدلتتم. وإن أنتم زعمتم أننا نعرف تجرده عن القرائن، فيقال لكم: فبم عرفتم ذلك؟ وطرق العلم ومداركها^(٢) مضبوطة، ونعيد عليهم في ذلك التقسيم الذي ذكرنا فيما عليه عولنا من الدليل على الوقف^(٣). وهذا ما لا محيص لهم عنه.

(١) مر ذلك في الفقرة رقم (١٧٨).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «مداركة» لأن الضمير يرجع إلى العلم.

(٣) انظر الفقرة رقم (٢١٩).

[٢٣٤] فإن قالوا: ما ظهر منها شيء يدل على مجرد الأمر عنها.

قيل لهم: فما يؤمنكم أنها ظهرت لغيركم وإن لم تظهر لكم؟ أو بـم تنكرون على من يزعم أنها كانت ولم تظهر لكم ولا لغيركم؟ إذ ليس من شرط كل ما سبق أن ينقل إليكم وإلى أمثالكم وهذا ما يحسم عليهم وجه الاعتصام بالظواهر.

[٢٣٥] فإن قيل: إنما عرفنا ذلك من ذكر الله تعالى الأمر مطلقاً في قوله: ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١).

قلنا: فاسم الأمر ينطلق على المقترن إطلاقه على المجرد عن القرائن. وهذا أوضح من استدلالهم.

[٢٣٦] ومما يتشبهون به قوله عز وجل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢).

قالوا: فهذا يقتضي وجوب كل امتثال وطاعة. فيقال: لهم ما أغفلكم عما يراد بكم، أولسنا نازعناكم في أمثال ما به استدللتم، فهذا الذي اعتصم به أنفاً من الألفاظ التي يتوقف في معناها وفحواها، وكيف تشبهون على القائلين بالوقف بما يتوقفون فيه؟

[٢٣٧] ومما يتمسكون من السنن ما روى^(٣) أنه ﷺ قال

(١) الأعراف (١٢).

(٢) محمد (٣٣)، والآية ذكرها أبو الحسين البصري في ضمن أدلة القائلين بالوجوب ثم قال: وهذا لا يدل، لأنه أمر، وفيه الخلاف. انظر المعتمد (١/٧٢).

(٣) قد استدل بهذا الحديث القاضي أبو يعلى والشيرازي، والرازي.

انظر العدة (١/٢٣٣)، والتبصرة (٢٩)، والمحصول (ج١/ق٢/١١٠).

لبريرة^(١) وقد أعتقت تحت زوجها: «لو أقتت تحت هذا العبد. قال: بأمر منك يا رسول الله! فقال عليه السلام: لا بل إنما أنا شافع»^(٢) ووجه استدلالهم بهذا الخبر أنها اعتقدت وجوب الامتثال لو كان رسول الله ﷺ لها أمراً، ولم ينكر رسول الله ﷺ عليها في اعتقادها بل بين لها أنه ليس بأمر.

قلنا: هذا وأمثاله من أخبار الآحاد فلا يصح التمسك به في مسائل القطع^(٣) وهذه التي نحن فيها منها. ثم نقول إطلاقها الأمر يتناول الأمر المقيد / والمطلق، فنحمله على المقيد كما ذكرناه فيما قبل، أو نقول ليس [٢٧/١] فيما قالت إنباء عن اعتقاد الوجوب عند تقدير الأمر، فإنها لم تقل أفأمر منك

(١) بريرة هي الصحابية مولاة عائشة رضي الله عنهما، كانت لعتبة ابن أبي لهب، وقيل لبعض بني الهلال، فكاتبوها، ثم باعوها، فاشترتها عائشة رضي الله عنها، وجاء الحديث في شأنها بأن الولاء لمن أعتق، انظر ترجمتها في الاستيعاب (٤/٢٤٩)، والإصابة (٤/٢٥١).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، «عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبداً يقال له مغيث كأي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته فقال النبي ﷺ لعباس: يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً، فقال النبي ﷺ لو راجعته، قالت يا رسول الله تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفع، قالت: لا حاجة لي فيه». صحيح البخاري (٣/٢٧٤).

(٣) وأجيب بأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده، والعمليات مظنونة يكتفي فيها بالظن، فكذلك ما كان وسيلة إليها. انظر نهاية السؤل (٢/٣٢). هذا الجواب على تسليم ما يعتقد المصنف أن أخبار الآحاد لا يصح التمسك بها في مسائل القطع، وإلا فالصواب أن أخبار الآحاد الصحيحة يجب التمسك بها في جميع المسائل، وانظر التعليق على الفقرة (١١٥٣).

فالتزم موجبه، فلعلها عنت بذلك أفبأمر منك موكد على التحريض والندب في المقام تحت هذا العبد.

[٢٣٨] فإن قيل: فالشفاعة تنبىء عن الندب.

قلنا: للوكادات^(١) رتب ودرجات والشفاعة لا تنبىء عن أعلاها، فعاد استفصالها إلى ذلك. والذي يحقق ما قلناه أن المنقول عنه ﷺ لم يكن من قبيل ما يستراب في أنه لا يقتضي الإيجاب، فإنه عليه السلام قال: «لو أقيمت تحت هذا العبد» وهذا مصرح بنفي التحتم والإيجاب، متردد في درجات الندب، وعلى هذا الوجه يستدلون بجمل من الأخبار، وما قدمناه يرشدك إلى الانفصال عنها إن شاء الله عز وجل.

[٢٣٩] ومما تعلقوا به من جهة الإجماع^(٢) وعدوه من أقوى عصمهم

أو أشد الكلام في المسألة، أن قالوا: نعلم استرواح الأمة قاطبة في تثبيت وجوب الصلاة والصيام وما ضاهاهما من العبادات إلى قوله عز اسمه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) فلولا أنهم اعتقدوا إنباء الأوامر عن الإيجاب لما استروحوا في تثبيت الإيجاب إلى الأوامر، ووكدوا^(٤) ذلك بأن قالوا ما أوامنا

(١) أي التوكيد، والوكادات جمع وكاد، وهو لغة: حبل يشد به البقر عند الحلب. انظر لسان العرب (٤٦٧/٣).

(٢) انظر الاستدلال بالإجماع على دلالة الأمر على الوجوب في المعتمد (٦٥/١)، وشرح المنار (١٢٦)، والعدة (٢٣٥/١).

(٣) البقرة (٤٣).

(٤) قال الجوهري: «وكدت العهد والسرج توكيداً، وأكدته تأكيداً بمعنى، وبالواو أفصح» وبين ابن منظور أن «وكد» أفصح في العهد، و«أكد» أجود في العقد، تقول: إذا عقدت فأكد، وإذا حلفت فوكد.

انظر الصحاح (٥٥٣/٢)، ولسان العرب (٤٦٦/٣).

إليه من الأوامر غير مقترنة بشيء من القيود الدالة عندكم، فيقال لهم: هذا الذي ختمتم به كلامكم فيه أشد النزاع، فإن الأوامر التي اعتصم بها وقررتم استرواح أهل الإجماع إليها مقترنة بقرائن الشرع في اقتضاء الإيجاب. ثم نعيد عليهم ما قدمناه من التقسيم فنقول: بم عرفتم مجرد ما ذكرتم من الأوامر عن القرائن؟ فلا يرجعون إذا حقق عليهم إلا إلى عدم النقل، فيقال لهم: وليس كل ما استند إليه الإجماع يتعين على المجمعين نقله وكم من مسألة أجمع العلماء على حكمها عن خبر أو قياس، ولو أردنا نقل الأصل الذي منه انعقد الإجماع على التعيين لم نقدر على ذلك، وهذا واضح لا خفاء به فما^(١) أنكرتم أن أهل الإجماع أحاطوا به علماً بقراين الأوامر الدالة على الوجوب، واعتقدوا الوجوب ولم ينقلوها، فهذه جمل مقنعة في شبه القائلين بالوجوب والتقصي عنها.

[٢٤٠] فأما القائلون بأن الأمر يقتضي النذب فقد اعتصموا بأن قالوا: قد ثبت باتفاق بيننا وبينكم أن الأمر يقتضي طاعة المأمور واقتضاء الطاعة يتحقق في النذب وإنما يتبين الوجوب بذكر الذم على ترك الواجب، فإذا ورد مطلق الأمر حمل على الاقتضاء المجرد والاقتضاء المجرد يتحقق في النذب، فإن الوجوب يثبت بقريئة زائدة، والمطلق متعر عنها، وحقق المعتزلة^(٢) ذلك عند أنفسهم بأن قالوا: الأمر يتضمن كون المأمور به مراداً للأمر فلا ينبىء عن غير ذلك / وأقل الرتب في هذا المعنى النذب فحمل الأمر على الأقل^(٣) /

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «بم».

(٢) انظر استدلال المعتزلة على كون الأمر للنذب في المعتمد (١/٧٦)، والمغني

للقاضي عبد الجبار (١٧/١١٦).

فإن الذي نصفه بكونه أمراً وننعتة بكونه مقتضياً للطاعة هو المعنى القائم بالنفس، وأنتم معاشر المخالفين تنكرون أصل ذلك، والذي تثبتونه أمراً إيماء منكم إلى الصيغ والعبارات فلسنا نسلم أنه يتضمن اقتضاء الفعل فإنه يتردد بين الدلالة على الاقتضاء والإباحة والحظر كما قررناه^(١) في صدر المسألة فتصدهم هذه المنازعة من مقصدهم، وأما ما أسندت المعتزلة قولها إليه من كون المأمور مراداً للآمر فهذا من أعظم أصل نخالفهم فيه فإننا لا نشترط تعلق الإرادة بالمأمور به، ثم نقول لهم بعد التعري عن هذه المناقشة معولكم في ما طردتموه على كون الأمر مقتضياً للطاعة ثم أردفتهم ذلك بأن قلت استحقاق الذم مما لا ينبىء عنه الاقتضاء المطلق فحملناه على مجرد الاقتضاء دون استحقاق الذم فإن اللفظ لا ينبىء عنه. فيقال لكم فإذا حملتموه على الندب فقد صرحتم جواز تركه وليس في اللفظ إنباء عن جواز الترك كما ليس في اللفظ إنباء عن استحقاق الذم وهذا ما لا جواب عنه.

[٢٤١] فإن قيل: إذا أطلق الله تعالى الأمر وجوزنا حمله على الندب، ولم يبين سبحانه كون تركه محظوراً حملناه على الندب، إذ لو كان محظوراً لبينه.

قيل لهم: فبم تنكرون على من يعكس عليكم ما قلتتموه؟ ويقول: لو كان ترك المأمور به غير محظور لبين الله تعالى نفي سمة الحظر عنه فيتقابل القولان على هذا المنهج ويتساقطان.

[٢٤٢] فإن قالوا يثبت بورود الأمر كون المأمور به مراداً للآمر ولا يتضمن نفس الأمر جواز الترك، ولكننا نقول: إذا لم يكن في الأمر

(١) راجع الفقرة رقم (١٩١).

ومقتضاه تعرض لتحريم الترك ولا إباحته^(١) فيحمل ترك المأمور به على ما علمناه عقلاً قبل ورود الشرائع، قالوا: وقد علمنا الإباحة فيما لا يستدرك بالعقل تحريمه، ومحصول هذا الكلام يؤول إلى أن الأمر يتضمن كون المأمور به مراداً ولا يتضمن تعريضاً لتركه ويتوصل بالعقل استصحاباً للحال إلى حكم الإباحة في ترك المأمور به.

قلنا: لو ناقشناكم فيما ابتدئتموه من أحكام الأفعال قبل ورود الشرائع طال الكلام بيد أنا نشغلكم عن الاعتصام جملة فنقول: إذا زعمتم أن الأمر يتضمن كون المأمور به مراداً على التجرد، فكل ما تجرد فيه كونه مراداً أنبأ تجرد هذا الوصف فيه عن جواز تركه لا محالة، وهذا بين لا خفاء به.

[٢٤٣] ثم نقول: مقصدنا التوصل إلى الرد عليكم في مصيركم إلى أن مطلق الأمر يقتضي الندب فإذا اعترفتكم على أنفسكم في أنه لا يقتضي الترك فقد صرحتم بأنه لا يقتضي الندب وصرفتم قصارى كلامكم إلى كون [٢٨/١] المأمور به مراداً للأمر. ونحن ننكر اشتراط ذلك، ولعلنا نوضحه، فأول ما يعتصم به في إبطال تعويلهم على كون المأمور مراداً دلالة تحجزهم عن إثبات أصل الإرادة فإننا نقول لهم: قد وافقتمونا معاصر المعتزلة أن الرب سبحانه وتعالى مرید بإرادة وأحلتكم كونه مریداً لنفسه على منهج أصلكم في الحي والعالم والقادر ثم لما قلت: إنه مرید بإرادة أحلتكم كونه سبحانه مریداً بإرادة قديمة وزعمتم أنه مرید بإرادة حادثة فإذا أوضحنا بطلان هذا التقسيم الذي ارتضيتموه وقد ثبت من مذهبكم المصير إلى بطلان ما سواه من الأقسام، فلا يبقى إلّا نفي الإرادة.

(١) ورد في الأصل: «إباحة»، والأنسب ما أثبتته.

[٢٤٤] فالدليل على بطلان ما ارتضوه أن نقول: قد ثبت أن الدليل الدال على الإرادة يخص الحادث ببعض الصفات والأوقات مع تقدير جواز أمثالها إبدالاً عنها، فبم تنكرون على من يلزمكم في مثل ذلك في الإرادة نفسها فإنها حادثة متخصصة بالوجود عن العدم فلئن ساغ استغناؤها في تخصصها عن إرادة ساغ استغناء كل مراد عن الإرادة.

[٢٤٥] ومما يوضح بطلان ما اختاروه أن نقول: الإرادة الحادثة التي أثبتوها لا تخلون فيها إما أن تزعموا أنها قائمة بمحل مخترع، أو ثابتة لا بمحل فإن أنتم زعمتم أنها تقوم بذاته فقد صرحتم بقبول ذاته الحوادث، وهذا مما تحاشوا منه فلا فائدة في نصب الدليل عليه، وكذلك أحالوا قيام الإرادة بمحل مخترع فلم يبق إلا تثبيت الإرادة لا في محل وأول ما يلزمهم على ذلك تجويز قيام إرادتنا لا في محل، وقد أطبقوا على استحالة ذلك ولا محيص لهم عن هذا. ثم نقول: الإرادة من قبيل الأعراض وفاقاً فإن ساغ تثبيت عرض لا في محل ساغ طرد ذلك في كل الأعراض، ويستقصى ذلك في الديانات إن شاء الله عز وجل.

(٦٥) فصل يلتحق بما قدّمناه

[٢٤٦] واعلم، وفقك الله أن الأمر لا يقتضي حسن الأمور به^(١)

(١) خلافاً للحنفية والمعتزلة.

والقائلون باقتضاء الأمر حسن الأمور به اختلفوا على قولين: فمنهم من قال إن الأمر يقتضي حسن الأمور به عقلاً، وإليه ذهب بعض الحنفية، ومنهم من ذهب إلى أنه يقتضيه شرعاً، وإليه ذهب السرخسي واليزدوي واستدل السرخسي لما ذهب إليه بأن الله تعالى لم يأمر بالفحشاء كما نص عليه في محكم تنزيله، والأمر طلب =

وذلك أن الأمر الحقيقي الذي هو المعنى القائم بالنفس يقتضي طاعة المأمور به وليس فيه اقتضاء حسن المأمور به، وذلك أن الحسن على قضية أصول أهل الحق ليس يرجع إلى وصف الفعل ونفسه، لكنه يرجع إلى الأمر بالثناء على فاعله على ما سبق استقصاءه في باب الحسن والقبیح^(١)، وليس في اقتضاء الطاعة أمر بالثناء على الطاعة، وهو المعنى بالحسن لا غير.

[٢٤٧] والذي صحح من مذاهب المعتزلة مثل ما ذكرناه ومن المتممين

إلى الأصول من يحكي عن المعتزلة اقتضاء الأمر حسن المأمور به، وحكاية ذلك على هذا الإطلاق غلط، وذلك أن الأمر قد يصدر من الواحد منا متعلقاً بقبیح كالأمير يأمر أتباعه بالظلم الصريح وربما / يقيد أمره بفعل القبیح [٢٨/ب] ويسمى ذلك أمراً على التحقيق، فمحصول أصل القوم أن الأمر يقتضي كون المأمور به مراداً للأمر ثم قالوا بعد ذلك لما تعلق إرادتنا بالحسن والقبیح

= إيجاد المأمور به بأبلغ الجهات، ولهذا كان مطلقه موجباً شرعاً، والقبیح واجب الإعلام شرعاً، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً. انظر أصول السرخسي (١/٦٠)، وأصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/١٨٢). قال عبد العزيز البخاري: «ثم اختلف أن الحسن من موجبات الأمر أم من مدلولاته؟ فعندنا هو من مدلولات الأمر، وعند الأشعرية وأصحاب الحديث هو من موجباته، وهو بناء على أن الحسن والقبیح في الأفعال الخارجة عن الاضرار هل يعرف بالعقل أم لا؟ فعندهم لاحظ له في ذلك، وإنما يعرف بالأمر والنهي، فيكون الحسن ثابتاً بنفس الأمر لا أن الأمر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل.

وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات والعدل والإحسان كان الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما لم يعرف به». كشف الأسرار (١/١٨٣).

(١) راجع الفقرة (٦٢).

لم يدل تعلق أمرنا بالمأمور به على حسنه، والرب سبحانه وتعالى لا يريد إلاّ الحسن وتعلق أمره بالمأمور به يقتضي كونه مراداً له، ثم من حيث عرفنا أنه لا يريد القبيح توصلنا إلى كون المأمور به حسناً^(١) فافهم ذلك من مذاهبهم فأما نحن فلا نصير إلى أن الأمر بالفعل يقتضي حسنه ولكن إن ورد الأمر بالثناء لفاعله فيحكم بحسنه للأمر الثاني.

(٦٦) فصل

[٢٤٨] اعلم، أرشدك الله أن الأوامر المقيدة باقتضاء الإيجاب لا يتعين امثالها إلاّ بأمر الله وإذا اتصل بنا أمر من صاحب الشريعة أو من الإمام القائم على الناس فامثالنا لأوامره امثال لأمر الله تعالى والذي يحقق ذلك أن الرسول ﷺ إنما يتميز عن أمثاله وأضرابه بالمعجزة الدالة على صدقه فالمعجزة تتضمن تصديقه وقبول أنبائه وتحقيقها وليس فيها تضمن وجوب قبول أوامره. فيجب أن نصدقه في كل ما يخبر به والأمر الصادر منه على الاستبداد لا يدخله الصدق والكذب، ولكن نقل عن ربه أمراً دلت المعجزة على صدقه في نقله فدللتك هذه الجملة على أن الممثل على الوجوب أمر الله عز وجل، وإذا أطلق ذلك في غيره كان توسعاً.

(٦٧) فصل

[٢٤٩] اعلم، أن أمر الله سبحانه وتعالى قديم على مذاهب أهل الحق ومن حكم ثبوت القدم استحالة وصفه بالحسن^(٢) والقبح، فإنهما نعتان

(١) انظر رأي المعتزلة في المغني للقاضي عبد الجبار (١٧/١٠٧).

(٢) هذا القول مخالف للنصوص. قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون

يعتوران على الحوادث، إذ الحسن ربما يفهم منه انتظام الترتيب في معرض يحلو في الأسماع، والأبصار، وذلك بما يتقدس عنه الكلام القديم. وقد يطلق في اصطلاح المحققين والمراد به ما ورد الأمر بالثناء على فاعله وإنما يتحقق ذلك فيما يتصف بكونه فعلاً، فكذلك لا يوصف أمر القديم سبحانه وتعالى بكونه مندوباً إليه أو مباحاً أو واجباً أو صواباً فإن هذه الصفات كلها تخصص بالحداثات ويجل عنها القديم، وأما الأوامر الحادثة الصادرة من المحدثين مقدورة لهم فتتصف بالحسن والقبح والوجوب والندب والإباحة، فإنها من أفعالهم فيجوز أن تتصف بما تتصف به سائر أفعالهم الداخلة تحت التكليف.

[٢٥٠] ثم اعلم أن المأمور به قد يكون ندباً والأمر به واجب فإننا لا نستبعد أن يوجب الرب تعالى على الرسول عليه السلام الأمر بالندب فيكون الأمر واجباً عليه والمأمور به مندوباً إليه في حق المأمور.

(٦٨) القول في حكم القول «افعل»

إذا ورد / بعد الحظر والمنع [١/٢٩]

[٢٥١] إذا ثبت الحظر في شيء ثم يعقبه قول: «افعل» فقد اختلف العلماء، فما صار إليه الشافعي رضي الله عنه في أظهر أجوبته أن ورود هذا

وقال: ﴿اللَّهُ زَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا﴾ [الزمر ٢٣].

وقال: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر ٥٥].

وقال: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر ١٨].

أما أنه وصف للحوادث، فكل بما يليق به. نعم إن أمره لا يتصف بالقبح لأنه تعالى منزّه عن جميع النقائص.

اللفظ بعد تقدم الحظر يقتضي الإباحة^(١) وإلى نحو ذلك صار جماعة من المتكلمين^(٢). ومن العلماء من فصل القول في ذلك فقال: إن ثبت الحظر ابتداء غير معلق بسبب ثم تعقبه لفظ الأمر اقتضى لفظ الأمر الوجوب وإن علق التحريم بسبب ثم عقب ارتفاع ذلك السبب بلفظ الأمر اقتضى ذلك الإباحة^(٣). وإيضاح ذلك بالمثل أن الرب سبحانه وتعالى لما حرم الصيد

(١) وقد نسب إلى الإمام الشافعي القول بالإباحة ابن التلمساني وعبد العزيز بن عبد الجبار والشيخ أبو حامد الإسفرائيني، وأبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني، والمجد ابن تيمية. انظر الإبهاج (٤٤/٢)، والتبصرة (٣٨)، والمسودة (١٦).

(٢) وإليه ذهب جمهور الحنابلة، وبعض الشافعية والحنفية والمالكية ومنهم ابن الحاجب ونقله القاضي عبد الوهاب عن مالك وأصحابه، وحكاه ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر منتهى الوصول (٩٨)، والعدة (٢٥٦/١)، والمسودة (١٦)، والوصول (١٥٩/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٩)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٦٥)، وشرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج (٣٤/٢)، وأصول السرخسي (١٩/١)، وكشف الأسرار (١٢٠/١).

وهل اقتضاؤه بالإباحة عرف من الشرع أم اللغة، فصرح الطوفي وابن الهمام وابن عبد الشكور والبناني أنه عرف من الشرع. انظر تيسير التحرير (٣٤٥/١)، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٣٧٩/١)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٣٧٨/١).

(٣) قال القاضي عبد الوهاب: إن كان الحظر معلقاً بعلّة أو غاية أو شرط فورود الأمر بعد زوال ما علق عليه الحظر يفيد الإباحة عند جمهور أهل العلم. وإن لم يكن معلقاً بعلّة أو غاية أو شرط فوروده بعد الحظر يفيد الإباحة عند مالك وأصحابه، وقال أكثر أهل الأصول إنه يقتضي الوجوب وأنه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب أو ندب إن قلنا إنه موضوع للندب أو على الوقف إن قلنا بالوقف. انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٩)، وإلى هذا التفصيل ذهب الغزالي في المستصفي (٤٣٥/١).

وعلق تحريمه بالإحرام ثم قال عند انتقضائه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) اقتضى ذلك الإباحة وكان جملة الكلام تنزل منزلة تعليق الحكم على الغاية ومن حكم التعليق على الغاية ارتفاع الحكم بارتفاعها وهذا أسد مذهب لهؤلاء. فأما الذي نختاره فهو أن الأمر بعد سبق الحظر كالأمر من غير سبقه^(٢) وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد الحظر كهي من غير حظر يسبق وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف وما نحن عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم حظر^(٣).

(١) المادة (٢).

(٢) أي أن الحظر لا يكون قرينة صارفة للأمر عن اقتضائه الحقيقي، وإليه ذهب أبو الطيب الطبري، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني والرازي والبزدوي، والسرخسي، وهو مذهب أكثر الحنفية والمالكية وهو قول المعتزلة. انظر التبصرة (٣٨)، والمحصول (ج ١/ق ١٥٩/٢)، وأصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١٢٠/١)، وأصول السرخسي (١٩/١)، والإبهاج (٤٣/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٨/٣)، والمسودة (١٦)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٩)، والمعتمد (٨٢/١)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢٢/١٧)، والمغني للخبازي (٣٢).

(٣) من قوله: «الذي نختاره» إلى «حظر» اقتباس في الإبهاج (٤٤/٢)، وقد توقف في هذه المسألة إمام الحرمين في البرهان (٢٦٤/١)، والغزالي في المنحول (١٣١)، والآمدي في الأحكام (١٧٨/٢).

وفرق بعض العلماء بين الأمر وبين صيغة افعال، فقال: الأمر الصريح بعد الحظر يقتضي الوجوب، بخلاف صيغة افعال، قال أبو البركات: هذا التفصيل هو كل المذهب. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: صيغة افعال بعد الحظر لرفع ذلك الحظر، وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحاً كان مباحاً، وإن كان واجباً أو مستحباً كان كذلك». وهو الراجح، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾.

[٢٥٢] والدليل على فساد ما صار إليه من زعم أن لفظ الأمر يقتضي الإباحة بعد الحظر، أن نقول: تقدير إثبات الإيجاب بعد الحظر مما لا استحيل^(١) كما لا استحيل تقدير ثبوته ابتداء وكذلك القول في الندب^(٢) واللفظ الذي فيه الكلام بعد الحظر يضاهاى اللفظ الوارد ابتداء فلا أثر للحظر السابق في نفي الوجوب تصوراً ولا [حظ]^(٣) في تغيير نفس الصيغة.

[٢٥٣] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن الحظر السابق قرينة تقتضي حمل اللفظ المتعقب له على الإباحة^(٤).

قلنا: هذا الذي قلموه باطل من أوجه: أحدها: أن نقول: الحظر كما ينافي الوجوب فكذلك ينافي الإباحة ومن المستحيل أن يكون الشيء قرينة في ثبوت نقيضه، ولئن ساغ أن يكون قرينة في الإباحة وهو نقيضها ساغ أن يكون قرينة في اقتضاء الإيجاب فإن كل واحد منهما يناقضه.

والجواب الآخر: أن نقول: لو صح ما قلموه للزم أن تقولوا: إذا فرط الإيجاب وسبق التحتم ثم تعقبته لفظة تقتضي تحريماً^(٥) لو قدرت مطلقة أنها

= وقوله: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَّمَ فَاتَّقُوا الشُّرَكَاءَ﴾.

انظر القواعد والفوائد الأصولية (١٦٥)، والمسودة (١٨ - ٢٠)، ومذكرة أصول الفقه (١٩٣).

(١) انظر المحصول (ج ١/ق ٢/١٦٠).

(٢) وقد حكى القول بالندب عن ابن سيرين وسعيد بن جبير.

انظر كشف الأسرار (١/١٢١).

(٣) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، والمثبت أشبه بالرسم.

(٤) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في التبصرة (٣٨).

(٥) في الإبهاج (٤٧/٢)، زيادة «بما».

لا تحمل على التحريم وقد قلت جميعاً أنها محمولة على التحريم^(١) فبطل ما قلتوه جملة وتفصيلاً.

[٢٥٤] فإن استروحوا إلى أن قالوا: إذا علق التحريم بسبب ثم عقب ارتفاعه بلفظ الأمر تنزل ذلك منزلة تعليق الحكم على الغاية قيل لهم: هذه دعوى منكم فإن صيغة التعليق / على الغاية أن يقول القائل: حرمت عليك [٢٩/ب] الصيد ما دمت محرماً، فهذا هو التعليق على الغاية فأما ذكر لفظ الأمر بعد تقدير ارتفاع سبب فليس من صيغة التعليق على الغاية، لا صريحاً ولا ضمناً، ثم هذا ينقلب عليهم في وجوب سابق تعقبه لفظ التحريم فإنه لا يحمل على نفي الوجوب على التجرد بل يحمل على الحظر المحقق عندهم.

[٢٥٥] فإن تمسكوا بظواهر من الكتاب منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢).

وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^(٣).

فيقال لهم زعمتم أنه إذا ورد لفظ على الندور والشذوذ في مورد مخصوص وجب طرده عموماً، وأول ما يلزمكم من ذلك معاشر القائلين

(١) من قوله «لو صح» إلى «التحريم» اقتباس في الإبهاج (٤٧/٢).

(٢) سورة المائدة: الآية (٢)، ووجه الاستدلال أن أمر الصيد في هذه الآية ورد بعد النهي عنه في قوله تعالى: ﴿عَبْرَ حَيْلِ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة ١]. فحمل على الإباحة.

(٣) سورة الجمعة: الآية (١٠)، وقد وردت هذه الآية بعد قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة ٩].

وانظر الاستدلال بالآيتين المذكورتين والجواب عنهما في شرح الكوكب المنير (٥٧/٣)، والعدة (٢٥٦/١)، وأصول السرخسي (١٩/١).

بالعموم أن معظم الألفاظ الموضوعية لاستيعاب الأجناس عندكم وردت مخصصة ببعض الاحتمالات ثم لم يقتض ذلك نفي العموم عندكم، وهذا بين البطلان. ثم ما اعتضدوا به يعارضه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١).

(٦٩) القول في أن الأمر بالفعل

أمر بفعل ما لا يتم إلا به^(٢)

[٢٥٦] اعلموا، وفقكم الله أن الذي لا يتم فعل الأمور به إلا به يتقسم، فمنه ما هو من فعل الله تعالى، وليس من قبيل مقدورات العباد، ومنه ما هو من جنس مقدورات العباد. فأما ما هو من فعل الله تعالى فينقسم قسمين: فمنه ما لا يتم فعل الأمور به ولا تركه إلا به، ومنه ما لا يتم فعل الأمور به إلا به ويتقدر تركه دونه، فأما ما لا يحصل الأمور به ولا تركه إلا به فينقسم قسمين:

-
- (١) سورة التوبة: الآية (٥)، وانظر المعارضة بهذه الآية في المحصول (١/١) (١٦١/٢)، والتبصرة (٤٠)، والمنهاج مع شرحه الإبهاج (٤٣/٢).
- (٢) هذه المسألة مشهورة بما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. انظر للتفصيل في المسألة البرهان (٢٥٧/١)، والعدة (٤١٩/٢)، واللمع (١٧)، والمستصفي (٧١/١)، والمحصول (ج ١/١ ق ٣١٧/٢)، والإحكام للآمدي (١١٠/١)، ومنتهى الوصول (٣٦)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٤٤/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٠)، والمسودة (٦٠)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع مع تقرير الشرييني (١٩٢/١)، والإبهاج (١٠٩/١)، ومناهج العقول (٩٥/١)، ونهاية السؤل (٩٧/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٥٨/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (٩٤)، ونزهة خاطر العاطر (١٠٧/١).

أحدهما: ما يتضمن الخروج عن تصور فهم الخطاب فما هذا سبيله فيستحيل معه ثبوت الخطاب وهذا كما نحيل تكليف الميت والجماد والبهائم، فإن فيها معاني تضاد فهم الخطاب. ومن أجاز من أصحابنا تكليف المحال^(١) منع من هذا القبيل، فأما ما لا ينافي فهم الخطاب ولكن لا يتحقق فعل المأمور به ولا تركه إلاً بمحصوله وذلك نحو تكليف العلم الذي يقع مقدوراً عن دليل من غير نصب دليل نحو تكليف المشي مع عدم الآلة من الرجل وغيرها من الجوارح، فما هذا سبيله فهل يجوز ورود التكليف به مع عدم ما هو شرط في وقوعه ووقوع تركه؟ هذا ينبغي على تجويز تكليف المحال وما لا يطاق، فمن جوزه - وهو مذهب شيخنا^(٢) رضي الله عنه وهو أصح - أجاز ذلك. ومن منع تكليف المحال منع التكليف في القبيل الذي أوامناً إليه^(٣).

-
- (١) ومنهم أبو الحسن الأشعري، كما صرح به المصنف بعد أسطر.
- (٢) أي أبي الحسن الأشعري. انظر البرهان (١٠٢/١).
- (٣) وقال السبكي في تقرير هذه المسألة: «جملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أو لا. فالذي من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل، والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته. والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب إما أن يكون مقدوراً أو لا، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلاً على القول بتكليف ما لا يطاق وحيثُ يصح وجوب غير المقدور لما يتوقف عليه الواجب، فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً، فلذلك لم أر مثلاً يصح اجتماع الوجوب معه إلاً القدرة والداعية، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك». الإبهاج (١٠٣/١)، وقال القرافي: «أجمع المسلمون على أن ما يتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط أو انتفاء مانع لا يجب تحصيله =

[٢٥٧] فإن قيل: التوصل إلى العلم الواقع عن النظر يتحقق تعذره من غير دليل، فما وجه تحقيق تعذر الإقدام على تركه ليتحقق قولكم: إن انتفاء الدليل ينفي تصور العلم وتركه؟.

[٣٠] قيل: الترك المطلق في / أحكام التكليف هو الترك الواقع مقدوراً، وترك العلم في المسؤول عنه لا يتصور أن يقع مقدوراً، فإن الدليل إذا انتفى تعين ضد العلم اضطراراً، من غير تقدير اقتدار واختيار، وكذلك فقد الجارحة التي هي آلة المشي تمنع تصور المشي وتركه جميعاً على الوجه الذي جوزناه من كون الترك مقدوراً داخلياً تحت التكليف. وهذا كلام في قسم واحد وهو أن يكون وقوع المأمور به وتركه جميعاً على حكم التكليف موقوفاً على فعل من أفعال الله جل اسمه خارج عن مقدورات المكلفين.

إجماعاً، فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله إجماعاً، والإقامة يتوقف عليها وجوب الصوم، ولا يجب الإقامة لأجله إجماعاً، وكالدين يمنع الزكاة، ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة إجماعاً، فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله إجماعاً. وإنما النزاع فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب». شرح تنقيح الفصول (١٦١).

وقال ابن النجار: «ما لا يتم الواجب إلا به لا يخلو إما أن يكون جزءاً من الواجب المطلق كالسجود في الصلاة، فهذا لا خلاف فيه، لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها.

وأما أن يكون خارجاً عنه كالسبب الشرعي والسبب العقلي والسبب العادي وكالشرط الشرعي والشرط العقلي والشرط العادي فهذه الستة محل الخلاف» شرح الكوكب المنير (٣٥٩/١).

[٢٥٨] فأما ما هو من فعل الله ولكن فقده يمنع من تصور المأمور به، ولا يمنع تصوير تركه مقدوراً مختاراً، فهو نحو القدرة فإن عدم القدرة على القيام يمنع تصور القيام مقدوراً ولا يمنع تصور ضده مقدوراً، فما هذا سبيله لا ينفي التكليف وجوازه، ولذلك جوزنا ورود الأمر بالقيام في حال قعود المكلف وإن كانت القدرة على القيام مفقودة في حال القعود^(١) فهذه جملة فيما هو من فعل الله عز وجل مقنعة إن شاء الله عز وجل.

[٢٥٩] فأما ما لا يتم وقوع المأمور به موقع الأجزاء إلاً به وهو من فعل المكلف فهو نحو الطهارة والصلاة، وما ضاهاهما من العبادة المشروطة وشرائطها فإذا تقرر في الشرع وجوب الصلاة وتقرر توقف أجزائها على الطهارة فالأمر بالصلاة على اقتضاء الإيجاب يتضمن الأمر بالطهارة لا محالة، وقد أنكر ذلك شذمة من المعتزلة ولقب المسئلة يغنيك عن نصب الدلالة عليها، بيد أنا نحرر ما يوضح الحق في ذلك فنقول: إذا تقرر وقوف وقوع الصلاة موقع الأجزاء على الطهارة ثم ثبت إيجاب صلاة مجزئة واقعة موقع الأجزاء فلا يتقدر في العقل إيجابها على هذا النعت مع تجويز الإباحة أو الندب فيما هو مشروط في أجزائه إذ لو قدر ذلك في شرطه تداعى ذلك إليه. والذي يحقق ذلك أن النطق بغير ذلك مستحيل في المعنى إذ لو قال القائل: فرضت عليك الصلاة الصحيحة تحتماً وتعييناً ولا تصح منك إلاً بالطهارة وأنت بالخيار فيها، كان ذلك من متناقض الكلام، فإذا استحال تقدير الإباحة والحظر والندب في شرط صحة الصلاة لم يبق إلاً تثبيت الوجوب.

(١) هذا مبني على قول الأشاعرة أن القدرة لا تتقدم على الفعل. انظر التعليق عليه في الفقرة (٤٧).

[٢٦٠] فإن قيل: أفتقولون على طرد ما عهدتموه أن الأمر بالصلاة أمر بطلب الماء وانتزاحه والتسبب إلى تحصيله بالتردد والتطلب^(١).

قيل لهم: هذا ما نقوله طرد^(٢) لما قدمناه، فإن قيل: فأوجبوا ابتياع الماء بثمان غال مع الاقتدار^(٣).

قيل لهم: قد ورد الشرع بنفي وجوب ابتياع الماء في الصورة التي ذكرتموها [وورد]^(٤) الشرع بأن الصلاة دون استعمال الماء والتيمم يقوم

(١) اتفق العلماء على أن عادم الماء إذا غلب على ظنه وجود الماء بالقرب منه. يجب عليه طلب الماء ولا يجوز له التيمم قبل الطلب.

أما إذا ظن أن الماء غير موجود بالقرب منه، فهل يكفي هذا الظن لجواز التيمم، أم يجب عليك البحث والطلب؟ اختلفوا فيه:

فذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد في المشهور عنه إلى أنه يجب عليه الطلب وذهب الإمام أبو حنيفة وأحمد في رواية إلى أنه غير واجب.

انظر الكافي لابن عبد البر (١/١٨٠)، وبدائع الصنائع (١/٤٧)، والمغني لابن قدامة (١/٢٣٦).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «طردا».

(٣) اتفق العلماء على أن التيمم لا يجوز إذا كان الماء يباع بثمان المثل وهو قادر على شرائه، أما إذا كان يباع بأكثر من ثمن المثل، فلا يخلو إما أن تكون الزيادة يسيرة أو كثيرة، فإن كانت يسيرة فذهب الحنيفة والمالكية والحنابلة إلى أنه يلزمه شراؤه وقال الإمام الشافعي لا يلزمه شراؤه.

وإن كانت الزيادة كثيرة فذهب الأئمة الأربعة وأصحابهم إلى أنه لا يلزمه شراؤه، خلافاً للحسن البصري فإنه ألزم الشراء ولو بجميع ماله.

انظر بدائع الصنائع (١/٤٨)، والكافي لابن عبد البر (١/١٨١)، والمغني لابن قدامة (١/٢٤٠).

(٤) في الأصل: «ورود» والصواب ما أثبتته كما يدل عليه السياق.

مقامه، فتبعنا مورد الشرع، وإنما / المقصد من سياق المسئلة تثبيت كون [٣٠/ب] الطهارة مندرجة تحت الأمر بالصلاة حيث يدل الشرع على توقف صحة الصلاة الواجبة عليها وهذا بين لا خفاء به.

[٢٦١] فإن قيل: فأوجبوا على المرء التسبب إلى جميع أسباب الجمعة مع الاقتدار حتى يلزم من ذلك أن يبتنى دار مقام^(١) ويجمع فيها أربعين^(٢) من القاطنين الموصوفين بالصفات المضبوطة^(٣) في شرائط انعقاد الجمعة.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه لا يلزم فإنه كما ورد الشرع بتوقيف صحة

(١) لأن أهل الخيام لا جمعة عليهم انظر المغني (٢/٣٢٧)، وقال ابن عبد البر: «وللجمعة شروط هي فرائضها لا تتم إلا بها، وهي المصر أو ما يشبهه من ديار الإقامة، والإمام، والخطبة، والجماعة، والوقت، واليوم، والمسجد عند مالك أو مكانه أن عدم» الكافي (١/٢٤٩).

(٢) اختلف الفقهاء في العدد المطلوب لانعقاد الجمعة فمنهم من قال واحد مع الإمام وهو قول الطبري، ومنهم من قال اثنان سوى الإمام، وهو قول أبي يوسف، ومنهم من قال ثلاثة سوى الإمام، وبه قال الإمام أبو حنيفة ومحمد، ومنهم من قال اثنا عشر قول ربيعة، ومنهم من قال ثلاثون، وهو قول بعض المالكية، ومنهم من قال أربعون وهو قول الإمام الشافعي وأحمد، ومنهم من قال خمسون، وبه قال الإمام أحمد في رواية، ومنهم من لم يشترط عدداً، ولكن رأى أنه يجوز بما دون الأربعين، ولا يجوز بالثلاثة والأربعة، وهو مذهب الإمام مالك، وحدهم بأنهم الذين يمكن أن تتقرب بهم قرية. انظر بداية المجتهد (١/١٢٤)، وبدائع الصنائع (١/٢٦٨)، والكافي لابن عبد البر (١/٢٤٩)، والمغني لابن قدامة (٢/٣٢٨).

(٣) وهي سبعة: الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والذكور والإقامة، وصحة البدن انظر بدائع الصنائع (١/٢٥٨)، والمغني لابن قدامة (٢/٣٢٧).

الجمعة على وجوب ما أومأتم إليه من الشرائط، فكذلك ورود الشرع بتوقيف وجوبها على تحقق الشرائط فلو قدرنا أمراً بالجمعة موجباً من غير شرط ثبوت الشرائط مع التنصيص على أنها لا تصح دونها لاقتضى الأمر بالجمعة والحالة هذه وجوب التسبب إلى كل ما يقتدر عليه.

[٢٦٢] فإن قيل: أو ليس الفقهاء قالوا: إن استيعاب أجزاء الوجه في الوضوء لما لم يتأت إلاً بأخذ أجزاء من الرأس فيكون إيصال الماء إلى أجزاء من الرأس [مندوباً]^(١) وإن كان لا يتوصل إلى استيعاب الوجه إلاً بإيصال الماء إليها.

قلنا: هذا مما لا نرتضيه، وذلك آناً نقول: ما لا يتم غسل الوجه إلاً به فهو واجب في نفسه^(٢) وعلى هذا يجري في استصحاب الإمساك عن المفطرات في أجزاء لطيفة من أول الليل فإنه لا يقتدر على إيقاع الفطر مع أول جزء من الليل ويكثر نظائر ذلك^(٣) في الشرع، ومن صار إلى أن ذلك ندب فقد صرف بما لم يعرف فإنه إذا رد إلى التحقيق، وقيل له: إذا لم يقتدر على الواجب إلاً به ولو قدر تركه تعطل الواجب لا محالة فما معنى^(٤) نعتة بالتطوع وهذا وصفه، فلا يبدي مع هذا السؤال مقالاً له تحقيق.

[٢٦٣] فإن قيل: فهل تحدون الأجزاء التي تغسل من الرأس؟.

(١) ورد في الأصل «منصوباً» والصواب ما أثبتته، كما يدل عليه قوله فيما بعد: «ومن صار إلى أن ذلك ندب».

(٢) وقيل أنه واجب لغيره. انظر التمهيد للأسنوي (٨٥).

(٣) انظر أمثله في التمهيد للأسنوي (٨٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (٩٤)، ومفتاح

الوصول (٣٤)، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي (٨٨، ٩٦).

(٤) في الأصل: «معنا».

قيل: هذا ما لا سبيل إلى تحديده في مجاري العادات وإنما المرجع فيه إلى إطلاق القول بأن ما لا بد منه في التوصل إلى أداء الواجب فهو واجب ولا يتقدر بمبلغ تحيط به العبارة وهذا كما أن الركوع والسجود ونحوهما من أركان الصلاة قد أوجب معظم العلماء فيها الطمأنينة^(١) ولو أردنا أن نضبط مبلغ ما في الركوع، من الحركات والسكنات لم نجد إلى ذلك طريقاً.

[٢٦٤] فإن قيل: إذا اختلط محرم بمحلل كالماء الطاهر يخالط الماء

النجس فهل تحكمون بتحريم الكل أم تحكمون بتحريم النجس؟.

قيل لهم: إن تعذر التمييز وتعسر الإفراز^(٢) فالكل محرم إطلاقاً

(١) وهو مذهب جمهور الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وذهب الإمام أبو حنيفة في رواية وبعض المالكية إلى أنها سنة.

انظر فتح القدير لابن الهمام (٢٦٢/١)، والكافي لابن عبد البر (٢٠٣/١)، وبداية المجتهد (١٠٥/١)، والمغني لابن قدامة (٥٠٠/١)، وشرح معاني الآثار (٢٣٢/١)، ومنحة الخالق على البحر الرئق (٣١٦/١)، وبدائع الصنائع (١٠٥/١).

(٢) هذا القول يدل على أن مراد المصنف بالاختلاط ليس وقوع الماء النجس في المائع الطاهر واختلاطه بذلك، بل مراده اختلاط الإناء المحتوي على المائع الطاهر بالإناء المحتوي على الماء النجس، وإذا اشتبه الإناء النجس بالإناء الطاهر فقد اختلف الفقهاء في جواز التحري فيه، فقال أبو حنيفة وأبو علي النجاد إن كان الأكثر هو الطاهر تحرى وإلاً فلا، انظر مختصر الطحاوي (١٧)، والمغني (٦٠/١).

وقال الشافعي: يتحرى على الإطلاق إذا كان الاشتباه بين طاهر ومنتجس أما إذا كان الاشتباه بين طاهر ونجس العين، كالبول، فلا يتحرى على الصحيح انظر مغني المحتاج (٢٦/١ - ٢٧)، وقال أحمد: لا يجوز التحري بحال.

انظر المغني (٦١/١)، واختلف أصحاب مالك. انظر الكافي لابن عبد البر (١٥٨/١).

ولا يتخصص التحريم بالأجزاء النجسة أولاً، وفروع الاختلاط^(١) تطول^(٢) واستقصاؤها يليق بغير هذا الفن وفيما ذكرناه مقنع في مقصدنا.

(٧٠) القول في أن مطلق الأمر

هل يقتضي التكرار [أم]^(٣) يقتضي الفعل مرة واحدة

[٢٦٥] اختلف العلماء في ذلك فقال الأكثرون: الأمر إذا تضمن اقتضاء الفعل وكان مطلقاً متعرياً عن القرائن الدالة على اقتضاء التكرار فلا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، وتبرأ الذمة بها عن موجب الأمر، وإلى ذلك صار الجماهير من الفقهاء^(٤). وذهب الأقلون إلى أن الأمر المطلق في مورده

(١) قال الرازي: «قال قوم إذا اختلطت منكوحة بأجنبية، وجب الكف عنهما، لكن الحرام هي الأجنبية، والمنكوحة حلال، وهذا باطل، لأن المراد من الحل رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض، فالحق أنهما حرامان، لكن الحرمة في أحدهما بعلة كونها أجنبية، وفي الأخرى بعلة الاشتباه بالأجنبية» المحصول (ج١/ق٢/٣٢٧).

(٢) انظر لمعرفة فروعه التمهيد للأسنوي (٨٥).

(٣) ورد في الأصل «أن»، والصواب ما أثبتته.

(٤) وهو قول أصحاب الإمام مالك وكثير من الحنفية والشافعية، وهو المختار عند أبي الخطاب من الحنابلة.

انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٠)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٧١)، والبرهان (٢٤/١)، وأصول السرخسي (٢٠/١)، واللمع (١٤)، والمنخول (١٠٨)، والمحصول (ج١/ق٢/١٦٢)، والمستصفي (٢/٢)، والإحكام للآمدي (٢/١٥٥)، ومختصر ابن الحاجب (٢/٨١)، والمسودة (٢٠)، والتمهيد (٢٨٢).

يتضمن تكرار الامتثال^(١) في الأمور به واستغراق جملة الأوقات على الاتصال مع انتقاء الاضطراب والاعتذار.

[٢٦٦] ومن صار إلى حمل الأمر مرة واحدة زعم أن مطلقه يقتضي المرة الواحدة دون ما عداها، فلا تحتمل اللفظة المطلقة إلاّ المرة الواحدة دون ما عداها.

[٢٦٧] وقال القاضي رضي الله عنه والذي يجب أن نرتضي أن يقال إذا ثبت اقتضاء الفعل بالأمر الواصل مطلقاً فيحمل على وجوب الامتثال مرة واحدة وهو لا ينبىء عن نفي ما عداها وسواها، ولكن يتردد الأمر في الزائد على المرة الواحدة^(٢).

(١) وهو منقول عن الإمام مالك، وأحمد وأكثر أصحابه، وأبي إسحق الأسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٣/٣)، والبرهان (٢٢٤/١)، والإحكام للآمدي (١٥٥/٢)، والعدة (٢٦٤/١).

(٢) وهو مختار إمام الحرمين في البرهان (٢٢٩/١)، والورقات (٥٥)، وإليه ذهب الشيرازي والغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب وابن السبكي انظر اللمع (١٤)، والتبصرة (٤١)، والمستصفي (٢/٢)، والمنخول (١١١)، والإحكام للآمدي (١٥٥/٢)، ومنتهى الوصول (٩٢)، والمحصول (ج/١ق/٢/١٦٢)، وجمع الجوامع مع حاشية العطار (٤٨٠/٢).

هذا وقد نقل الأسنوي عن الجويني التوقف في المسألة وخطأ من نقل عنه ذهابه إلى أن الأمر لا يدل على التكرار ولا على مرة، بل على مجرد إيقاع الماهية، وإيقاع الماهية وإن كان لا يمكن في أقل من مرة إلاّ أن اللفظ لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعاً من الزيادة انظر التمهيد (٢٨٢). والأسنوي قد أخطأ في النقل عن الجويني وتخطئة الآخرين، فإن ما نقله الآخرون عنه هو الصواب، وقد صرح به =

[٢٦٨] وهذا المذهب يخالف مذهب الأولين فإنهم قطعوا بأن الأمر العاري المتجرد عن قرائن التكرار يحمل على المرة الواحدة ولا يحمل^(١) تضمن غيرها، فافهم ذلك الفصل بين المذاهب^(٢).

[٢٦٩] والدليل على ما ارتضاه القاضي رحمه الله أن نقول: إذا بدر الأمر واللفظ الدال عليه من الأمر مطلقاً حسن الاستفصال والاستفهام والاستعلام في تكرير الامتثال والاكتفاء بالمرة الواحدة فإن الرجل إذا قال

= الإمام في البرهان فقال: «فإن قيل: فما المختار وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين، وليس بين النفي والإثبات مرتبة؟
قلنا: الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لا بد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة، والدليل القاطع فيه أن صيغة الأمر وجملة صيغ الأفعال عن المصدر، والمصدر لا يقتضي استغراقاً، ولا يختص بالمرة الواحدة، والأمر استدعاء المصدر، فنزل على حكمه ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة، والتوقف فيما سواها فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو الصالح له لو وصف به». البرهان (١/٢٢٩ - ٢٣٠)، فالجويني لم يتوقف في وجوب العمل بالأمر المطلق مرة واحدة، وإنما توقف فيما سواها، وكذلك ما نقل عن الجويني القول باقتضاء التكرار غير صحيح، انظر المسودة (٢٠).

- (١) هكذا في الأصل، والظاهر «ولا يحمل على غيرها» أو «ولا يحتمل تضمن غيرها».
(٢) من قوله: «وهذا المذهب يخالف» إلى «المذاهب» نقله الزركشي بالمعنى، انظر البحر المحيط (١/٢٣٨/ب)، وحكى قول رابع في المسألة وهو الوقف، والواقفون على نوعين، فمنهم من توقف لادعاء كون اللفظ مشتركاً بين المرة الواحدة والتكرار ومنهم من توقف لأنه لا يدري أنه حقيقة في المرة الواحدة، أو في التكرار.
انظر المحصول (ج/١/ق/١٦٣).

لعبدته: «اضرب زيداً» حسن منه أن يقول: «اضربه مرة واحدة ثم أكرر عليه عوداً على بدء»؟ فلما حسن الاستفهام دل على أن مطلق اللفظ لا ينبىء عنه، والذي يوضح ذلك أنه لو قال: «اضربه عشر مرات»، لم يحسن منه أن يقول: «أضربه خمسة، أم عشرة»؟ ويعتضد ما ذكرناه بقول سراقه^(١) بن مالك لرسول الله ﷺ وقد اتصل به الأمر بالحج فقال: «أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد»^(٢) وهذا استفصال منه في تكرار المثال^(٣): فلو كان مطلق الأمر

(١) هو سراقه بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو بن مالك بن تيم من مدلج بن مرة بن عبد مناف بن كنانة المدلجي، يكنى أبا سفيان، من مشاهير الصحابة، كان ينزل قديداً، وهو الذي لحق النبي ﷺ وأبا بكر حين خرجا مهاجرين إلى المدينة، وقصته مشهورة. توفي سنة (٢٤)، وقيل بعدها.
انظر الاستيعاب (١١٩/٢)، والإصابة (١٩/٢).

(٢) سؤال سراقه بن مالك رضي الله عنه لم يكن عن وجوب الحج كل عام، بل كان عن إدخال العمرة على الحج، وذلك لما أمر النبي ﷺ لمن لم يكن معه هدى بالتحليل بعد السعي بين الصفا والمروة، فقام سراقه بن مالك وقال: «يا رسول الله ألعامنا هذا أم للأبد، فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال: «دخلت العمرة في الحج، مرتين، لا بل لأبد أبداً» أخرجه مسلم في صحيحه، في باب حجة النبي ﷺ (١٧٨/٨) وأبو داود في سننه في باب صفة حجة النبي ﷺ رقم الحديث (١٩٠٥)، (١٨٤/٢)، والدارمي في سننه في باب في سنة الحاج (٤٦/٢)، والنسائي في سننه في باب إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى، بلفظ «أرأيت عمرتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد قال هي للأبد» (١٧٨/٥).

أما السؤال عن وجوب الحج كل عام فكان ذلك من الأقرع بن حابس، انظر سنن أبي داود، باب فرض الحج (١٣٩/٢)، رقم الحديث (١٧٢١)، والنسائي باب وجوب الحج (١١١/٥).

(٣) هكذا في الأصل والظاهر «الامثال».

يقتضيه لما خفي على مثل سراقه هذا مع مكانه من صميم العرب العاربة^(١)، ولما أقره رسول الله ﷺ على ترده في الصيغة، وللخصوم أسئلة^(٢) على ما ذكرناه، نومي إليها في باب التراخي والفور إن شاء الله عز وجل.

[٢٧٠] وقد تمسك نفاة التكرار بحروف لا يصح معظمها وها نحن نذكرها ونتبعها بالنقض مما عولوا عليه أن قالوا الامتثال والمخالفة في الأمر والنهي يتنزلان منزلة البر والحنث في القسم، ثم نحن نعلم أن من قال: والله لأصلين ثم صلى مرة واحدة برت يمينه^(٣)، ولم يتوقف برها على ما عداها، فكذلك الامتثال، وهذا ما لا معتصم فيه، فإن قصاره قياس الأمر على القسم. واللغة لا تثبت قياساً لما أوضحنا^(٤) في بابه.

[٢٧١] [ب/٣١] ومما / عدوه من عمدهم قولهم: الفعل لا ينبىء عن التكرار إذا كان خبراً، فكذلك الأمر المطلق^(٥) لا ينبىء عن تكرير الامتثال، وعنوا بذلك أن من قال: «فعل فلان» لم ينبىء ذلك عن إقدامه على الفعل استغراقاً

(١) بل هو من العرب المستعربة لأن نسبه يرجع إلى بني كنانة، وكنانة من ولد إسماعيل عليه السلام كما قال النبي ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة» رواه مسلم باب فضل نسب النبي ﷺ (٢٦/١٥).

والعرب المنحدرة من صلب إسماعيل تسمى العرب المستعربة، وأصلها من بلاد العرق. وأما العرب العاربة فهم من صلب يعرب بن يشجب بن قحطان، وأصلها من بلاد اليمن.

(٢) في الأصل اسؤله.

(٣) انظر الاستدلال بالحلف في التبصرة (٤٢)، والمستصفي (٦/٢).

(٤) انظر الفقرة (١٢٤).

(٥) وبه استدلال الشيرازي في التبصرة (٤٢).

للأوقات واللحظات. وهذا يفسد بما فسد به الاعتبار بالقسم فإن مآله التمسك بالمقاييس في اللغات، وهذا ما لا سبيل إليه.

[٢٧٢] ومما عولوا عليه أن قالوا لو قال الرجل لامرأته: «طلقي نفسك» لم تستفد إلاً تطليقة واحدة^(١)، فهذا أقرب مما قدمناه فإن^(٢) تمسك بما هو على صيغة الأمر، ويدخل عليه شيء، وهو أن يقال ظاهر اللفظ يقتضي التسليط على التكرار ولكن منع منه دليل الشرع، وما هذا أول لفظ أزيل عن ظاهره، وهذا كما أن الرجل إذا قال: لفلان عليّ ثلاثة دراهم، ثم فرسها بالمعدودة لم يقبل منه حتى يفسرها بالوازنة وإن [كان]^(٣) الاسم ينطلق على المعدودة في حقيقة اللغة وكذلك ينطلق على المغشوشة، ولا يقبل منه إلاً النقرة^(٤) الخالصة، والتعويل على ما قدمناه^(٥).

(١) هذا إذا كان الرجل لم ينو عدداً، أو نوى واحدة، أما إذا نوى ثلاثاً وطلقت نفسها ثلاثاً، فهي ثلاث، قال الإمام أحمد: «إذا قال لامرأته طلقي نفسك، ونوى ثلاثاً، فطلقت نفسها ثلاثاً فهي ثلاث، وإن كان نوى واحدة، فهي واحدة، وذلك لأن الطلاق يكون واحدة وثلاثاً فأيهما نواه، فقد نوى بلفظه ما احتمله، وإن لم ينو تناول اليقين، وهو الواحدة». انظر المغنى لابن قدامة (١٥٢/٧).

وقال الكاساني: «ثم إذا صحت نية الثلاث، فإن طلقت نفسها ثلاثاً أو اثنتين أو واحدة وقع، لأن الزوج ملكها الثلاث، ومالك الثلاث له أن يوقع الثلاث أو اثنتين أو الواحدة، كالزوج سواء». بدائع الصنائع (١٢٣/٣).

(٢) كذا في الأصل، والظاهر «فإنه» لأن «إن» يحتاج إلى جواب، وهو غير موجود.

(٣) ورد في الأصل «كلام»، والظاهر ما أثبتته.

(٤) النقرة في اللغة: القطعة المذابة من الفضة. انظر المصباح المنير (٦٢١/٢).

(٥) في الفقرة ٢٦٩.

[٢٧٣] شبهة الصائرين إلى أن مطلق الأمر يقتضي التكرار فمما تمسكوا به أن قالوا النهي يقتضي الكف عن المنهى عنه في عموم الأوقات فكذلك الأمر وجب أن يقتضي الامتثال عموماً^(١)، وقرنوا ذلك بأن قالوا: الأمر في الوضع على مضادة النهي فوجب أن يكون المعقول من الأمر ضد المعقول من النهي فإذا فهم من النهي وجوب الكف عموماً وجب أن يفهم من الأمر وجوب الإقدام عموماً. وأوضحوا ذلك بأن قالوا: الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به فإذا ثبت كون النهي مستوعباً للأوقات في اقتضاء الكف، والأمر يتضمن النهي، فهذا تصريح باقتضاء الأمر بالتكرار^(٢) على الاستغراق.

[٢٧٤] وقد أجاب أصحابنا عن ذلك بأوجه مدخولة، منها: أن قالوا: تفصل بين النفي والإثبات في الأمر والنهي كما فصلنا بينهما في القسم، وإيضاح ذلك أنه قال: «والله لا تفعل» فيتعلق بره في يمينه بامتناعه عن الفعل المحلوف عليه عموماً، وإذا قال: «والله لأفعلن» لم يتخصص البر بالمداومة على الفعل^(٣). ولا يصح الاعتماد على ذلك استدلالاً ولا انفصلاً لما قدمناه ذكره^(٤).

[٢٧٥] ومن أصحابنا من أجاب عن النهي بأن قال: لما وجدنا النهي

(١) لأنهما - أي الأمر والنهي - يجتمعان في أصل الاقتضاء والإطلاق فالأمر اقتضاء إثبات والنهي اقتضاء انكفاف، فإذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان، كان الثاني في معناه، انظر البرهان (١/٢٢٥)، وبه استدلال القاضي أبو يعلى في العدة (١/٢٦٦).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «التكرار» بدون الباء.

(٣) انظر هذا الجواب في التبصرة (٤٤)، والمستصفي (٦/٢).

(٤) من أنه قياس في اللغات، واللغات لا تثبت قياساً، انظر الفقرة (٢٧٠).

في مطلق اللغة متضمناً كفاً على العموم حملناه عليه استغراقاً، ولما وجدنا الأمر على خلاف ذلك اقتضاء الاستيعاب جرينا على المعهود منه .

/ ويتضح ذلك بالمثل فإن الرجل إذا قال لعبده: لا تضرب زيداً، [١/٣٢] ولا تدخل الدار، فهم من ذلك عند الاطلاق الدعاء إلى الكف عموماً، ومثله لو قال ادخل الدار أو اضرب زيداً، لم يفهم من ذلك إدمان الدخول والمواظبة على الضرب ففرقنا بينهما رجوعاً منا إلى مقتضى اللغة في الإطلاق والذي يوضح ذلك أن من قال لعبده: اضرب زيداً، فضربه ضربة واحدة سمي مطيعاً ممتثالاً للأمر ولو نهاه عن ضربه فضربه مرة واحدة سمي مخالفاً لقضية النهي، وهذا مما ذكره الأصحاب «أشبهها وأمثلها، وهو مدخول أيضاً فإن التمسك بأعيان الأوامر في خصوص الحوادث لا يليق بالتحقيق، إذ يسوغ للخصم ادعاء القرائن فيها» .

ولو طرقتنا هذا القبيل إلى قواعد الأصول لتشاكلت الأقوال فإن الأمر قد يحمل على التكرار في بعض موارد. والذي يوضح ذلك ما يتمسك به القائلون بالتكرار من الحديث^(١) المشهور في الأمر بضرب الشارب فإنه ﷺ أمر أصحابه بضرب شارب الخمر المرفوع إلى مجلسه فوالو عليه بالضرب حتى نهاهم، ولم يفهموا من مطلق الأمر الضرب مرة واحدة^(٢) وكذلك إذا

(١) روي عن عقبة بن الحارث أن النبي ﷺ أتى بنعيمان أو بابن نعيمان، وهو سكران، فشق عليه وأمر من في البيت أن يضربوه، فضربوه بالجريد والنعال وكنت فيمن ضربه، رواه البخاري في كتاب الحدود باب الضرب بالجريد والنعال (٤/١٧١).

(٢) وأجاب عنه الشيرازي بأنهم «إنما حملوا اللفظ على التكرار لقربة اقترنت باللفظ وهو شاهد الحال، وذلك أنهم علموا أن قصده الردع والزجر، وأن ذلك لا يحصل إلا بتكرار الضرب، وخلافنا في الأمر المتجرد عن القرائن». التبصرة (٤٣).

قال الإنسان لمن دونه احفظ هذه الدابة ومر الأمر على وجهه فلو أن المأمور حفظها لحظة ثم سببها لم يعد ممثلاً^(١) فالتمسك بما هذا وصفه حيد عن سبيل التحقيق.

[٢٧٦] والأولى عندنا في التقصي عما عولوا عليه عن النهي شيثان، أوما إليهما القاضي رضي الله عنه، أحدهما أن قال: لست أسلم أن النهي يستغرق الأوقات بوجوب الكف^(٢) ولكن يقتضي الانتهاء^(٣) مرة واحدة وإن حمل على الدوام فهو بقرائن تقتضيه كما حملت جملة من الأوامر في الشريعة على التكرار كالأمر بالإيمان ونحوه، ثم لم يدل ذلك على اقتضاء الأمر للتكرار والذي يحقق ذلك أنه كما يحسن الاستفصال على الدوام والاكتفاء بالمرة الواحدة فكذلك يحسن ذلك في النهي، فإن الرجل إذا قال لعبده: «لا تضرب زيداً ولا تشتتر لحماً» فيحسن من العبد أن يقول لا أضربه أبداً، ولا أشتري اللحم سرمداً أم أكف عنهما زمناً؟ فلما حسن الاستفصال، كان ذلك على ما قلناه، ولا يبقى للخصوم إلا التثبت بدعاوى التشنيع.

ثم قال القاضي رضي الله عنه ولو قدر تسليم ذلك بما فيه مستروح فإن قصارى^(٤) ما فيه قياس الأمر على النهي. وقضايا اللغة لا تثبت قياساً لما أوضحناه في باب مفرد.

(١) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (١/٢٧٠)، وأجيب بأن معنى الحفظ أن لا يضيعها، فلو تركها بعد لحظة يكون مضيعاً لها، ولهذا لا يعد ممثلاً للأمر، فالدوام ثبت من اقتضاء اللفظ دون الصيغة. انظر التبصرة (٤٥).

(٢) وبه أجاب الغزالي في المستصفى (٢/٥).

(٣) في الأصل: «الانتهى».

(٤) في الأصل: «قصاراً».

[٢٧٧] فإن قال قائل: الأمر بالشيء نهى عن أضداده^(١) وأعادوا ما قدروه في دليلهم وراموا بذلك / الخروج والتنصل عن تثبيت اللغات [ب/٣٢] بالقياس. فنقول لهم: المصير إلى القياس في تقرير هذا الكلام ألزم لكم من طوق الحمام للحمام. وذلك أنا ربما لا نسلم أن الأمر بالشيء يقتضي نهياً عن ضده، وكيف نسلم ذلك مع مصيرنا إلى تجويز الأمر بجمع الضدين، فكيف يكون الأمر بالشيء يتضمن نهياً عن ضده، ثم نقول لهم: لو سلم لكم ذلك، فلم زعمتم أن ما يقتضيه الأمر ضمناً ينتزل منزلة ما يصرح به من النهي، فهل هو إلا اعتبار الضمن^(٢) بالصريح وهو عين القياس والله أعلم. ثم نقول إنما يتضمن الأمر بالشيء النهي عن الوجه الذي يتضمن الامتثال فإذا اقتضى الامتثال مرة واحدة تضمن نهياً عن الترك مرة واحدة^(٣). وهذا لابن مجاهد^(٤) رحمه الله.

(١) انظر مناقشة هذا الاستدلال بما ناقش به المصنف في المستصفى (٥/٢)، والوصول (١٤٢/١).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «الضمني» لأنه صفة لكلمة محذوفة وهي «النهي».

(٣) انظر البرهان (١٢٦/١)، والوصول (١٤٢/١).

(٤) ابن مجاهد هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن مجاهد، من أهل البصرة، وسكن بغداد، كان مالكيًا، وصحب أبا الحسن الأشعري، وسمع صحيح البخاري من أبي زيد المروزي، وأخذ علم الكلام والأصول عن القاضي التستري، ودرس عليه القاضي أبو بكر الباقلاني الكلام، وكان من أخص تلامذته، وله مؤلفات، منها: كتاب في أصول الفقه، ورسالة في الاعتقادات، وكتاب «هداية المستبصر ومعونة المستنصر» توفي سنة (٣٧٠هـ). انظر ترجمته في: تبين كذب المفتري (١٧٧)، والدباج المذهب (٢٥٨)، والأعلام (٣١١/٥).

[٢٧٨] وممن ينتمي إلى الأصول من يفرق بين الأمر والنهي ويقول الكف عن المنهى عنه لا مشقة فيه عموماً وفي امثال الأمر على العموم أعظم المشقة^(١) وهذا مدخول فإن قضايا الألفاظ لا تختلف بالمشقات والتيسير، والدليل عليه أن الأمر لو كان متقيداً باقتضاء التكرار حمل على ما قدمناه.

[٢٧٩] ومما يتمسك به القائلون بالتكرار أن قالوا: الأمر إذا ورد مقتضياً إيجاباً يتضمن ثلاثة أشياء^(٢).

أحدها: امثال الأمر. والثاني: اعتقاد الوجوب في فعل المأمور، والثالث: إبرام العزم على الامثال. ثم لا يتخصص العزم واعتقاد الوجوب والإلزام بأوان وزمان، فكذلك الامثال^(٣) وهذا واه جداً^(٤)، وذلك أنا نقول:

(١) انظر هذا الدليل ومناقشته في المستصفى (٦/٢)، والمعتمد (١١٣/١).

(٢) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (٢٦٩/١).

(٣) وناقشه الشيرازي بأنه «لا يمنع أن يجب تكرار الاعتقاد دون الفعل كما لو قال صلّ مرة، فإن الاعتقاد يتكرر وجوبه، والفعل لا يتكرر وجوبه، ولأن الاعتقاد ليس يجب بالأمر، وإنما يجب بمعنى آخر، وهو أن الأمر يتضمن الخير بوجوبه، فإذا ذكر المكلف الأمر، ولم يعتقد وجوبه، صار مكذوباً له في خبره، فيصير كافراً بذلك، فوجب عليه اعتقاد الوجوب كلما ذكر الأمر، وليس كذلك الفعل، فإنه يجب بالأمر، وقد بينا أن اللفظ لا يقتضي إلا أدنى ما يتناوله الاسم، فافترقا». التبصرة (٤٥ - ٤٦).

(٤) وقال في البرهان: «وهذا ركيك لا أصل له، فإن اعتقاد الوجوب ليس من مقتضيات الأمر، وإنما هو من حكم العقد الصحيح المفضي بصاحبه إلى الإذعان لأوامر الله، ولو فرض الأمر مقيداً بالامثال مرة واحدة لكان القول في العقد على هذا النحو، فلا أصل لهذا الكلام. وإن طمع من لا يحيط بالحقائق أنه يسلم له دوام اعتقاد وجوب الامثال في الصيغة المطلقة على معنى أن الامثال يدوم وجوبه، والعقد بحسبه فهذه غباوة وذهول عن محل الخلاف. البرهان (٢٢٧/١).

أما اعتقاد الإيجاب فمرتب على الإيجاب والإبرام فكما ثبتنا أن وجوب الامتثال عند تقييد الأمر بالإيجاب و^(١) إنما يتحقق في المرة الواحدة والمصير إلى أن إدامة الاعتقاد متعين^(٢) كذلك. فإنه لو اتصل به الأمر المقتضى وجوب الامتثال واعتقد الوجوب ثم أخرج الامتثال وذهلت نفسه عن الاعتقاد فلا يعصى بترك الاعتقاد، فبطل ما قلموه من ادعاء وجوب الاعتقاد دواماً.

[٢٨٠] وهذا الذي طردناه في الاعتقاد يطرد في العزم فإنه لو ذهلت نفسه عنه أو تناساه قاصداً لم يعص عندنا إذا سوغنا له تأخير الامتثال ثم ما ذكره على المنهج الذي أورده يبطل عليهم صريحاً بالأمر المتقيد باقتضاء الامتثال مرة واحدة على التراخي والتأخير فإن ما قدروه من الاعتقاد والعزم على الامتثال يتحقق في هذه الصورة مع اتحاد الامتثال فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

(٧١) القول في الأمر المعلق بالشرط

[٢٨١] اعلم، وفقك الله أن الأمر إذا ورد مقتضياً تعلق المأمور به بشرط، فالذين صاروا إلى حمل مطلقه على التكرار يتفقون^(٣) على وجوب تكرار الامتثال عند تكرار الشرائط المنعوتة في الأمر ومن صار إلى حمل

(١) كلمة «و» زائدة، لا يقتضيهما السياق.

(٢) في الهامش أشار إلى كلمة ساقطة ولعلها «باطل» والكلام لا يستقيم بدون هذا الساقط.

(٣) انظر المحصول (ج ١/ ق ١٧٩/٢)، والإحكام للآمدي (١٦١/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣١)، والمعتمد (١١٥/١).

[١/٣٣] المطلق من الأمر على اقتضاء الامتثال مرة واحدة / افترقوا في المقيد بالشرط فمن صائرين إلى أن الامتثال يتكرر بتكرر الشرط وإن كان مطلقه لا يقتضي التكرار^(١).

[٢٨٢] والذي يصح وهو ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه أن الأمر المقيد بالشرط لا يتضمن تكرير الامتثال عند تكرير الشرط^(٢) وإنما الميز بين المطلق والمقيد بالشرط أن المطلق يقتضي الأمر من غير تخصص بصفة وشرط والمقيد بالشرط يقتضي الامتثال مرة واحدة على قضية الشرط وهو على الوقف فيما عدا المرة الواحدة. وكل ما نصبناه دليلاً في الأمر المطلق يدل في المقيد بالشرط وكذلك كل ما عول عليه الخصم في المسئلة المتقدمة يعود في هذه وتعود وجوه الانفصال عنها.

[٢٨٣] ومما ذكروه في هذه المسئلة أن قالوا الحكم يتعلق بالعلة والشرط ثم إذا علق بالعلة^(٣) تكرر بتكررها فكذلك إذا علق

(١) وهل التكرار في هذه الحالة مستفاد من جهة اللفظ أو من جهة القياس فيه قولان حكاهما الأسنوي في التمهيد (٢٨٥)، وإلى القول الثاني ذهب الرازي والبيضاوي.

انظر المحصول (ج ١/ق ١٧٩/٢)، والمنهاج مع شرحه الإبهاج (٥٤/٢).

(٢) وإليه ذهب الشيرازي والغزالي وابن برهان والأمدي وابن الحاجب. وهو الراجح

بشرط أن لا يكون في اللفظ ما يدل على التكرار لغة مثل كلما جاءك زيد فاعطه درهما. انظر التبصرة (٤٧)، واللمع (١٤)، والمستصفي (٧/٢)، والوصول

(١/١٤٦)، ومنتهى الوصول (٩٣)، ومذكرة أصول الفقه (١٩٥).

(٣) نقل بعض العلماء الاتفاق على أن الحكم إذا علق بعلة يتكرر بتكرارها والأمر ليس

كذلك فإن عامة الحنفية خالفوا في ذلك، قال البزدوي: «قال بعض مشايخنا

لا توجهه ولا تحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف.

بالشرط^(١) وهذا الذي ذكروه اجترأ منهم بدعوى مجردة. فإننا نقول لهم: خلافنا يؤول إلى صيغة عربية، وقضية مفهومة، وقد أوضحنا في باب مفرد^(٢) منع إثبات اللغات بالمقاييس ومعظم كلامهم يتردد على القياس فلم قلت إن الصيغة المنبئة عن^(٣) التعليل تضاهيها^(٤) الصيغة المنبئة عن^(٥) الشرط

= وقال عامة مشايخنا لا توجيه ولا تحتمله بكل حال أصول اليزدوي (١٢٢/١). والسرخسي لما ذكر القول: إن الحكم يتكرر بتكرر الشرط والوصف إن كان الأمر معلقاً بالشرط أو الوصف، قال: «والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله».

أصول السرخسي (٢١/١).

وقال عبد العزيز البخاري: «والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف، إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه». كشف الأسرار (١٢٣/١)، وانظر نقل الاتفاق في التمهيد للأسنوي (٢٨٤)، وشرح الكوكب المنير (٤٦/٣).

(١) وأجاب القاضي أبو يعلى عن هذا الاستدلال بأن الشرط ليس كعلة، لأن العلة توجب الحكم، والشرط لا يوجهه. انظر العدة (٢٧٦/١)، وأجاب عنه الغزالي بأن العلة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها، ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول، وإن كانت شرعية، فلسنا نسلم تكرار الحكم بمجرد إضافة الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى، وهو التعبد بالقياس، ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بها فاتبعوها. انظر المستصفي (٨/٢).

(٢) «في باب مفرد» غير موجود في الاقتباس الذي نقله ابن السبكي في الإبهاج (٥٦/٢). وراجع لهذا الباب الفقرة (١٢٤).

(٣) في الإبهاج «المبنية على» وهو تصحيف.

(٤) في الإبهاج «يضاهيها».

(٥) في الإبهاج «المبنية»، وهو تصحيف.

فاكتف^(١) بهذا القدر، وسنوضح المقصد في العلة والشرط والفرق بينهما في باب القياس^(٢) إن شاء الله عز وجل.

فصل (٧٢)

[٢٨٤] فإن قال قائلون: ما تعنون بالشرط الذي تطلقونه في أصول

الشرع؟

قيل: الشرط كالأمر علق إيقاع الامتثال والكف به على وجه [يتعذر]^(٣) وقوعه على موجب الشرع دونه، ثم قد يكون من فعل الله تعالى وقد يكون من كسب العبد.

فأما الذي يكون من فعل الله عز وجل، فنحو القدرة، والصحة، وكمال العقل، وما ضاهاها من شرائط للعبادات الآتلة إلى أفعال الله جل اسمه. ومنها ما يكون من كسب المكلف كالطهارات والتوصل إلى أسباب الاستطاعات إلى ما يطول تتبعه.

[٢٨٥] فإن قال قائل: إذا جوزتم عقلاً ورود التكليف بالمحال نحو تقدير ورود الأمر بجمع الضدين أفتجوزون تعليق الامتثال على طرد تكليف ما لا يطاق بما يتضاد ويستحيل في المعقول؟، وذلك نحو أن يقول القائل: مهما تحرك زيد في حال سكونه، أو سكن في حال تحركه فانتصب قائماً إلى ما يضاهاه ذلك.

(١) في الإبهاج «فاكتفت بذلك، وسنفرق بين العلة والشرط في أبواب القياس.

(٢) من قوله: «ومما ذكره في هذه المسألة» إلى «القياس» اقتباس في الإبهاج بفرق يسير في العبارة الأخيرة كما بينت ذلك. انظر الإبهاج (٥٦/٢).

(٣) ورد في الأصل: «يتقدر»، والصواب ما أثبتته.

قيل: نحن وإن سوغنا تكليف المحال فلا يجوز ذلك^(١). واستقصاء الفصل بينهما يتعلق بالديانات، بيد أنا نبدي منه ما فيه غشاء فنقول: لو قدر الأمر متعلقاً بجمع الضدين كان المقصد منه تعجيز الأمور وتحقيق إمام العقاب به على ما سنوضحه في موضعه إن شاء الله عز وجل، ولم يتحقق في / ذلك^(٢) استحالة الشرط، وهذا يتبين لكل متأمل.

[٣٣/ب]

[٢٨٦] ومن أصحابنا القائلين بتكليف ما لا يطاق من جوز تعليق الأمور به بشرط مستحيل كما يجوز تعلق الأمر بنفس المستحيل.

[٢٨٧] وما ارتضاه القاضي رضي الله عنه ذلك الذي قدمناه أولاً، وهو الأصح، ووجه التحقيق فيه أن الأمر هو اقتضاء الطاعة على الجملة، فإن تعلق بممكن مقدور أنبأ عن اقتضائه، وإن تعلق بمحال فالصيغة تقتضي اقتضائه مع استحالته على المنهج الذي سنقرره إن شاء الله عز وجل.

[٢٨٨] فأما إذا كان الشرط الذي يتوقف عليه الأمر في تفرقه مستحيلاً فيؤول الانتفاء وعدم التعذر إلى نفس الأمر، فإذا قال القائل لمخاطبه: إن تحرك زيد في حال سكونه فقم، فتقدير الخطاب أن ذلك لا يكون فلا تقم فيؤول الانتفاء إلى نفس الأمر ويسلبه سمة الاقتضاء^(٣) وهذا بين إن شاء الله عز وجل.

(١) وإليه ذهب ابن النجار وابن عقيل. انظر شرح الكوكب المنير (٤٥/٣).

(٢) الظاهر أن ههنا تقديماً وتأخيراً. والصواب هكذا «ولم يتحقق ذلك في استحالة الشرط».

(٣) قال ابن النجار: «وأمر معلق بمستحيل نحو: صل إن كان زيد متحركاً ساكناً، ليس أمراً، لأنه كقوله كن الآن متحركاً ساكناً». شرح الكوكب المنير (٤٥/٣).

(٧٣) فصل

[٢٨٩] اعلم أن أرباب الكلام يطلقون لفظ الشرط وأرباب الشرائع يطلقونه أيضاً وقد تتباين بهم المقاصد، فإن أرباب الكلام إذا أطلقوا الشرط عنوا به ما كان شرطاً لنفسه، حتى لا يتقدر ثبوته إلاً وهو شرط، كالحياة لما كانت شرطاً للأوصاف التي لا تثبت دونها، وآل ذلك إلى أنفسها وذواتها لم يتحقق ثبوت نفسها غير منعوت بكونها شرطاً، وكذلك وجود الجواهر لما كان شرطاً في ثبوت الأعراض وقيامها بها لم يتقدر ثبوته إلاً شرطاً في المشروط، وأما أرباب الشرائع إذا أطلقوا الشرط فلا يخصصونه في الإطلاق بما يكون شرطاً لنفسه بل يطلقونه على ما ثبت شرطاً شرعاً، وإن لم يكن شرطاً لنفسه، كالطهارة، والاستطاعة في المناسك وما ضاهاها من الشرائع المشروعة.

(٧٤) فصل

[٢٩٠] اعلم أن الفعل المستقبل المأمور به إذا كان معلقاً على شرط لزم أن يكون الشرط مترقياً في الاستقبال غير ماضٍ، وإيضاح ذلك بالمثال أن القائل إذا قال لمن يخاطبه: إذا قام زيد فاضربه، فقد أنبأ اللفظ عن ضرب في المآل معقود بشرط مرقوب في ثاني الحال، ولو قال في حال قيام زيد: إذا قام زيد فاضربه كان ذلك من متناقض الكلام في إرادة الشرط والإنباء عنه، اللهم إلاً أن يعني بقوله إذا قام زيد قد قام زيد إقامة لبعض الحروف مقام بعض، على بعد في المآخذ. ومقصودنا من هذا الفصل تبين أن من شرط الشرط في الفعل المستقبل تقدير استقباله^(١).

(١) وبه قال أبو الحسين البصري في المعتمد (١/١١٥).

(٧٥) القول في الأمر إذا تكرر

هل يقتضي تكرار المأمور به؟

[٢٩١] اعلم أن هذا الباب، لا يفيد على مذهب الصائرين إلى تضمن التكرار في مقتضى الأمر المفرد المجرد. فأما الذي قالوا: إن المطلق من الأمر المفرد لا يتضمن / تكرار الامتثال فلو تكرر الأمر فما حكمه على [١/٣٤] مذاهب هؤلاء؟.

التفصيل فيه أن يقال: إن لم يتقرر امتثال معقب للأمر الأول ثم تلاه الأمر ثانياً مما يخالف جنس المأمور به الأول فيتضمن ذلك اقتضاء مجرداً^(١) بيد أنا نستبشع في هذا القبيل إطلاق القول بتكرار الأمر، فإن لفظ تكرار الأمر إنما يطلق عند اتحاد الجنس المأمور به.

فأما إذا اختلف المأمور به فالأوامر متعاقبة أو مترادفة فأما أن ينعت بالتكرر ففيه بعد.

[٢٩٢] وأما إذا ورد الأمر ثانياً بمثل ما ورد به الأمر الأول فهل يتضمن ذلك اقتضاء مجرداً أم يقتضي تأكيداً أم يتوقف فيه، فما صار إليه الأكثرون أنه يحمل على اقتضاء مجرد حملاً على التكرار عند تكرار الأمر في مورده^(٢) وذهب أصحاب الوقف إلى أنه متردد بين اقتضاء التأكيد للأمر

(١) أي تأسيساً بالاتفاق، مثل صل، صم. انظر المعتمد (١/١٧٣)، والمحصول (ج ١/ق ٢/٢٥٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٣١)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٣٨٩)، وشرح الكوكب المنير (٣/٧٢)، وإرشاد الفحول (١٠٩)، والإحكام للآمدي (٢/١٨٤).

(٢) وذلك عند انتفاء قرينة التأكيد، وإليه ذهب الباقلاني والشيرازي وابن برهان، والآمدي والقاضي عبد الوهاب، والرازي، والقاضي عبد الجبار والمجد ابن تيمية، =

الأول، وبين تثبيت حكم على التجريد فيتوقف فيه^(١) على ما يتبين بالقرائن .
 [٢٩٣] وقد ردد القاضي رضي الله عنه جوابه في هذه المسئلة، وها نحن نؤمى إلى جوابيه ونستخير الله عز وجل في ارتضاء أصحابهما إن شاء الله عز وجل . فالذي صدر به الباب أن قال: إن اقترن بمورد الأمر ثانياً ما ينفي حمله على التكرار فلا نحمله عليه . والموانع من حمله على التكرار تنحصر في أربعة أقسام^(٢) :

أحدها: أن يكون التكرار ممتنعاً عقلاً وذلك نحو الأمر بالقتل إذا سبق ثم ورد ثانياً فنعلم أن القتل لا يثنى فلا يتعدد، والثاني: أن يمتنع التكرار شرعاً وذلك نحو الأمر بالعتق في عبد معين مع العلم بأنه لا يتكرر إلى غير ذلك من أمثله في الشرع، والثالث: أن يكون الأمر متضمناً استيعاب جنس المأمور به^(٣) فيعلم أن الأمر الثاني لا يقتضي

= وابن عقيل، وأكثر الشافعية، والحنفية، وهو المختار عند القاضي أبي يعلى في كتابه «الروايتين». انظر التبصرة (٥٠)، والوصول (١٦١/١)، والإحكام للآمدي (١٨٤/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣١)، والمحصول (ج ١/ق ٢/٢٥٥)، والمعتمد (١٧٤/١)، والمسودة (٢٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٧٣).

(١) وهو المختار عن أبي الحسين البصري، وعزاه ابن عقيل إلى أبي الحسن الأشعري، وإليه مال إمام الحرمين في هذا الكتاب. انظر الفقرة (٣٠١ - ٣٠٢)، وانظر المعتمد (١٧٥/١)، والمسودة (٢٣)، والإحكام للآمدي (١٨٥/٢)، والمحصول (ج ١/ق ٢/٢٥٥).

وذهب القاضي أبو يعلى في العدة إلى أنه يفيد التأكيد، وهو المختار عند أبي الخطاب وأبي محمد المقدسي والصيرفي.

انظر العدة (٢٨٠/١)، والمسودة (٢٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٧٣).

(٢) وهو قول القاضي عبد الوهاب. انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٢).

(٣) وذلك نحو قوله «اجلدوا الزناة». انظر شرح تنقيح الفصول (١٣٢).

تحديداً^(١) فإن الأول استغرق جملة ما قدر في الجنس المسمى، والرابع: قرينة حال تقترن بتكرر الأوامر تنبىء عن التأكيد، وذلك نحو قول السيد لعبده وقد أجهده العطش: «اسقني»، فليس يقصد بذلك إلا تحريضه على الابتدار إلى السقي. ويلحق بهذا^(٢) القبيل عهد سبق بين الأمر والمأمور وذلك بأن يقول: «إذا كررت عليك الأمر في الفعل فاعلم أنني أريد بتكرار الأمر الامتثال مرة واحدة». فهذه قرائن التأكيد^(٣) وما يذكر من الفنون المتنوعة يداني ما قدمناه، ولا يخرج منه.

[٢٩٤] وقال القاضي في أحد جوابيه: إن اقترنت الأوامر المتكررة بقرينة من القرائن التي ذكرناها في اقتضاء التأكيد فهي محمولة عليه، وإن تعرت عنها حمل كل أمر على اقتضاء امتثال مجرد فيتعدد الامتثال بتعدد الأوامر المطلقة، وأوماً في تضاعيف كلامه إلى ما هو الأصح عندنا على الأصل الذي مهدناه في الوقف، وذلك أن لا تحمل الأوامر المتكررة على اقتضاء مجرد الامتثال بل يتوقف فيها ويثبت الامتثال مرة واحدة / ويتوقف [٣٤/ب] فيما عداها، فيجوز التكرار في الامتثال ويجوز قصد التأكيد.

[٢٩٥] فإن قال قائل: فهلا فرقتم بين أن تتصل الأوامر وتتعاقب من غير تخلل زمن ممتد بين كل أمرين وبين أن يتخلل بينهما أزمان ممتدة؟.

(١) كذا في الأصل ولعله «تجديداً» أي لا يقتضي تجديد الامتثال، ويدل عليه قوله في الفقرة (٢٩٥)، «فيجوز قطع القول عند تخلل الأزمان بتجديد الامتثال».

(٢) في الأصل: «بهاذا».

(٣) ومنها تعريف ثاني الأمرين دون الأول، نحو: صل ركعتين، صل الركعتين. انظر قرائن التأكيد في المحصول (ج ١/ ق ٢/ ٢٥٤)، وشرح الكوكب المنير (٣/ ٧٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٢)، وإرشاد الفحول (١٠٩)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٨٤).

قيل: إن كان الكلام في الأوامر البادرة منا فما ذكرتموه محتمل فيجوز قطع القول عند تخلل الأزمان بتجديد الامتثال ويجوز المصير إلى الوقف كما قدمناه.

[٢٩٦] فإن قال القائل: ألسنا في ألفاظ الطلاق نفصل بين الألفاظ المتعاقبة وبين الألفاظ التي تتخللها مدة؟.

قلنا: لا معتبر بأحاد الألفاظ في الشرائع لما قدمناه غير مرة، فهذا فيما يبدو منا من الأوامر.

[٢٩٧] فأما ما يتصل بنا من أوامر الله تعالى فلا فرق بين متعاقبها في الاتصال بنا وبين أن يتخلل في الاتصال بنا زمن، فإن جملة ما يتصل بنا كلام واحد لا يتصف بالتبعيض^(١) ولذلك ساغ تأخر الاتصال في المخصص عن

(١) هذا قول الكلاية والأشعرية، فإنهم ذهبوا إلى أن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرانية كان تورا، فاختلفت العبارات لا الكلام.

وهذا قول فاسد، فإنه يلزم على هذا القول أن يكون معنى قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ هو معنى قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ ومعنى آية الكرسي آية الدين.

قال شارح العقيدة الطحاوية: «وكلما تأمل الإنسان هذا القول تبين له فساده، وعلم أنه مخالف لكلام السلف. والحق أن التوراة والإنجيل والزيور والقرآن من كلام الله حقيقة، وكلام الله تعالى لا يتناهى، فإنه لم يزل يتكلم بما شاء، إذا شاء، كيف شاء، ولا يزال كذلك واستدل بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لَكَلِمَاتِي لَئِنْفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَفِدَ كَلِمَاتِي رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مِدادًا﴾ [الكهف ١٠٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُومُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان ٢٧].

انظر شرح العقيدة الطحاوية (١٩٢)، وانظر لمزيد من التفصيل مجموع فتاوى ابن =

اللفظ الذي يقتضي عموماً، إن قلنا بالعموم، وإن كنا لا نجوز تأخير الاستثناء في كلامنا عن المستثنى.

[٢٩٨] وقد استدل القاضي فيما ذكرناه عنه أولاً بأن قال: كل أمر من الأوامر المتصلة بنا لو قدر مجرداً اقتضى امثالاً، فتقدم الأوامر عليه وتأخرها عنه لا يوجب تغييره عن مقتضاه إذا ارتفعت القرائن التي نوعناها.

[٢٩٩] والجملة في ذلك أن يقدر في كل أمر مقتضاه ولا ينظر إلى ما سواه فيحصل من مضمونها امثالات متعددة وطاعات متجددة.

[٣٠٠] ثم وجه على نفسه سؤالاً، وانفصل عنه، وقال: أستم قلتهم بالوقف في الصيغة المطلقة وهي قول القائل: «افعل»، وصرتم في تثبيت ذلك إلى انقسام الموارد وهذا المعنى متحقق في الأوامر المتكررة فإن مواردنا في التأكيد والتكرار تنقسم، ولئن ساغ أن يقال: إنما يحمل على التأكيد لقرينة، ساغ أن يقال إنما يحمل على التكرار لقرينة، فالذي دل عندكم على الوقف في كل ما تتوقفون فيه يدل عليه في التكرار والتأكيد، ثم تفصي عن ذلك وقال: الصيغة التي ذكرتموها في نفسها محتملة فتوقف في معناه. وهذه المسئلة مفروضة فيه^(١) إذا كان كل أمر من الأوامر وصيغة من الصيغ مستقلاً بنفسه في إثارة ندب أو إيجاب فلا احتمال في كل أمر، والأوامر السابقة له والمتأخرة عنه لا توجب تغير مقتضاه، فانفصلا من هذا الوجه، فهذا نهاية كلامه وقصاراه.

= تيمية (٣٥/١٢ - ٣٦، ٤٩ - ٥٠، ١٢٢، ١٥٠، ١٧٨، ١٩٤، ١٩٧، ٢٦٦، ٢٧١، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٨٩).

(١) ورد في الأصل: «فيه» والأنسب فيما.

[٣٠١] وهذا مما فيه نظر، وذلك أننا نقول: ما علينا إلا أن نحمل كل أمر على الاقتضاء لنكون قد وفرنا على كل أمر مقتضاه ولكن إذا ورد الأمر الثاني فيجوز تقدير تعلقه بالمأمور الأول ويجوز تقدير تعلقه بمأمور مثله [٣٥] ولا يستبعد تعلق أمرين بمأمور واحد فثبت بما ذكرناه أن / الأمر الثاني يقتضي امتثالاً ويبقى اللبس المفضي إلى الوقف في أنه هل اقتضى الامتثال الأول أو اقتضى مثلاً له سواه، وإلاً وضح الوقف إذا فافهمه.

[٣٠٢] وإن قيل: إذا ثبت كون المأمور الأول مأموراً ثم حملنا الأمر الثاني على ما حملنا عليه الأول فكأننا نلغيه.

قلنا: حاشى أن نقول ذلك، فإن الإلغاء هو أن يقدر الأمر غير متعلق بمأمور مع استقلاله وقد قدرنا له مأموراً فمن أين أنه غير الأول؟

فإن قيل: لو حمل ما حمل عليه الأول لم يتضمن إثارة فائدة إذ الامتثال قد تقرر بالأول فمن هذا الوجه يلزم إلغاء الثاني^(١).

والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما: لو صح ذلك لزم استحالة ورود الأمر على التكرار فيما يستحيل تكرره كالقتل ونحوه لما صرتم إليه من ادعاء الإلغاء. فإن قالوا يفيد الأمر الثاني فيما صورتموه التأكيد.

قيل لهم: فاکتفوا بمثل ذلك في المتنازع فيه وهو الجواب الثاني، فهذه جملة مقنعة في اختيار الوقف^(٢) إن شاء الله تعالى.

(١) انظر الوصول (١/١٦٢).

(٢) ويجاب بأن الوقف لا يصار إليه إلا إذا تساوت الأدلة، ولم يترجح أحد الجانبين، وهنا جانب التكرار راجح من جانب التأكيد، لأن حمله على التكرار فيه فائدة =

(٧٦) القول في الأمر

هل يقتضي الفور أم لا يقتضي

[٣٠٣] اعلم، وفقك الله أن من قال: إن الأمر يقتضي التكرار واستغراق الأوقات فلا يفيد فرض الخلاف معه في الفور والتراخي فإن من حكم استغراق الأوقات اندراج الوقت المتعقب للأمر تحت قضيته في الإيجاب والندب.

[٣٠٤] فأما من زعم أن مطلق الأمر يقتضي الامتثال مرة واحدة فقد اختلفوا في الفور والتراخي فذهبت طائفة من العلماء إلى أن الأمر يقتضي الامتثال على الاتصال والفور والمبادرة بلا فسحة، ولا تأخير، إن لم يصد عن الامتثال مانع^(١)،

= التأسيس، والتأسيس أولى من التأكيد بالاتفاق. فلا يصار إلى التأكيد إلا عند القرينة. قال الأمدي: «التأسيس أصل، والتأكيد فرع، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى». الأحكام (١٨٥/٢).

(١) وهو قول الحنابلة والظاهرية، وبعض الحنفية ومنهم الكرخي وأتباعه، وبعض الشافعية ومنهم أبو بكر الدقاق، وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو حامد، وبعض المالكية. انظر العدة (٢٨١/١)، والتبصرة (٥٢)، وأصول السرخسي (٢٦/١)، والبرهان (٢٣١/١)، والأحكام لابن حزم (٤٥/٣)، والمعتمد (١٢٠/١)، والمنخول (١١١)، والمحصول (ج/١ ق/٢/١٨٩)، والمستصفي (٩/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٢٨)، ومختصر ابن الحاجب (٨٣/٢)، ومنتهى الوصول (٩٤)، والوصول (١٤٨/١)، ونهاية السؤل (٤٧/٢)، والإبهاج (٥٨/٢)، وجمع الجوامع (٣٨١/١)، والمسودة (٣٤)، والتمهيد للأسنوي (٢٨٧)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٩)، وروضة الناظر (١٦٨)، وتيسير التحرير (٣٥٦/١)، وإرشاد الفحول (٩٩)، ومفتاح الوصول (٢٥).

وإليه مال معظم^(١) أصحاب أبي حنيفة^(٢) رحمه الله. وذهب الأكثرون إلى

(١) نقل هذا القول عن معظم أصحاب أبي حنيفة فيه تساهل، وتبعه في هذا النقل الرازي والبيضاوي وابن الحاجب وابن النجار وغيرهم. انظر المحصول (ج١/ق٢/١٨٩)، والمنهاج (٥٨/٢)، مع الإبهاج، ومنتهى الوصول (٩٤)، وشرح الكوكب (٤٨/٣)، والصواب أن هذا قول بعض الحنفية، أما أكثرهم فقد ذهبوا إلى أنه لمطلق الطلب، ولا يقتضي الفور.

قال السرخسي: «والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر، ثم قال: «وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور». أصول السرخسي (٢٦/١).

وقال الخبازي: «ثم الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا، خلافاً للشافعي وأبي الحسن الكرخي». المغني للخبازي (٤٠).

وقال عبد العزيز البخاري: «اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إنَّه على التراخي. وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور».

ثم قال: «ومعنى قولنا على الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول وقت الإمكان. ومعنى قولنا على التراخي أنه يجوز تأخيره عنه، وليس معناه أنه يجب تأخيره عنه حتى لو أتى به فيه لا يعتد به، لأن هذا ليس مذهباً لأحد». كشف الأسرار (٢٥٤/١).

وانظر أيضاً لمعرفة رأي الحنفية تيسير التحرير (٣٥٦/١) ونور الأنوار (٥٢)، وفواتح الرحموت (٣٨٧/١).

(٢) أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت التيمي الكوفي صاحب المذهب قال الخطيب إمام أصحاب الرأي وفقه أهل العراق. وقال الذهبي: فقيه العصر وعالم الوقت. أخذ =

أن الأمر لا يقتضي الامتثال فوراً^(١) ولكن يقتضي فعل المأمور به في أي وقت يقدر إما معجلاً وإما مؤخراً.

[٣٠٥] ونرى المحققين من الأصوليين يتسامحون في عبارة لا نرتضيها وهي أن نفاة الفور يعبرون عن أصلهم فيقول^(٢): الأمر يقتضي التراخي^(٣) وكثيراً ما يطلقه القاضي رضي الله عنه في مصنفاته ووجه الدخيل^(٤) فيها أن ظاهر قول القائل: الأمر على التراخي، ينبىء عن اقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال وهذا ما لم يصر^(٥) إليه صائرٌ والأحسن في العبارة أن نقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصص بوقت.

[٣٠٦] وذهبت طائفة من الواقفة إلى التوقف في هذا الباب في الفور

= الفقه عن حماد بن أبي سليمان، وتفقه عليه جماعة. توفي سنة ١٥٠هـ. انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣٢٣/١٣)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/٢١٦)، ومناقب أبي حنيفة للمكي، ومناقب أبي حنيفة لابن البراز، ومناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي.

(١) وهو مذهب أكثر الحنفية والشافعية وبعض المالكية. قال في البرهان: «وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله وأصحابه وهو الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول» البرهان (١/٢٣٢)، وانظر أصول السرخسي (١/٢٦)، وكشف الأسرار (١/٢٥٤)، وتيسير التحرير (١/٣٥٦)، واللمع (١٥)، والمحصل (ج١/ق٢/١٨٩)، والإبهاج (٢/٥٨)، ومنتهى الوصول (٩٤).

(٢) هكذا في الأصل والسياق يقتضي «فيقولون».

(٣) وبه عبر البزدوي، والسرخسي، انظر أصول البزدوي (١/٢٥٤)، وأصول السرخسي (١/١٢٦)، وهذا التعبير موجود في غالب الكتب الأصولية.

(٤) انظر البرهان (١/٢٣٣)، والإبهاج (٢/٥٩)، والبحر المحيط (٢٤٢/ب).

(٥) في الأصل: «يصير».

والتراخي^(١).

[٣٠٧] والقاضي رضي الله عنه^(٢) قطع القول بإبطال المصير إلى الوقفة^(٣) في هذا الباب، وأوضحه بما سنذكره إن شاء الله تعالى وهو الأصح^(٤) إذ المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض^(٥).

[٣٠٨] [ب/٣٥] ثم افرقت الواقفية فمنهم / من صار إلى أنا نعلم أنه لو امتثل المأمور الأمر في أول زمان يعقبه فيكون ممثلاً وإنما الوقف في جواز التأخير فيه^(٦) وذهبت الغلاة من الواقفية إلى أنا لا نقطع القول بكونه ممثلاً لو قدر مقدماً على الفعل المأمور به في أول الزمان^(٧) فهذه جملة من المذاهب.

(١) أي بدعوى الاشتراك بينهما، أو لأنه لا يدري لأيهما وضع. انظر الإبهاج (٥٩/٢).

(٢) في الإبهاج «رحمه الله».

(٣) في الإبهاج «الوقف».

(٤) وفي البرهان اختار قول المقتصدين من الواقفية، ونسب إلى القاضي أنه ذهب إلى ما اشتهر عن الشافعي من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر وقال: «وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف، وتجهيله من لا يراه». البرهان (٢٣٢/١).

(٥) من قوله: «والقاضي» إلى قوله: «التناقض» نقله ابن السبكي في الإبهاج بتصرف يسير. انظر الإبهاج (٥٨/٢).

(٦) وهذا الذي اختاره في البرهان حيث قال: «وذهب المقتصدون من الواقفية إلى أن من بادر في أول الوقت كان ممثلاً قطعاً، فإن آخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار عندنا». البرهان (٢٣٢/١).

(٧) قال في البرهان (٢٣٢/١): «وهذا سرف عظيم في حكم الوقف».

[٣٠٩] والذي يصح منها إبطال الفور والوقف وها نحن نرد على

الفتيين إن شاء الله تعالى .

[٣١٠] فأما الدليل على بطلان القول بالوقف فهو أن نقول: معاشر

الواقفية! هل تعلمون أن المأمور لو امتثل الأمر في أول الزمان تبرأ ذمته أم لا تعلمون ذلك؟ فإن قلتم: نعلم ذلك، فقد نقضتم أصل الوقف فإن الذي تعولون عليه في المصير إلى الوقف تجويز إضافة الأمر إلى كل وقت فإذا عيتم الوقت الأول للخروج من قضية الأمر مع تجويز إضافة الأمر إلى كل وقت من الأوقات المستقبلية فقد صرحتم بإبطال الوقف، وإن أنتم قلتم أنا لا نعلم ذلك فيلزمكم منه ما لا قبل لكم به، وذلك أن الأمة اجتمعت على أن الأمر إذا ورد من صاحب الشرع مقتضياً للإيجاب إما بإطلاقه على مذهب قوم أو مع قرائنه على مذهب آخرين فمن ابتدر إلى الامتثال متسارعاً مع اعتقاد عدم التكرار فيعد ممثلاً للأمر، والجاحد لذلك ينسب إلى خرق الإجماع .

[٣١١] والذي يوضح ذلك في إطلاق العرف أن من أطلق أمراً فابتدر

المخاطب به إلى الامتثال فإنه يعد ممثلاً في أصل اللغة^(١) ووضعها واستعمالها وعرفها . ومنكر ذلك كمنكر ما اتفق عليه أرباب اللغات .

[٣١٢] ومما يوضح ذلك أن نقول: لو سبق الحظر في شيء ثم ثبت

إيجابه من غير تعرض للأوقات فإذا توقفت في الوقت الأول لزمكم أن تقولوا: لا يجوز الإقدام على الامتثال استصحاباً للحظر السابق ثم إذا أفصحتم بذلك في الوقت الأول لزمكم مثله في سائر الأوقات المستقبلية ومثال ذلك استدامة الحظر في جملة الأوقات، فإن قالوا: إذا كان الأمر على ما صورتموه فيتقيد بالوقت المعين معجلاً أو مؤخراً .

(١) وبه استدل الغزالي في المستصفى (٩/٢) .

قيل لهم: أفتجوزون [التقييد]^(١) على ما ذكرتموه وتجاوزون نفي [التقييد]^(٢) أو توجبون [التقييد]^(٣) ولا توجبون انتفاءه في الأمر الذي فرض الكلام عليكم فيه؟ فإن زعمتم أن تقيده لا يجب، فبما ألزمتكم أو لا لازماً^(٤) لكم، ولا تجدون عنه محيصاً، وإن قلتم أن تقيده واجباً^(٥) فهذا باطل من وجهين، أحدهما أن مصيركم إلى الوقف قادكم إلى القول بنفي الوقف في الصورة التي ذكرناها فإن التقييد لو قدر واستقل الخطاب فينتفي^[٣٦/١] مع ذلك القول بالوقف. وأيضاً فإن الأمر إن قيد بالامتنال / فيه بوقت متراخ فلا تخلو^(٦) إما أن توجبوا تقييد الأمر بالوقف الذي سيأتي في أول مورد الأمر، أو لا توجبون التقييد إلا مع الوقت المعين للامتنال، وإن أنتم زعمتم أنه يجب اقتران الأمر في مورده بالتقييد ووقت الامتنال متراخ فهذا مصير إلى

(١) في الأصل: «التقليد».

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) هكذا في الأصل ويبدو أن الصواب «لازم».

(٥) هكذا في الأصل، وهو جائز عند بعض الكوفيين، فإنهم يجوزون نصب معمولي إن وأخواتها، انظر شرح الكافية الشافية لابن مالك (١/٥١٦).

(٦) هكذا في الأصل بحذف النون وهي لغة صحيحة كما ورد في قول عمر الذي رواه مسلم: «يا رسول الله كيف يسمعون وأنى يجيبوا قد جيفوا» قال النووي في شرحه: «هكذا هو في عامة النسخ المعتمدة كيف يسمعون وأنى يجيبوا، من غير نون وهي لغة صحيحة وإن كانت قليلة الاستعمال» بشرح النووي على صحيح مسلم (٢٠٧/١٧).

وحكى ابن عصفور جواز حذف النون من الأفعال الخمسة من غير ناصب ولا جازم تشبيهاً لها بالضمه انظر قوله مع الأمثلة في خزنة الأدب (٣/٥٢٥ - ٥٢٦).

وجوب البيان قبل الحاجة وأصل الوقف مع هذا الأصل يتباعد [أي] ^(١) تباعد على ما سنذكر ^(٢) في باب البيان وتفصيل المذاهب إن شاء الله عز وجل . وإن زعمتم أن التقييد يقارن الوقت المعين للامتنال .

فقبل ورود التقييد يتعين الكف لما قدمناه من تصوير تقدم الحظر ثم إذا تعين الكف فهذا إبطال للوقف ومصير إلى حكم معين وهذا واضح لا خفاء به .

[٣١٣] ومن أوضح ما يتمسك به في إبطال القول بالوقف وهو صدر أدلتنا في إبطال القول بالفور وذلك أننا نقول: إذا ورد الأمر مطلقاً ولم يتضمن تسريح لفظه ولا تضمنه من حيث مقتضى اللفظ التعرض للأوقات وإنما أنبأ عن امتثال الفعل .

ومعلوم أن الأوقات يراد بها قبيل من أفعال الله عز وجل على ما خاض فيه المحققون في علم الديانات، فإذا ثبت أنها من أفعال الله تعالى وثبت أن الأمر لا ينبىء عنها صريحاً ولا ضمناً على ما سنوضحه ^(٣) في الرد على القائلين بالفور بعد تمهيد ذلك: [توقف] ^(٤) مقارنة الفعل وقتاً من الأوقات [كتوقف] ^(٥) مقارنة الفعل سائر أفعال الله تعالى . فلو ساغ التوقف في الأوقات ساغ التوقف في سائر الأفعال حتى يقال: إذا ورد الأمر بفعل

(١) وقع في الأصل: «أن» والصواب ما أثبتته .

(٢) انظر الفقرة (٨٦٢) .

(٣) انظر الفقرة (٣١٦) .

(٤) في الأصل توقت أو بوقت لأن الحرف الأول مهمل من النقط والصحيح ما أثبت لقوله بعد قليل: «فلو ساغ التوقف في الأوقات ساغ التوقف في سائر الأفعال» .

(٥) في الأصل كترقب والصحيح ما أثبت أيضاً لما تقدم في الهامش السابق .

فيتوقف المرء في الامثال حتى يرد البيان^(١) بيان السماء في وقت الامثال متغيمة^(٢) أو مصحية^(٣) والنجوم آفلة^(٤) أم طالعة والأراضي مجدبة^(٥) أو مخصبة^(٦) إلى غير ذلك من تبدل الصفات المعنوية على سائر الجواهر من أفعال الله عز وجل فإن ركبوا التوقف في ذلك باهتوا وقطع الكلام عنهم وإن لم يتوقفوا لم يجدوا عنها محيصاً.

[٣١٤] وقد طرد بعض الأصوليين عليهم ما ذكرناه في معرض يبقى معه ضرب من اللبس وهو أنه قال في تحقيق المقصود بالمثل: ولو قدرنا ورود الأمر بالمكث حتى يقال امكث صائماً أو مفطراً قائماً أم قاعداً إلى غير ذلك من صفاته^(٧) وهذا لعمرى شديد، ولكن لا يلزم من ركوبه ما يلزم من

(١) الظاهر أن هنا سقطاً لأن ما بعده غير مرتبط بما قبله.

وقال السجستاني: والعامّة تظن أن الصحو لا يكون إلاّ ذهاب الغيم وليس كذلك، وإنما الصحو تفرق الغيم مع ذهاب البرد. انظر المصباح المنير (١/٣٣٤).

(٢) يقال: غيمت السماء وتغيّمت فهي متغيمة، إذا أطبق بها السحاب، انظر المصباح المنير (٢/٤٦٠).

(٣) يقال: أصحت السماء فهي مصحية أي انكشف غيمها، وقال الكسائي: لا يقال أصحت فهي مصحية، وإنما يقال: أصحت فهي صحو.

(٤) أقل الشيء أفلا وأفولا، يقال: أقل فلان عن البلد، إذا غاب عنها. انظر المصباح المنير (١/١٧).

(٥) في الأصل: «مجدبة» والصواب ما أثبتناه، يقال أجذبت الأرض فهي مجدبة أي يابسة انقطع عنها المطر. انظر المصباح المنير (١/٩٢).

(٦) أخضبت الأرض فهي مخصبة. يقال: أخضب الله الموضع إذا أنبت به العشب والكلاء. انظر المصباح المنير (١/١٧٠).

(٧) وبه احتج القاضي أبو يعلى على فساد قول الواقفية، وعبرة إمام الحرمين غير =

ركوب ما قدمناه في أفعال الله تعالى الخارجة عن مقدراتنا^(١)، والأوقات منها، فاجتزى بما قدمناه فإنه يحسم الباب.

[٣١٥] ثم اعتضد بعض الأصوليين بقصة بني إسرائيل في البقرة التي أمروا بذبحها^(٢) وادعو على الواقفية أنهم لو اجتزوا بما ينطلق عليه اسم البقرة أولاً لكانوا / ممثلين ولكن ربما تمنع الواقفية ذلك فالأحسن أن يقال لهم: [ب/٣٦] فما لهم لم يستفصلوا عن كيفية الذبح وعن قد البقرة وحدها وسائر نعوتها، فإن ما ذكروه أقل ما تركوه من صفاتها، فبطل المصير إلى الوقف، وبقي الكلام بين الصائرين إلى الفور، والمبطلين المصير إلى الفور.

[٣١٦] والدليل على بطلان القول بالفور أن نقول: إذا ورد الأمر مقتضياً للفعل فليس ينبىء عن الوقت وذلك أن إنباء اللفظ عن الشيء ينقسم إلى صريح وضمن ولا استرابة في تعري اللفظ المطلق عن ذكر الأوقات صريحاً فإذا بطل ذلك لم يبق للخصوم إلا ادعاء الضمن فيقال: إنما يجعل اللفظ متضمناً لشيء إذا أنبأ صريحه عما لا يتم المصرح به إلا به، والأمر المطلق ليس ينبىء عن تعيين وقت لا يتم المأمور به إلا

واضحة، وللتوضيح انقل نص ما قاله القاضي أبو يعلى، فإنه يعد ما ذكر أنه لا يجوز الوقف لاعتبار المكان واعتبار الحال، والمعاني التي لا ذكر لها في الأمر، قال: «وكذلك إذا قال امكثوا في المسجد يوماً، لزمهم المكث فيه ولم يجز التوقف عنه، بأن يقولوا أمكث صائمين أو مفطرين، مصلين أو غير مصلين، قائمين أو قاعدين. مستقبليين أو مستدبرين. وما أشبه ذلك». العدة (١/٢٩١).

(١) في الأصل: «مقدراتنا» والصواب ما أثبتناه.

(٢) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾.

وبه احتج القاضي أبو يعلى على الواقفية انظر العدة (١/٢٨٩).

به^(١) فإذا بطل الوجهان ثبت أن الأمر ليس ينبيء عن وقت معين وجملة الأوقات متساوية في مضمونه وقد بطل المصير إلى الوقت فلا يبقى إلا المصير إلى الامتثال في وقت كان معجلاً أو مؤخراً والذي يوضح ذلك أن الرجل لو قال لمخاطبه اضرب شخصاً واسم الشخص لا يتعين في حق واحد فأى شخص ضرب كان ممثلاً، وكذلك إذا قال اضرب أو أوجبت عليك ضرباً ولم يتعرض للمضروب تصريحاً ولا ضمناً فأى مضروب ضرب كان ممثلاً^(٢) لأن اللفظ عار عن التخصيص والتعيين وكل من يتصف^(٣) بكونه مضروباً يتساوى في حكم الأمر فاستحال تعيين واحد من مقتضى الأمر فكذلك الأوقات في امتثال الأمر المطلق.

[٣١٧] واعلم، وفقك الله أن هذه الدلالة لا معترض عليها بيد أنها لا تصفو لك إلا بعد أن تتقصى شبه الصائرين إلى الفور، وتتقصى عنها، فإنهم ربما يعترضون بشيء من شبههم على هذه الدلالة.

[٣١٨] ومما يستدل به أيضاً في إبطال القول بالفور أن نقول: قضية اللغات لا تثبت إلا نقلاً، والمصير إلى الفور مما لم ينقل عن أهل اللغات نصاً، ولم يدل عليه شيء من كلامهم إلا ويقابله ما ينافيه وهذا يقرب مما قدمناه^(٤) في مسألة الوقف في الصيغة المطلقة، فإذا تعذر الفور لم يبق إلا الامتثال المجرد.

(١) انظر الاستدلال بهذا في المعتمد (١/١٢٠).

(٢) انظر التبصرة (٥٤)، والميزان للسمرقندي (١/٣٤).

(٣) أي يمكن اتصافه بذلك، وإلا فبعد وقوع الضرب لا يكون الأشخاص متساوين في حكم إيقاع الضرب عليهم.

(٤) انظر الفقرة (٢١٤).

[٣١٩] فإن قيل: فكما لم ينقل عنهم الفور فكذا لم ينقل عنهم

التراخي.

فقيل لهم: ونحن لا نحمل الأمر على التراخي على التعيين بيد أنا

نقول: المفهوم من اللفظ الامتثال المجرد في أي وقت كان، وهذا واضح

لا ريب فيه.

[٣٢٠] ومما يستدل به أن نقول إذا بدر الأمر المطلق حسن من

المأمور الاستفصال في التأخير والاستعجال وهذا من / أوضح البراهين على [٣٧/١]

بطلان تعين الفور في مقتضى اللفظ وقد أوضحنا^(١) هذه الدلالة في غير

مسئلة.

[٣٢١] ومن أقوى ما يستدل به ما أومأنا^(٢) إليه في الرد على الواقفية،

ونحن نزيده إيضاحاً في إبطال الفور، فنقول: ليس المعنى بوقوع الفعل في

الوقت إلاّ كون الوقت ظرفاً للفعل فإن الأوقات من أفعال الله عز وجل وهي

تؤول في محصول القول إلى حركات الفلك فلا تعلق لها بالأفعال^(٣) فلا

تعلق للأفعال بها، فكما لا يتضمن مطلق الأمر لتعريه عن التعرض لسائر

أفعال الله تصريحاً وضمناً أن يكون الفعل مقارناً لشيء منها تعييناً، فكذلك

ينبغي أن لا تقتضي مقارنته بشيء من الأوقات تعييناً^(٤).

[٣٢٢] وتمسك بعض أصحابنا بما قدمناه^(٥) في مسئلة التكرار عن البر

(١) انظر الفقرة (٢٦٩، ٢٧٦).

(٢) انظر الفقرة (٣١٣).

(٣) انظر البرهان (١/٢٤٢)، والمنخول (١١٢).

(٤) في الأصل: «تعييناً» والصواب ما أثبتناه.

(٥) انظر الفقرة (٢٧٠).

والحنت^(١) فقالوا: إذا قال القائل: والله لأصليّن لم يتخصّص بره بالوقت المتعقب ليمينه فكذلك الامتثال. واعتضدوا أيضاً بالألفاظ المنبئة عن الأفعال في الاستقبال^(٢) نحو قولك، سيقوم زيد أو يقوم زيد، فإن هذا لا ينبىء عن وقت معين والأولى الاحتراز بما قدمناه^(٣) فإن المصير إلى مثل ذلك يلزم تثبيت اللغات بالقياس^(٤).

[٣٢٣] شبه القائلين بالفور: من عمدهم في إثبات الفور أن قالوا: إذا ورد الأمر مطلقاً وجوزتم تأخير الامتثال ولم توجبوا المسارعة والابتدار إلى الامتثال في أول وقت الإمكان، وزعمتم أن الأوقات متساوية فإذا اخترم المكلف لم يخل إما أن تقولوا: لا يعصى بالترك مع سبق الإمكان منه، وإما أن تقولوا يعصى بالترك، فإن قلتم إنه لا يعصى بالترك فقد صرحتم بنفي الوجوب والحقتم الواجب في هذه الصورة بالنفل، فإن زعمتم أنه يعصى فلا تخلون إما أن تقولوا يعصى بالتأخير عن أول وقت الإمكان [أو لا]^(٥) فإن

(١) انظر التبصرة (٥٣)، والبرهان (٢٤٥/١).

(٢) انظر المحصول (ج/١/ق/٢/١٩١)، وإرشاد الفحول (١٠٠).

(٣) انظر الفقرة (٣١٦)، وما بعدها.

(٤) وقال في البرهان: «هذا المسلك مدخول، فإنه قياس لفظ على لفظ مع العلم بتغاير معاني الصيغ، وتفاوت قضاياها عند تغاير محالها، ثم قول القائل: لأدخلن الدار، في حكم وعد مؤكد بالقسم، والأمر طلب ناجز، فليقتض الوفاء الناجز. وهذا وإن كنت لا أرضاه، فلم أوردته معتمداً عليه، وإنما ذكرته لإظهار إمكان تخيل الفرقان بين الصيغتين».

البرهان (٢٤٥/١ - ٢٤٦).

(٥) ساقطة من الأصل، وقد أشار الكاتب إلى ذلك لكنه لم يكتب الكلمة الساقطة، وما كتبه يقتضيه السياق.

قلتُم يعصى بالتأخير عن أول وقت الإمكان فهذا التصريح منكم بالفور وإن قلتُم يعصى بالتأخير عن أوسط الوقت فهذا محال فإنكم جوزتم له التأخير عنها وفسحتم ذلك [له] (١) أولاً، فيستحيل منكم أن تعصوه آخراً، وإن زعمتم أن آخر وقت الإمكان يتعين للامثال فقد أبطلتم كل ما عليه عولتم فإن معولكم على تساوي الأوقات وعدم إنباء اللفظ عن تعيين شيء منها والوقت الآخر كالذي تقدمه من الأوقات، قالوا فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا المصير إلى الفور (٢).

[٣٢٤] وهذا من أعظم شبه القوم، وقد زل في الانفصال عنها معظم الصائرين إلى التراخي، فطريقنا أن نقرر عليهم من قولهم في تقسيمهم ما يقارن الصحة، ونعترض على موضع البطلان منه. فأما ما ذكروه في تضاعيف كلامهم من بطلان القول بأنه يعصى بالتأخير عن أوسط الوقت (٣) فهو على ما ذكروه وكذلك لا نحكم / عليه بالمعصية بالتأخير عن أول الوقت [ب/٣٧] ولا نقول أيضاً أن آخر وقت الإمكان يتعين للامثال عن التضييق حتى نعصيه في الترك فلا يبقى مما قسموه إلا قولهم إنه إذا لم يعص التحق المأمور به بالنوافل فيقال ليس الأمر على ما ذكرتموه وذلك أن النفل لا يكون نفلاً لجواز تركه إذ لو كان كذلك لكان المباح نفلاً ولا يكون النفل نفلاً لكون فعله خيراً من تركه مع جواز تركه فإن الفرض الذي وسع وقته كالصلاة المخصصة

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من الأصل، والكاتب أشار إلى ذلك ولم يكتبها وما كتبناه يقتضيه السياق.

(٢) انظر الاستدلال بذلك في العدة (٢٨٣/١)، ومناقشته في التبصرة (٥٧)، والبرهان (٢٣٤/١)، والوصول (١٥١/١).

(٣) (أوسط الأوقات) في نسخة كما هو في الهامش.

بوقت مضبوط الأول والآخر يجوز تأخيرها عن أول الوقت، والابتدأ إليها خير في أول الوقت ويجوز تركها فيه، ثم لا يتضمن ذلك نفي الوجوب عن الصلاة في أول الوقت لما سنقره^(١) إن شاء الله عز وجل بعد ذلك.

[٣٢٥] فإن قيل: فبم ينفصل النفل عن الفرض إذا^(٢)، قيل لهم ينفصل النفل عن الفرض بأشياء نذكرها في مواضعها^(٣) ولكن نذكر هنا ما يقع به الاستقلال فنقول النفل يجوز تركه أبداً إلى غير بدل، والفرض لا يجوز تركه إلا إلى بدل إن كان مطلقاً^(٤) غير مضيق^(٥).

[٣٢٦] فإن قيل: إذا أخر الحج مثلاً أو الكفارة حتى اخترته المنية فما بدل الكفارة المتروكة؟^(٦) قيل لهم: الأوقات لعصي، فكذلك لو تركها

(١) انظر الفقرة (٣٥٢).

(٢) في الأصل: «أذى».

(٣) انظر تلك المواضع في الفقرة.

(٤) أي عن تقييد الوقت.

(٥) بأن يكون الوقت زائداً من أداء الواجب، واختلف العلماء في هذه الصورة إذا لم يؤد الواجب في أول وقت الإمكان، فهل يجوز تأخيره ببذل وهو العزم — أم بغير بدل، إلى قولين، فذهب أكثر الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه لا يجوز التأخير إلا ببذل، ونقله السبكي عن جمهور المتكلمين. وذهب الرازي والبيضاوي، وابن الحاجب وأبو الخطاب والمجد ابن تيمية إلى أن التأخير لا يحتاج إلى بدل، وحكاها السبكي عن جمهور الفقهاء.

انظر الأحكام للآمدي (١٠٦/١)، وروضة الناظر (٣٤)، ومختصر ابن الحاجب (٢٤١/١)، والإبهاج (٩٥/١)، والمسودة (٢٨)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٩/١).

(٦) حق العبارة: فما بدل الحج والكفارة المتروكين.

وترك العزم على الامتثال فعصيه، فقد افترق النفل والفرض في ذلك فإن تارك النفل لا يعصى مع ترك العزم وتارك الفرض المطلق يعصى مع ترك العزم.

[٣٢٧] وكذلك يفارق الفرض النفل في أن تارك الفرض [لا]^(١) يعصى بتركه إذا أتى ببدل عنه وهو العزم أو أتى بمثله في مستقبل الأوقات، فانتفاء المعصية عنه مشروط ببدله وانتفاء المعصية عن تارك النفل غير مشروط بشيء من ذلك.

[٣٢٨] فإن قيل: فما معولكم في ذلك كل ما قدمتموه على الاعتضاد بمطلق اللفظ مع المصير إلى أنه لا ينبىء عن الوقت صريحاً ولا ضمناً ثم أثبت العزم ولا ينبىء اللفظ عنه فلتن جاز تثبيت العزم مع أن اللفظ المطلق لا ينبىء عنه جاز تعين الوقت الأول مع أن اللفظ لا ينبىء عنه وهذا أصعب سؤال للقوم.

والجواب عنه أن نقول: اعلموا أن وجوب العزم لا يتلقى من مطلق الأمر ولكن ثبت ذلك بدلالة أخرى فإذا ثبت ذلك وتهاياً رتبنا عليه ما يعضده وقد أوضحنا بما سبق^(٢) من الأدلة تساوي الأوقات وفي ثبوت تساويها في مقتضى اللفظ منع تعيين واحد منها وليس من شرط تساوي الأوقات منع واجب آخر سوى ما انطوى عليه الأمر بدلالة أخرى تدل عليه، فمحصول القول في ذلك إذا يؤول إلى أن تعيين الوقت ينفي تساوي الأوقات وفي ثبوت

= ولعل الجواب هو: قيل لهم: لو ترك الواجب الذي له وقت محدد يزيد عليه في جميع الأوقات لعصي...

(١) وقع في الأصل: «إنما»، والصواب ما أثبتته.

(٢) في الفقرة (٣١٦).

[٣٨/١] تساويها في مقتضى اللفظ منع تعين / واحد منها وليس من شرط تساوي الأوقات منع واجب آخر سوى ما انطوى عليه الأمر بدلالة أخرى تدل عليه، فمحصول القول في ذلك إذا يؤول إلى أن تعيين الوقت ينفي تساوي الأوقات ومطلق الأمر يتضمن تساويها ففي التعيين إبطال قضية الأمر وليس في إيجاب العزم ما يبطل قضية الأمر صريحاً ولا ضمناً وهذا بين، فتأمل.

[٣٢٩] فإن قيل: ففصلوا مذهبكم في العزم وانتفاء المعصية وثبوتها.

قلنا سفرد في ذلك فصلاً^(١) بعد ذلك إن شاء الله تعالى، ثم نقول: كل ما ذكرتموه يبطل عليكم بما إذا قال القائل المخاطب للمخاطب: ألزمتك وأوجبت عليك ضرباً أو ضرب شخص فالأشخاص تتساوى في حكم الضرب المأمور به فما من شخص يتلقاه إلا وله أن يتعدها. ثم نقول فما قولكم فيه؟ متى يعصى مع تساوي الأشخاص؟ فقولنا في تساوي الأوقات كقولكم في تساوي أوصاف المضرابين.

[٣٣٠] شبهة أخرى لهم وتداني ما قدمناه وهي أنهم قالوا إذا ورد الأمر مطلقاً لم يخل من ثلاثة أحوال: أما أن يقتضي تكرار الامتثال أو يقتضي الامتثال على الاتحاد من غير بدل أو يقتضي اتحاد الامتثال مع تقدير بدل. فإن اقتضى التكرار واستيعاب الأوقات فمن ضرورة ذلك الذهاب إلى الفور. وإن اقتضى فعلاً ولم يتضمن بدلاً ثم تساوت الأوقات فيه وجاز تأخيرها ففي نفي ذلك تصريح بالحقاقها بالنوافل وإن اقتضى فعلاً وبدلاً كان [محالاً]^(٢) فإن اللفظ لا ينبىء عن البديل.

(١) انظر الفقرة (٣٣٦).

(٢) في الأصل غير واضح، وما أثبتناه قريب من الرسم والسياق.

قلنا: أما التكرار فلا نصير إليه ولا نذهب أيضاً إلى أن [البدل]^(١) يثبت بمقتضى اللفظ ولكن يثبت باللفظ الامتثال المجرد ثم يثبت بدلالة أخرى العزم الذي قدرناه بدلاً وفيما قدمناه غنية إن شاء الله تعالى.

[٣٣١] شبهة أخرى لهم وهي أنهم قالوا الأمر المطلق يقتضي الامتثال مرة واحدة واعتقاد الوجوب والعزم، ثم العزم واعتقاد الوجوب يثبتان على الفور ولا فسحة في تأخيرهما عن أول وقت الإمكان فكذلك الامتثال^(٢) وهذا الذي ذكروه باطل من أوجه: أحدها^(٣): أن مما عولوا عليه العزم وهو لا يتقرر على مقتضى أصلهم وذلك أن العزم إنما يتحقق متعلقاً بشيء في الثاني بشيء، فإن ادعوا الامتثال متعباً لمورد الأمر لم يتصور العزم عليه مقارناً لوجوده. وأما الاعتقاد^(٤) فلا يصح التمسك به من أوجه: أحدها: أنه على التكرار ولا يتخصص بالكرة الواحدة والامتثال يتخصص بالكرة الواحدة فلما تكرر الاعتقاد استغرق جملة أوقات الإمكان. والوجه الآخر في الانفصال أن تقول نحن لم نوجب اعتقاد الوجوب من قضية الأمر، فإن الأمر لا ينبىء إلا عن الامتثال وإنما ثبتنا وجوب / اعتقاد الوجوب بدلالة أخرى [ب/٣٨] وإنما خلافتنا معكم في موجب اللفظ، فلا يصح أن يثبت لموجب اللفظ ما لا يتلقى منه وهذا واضح في بطلان ما قالوه. ثم نقول: لو ورد الأمر

(١) في الأصل: «الندب» وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه.

(٢) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (١/٢٨٥)، وانظر هذا الدليل ومناقشته في المستصفي (٢/١٠)، والميزان للسمرقندي (٣٢/ب)، والتبصرة (٥٥).

(٣) في الأصل: «أحدهما».

(٤) لعل هذا هو الوجه الثاني من أوجه الرد.

المقتضي للإيجاب مقيداً [بتجوزيز]^(١) تراخى الامتثال^(٢) عن مورد الأمر فاعتقاد الوجوب عند دخول وقت الامتثال يتعقب الأمر وإن كان الامتثال لا يتعقبه^(٣)، فبان افتراقهما. ثم وجه التحقيق في الاعتقاد أن نقول: ما أطلقتموه من اعتقاد الوجوب لا يزيد على العلم بالوجوب وإذا أمر الله سبحانه وتعالى عباده بشيء، فمن شرط توجه الأمر عليهم علمهم بالأمر ومورده أو تمكنهم من العلم به، إذ لا يتحقق الإقدام على الامتثال إلا مع العلم بما كلف، وإنا قد قلنا^(٤): إن ما يضاد العلم ينافي تحقق التكليف فإذا ثبت ذلك فما دام ذاكراً للأمر مستجمعاً لشرائط الخطاب فلا يتصور خلوه عن العلم بالأمر الموجب ولو ذهل عنه في غفلاته فلا نؤثمه، فتبين من ذلك أن ما تمسكوا به من الاعتقاد وهو نفس العلم بورود الأمر على صفته. وإذا احطت علماً بذلك سقطت عصمتهم.

[٣٣٢] وحقق القاضي ذلك بأن قال إذا توجه الأمر على المكلف فمقتضاه وإن لم يكن أخبار الإخبار عن وجوب الفعل على المكلف وقد [ثبت]^(٥) بأصل الإيمان إدامة تصديق الرب تعالى. فمن هذا الوجه يدوم عليه اعتقاد الوجوب.

[٣٣٣] ومما عولوا عليه في المسئلة النهي، فإنه يتضمن هذا الكف

(١) وقع في الأصل: «لتجوزيز»، والصواب ما أثبتناه كما يقتضيه السياق.

(٢) مثل قول القائل: «افعل أي وقت شئت». انظر المستصفي (١٠/٢).

(٣) انظر هذه الأجوبة في التبصرة (٥٥)، والمستصفي (١٠/٢).

(٤) في الفقرة (٤١).

(٥) غير واضح في الأصل.

عن المنهي عنه على الفور^(١) وكل ما^(٢) قدمناه^(٣) من طريق الانفصال في
مسئلة التكرار يعود في المسئلة غير أني نقلت عن القاضي رضي الله عنه في
المسئلة الأولى^(٤) إجراء النهي مجرى الأمر من أنه لا يقتضي التكرار ولم أر
له في مسئلة الفور نصاً والأولى إجراؤه على المعهود من قول الأصحاب وهو
أنه يتضمن الكف على الفور.

[٣٣٤] ومما استدلوا به أن قالوا: إذا زعمتم أن الأمر يقتضي الامتثال
مرة واحدة فهو على التقدير فعل واحد ثم الفعل المقدر في أول الزمان^(٥) عن
الفعل المقدر في مستقبل الأوقات فيبطل المصير إلى جواز التراخي القول
باتحاد الفعل في الامتثال، ويؤول محصول الكلام إلى أن كل فعل من
الأفعال المتقدرة الواقعة في الأوقات المتعاقبة مأمور به وهذا يتناقض لاتحاد
الامتثال، قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه زلل وذلك أنا لا نقول: أن الامتثال
فعل معين ولكن إن حصل الامتثال في أول وقت الإمكان فذلك...
الآخر^(٦) فالفعل المتماثل له تقدير في أول الوقت الثاني يقوم مقامه فكان
المأمور واحداً من الأفعال المتماثلة المتغايرة المتقارنة للأوقات لا بعينه
ولا يستبعد تثبيت الإيجاب على هذا السبيل، وهذا / كما نقول في كفارة [١/٣٩]

(١) انظر البرهان (١/٢٤١)، والعدة (١/٢٨٥)، وإرشاد الفحول (١٠٠)، ونهاية
السؤل (٢/٤٩).

(٢) في الأصل: «كلمة».

(٣) في الفقرة (٢٧٦).

(٤) انظر الفقرة (٢٧٦).

(٥) لعل كلمة «يختلف» ساقطة ههنا.

(٦) غير واضح المعنى، وقبله كلمة لم تقرأ.

اليمين على ما سنعد فيها باباً^(١) إن شاء الله عز وجل . ثم ما ذكره يبطل عليهم بما لو قال: اضرب شخصاً فإن كل ضرب يقدر صادراً منه في مضروب فهو غير الضرب الذي يقدر في مضروب آخر . وقولنا في الأوقات كقولهم في المضروبين .

[٣٣٥] فإن قيل: فإذا ورد الأمر مطلقاً مجرداً فليس في ظاهره وفحواه التخيير بين أشياء، فإذا زعمتهم أن المأمور أحد الأفعال وهو مخير فيها فقد تلقيتم التخيير من مطلق الأمر . فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في التعيين وذلك أن الأمر المطلق ليس في ظاهره تعرض لفور فإذا حملتموه عليه فقد تعديتم موجب اللفظ، ثم نقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أن الأمر ينبىء عن التخيير الذي استبعدتموه وذلك أنه إذا ثبت أن الأمر المطلق لا يتضمن تخصيص الامتثال بوقت فكان تقديره: امثلوا الأمر في أي وقت شئتم، ثم لا يتحقق ذلك إلا في أفعال متغايرة كما صورتموه فتيين بذلك إنباء الأمر عما استنكرتموه - فهذه عمدهم يتوصل بها إلى أغيارها .

(٧٧) فصل

[٣٣٦] فإن قال قائل: إذا قلت إن الأمر بالحج مثلاً على التراخي وزعمتم أن الأمر بالكفارات التي تجب عن أسباب لا تعدي فيها على التراخي فما تفصيل مذهبكم في تركها المعقب سمة العصيان .

قيل لهم: هذه مسألة خاض فيها الفقهاء، ونحن نؤمىء إلى مذاهبهم ثم نوثر الصحيح منها فمن الفقهاء من صار إلى أن من تمكن من الحج برهة من

(١) انظر الفقرة (٣٥٥)

دهره ثم اخترمته المنية ولم يحج^(١) فنين له أنه مات عاصياً، وتسلط المعصية على أول وقت الإمكان إلى الاخترام^(٢)، ومنهم من قال نعصيه ونخصص ذلك بآخر سني الإمكان^(٣) وكذلك نخصص المعصية في الكفارات

(١) اختلف الفقهاء في وجوب الحج على القادر عليه. هل هو على الفور أم على التراخي؟ فذهب الحنابلة والظاهرية، وجمهور الحنفية، والمالكية العراقية، وأبو يوسف والكرخي أنه على الفور، وعن أبي حنيفة ومالك روايتان. وذهب الشافعية، والمالكية المغاربة، ومحمد بن الحسن أنه على التراخي، وهو منقول عن ابن عباس، وأنس، وجابر، وعطاء، وطاوس.

وعلى القول بالفور، من أخر الحج بعد تمكنه، ولم يحج حتى مات، يموت عاصياً بالاتفاق. أما القائلون بالتراخي فاختلفوا فيه إلى ثلاثة أقوال، فمنهم من قال: إنه يموت عاصياً، لأنه جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة، ومنهم من قال لا يعصى لأنا حكمنا له بجواز التأخير، ومنهم من قال يعصى الشيخ دون الشاب. وإذا قلنا إنه مات عاصياً، فهل المعصية تتعلق بأول وقت الإمكان أم بآخره؟ فيه ثلاثة أقوال، ذكر المصنف اثنين منها، والثالث: أنه يموت عاصياً ولا يضاف العصيان إلى سنة بعينها.

انظر بدائع الصنائع (١١٩/٢)، والكافي لابن عبد البر (٣٥٨/١)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٢)، وبلغة السالك لأقرب المسالك (٢٦٠/١)، والمجموع للنووي (٤٧/٧، ٨٣)، والمغني لابن قدامة (٢٤١/٣)، وأصول السرخسي (٢٩/١)، وكشف الأسرار (٢٤٩/١)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (١٩٢/١)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٤٤/٤)، والمحلى (٢٧٣/٧).

(٢) وإليه مال الجويني في البرهان (٢٤١/١).

(٣) وهو قول أبي إسحق المروزي، قال النووي وهو أصحابها، لأن التأخير إليها جائز. انظر المجموع (٨٤/٧)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (١٩٢/١).

بآخر وقت الإمكان من ملتزمها. وصار معظم الفقهاء إلى أن من آخر الصلاة من أول وقتها إلى وسط الوقت ثم اخترم^(١) فلا نعصيه أصلاً بخلاف ما علق وجوبه بمدى العمر^(٢) وقد صار بعض من لا يؤبه له من المنتمين إلى الفقهاء إلى أنه ينتسب إلى المعصية في هذه المسئلة أيضاً^(٣) وهذا بعيد جداً فإن من زعم أن من دخل عليه أول وقت الصلاة وانقضى عليه منه ما يسع قدر الفرض ثم اخترم فيموت عاصياً فقد اقترب من خرق الإجماع^(٤). وأما الذي يرتضيه

(١) قال النووي: «فيه وجهان مشهوران في كتب الخراسانيين، والصحيح لا يموت عاصياً لأنه مأذون له في التأخير». انظر المجموع (٤٧/٣).

(٢) وهو قول إمام الحرمين في البرهان (١/٢٤٠ - ٢٤١)، وبينوا وجه الفرق بينهما بأن آخر وقت الصلاة معلوم وقريب، فلا يعد مفرطاً في التأخير إليه مع غلبة الظن بالسلامة، بخلاف الحج. انظر المجموع للنووي (٨٤/٧).

(٣) نقله الإمام الشافعي عن بعض أهل الكلام. انظر الأم (٢/١١٨)، وقال الجويني في البرهان: «ذهب إلى ذلك شردمة من الأصحاب». البرهان (١/٢٤٠).

(٤) وقال الغزالي: «قال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب أنه يعصي، وهو خلاف إجماع السلف، فإننا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير، لا سيما إذا اشتغل بالوضوء أو نهض إلى المسجد فمات في الطريق، بل محال أن يعصي وقد جوز له التأخير، فمن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته» المستصفي (٧٠/١).

وما ادعاه المصنف ومن تبعه من الإجماع في المسئلة نازعه السبكي بقول الشافعي في الأم (٢/١١٨ - ١١٩): «وذهب بعض أهل الكلام إلى أن فرض الحج على المستطيع إذا لزمه في وقت يمكن أن يحج فيه، فتركه في أول ما يمكنه كان أثماً بتركه، وكان كمن ترك الصلاة وهو يقدر على أدائها (في الأصل صلاتها) حتى ذهب الوقت. وكان إنما يجزئه حجه بعد أول سنة من قدرته عليه قضاء، كما تكون =

المحققون من الأصوليين فهو أنا إذا سوغنا له التأخير في الواجبات التي قدمناها فأخرها وهو عازم على الإقدام عليها في مستقبل الأوقات فلا نعصيه أصلاً، والذي يوضح ذلك أنا إذا جوزنا له التأخير فأخر وترك ما يسوغ له تركه لبدله وهو العزم فالمصير إلى التعصية بسبب تأخير مجوزاً^(١) شرعاً محال.

[٣٣٧] فإن قال قائل: فيم تنكرون على من يزعم أنه إنما جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة^(٢) واستشهدوا على ذلك بالتعزير فإن الزوج له أن يعزر زوجته^(٣) / فلو أدى إلى تلفها تبين لنا وجوب الضمان على الزوج وإن [٣٩١/ب] كنا قد جوزنا له الإقدام على التعزير أولاً^(٤).

= الصلاة بعد ذهاب الوقت قضاء، ثم أعطانا بعضهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتها الأولى فتركها وإن صلاها في الوقت، وفيما نذر من صوم أو وجب عليه بكفارة أو قضاء، فقال فيه كله: متى أمكنه فأخره فهو عاص بتأخيره.

قال السبكي: «والقاضي أبو بكر نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يأنم بتأخيره عن أول الوقت ولذلك قال بعضهم: إنه في آخر الوقت يسد مسد الأداء، وما نقله الشافعي أثبت وأولى» الإبهاج (١/٩٦).

(١) لعل «الألف» زائدة.

(٢) ذكر الغزالي هذا الاعتراض وأجاب بأن «هذا محال، فإن العاقبة مستورة عنه». انظر المستصفي (١/٧٠).

(٣) وهذا لا خلاف فيه، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ سُوءَهُمْ ﴿۱﴾ فِعْظُهُمْ ﴿۲﴾ وَأَهْجُرُوهُمْ ﴿۳﴾ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُمْ ﴿۴﴾ [سورة النساء: الآية ٣٤].

قال النووي: «وإذا أفضى تعزير إلى هلاك، وجب الضمان على عاقلة المعزر، ويكون قتله شبه عمد. روضة الطالبين (١٠/١٧٥).

(٤) وأجاب الغزالي والرازي بأن: المعزر إذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهلك، ضمن، لا لأنه آثم، لكن لأنه أخطأ في ظنه، والمخطيء ضامن غير آثم. انظر المستصفي (١/٧١)، والمحصول (١/٣٠٧).

واعلم أن هذا لا تحقيق وراءه وذلك أنا نقول: إذا زعمتم معاشر الفقهاء أن تأخير الكفارات سائغ فلا تخلون أما أن تزعموا أن الانتساب إلى المعصية معلق على ما يحيط المكلف به علماً، أو تزعموا أنه معلق على ما لا يحيط علمه به، ولا يتوصل إلى معرفته، فإن زعمتم أن الانتساب إلى المعصية معلق على ما لا يتحقق من المكلف علمه، فهذا محال، فإن من شرط ثبوت قضايا التكليف تمكن المكلف من العلم بالمندوبات والواجبات، وهذا باطل أطبق عليه الكافة، وفي تجويز التكليف مع استحالة الوصول إلى العلم بحقيقته مصير إلى تكليف ما لا يطاق على ما قدرناه في غير موضع^(١) وإن زعمتم أن المعصية تستند إلى ما يعلمه المكلف فهذا يناقض الأصل الذي أسستموه، وذلك أنكم زعمتم أن مدة العمر وقت للحج وأداء الكفارات فلو تعذر من ملتزمها الإقدام عليها على^(٢) موته فلا ينسب إلى المعصية. وانقراض العمر وانتهاؤه مما لا يستدرك، وهذا واضح في بطلان ما قالوه، ونستدل على جماهير الفقهاء بالاخترام في أوسط وقت الصلاة [المؤقتة]^(٣) ولا يستقيم في ذلك فصل سديد ولا يرتكبه إلا متجاهل.

[٣٣٨] فإن قيل: فما الميز بين النوافل والواجبات؟، قلنا: قد سبق^(٤) القول فيه في أثناء مسألة الفور وسنزيده إيضاحاً إن شاء الله عز وجل في باب ثبوت واجب من جمل لا بعينه.

[٣٣٩] فإن قيل: فهل للواجب على التراخي وقت تحكمون فيه بوجوبه تضييقاً؟

(١) انظر الفقرة (٤١)، و (٥٣).

(٢) أي قبل موته.

(٣) في الأصل: «الموقت»، وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٤) انظر الفقرة (٣٢٥).

قيل: قد صار بعض العلماء إلى أن من أَلَمَت به الآلام، وحس من نفسه بالموت، وغلب ذلك على ظنه، فتعين عليه الابتدار إلى الحج والكفارة مع الاقتدار عند الغلبة على الظن خشية الفوات وهذا لو صار إليه صائر لم يبعد، وهذا كما أنا نقول الضرب المبرح الذي يغلب على القلب إفضاؤه إلى ما يجاوز حد التأديب محرم على الزوج^(١) عند حصول غلبة الظن^(٢)، ومعظم الأحكام في المجتهديات منوطة بغلبات الظنون.

[٣٤٠] فإن قيل: فما وجه انفصالكم عما ألزمتكم في التعزير؟ وربما يعتضدون بما يداني ذلك ويقولون إنما يباح للمسلم الرمي إلى صف الكفرة في المعترك بشرط أن لا يصيب مسلماً وإن كان قد بيدر ذلك منه.

قلنا: هذا زلل عظيم منكم في أحكام التكليف، فأما الذي قدمتموه من قضية التعزير فاعلموا أننا لا نجوز له تعزيراً يعري في معلوم الله عز وجل عن استعقاب تلف، فإننا لو خصصنا الجواز بذلك / أفضى ذلك بنا إلى تعليق [١/٤٠] الأحكام على ما لا يتعلق العلم به أصلاً، ولا يتقدر تمكن العلم به، وقد أوضحنا^(٣) منافاة ذلك لقضايا التكليف وكذلك يستحيل أن نقول إنما نجوز

(١) لقول النبي ﷺ: «إن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح» [رواه مسلم في كتاب الحج باب حجة النبي ﷺ (١٨٣/٨)].

(٢) قال النووي: «فإن كان الإسراف في الضرب ظاهراً، وضربه بما يقصد به القتل غالباً، فهو عمد محض، وحكى الإمام عن المحققين تفریباً على هذه القاعدة أن المعزر إذا علم أن التأديب لا يحصل إلا بالضرب المبرح لم يكن له الضرب المبرح ولا غيره، أما المبرح فإنه مهلك، وليس له الإهلاك، وأما غيره فلا فائدة فيه». روضة الطالبين (١٧٥/١٠).

(٣) انظر الفقرة (٥٣).

للمسلم الرمي إلى الكفرة بشرط ألا يصيب مسلماً فإن العلم بذلك مما لا يدخل تحت الإمكان في مجاري العادات ولكن القول في المسئلتين أنه جوز له الإقدام على ما الأغلب أنه لا يعقب تعزيره ما يؤدي إلى تعدي المجوز^(١) وهذا يطرد في المسئلتين والمرجع إلى أغلب العادات فيهما.

[٣٤١] فإن قيل: فلو تعقب التعزير الذي لا يغلب إفضاء مثله إلى التلف أو أصاب السهم واحداً من المستأجرين أليس الضمان يتعلق به؟

قيل لهم: في الضمان تفصيل للفقهاء^(٢) فإن قلنا به فليس فيه منافاة لما قدمناه. وكم من مباح يتعلق به لزوم شيء، وأمثلة ذلك لا تحصى من موارد الشريعة، فتأمل ذلك.

(١) ولو غلب على ظنه أنه سيصيب مسلماً، بأن تترس الكفار بالمسلمين، قال النووي: «نظر إن لم تدع ضرورة إلى رميهم، واحتمل الحال الإعراض عنهم، لم يجز رميهم، وإن دعت ضرورة إلى رميهم بأن تترسوا بهم في حال التحام القتال، وكانوا بحيث لو كفنا عنهم ظفروا بنا، وكثرت نكايتهم فوجهان: أحدهما لا يجوز الرمي إذا لم يمكن ضرب الكفار إلا بضرب مسلم، لأن غايته أن نخاف على أنفسنا، وذم المسلم لا يباح بالخوف، بدليل صورة الإكراه، والثاني وهو الصحيح المنصوص، وبه قطع العراقيون: جواز الرمي على قصد قتال المشركين، ويتوقى المسلمون بحسب الإمكان، لأن مفسدة الإعراض أكثر من مفسدة الإقدام». وقال في محل آخر: والمذهب الجواز، وإن علم يصيب مسلماً، — وهو نصه في «المختصر» — لأن حرمة من معنا أعظم حرمة ممن في أيديهم». روضة الطالبين (١٠/٢٤٥ — ٢٤٦).

(٢) قال النووي في تعزير الزوج: «يجب الضمان في تعزير الزوج، إذا أفضى إلى الهلاك ثم الضمان الواجب الدية على عاقلة الزوج، لكن لو أسرف المعزر، وظهر منه قصد القتل تعلق به القصاص والدية المغلظة في ماله». روضة الطالبين (١٠/١٧٧).

(٧٨) فصل

[٣٤٢] إذا خصت العبادة المفترضة بأوقات فلا تخلو إما أن تكون مستغرقة لها وإما أن لا تكون مستغرقة لها، فإن كانت مستغرقة للأوقات المضروبة فلا يتقدر فيها تصور تراخ وفسحة تأخير، وذلك كالصوم علق بما بين مطلع الفجر إلى وجوب الشمس. وإن كانت العبادة غير مستغرقة للأوقات المضروبة لها كالصلاة المفروضة المؤقتة. فقد اختلف العلماء في نعتها بالوجوب في أول الوقت وأوسطه وآخره.

فذهب أبو حنيفة^(١) رحمه الله إلى أن الصلاة إنما تجب بآخر الوقت فإذا بقي من الوقت القدر الذي يسع فعل الصلاة من غير زيادة فحينئذ يتحقق وجوب الصلاة ثم صار إلى أن الصلاة لو أقيمت في أول وقتها تأدى الفرض بها^(٢) واختلفت عبارات أصحابه فذهب بعض متعسفهم إلى أن الصلاة المقامة في أول الوقت نافلة قائمة مقام الفرض^(٣) وذهب بعضهم إلى أن

(١) لم أجد في كتب الحنفية نسبة هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله وإنما نسبة السرخسي وغيره إلى العراقيين من الحنفية، انظر أصول السرخسي (٣١/١)، وكشف الأسرار (٢١٩/١)، وتيسير التحرير (١٩١/٢)، ومسلم الثبوت (٣٢)، وفواتح الرحموت (٧٤/١).

(٢) وإليه مال إمام الحرمين في البرهان (٢٤٠/١).

(٣) وهو مذهب بعض العراقيين من الحنفية، قالوا: لأنه متمكن من الترك في أول الوقت، لا إلى بدل وإثم، وهذا حد النفل، إلا أن المطلوب يحصل بأدائه وهو إظهار فضيلة الوقت، فيمنع لزوم الفرض، كمن توضع قبل دخول الوقت يقع نفلاً لأنه إنما يجب للصلاة، فما لم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب، ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت، انظر هذا الدليل ومناقشته في كشف الأسرار (٢٢٠/١)، وأصول السرخسي (٣١/١).

الوجوب فيها مرقوب^(١) فإن انقضى الوقت والمكلف مستجمع لشرائط الالتزام تبيين بالآخرة أن المقام أولاً وقع فرضاً إسناداً وذهب بعضهم إلى أن آخر الوقت إذا دخل ثبت آنفاً من غير إسناد انقلاب تلك الصلاة فرضاً^(٢) في هذيان طويل لهم، وذهب بعض المتممين إلى الفقهاء إلى أن الصلاة تجب بأول الوقت فإن أخرت كانت قضاء^(٣) وهذا القائل مع مصيره إلى ذلك

(١) ومثلوا لذلك الزكاة المعجلة قبل الحول فإنه إذا عجل وكان مالكاً للنصاب وقت الحول، كان ما أداه زكاة، وإن لم يكن مالكاً للنصاب وقت الحول فما أداه إن كان موجوداً عند الساعي فله الحق في أن يسترده، وإن كان الساعي قد تصدق به، فما أداه يكون تطوعاً. انظر هذا الدليل ومناقشته في أصول السرخسي (٣١/١)، وكشف الأسرار (٢٢٠/١).

(٢) هذه المذاهب التي ذكرها المصنف، إليها ذهب بعض العراقيين من الحنفية، قال السرخسي: أكثر العراقيين من مشايخنا يقولون الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت.

ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت، فمنهم من يقول: هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت، إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب.

ومنهم من قال المؤدى في أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت. وكان الكرخي رحمه الله يقول: المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل. أصول السرخسي (٣١/١)، وانظر هذه المذاهب في كشف الأسرار (٢١٩/١)، وتيسير التحرير (١٩١/٢)، ونقل السمرقندي الأقوال الثلاثة المذكورة عن الكرخي. انظر الميزان (٣٤/ب).

(٣) نقله الأمير باد شاه عن بعض الحنفية العراقيين، وحكاه الرازي والبيضاوي وصاحب المصادر عن بعض الشافعية.

وقال السبكي: «وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا، وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب ولي حين من الدهر =

يوافق الكافة في جواز التأخير.

[٣٤٣] وقد نقل عن مالك^(١) رضي الله عنه قريب من ذلك في الحج
وجملة العبادات المتعلقة بالعمير ويأتي^(٢) مثل ذلك في الصلاة^(٣).

أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً
موسعاً. وقول بعضهم تجب في أول الوقت، وينصبون الخلاف في ذلك مع
الحنفية. وقولهم إنما تجب بآخره، وقصد أصحابنا بقولهم: تجب الصلاة في أول
الوقت، كون الوجوب في أول الوقت، لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة فحصل
الالتباس في العبارة أو متعلق الجار والمجرور.

ثم بين السبكي أنه رأى في الأم أن الإمام الشافعي نقل هذا القول عن بعض أهل
الكلام، ونقل النص من الأم، ثم قال: «فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن
غيره، فلعل بعض الناس نقل ذلك عن نقل الشافعي، فالتبس ذلك على من بعده،
وظن أنه من مذهب الشافعي، وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا
عن الوهم».

الإبهاج (١/٩٦)، وانظر تيسير التحرير (٢/١٩١)، والمحصول (ج/١/٢/٢٩٠)،
والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (١/٨٨)، والبحر المحيط (١/٥٦/ب)،
والأم (٢/١١٧).

(١) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة
المشهورين. قال الشافعي: إذا ذكر العلماء فمالك النجم، من تأليفه الموطأ، مات
سنة ١٧٩هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ (١/٢٠٧)، وترتيب المدارك
(١/١٠٤).

(٢) وفي البحر المحيط: «ورأى».

(٣) من قوله: «وذهب بعض المتتمين» إلى «الصلاة» نقله الزركشي من التقريب، بفرق
يسير. انظر البحر المحيط (١/٥٧/أ).

[٣٤٤] والذي صار إليه مالك والشافعي رحمهما الله أن الصلاة يتحقق

[٤٠/ب] وجوبها في مفتتح الوقت / ولا يتخصص بالوقت الأول بل تتساوى جملة الأوقات المضروفة^(١) في حكم الوجوب^(٢) كما تتساوى جملة الأوقات في امتثال الأمر المطلق فالأوقات المضروبة للصلاة على التعيين كأوقات الإمكان في العمر فيما ورد الأمر به مطلقاً من غير تأقيت به نحو الحج ومثله .

[٣٤٥] ثم اعلم أننا إذا فسحنا له في تأخير الصلاة من أول وقتها فلا

يجوز ذلك الترك إلا لبدل عنه^(٣) وهو العزم على فعله في مستقبل الأوقات

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «المضروبة» كما هو مذكور في السطر التالي .

(٢) واستدل الإمام الشافعي بما رواه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: أمتي جبريل عند باب الكعبة مرتين فصلى الظهر حين كان الفياء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء بقدر ظله، وصلى المغرب حين أفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الصبح حين حرم الطعام والشراب على الصائم ثم صلى المرة الآخرة الظهر حين كان كل شيء قدر ظله قدر العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لقدر الأول، لم يؤخرها، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفر، ثم التفت فقال يا محمداً! هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين . قال الشافعي بعد رواية هذا الحديث، «وبهذا نأخذ» .
انظر الأم (٧١/١) .

وإليه ذهب المالكية والحنابلة وجمهور الحنفية، انظر أصول السرخسي (٣١/١)، وكشف الأسرار (٢١٩/١)، والكافي لابن عبد البر (١٩٠/١)، والمغني لابن قدامة (٣٩٥/١) .

(٣) وبه قال الغزالي وتبعه ابن قدامة . انظر المستصفى (٦٩/١)، وروضة الناظر (٣٥)، والمغني (٣٩٥/١)، وخالفه إمام الحرمين في البرهان حيث قال: «من صار إلى =

بشرط بقاء الصفات المشترطة في التكليف على ما أوأنا إليه في أثناء مسئلة الفور^(١).

[٣٤٦] وها نحن نبطل ما حكينا من المذاهب خلاف مذهب مالك والشافعي رضي الله عنهما حتى إذا بطلت تعين مذهبهما للصحة.

فأما أبو حنيفة فيقال له أأست وافقتنا أن من أقام الصلاة في أول وقتها ليتأدى الفرض بذلك فلا تخلو بعد تسليم هذا الأصل إما أن تقول أن ما أداها في أول الوقت وقع نفلأ قائماً مقام الفرض أو لا تقول ذلك فإن قلت ذلك أدى ذلك إلى خرق إجماع الأمة، وذلك أن قائلاً لو قال لكم إذا أقام المكلف الصلاة في أول وقتها فهل تحكمون بوجوب الصلاة عليه في آخر الوقت، أو لا تحكمون بوجوبها أصلاً بعد ما فرطت الصلاة في أول الوقت، فإن لم تحكموا بوجوبها في آخر الوقت لزمكم أن تقولوا دخل وقت الظهر على مكلف مقتدر على إقامة الصلاة بشرائطها مع الاختيار وارتفاع الأعذار ولم تجب عليه الظهر، وهذا مراغمة ما عليه الأمة، ويلزم من قوده أن تقولوا: من عمر مائة أقام الصلاة في جميع عمره في أوائل الأوقات فقد انقضى عمره وما أوجب الله عليه صلاة، وهذا بين لا خفاء به، وإن هم قالوا: تجب الصلاة في آخر الوقت مع جواز تقديم الصلاة في أول الوقت، فيلزمهم من ذلك شيان: أحدهما خرق الإجماع، والثاني إبطال ما عليه معولهم في المسئلة، فأما خرق

= اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها، مع اتساع الزمان، فلا نقول يجب على المكلف أن يتبها لأول الوقت، فلا يخلية عن فعل أو عزم، ولكن لو أضرب عنه، ثم أقام الصلاة في وسط الوقت لم ينسب إلى المعصية، ولم يبؤ بالإثم. البرهان (٢٣٩/١).

(١) انظر الفقرة (٣٢٨).

الإجماع وإنما يلزمهم لأن الأمة مجمعة على أن من أقام الظهر في أول الوقت فلا يتعلق به إلزام الظهر في آخر الوقت. وأما إبطالهم ما عولوا عليه فذلك أنهم قالوا: حقيقة^(١) جواز التأخير، فهذا لو قالوا: إن الصلاة المقامة في أول الوقت وقعت نفلاً.

[٣٤٧] ثم أعقب الفقهاء ما قدمناه بشيئين: أحدهما أنهم قالوا لو كانت الصلاة في أول الوقت نفلاً لجاز للمصلي أن ينوي النفل^(٢) وقد وافقتمونا على أنه لو نوى ذلك لم يقع موقع الفرض. وأوضحوا ذلك بأن [٤١/] قالوا التنفل قبل / الزوال سائغ كما أنه جائز بعده فلو كانت الصلاة نفلاً لما اختلفت بما بعد الزوال. والذي نرتضيه الاكتفاء بما قدمناه.

[٣٤٨] وإن قالوا: الصلاة المقامة في أول الوقت موقوفة فإن انقضى الوقت والمكلف على شرائط الصحة والالتزام بان لنا وجوبها، وإن اخترم قبل آخر الوقت بان لنا وقوعها موقع النفل^(٣) وهذا ما تميل [إليه]^(٤) الدهماء من فقهاء أصحاب أبي حنيفة، ثم تمثلوا في ذلك بأمثلة في الشريعة نصير فيها إلى الوقف أولاً ثم نسند إليها حكماً آخر، فنقول في الرد على هؤلاء: هذا الذي ذكرتموه باطل من وجهين: أحدهما: أنا نقول: إذا انقضى عليه الوقت أُلتم

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب حقيقته.

(٢) انظر هذا الدليل في كشف الأسرار (١/٢٢٠)، وأصول السرخسي (١/٣٢).

(٣) قال الغزالي: «لو كان يقع نفلاً لجازت بنية النفل، بل استحال وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلاً، إذ النية قصد يتبع العلم، والوقف باطل إذ الأمة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤدياً فرض الله تعالى كما نواه وأداه، إذ قال نويت أداء فرض الله تعالى». المستصفي (١/٧٠).

(٤) كلمة «إليه» ساقطة هنا، والصواب إثباتها.

زعمتم أنه يتبين أن الصلاة المقامة في أول الوقت وقعت فرضاً أول ما وقعت، فنقول: أنتم فلا تخلون إذاً إما أن تزعموا أنه بان لنا وجوبها في أول الوقت حتى لو قدر تأخيره عن أول الوقت نسبناه إلى العصيان، أو لا تقولون ذلك؟ فإن قلتم تبين لنا أنه كان لا يجوز له التأخير، فهذا خرق الإجماع، ولا حاجة بنا إلى تقريره لوضوحه وإن قلتم لم يبين لنا تضيق الوقت، فقد أثبتتم واجباً يجوز تأخيره، وهذا أوضح من فلق الصبح.

والوجه الثاني: في الرد عليهم أن نقول: من أقام الظهر في أول وقته ثم اخترم في أوسط الوقت فقد أجمعت الأمة على أنه قد أقام الظهر^(١) ثم أجمعوا أن المكلف مع سلامة الأحوال وارتفاع الأعدار لو بدر منه ما يتصف بكونه ظهراً أولاً مع الاقتصاد عليه [لا]^(٢) يكون نفلًا، فلا يزالون يتورطون فيما يلزمهم خرق الإجماع. واجتز بما قدمناه قبل ذلك.

[٣٤٩] وإن قالوا: إن الصلاة المقامة في أول وقتها وقعت نفلًا ثم انقلبت فرضاً لا على وجه التبين والإسناد. فهذا باطل من وجهين: أحدهما: أن ما مضى من الأفعال وانقضى من العبادات على كمالها فيستحيل قلب صفتها، وذلك أنها مضت وانقضت منعوتة بالتطوع فلو وصفناها ابتداءً بالوجوب كان محالاً، لأن الوصف بالوجوب إنما يتحقق إما في موجود حال حدوثه، وإما فيما سيوجد. فأما ما انقضى وجوده على خلاف نعت الوجوب فيستحيل ابتداء وصف الوجوب له^(٣) وهذا كما أن فعلاً لو وقع في غير موقع

(١) انظر المستصفي (٧٠/١).

(٢) وقع في الأصل «ثم» والعبارة بهذا الشكل لا تفيد المعنى، والصواب ما أثبتناه.

(٣) قال السرخسي: «لأنه إنما يجب على المرء ما يفعله، لا ما قد فعله» أصول

السرخسي (٣٢/١).

الطاعات وانقضى فيستحيل وصفه بعد انقضائه ابتداءً وإنشاءً إلا أن يتبين بكونه طاعة، اللهم وإن سبق لنا مقارنة سمة الطاعة لوجودها وهذا بين لا ريب فيه.

والوجه الآخر للإبطال^(١) أن نقول: أستمع عولتم فيما إليه ذهبتم على أن من حكم الواجب أن يعصي المكلف بتركه، فنقول لكم بما دخل آخر [٤١/ب] الوقت فقد تحقق منه الترك / ولم ينتسب إلى المعصية والذي بدر منه في أول الوقت غير ما يجب عليه في آخر الوقت فقد أثبتتم وجوباً مع انتفاء العصيان عند تحقيق تركه، فاتضح بطلان ما قالوه من كل الوجوه، ولم يبق إلا القطع بأن الصلاة تجب ولا يتخصص وجوبها بآخر الوقت. فهذا أوجه الرد على أصحاب أبي حنيفة.

[٣٥٠] فأما من زعم من أن الصلاة تجب بأول الوقت، ولو أخرت عنه لكانت قضاء فهذا مذهب لا طائل وراءه، فأتانا نقول: إذا زعمتم أن الصلاة تجب بأول الوقت. فهل تقولون: إن المكلف يعصي بتأخيرها؟ فإن قلتم ذلك، خرقتم الإجماع المنعقد قبل حدوث هذا المذهب، وقطع الكلام عنكم، وإن قلتم: إنه لا يعصي بالتأخير، فنقول لكم: فلو أقامها في الوقت الثاني هل تبرأ ذمته؟ فإن قالوا: تبرأ ذمته، قيل لهم: فلا خلاف بيننا في المعنى، وإنما الخلاف في تسمية الصلاة أداء أو قضاء، فمن أين عرفتم الفصل بين الوقتين؟ وإضافة الصلاة إلى الوقت الأول كإضافتها إلى الوقت الثاني، فاضمحل هذا المذهب ورجع محصوله إلى التسميات، وذلك أنا نقول: إنما يطلق القضاء على ما يستدرك وجوبه بالأمر بالاداء كما

(١) وقع في الأصل: «الإبطال» والصواب ما أثبتناه، أو «في الإبطال».

سنقرره^(١) إن شاء الله عز وجل وهؤلاء وافقونا أن إقامة الصلاة في آخر الوقت يدرك وجوبها بالأمر المطلق في الصلاة المؤقتة بجملة الأوقات.

[٣٥١] فإذا بطلت هذه المذاهب تعين ما ارتضاه مالك والشافعي

رضي الله عنهما.

[٣٥٢] فإن قالوا: ليس من وصف الواجب أن يعصي المكلف بتركه

ويتحقق الترك في أول الوقت من غير انتساب إلى المعصية فلو جاز إثبات

وصف الوجوب على هذا الوجه جاز وصف النوافل بالوجوب. وبما قدمناه

من الأدلة ننفصل عن ذلك، ثم نقول اعلموا أن الواجب عندنا في أول الوقت

أحد شيئين: إما فعل الصلاة أو العزم على إقامتها في مستقبل الأوقات فأيهما

فعل فقد أدى ما كلف فإن تركهما عصى، ويتنزل المكلف في أول الوقت

منزلة من تلزمه كفارة اليمين وتخيره بين ثلث خلال^(٢) وقد يضيق عليه وقت

التكفير. وقد يتضيق في بعض المواضع فلو قال قائل أن شيئاً من أقسام

الكفارة ليس بواجب لأنه لو تركه لم يعص به، كان محالاً، بل الواجب

أحدهما، على ما نقرره^(٣) بعد ذلك في باب مفرد إن شاء الله عز وجل، فلو

ترك كليهما عصى حينئذ مع ثبوت التضيق. ثم طرد ذلك في سائر الأوقات

حتى ينتهي إلى آخر الوقت فنقول: لا يتصور منه العزم على الأداء في

الاستقبال، فتعين فعل الصلاة فهذا وجه التحقيق وكشف الغطاء ومن أحاط/[٤٢]

علماً به لم يبق عليه لبس إن شاء الله عز وجل.

(١) انظر الفقرة (٤٣٤).

(٢) انظر المستصفى (٧٠/١)، وروضة الناظر (٣٤).

(٣) انظر الفقرة (٣٥٥).

فصل (٧٩)

[٣٥٣] فإن قيل: هل تجوزون تأقيت العبادة بوقت لا يسعها مع المصير إلى إحالة تكليف ما لا يطاق؟.

قلنا: لا يجوز ذلك على هذا الأصل فإنه من المحالات.

[٣٥٤] فإن قيل: أليس قال الفقهاء إن من أدرك من أصحاب الضرورات^(١) قدر ركعة^(٢) من آخر صلاة العصر فيلزمه العصر في وقت لا يسعها وكذلك قلتم من نذر أن يصوم يوم يقدم زيد^(٣) فلو قدم ليلاً لم يلزم بالنذر شيئاً^(٤)

(١) مثل أن تطهر الحائض ويسلم الكافر أو يبلغ الصبي في هذا الوقت.

(٢) اختلف الفقهاء في القدر الذي يتعلق به الوجوب إذا أدركه أصحاب الضرورات، فقال الحنفية والحنابلة: قدر تكبيرة الإحرام، وقال المالكية والشافعية قدر ركعة. انظر بدائع الصنائع (١/٩٦)، والمغني لابن قدامة (١/٣٩٧)، والكافي لابن عبد البر (١/١٩٢).

(٣) من نذر أن يصوم يوم يقدم زيد، فهل نذره صحيح؟ فيه قولان: الأول نذره صحيح، وهو قول الإمام أبي حنيفة وأحمد والشافعي في أحد قوليّه. الثاني: لا يصح نذره، وهو قول للشافعي. انظر المغني (٩/٢١).

(٤) حكى ابن قدامة الاتفاق على ذلك وقال: «لأنه لم يقدم في اليوم ولا في وقت يصح فيه الصيام» المغني (٩/٢٣)، وقال في حاشية المقنع: «هذا بلا نزاع لأنه لم يتحقق شرطه، فلم يجب نذره، ولا يلزم أن يصوم صبيحته، وفي المنتخب يستحب» الحاشية على المقنع (٣/٦٠١).

وقال الشرييني محمد الخطيب: «لو أراد باليوم الوقت أو لم يردّه فقدم زيد ليلاً استحب للنادر أن يصوم صبيحة ذلك اليوم، لأجل خلاف من أوجبه كما قاله =

= الماوردي، أو يوماً آخر شكر الله تعالى كما قاله الرافعي». مغني المحتاج (٤/٣٦١).

(١) إذا نذر أن يصوم يوم يقدم زيد، فقدم زيد نهراً، فلا يخلو إما أن يكون الناذر مفطراً أو صائماً، فإن كان مفطراً ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: يلزمه القضاء والكفارة، وبه قال الإمام أحمد في أصح الروايتين، لأنه نذر صوماً نذراً صحيحاً، ولم يف به، قال صاحب الحاشية على المقنع، وهو من مفردات المذهب.

الثاني: لا يلزمه شيء من قضاء وكفارة وهو قول أبي يوسف وأصحاب الرأي وابن المنذر والإمام أحمد في إحدى الروايتين، لأنه قدم في زمن لا يصح صومه فيه، فلم يلزمه شيء كما لو قدم ليلاً.

الثالث: يلزمه القضاء دون الكفارة، وإليه ذهب الإمام الشافعي لأنه ترك المنذور لعذر وإن كان الناذر صائماً فلا يخلو من أن يكون فرضاً أو تطوعاً، فإن كان فرضاً فحكمه حكم المفطر، وإن كان تطوعاً ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: يصوم بقية يومه، ويعقده عن نذره ويجزئه، ولا يلزمه القضاء ولا الكفارة، وهو قول الإمام أبي حنيفة، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وإليه ذهب بعض الشافعية، لأن لزوم الصوم من وقت قدومه، ويكون أوله تطوعاً وآخره فرضاً، كمن دخل صوم تطوع ثم نذر اتمامه.

والثاني: يلزمه القضاء والكفارة، لأنه صوم واجب، فلا يصح بنية من النهار، وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين.

الثالث: يلزمه القضاء، دون الكفارة، وإليه ذهب الإمام الشافعي.

هذا إذا كان قدوم زيد يصح فيه الصوم، أما إذا قدم في اليوم الذي لا يصح فيه الصوم مثل الفطر والأضحى ففيه أربعة أقوال: الأول: لا يصومه ويقضي ويكفر، وهو قول الإمام أحمد في رواية وأكثر اتباعه والحكم والحمداد.

ألزمتهم الصوم، وإن كان بقية اليوم بعد مقدمه لا يسع صوماً مشروعاً.

قيل: إذا أطلق الفقهاء عبارة الوجوب في هذا^(١) المنازل فلا يعنون بها وجوب الأداء مع تضييق الوقت ولكن يعنون بذلك وجوب القضاء فإذا قالوا من أدرك من العصر^(٢) وجب عليه العصر، أرادوا بذلك^(٣) أن يوقع المسئلة التي صورتموها فلا يعنون بذلك وجوب صوم ذلك اليوم وإنما يريدون وجوب القضاء وهو مصرح به كلامهم^(٤) فإنهم يفصحون بالقضاء ويفصلون المذاهب في وجوب الامتثال في يوم المقدم فتبين المرام على الوجه الذي ذكرناه.

= والثاني: يقضي ولا كفارة عليه، وإليه ذهب الإمام أحمد في رواية والحسن والأوزاعي وأبو عبيد وقتادة وأبو ثور وهو أحد قولي الشافعي.

الثالث: لا يلزمه شيء من قضاء ولا كفارة، وهو قول الإمام مالك والشافعي في أحد قوليه.

الرابع: إن صامه صح صومه. وهو مذهب الإمام أبي حنيفة، وأحمد في رواية. انظر المغني لابن قدامة (٢١/٩ - ٢٤)، والوجيز للغزالي (٢/٢٣٤)، ومنهاج الطالبين مع شرحه مغني المحتاج (٤/٣٦١)، والمقنع مع ما عليه من الحاشية (٣/٦٠١).

(١) المعروف لغة «هذه المنازل».

(٢) الظاهر سقط هنا قوله «مقدار ركعة».

(٣) ههنا سقط.

(٤) انظر المغني لابن قدامة (٩/٢٢)، ومغني المحتاج (٤/٣٦١)، والمقنع (٣/٦٠١).

(٨٠) القول في ورود الإيجاب

المتعلق بأشياء على جهة التخيير^(١)

[٣٥٥] فإن قال قائل: هل تجوزون ورود الإيجاب والإلزام متعلقاً

بشيء من أشياء على جهة التخيير وانتفاء التعيين.

قلنا: نجوز ذلك ولا نحفظ عن أحد من أصحاب المذاهب منع تجويز ذلك على الجملة، ولكننا ندل عليه بأوضح شيء فنقول: إذا وجب على الحائث في يمينه الكفارة، وورد الشرع بتخييره بين ثلاث خلال، أحدها العتق والثانية الإطعام والثالثة الكسوة فهذا مما يجوز، ولا يستبعد عقلاً وذلك أن كل واحد منها يقع التخيير فيه مما يصح اكتسابه، وقد قدمنا فيما سبق^(٢) أن كل ما يصح اكتسابه يصح تعلق التكليف به فإذا كان كل واحد على النعت الذي ذكرناه فليس في تفويض إيثار واحد إلى المكلف تناقض وتناف، فتبين جواز ذلك عقلاً.

[٣٥٦] وذهبت المعتزلة في تمهيد جواز ذلك له إلى أن مقتضى

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في العدة (٣٠٢/١)، والتبصرة (٧٠)، والبرهان (٢٦٨/١)، والمستصفي (٦٧/١)، والمنخول (١١٩)، وروضة الناظر (٣٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٥٢)، والإحكام للآمدي (١٠٠/١)، والمحصول (ج/١ق/٢٦٦)، والمسودة (٢٧)، ومنتهى الوصول (٣٤)، ومختصر ابن الحاجب (٢٣٥/١)، وتيسير التحرير (٢/٢١١)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١٧٥/١)، والإبهاج (٨٣/١)، ومنهاج الوصول مع شرح البدخشي والأسنوي (٧٣/١)، والوصول (١٧١/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٧٩/١)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢٢/١٧)، والمعتمد (٨٤/١).

(٢) انظر الفقرة (٥٠)، وما بعدها.

قواعدهم في [بناء]^(١) التكليف على المصالح وزعموا أنه لا يستبعد في مجاري المصالح أن يستوي شيان في الأداء^(٢) إلى مصلحة عبد ثم إذا تماثلا خير المكلف بينهما وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بمثال في الشاهد وقالوا إذا [ب/٤٢] طلب الأب مصلحة ابنه في أمره وعلم / أنه لو ألطف له القول صلح فيما يرومه منه، ولو حباه بدينار صلح أيضاً، فيتخير في طلب صلاحه بأحدهما^(٣).

[٣٥٧] ونحن معاشر أهل الحق نستغني عن هذيانهم في الصلاح والأصلح، ونبني جواز التكليف على ما يجوز اكتسابه إذا احتلنا^(٤) القول بتكليف ما لا يطاق.

[٣٥٨] ثم اعلم أن التخيير قد يتعلق بمتضادين يستحيل الجمع بينهما عقلاً، وقد يتعلق بمختلفين يجوز بينهما عقلاً وسمعاً، وقد يتعلق بمختلفين يجوز الجمع بينهما عقلاً وقد منع الشرع بينهما، وقد يتعلق بالتخيير في الإلزام بشيئين ويتخصص أحدهما لو آثره المكلف بزيادة ندب وإيضاح ذلك بالأمثلة: أما التخيير بين المتضادين فهو نحو ورود الأمر بالقيام والقعود، وأما التخيير بين مختلفين منع الشرع الجمع بينهما وإن ساغ تقدير ذلك عقلاً، فهو نحو تخيير الولي بين الأكفاء في تزويج وليته، فيثبت التخيير بين أحادهم، ولا يجوز الجمع بين اثنين في حكم التزويج، وكذلك إذا انطوى

(١) في الأصل: «أبناء» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) في الأصل: «الأدى» بالمقصور.

(٣) انظر المعتمد (١/٨٦).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب «أحلنا».

العصر على أشخاص يصلح كل واحد منهم للإمامة فيجب نصب أحدهم، والتخيير في ذلك إلى أهل الحل والعقد عند التساوي في الصفات ولو أرادوا الجمع بين إمامين لم يجز لهم ذلك^(١) وأمثله تكثر، وأما تخصيص إحدى الخيرتين بزيادة تحريض فهو نحو الاعتاق مع الإطعام في أغلب الأوقات فإن العتق يخص بزيادة تحريض.

[٣٥٩] فإن قيل: يتصور التخيير بين مثلين قبل أن يتساويا في كل الأوصاف، ولم يتخصص أحدهما عن الثاني بوصف ووقت وتعذر الميز بينهما، فلا يجوز تثبيت التخيير مع تعذر العلم بالميز فإن من شرط ثبوت أحكام التكليف إمكان العلم بمواقعها. وإيضاح ذلك بالمثال أن قائلاً لو قال: يتخير المكلف بين أن يصلي أربع ركعات وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما في كل النوع كان^(٢) ذلك مما لا يدرك في حكم التكليف وإن كان المتماثلان [متغايرين]^(٣) كما أن المختلفين [متغايران]^(٤).

[٣٦٠] ثم اعلم أن معظم العبادات في الشرع على التخيير وما من عبادة إلا ويدخلها التخيير إلا ما يشذ ويندر.

فإن قيل: فما وجه التخيير في كفارة القتل في حق المقتدر على الاعتاق.

(١) قال إمام الحرمين: «وهذا متفق عليه، لا يُلْفَى فيه خلاف» الغياثي (١٧٢)، وانظر هذا المثال في نهاية السؤل (٧٦/١)، والمستصفي (٦٧/١).

(٢) وفي البحر المحيط (٥٢/١ ب)، «هذا مما لا يدرك».

(٣) في الأصل: «متغايران»، والتصويب من البحر المحيط.

(٤) في الأصل: «متغايرين» والتصويب من البحر المحيط ومن قوله «بين أن يصلي» إلى «متغايرين» بلفظه موجود في البحر المحيط (٥٢/١ ب)، مع الفرق الذي ذكرته، بدون نسبة إلى التلخيص.

قلنا: إذا كانت له رقاب تخير في أيهم شاء وإذا لم تكن تخير في ابتياع أي عبد شاء إذا كان مستجمعاً لشرائط الأجزاء.

[٣٦١] فإن قيل: إذا تعين رد الوديعة فما معنى التخيير فيها مع الإمكان.

قيل: [يردها]^(١) بيمينه أو يساره وهما فعلان متغايران، وكذلك يتوضأ مع تعيين الضوء بأي ماء شاء، ويصلي مع ضيق الوقت في أي مكان شاء مع أي لبوس سائر أراد، فما من عبادة وطاعة إلاً ويتجمع فيها ضروب من الخيرة.

[٣٦٢] [١/٤٣] فإذا احطت علماً بذلك / فاعلم أن الشرع إذا تعلق باقتضاء إيجاب في أشياء على التخيير مع تساويها في الصفات فما صار إليه المتكلمون ومن يعول على مذهبه من الفقهاء أن الواجب مما وقع فيه التخيير واحد لا بعينه^(٢)، ولا توصف كلها بالوجوب وليس المعنى بقولنا إن الواجب واحد لا بعينه إنه متعين في علم الله ملتبس علينا^(٣) ولكن ما من واحد منها قد

(١) وقع في الأصل: «يردها»، والصواب ما أثبتناه.

(٢) وإليه ذهب إمام الحرمين والشيرازي، والقاضي أبو يعلى، وابن الحاجب، وحكاه الفتوحى عن أكثر العلماء، والرازي عن الفقهاء. انظر البرهان (١/٢٦٨)، والتبصرة (٧٠)، والعدة (١/٣٠٢)، ومنتهى الوصول (٣٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٩)، والمحصل (١/٢٦٦).

(٣) قال الرازي: «هاهنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده، وهو أن الواجب واحد معين عند الله تعالى، غير معين عندنا، إلاً أن الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلاً ذلك الذي هو واجب عليه». المحصول (١/٢٦٧)، وقال الأسنوي: «وهذا القول يسمى قول =

يبدل سائر إلاً تعلقت به براءة الذمة^(١).

[٣٦٣] وذهب الجبائي^(٢) وابنه^(٣) في فئة من أتباعهما وشرذمة من

= التراجم، لأن الأشاعرة تنسبه إلى المعتزلة، والمعتزلة تنسبه إلى الأشاعرة. التمهيد (٧٩).

(١) وبه فسر ابن القشيري، قال ابن القشيري: «ونعني بهذا أن ما من واحد إلا ويتعلق به براءة الذمة. ولسنا نعني أن الواجب واحد معين في حكم الله ملتبس علينا وإلاً لزم تكليف ما لا يطاق». انظر البحر المحيط (١/٤٩/أ).

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه نسبة الطائفة الجبائية، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، نسبه إلى (جبائي) بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة، قرية من قرى البصرة، أو إلى (العجة) قرية بالسواد، ولد سنة خمس وثلاثين ومائتين ومات سنة ثلاث وثلاثمائة. انظر لترجمته: اللباب في تهذيب الأنساب (١/٢٥٥)، وتبصير المتنبه بتحرير المشتبه (١/٢٨٧)، والأعلام (٦/٢٥٦).

(٣) وقال في البرهان: «ونقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال: «الأشياء كلها واجبة» البرهان (١/٢٦١)، والنقل عن الجبائي وابنه على هذا الإطلاق غير سليم، فإنهم لا يقولون في الواجب المخير أن الأشياء كلها واجبة على الإطلاق، فيلزم الجمع بين جميع الأشياء المخيرة، بل يقولون إن الكل واجبة على التخيير والبدل، قال أبو الحسين البصري: «وذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير» المعتمد (١/٨٧)، وقال القاضي عبد الجبار بعد ما نقل القول: «إن أحدهما واجب لا بعينه» والصحيح أن حال الجميع سواء في أنه واجب لكننا لا نعبر عنه بعبارة توجب أن الجميع واجب على الجمع، لنفصل بين ذلك وبين الواجبات التي تجب على الجمع، فلذلك نقول: هي واجبات على طريق التخيير». المغني (١٧/١٢٣).

= وفسر أبو الحسين البصري معنى القول: «إن الكل واجبة على التخيير» بأنه لا يجوز =

الفقهاء أن الكل منها واجب^(١) ولا يتخصص بالوجوب منها واحد، حتى قالوا من حنث في يمينه وجب عليه الإعتاق والكسوة والإطعام^(٢) ولا نقول: إن الواجب واحد في ذلك، والدليل في الرد عليهم أن نقول: قد تتعلق الخيرة بأشياء يحرم الجمع بينها وإذا نحو ما تمثلنا به في الإمامة والتزويج من

= الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما في وجه الوجوب». المعتمد (٨٧/١)، وما فسر به أبو الحسين البصري هو محل اتفاق بين العلماء وإذا كان الأمر كذلك، فهل الخلاف لفظي أم معنوي؟ قال أبو الحسين وإمام الحرمين والشيرازي والرازي، وابن برهان، والبيضاوي وغيرهم إن الخلاف لفظي، قال إمام الحرمين: «وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل، فإن النقل إن صح عنه فليس أثلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة، فلا يبقى مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل، وتأويل هذا اللفظ عند البهشية: أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة.

البرهان (٢٦٨/١)، وانظر المعتمد (٨٧/١)، واللمع (١٧)، والمحصول (٢٦٦/٢/١)، والوصول (١٧٣/١)، والمنهاج مع شرح الأسنوي (٧٤/١).

وذهب القاضي أبو الطيب الطبري والهندي إلى أن الخلاف معنوي، وهو الظاهر من كلام ابن فورك، والقاضي أبي يعلى والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وعد الهندي تسع فوائد للخلاف. انظر البحر المحيط (١/٥٠ ب)، والعدة (٣٠٣/١)، والمستصفى (٦٧/١)، والإحكام للآمدي (١٠١/١)، ومنتهى الوصول (٣٤).

(١) هذا القول نقله ابن الحاجب عن بعض المعتزلة. انظر منتهى الوصول (٣٤)، ومختصر المنتهى (٢٣٥/١).

(٢) على سبيل التخيير والبدل لا على سبيل الجمع عند جمهور المعتزلة. انظر المغني للقاضي عبد الجبار (١٢٣/١٧)، والمعتمد (٨٧/١).

الإكفاء إلى غيرهما من الأمثلة^(١). فنقول لخصومنا لا تخلون إما أن تحكموا بأن الواجب منها واحد لا بعينه فقد سلمتم المسئلة^(٢) فإن معولكم في وصف كلها بالوجوب على تساويها في النعوت والإفضاء إلى الصلاح^(٣) لو قدرت أفراداً فزعمتم أنه إذا وجب وصف واحد بالوجوب وجب وصف مثله بمثل وصفه لاستحالة أن يثبت للشيء وصف ولا يثبت مثل لمثله، وإن زعمتم أن كلها واجب فيلزمكم من ذلك المصير إلى وجوب كلها مع تحريم الجمع بينهما، وهذا إفصاح بالمحال، وتطرق إلى تكليف ما لا يطاق وهذا ما لا محيص لهم عنه.

[٣٦٤] ومما يعول عليه في المسئلة أن نقول: إذا خير المكلف بين أشياء فمن تركها كلها مفرطاً بتركها^(٤) لزمته كفارة، فلا^(٥) تلزمه المعصية إلاّ

(١) انظر المستصفي (٦٧/١)، والمحصول (٢٧٨/٢/١).

(٢) لعل في العبارة تقديماً وتأخيراً، فإن العبارة التالية غير موافقة لما قبلها، وعندني تصويب العبارة هكذا (إما أن تحكموا بأن الواجب منها واحد لا بعينه، فقد سلمتم المسئلة، وإن زعمتم أن كلها واجب فيلزمكم من ذلك المصير إلى وجوب كلها مع تحريم الجمع بينها، فإن معولكم في وصف كلها بالوجوب على تساويها في النعوت، والإفضاء إلى الصلاح، لو قدرت أفراداً، فزعمتم أنه إذا وجب وصف واحد بالوجوب وجب وصف مثله بمثل وصفه، لاستحالة أن يثبت للشيء وصف، ولا يثبت مثل لمثله، وهذا إفصاح بالمحال، وتطرق إلى تكليف ما لا يطاق، وهذا ما لا محيص لهم عنه» إلخ.

(٣) قال القاضي عبد الجبار: «ولولا أن الجميع سواء في المصلحة لكان تعالى لا يخير المكلف بين جميعه» المغني (١٢٣/١٧).

(٤) وقعت هنا في الأصل كلمة: «الذي»، وهي مقحمة.

(٥) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «ولا».

بترك واحد وفاقاً^(١)، ولا نجعل الحائث التارك للإعتاق والإطعام والكسوة عاصياً بترك كل واحدة من هذه الخلال، حتى يتنزل منزلة من ترك الاعتاق والصيام والإطعام عن ثلاث كفارات، وهذا متفق عليه، فتبين بذلك أن الواجب منها واحد.

[٣٦٥] وأردف الفقهاء ذلك بأن قالوا إذا عم الوجوب عمت المعصية عند ترك وهو نحو فرض الكفاية يتعلق بالمكلفين فلو غفل حرج^(٢) الكافة^(٣).

وكذلك من ضمن ألفاً عن المديون عليه ثم تمنع مع المضمون عنه عن الأداء فيعصي كل واحد منهما^(٤) بترك أداء الألف الملتزم، وإن كان مقصد المطالب منهما ألفاً، فلما عمهما الوجوب عمتهما المعصية بالترك، ولما اتحدت المعصية في صورة التنازع دل على اتحاد الوجوب.

[٣٦٦] ومما استدل به أصحابنا أن قالوا: لو أقدم على الخصال الثلاث في الكفارة معاً ويتصور ذلك بأن ينصب في تأديتها وكلاء فتتفق [ب/٤٣] أفعالهم / في وقت واحد فقد قالوا اجمع: إنها إذا وقعت فالواجب منها

(١) انظر العدة (٣٠٥/١)، والتبصرة (٧١).

(٢) وقعت هنا في الأصل كلمة: «عن»، وهي مقحمة.

(٣) وعبرة القاضي أبي يعلى أوضح من ذلك فقال: «إن فرض الكفاية على التخبير، لأن كل واحد منهم إذا فعله أجزاءه، ومع ذلك إذا تركه الكل خرجوا وأثموا واستحقوا العقاب، كما إذا كان واجباً على الجميع» العدة (٣٠٥/١)، وقال الشيرازي: «إن فرض الكفاية لما كان واجباً على الكافة استحق الكل العقوبة على تركه، وإن لم يلزمهم ذلك على سبيل الجميع». التبصرة (٧١).

(٤) انظر العدة (٣٠٥/١).

واحد^(١).

[٣٦٧] وقد انفصل^(٢) أبو هاشم من ذلك فقال هذا سؤال محال على قضية أصلنا، فإن ما اتصف بالوجود لا يوصف بالوجوب^(٣) فإن الوجوب من أحكام التكليف، ولا يتعلق التكليف بالشيء مع حدوثه، وإنما يتحقق التكليف قبل الحدوث، كما يتحقق الاقتدار قبل الحدوث، فيقال له هذا لا ينجيك عما أريد بك، وذلك أنك وإن كنت لا تصفها بالوجوب عند الوجود فنقول في كل ما وجب قبل حدوثه إذا حدث: إنه كان واجباً، وإذا وجدت الخصال الثلاث في الكفارة فلا يمكنك^(٤) أن تقول: كلها كانت^(٥) واجبة^(٦) حتى يثاب المكلف

(١) انظر العدة (٣٠٤/١).

(٢) في البحر المحيط «وانفصل أبو هاشم عن هذا بناء على أصله بأن ما اتصف بالوجود لا يتصف بالوجوب، فإن الوجوب من أحكام التكليف بالشيء مع حدوثه، وإنما يتعلق به قبل حدوثه، لأن القدرة قبل الاستطاعة عنده» وما نقله الزركشي فيه سقط ظاهر عند قوله: «التكليف بالشيء»، والصواب ما هو موجود في التلخيص.

(٣) قال القاضي عبد الجبار: «وإنما يقال في الموجود إنه واجب ولا يقال إنه واجب على أحد». انظر المعتمد (٩٣/١).

(٤) في البحر: «فلا يمكن».

(٥) في البحر «كلها واجبة حتى يثاب على كل واحد منها ثواب الواجب».

(٦) قال القاضي عبد الجبار: «ولا يقال في الكفارات الموجودة معاً: إنها واجبة، لا على الجمع ولا على البدل والتخيير، لأن التخيير والبدل إنما يصحان على المعدوم، دون الموجود، فلو قلنا: إنها واجبة، لكانت واجبة على الجمع. وذلك باطل».

واعترض عليه أبو الحسين البصري بأنه «لقائل أن يقول: إذا لم تكن بعد إيجادها =

على كل واحد الإثابة على الواجبات^(١)، وهذا بين من هذا الوجه.

[٣٦٨] ومما يقوي التمسك به أن من لزمه إعتاق رقبة فهو مخير بين الرقاب المحدثه في العالم، ثم لا يقال: إنه يجب عليه إعتاق رقاب العالم وكذلك من لزمه التصدق بدرهم فهو مخير في أعيان الدراهم، ثم لا يقال: إنه يجب عليه التصدق بدراهم الدنيا. وهذا قبيل لا يرتكبونه ولا يفصلون بينه وبين المتنازع فيه بفصل سديد.

[٣٦٩] شبهة المخالفين: فإن قالوا: لو كان الواجب منها واحداً بغير عينه لأدى ذلك إلى أن يتعلق التكليف بما لا يتعين للمكلف ولا يتميز وذلك محال^(٢).

= موصوفة بالوجوب، لا على التخيير ولا على الجمع ولا كل واحد منها على وجه وجوب، لأنكم لا تصفون كل واحدة بأنها واجبة فإنه يلزمكم أن تقولوا: إن واحداً منها واجب لا يتعين عندنا. وإذا قلتم ذلك، لزمكم أن يكون ذلك الواحد هو الواجب قبل وجوده، وأجاب أبو الحسين عن اعتراض الجمهور بأن «نقول للسائل: إن أردت بقولك «هل هي واجبة كلها» أنه يلزم فعلها مع أنها مفعولة، فذلك مستحيل ولا يبقى بعد ذلك إلا أن تقول: «هل هي على صفات كان يلزم لمكانها إيجادها إما على الجمع وإما على البدل» فجوابنا: أما أن تكون واجبة على الجمع، فلا. وأما على البدل فنعم، هي بعد وجوبها واجبة على معنى أن كل واحد منها على صفة متساوية للصفة الأخرى، ولمكان تلك الصفة يلزم إيجادها على التخيير، وهو قولنا. انظر قول أبي الحسين والقاضي عبد الجبار في المعتمد (٩٣/١).

(١) من قوله: «لو أقدم على الخلال الثلاث» إلى قوله: «الواجبات» اقتباس في البحر المحيط (١/٥١/١)، بتصرف يسير.

(٢) وقال الجويني في البرهان: «وذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه =

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه: أحدها: أن من لزمه إعتاق رقبة فلا يطلق بوجوب إعتاق الرقاب عليه ثم يلزم في ذلك من اللبس ما ألزمتموه. ثم نقول أستم تقولون: إنه يعصي بترك واحد لو ترك كلها مع تساويها في كل الصفات ولا يتعين ما يعصي بتركه. فقولنا في الإقدام كقولكم في الترك، وأفرض عليهم الكلام في خصال متساوية في المصالح وكل الصفات فإنها إذا اختلف فربما يزعمون أنه إذا تركها عصى بترك أدونها^(١) ثم نقول إنما يستحيل التكليف لو طلب من المكلف خصلة من خصال ولم يفوض إلى خيرته ولم يعين له، فأما إذا فوض إلى اختياره فلا استحالة فيه وهذا بين لكل ذي تأمل.

[٣٧٠] والذي عول عليه أبو هاشم أن قال: إنما يثبت وجوب الشيء لكونه على صفة تقتضي له نعت الوجوب، وإذا تعلق التخيير بأشياء فكل واحد منها على الصفة التي تقتضي له نعت الوجوب، فلو نفينا سمة الوجوب عن كل واحدة منها مع كونها على الصفة التي تقتضي لها نعت الوجوب لزم نفي الوجوب عن سائرهما.

فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه بناء منكم على فاسد أصلكم في صرف

= وكيسه وهو متقول عليه فيه، وذلك أنه قيل: لو لم يقض وجوب الأشياء كلها لأدى ذلك إلى التباس الواجب على المكلف، مع استمرار التكليف والطلب، وهذا غير سائق، فنقول: لا يخفى سقوط هذا الكلام على المتأمل، فإن من المستحيل إثبات واجب لا يتوصل المكلف إلى تعيينه لو حاول ذلك، فيدوم الطلب ويعسر الامتثال، ويلتحق ذلك بتكليف المحال، فأما إيجاب شيء من أشياء مع تخيير المكلف في تعيين ما يشاء، فلا عسر فيه البرهان (١/٢٦٩).

(١) وهو قول بعض المعتزلة. انظر المعتمد (١/٩٥).

[١/٤٤] الأحكام إلى صفات الأنفس / والذوات فإنكم زعمتم أن القبيح في نفسه على سمة تقتضي له سمة القبح، والحسن في نفسه على صفة تقتضي له وصف الحسن، فطردتم ذلك في معظم أحكام التكليف. وأما نحن فننكر ذلك ونصير إلى أن الأحكام لا ترجع إلى صفات الأنفس وإنما هي في التحقيق آئلة إلى قضايا كلام الرب سبحانه وتعالى وقد أفردنا باباً في ذلك في صدر الكتاب^(١) فإذا بطل ما ادعوه من صرف الواجب إلى صفة الواجب اضمحل ما بنوا عليه من وجوب التماثل فإن التماثل إنما يرجع إلى صفة الأجناس. ثم نقول لهم هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم برقاب العالم في حق من لزمته رقبة فإنها متساوية في الصفات التي أوأتمت إليها مع استحالة القول بوجوب إعتاق جميعها^(٢) والذي يهدم هذا الأصل ما عولنا عليه في أدلتنا حيث قلنا^(٣) قد يتعلق بأشياء يحرم جميعها على ما سبق إيضاحه. فنقول للمعتصم بهذه الشبهة ما ذكرته من تساوي الصفات موجود في هذا القسم، أفقول بوجوب الكل؟ فإن لم يقل به فقد نقض شبهته وإن قال بوجوب الكل قيل: فكيف يستقيم القول بوجوب الكل مع المصير إلى تحريم الإتيان بالكل^(٤) فهذا ما ينفي [موارد]^(٥) الريب.

[٣٧١] ومن شبه القوم أن قالوا: إذا زعمتم أن الحانث المتخير بين

(١) انظر الفقرة (٥٧).

(٢) وأجاب عنه القاضي عبد الجبار بأنه: «يلزمه عتق كل رقبة تمكن من عتقها على

البدل» ولا استحالة فيه. انظر المعتمد (٩٧/١).

(٣) في الفقرة (٣٦٣).

(٤) المعتزلة لم يقولوا بوجوب الكل على سبيل الجمع، حتى يلزم ما ألزمه المصنف.

(٥) في الأصل غير واضح، والرسم يشبه «مواد»، والصواب ما أثبتته.

الخلال الثلاث لا يجب عليه جميعها، وإنما يجب واحدة منها لا بعينها^(١)،
فذلك الذي سيقع منه معلوم لله فهلا قلتم: إن الواجب على الحائث ما علم
الله وقوعه منه، فإن ما علم وقوعه يقع لا محالة، قالوا: فإذا ثبت ذلك يلزم
منه أن يكون الواجب متعيناً في علم الله ملتبساً على المكلف، وهذا إفساح
منك بتكليف ما لا يطاق.

قيل لهم: هذا تلبيس منكم، وأول ما يلزمكم عليه إعتاق الرقبة مع
التخيير في كل الرقاب والعلم بأن الله تعالى عين الرقبة التي سيعتقها فيلزمكم
من ذلك ما أزمتموه، ثم نقول تعلق علم الله سبحانه وتعالى بخلة من الخلال
لا يوجب تعينه في حكم التكليف، فإن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه
ولا يقتضي للمعلوم وصفاً ولو كان تعلق العلم بالمعلوم يقتضي منافية التخيير
وجب أن يتضمن إخراج ما عدا المعلوم عن قبيل المقدورات من حيث إن
المعلوم يقع كما قلمتموه فلتن لم يلزم ذلك في حكم [القدرة]^(٢) لم يلزم فيما
رتمتموه. وهذه المسئلة وهي خلاف المعلوم مما يعظم خطرها في الديانات.
وفيما ذكرناه غني، ثم نقول لو طلب من العبد فعل لا بعينه وهو متعين ولا
يتمكن العبد من العثور على العلم به فذلك من المحال الذي لا يرد التكليف
به، فأما إذا كان الواقع هو / المعلوم وهو يقع لا محالة فأنى يلتحق ذلك [ب/٤٤]ب
بما لا يدخل في طوقه وكان تعلق العلم تابع لفعله الذي يختاره وفعله لا يتبع
تعلق العلم.

(١) وقع في الأصل: «بعينه»، والصواب ما أثبتته.

(٢) في الأصل مطموس، والرسم يشبه «القدرة»، والصواب ما أثبتته.

(٨١) فصل

[٣٧٢] فإن قيل: قد ذكرتم مذهبكم في الوجوب فخبرونا عن حقيقة أصلكم في الإرادة، فإذا حث المكلف ولزمه إحدى ثلاث خصال فما مراد الله منها.

قيل لهم: الإرادة لا تطابق مواقع الشرع وجوباً على مذاهب أهل الحق فإن كل حادث مراد لله محظوراً كان أو واجباً فالجواب السديد إذاً أن كل ما علم الله وقوعه من العبد فهو مراد، وكل ما أراد وجب إيقاعه.

[٣٧٣] وأما المعتزلة فإنهم فسحوا القول في ذلك فقالوا^(١): إذا تعلق التخيير بخلال يستحب جمعها فكلها مرادة لله وإن كانت بحيث يحرم جمعها فواحدة مرادة وجمعها مكروه لله. وقد تكون واحدة مرادة والباقي لا مرادة ولا مكروه. وإيضاح ذلك بالأمثلة أن الحانث لما يخير^(٢) بين الإعتاق والإطعام والكسوة فلو^(٣) أتى بجميعها كان مثاباً عليها فكلها مرادة لله^(٤) فإن إرادة الله تعالى تتعلق بكل خير وإن تعلق التخيير بأشياء يحرم جمعها كالزواج^(٥) من الأكفاء ونصب الأئمة في زمن واحد مع التخيير في الآحاد، فالواحد مما هو قبيله مراد، والجمع مكروه لله تعالى، وإن تعلق التخيير بأشياء تتعلق بالمعصية بترك واحد منها وجمعها مباح غير محظور ولا مثاب

(١) انظر هذا التفصيل للمعتزلة في المعتمد (٩٨/١).

(٢) كذا في الأصل، والمناسب خير.

(٣) وقع في الأصل: «ولو»، والصواب ما أثبتته.

(٤) وبه قال أبو الحسين البصري في المعتمد (٩٩/١).

(٥) انظر المعتمد (٩٩/١).

عليه فالواحد مراد والجمع غير مراد ولا مكروه وهذا وصف المباح عندهم لا تتعلق به إرادة الله ولا كراهيته^(١).

[٣٧٤] وأصولنا بمعزل عن هذا فإننا نقول الإرادة تتعلق بكل الكائنات مع تباين أوصافها.

(٨٢) فصل

[٣٧٥] اعلم، أن التخيير إنما يتعلق بشيئين متباينين متميزين أو بأشياء على هذا الوصف. وإنما يثبت التخيير بشرائط^(٢) منها أن تكون الأشياء التي يتعلق بها التخيير بحيث تتميز، ويتمكن للمكلف من العلم بتمييزها، فلو لم يكن كذلك لما صح التخيير فيها ومن الشرائط اتحاد وقت الأفعال ومعنى ذلك أن يأتي^(٣) كل واحد بدلاً عن أغيرها. فلو [ذكرها ولو]^(٤) ذكر للمكلف^(٥) فعلان مؤقتان بوقتين فلا يكون ذلك تخييراً، فإنه في وقت الأول لا يتمكن من الفعل الثاني مع تقدير اتحاد الوقت ومن شرائط التخيير أن تتساوى صفات الأشياء التي خير فيها حكم التخيير. وبيان ذلك أن التخيير إن كان في إيجاب فيتصف كل ما يقدم عليه بدلاً عن أغيره بسمية

(١) انظر قول المعتزلة: إن المباح لا يتعلق به إرادة الله ولا كراهيته في المعتمد (٩٩/١)، وشرح الأصول الخمسة (٤٥٧).

(٢) انظر شرائط التخيير في المعتمد (٨٥/١)، والبحر المحيط (١/٥٢/أ. ب).

(٣) وفي البحر المحيط (١/٥٢/ب) أن يتأتى الإتيان بكل واحد منهما في وقت واحد بدلاً عن أغيرهما، فلو ذكر للمخاطب فعلان مؤقتان بوقتين فلا يكون ذلك تخييراً.

(٤) ما بين المعقوفين زائد في الأصل لا يقتضيه السياق.

(٥) في الأصل: «المكلف» والصواب ما أثبتته.

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «بسمه الإيجاب» كما يقتضيه السياق قال الزركشي والشرط الثاني: «أن تتساوى الأشياء في الرتبة من جهة التخيير في الوجوب والندب والإباحة، وسواء كانت متضادة أو مختلفة فلا يجوز التخيير بين قبيح ومباح ولا بين واجب ومندوب، وإلا لانقلب أحدهما الآخر، البحر المحيط (١/٥٢/١).

وما قاله المصنف والزركشي هو قول جمهور العلماء وخالفه القرافي، فإنه قال: «جمهور الفقهاء يعتقدون أن صاحب الشرع أو غيره إذا خير بين الأشياء يكون حكم تلك الأشياء واحداً، وأنه لا يقع التخيير إلا بين واجب وواجب، أو مندوب ومندوب، أو مباح ومباح، وكذلك هو مسطور في كتب أصول الفقه، وليس الأمر كذلك، بل هنالك تخيير يقتضي التسوية، وتخيير لا يقتضيها، وتحرير الفرق بين القاعدتين أن التخيير متى وقع بين الأشياء المتباينة وقعت التسوية أو بين الجزء والكل، أو أقل وأكثر لم تقع التسوية».

وبين ذلك بالأمثلة، فمثل للتخيير الذي يقتضي التسوية بخصال الكفارة وقال: «تخييره تعالى بين خصال الكفارة في الحنث اقتضى ذلك التسوية في الحكم وهو الوجوب في المشترك بينها، وهو مفهوم أحدها، والتخيير في الخصوصيات وهو العتق والكسوة والإطعام فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير، والخصوصيات متعلق التخيير من غير إيجاب، وعلى كل تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم الخصلة الأخرى، لأنهما أمور متباينة» وناقشه ابن الشاطب بأن التسوية في حكم خصال الكفارة ليست لكونها متباينة، بل لأن متعلق الحكم — وهو الوجوب — واحد غير معين، ولو كان المشترك متعلق الحكم لوجب الجميع. ومثل القرافي للتخيير الذي لا يقتضي التسوية بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْمَلُ ۝١ قُرْآنٌ لِّأَقْلِيالًا ۝٢ يَصْفَهُ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلاً ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَزَقَ الْقُرْآنَ رَبِّيلاً ۝٤﴾.

وقال: «فالتخيير وقع بين ثلاثة أشياء — بين الثلث والنصف والثلثين — كخصال الكفارة، ومع ذلك فالثلث واجب لا بد منه، والنصف والثلثان مندوبان يجوز تركهما، وفعلهما أولى، فقد وقع التخيير بين الواجب والمندوب بسبب أن التخيير =

[٣٧٦] فإن قيل: أليس التخيير ثبت في كفارة الحنث بين الإعتاق والإطعام والكسوة ثم لم تتساو في جملة / الصفات في أن العتق أولاً [٤٥/١] و [الإطعام]^(١) عليه أخرى.

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ما قدمناه، فإننا قلنا قد ينبغي أن تتساوى الخلال فيما وقع التخيير فيه، والتخيير في الخصال الثلاث إنما هو في قضية الإيجاب إذا وجب عليه أحد الثلاثة فلا جرم تتساوى كلها

وقع بين أقل وأكثر، والأقل جزء فهذا مفارق للتخيير بين خصال الكفارة» وناقشه ابن الشاط بأن «الثلث ليس بواجب من حيث هو ثلث ولو كان ذلك لكان واجباً معيناً، وليس النصف والثلثان مندوبين، ولو كان ذلك لجاز تركهما مطلقاً، وليس كذلك، بل لا يجوز تركهما إلا عند قيام الثلث».

ومثل القرافي أيضاً يقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١].

قال: خير الله تعالى المسافر بين ركعتين وأربع، والركعتان واجبتان جزماً، والزائدة ليس بواجب لأنه يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً، فقد وقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب. وسببه أن التخيير وقع بين جزء وكل، لا بين أشياء متباينة».

وناقشه ابن الشاط: بأن قوله: «إن الركعتين واجبتان جزماً، ليس بصحيح، كيف وله تركهما وإبدالهما بأربع، وما قاله من أن الزائد يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً، فليس بصحيح أيضاً، فإن ما ليس بواجب يجوز تركهما مطلقاً، وهذا لا يجوز تركه مطلقاً، بل يجوز عند فعل بدله. وإنما أوجب غلطة توهمه أن الركعتين المنفردتين هما المجتمعتان مع الركعتين الأخيرتين من الأربع.

انظر ما قاله القرافي ومناقشته في الفروق مع حاشية ابن الشاط عليه (٨/٢).

(١) في الأصل: «الإقدام»، وما أثبتته يقتضيه السياق.

فيما أومأنا إليه وأما الندب فلا ينطوي عليه هذا التخيير.

[٣٧٧] ثم لا تظن المعنى بتساويها اتصاف كلها بالوجوب على ما صار إليه فئة من المعتزلة، ولكن المراد به [أنه]^(١) ما من واحد يقدم الإقدام عليه أولاً إلا^(٢) يقع واجباً فهذا ما عيناه بالتساوي^(٣) وربما يؤول كلام المعتزلة إلى قريب من ذلك فيرتفع الخلاف وإليه أشار عبد الجبار في شرح العمدة.

(٨٣) القول في أن الأمر

هل يقتضي إجزاء المأمور به^(٤)؟

[٣٧٨] اعلم، وفقك الله أن هذا الباب مما عدّه الأصوليون أصلاً من الأصول وتسببوا إلى إقامة المقصود فيه بالأدلة وربما يوثرون فيه ضرباً من الخلاف^(٥) ومن أحاط علماً به أغناه تصوير من المسئلة على التحقيق عن

(١) في الأصل: «أن» وما أثبتته يقتضيه السياق، وهو موجود في قول القاضي المنقول في البحر المحيط.

(٢) في البحر المحيط (١/٥٢/ب)، «إلاً ويقع».

(٣) من قول «المراد» إلى «التساوي» نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٥٢/ب)، من قول القاضي.

(٤) وقال في البرهان (١/٢٥٥): «والمسئلة مترجمة بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء أم لا؟»

(٥) ذكر الأصوليون الخلاف في هذه المسئلة بين الجمهور وبين بعض المعتزلة فنقلوا عن الجمهور أن الإتيان بالمأمور به على الوجه المشروع موجب للإجزاء، ونقلوا عن أبي هاشم وأتباعه والقاضي عبد الجبار أن الإجزاء يحتاج إلى قرينة. ونقل إمام الحرمين هذا القول عن بعض المستطرفين في علم الأصول من الفقهاء، =

ويبين الأصوليون أن الخلاف فيها راجع إلى تفسير لفظ الإجزاء قال ابن السبكي:
«الإجزاء له تفسيران: أحدهما: سقوط التعبد به، والثاني: سقوط القضاء».

وعلى التفسير الأول لا خلاف بين العلماء، لأن كلهم متفقون على أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على الوجه المطلوب، فيسقط التعبد به، وإنما الخلاف في التفسير الثاني بمعنى أنه هل هو مسقط للقضاء؟

فقال الجمهور: إنه مسقط للقضاء أيضاً، لأن القضاء عبارة عن فعل العبادة بعد خروج وقتها، إن كانت العبادة مؤقتة، وذلك أن يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلاً، أو فعلت على وجه الفساد وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال، من غير خلل، فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل تحصيل للحاصل، وهو محال.

وقال القاضي عبد الجبار ومن تبعه: إن الامتثال لا يدل على إسقاط القضاء بمعنى أنه لا يمتنع أن يرد الأمر بعد الامتثال بفعل مثل ما فعل الأول - وإنما يعرف ذلك بقرينة.

والجمهور يوافقون المعتزلة في أن الامتثال لا يمنع من ورود الأمر بطلب الفعل مرة أخرى، ولكنه إن ورد هل يسمى ذلك قضاء؟ فالجمهور لا يسمونه قضاء، والمعتزلة يسمونه قضاء، وحصل من ذلك أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير لفظ الإجزاء والقضاء.

فالإجزاء عند الجمهور عبارة عن إسقاط التعبد إذا أتى بالمأمور به على الوجه المطلوب وعند القاضي عبد الجبار عبارة عن إسقاط القضاء.

والقضاء عند الجمهور هو فعل العبادة بعد خروج وقتها. وعند عبد الجبار فعل العبادة مرة أخرى. انظر البرهان (١/٢٥٥)، والإبهاج (١/١٨٧)، والمعتمد (١/٩٩)، والإحكام للآمدي (٢/١٧٥)، والعدة (١/٣٠٠)، والتبصرة (٨٥)، واللمع (١٩)، والمستصفي (٢/١٢)، والمحصل (١/٤١٤)، ومنتهى الوصول (٩٧)، والبحر المحيط (١/٢٤٤)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (١/١٥٨)، والوصول (١/١٥٣).

نصب الأدلة واستحال عنده تعذر^(١) الخلاف فيه على معرض يثبت أو يبطل بالأدلة، فإن ورد الأمر مقتضياً فعلاً متصفاً بأوصاف أو منسوباً بشرائط فإذا أقدم الأمور على الأمور به، ووفاه جملة أوصافه وشرائطه من غير إخلال بشيء منها فقد وقع البادر منه^(٢) مما لا يحتاج إلى إيضاحه بالأدلة، إذ ليس المعنى بالإجزاء^(٣) إلا ما قدمناه.

[٣٧٩] فإن قيل: أفتجوزون أن يرد الأمر بمثل ما أقدم عليه الأمور

ثانياً؟

قلنا: يجوز ذلك^(٤) ووضوح تجويز ذلك يغني عن تثبيته بالأدلة.

[٣٨٠] فإن قيل: أفتجوزون ورود الأمر بقضاء ما فرغ الأمر منه؟

قلنا: إن عنيتم بالقضاء وجوب مثله بأمر جديد فلا نستنكر^(٥) وإن عنيتم بذلك أن يكون الثاني تلافياً لما أخل به أولاً وما أخل به، فهذا محال، فإننا فرضنا هذا القبيل من الكلام فيه إذا امتثل الأمر أولاً من غير اختلال آئل إلى

(١) لعله تقدير.

(٢) أشار الناسخ إلى سقط هنا ولم أجده في الهامش، ولعل العبارة هكذا: فقد وقع البادر منه مجزئاً وهذا مما لا يحتاج.

(٣) وقال في البرهان (١/٢٥٦): «لا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر».

(٤) انظر البرهان (١/٢٥٦).

(٥) قال الغزالي: «ولكن ذلك المثل إنما يسمى قضاء إذا كان فيه تدارك لفاتت من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن فوات وخلل استحالة تسميته قضاء».

المستصفي (٢/١٢).

اقتداره ومن غير اختلال متقدر خارج عن موجب التكليف فإذا كان كذلك فأتى يتصور القضاء على معنى تلافي الاختلال ولا اختلال.

[٣٨١] فإن قيل: فالأمر الوارد هل يجوز أن يقتضي الفعل مرتين.

قلنا: سبق^(١) الكلام في مسألة التكرار، وورد الأمر بفعل موصوف بوصف في معرض الإلزام وتضمن إيجاب إيقاعه على جملة الصفات المذكورة فإذا أخل المكلف بشيء منها فلا يكون ممثلاً للأمر والأمر لا يخلو إمّا أن يكون مقيداً بوقت وإما أن يكون مطلقاً، فإن كان مطلقاً غير متعلق بوقت على التخصيص فإذا لم يمثله الأمور على وجه فلا يكون ممثلاً، ونفس الأمر يقتضي منه الامتثال، فإن كان الأمر بالفعل الموصوف بالأوصاف / مؤقتاً بوقت ثم خرج وقته، فإذا أقدم عليه على خلاف [٤٥/ب] الأوصاف المضبوطة فلا نجعله ممثلاً ولكن لا يثبت القضاء إلاً بأمر جديد على ما سنذكره^(٢). في باب مفرد إن شاء الله عز وجل.

[٣٨٢] فإن قيل: فإذا لم يقتدر المكلف على ماء ولا تراب^(٣)

(١) انظر الفقرة (٢٦٥).

(٢) انظر الفقرة (٤٤٣).

(٣) من حضرته الصلاة ولم يجد ماء ولا تراباً، اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: فقال أبو حنيفة، ومالك في رواية، والشافعي في القديم، والأوزاعي والثوري: إنه لا يصلّي حتى يجد الماء أو التراب. وقال الشافعي في الجديد، ومالك وأحمد في رواية عنهما إنه يصلّي حسب حاله، ويعيد إذا وجد.

وقال مالك وأحمد في رواية عنهما: إنه يصلّي ولا يعيد، وهو قول المزني وحكى النووي قولاً رابعاً عن أبي ثور وداود: إنه لا يصلّي ولا يعيد =

وأوجبتم عليه إقامة الصلاة على حسب استطاعة حاله فبماذا أوجبتم القضاء^(١)؟.

قلنا: إذا فرضتم الكلام في فرض مؤقت فالأمر به مؤقتاً لا يقتضي إعادته بعد انقضاء الوقت. وإن فرضتم الكلام في فرض مطلق فلا يتحقق القضاء فيه ولكننا نقول إذا لم يقدر على ما أمر به فلم يمثل والامثال عليه باق، فليس هو إذاً من إلزام القضاء في شيء.

[٣٨٣] فإن قيل: فمن أفسد حجه أليس يجب عليه المضي في فاسد الحج ثم يلزمه القضاء^(٢).

قلنا: نعم ولكن إنما ألزمناه حجة صحيحة لأن الأمر اتصل به مقتضياً حجاً متعرياً عما يفسده فإذا أفسد الحج بقي عليه أصل الامثال^(٣).

= انظر الإفصاح (٨٩/١)، والمجموع للنووي (٢/٢٨٤).

(١) استدلووا لإيجاب القضاء بقوله ﷺ: «لا تقبل صلاة بغير طهور» [رواه مسلم] في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة (٣/١٠٢)، لأنه عذر نادر غير متصل فلم تسقط الإعادة، كمن صلى محدثاً ناسياً» انظر المجموع (٢/٢٨٥)، وانظر هذا الاعتراض في الوصول (١/١٥٥).

(٢) قال ابن هبيرة: «اتفقوا على أنه إذا فسد الحج لم يتحلل منه بالإفساد ومعنى ذلك أنه إن أتى بمحظور من محظورات الإحرام، فعليه فيه ما على المحرم في الحج الصحيح، ويمضي في فاسده ويلزمه ذلك، ثم يقضي فيما بعده». الإفصاح (١/٢٨٩).

وانظر هذه المسألة في المغني لابن قدامة (٢/٣٣٤)، والسلسيل في معرفة الدليل (١/٣٣٩)، والهداية (١/١٦٤)، وروضة الطالبين (٣/١٣٨ - ١٣٩)، وتبيين الحقائق (٢/٥٧)، والمجموع (٧/٣٤١).

(٣) انظر التبصرة (٨٦)، والمعتمد (١/١٠١)، والبرهان (١/٢٥٦)، والعدة =

[٣٨٤] فإن قيل: إنما نفرض الكلام عليكم فيمن برئت ذمته عن حجة الإسلام وشرع في حجة التطوع ثم أفسدها فإتمامها واجب وقضاؤها حتم^(١).

قلنا: إنما وجب قضاؤها بأمر جديد^(٢) وإلاً فالأمر بإتمامها لا يتضمن بنفسه الأمر بإعادته، ووجه التحقيق في ذلك أن ما ورد الأمر به هو الإتمام بعد الفساد، ولا يتصور أن يؤمر بالإتمام على هذا الوجه تلافياً لما أمر به أولاً، والذي يؤمر به إنما هو ما لم يتعلق به الأمر بالإتمام، فإن الإتمام لما أمر به وامثله المأمور فقد وقع موقع الإجزاء إتماماً بعد إفساد، فلا جرم لا يتلافى على هذا الوجه الذي وقع والذي قصد القضاء له ما وقع منه حتى يوصف بأنه مجزىء أو غير مجزىء، وهذه جملة مقنعة في ذلك إن شاء الله تعالى.

[٣٨٥] فإن قيل: فقد تختل العبادة بما لا يتعلق التكليف به وذلك مثل أن ينسى المصلي ركناً من صلاته فلا يتعلق التكليف به في حالة كونه ناسياً ثم لا^(٣) يوجبون القضاء^(٤).

= (١/٣٠١)، والمستصفي (٢/١٣)، والوصول (١/١٥٥)، والإحكام للآمدي (٢/١٧٧).

(١) نقل ابن هبيرة اتفاق العلماء على أن من أفسد حجه يجب عليه الإتمام والقضاء سواء كان الحج تطوعاً أو واجباً، انظر الإفصاح (١/٢٨٧)، وانظر هذه المسألة في الكافي لابن عبد البر (١/٣٩٧)، والسلسيل في معرفة الدليل (١/٣٤٠)، وروضة الطالبين (٣/١٣٩)، والمجموع (٧/٣٤٥).

(٢) انظر التبصرة (٨٦).

(٣) هكذا في الأصل ولعل الصواب «يوجبون» كما يدل عليه السياق.

(٤) من ترك ركناً من صلاته ناسياً يجب عليه الإتيان به إذا ذكر، ولا تصح الصلاة بدونه، =

قلنا قدمنا في^(١) ذلك صدرأ مغنياً عن الكلام. ومحصوله أنه مهما لم يأت بما أمر على ما أمر لا يعد ممثلاً، فيبقى عليه الأمر بالامثال، وما فرضتم الكلام فيه من الناسي فلا يتعلق التكليف به على ما قالوه، ولكن إذا انجلى النسيان، توجه عليه الأمر بالائتمار والامثال، وهذا كما لو نسي الامثال أصلاً برهة من الزمان فإذا تذكره تعلق أصل الأمر به في الامثال.

(٨٤) فصل

[٣٨٦] اعلم، أن ما صار إليه معظم الفقهاء، وأطلقه المتمون إلى أصول الفقه أن الأمر بالشيء يقتضي جوازه^(٢) وقد أنكر القاضي^(٣) رضي الله عنه ذلك على ما أطلقوه، وقال: الأمر إذا اقتضى إيجاب الشيء فما المعنى [٤٦/١] بالجواز بعد ثبوت الإيجاب فإن فسرت^(٤) الجواز / بنفس الوجوب فهو

= لأن الركن لا يسقط بالسهو.

انظر زاد المستقنع (١/١٣٢)، والكافي لابن عبد البر (١/٢٢٧)، والمغني لابن قدامه (١/٤٦١)، وروضة الطالبين (١/٣٠٠)، والوسيط للغزالي (٢/٦٦٣).

(١) انظر الفقرة (٣٨٣).

(٢) قال السرخسي: «اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة، وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً، ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ولا يجوز أن يكون واجب الإداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الأمر لا يثبت جواز الإداء حتى يقترن به دليل. أصول السرخسي (١/٦٣).

(٣) وإليه ذهب الغزالي في المستصفي (١/٧٣)، والمنخول (١١٨).

(٤) في البحر المحيط: «قيدتم».

المقصود وإنما^(١) يؤول الكلام إلى تناقش في العبارة، فإننا لا نستحسن تسمية الوجوب جوازاً ولا تسمية الواجب جائزاً^(٢) وإن أنتم عنيتم بالجواز شيئاً آخر سوى الوجوب فهو محال^(٣) فإن أحكام الشرع مضبوطة منحصرة في أقسام منها الوجوب، ومنها الحظر، ومنها النذب، ومنها الكراهية ومنها الإباحة، فهذه أحكام الأفعال لا متزيد عليها، فالجواز الذي ذكرتموه إذا لم تصرفوه إلى الوجوب واستحال صرفه إلى الحظر «تحقق الوجوب»^(٤) وكذلك لم تصرفوه إلى النذب فلا يتبقى إلاّ الصرف إلى الإباحة، ويؤول^(٥) محصول القول إلى أن الوجوب مباح وذلك من أمحل المحال فإن المباح ما جاز تركه والواجب ما لا يجوز تركه فكأنكم تقولون ما لا يجوز تركه يجوز تركه.

[٣٨٧] فإن قالوا: أردنا بالجواز أن المقدم عليه لا يستوجب بالإقدام دماً، قلنا فهذا نفي وليس بحكم، والذي يوضح ذلك أن المقدم على الفعل قبل ورود الشرايع لا يستحق الذم مع مصيرنا إلى نفي الأحكام قبل ورود الشرايع.

[٣٨٨] فإن قيل: إذا ثبت الوجوب بأمر ثم نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز^(٦)؟.

(١) في البحر المحيط: «والخلاف في العبارة».

(٢) «ولا تسمية الواجب جائزاً» غير موجودة في البحر المحيط.

(٣) من قوله: «وقال الأمر» إلى «محال» اقتباس في البحر المحيط (١/٢٣٥/ب).

(٤) أرى أن جملة «تحقق الوجوب» زائدة، لأنها غير منسجمة مع السياق.

(٥) في البحر المحيط (١/٢٣٥/ب): «ويؤول إلى أن الواجب مباح». نقلاً من

التلخيص.

(٦) إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟ فيه خمسة أقوال:

قلنا: لَمَّا. فإن الأمر إذا اقتضى وجوباً ثم نسخ لم يبق من مقتضاه شيء والذي يوضح الحق في ذلك أن نقول لو ساغ المصير إلى أن الأمر المقتضى للإيجاب إذا ثبت ثم نسخ الإيجاب بقي الجواز ثم^(١) لزم أن يقال يبقى الندب بعد أن تقاصر وصف الوجوب، وهذا أولى من الجواز، فإن حقيقة الاقتضاء يتقدر^(٢) في الندب تقدرها في الواجب وإنما يتميز الواجب على الندب باستحقاق اللوم على تركه وإلاً فالإقتضاء متحقق فيهما، فهلا قلتم: إن الوجوب إذا نسخ بقي الاقتضاء مجرداً عن استحقاق اللوم عند تقدير الترك والاقتضاء المجرد هو الندب، فالندب إذا أولى بالبقاء^(٣) من الجواز ليس فيه اقتضاء.

= الأول: يبقى الجواز المشترك بين الندب والإباحة. وبه قال أبو يعلي والمجد بن تيمية، والرازي، والفتوحى وقال: «ورجحہ الرازي وأتباعه والمتأخرون، وحكى عن الأكثر». الثاني: يبقى الندب وهو قول أبي الخطاب وابن عقيل، وابن حمدان. الثالث: لا يبقى شيء: وبه قال الشيرازي، والغزالي في المنخول وابن برهان، وأبو محمد التميمي، والعراقيون من الحنفية. الرابع: الإباحة. قال ابن بدران: وهو مثل القول بالجواز، وهو المختار. الخامس: يرجع إلى ما كان عليه قبل الوجوب، وهو قول الغزالي في المستصفي، انظر تفصيل هذه الأقوال في المستصفي (٧٣/١)، والمحصول (٣٤٢/٢/١)، والإبهاج (١٢٦/١)، والعدة (٣٧٤/٢)، وأصول السرخسي (٦٤/١)، والوصول (١٧٩/١)، والمنخول (١١٩)، والمسودة (١٦)، وشرح الكوكب المنير (٤٣٠/١)، واللمع (١٤)، والتبصرة (٩٦)، والمدخل لابن بدران (٦٥).

- (١) الظاهر أن كلمة «ثم» زائدة، لأن «لزم» جواب «لو».
- (٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «تقدر» لأن الضمير يرجع إلى الحقيقة.
- (٣) في الأصل: «بالنفي» وهو تصحيف، فإنه أراد أن يكتب «بالبقى» بالألف المقصورة كما هي العادة.

[٣٨٩] فإن قيل : فاحسبوا أن ما ذكرتموه يعكس على خصمكم مراده
فما انفصالكُم عن سؤال الندب فإنه محيل جداً، فهلا قلتم أن نسخ الوجوب
يرجع إلى مجرد رفع اللوم فيبقى الاقتضاء [والإيجاب]^(١) زايد على الاقتضاء
ولكننا نقول الاقتضاء على وجه الإلزام إيجاب، والاقتضاء الذي لا يجزم
ولا يحتم ندب ودعاء على معرض التحريض. والذي يحقق ذلك اتفاقنا على
انصراف الاقتضاء على الندب والإيجاب، فلو ساغ المصير إلى أن الإيجاب
اقتضاء ووصف يزيد عليه، ساغ المصير إلى أن الندب اقتضاء مع التفسيح في
الترك والاقتضاء لا ينبىء عنه، فيؤدي ذلك إلى إخراج الاقتضاء المطلق عن
حيز الندب والإيجاب معاً وهذا محال، والذي يكشف الغطاء أن نقول: الأمر
القائم بالنفس يقتضي معنى لا محالة، وقد ذكرنا^(٢) في حد الأمر أنه اقتضاء
الطاعة فلو كان الاقتضاء بمجرد / لا يكون ندباً وقد ثبت أن الأمر لا يقتضي [ب/٤٦]
كون المأمور به مراداً للأمر فإذا بطلت هذه الأقسام فيفضي ذلك إلى إبطال
موجب الأمر ومقتضاه، فخرج من ذلك أن الإيجاب اقتضاء على وجه
الإلزام، والندب اقتضاء على وجه التحريض، وهذا ما لا يحيط به علماً إلا
فطن.

[٣٩٠] ومن عجيب المذاهب ما صار إليه بعض الفقهاء^(٣) المنتمين

(١) ما بين المعقوفين ساقط في الأصل ويقتضيه السياق، ويدل عليه قول المصنف فيما

بعد «فلو ساغ المصير إلى أن الإيجاب اقتضاء ووصف يزيد عليه».

(٢) انظر الفقرة (١٨٥).

(٣) وهو قول بعض الحنفية والشافعية. انظر أصول السرخسي (١/٦٣ - ٦٥)، واللمع

(١٤).

إلى الأصول فقال الأمر الموجب يقتضي جوازاً^(١) وادعى في ذلك إجماعاً ثم قال: لو نسخ الوجوب لم يبق الجواز مع مصيره إلى أن الأمر يقتضي الوجوب والجواز أولاً، ثم تشبث بكلام ركيك تزدرية^(٢) أعين ذوي التحقيق^(٣) وذلك أنه قال الجواز تابع للوجوب والوجوب متبوع فإذا نسخ المتبوع زال التابع^(٤) ونقل هذا المذهب يغنيك عن الاشتغال بإفساده فتدبر واستغن بالله يغنيك.

(٨٥) القول إن الكفار

هل يخاطبون بفروع الشرائع؟^(٥)

[٣٩١] اعلم، وفقك الله أن ما صار إليه سلف الأمة وخلفها من

- (١) نقل السرخسي اتفاق الفقهاء وخلاف بعض المتكلمين في ذلك. انظر أصول السرخسي (٦٣/١).
- (٢) أي تعيبه، وتستهزئ به، انظر المصباح المنير (٢٥٣/١).
- (٣) من قوله: «تشبث» إلى «التحقيق» نقله ابن السبكي في الإبهاج (١٢٦/١)، من كلام القاضي في التقريب.
- (٤) وهو قول الشيرازي في اللمع (١٤)، والتبصرة (٩٦).
- (٥) ههنا أمران: الأول: بين ابن برهان أن ترجمة المسألة بهذا التعبير خطأ، لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عن فعلها فكيف يكون مخاطباً بها؟ والصواب في ترجمتها أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإسلام؟ انظر الوصول (٩١/١ - ٩٢)، وابن برهان أخذ هذا القول عن الجويني في البرهان حيث قال: «إن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخراً» البرهان (١٠٨/١)، وعلى هذا القول ينبغي أن لا يعاقب على ترك الصلاة، بل يعاقب على ترك التوصل إلى الصلاة، لأنه كيف يعاقب على شيء وهو غير مكلف به، ولهذا أرى أن ما ترجمه به المصنف هو الصحيح.

المتكلمين والفقهاء أن الكفار مخاطبون مأمورون بمعرفة الله عز اسمه وتصديق رسله والإيمان بجملة قواعد العقائد^(١) وذهبت شردمة من نوابثة المبتدعين إلى أن العلم بالله عز اسمه وبالعقائد يقع اضطراراً وما يقع اضطراراً لا يتعلق التكليف به^(٢) وذهب بعض أهل الأهواء إلى أن المعارف كسبية ولكن لا يتعلق التكليف بها^(٣) وإنما صاروا إلى ذلك بشبه تستقصى في

= الأمر الثاني: قال الآمدي وابن الحاجب والأسنوي وغيرهم من الأصوليين: أن مسألة تكليف الكافر للفروع فرع عن قاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط لصحة التكليف أم لا؟ فعند الجمهور ليس بشرط خلافاً لأصحاب الرأي وأبي حامد ونوقش بأن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط شرعي مع أن حصولها شرط التكليف بالصلاة والصوم. وقال ابن الهمام: إن الخلاف في مسألة تكليف الكفار بالفروع ليس مبنياً على القاعدة المنسوبة إليها، لأن القاعدة من المتفق عليها، وإنما الخلاف في هذه المسألة هي تمام محل النزاع. انظر الأحكام للآمدي (١٤٤/١)، ومنتهى الوصول (٤٢)، ونهاية السؤل (١٥٥/١)، والبحر المحيط (١٠٩/١)، والتحرير مع شرحه التيسير (١٤٨/٢).

(١) نقل إمام الحرمين والقرافي وابن النجار وابن بدران وغيرهم الإجماع على ذلك، قال ابن السبكي: «ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً، فلا يكلف به» الإبهاج (١٧٧/١)، وانظر البرهان (١٠٨/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٢/١)، ونزهة خاطر العاطر (١٤٥/١).

(٢) نسب الأستاذ أبو منصور هذا القول إلى الجاحظ وثمامة. انظر أصول الدين له (٣٢).

(٣) وهو قول بعض الروافض. انظر أصول الدين للأستاذ أبي منصور (٣١)، وهذه الآراء نقلها المازري أيضاً عن المبتدعة ولم يعين أعيانهم. انظر البحر المحيط (١٠٤/١ ب).

الديانات إن شاء الله عز وجل، وزعم الجاحظ^(١) أن العلم يقع من طباع نامية لم يتقدمه نظر واستدلال ثم قد يتم النظر فلا يعقب العلم لانقطاع نماء الطباع، والكلام على هؤلاء الفرق لا يليق بهذا الفن.

[٣٩٢] فإذا عرفت كونهم مخاطبين بأصل الإيمان فقد اختلف العلماء بعد ذلك في أنهم مخاطبون بالعبادات نحو الحج والزكاة والصلاة وهل يتعلق التكليف بهم في اجتناب المحظورات والكف عن المحرمات فذهب بعضهم إلى أنهم غير مخاطبين بشيء منه وإنما يتعلق الخطاب بهم في أصل الدين^(٢) وذهب آخرون إلى أنهم مخاطبون بالمفترضات وتجنب المحظورات، معاقبون على المخالفات في أحكام الشرائع^(٣).

(١) الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ كان من علماء المعتزلة والمصنف لهم، وإليه تنسب فرقة الجاحظية، ومن مقالاته أن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحصل أفعاله منه طباعاً، وقال: إنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله تعالى، وإن الله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود، توفي (في ٢٥٥هـ). انظر الملل والنحل (١/٩٤)، والفرق بين الفرق (١٦٠)، ومقالات الإسلاميين (٤٠٧).

(٢) وإليه ذهب مشايخ سمرقند من الحنفية ومنهم أبو زيد الدبوسي والسرخسي والبزدوي وهو قول أبي حامد الإسفرائيني من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، قال الأبياري: وهو ظاهر مذهب مالك، وهو قول للإمام أحمد في إحدى الروايات عنه، وليس للإمام أبي حنيفة وأصحابه نص في المسألة. انظر تيسير التحرير (١٤٨/٢)، والإحكام للآمدي (١/١٤٤)، والإبهاج (١/١٧٧)، والبحر المحيط (١/١٠٥/ب)، وشرح الكوكب المنير (١/٥٠٣).

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، وإليه ذهب العراقيون =

[٣٩٣] واعلم قبل الخوض في أدلة المسئلة أن الذين صاروا إلى أنهم مخاطبون لا يدعون ثبوت ذلك عقلاً و^(١) وجوباً وحتماً، بل يجوزون في حكم العقل خروجهم عن التكليف في أحكام الشرائع^(٢) كيف وقد خرج^(٣) أناس من المخاطبين المسلمين عن قضية جمل من الأحكام في الحلال والحرام، كالحائض الخارجة عن التزام الصلاة وأداء الصوم^(٤) ونحوها ولكن

= من الحنفية، قال الباجي: وهو ظاهر مذهب مالك وبين إمام الحرمين أنه ظاهر مذهب الشافعي، وهو قول الإمام أحمد في أصح الروايات عنه.

وفي المسئلة ثلاثة أقوال أخرى:

الأول: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، وهو منقول عن الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه.

الثاني: أن الخطاب بالفروع يتعلق بالمرتد دون الكافر الأصلي.

الثالث: أن الكفار مخاطبون بجميع الفروع سوى الجهاد، فإنه خاص بالمؤمنين.

وحكى الزركشي تسعة أقوال في هذه المسئلة. انظر البحر المحيط (١/١٠٤/ب)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٢ - ١٦٦)، والعدة (٢/٣٥٨)، والبرهان (١/١٠٧)، والتبصرة (٨٠)، واللمع (٢١)، والمستصفي (١/٩١)، والمنخول (٣١)، والوصول (٩١)، والمحصول (١/٣٩٩)، وروضة الناظر (٥٠)، والإحكام للآمدي (١/١٤٤)، ومختصر ابن الحاجب مع حاشية العضد (٢/١٢)، والمسودة (٤٦)، وتخريج الفروع على الأصول (٩٨)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبديخي (١/١٥٢)، والإبهاج (١/١٧٧)، والتلويح (١/٢١٤).

(١) الواو زائدة لا يقتضيها السياق، كما أنها غير موجودة في الاقتباس الذي نقله الزركشي في البحر المحيط (١/١٠٦/ب).

(٢) في البحر المحيط: «الشرع».

(٣) في البحر المحيط: «أخرج».

(٤) أجمع المسلمون على أن الحائض لا تصلي ولا تصوم مدة حيضها، وأنه يجب عليها =

[١/٤٧] هؤلاء يزعمون أن تكليفهم سائغ عقلاً وتركه مجوز عقلاً بيد أن في الأدلة / السمعية ما يقتضي تعليق التكليف بهم فتبعناها. والذي^(١) صاروا إلى أنهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم [من يحيل]^(٢) تكليفهم، ومنهم من يجيز تكليفهم عقلاً ومنع اتصال الأدلة^(٣) السمعية بهم^(٤).

[٣٩٤] والذي نرتضيه تعلق التكليف بهم ومن أوضح ما نستدل به قوله تعالى: ﴿ مَا سَأَلَكَ فِي سَقَرٍ ﴾^(٥) الآية. ووجه الدليل منها أنهم عوقبوا بمضمون

= قضاء الصوم، دون الصلاة، لقول النبي ﷺ: «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم»؟ [رواه البخاري، في باب ترك الحائض الصوم (٦٤/١)].

ولما روي أن امرأة قالت لعائشة أتجزئ إحدانا صلاتها إذا طهرت، فقالت: أحرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به، أو قالت فلا تفعله» [رواه البخاري، في باب لا تقضي الحائض الصلاة، (٦٧/١)].

ونقل ابن عبد البر وابن هبيرة الإجماع على أن الحائض لا تقضي الصلاة ونقل ابن قدامة عن الخوارج أنهم يرون قضاء الصلاة عليها، أقول: ولكن لا اعتبار بقولهم لمخالفته النصوص. انظر الكافي لابن عبد البر (١٨٥/١)، والإفصاح (٩٥/١)، والمغني (٣٠٧/١)، وبدائع الصنائع (٤٤/١)، والهداية (٣١/١).

(١) هكذا في الأصل، وهو جائز في لغة قوم، فإنهم يستعملون «الذي» للمفرد والجمع.

انظر أمثله في كتاب الأزهية في علم الحروف (٢٩٨).

(٢) في الأصل: «فمنهم يحل تكليفهم»، وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) في الأصل: «أدلة» وهو خطأ، والصواب ما أثبتته.

(٤) من قوله: «إن الذين صاروا إلى أنهم مخاطبون» إلى قوله: «بهم» اقتباس في البحر

المحيط (١٠٦/١ ب)، بتصريف يسير.

وإلى هذا القول، ذهب ابن برهان في الوصول (٩٤/١).

(٥) سورة المدثر: الآية (٤٢)، وانظر الاستدلال: بهذه الآية في المعتمد (٢٩٦/١)،

والعدة (٣٦٢/٢)، والتبصرة (٨١)، والمستصفي (٩١/١)، والمحصول =

الآية على ترك الصلاة والصدقات كما عوقبوا على الإشراك وترك المعارف .

[٣٩٥] فإن قيل : لا حجة في الآية لكم فإن الرب تعالى أخبر عن مقال

أهل النار ولا احتجاج في أقوالهم^(١) .

قيل لهم : هذا الذي ذكرتموه قرب منكم من جحد ما اتفق عليه أهل التأويل فإنهم أطبقوا على أن الرب سبحانه وتعالى أراد بالإخبار عن أحوالهم وذكر أقوالهم الزجر والردع عن الإشراك وترك الصلوات والصدقات والترغيب في الإقدام على امثال المأمورات وتحذير المخاطبين عن اجتناب ما يوقعهم في المعاقبات المذكورة في الآية وليس المقصد منها نقل قولهم لا تحقيق فيه وهذا ما لا يجحده إلا معاند، ثم إنه سبحانه قرن بين الإشراك وترك الصلاة فلو حمل سياق الخطاب على ما رتموه وقيل : إنهم لا يعاقبون على ترك الصلاة ويعاقبون على الإشراك، انطوى قولهم على صدق وخلف^(٢) فكان يجب أن يبين الرب عز اسمه وجه الرد عليهم وتوبيخهم وتقريعهم على ما بدر منهم من المقال والمحال .

[٣٩٦] فإن قيل : فبم تنكرون على من يزعم أنهم أرادوا بقولهم : ﴿

نُكِّمِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾^(٣) أي لم نك من المصلين المصدقين بوجوب الصلاة^(٤) ﴿

= (١/٢/٤٠٣)، وروضة الناظر (٥١) .

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٢/٣٦٢)، والمستصفي (١/٩١)،
والمحصول (١/٢/٤٠٣) .

(٢) حيث بينوا سبب العذاب بما لا يعذبون بسببه .

(٣) سورة المدثر : الآية (٤٣) .

(٤) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في التبصرة (٨١)، والمستصفي (٢/٩٢)،
والمحصول (١/٢/٤٠٤) .

وما أرادوا نفس الصلاة وهذا كما أنه ﷺ قال: «نهيت عن قتل المصلين»^(١) وما أراد بذلك الخائضين في الصلاة حتى يتخصص النهي عن القتل بحالة التلبس بالصلاة قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه إزالة منكم للظاهر وتسبب إلى حمل اللفظ على التجوز وليس لكم ذلك إلا بعد إقامة دلالة دالة ثم إن كان هذا كلامكم في قوله من المصلين فلا يستمر ذلك في قوله: ﴿وَلَمْ تَكُ نَظِيمُ الْمَسْكِينِ﴾^(٢) وإن تعسفوا بالحمل على التصديق بالإطعام كانوا متعالين محتاجين إلى إقامة الدليل.

[٣٩٧] ومما يستدل به قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾.

إلى قوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٣) يُضَعَّفُ لَهُ الْكَذَابُ.

ووجه الدليل أن الرب تعالى فرق بين الشرك والقتل والزنا ثم قال:

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الحكم في المخنثين (٤/٢٨٢)، والدارقطني في باب التشديد في ترك الصلاة وكفر من تركها، والنهي عن قتل فاعلها (٥٥/٢).

والعقيلي في الضعفاء (٢/٢٩ - ٣٠)، وابن عدي في الكامل في ترجمة عامر بن عبد الله اليماني (٥/١٧٣٩)، والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٢/١٢٢).

(٢) سورة المدثر: الآية (٤٤).

(٣) سورة الفرقان: الآيتان (٦٨ - ٦٩)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في المعتمد (١/٢٩٦)، والمستصفي (١/٩٢)، والمحصول (١/٤٠٩)، وروضة الناظر (٥١).

﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾ (١).

ففعت جملة الخلال جمعاً فإنها تورط في المأثم . وللقوم أسئلة يهون دفعها .

[٣٩٨] ومما (٢) عولوا عليه في توجه الخطاب على الكفار قوله تعالى :

﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ (٣).

فإن قالوا إنما ذكر الامتناع عن إيتاء الزكاة نعتاً لا يتعاقبوا (٤) عليه (٥)

(١) سورة الفرقان : الآية ٦٨ .

(٢) في الأصل : «فمما» ، والصواب ما أثبتته .

(٣) سورة فصلت : الآيات (٦ - ٧) ، وانظر الاستدلال بهذه الآية في المعتمد (٢٩٦/١) ، والعدة (٣٦٠/٢) ، والمحصل (٤٠٩/٢/١) .

(٤) لعله «لا ليتعاقبوا» .

(٥) قال ابن برهان : «الزكاة المذكورة في الآية هي قول لا إله إلا الله باتفاق المفسرين فإنه جعله بها كافراً مشركاً، وأجمعنا على أن تارك الصلاة لا يكون مشركاً» .
الوصول (٩٦/١) ، وأجيب بأن دعوى الانفاق على أن المراد بالزكاة في الآية لا إله إلا الله غير سليمة فإنه كما نقل عن بعض المفسرين مثل ابن عباس وعكرمة هذا المعنى ، فقد نقل عن بعضهم مثل قتادة والضحاك ومقاتل المعنى الثاني - وهو زكاة الأموال - أيضاً ، بل رجح الطبري المعنى الثاني ، قال الطبري : «والصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا معناه لا يؤديون زكاة أموالهم ، وذلك أن ذلك هو الأشهر من معنى الزكاة وأن في قوله : ﴿ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفِرُونَ ﴾ (٧) دليلاً على أن ذلك كذلك لأن الكفار الذين عنوا بهذه الآية كانوا لا يشهدون أن لا إله إلا الله فلو كان قوله : ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ مراداً به الذين لا يشهدون أن لا إله إلا الله لم يكن لقوله : ﴿ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفِرُونَ ﴾ (٧) معنى .

أما دعوى الإجماع على أن تارك الصلاة لا يكون مشركاً فهي منقوضة بمذهب الإمام =

قيل لهم: هذا إزالة منكم للظاهر والبدال على كونه معاقبين على الشرك في قضية الآية حال^(١) على مثله^(٢) في منع الزكاة.

[٣٩٩] فإن قيل: / ظاهر الآية يقتضي أن لا يعاقب المشرك إلا عند امتناعه عن أداء الزكاة^(٣).

قيل لهم: هذه^(٤) لتسبب منكم إلى حمل الآية على خلاف الإجماع مع إمكان حملها على الوفاق، والمقصد من الآية ذكر ما يستوجبون العقاب عليه نسقاً، من غير اشتراط جمع، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥).

فهذا توعد على وصفين أحدهما المشاقة والثاني مخالفة الأمة^(٦). لم تدل الآية على توقف التوعد على اجتماع الوصفين.

[٤٠٠] ومما تمسك به الأصحاب قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾.

= أحمد وابن حبيب المالكي بتكفير تارك الصلاة. انظر جامع البيان (٦٠/٢٤)، والجامع لأحكام القرآن (٣٤٠/١٥)، والإفصاح (١٠١/١ - ١٠٢)، وتعليق أبي زنيد على الوصول (٩٦/١).

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «دال» كما يدل عليه قول المصنف: «والبدال على كونهم».

(٢) على مثله أي كونهم معاقبين.

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٣٦١/٢).

(٤) هذه أي القولة أو المقالة.

(٥) سورة النساء: الآية (١١٥).

(٦) لعل كلمة «واو» ساقطة.

إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١).

[٤٠١] فإن قيل: فما لكم لا^(٢) تستدلون بالظواهر المحتملة في مسألة

قطعية؟

قيل لهم: اعلموا أن المسئلة لها طرفان^(٣) أحدهما تجويز خطابهم عقلاً والثاني تقدر ذلك شرعاً. فأما تجويز خطابهم عقلاً فهو مما يثبت قطعاً ولا يثبت إذا رمتا تقديره بالظواهر المحتملة وأما اتصال الخطاب بالقوم سمعاً [فلا يقال]^(٤) فيه القطع ولكنها مسألة اجتهاد^(٥) وهي نحو اختلاف العلماء في

(١) سورة البينة: الآيات (١ - ٥)، وانظر الاستدلال بهذه الآية في العدة (٣٦٢/٢)، قال الزركشي: «قد كثر استدلال الناس من القرآن على تكليفهم، وطال النزاع فيه، وليس فيه أصح من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ يَزِيدُهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾». البحر المحيط (١/١٠٩/ب).

(٢) لعل كلمة «لا» زائدة.

(٣) انظر تفصيل هذا القول في البرهان (١/١٠٨)، والمستصفي (١/٩١)، والوصول (٩٢/١).

(٤) في الأصل خرم، وما وضعته أقرب إلى الرسم المتبقي.

(٥) في البرهان نسب هذا القول إلى الباقلاني قائلاً: «ذكر القاضي رحمه الله أن ذلك من مجال الفقهاء، وهو مظنون مطلوب من مسالك الظنون» وبين رأيه أنه مترق عن مرتبة الظنون.

وقال الزركشي: «إن المسئلة ظنية عند القاضي لتعلقها بالظواهر من مسالك الاجتهاد، وخالفه إمام الحرمين ورأى أنها قطعية وقال: نحن نقطع بتكليفهم جملة ومعالمه تفصيلاً». انظر البرهان (١/١١٠)، والبحر المحيط (١/١٠٩/ب).

إلزام بعض [الأحكام]^(١) كثيراً من الأشخاص ونفيها عنهم فافهم ذلك .

[٤٠٢] فالذي نرتضيه لك معتصماً في المسئلة أن نقول لخصومنا: هل تسلمون لنا جواز تكليفهم عقلاً أم تنكرون ذلك؟ فإن أنتم أنكرتموه قيل لكم: فكل ما جاز اكتسابه جاز تعليق التكليف به والذي فيه التنازع مما يتصور من الكفرة اكتسابه والتوصل والتبلغ إليه فليس في تكليفهم استحالة تعقل .

[٤٠٣] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن الذي يحيل تكليفهم عدم تصور العبادات منهم مع الشرك، ولو قدر إسلامهم فيتفق على توجه الأحكام عليهم .

قيل لهم: يلزمكم على قود ذلك أن تقولوا لا تخاطبوا الدهرية ونفاة الصانع بتصديق الرسل والإيمان بهم لاستحالة الإيمان بالرسول مع اعتقاد نفي المرسل وكذلك جملة العقائد المترتب بعضها على بعض التي لا يتحقق العلم منها بالثاني إلا مرتباً على سبق العلم بالدرجة الأولى، فيلزم من ذلك أن لا يجب على معتقد قدم العالم إلا العلم بحدوثه فبطل ما قالوه^(٢) .

(١) في الأصل خرم، ولعل ما وضع أنسب .

(٢) قال إمام الحرمين في البرهان: «ثم التحقيق في ذلك كله عندي أن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة، وكذلك القول فيما يقع آخراً من العقائد في حق من لم يصح عقده في الأوائل، وكذلك المحدث مستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخراً، ولا يتنجز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمراً توجه عليه ناجزاً فمن أبى =

[٤٠٤] والجواب السديد أن الكافر يتصور منه التبليغ إلى العبادات وإن كان لو قدر بقاؤه على كفره، وإصراره على شركه لم تصح منه العبادات وهذا كما قال إن الأمر بالقيام يتوجه على القاعد فيتصرف بكونه مأموراً بالقيام في حال قعوده وإن كان لا يتصور القيام مع تقدير استصحاب / القعود فتبين أنه [١/٤٨] ليس في توجه الخطاب بالعبادات على الكفار استحالة في [العقل] (١) وكل استحالة يبدوها (٢) تلزمهم مثلها في المعارف. فإذا ثبت جواز خطابهم فقد وردت في ألفاظ الشريعة ألفاظ عامة تنطوي عليهم وعلى غيرهم في قضية اللغة فلزم تعميمها إن قلنا بالعموم وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (٣).

وغير ذلك، فما الذي يصدنا عن تعميم الخطاب وهو من مجوزات العقل وليس في أدلة السمع ما يقتضي استخراجهم من قضية العموم.

[٤٠٥] فإن قيل: فأنتم معاشر الواقفية إذا نفيتم صيغ العموم فأنى يستقيم منكم ما قلتموه؟ قلنا: إذا نفينا صيغة العموم جعلنا اللفظ الوارد في صلاحه للكفار كصلاحه لغيرهم وإن كنا لا نقطع بتعميم وتخصيص ومقصدنا

= ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد. ومن جوز تنجيز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق. ومن أراد أن يفرق بين الفروع وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث فهو مبطل قطعاً. البرهان (١/١٠٨).

(١) في الأصل: «الفاعل»، وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.
(٢) هكذا في الأصل: يبدوها» بحذف النون، وهي لغة صحيحة. انظر التعليق على الفقرة (٣١٢).

(٣) سورة آل عمران: الآية (٩٧).

تثبيت التسوية إما في تعميم^(١) وإما في صلاح اللفظ لهم ولغيرهم على مثابة واحدة.

[٤٠٦] ومما عول عليه أئمتنا أن قالوا أنتم لا تخلون إما أن تقولوا أن النهي عن المنكرات لا يتعلق بالكفرة أو تقولوا يتعلق النهي بهم فإن زعمتم أن النهي لا يتعلق بهم على قياس الأمر فيلزمكم من ذلك أشياء منها: أن تقولوا إن المشرك المنعزل المنشغل بنفسه إذا انقضى عمره على إصراره فيتنزل في استحقاق العقاب منزلة من جمع إلى كفره قتل الأنبياء والأولياء وهتك الحرمات والتسبب إلى جملة الجراير^(٢) وهذا مما اتفق المسلمون على خلافه^(٣) وفي إبدائه أعظم الإغراء للكفرة بمقارفة الجرائر والكبائر. ثم نقول: لو كان الأمر على ما قلتموه لزمكم طرد ما ذكرتموه في أهل الذمة فإن الكفر منهم وفي أهل الحرب بمثابة. ثم لا خلاف أنا نقيم عليهم الحدود إذا ارتكبوا موجباتها وكذلك القول في المرتد^(٤).

(١) أي «في تعميم الخطاب».

(٢) الجرائر جمع جريرة وهي ما يجره الإنسان من ذنب. انظر المصباح المنير (١/٩٦).

(٣) انظر المستصفي (١/٩٢).

(٤) اتفق الفقهاء على أن الذمي والمرتد يقام عليهما حد السرقة، واختلفوا في الحربي إذا دخل إلى دار الإسلام مستأماً وسرق، فقال مالك وأحمد يقطع، وقال أبو حنيفة ومحمد لا يقطع، وعن الشافعي قولان: أما حد الزنا فالذمي يقام عليه الحد عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما، وقال مالك: يرد أهل الذمة في الزنا إلى أهل دينهم، فإن تحاكموا إلينا حكمنا عليهم بحكم الإسلام، وبه قال الشافعي وأحمد في رواية أخرى. والحربي لا حد عليه في الزنا عند أبي حنيفة ومالك وأحمد ومحمد، خلافاً لأبي يوسف وللشافعي قولان. انظر الأم (١٣٨/٦)، والكافي لابن عبد البر (٢/١٠٧٣)، والإفصاح (٢/٢١٦)، وبدائع =

[٤٠٧] وإن قالوا إن النهي يتعلق بالكفرة فقد سلموا المسئلة فإن النهي فيما صورناه تكليف في الفروع، فما الفصل بينه وبين الأمر. والذي يوضح ذلك أن الصلاة منهي عن تركها وهو من أعظم الكبائر، فقالوا إن هذا القبيل من النهي يتعلق بهم فيلزم منه الإفصاح بالأمر بالصلاة فيقودهم النهي إلى الوفاق في الأمر.

[٤٠٨] فإن قالوا: إنما صححنا توجه النهي لتصور الترك منهم دون الامتثال بالإقدام على العبادة.

قيل لهم: فقولوا على طرد ذلك أن النهي يتصور تعلقه بالمجنون لتصور الترك منه، ثم ما ذكروه من عدم تصور الامتثال فقد قدمنا ما فيه أكمل الغنى، مع أنه يبطل بصور في الشريعة، منها الصلاة في حق المحدث فإنها لا تصح دون رفع الحدث مع الاقتدار، والأمر متوجه مع الحدث^(١) وأمثلة ذلك تكثر في الشريعة.

[٤٠٩] فإن^(٢) وجوب الشيء لا ينبىء عن وجوب قضائه عند فوات

= الصنائع (٧/٣٤، ٧١)، والهداية للمرغيناني (٢/١٠٣)، والمغني لابن قدامة (٨/٢١٤، ٢٦٨، ٢٦٩).

(١) وقال في البرهان (١/١٠٨): «والمحدث مأمور بالصلاة عند دخول وقتها، وإن كان لا يتأتى منه إقامتها ما لم يقدم رفع الحدث عليها». وانظر التمثيل بهذا في العدة (٢/٣٦٤)، والتبصرة (٨٣).

(٢) الظاهر أن في العبارة سقطاً ههنا، لأنها غير منسجمة بما قبلها والعبارة الصحيحة كالتالي: «فإن قالوا: لو وقع تكليفهم بالفروع لوجب عليهم القضاء. قيل لهم: وجوب الشيء» إلخ. هذا السؤال والجواب ذكره ابن السبكي في رفع الحاجب (٢٧/ب).

وقته إذ القضاء يثبت عندنا بأمر مجدد وكل أصل يعتبرونه في تثبيت القضاء [٤٨/ب] فلسنا نقول أنه ثبت لوجوب أصله بل ثبت بأمر / مبتدئ والذي ينقض ذلك عليهم طرداً وعكساً أن الحائض لا يجب عليها أداء الصوم [ويلزمها] (١) القضاء، وتفوت الجمعة ثم لا تقضي (٢) إلى غير ذلك من مسائل الشرع التي منها القيام في الصلاة فإنه لو ترك صلاة متعمداً مع اقتداره على القيام ثم عجز عن القيام وقضى ما فاته قاعداً برئت ذمته وفاقاً وسقط عنه القيام.

[٤١٠] فإن عادوا وعولوا على عدم تصور العبادة منه فقد فرط الجواب عنه (٣) ثم يلزمهم المرتد (٤) فإنه مخاطب عند أكثرهم فإن فصلوا بينه وبين الكافر الأصلي بأنه ملتزم للأحكام تنكص على عقبيه وهذا من أبشع ما يتكلم به من لا حظ له في الأصول، فإننا نقول لا حكم لالتزام المرء وإنما الحكم لإلزام الله، التزم المكلف أو أبى (٥). والدليل عليه أن الخطاب

(١) في الأصل: «يلزمكم» والصواب ما أثبتته.

(٢) انظر القول بأن الجمعة لا تقضي في الكافي لابن عبد البر (١/٢٥١)، والإفصاح (١/١٦٧)، وبدائع الصنائع (١/٢٥٧)، والمغني (٢/٣٤٢).

(٣) بأن المحدث مأمور بأداء الصلاة إذا حان وقتها بإزالة حدثه، وإن لم تصح منه الصلاة وهو محدث، وكذلك الكافر مأمور بأداء فروع الإسلام بإزالة كفره، وإن لم تصح منه تلك الفروع وهو كافر.

(٤) المرتد يجب عليه قضاء ما تركه من العبادات في حال رده عند الشافعي قال النووي هذا مذهبنا لا خلاف فيه عندنا وبه قال أحمد في إحدى الروايتين قال ابن قدامة: لأن المرتد أقر بوجوب العبادات عليه، واعتقد ذلك، وقدر على التسبب إلى أدائها، فلزمه ذلك كالمحدث وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يلزمه القضاء، وحكمه حكم الكافر الأصلي، انظر المغني (١/٣٩٨ - ٣٩٩)، والمجموع (٤/٣).

(٥) وبه قال الغزالي في المستصفى (١/٩٣).

متوجه على الكفار بتصديق الرسل وإن لم يسبق منهم في ذلك التزام فبطل
المصير إلى هذا القبيل من الكلام^(١).

(١) قال النووي: «وأما الكافر الأصلي فاتفق أصحابنا في كتب الفروع أنه لا يجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، فأما في كتب الأصول فقال جمهورهم هو مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان، وقيل لا يخاطب بالفروع، وقيل يخاطب بالمنهى عنه كتحريم الزنا والسرقه والخمر والربا وأشباهها دون المأمور به كالصلاة، والصحيح الأول، وليس هو مخالفاً لقولهم في الفروع لأن المراد هنا غير المراد هناك فمرادهم في كتب الفروع أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة، ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر، فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً لا على الكفر وحده، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصول حكم أحد الطرفين وفي الفروع حكم الطرف الآخر». المجموع (٥/٣).

وقال الرازي: «لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا، وإنما تأثير هذا الاختلاف في أحكام الآخرة. المحصول (٤٠٠/٢/١).

قال الزركشي: «وهذه الطريقة فاسدة أوقعهم فيها قول الأصوليين فائدته مضاعفة العقاب في الآخرة، وهو صحيح، ولم يريدوا به أنه لا يظهر فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع إلا في الآخرة، بل هو جواب عما التزم الخصم في مسائل خاصة، لا تظهر للخلاف فيها فائدة دنيوية كالزكاة، ونحوها، وذلك الأمر خاص، ولا يستلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقاً، فإن الفقهاء فرعوا على هذا الخلاف أحكاماً كبيرة تتعلق بالدنيا، وما ذكره هؤلاء في الجمع يقتضي أن لا يصح التخريج أصلاً». انظر البحر المحيط (١/١٠٧/١)، ولمعرفة فروع هذه المسألة. انظر التمهيد للأسنوي (١٢٧)، وتخريج الفروع على الأصول (٩٩).

(٨٦) القول في أن الأمر يتناول عند إطلاقه وانتفاء

سمات الخصوص منه الذكر والأنثى والحرّ والعبد

[٤١١] إذا ورد الخطاب على مذهب القائلين بالعموم ولم يكن فيه ما يقتضي اختصاصاً بالأحرار ولم تقم دلالة على خروج العبد عن مقتضى اللفظ العام وهو موضوع في أصل اللغة للتعميم، فالعبيد والأحرار فيه بمثابة واحدة^(١)، وإن قامت دلالة مقتضية تخصيص الأحرار خصصوا.

[٤١٢] وذهب بعض العلماء أن العبيد لا يدخلون تحت مطلق الخطاب^(٢) فيقال لهم: إذا ورد الخطاب منوطاً بالمؤمنين مثلاً وهو الأمر يتحقق في العبيد تحققه في الأحرار، وليس في وضع اللغة اقتضاء تخصيص.

(١) وبه قال ابن حزم والقاضي أبو يعلى والشيرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وأبو عبد الله الجرجاني، وحكاه الآمدي، وابن الحاجب عن الأكثرين، وقال ابن السبكي في جمع الجوامع إنه الأصح، ونقله ابن برهان عن جماعة من الفقهاء والأصوليين، والقاضي عبد الوهاب عن جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية. انظر البرهان (٣٥٦/١)، والإحكام لابن حزم (٨٧/٣)، والعدة (٣٤٨/٢)، واللمع (٢١)، والتبصرة (٧٥)، والمستصفي (٧٧/٢)، والمنحول (١٤٣)، والوصول (٢٢١/١)، وروضة الناظر (٢٠٧)، والإحكام للآمدي (٢٧٠/٢)، ومنتهى الوصول (١١٦)، والمسودة (٣٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٦)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٢٧/١)، ورفع الحاجب (٢١٢).

(٢) وهو قول بعض الشافعية والمالكية والحنابلة، ووصفهم في البرهان بالضعفاء.

وقال أبو بكر الرازي يدخلون في حقوق الله تعالى فقط، وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين فلا يدخلون فيه. انظر البرهان (٣٥٦/١)، والعدة (٣٤٩/٢)، والتبصرة (٧٥)، والمسودة (٣٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٦)، وتيسير التحرير (٢٥٣/١).

وخطاب العبيد ممكن كما أن خطاب الأحرار ممكن، فإذا تساوى العبيد والأحرار في إمكان توجيه الخطاب عليهم عقلاً وانطوت اللفظة المطلقة عليهم لغة وعرفاً ولم تقم دلالة مخصصة فلا معنى لإخراجهم من موجب اللفظ وتخصيصه بالأحرار^(١) وليس الصائر إلى ذلك بأسعد حالاً ممن يقبل عليه هذا المذهب.

[٤١٣] فإن قالوا: العبيد مستحقون لملاكهم، وجهات تصرفاتهم منصرفة إلى ساداتهم فكأنها^(٢) بحكم الشرع مستثنون عن تصريف الشرع وتكليفه^(٣).

قيل لهم: فهل يفزعون فيما يدون إلى غير موارد الشريعة فإذا كانت لفرعكم^(٤) فاعلموا أننا نعول مهما دلت دلالة شرعية على خروج العبد عن قضية التكليف لاستحقاق متعلق به فنخصه، وإنما الكلام فيما لم يقم فيه دلالة تخصيص، فإن ادعيتم ثبوت الاستحقاق في العبيد بأصل الشرع عموماً فهذا محال وفاقاً، ومعظم العبادات متوجهة عليهم، فالأمر فيهم على الانقسام إذاً، فليس إلاّ تتبع الألفاظ وإجراؤها على ظواهرها في وضع / اللغة إلى أن يمنع [٤٩/١] من ذلك مانع، والذي يوضح ذلك صحة ورود الخطاب مختصاً بالعبيد أو متناولاً لهم ولغيرهم على التنصيص فلو صح ما ادعوه من الاستحقاق على وجه الاستغراق لما جاز ورود الخطاب خاصاً إلاّ أن يكون ناسخاً.

(١) انظر العدة (٢/٣٥٠)، والتبصرة (٧٥).

(٢) هكذا في الأصل والظاهر أن الصواب «فكأنهم».

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في البرهان (١/٣٥٧)، والتبصرة (٧٦)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٠).

(٤) هكذا في الأصل ولعل الصواب «فإذا كانت مفزعهم» أي موارد الشريعة.

فصل (٨٧)

[٤١٤] فإن قيل: الخطاب الواحد هل يشمل الذكور والإناث؟.

قيل: يتبع في ذلك وضع اللغة فإن وردت لفظة وضعت لتخصيص بالرجال خصصت بهم، وإن وضعت مشتركة حملناها على الاشتراك وذلك نحو قول كل نفس «وكل شخص» فهذا مما يعم الرجال والنساء^(١).

[٤١٥] فإن قيل: فما قولكم في المؤمنين والمسلمين ونحوهما هل يتناول النساء؟.

قيل: هذا مما اختلف فيه العلماء فصار بعضهم إلى أن الجمع الموضوع للذكر ينطوي على الإناث أيضاً^(٢). والذي ارتضاه الشافعي

(١) وهذا من المتفق عليه، قال الآمدي: «اتفق العلماء على كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء، وعلى دخولهما في الجمع الذي لم يظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث كالناس، وإنما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين، هل هو ظاهر في دخول الإناث فيه أو لا؟ الإحكام (٢/٢٦٥)، ومثله قال ابن الحاجب في منتهى الوصول (١١٥).

(٢) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى وابن حزم والقاضي عبد الوهاب والماوردي والرويانى.

وهو قول الظاهرية وأكثر الحنفية والحنابلة، وبعض المالكية والشافعية انظر الإحكام لابن حزم (٣/٨٠)، وتيسير التحرير (١/٢٣٤)، وفواتح الرحموت (١/٢٧٦)، والعدة (٢/٣٥١)، والمسودة (٤٥)، وروضة الناظر (٢٠٧)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٣٥)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٨)، والتمهيد للأسنوي (٣٥٦).

رضي الله عنه ومعظم أرباب الأصول^(١) أن مثل هذا اللفظ إذا ورد مطلقاً مخصص بالرجال في مورده إلا أن تقوم دلالة تقتضي الاشتراك^(٢) والذي يحقق ذلك أن العرب فصلت في منزلة الوجدان بين الذكر والأنثى وكذلك في منزلة الثنية فقالت مسلم ومسلمان ومسلمة ومسلمتان ثم خصصوا جمعهن بصيغة فقالوا مسلمات وكذلك خصصوا جمع الذكور فقالوا: مسلمين، والجميع إنما هو جمع الآحاد فإذا اتضح التباين في صيغ الآحاد اتضح فيها بجمعها [واستدل الشافعي]^(٣) رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾^(٤) فصار إلى أن المقصد بالآية الرجال دون النساء، وأوضح ما قاله ما^(٥) روى عن أم سلمة^(٦) رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله ﷺ: «ما بال

(١) في الهامش «اللغات» كأنه يشير إلى اختلاف في النسخ.

(٢) وهو قول المعتزلة وأكثر الشافعية وبعض الحنفية والمالكية والحنابلة، وإليه ذهب أبو الحسين البصري والشيرازي والغزالي والرازي، وابن الهمام، وابن الحاجب، والقرافي، وأبو الخطاب. انظر المعتمد (٢٥٠/١)، والتبصرة (٧٧)، والبرهان (٣٥٨/١)، والمستصفي (٧٩/٢)، والوصول (٢١٢/١)، والمحصول (٦٢٣/٢/١)، والإحكام للآمدي (٢٦٥/٢)، ومنتهى الوصول (١١٥)، والمسودة (٤٦)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٨)، والتحرير مع شرحه التيسير (٢٣١/١)، (٢٣٤).

(٣) في الأصل خرم وما أثبتته يدل عليه السياق والرسم المتبقي.

(٤) سورة الأنفال: الآية (٦٥).

(٥) هكذا في الأصل، والظاهر أن الصواب «بما».

(٦) هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية حذيفة بن المغيرة بن عبد الله القرشية المخزومية، تزوجت أولاً ابن عمها أبي سلمة بن عبد الأسد بن المغيرة، وكانت ممن أسلم قديماً هي وزوجها، وهاجرا إلى الحبشة فولدت له سلمى، ثم قدما =

الرجال يسمون في القرآن دون النساء فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ
وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾^(١) إلى آخر الآية^(٢).

[٤١٦] فإن قيل: أليس من أهل اللغة أن^(٣) من أراد أن يعبر عن الذكر
والإناث عبر عنهم بما يعبر عنه عن محض الذكور تغليبا للذكور في حكم
الخطاب على الإناث.

قيل لهم: صح ما قلتموه على أهل اللغة وليس لكم فيه فرج، وذلك
أنه ما نقل عنهم أن مطلق جمع الذكور ينبىء عن الإناث، ولكن قالوا: إذا
أراد المعبر أن يعبر عن الذكور والإناث عبر عنهم بجمع الذكور^(٤) وفي نفس
ما نقلتموه [رد]^(٥)

مكة، وهاجرا إلى المدينة، فولدت له عمر ودرة وزينب، تزوجها رسول الله ﷺ بعد
وفاة أبي سلمة في جمادى الآخرة سنة أربع من الهجرة، وهي من آخر أمهات
المؤمنين موتاً، توفيت في خلافة يزيد بن معاوية سنة ثلاث وستين. انظر الإصابة
(٤٥٨/٤).

(١) سورة الأحزاب: الآية (٣٥).

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد وابن جرير الطبري، والحاكم وصححه، ووافقه
الذهبي، قال السيوطي: وأخرجه النسائي وابن المنذر وابن مردويه والطبراني وابن
أبي شيبه وعبد بن حميد. وأخرجه الترمذي عن عمارة، وأخرجه ابن جرير عن
قتادة وابن عباس أيضاً، والحديث مروى بألفاظ مختلفة، انظر سنن الترمذي كتاب
التفسير، باب من سورة الأحزاب (٣٥٤/٥)، ومسند أحمد (٣٠١/٦)، وجامع
البيان (٨/٢٢)، والمستدرك (٤٢٦/٢)، والدر المنثور (٢٠٠/٥).

(٣) الظاهر أن في الكلام سقطاً والعبارة هكذا «أليس من أهل اللغة من قال إن» إلخ.

(٤) انظر المعتمد (٢٥٠/١)، والمحصول (٦٢٤/٢/١).

(٥) مخروم في الأصل وما وضع أشبه.

عليكم فإنهم قالوا يغلب [نعت الذكور]^(١) على نعت الإناث، فلو كان ينطوي عليهم انطواءه عليها [من لم يكن]^(٢) لذكر التغليب [للرجال عليهن معنى]^(٣) فكان محصول ما نقل عنهم يؤول إلى أنه إذا ثبت^(٤) . . . عن الجميع غلب نعت الذكور ولا يصح أن ينقل [عنهم]^(٥) أن مطلق اللفظ في جمع الذكور ينسب عن الإناث على الوجه الذي ينسب عن الذكور ومن أحاط علماً بطرف من اللغة استيقن ما قلناه / .

[٤٩/با]

(٨٨) فصل

[٤١٧] إذا ورد خطاب يتناول في وضع اللغة الرسول ﷺ وغيره من الأمة اقتضى ظاهر الخطاب التعلق به عليه السلام فهم^(٦) إن لم تفهم دلالة مخصصة للأمة بحكم الخطاب^(٧) وذلك نحو قوله تعالى: ﴿يَعْبَادِ﴾

(١) مطموس في الأصل وما وضعته أشبه .

(٢) في الأصل مخروم والرسم المتبقي يدل عليه .

(٣) في الأصل خرم، وما وضعته أشبه .

(٤) بعده خرم في الأصل بمقدار نصف سطر .

(٥) في الأصل خرم، والزيادة يقتضيه السياق .

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب «وبهم» .

(٧) وإليه ذهب الغزالي وابن برهان والرازي والآمدي وابن الحاجب والقرافي والمجد

ابن تيمية وابن النجار، ونقله ابن برهان عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، والآمدي عن

أكثر العلماء. انظر المستصفي (٢/٨١)، والوصول (١/٢٢٤)، والمحصول

(١/٣/٢٠٠)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٢)، ومنتهى الوصول (١١٧)، وشرح

تنقيح الفصول (١٩٧)، والمسودة (٣٣)، وشرح الكوكب المنير (٢٤٧)، وتيسير

التحرير (١/٢٥٤).

و ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ و ﴿يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ﴾ إلى غيرها.

وذهب بعض من لا خبرة له بالحقائق^(١) إلى أنه ﷺ لا يدخل تحت مطلق هذا الخطاب^(٢) والذي قدمناه في الفصول السابقة تحقق المقصد ها هنا وذلك أن اللفظة عامة في وضع اللغة وتعلق الخطاب به ﷺ ممكن ولم تقم دلالة مانعة من إجراء اللفظ على ظاهره.

[٤١٨] فإن قالوا: قد ثبت لرسول الله ﷺ خصائص فلا يدرج حكمه في قضية الألفاظ العامة^(٣).

(١) ووصفهم في البرهان (١/٣٦٥)، بأنهم شرذمة لا يؤبه بهم.

(٢) نقله ابن برهان عن شرذمة من الفقهاء وزمرة من الأصوليين، ولم أجد تحديد أسمائهم في الكتب الأصولية.

وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال أخرى: الأول: إن كان الخطاب مسبوqاً بصيغة التبليغ نحو «قل» فلا يشملها، وهو قول أبي بكر الصيرفي والحلي، نقله عنهما في البرهان.

والثاني: يعمه خطاب القرآن دون خطاب السنة.

والثالث: إن كان الخطاب من السنة فإما أن يكون مجتهداً أو لا، فإن قلنا أنه مجتهد فيرجع إلى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا؟ وإن لم يكن مجتهداً فهو مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب. انظر البرهان (١/٣٦٦)، والمستصفي (٢/٨١)، والوصول (١/٢٢٤)، والمحصول (١/٣/٢٠٠)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٢)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/١٦١)، والمسودة (٣٣)، وشرح تنقيح الفصول (١٩٧)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٠٧)، وإرشاد الفحول (١٢٩)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٤٧)، وفواتح الرحموت (١/٢٧٧).

(٣) في البرهان ذكر هذا الاعتراض ووصفه بأنه هذيان. انظر البرهان (١/٣٦٥)، وانظر هذا الاعتراض وجوابه في المستصفي (٢/٨١)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٣).

قلنا: ما ثبت اختصاصه فيه خصص به، ثم اختصاصه به لا يوجب عموم اختصاصه فيما عجباً ممن يخصص اللفظة العامة من غير دليل ويعمم الحكم الخاص وهذا لو تأملته قلب الحقائق. ثم نقول قد ثبتت جملة من الخصائص لآحاد المكلفين نحو المسافرين والحیض وأرباب المعاذير وغيرهم ثم اختصاصهم ببعض الأحكام لا يخرجهم عن عموم الألفاظ^(١).

[٤١٩] ومما يتصل بذلك أن اللفظ إن وردت مخصصة بالرسول ﷺ خصصت به ما لم تقم دلالة على أن غيره يضاهيه [فيه^(٢)، وذلك]^(٣) نحو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الْمَرْبُوتَ﴾^(٤) و ﴿يَأْتِيَا الْمَدْيَنَةَ﴾^(٥) وكقوله: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ﴾^(٦) الآية. [إلا أنه ذهب بعض^(٧) العلماء إلى

(١) انظر هذا الجواب في البرهان (٣٦٦/١)، والمستصفي (٨١/٢)، والوصول (٢٢٦/١)، والإحكام للآمدي (٢٧٤/٢).

(٢) وإليه ذهب الشيرازي في اللمع، والغزالي والرازي وابن الحاجب والتميمي، وأبو الخطاب وهو منقول عن أكثر الشافعية والأشعرية والمعتزلة وبعض المالكية والحنابلة. انظر اللمع (٢٢)، والمستصفي (٦٤/٢)، والمحصول (٦٢٠/٢/١)، ومنتهى الوصول (١١٣)، والإحكام للآمدي (٢٦٠/٢)، والمسودة (٣١)، وشرح الكوكب المنير (٢١٩/٣).

(٣) مخروم من الأصل وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٤) سورة المزمل: الآية (١).

(٥) سورة المدثر: الآية (١).

(٦) سورة الأحزاب: الآية (٥٠).

(٧) مخروم في الأصل وما وضع أنسب بالسياق.

أن الخطاب وإن اختص به في الصيغة فسائر الأمة معه فيه شرع^(١)، والذي [يثبت به]^(٢) تحقيق العموم في الفصل الذي قبل ذلك يحقق الخصوص في هذا الفصل.

[٤٢٠] فإن قيل: [نعلم مساواة]^(٣) الأمة للرسول عليه السلام في معظم الشرع فيحمل عليه كل خطاب يرد.

قيل لهم: إن ادعيتم أن ذلك [ثابت فهذا ما لا محيص عنه بحال]^(٤) وإن زعمتم أن الشرع يقتضي التعميم في جملة الأحكام فهذا ادعاء...^(٥) لشرع ينقسم فمنه ما يتخصص ومنه ما يعم فلا سبيل إلى تخصيص كله لا^(٦)... والبت في تعميم كله لعموم بعضه فلا معتبر في ذلك بالمعظم والأقل، ثم لو ساغ^(٧) تعميم الـ [لفظ الخاص لو] رود^(٨) بعض الأحكام

(١) أي سواء، والشرع بفتحيتين، وتسكن الراء للتخفيف قاله الفيومي في المصباح المنير (٣١٠/١). وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه والإمام أحمد وأكثر أتباعه، وهو المنقول عن أكثر المالكية وبعض الشافعية. وإليه ذهب الشيرازي في التبصرة (٢٤٠)، وانظر البرهان (٣٦٧/١)، وتيسير التحرير (٢٥١/١)، والعدة (٣١٨/١)، والمسودة (٣١)، وشرح الكوكب المنير (٢١٩/٣)، وفواتح الرحموت (٢٨١/١). وهو الراجح لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

(٢) في الأصل خرم وما وضع أشبه بالرسم المتبقي.

(٣) في الأصل خرم وما وضعته أقرب.

(٤) في الأصل خرم وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي.

(٥) هنا في الأصل خرم. ولعل العبارة هكذا: «فهذا ادعاء محض. لأن الشرع» إلخ.

(٦) هنا في الأصل خرم. ولعل العبارة المخرومة: «لاختصاص بعضه».

(٧) في الأصل: «صاغ» والناقل نفسه كتب بالسين فيما بعد.

(٨) مخروم في الأصل، وما وضع أشبه بالرسم المتبقي، والسياق.

على العموم ساغ تخصيص اللفظ [للعام] (١) لورود بعض الأحكام على الخاص (٢) فإذا تقابل القولان تساقطاً ولزم اتباع الصيغ [وإجراؤها على ظواهرها في العموم ما لم تقم] (٣) دلالة تخصيصها في إزالة ظواهرها.

(٨٩) القول في أن الأمر بالشيء

نهى عن ضده ووجه الخلاف فيه

[٤٢١] اعلم، وفقك الله أن أرباب الأصول اختلفوا في ذلك فصار ذاهبون إلى قدم الكلام الذي اتصف به الرب تعالى إلى أنه وصف واحد يستحيل عليه التجدد والتغاير وهو خبر عن كل / مخبر، أمر بكل مأمور به [١/٥٠] نهى عن كل منهي عنه، واختلفوا في أوامرنا التي تتصف بها فمن زعم أن حقيقة الكلام يرجع إلى ما في النفس على ما قررنا زعم أن الأمر بالشيء على التنصيص والتخصيص لا على التخيير منهي عن جميع أضداد المأمور به (٤).

(١) مطموس في الأصل، وما وضع أقرب.

(٢) في الأصل خرم، والرسم المتبقي يدل على هذا، ولو كان «على الخصوص» بدل الخاص كان أحسن.

(٣) في الأصل مخروم، وما وضع أشبه بالرسم المتبقي، والسياق.

(٤) القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده واتصافه بكونه أمراً نهياً بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بُغداً من غيره وهو منسوب إلى أبي الحسن الأشعري، وإليه ذهب المصنف في هذا الكتاب، قال الآمدي: هو قول القاضي أبي بكر في أول أقواله.

الثاني: ليس نفس النهي عن ضده ولكنه يتضمنه وبه قال الرازي. وقال إمام الحرمين: «إليه مال القاضي في آخر مصنفاته».

ومن زعم أن الكلام ينطلق على العبارات والحروف المنتظمة التي هي الأصوات لم يطلق القول بأن الأمر نهى، فإن الأمر عنده قول القائل افعل، والنهي قول القائل لا تفعل، ولكن قال الأمر بالشيء على الجزم ونفي التخيير يتضمن النهي من طريق المعنى^(١) وليس هو عين النهي، وربما يطلقون القول بأن الأمر ينبىء^(٢) من طريق المعنى^(٣).

[٤٢٢] وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير، لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ويكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وضعه أنه نهى عن ضده إذا خير المأمور بينه وبين

الثالث: ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه، وإليه ذهب إمام الحرمين في البرهان، والغزالي، وابن الحاجب.

انظر البرهان (٢٥٠/١)، والمستصفي (٨٣/١)، والمنخول (١١٤)، ومختصر المنتهي مع شرح العضد (٨٥/١)، والإحكام للآمدي (١٧٠/٢)، وجمع الجوامع (٣٨٥/١).

(١) وهو قول الحنابلة، وأكثر الحنفية والمالكية والشافعية ونقله ابن النجار عن الحنابلة والأئمة الثلاثة، وحكاه ابن برهان عن كثير من العلماء، وإليه ذهب الكعبي وأبو الحسين البصري، انظر شرح الكوكب المنير (٥١/٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٣)، وأصول السرخسي (٩٤/١)، وتيسير التحرير (٣٦٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٣٥)، والمعتمد (١٠٦/١)، والوصول (١٦٤/١).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «نهى».

(٣) أي لا يذكرون لفظ التضمن، ويقولون: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده من طريق المعنى أي على سبيل الالتزام لا على سبيل التضمن. انظر هذا الإطلاق في العدة (٣٦٨/٢)، والتبصرة (٨٩).

ضده^(١) فقيدنا الكلام بانتفاء التخيير لذلك .

[٤٢٣] وربما يعبر القاضي رضي الله عنه عن ذلك فيقول: الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به وبدل^(٢) القائم مقامه إن كان ذا^(٣) بدل فيخرج بذلك الأمر المشتمل على التخيير^(٤) .

[٤٢٤] وذهبت المعتزلة^(٥) بأسرها^(٦) إلى أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن [ضده]^(٧) لا من حيث الحقيقة ولا من حيث المعنى^(٨) . فأول ما نفاتحهم به أن نقول أليس الأمر [عندكم هو]^(٩) اللفظ المخصوص، فإذا قالوا نعم قيل لهم: فهل يتصور أن يكون أمراً بالشيء على [سبيل الجزم غيرناه]...^(١٠)

(١) من قوله: «وإنما قيدنا الكلام» إلى «بين ضده» اقتباس في الإبهاج (١/١٢٤).

(٢) في البحر المحيط «وبدله» .

(٣) في البحر المحيط «إن كان له بدل» .

(٤) قول القاضي نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٢٤٩/ب).

(٥) نقله الآمدي عن القدماء من مشايخ المعتزلة، وأبو الحسين البصري عن أصحابه والقاضي عبد الجبار، انظر الأحكام للآمدي (٢/١٧١)، والمعتمد (١/١٠٦).

(٦) سوى الكعبي وأبي الحسين البصري فإنهم قالوا إن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده من طريق المعنى. انظر المعتمد (١/١٠٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٢)، ونقل ابن السبكي هذا القول عن القاضي عبد الجبار أيضاً، فلعل له قولاً آخر، وإلاً ما نقله أبو الحسين البصري عنه أرجح، انظر جمع الجوامع (١/٣٨٦)، مع حاشية البناني، والمعتمد (١/١٠٦).

(٧) في الأصل خرم وما وضعته يقتضيه السياق.

(٨) وهذا الذي رجحه إمام الحرمين في البرهان (١/٢٥٢).

(٩) في الأصل خرم، وما وضعته أقرب، وانظر ما يدل على ذلك الإبهاج (١/١٢٢).

(١٠) هنا في الأصل خرم، وما وضعته أقرب للسياق.

عن أصداد المأمور به فإذا قالوا لا يتصور ذلك ولا بد منه .

قيل لهم: فيماذا^(١) . . . فإن صرفتم ذلك إلى نفس ما يلفظه وهو قوله
افعل فقد جعلتموه نهياً^(٢) . . . النفس فلا يستقيم على أصلكم فإنكم^(٣) . . .
آخر ولم يبدر منه فيما قا^(٤) . . . بناء عن أصداد المأمور به .

قيل لهم: فهذا [خرق ما عليه الكافة مع أنا لا نلجئكم إلى]^(٥)
ما لا قبل لكم به وهو أن تقول إذا ورد [الأمر على الجزم بشيء وهو مقيد
بالفور وانتفى عنه]^(٦) سمة التخيير وثبت الامتثال على التنصـيـص، فتحریم
ضد الامتثال لا شك فيه، إذ لو لم يحرم فما معنى وجوب الامتثال؟^(٧) فإن
قالوا لا يجوز عليه فإننا نتحقق مع^(٨) . . . نجزم أصداد الامتثال، قيل لهم
فبماذا؟^(٩) . . . فإن قال عنهم^(١٠) . . . مذاهب القوم فإنهم كما استبعدوا كون

(١) في جميع هذه المواضع خرم في الأصل بمقدار نصف سطر إلا الموضع الأول ففيه
خرم ثلاث كلمات .

(٢) انظر التعليق السابق .

(٣) انظر التعليق السابق .

(٤) انظر التعليق السابق .

(٥) في الموضعين خرم في الأصل والإتمام من البحر المحيط (١/٢٤٩/أ) حيث نقل
من قول القاضي .

(٦) انظر التعليق السابق .

(٧) في هذا الموضع خرم والإتمام من البحر المحيط (١/٢٤٩/أ)، نقله من قول
القاضي .

(٨) في الأصل خرم .

(٩) انظر التعليق السابق .

(١٠) في الأصل خرم .

الأمر نهياً استبعدوا كون الإرادة كراهية لأضداد المراد فبطلت الطرق
وضاقت / عليهم المسالك .

[٥٠/ب]

[٤٢٥] ومما يستدل به أن ثبت على الخصوم قدم الكلام للرب تعالى
ثم نرتب عليه اتحاده^(١) فيترتب على ذلك كون الموجود الواحد أمراً نهياً
لا محالة وهذا يستقصي في الديانات إن شاء الله عز وجل .

[٤٢٦] وما عول عليه القاضي رضي الله عنه أن قال: قد ثبت أن
الموصوف بكونه أمراً بالشيء منعت بكونه ناهياً عن أضداد المأمور به إذا
كان الأمر على التضييق، والخروج عن الاتصاف بكونه ناهياً يوجب الخروج
عن الاتصاف بكونه أمراً، ولم تقم دلالة عقلية على تغاير معنيين، ولم يقتض
التغاير علم ضروري، فلا طريق إلا أن نصرف هذين الوصفين إلى مقتضى
واحد، ويتضح ذلك بالمثل، فنقول إذا قرب جوهر من جوهر وبعد من غيره
فنعلم أن عين قربه مما قرب منه بعد مما بعد عنه فإذا تحرك الجوهر من مكان
إلى مكان فنفس خروجه من المكان الأول دخول في الثاني وإنما عرفنا ذلك
الأصل الذي مهدناه وهو أنه لم يعقل دخوله في غير اتصافه بالخروج ولم
يعقل قربه مما قرب منه إلا مع بعده مما بعد منه، ولم تدل دلالة على تثبيت
معنيين فلا وجه إلا أن يصرفا إلى موجب واحد، وكذلك القول في كون الأمر
أمراً ناهياً وبهذه الطريقة تبينا العلل وجوزناها لاقتضاء معلولاتها فإننا لما نظرنا
إلى القدرة ووجدناها لا تثبت إلا بأن تقتضي وصف المحل والجملة التي
المحل منها معنى لكونها قادراً ولم نجد كونه قادراً إلا مع القدرة ولم تثبت
دلالة في انضمام معنى إلى القدرة عرفنا أن القدرة تقتضي معلولها بنفسها

(١) انظر التعليق على هذا القول في الفقرة (٢٩٧).

وهذه الطريقة مستمرة في معظم أصول الديانات، وهو من أقوى ما يتشبهت به، ولا يصفوا لك إلا بعد أن نذكر شبههم ونتفصى عنها ليتبين لك أنه لم تقم دلالة دالة على التغاير، ونردف هذه الدلالة بأن نقول^(١): فإن أيا^(٢) ذا أثبتتم

(١) ذكر الآمدي هذا الاستدلال عن القاضي أبي بكر بالمعنى ونصه كالآتي: «ذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الأمر بالفعل النهي عن أصداده، فذلك النهي إن كان هو غير الأمر فإما أن يكون ضداً له، أو مثلاً، أو خلافاً لا جائز أن يقال بالمضادة، وإلاً لما اجتماعاً، وقد اجتماعاً. ولا جائز أن يكون مثلاً لأن التماثلات أصداد على ما عرف في الكلاميات ولا جائز أن يكون خلافاً وإلاً جاز وجود أحدهما دون الآخر، كما في العلم والإرادة ونحوهما ولجاز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر كما يوجد العلم بشيء مع الكراهية المضادة لإرادته ويلزم من ذلك أنه إذا أمر بالحركة المضادة للسكون إذا كان النهي عن السكون مخالفاً للأمر بالحركة أن يجتمع الأمر بالحركة والأمر بالسكون المضاد المنهي عنه وفيه الأمر بالضدين معاً وهو ممتنع على ما وقع به الفرض، وإذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد، وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون، وشغل الجوهر بحيز هو عين تفرغته لغيره، وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب، فطلب أحدهما بعينه طلب لآخر لاتحاد المطلوب ثم رد عليه بأن «المختار منه إنما هو قسم التخلف، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة، كما في المتضائفات، وكل متلازمين من الطرفين، وبه يمتنع الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي، وإذا بطل ما ذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه». الأحكام (١٧٣/٢ - ١٧٤)، وانظر ما استدل به الباقلاني والجواب عنه في الوصول (١٦٦/١) نقله ابن برهان عن الخصم، ومنتهى الوصول (٩٦).

(٢) هكذا في الأصل وهو لا يفيد المعنى، ولعل الصواب «فإنكم».

للأمر^(١) والنهي معنيين فلا يخلو إما أن يكونا مثلين أو خلافين [أو ضدين]^(٢) ولا...^(٣) كانا مثلين فمن حكم المثلين أن يتصف أحدهما بما يتصف به الثاني نحو أدلة الخاص فوجب أن يقع الاستقلال بأحدهما وإن كانا ضدين استحال اجتماعهما...^(٤) استحالة الاتصاف بهما جميعاً وقد ثبت وجوب اتصاف كل أمر جازم بكونه نهياً في حال كونه أمراً وإن كانا خلافين غير متضادين وجب أن يتصور ثبوت أحدهما وانتفاء الثاني كالحركة والسواد والسكون والعلم وغيرهما من المختلفات وشأن كل مختلفين لا يتضادان، ولا يتعلق أحدهما بالثاني تعلق الشرط بالمشروط والعلة بالمعلول والإدراك بالمدرَك أن يجوز ثبوت أحدهما / مع جواز ثبوت ضد الآخر فيلزمه من ذلك [١/٥١] أن يجوز ثبوت الأمر مع ثبوت ضد النهي عن أضداد الأمور به وضد النهي عن أضداد الأمور به هو الأمر بها فيلزم من ذلك جواز ثبوت الأمر بالشيء جزماً مع ثبوت الأمر بأضداد الأمور به على التحتم أيضاً فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا المصير إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد الأمور به.

[٤٢٧] شبهة المخالفين: فإن قالوا: الأمر لفظة معلومة في اللغة وهي تخالف لفظة النهي فمن جعل الأمر نهياً فقد وصف الشيء بوصف خلافه وينزل منزلة من قال العلم حركة والحركة علم.

قيل لهم: بنيتم ذلك على فاسد أصلكم حيث قلتم: إن الأمر يرجع إلى

(١) في الأصل «الأمر» والصواب ما أثبتته.

(٢) حرم في الأصل والاستدراك من الأحكام الآمدي.

(٣) حرم في الأصل.

(٤) حرم في الأصل.

الألفاظ فهذا [ما ننكره]^(١) أشد الإنكار ثم نقول فلو ساعدناكم على ما قلتموه فبم تنكرون على من يقول إن لفظ الأمر ليس تسمية هو عين لفظ النهي ولكن يتضمن معنى النهي، وهذا كما قال إن النهي عن التأفيف في قوله عز اسمه: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُمِرَ﴾^(٢) الآية مخالف للفظ النهي عن الضرب ولكن متضمن له وإن لم يكن عينه، إلى غير ذلك من فحوى الخطاب. فإن ساعدونا على ذلك فقد ارتفع الخلاف مع فئة من الفقهاء وهم الذين سمو الصيغ أوامر ونواهي.

[٤٢٨] فإن قالوا: لو كان الأمر نهياً جاز أن يكون القدرة على الشيء عجزاً عن أضداده والعلم بالشيء جهلاً بضده إلى غير ذلك من أمثاله.

قيل لهم هذا اجتزاء منكم لمقابلة اللفظ باللفظ واقتصار منكم على مجرد دعوى، فلم قلت: إنه لما لم يكن العلم جهلاً والقدرة عجزاً لا يكون الأمر نهياً، ثم بم تنكرون على من يقول يلزمكم على قود ذلك أن تجعلوا الحركة عن المكان سكوناً في المكان الثاني ولا يكون القرب مع الشيء بعداً عن غيره لما ذكرتموه في القدرة والعجز والعلم والجهل فتبين أن تتبع الإطلاقات لا سبيل إليه. ثم نقول لما لم نجد اتصاف كل قادر على شيء بكونه عاجزاً عن ضده لم يلزم أن يكون القدرة عجزاً، وكذلك القول في العلم ولما ألزم القول في العلم ولما^(٣) لزم أن يكون أمر كل أمر جازم ناهياً فتبين الفصل بينهما.

[٤٢٩] فإن قيل: فإذا جعلتم الأمر نهياً فقد علقتم وصفاً حادثاً بمتعلقين والوصف الحادث لا يتعلق بمتعلقين.

(١) وقع في الأصل «تنكرونه» والصواب ما أثبت.

(٢) سورة الإسراء: الآية (٢٣).

(٣) العبارة غير مفهومة. ولعل قوله: «ولما ألزم القول في العلم» زائد.

قيل له: ليس الأمر على ما ذكرتموه فإن الوصف الحادث قد يتعلق
بمتعلقين فإننا ربما نقول إن العلم متعلق بالمعلوم.

قيل لهم: ليس الأمر على ما ذكرتموه فإن تعلق بنفسه^(١) والقدرة
عندكم تتعلق بالشيء / وضده. [٥١/ب]

[٤٣٠] فإن قالوا: فإذا زعمتم أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد
المأمور به لزمكم أن تقولوا النهي عن الشيء أمر بأضداد المنهى عنه حتى
يلزم من ذلك الأمر بالمتضادات جميعها.

قيل لهم: النهي عن الشيء الذي له ضدّ واحد يتضمن الأمر بالمتضاد
الذي له أضداد فيتضمن الأمر بأحد أضداده وما قلموه من وجوب التسوية
بينهما ادعاء مجرد وإلزام بمجرد لفظ ووجه التحقيق في ذلك أن الأمر بالشيء
على التضييق لما تضمن تحريم كل الأضداد كان نهياً عن كلها، والنهي عن
الشيء لا يتضمن إيجاب كل الأضداد فلا يكون أمراً بكلها فتتبع الألفاظ أولى
من مقابلة الألفاظ فافهم.

(٩٠) القول في معنى فوات الفعل المؤقت

وإعادته، وكون القضاء فرضاً ثانياً

[٤٣١] اعلم أن الفوات إنما يتحقق في الفعل المؤقت بوقت محصور
محدود، فإن قيل لك ما الفوات؟^(٢).

(١) العبارة غير واضحة. ولعل في العبارة سقطاً.

(٢) الفوات مصدر لفات، يفوت، قال الفيومي: «فات الأمر والأصل فات وقت فعله،
ومنه فاتت الصلاة إذا خرج وقتها ولم تفعل فيه». المصباح المنير (٢/٤٨٢).

قلت: هو اسم لمضي الوقت المحدود للفعل المأمور به. والفائت هو الفعل المأمور به إذا انقضى وقته [و] (١) لم يتقدر أداؤه. فأما ما لم يعلق بوقت محدود فلا يطلق اسم الفوات فيه، وما وجب على الفور ولم يتعلق الأمر على ذكر وقت ولكن تقرر بالقرائن وجوب الابتدار إلى الامتثال في أول وقت الإمكان فإذا أخرج المكلف مقصراً فيتحقق اسم الفوات (٢) هكذا قال القاضي رضي الله عنه فإنه إذا ثبت الفور استحقاقاً فمن ضرورته وجوب إيقاع الفعل في أول زمن من الإمكان فهو إذاً مأمور بإيقاعه فيه.

[٤٣٢] وهذا الذي ذكره مستمر على منهج الأصول وإن كان مخالف لإطلاقات الفقهاء فإنهم إذا قالوا يجب تعجيل أداء الزكاة عند الإمكان فإذا مضى من الوقت ما لو ابتدر فيه لأداء الزكاة أمكنه فلا يقول الفقهاء إن أداء الزكاة قد فاته فإذا قدم عليه في الوقت الثاني لا يسمونه قاضياً وذلك يرجع إلى العبارات.

(١) لعل كلمة «الواو» ساقطة هنا في الأصل من الناسخ.

(٢) ويمثلون لذلك بأنه إذا ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر وقت العبادة الموسعة تضيقت العبادة عليه، لا يجوز له إخراجها عن الوقت الذي غلب على ظنه أنه لا يعيش بعده، فلو لم يؤد العبادة في الوقت الذي غلب على ظنه أنه لا يعيش بعده، وبأن له خطأ ظنه، بأن عاش ففعل العبادة بعد الوقت الذي ظنه، فقال القاضي أبو بكر يسمى قضاءً اعتباراً بظنه المقتضي للتضييق، وقال الغزالي: إنه أداء ولا عبرة بالظن الذي بان خطؤه، ونسب ابن النجار هذا القول إلى جماهير العلماء وما ذهب إليه الباقلاني قال السبكي: «إنه ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني والواطئ لا امرأته يظنها أجنبية، فالثاني إنما يأتى لجرأته بحسب ظنه، والأول يأتى بجرأته ويحصل المفسدة التي نهى الشرع عنها» انظر المستصفي (١/٩٥)، الإبهاج (١/٨٠)، والتمهيد للأسنوي (٦٤ - ٦٥)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٣).

[٤٣٣] والتحقيق ما قاله القاضي رضي الله عنه ويتبين لك ذلك بشيء وهو أنه إذا ثبت أن الأمر لا يقتضي التكرار بمطلقه ولا الفور ثم اقترن به ما يقتضي الفعل في أول زمن الإمكان فلو انقضى أول الزمن فلا يثبت الوجوب في الزمان الثاني إلاّ بأمر مجدد كما لا يثبت وجوب القضاء في كل ما اتفقوا على تسميته قضاء إلاّ بأمر مجدد على ما سنذكر إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

[٤٣٤] فإن قيل: قد ذكرتم الفوات والفائت فما القضاء؟

قلنا: هو فعل ما فات وقته / المحدود له^(١) وإنما يتحقق القضاء إذا [١/٥٢] انقضى وقت الأداء على من كان ملتزماً له فيه^(٢) وربما يطلق الفقهاء اسم القضاء تجوزاً في حق من لم يكن من أهل الالتزام في وقت الأداء، وذلك نحو قولهم: على الحائض قضاء الصيام. وإن عرفنا قطعاً أن أداءه لم يجب عليها في زمن محيضاها ولكنهم أطلقوا ذلك توسعاً وغلب ذلك على الألسنة^(٣).

(١) انظر تعريف القضاء في اللمع (١٧)، والمستصفي (٩٥/١)، ومنتهى الوصول (٣٣).

وشرح تنقيح الفصول (٧٣)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١١١/١)، وكشف الأسرار (١٣٥/١)، ونهاية السؤل (٨٥/١)، ومناهج العقول (٨٢/١)، والإبهاج (٧٤/١)، وفواتح الرحموت (٨٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٧/١).

(٢) وبه قال القاضي حسين والمتولي والرويانى، خلافاً لأبي إسحق الشيرازي فإنه يسميه أداء. انظر التمهيد للأسنوي (٦٣)، واللمع (١٧).

(٣) وبه قال الغزالي في المستصفي (٩٦/١).

[٤٣٥] فإن قيل: فما الإعادة؟

قيل: هي فعل مثل ما بطل وفسد^(١) من الأمور به مع انتفاء الفساد عنه^(٢) فيخرج من ذلك أن من فاتته صلاة، حسن منه أن يقول: عليه قضاؤها ولا يحسن أن نقول عليه إعادتها فإن الإعادة مبنية على العود إلى الشيء فإذا لم يتحقق التلبس به لم يحسن فيها إطلاق الإعادة، ولكن لو تلبس بالصلاة ثم أفسدها حسن إطلاق الإعادة هاهنا، فهذا ما يحسن إطلاقه، وقد نرى الفقهاء يتسامحون في ذلك فيقولون^(٣) الإعادة، ويعنون بها القضاء، ومقصدنا التنبيه على الحقائق ثم لا حرج عليك لو توسعت.

(٩١) فصل

[٤٣٦] ذهب بعض من لا معرفة له بالحقائق إلى أن الصيام يجب على الحائض في زمن الحيض ولكنها لا تتمكن منه فتقضيه عند ارتفاع المانع^(٤) وهذا محال فإن الأمة أجمعت على أن الواجب هو الصيام الصحيح ثم اتفقوا

(١) بهذا القيد تخرج صلاة من صلاها في وقتها صحيحة، ثم أقيمت الصلاة، وهو في المسجد وصلّى، فإن هذه الصلاة لا تسمى معادة حسب تعريف المصنف. وإدخالها: عرفها ابن النجار بقوله: «الإعادة ما فعل في وقته المقدر ثانياً مطلقاً، أي سواء كانت الإعادة لخلل في الفعل الأول أو غير ذلك». شرح الكوكب المنير (٣٦٨/١).

(٢) انظر تعريف الإعادة في اللمع (١٧)، والمستصطفى (٩٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (٧٦)، ومنتهى الوصول (٣٤)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١١٧/١)، وتيسير التحرير (١٩٩/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٨/١).

(٣) في الهامش: «فيطلقون»، كأنه إشارة إلى نسخة أخرى.

(٤) وبه قال القاضي أبو يعلى في العدة (٣١٥/١).

على أنه لا يصح من الحائض الصيام كيف وقد أجمعوا على أنها لو أمسكت عن المفطرات ناوية صومها عصت الله، وكيف يجب عليها صوم صحيح ولا يتصور منها التوصل إلى الصوم الصحيح.

[٤٣٧] فإن قيل الأمر بالصلاة متوجه على المحدث ولا يصح منه مع حدوثه^(١) وكذلك الأمر بالشرائع متوجه على الكفار مع استحالة وقوعها على الصحة مع بقاء الكفر، قيل لهم: يتصور من المحدث التسبب إلى رفع الحدث وكذلك القول في الكافر ولا يتصور ذلك في الحيض فافترق الأمران وتباين البابان.

[٤٣٨] فإن قيل أليس يجب عليها القضاء؟

قيل لهم: وجوب القضاء لا يتلقى عندنا من وجوب الأداء فإننا نقول وإن ثبت وجوب الأداء ثم فات لم يجب القضاء إلاً بأمر مجدد.

[٤٣٩] فإن قيل: أليس اسم القضاء إنما يتناول بعد تحقيق فوات

واجب؟^(٢).

قلنا هذا تمسك بالعبارات الدائرة من بعض الفقهاء وليست عبارة شرعية فيصح التمسك بها، ثم نقول اسم القضاء ينقسم^(٣) فقد ينطلق بعد فوات واجب وقد ينطلق بعد فوات وجوب إذا كان في حق مكلف على الجملة، وتجاوزنا^(٤) بقولنا في «حق مكلف» عن الصبي يبلغ فينتدب لامثال / الأوامر وجوباً، فإن ما يبدر منه لا يسمى قضاء لأن ما فات وجوبه [٥٢/ب]

(١) انظر هذا القول في العدة (٣١٨/١).

(٢) انظر هذا القول في العدة (٣١٦/١).

(٣) انظر: المستصفي (٩٧/١).

(٤) لعله «تحرزنا».

كان في زمان سقوط التكليف فتبين بذلك أن ما عولوا عليه رجوع إلى محض العبارات .

[٤٤٠] فإن قيل: أليس يجب عليها أن تنوي قضاء الصوم فهذا راجع إلى الحكم دون العبارة.

قلنا: المقصود من النيات التمييز في العبادات، فأمرت أن تميز بين الصوم الموقع في غير رمضان وبين الصوم الموقع في رمضان، فلو تأتى بها التمييز بغير لفظ القضاء والأداء صح صومها، وفي الفقهاء من لم يجعل للفظ القضاء والأداء حكماً.

[٤٤١] فإن قيل: فما قولكم في المسافر في حكم الصيام؟

قلنا: حكمه في الصيام حكم المكلف في الصلاة في أول الوقت فإن أقامها فيه كان مؤدياً فرضاً، وإن أخرها عازماً على فعلها في الاستقبال جاز له تأخيرها^(١) فقام العزم مقام ما ترك في أول الوقت فكذلك القول في المسافر إن أقام الصيام في سفره فقد أدى فرضاً، وإن أخره إلى الإقامة ساغ تأخيره، بشرط العزم على إقامتها.

[٤٤٢] فإن قيل: فما قولكم في المريض؟

قلنا: إن كان يتصور منه الصيام فحكمه حكم المسافر وإن كان لا يتصور منه لزوال^(٢) عقل أو غيره فلا يتعلق التكليف به كما لا يتعلق

(١) قال الغزالي: «ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لأنه مخير بين التقديم والتأخير كالمسافر، والأظهر أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز، أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أداؤه الواجب، وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به». المستصفي (١/٩٦).

(٢) في الأصل: «الزوال».

بالحائض^(١) وقد صار بعض الأصوليين إلى أنه إذا كان في مرضه بحيث يجهد الصوم وإن تصور منه على ضرر ومقاشاة^(٢) كلفة فلا يجب عليه الصوم، لا^(٣) مضيقاتاً ولا موسعاً، بخلاف المسافر وربما يميل القاضي إلى ذلك في بعض كتبه ويفصل بين المريض والمسافر فإن المريض خفف عنه لما يناله من المشقة فلم يصفه بكونه مخاطباً بالصوم وأما المسافر فلا مشقة عليه في الصيام، والرخصة في حقه تفسيح في التأخير، وليس^(٤) تحط الوجوب والصحيح غير ذلك فكل من يصح منه الصوم المفروض فيكون من أهل التزامه إما على التضييق وإما على التوسع، وما أوماً إليه من الفصل لا يكاد يتضح.

(٩٢) فصل

[٤٤٣] ذهب بعض العلماء إلى أن الأمر إذا تعلق بالفعل المؤقت بوقت محصور فإذا انقضى ذلك الوقت ولم يتفق امتثال الأمر فيه فبنفس الأمر السابق يعلم وجوب اقتضاء الفعل الفائق بعد انقضاء الوقت^(٥) وما صار إليه

(١) في الأصل: «الحائض».

(٢) لعله «مقاساة» بالسين المهملة.

(٣) في الأصل: «إلا»، والصواب ما أثبتته.

(٤) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «ليست».

(٥) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى والحلواني وابن قدامة وابن حمدان والمقدسي من الحنابلة وهو قول عامة الحنفية ومنهم الدبوسي والسرخسي والبزدوي وبعض الشافعية.

ونقله عبد العزيز البخاري عن عامة أصحاب الحديث، ونسبه ابن السبكي إلى الشيرازي وعبد الجبار سهواً، لأن تصريحهما خلاف ما نقل عنهما. انظر العدة =

المحققون أن نفس الأمر بالأداء في الوقت المحصور لا يتضمن الأمر بالقضاء وإنما ثبت وجوب القضاء بأمر مجدد^(١) والدليل على ذلك أن الأمر إذا تعلق [أ/٥٣] بفعل مخصص بوقت فقد انطوى عليه دون غيره فليس في / الأمر تصريح بإيقاع مثله بعد وقته وليس يتضمنه لا محالة، فإذا لم ينبىء عنه صريحاً ولا ضمناً [لم يستفد]^(٢) منه، والذي يوضح ذلك أن الأمر إذا تعلق بفعل يتخصص بشخص لم يستفد منه تخصيصه بشخص آخر، وكذلك إذا اقتضى تخصيصه بمكان يمكن لم يستفد منه إيقاعه في غيره نحو الأمر بالوقوف بعرفة في وقت مخصوص إذا تعذر امتثاله في المكان المخصوص به لم نستفد من

= (٢٩٣/١)، وروضة الناظر (١٨٠)، وشرح الكوكب المنير (٥٠/٣)، والمسودة (٢٧)، وأصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١٣٨/١ - ١٣٩)، واللمع (١٦)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢١/١٧)، وأصول السرخسي (٤٥/١)، وجمع الجوامع (٣٨٢/١).

(١) وهو قول أكثر العلماء من المالكية - ومنهم ابن الحاجب والقرافي - والشافعية - ومنهم الشيرازي والغزالي والرازي، وبعض الحنفية ومنهم أبو اليسر والسمرقندي، والعراقيون، وبعض الحنابلة - ومنهم أبو الخطاب وابن عقيل والمجد ابن تيمية، وإليه ذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري من المعتزلة، ونقله عبد العزيز البخاري عن عامة المعتزلة، ونقله المجد ابن تيمية عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر منتهى الوصول (٩٨)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٤)، ونشر البنود (١٥٤/١)، والتبصرة (٦٤)، واللمع (١٦)، والمستصفي (١٠/٢)، والمحصول (٤٢٠/٢/١)، والإحكام للآمدي (٩٧٩/٢)، وكشف الأسرار (١٣٩/١)، والمغني للخبازي (٥٣)، والمسودة (٢٧)، والمغني للقاضي عبد الجبار (١٢١/١٧)، والمعتمد (١٤٤/١).

(٢) وقع في الأصل: «لم يستبعد»، والصواب ما أثبتته كما قاله المصنف بعد ذلك بقليل.

الأمر إيقاع الوقوف في غيره وليس ينسب عنه تضمناً لا محالة، فوجب تخصيصه بمورده.

[٤٤٤] فإن من^(١) تمسك من يخالفنا بوجوب القضاء في بعض موارد

الشرع.

قيل له: ثبت أن قضاء ما استشهدت به مستفاد من الأمر بأدائه. ثم نقول إن لزم قضاء عبادات سقط قضاء بعضها كالجمعة ورمي الجمار عند بعض العلماء^(٢) والعبادات في حق الكفار^(٣). والصلاة المتروكة في أول الوقت إذا عرض في أثناء الوقت حيض أو جنون إلى غيرها.

(٩٣) القول في أن خطاب المواجهين مقصور عليهم

إلاً أن يقوم دليل على دخول من بعدهم فيهم

[٤٤٥] اعلم أن الخطاب الوارد في عصر رسول الله ﷺ متوجه على

أهل زمانه مختص بالمكلفين الموجودين يومئذ، ولا يدخل من بعدهم في قضية الخطاب المتوجه عليهم إلاً بدلالة يقطع بها^(٤) وذلك نحو قوله تعالى:

(١) لعل كلمة «من» زائدة لا محل لها.

(٢) فيه قولان عند الشافعية. انظر المذهب مع شرحه المجموع (١٦٦/٨)، وروضة الطالبين (١٠٨/٣).

(٣) اتفق العلماء على أن الكفار إذا أسلموا لا يلزم عليهم قضاء ما مضى من العبادات. انظر المغني (٣٩٨/١).

(٤) وإليه ذهب الشيرازي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، ونقله الآمدي عن أكثر الحنفية والشافعية والمعتزلة.

وذهب الحنابلة وبعض الشافعية إلى أنه يعم الموجودين، ولمن بعدهم، وحكاه الآمدي عن طائفة من السلف والفقهاء. انظر اللمع (٢٢)، والمحصول =

﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾^(١) و ﴿ يَتَأَوَّلِي الْأَبْصَرِ ﴾^(٢) ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾^(٣) وجملة أوامر القرآن يجري على هذا المنهج، فلو خيلنا وظواهرها لخصصناها بالذين عاصروا رسول الله ﷺ فإن الصفات التي يقيد بها الخطاب يستحيل تحققها إلا في متصف بالوجود، ولكن أجمع المسلمون قاطبة على أن من سبق من الخطاب في عصر رسول الله ﷺ متوجه على أهل عصره كافة فمن بعدهم مندرجون تحت قضيته، إذا لم نقل ذلك أدى ذلك [إلى قصر]^(٤) الشرع على الذين انقضوا، فلدلالة الإجماع علينا الخطاب من السلف إلى الخلف^(٥).

[٤٤٦] فإن قال قائل: فلو خاطب رسول الله ﷺ واحداً من أهل عصره، وسمى [رجلاً]^(٦) باسمه فهلاً^(٧) يتعدى الحكم منه إلى غيره؟ قلنا: ظاهر الصيغة يقتضي تخصيص الخطاب [به]^(٨) فإن قامت دلالة

= (١/٢/٦٣٤)، والإحكام للآمدي (٢/٢٧٤)، ومنتهى الأصول (١١٧)، وشرح الكوكب المنير (١/٥١٣)، وجمع الجوامع مع حاشية البناي (١/٤٢٧).

- (١) سورة البقرة: الآية (٢١).
- (٢) سورة الحشر: الآية (٢).
- (٣) سورة آل عمران: الآية (٩٧).
- (٤) في الأصل مخروم، وما وضعته أشبه بالرسم المتبقي ويحتمل «حصر».
- (٥) تقرير المصنف هذا يدل على أن الخلاف لفظي في هذه المسئلة لأن كلهم متفقون على تعدية الخطاب من أهل العصر الأول، إلى أهل العصر الثاني وإنما اختلفوا في أن التعدية هل عرفت باللغة، أم بدليل آخر؟
- (٦) في الأصل خرم، وما وضعته أقرب إلى الرسم المتبقي.
- (٧) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «فهل».
- (٨) في الأصل خرم، وما وضعته أنسب للسياق.

على تعديته إلى غيره عدي^(١).

[٤٤٧] فإن قيل: فهل تجرون ذلك مجرى تعدية خطاب أهل العصر

الأول إلى أهل العصر الثاني؟

قلنا: قد ثبت إجماع في المسئلة الأولى^(٢)... به ولم نقصر الشرع

على أهل العصر الأول^(٣) إلى أهل العصر الثاني، ولم يثبت في المسئلة [٥٣/ب]

الثانية إجماع، فقد يخاطب رسول الله ﷺ واحداً ويريد تعميم الكافة، وقد

يرد التخصيص عن قضية ظاهر اللفظ، فلما انقسمت ألفاظه في ذلك لزم

التمسك بظاهر التخصيص إلى أن تقوم دلالة.

[٤٤٨] وقد ذهب بعض العلماء إلى أن خطاب الواحد خطاب للكافة^(٤).

(١) وبه قال الحنفية، وأكثر المالكية، والشافعية، ونقله ابن النجار عن أكثر العلماء وهو

قول أبي الحسن التميمي من الحنابلة. انظر: تيسير التحرير (١/٢٥٢)، وفواتح

الرحموت (١/٢٨٠)، ومنتهى الأصول (١١٤)، وشرح العضد على مختصر ابن

الحاجب (٢/١٢٣)، وروضة الناظر (١٨٣)، والإحكام للآمدي (٢/٢٦٣)، وجمع

الجوامع مع حاشية البناني (١/٤٢٩).

(٢) بعده حرم في الأصل، ولعله «فقلنا».

(٣) وهنا جملة محذوفة وهي: «بل عديناه».

(٤) وهو قول أكثر الحنابلة، ونقله ابن قدامة عن بعض المالكية وبعض الشافعية، وإليه

ذهب إمام الحرمين في البرهان، وابن حزم، والشوكاني، وقال أبو الخطاب: إن

وقع جواباً لسؤال كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان، فقال له: اعتق رقبة،

كان عاماً، وإلاً فلا، كقول النبي ﷺ: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» فلا يدخل فيه

غيره. انظر: العدة (١/٣٣١)، وروضة الناظر (١٨٣)، وشرح الكوكب المنير

(٣/٢٢٤)، والبرهان (١/٣٧١)، وإرشاد الفحول (١٣٠)، والأحكام لابن حزم

(٣/٨٨).

تمسكاً بقوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ ﴾^(١).

فهذا يدل على تعميم كل ما أرسل فيه.

قيل: لا بل يدل هذا على كونه رسولاً في حق الكافة، وأما أن يدل على استوائهم في كل الأحكام فلا، وأني يستقيم ذلك في الأحكام في موارد الشريعة، فمن مختص ومن عام.

[٤٤٩] وربما يتمسك هذا القائل بما روي عنه عليه السلام أنه قال: «خطابي للواحد خطابي للكافة»^(٢).

قيل: هذا من أخبار الأحاد فلا يسوغ التمسك به في إثبات الحجج،

(١) سورة سبأ: الآية (٢٨)، وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (٣٣١/١).

(٢) وذكره بعض الأصوليين بلفظ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وذكرها القاضي أبو يعلى في حديث واحد مستدلاً به، قال العراقي: ليس له أصل بهذا اللفظ، وسئل عنه المزني والذهبي فأنكراه، وقال الزركشي: «لا يعرف بهذا اللفظ، ولكن معناه ثابت [رواه الترمذي، والنسائي، من حديث مالك، عن محمد بن المنكدر، عن أميمة بنت رقيقة، قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في نساء من المهاجرات نبأه فقال: «إني لا أصافح النساء، وإنما قولي لمائة امرأة كقولني لامرأة واحدة» وقال الترمذي حسن صحيح].

وحديث أميمة أخرجه أيضاً أحمد، والنسائي في الكبرى، وابن حبان، ومالك والحميدي والحاكم، قال حمدي عبد المجيد: بعد عزو هذا الحديث إليهم: وإسناده صحيح. انظر العدة (٣٣١/١)، وكشف الخفاء ومزيل الإلباس (٤٣٦/١)، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، مع تعليق محققه (١٥٧)، ومسند أحمد (٣٥٧/٦)، والنسائي، باب بيعة النساء (١٤٩/٧)، والموطأ باب ما جاء في البيعة (٢/٢٥٠)، والمستدرک (٧١/٤)، والترمذي باب ما جاء في بيعة النساء (١٥١/٤)، ورقم الحديث (١٥٩٧).

فإن حجج الشرع لا تثبت إلا بأدلة قاطعة إذ لو أراد مزية تثبيت كون خبر الواحد موجباً للعمل بما لا يوجب القطع لم يتقبل منه مع أن هذا عرضة للتأويل فلعله أراد بقوله: «خطابي للواحد خطابي للجميع» أن أمري كما يلزم الواحد يلزم الكافة، لو خاطبت الكافة بصيغة تعميم^(١) وإن استدل بأن قال: لو كان يريد تخصيص مخاطبة^(٢) لنص عليه^(٣) كما أنه ﷺ لما خص بعض أصحابه [بالتضحية]^(٤) بما دون الجذع^(٥) قال: «تجزىء عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك»^(٦) وقال لمن تزوج على ما حفظه من القرآن:

(١) هذا تأويل بعيد من المؤلف.

(٢) كذا في الأصل، ولعله «مخاطبه».

(٣) انظر الاستدلال بهذا في العدة (١/٣٣٢).

(٤) في الأصل: «بالنصيحة»، وهو محرف وقد ذكر مثال التضحية ابن الحاجب في منتهى الوصول (١١٥).

(٥) الجذع — بفتحيتين — ما قبل الثني، قاله الفيومي، وقال ابن الأثير: وأصل الجذع من أسنان الدواب وهو ما كان منها شاباً فتياً، فهو من الإبل ما دخل في السنة الخامسة، ومن البقر والمعز ما دخل في السنة الثانية، وقيل: البقر في الثالثة، ومن الضأن ما تمت له سنة، وقيل: أقل منها، ومنهم من يخالف بعض هذا التقدير «النهاية (١/٢٥٠)، والمصباح المنير (١/٩٤)، والترخيص عن النبي ﷺ في التضحية بالجذع من المعز ورد لأبي بردة ابن نيار، وعقبة بن عامر، زيد بن خالد الجهني، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم. انظر طرح الشريب في شرح التقريب (١٩٢/٥).

(٦) الطرف الأول من هذا الحديث وهو «تجزىء عنك» لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث، وأما الطرف الثاني «لا تجزىء عن أحد بعدك» فقد رواه البخاري بهذا اللفظ في باب من ذبح قبل الصلاة أعاد، وروي بألفاظ مختلفة. انظر البخاري: كتاب الأضاحي (٣/٣١٦ — ٣١٩)، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقتها =

«هذا لك»^(١) إلى غير ذلك، وهذا من ضعيف الاستدلال، فإن التنصيص على التخصيص لا يوجب^(٢) العموم عند الإطلاق، كما أن عدم التنصيص على التعميم في الصيغ العامة لا ينفي عمومها عند القائلين بالعموم، وإن كان قد يرد بعد الألفاظ مؤكداً في اقتضاء التعميم.

[٤٥٠] والذي يوضح ذلك أنا لو جعلنا التقييد مثل ذلك علماً للتخصيص لزم إبطال التأكيد في مقتضى الكلام، فإن اللفظة قد ترد على

= (١١٢/١٣)، وأبو داود، باب ما يجوز من السنن في الضحايا (٩٦/٣)، والترمذي باب ما جاء في الذبح بعد الصلاة (٩٣/٤)، والنسائي باب ذبح الضحية قبل الإمام، (٢٢٢/٧)، وابن ماجه، باب النهي عن ذبح الأضحية قبل الصلاة (١٠٥٣/٢)، والقول بأنه «لن تجزى عن أحد بعدك» ورد في قصتين، قصة أبي بردة في الكتب الستة، وقصة عقبة بن عامر عند البيهقي، وقد جمع بينهما العراقي بأن كلا الحديثين عام مخصوص، وجمع بين هذين الحديثين، وبين الأحاديث الواردة في رخصة زيد بن خالد، وسعد بن أبي وقاص بأن يحمل قوله: «ولن يجزى عن أحد بعدك» أي من غير من رخص له في ذلك، وهناك أقوال أخرى في الجمع بين الأحاديث المذكورة. انظر طرح الشريب في شرح التقريب (١٩١/٥، ١٩٢).

(١) قصة تزويج النبي ﷺ للرجل بما معه من القرآن رواها البخاري تعليقاً في كتاب النكاح، باب تزويج المعسر (٢٣٨/٣)، ومسلم في باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن (٢١١/٩)، وأبو داود في باب في التزويج على العمل يعمل (٢٣٦/٢)، الترمذي في باب منه (أي مهور النساء) (٤٢١/٣)، والنسائي في باب الكلام الذي ينعقد به النكاح (٩١/٦)، وابن ماجه في باب صداق النساء (٦٠٨/١)، ومالك في باب ما جاء في الصداق والحباء (٣/٢)، أما القول «هذا لك» فغير موجود في المصادر المذكورة.

(٢) الظاهر أن في العبارة سقطاً، والصواب «لا يوجب تخصيص العموم».

معنى هي مستقلة بنفسها في إثارته، ثم قد يؤكد في تحقيق معناها بضروب من القيود، ولا يدل تأكيد القرائن على عدم إثباتها في معناها عند الإطلاق والتجرد عن القرائن^(١).

(٩٤) القول في أنه هل يصح

علم المكلف بأنه مأمور بالفعل^(٢)

[٤٥١] اعلم - وفقك الله - أن خلف الأمة وسلفها أجمعوا على أن الأمر إذا اتصل بالمكلف ولا مانع يمنعه من الامتثال فيعلم أنه مأمور بالأمر الوارد منهّي بالنهي المتصل به، ولكنه يعتقد كونه مأموراً في الثاني / من [١/٥٤] الأوقات المستقبلية بشرط أن يبقى، وتبقى له صفات التكليف فيستيقن في الحالة^(٣) توجه الأمر عليه، ولو قيل ما حالك إذا اشتغلت بالامتثال في

(١) والراجع في المسألة هو ما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان حيث قال: «إن وقع النظر في مقتضى اللفظ، فلا شك أنه للتخصيص وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه، فلا شك أن خطاب رسول الله وإن كان مختصاً بآحاد الأمة فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب، وكذلك القول فيما خص به أهل عصره، وكون الناس شرعاً في الشرع، واستبانة ذلك في عهد الصحابة ومن بعدهم لا شك فيه، وكون مقتضى اللفظ مختصاً بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه، فلا معنى بعد هذه المسئلة من المختلفات، والشقان جميعاً متفق عليهما». البرهان (١/٣٧١).

(٢) انظر تفصيل هذه المسئلة في البرهان (١/٢٨٠)، والمستصفي (٢/١٥)، والوصول (١/١٦٩)، والإحكام للآمدي (١/١٥٥)، والمسودة (٥٣)، والمحصول (١/٤٦٢/٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٩)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٩٦)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٦)، وشرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢١٩)، وإرشاد الفحول (١٠)، والبحر المحيط (١/٩٦/أ - ب).

(٣) في البحر المحيط (١/٩٦/ب): «الحال» نقلاً من قول القاضي.

الاستقبال أي دوم عليك الوجوب فطريق جوابه أن تقول: إن بقيت دام علي
الوجوب وإن اخترمت انقطع عني الوجوب.

[٤٥٢] وقالت القدرية: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد
الإقدام عليه^(١) على الامتثال، أو بعد مضي وقت يسعه مع تركه له.

وحقيقة أصلهم في ذلك أن الأمر لا يتضمن إيجاب الامتثال مقترناً به
بل يتعين بآخر الامتثال عن اتصال الأمر ولو بزمان.

ثم من أصلهم أن ما تحقق حدوثه عن الامتثال فلا يكون المكلف في
حال حدوثه مأموراً به على ما سنعد في ذلك فصلاً^(٢) إن شاء الله عز وجل.

وإنما يتحقق الوجوب فيما سيفعله في الثاني، ولمن يتحقق استيقانه
لبقائه على صفة التكليف في الثاني، فاستحال عندهم اعتقاد الوجوب مع
الأمر، واستحال اعتقاده مع حدوث الامتثال، واستحال استيقانه في
الاستقبال مع انطواء^(٣) الغيب عنا.

فقالوا لهذه الأصول التي أوأمانا إليها: لا يصح من المكلف أن يعلم
كون نفسه مأموراً قطعاً^(٤).

[٤٥٣] وأما نحن فإننا نزعم أن المكلف يعلم كون نفسه مأموراً،
ونقطع به في محل القطع، ويؤول توقفه في استدامة الوجوب إلى توقع

(١) كلمة «عليه» زائدة، وفي البحر المحيط «الإقدام على الامتثال».

(٢) انظر الفقرة (٤٦٧).

(٣) في الأصل: «انطوى».

(٤) انظر هذا القول للمعتزلة في المغني لعبد الجبار (١٧/١١٨).

الاحترام والبقاء^(١)، فالدليل على ما صرنا إليه إجماع المسلمين قاطبة^(٢) فإن أهل الإسلام أجمعوا على توجّه النهي عن المحرمات على المكلفين وكذلك أجمعوا على توجّه الأمر والنهي على أحد من المخاطبين، وفي هذا^(٣) أعظم الفرية^(٤).

[٤٥٤] فإن قيل: فإذا انقضى الوقت تبين توجّه الأمر؟

قيل: حدثم عن موضع الإلزام وذلك أن الوقت إذا انقضى فبعد انقضائه لا يتحقق إثبات الأمر بإيقاع فعل مثله^(٥) مذهبكم يقودكم أنه حيث تصور منه الامتثال لا يعلم توجّه الأمر مقتضياً لامتثال وحيث يعلم لا يتصور الامتثال ولما عظم خطر هذا الكلام صار بعضهم يدلس متقياً خرق الإجماع ويوافق أهل الحق وإليه مال عبد الجبار، ولكن لا يستقيم ذلك على مقتضى أصولهم.

(١) من أول الفصل إلى هنا نقله الزركشي بالاختصار من قول القاضي، انظر البحر المحيط (١/٩٦/ب).

(٢) انظر الاستدلال بالإجماع في هذه المسئلة في المستصفي (٢/١٥)، والوصول (١/١٧٠).

(٣) أي «وفي إنكار هذا» فكلمة «إنكار» ساقطة من الأصل، ويدل عليه قول إمام الحرمين في البرهان (١/٢٨١)، «ومن أبى ذلك فقد باهت الشريعة».

(٤) في البرهان نسب هذا الاستدلال إلى القاضي أبي بكر، وقال: «إنه تهويل لا تحصيل وراءه، فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على مأخذ الحقائق، وإنما تحمل على حكم العرف، والتفاهم الظاهر، وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر، وإنما المحرم تناولها، وكإطلاق المسلمين إضافة القتل إلى القاتل، ومع القطع بأن إزهاق الأرواح من الأشباح من مقدورات الإله سبحانه وتعالى». البرهان (١/٢٨١).

(٥) لعل كلمة «و» ساقطة.

[٤٥٥] ومن أوضح ما يستدل به أن نقول: إذا زعمتم أن الإيجاب لا يتحقق إلا فيما يوقع في الثاني، فإن الإيقاع في الماضي لا يتصور وجوب الامتثال مع^(١) الأمر لا يتقدر اقتراناً بأول حالة، وبقاء صفة المكلف في الثاني مشكوك فيه، فإذا كان هذا أصلكم فهلا قلتم أنه لا يجب الإقدام على [٥٤/ب] الامتثال / فإن شرط ثبوت التكليف في الالتزام^(٢) علم المكلف به، فإذا لم يتحقق علمه به كيف يتحقق اللزوم، وهل هذا إلا عين التناقض^(٣)؟.

[٤٥٦] فإن قالوا: إنما يعرف وجوب الإقدام على الامتثال لأصل، وهو أن المكلف إذا جوز أن يبقى في الثاني، وجوز أن يخترم وعلم أنه لو بقي ولم يوقع في الوقت الثاني امتثالاً كان ملوماً، فإذا تصدى له طريقان يتوصل بأحدهما إلى الأمر من استحقاق العقاب، فالعقل يلزمه إيثاره واختياره.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه تشبيث^(٤) منكم بأطراف مسألة العقل، وكونه موجباً، وسنشيع القول في الرد عليكم إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: فاحسبونا وافقناكم على ما قلتم فلا مخلص فيه، فإن ما أومأتم إليه ضرب من الإيجاب وشرط [البقاء]^(٥) على صفة التكليف فإن

(١) لعل هنا سقطاً لأن العبارة غير مفهومة.

(٢) هكذا في الأصل ولعل الأنسب «الإلزام».

(٣) وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه «إنما يجوز له الشروع بناء على غلبات الظنون، والأحكام الشرعية مبنية على ذلك، غير متوقفة على وجود العلم، فإن الواحد منا إذا غلب على ظنه طهارة الإناء جاز له استعماله وإن لم يعلم ذلك يقيناً» الوصول (١٧١/١).

(٤) هكذا في الأصل والأنسب «تشبث».

(٥) في الأصل «النفي» وهو محرف.

هذا الحكم لا يختلف بإسناد الإيجاب إلى عقل وسمع وكما يشترط^(١) بقاؤه في تحقيق الوجوب العقلي، وما ذكرتموه ضرب من الوجوب فكما لزمكم في الأصل عند التشكك في الإيجاب إلا بعزم فيلزمكم في عين ما قلتموه مثله، وهذا ما لا محيص عنه.

[٤٥٧] وتمسك القاضي رضي الله عنه بنكتة أخرى فقال: أجمع الفقهاء على^(٢) من تلبس بالصلاة وهو مستريب في وجوبها فلا تنعقد، وإنما تنعقد صلاته إذا نوى وجوبها جزماً أو نوى ما يقوم مقام نية الوجوب ولا معنى لجزم النية على أصلهم مع ما قدمناه^(٣) من مذهبهم^(٤)، وهذا وإن أمكن تقريره فالاعتماد على ما قدمناه^(٥).

[٤٥٨] فإن قالوا: ألستم وافقتمونا على استحالة القول بوجوب الامتثال مع الموانع عنه؟ فإذا كانت الموانع غير مأمونة ولم يعلم انتفاؤها مقطوعاً به في المثال وجب أن لا يكون الوجوب مقطوعاً به أيضاً. وهذا لعمرى شبهة مخيلة فأول ما يتمسك به في الجواب أن نقول: توجه الأمر على المكلف يتحقق في الحال وليس في ثبوت الأمر وجوده متعلقاً بالمأمور شرطاً، وإنما الشرط في دوام الوجوب على المأمور فلم يرجع الشرط إذاً إلى تعلق الأمر، وإنما رجح إلى بقاء الوجوب على المأمور.

(١) لعل هنا سقطاً.

(٢) لعل كلمة «أن» ساقطة.

(٣) في الفقرة (٤٥٢).

(٤) انظر الاستدلال بهذا المثال في المستصفي (١٨/٢).

(٥) انظر الفقرة (٤٥٣).

[٤٥٩] وسر مذهبنا في ذلك أننا نجوز ثبوت الأمر بالشيء مع أنه في معلوم الله سينسخ قبل مضي وقت يسع الفعل المأمور به على ما سنذكره^(١) إن شاء الله في أبواب النسخ، فإذا جوزنا ثبوت وجوب شيء ثم جوزنا نسخه قبل مضي وقت الإمكان، تبين بذلك أننا لا نشترط في تحقيق الوجوب تقرر الإمكان بل نشترط على منع تكليف المحال كونه من قبيل الممكنات.

[٤٦٠] والذي يوضح ذلك أن الحكم إذا نسخ قبل فعله ووقته فلسنا نقول أن الحكم لا يثبت أصلاً، ولكن نقول: ثبت وارتفع^(٢) فأقصى ما يلزمونا في المسئلة الوجوب من^(٣) عدم الإمكان في المآل، وهذا مما نقول [٥٥/أ] به في أحكام النسخ، فافهم ذلك من أصله، وأحل تثبيته / بالدليل على النسخ.

[٤٦١] ثم نقول: إذا علم الله تعالى أن المخاطب سيبقى إلى وقت امتثال الفعل فيقولون إنه مأمور في علمه، ويعلمه مأموراً، وإن لم يطلقوا ذلك في حق العبد نفسه، وتصوير ذلك أن الرب تعالى إذا أمر المحدث

(١) انظر الفقرة (١٢٤٥).

(٢) وفي البرهان نسب هذا الاستدلال إلى القاضي أبي بكر وقال: «وهذا عندي في نهاية السقوط فإن القاضي يسلم أن الإمكان شرط توجه الأمر، ولا يؤمر إلا متمكن، فإذا تبين بعد تقرير اتصال الأمر زوال التمكّن فكيف يعتقد ثبوت التكليف؟ وقد بان آخر أن لا إمكان، ولا وجه إذا بان ذلك إلا الاطلاق بأننا تبينا أن الأمر لم يكن متوجهاً، فلا يتوجه القطع بتوجه أمر التكليف إلا مع القطع بالإمكان، أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان وهذه قسمة بديهية لا يتصور مزيد عليها، فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك». البرهان (١/ ٢٨١ - ٢٨٢).

(٣) هكذا في الأصل ولعل الصواب «مع».

بالصلاة على شرط التطهير، وعلم أنه يتمكن منه ومن الصلاة فهو مأمور بالصلاة عند الله وفاقاً وإن كان يوجد في ثاني الحال، فلو كان التمكن شرط كونه مأموراً، للزمكم أن تقولوا: لا يكون مأموراً بالصلاة قبل التطهير، فلم قلت إنه مأمور بها، وإن كان شرط صحتها يوجد في الثاني، فبم تنكرون على من يقطع بكونه مأموراً في الحال وإن كان الشرط في المثال مغيباً عنه.

ثم نقول لهم الواحد منا إذا أمر عبده بأمر مع علمه بأنه يخترم قبل اتمامه أو قبل الشروع فيه بأن علمه بذلك نبي، أو ثبت له علم ضروري فيحسن منه أمر لبيتي بذلك طاعته، وهذا [ما لا ينكره]^(١) أرباب الأبواب في العادات حتى لو أتى المأمور والصورة هذه عدّ عاصياً، ولو أبرم العزم على الامتثال عدّ مطيعاً، وهذا ما لا سبيل إلى جحده فلو لا أن حقيقة كونه مأموراً مع عدم الإمكان في المثال، وإلا لما انتسب المأمور إلى المعصية.

[٤٦٢] فإن قيل: كأنه بأمره طلب منه العزم على الفعل [دون]^(٢)

الفعل وهذا متصور منه.

قيل لهم: فتكليف العزم على الأمر مع عدم الإمكان فيه محال، والدليل عليه أنه لو قدر المأمور عالماً بعدم الإمكان لم يتصور تكليفه العزم فدل أن الأمر تعلق به في نفس الفعل، ثم يقال لهم: فكل ما تبدو في الصورة التي فرضت عليكم شاهداً يلزمكم مثله في أمر الله تعالى حتى تقولوا: إن أمره يوجب العزم إذا علم عدم الإمكان فيلزمكم من ذلك تجويز التكليف بالعزم على الشيء مع عدم الإمكان في المعزوم عليه، وهذا محال

(١) في الأصل: «ما ينكره» وهو خطأ.

(٢) في الأصل: «وأن» وهو خطأ.

عندكم، كما يستحيل التكليف بالعزم على المحالات^(١).

(٩٥) القول في جواز كون الأمر

مشروطاً ببقاء المأمور على صفات التكليف

[٤٦٣] اعلم - وفقك الله - أن الأمر إذا صدر من الواحد منا مع انطواء الغيب عنه فيصح تقييد أمره المتوجه على مخاطبه بشرط بقائه على صفات المخاطبين^(٢). فأما أمر الله تعالى فيصح على أصول الحق أن ترد الصيغة عنه مقيدة ببقاء المأمور مع علمه بما يكون^(٣) وتقده عن الريب في الغيب، وأنكرت المعتزلة^(٤) ذلك غاية الإنكار وقالوا: يستحيل أن يرد الأمر من الله تعالى مقيداً بشرط بقاء المكلف على صفات التكليف، وأنه^(٥) عالم بما يكون^(٦) وإنما يصح الشرط منا لترددنا وتقابل الجائزات في حقوقنا حتى

(١) وهل للخلاف في هذه المسئلة فائدة؟ قال ابن برهان: «لا فائدة لها من جهة الفقه، فإننا وإياه اتفقنا على وجوب الشروع في العبادات حصل له العلم، أو لم يحصل».
الوصول (١٧١/١).

(٢) وهذا من المتفق عليه، انظر المعتمد (١٥٠/١) وجمع الجوامع مع شرح المحلي وتقرير الشرييني (٢٢٠/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٦/٢).

(٣) وإليه ذهب جمهور الأصوليين، انظر الأحكام للآمدي (١٥٥/١)، وتيسير التحرير (٢/٢٤٠)، والمسودة (٥٣)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (١٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٤٩٦/١)، وشرح المحلي على جمع الجوامع (٢١٨/١).

(٤) انظر رأي المعتزلة في المعتمد (١٥٠/١)، ونسب ذلك إلى إمام الحرمين أيضاً، انظر مختصر المنتهى مع شرح العضد (١٦/٢)، وتيسير التحرير (٢/٢٤٠)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢١٩/١).

(٥) لعله: «فإنه».

(٦) انظر قول المعتزلة هذا في المغني لعبد الجبار (١١٨/١٧).

قالوا لو علم الواحد منا بوحى أو إعلام نبي بما يكون من حال مخاطبه فلا يحسن منه أيضاً تقييد خطابه ببقاء المخاطب على صفات المخاطب.

والدليل / على تجويز الخطاب ببقاء صفات الإنكار وإن صدر الخطاب [ب/هه]

من عالم بما يكون: أن نقول: إذا ورد الأمر من الله تعالى فلا تخلون إما أن تقولوا يمتنع تقييده بعلمه بما يكون في المآل وإما أن تقولوا يمتنع تقييده للعلم بأن الامتثال يتقيد بالإمكان لا محالة، فلا فائدة في ذكره، فإن زعمتم أن المانع من التقييد العلم باشتراط الإمكان قطعاً فوجب أن تقولوا: لا يحسن منا تقييد أمر بانتفاء من التقييد كون الرب تعالى عالماً بما يكون فيلزم من ذلك ما لا محيص عنه وهو أن لا يفيد وعده ووعيده لعلمه بما يكون كما يفيد أمره ولو تبعت وعد القرآن ووعيده ألفت معظمه مقيداً، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾^(١) فما وجه التردد في ذلك مع علم الرب تعالى بأنه يطلع و^(٢) لا يطلع إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا يحصر من موارد القرآن والسنة فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٤٦٤] ثم اعلم أن هذه المسئلة تبني على التي تقدمت وهي أننا قلنا يقطع المكلف بالتزام ما كلف مع التردد في حكم العاقبة، فترتب على ذلك مقصدنا ونقول: إذا ورد الأمر مطلقاً فهل تقولون إنه يتعلق بالمكلف قطعاً في الحال أم تستريون فيه، فإن استربرتم فقد سبق وجه الرد عليكم، وإن قطعتم مع انطواء حكم العاقبة عن المكلف فيلزم من ذلك أن يكون مكلفاً مع ذهوله عما يكون، والأمر متوجه عليه قطعاً، فإذا تصور ذلك الاعتقاد في الأمر المطلق فما المانع من تقييده بما يعتقد فيه عند انطلاقه.

(١) سورة الكهف: الآية (١٨).

(٢) لعل الصواب: «أو».

[٤٦٥] فإن قيل: فالامثال لا يقع إلا مع الإمكان، فلا فائدة في تقييد الخطاب به، وهذا كما أن الفعل لا يقع إلا عرضاً، فلا جرم لا فائدة في أن يقول الأمر افعل إن فعلك عرضاً^(١).

قيل لهم: هذا الاستشهاد منكم باطل، وذلك أننا لا نجوز أن يثبت الوجوب ثم لا يدوم وإذا لم يتحقق الإمكان فلسنا نسلم لكم توقف أصل الوجوب على الإمكان، ثم نقول لو صح ما قلتموه وجب أن لا تجوزوا من الواحد منا يقيد^(٢) أمره بدوام وصف الإمكان جرياً على ما مهدتموه.

[٤٦٦] فإن قالوا: إنما حسن منا ذلك لجهلنا بما يكون^(٣).

قلنا: وإن جهلنا ما يكون فلا نجعل أن يكون^(٤) الامثال لا يقع إلا مع الإمكان، فلا فائدة في ذكره على موجب قولكم ثم نقول: إذا ورد القول في بقاء صفات التكليف والإمكان فيمكن أن يقصد بذلك ابتلاء المكلف وامتحانه في توطين النفس على الامثال، والعزم عليه، أو الاضراب عنه^(٥).

فلما كان هذا سبيله حسن تردد القول فيه وأما كون الفعل عرضاً فليس مما يتعلق به غرض^(٦) في امتحان المكلف بالطاعة والعصيان، فافترق البابان. والله الموفق للصواب.

(١) قوله: إن فعلك عرضاً غير مفهوم.

(٢) هكذا في الأصل ولعله «تقييد» أو بحذف «أن».

(٣) انظر قول المعتزلة هذا في المعتمد (١/١٥٢).

(٤) لعل كلمة «يكون» زائدة.

(٥) انظر المسودة (٥٣).

(٦) في الأصل: «عرض» وما أثبتته يقتضيه السياق.

تمّ الجزء الأول بحول الله وعونه والصلاة على نبيه الكريم،
يتلوه في الترتيب:

(٩٦) القول في أن الأمر بالفعل

[١/٥٦]

هل يتعلق به حال حدوثه^(١) /

[٤٦٧] اعلم - وفقك الله - أن الفعل مأمور به في حال حدوثه^(٢) ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به^(٣) وإذا تحقق الامتثال فالأمر^(٤) يتعلق به ولكن لا يقتضي ترغيباً مع تحقق المقصود، ولا يقتضي دلالة بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق ويتبين أمر ذلك في أثناء الباب.

وذهب بعض من ينتمي إلى أهل الحق [إلى]^(٥) أن الأمر إنما يقتضي

(١) انظر هذه المسئلة في المعتمد (١/١٧٩)، والبرهان (١/٢٧٦)، والعدة (٢/٤٠١)، والمستصفي (١/٨٦)، والمنخول (١٢٢)، والوصول (١/١٧٤)، والمحصل (١/٤٥٦)، والإحكام للآمدي (١/١٤٨)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٦)، والمسودة (٥٥، ٧٠)، والإبهاج (١/١٦٥)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٢١٧)، ونهاية السؤل (١/١٤١)، ومناهج العقول (١/١٣٩)، وتيسير التحرير (١/١٤١).

(٢) في البرهان (١/٢٧٦)، نسب هذا القول إلى الأصوليين من أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وخالفهم.

(٣) من قوله: «قال المحققون» إلى هنا بلفظه موجود في البحر المحيط (١/١١١)، نقلاً من قول القاضي في التقريب.

(٤) في الأصل: «والأمر»، والمثبت يقتضيه السياق.

(٥) كلمة «إلى» ساقطة من الأصل، والزيادة من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).

الإيجاب على التحقيق إذا [قارن] ^(١) حدوث الفعل، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع ^(٢)، وهذا باطل، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث [و] ^(٣) في حال الحدوث، وإنما [يفترق] ^(٤) الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه ^(٥).

[٤٦٨] وزعمت القدرية بأسرها أن [الفعل] ^(٦) في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به ^(٧) ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده ^(٨) ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كائناً بحظر ولا وجوب ولا نذب، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث ^(٩) ثم افترقوا فيما

(١) في الأصل: «قارب»، والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).

(٢) نقله الرازي عن أصحاب الأشعرية وارتضي به، ونقله القاضي عبد الوهاب عن

الكثير. انظر المحصول (١/٤٥٦/٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٧).

(٣) كلمة «و» ساقطة من الأصل، والزيادة من اقتباس الإبهاج (١/١٦٥).

(٤) في الأصل: «يقترن»، والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).

(٥) في البحر المحيط (١/١١١/أ)، وإنما يفترق الحالتان في أمر وهو أنه حالة المقارنة. وإن تعلق به لكن لا يقتضي ترغيباً واقضاء، بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلق به.

(٦) في الأصل: «الفعال»، والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥).

(٧) وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب. انظر البرهان (١/٢٧٦)،

والمنخول (١٢٣)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (٢/١٤).

(٨) انظر هذا القول للمعتزلة في المعتمد (١/١٧٩).

(٩) من قوله: «وذهب بعض من ينتمي» إلى هنا موجود في البحر المحيط

(١/١١١/أ)، بفرق يسير نقله الزركشي من قول القاضي في التقريب.

بين أظهرهم، فقال بعضهم: لا يصح تقدم الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد، وصار الأكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات، ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا في أنه هل يشترط بقاء المكلف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف؟ فمنهم من شرط كونه مستجمعاً لشرائط التكليف في كل الأوقات المتقدمة، وزعم بعضهم: أنا لا نشترط ذلك وإنما نشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل^(١) ونشترط في الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب ممن يفهم الخطاب. ثم اختلفوا بعد ذلك في أصل آخر، وذلك أنهم قالوا: هل يجوز أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب فمنهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله^(٢) ومنهم من لم يشترط ذلك^(٣).

[٤٦٩] والكلام في الرد عليهم في تفاصيل مذهبهم يتعلق بالصلاح والأصلح، وأحكام اللطف وهو مما يستقصي في الديانات إن شاء الله تعالى، فالذي تخصصت هذه المسئلة به طريقتان: أحدهما: أن نقول هل تسلمون لنا أن الحادث في حال حدوثه مقدور، أم لا تسلمون ذلك؟ فإن سلمتم وجب تجويز كونه مأموراً فإن ما كان مقدوراً وتجمعت فيه الأوصاف المضبوطة في

(١) وهو قول أبي الحسين في المعتمد (١/١٧٩).

(٢) وبه قال القاضي عبد الجبار في المغني (١/١٨٨)، وأبو الحسين في المعتمد (١/١٧٩).

(٣) من أول الفصل إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١/١٦٥ - ١٦٦)، قال ابن السبكي وهو أثبت منقول في المسئلة، وانظر جميع ما نقله المصنف من أقوال المعتزلة في المسودة (٥٥ - ٥٦).

كون المأمور مأموراً جاز أن يكون مأموراً به^(١) وإن منعوا ذلك وهو أصلهم^(٢) دللنا عليه بما سنذكره بعد ذلك إن شاء الله تعالى فهذه طريقه إلينا، وإن أحببت أفراد المسئلة بكلام من غيرنا، قلت: هل تسلمون لنا أن الصلاة مأمور بها فإنما يتحقق اسم الصلاة إذا وجدت فإن العدم لا يسمى صلاة،^[٥٦/ب] وأعقبه بما يحققه وقال: المأمور لا يخلو إما أن يكون عدماً / أو وجوداً فهو ما نقول، فإن كان عدماً كان محالاً، فإن العدم هو الانتفاء والفقد، ويستحيل أن يكون الانتفاء مأموراً به.

فإن قيل: المأمور به: أن يفعل المكلف.

قلنا: فقولكم أن يفعل عبارة عن وجود أو عدم، ويعود عليكم ما قدمناه من التفصيل وهذا مما لا محيص للخصم عنه.

[٤٧٠] ومما يعول عليه وهو يداني ما قدمناه أن نقول إذا تحقق الحدوث فالحدوث الواقع على مقتضى الأمر لا يخلو إما أن يكون طاعة وإما أن يكون لا يتصف بذلك، وإن^(٣) اتصف بكونه طاعة فيستحيل أن يكون

(١) واعترض عليه في البرهان بأنه لا حاصل لتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبي الحسن رحمه الله فإن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام، ولا قدرة له على القيام عند أبي الحسن في حالة القعود، فكيف يستتب له تلقي حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة؟ ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده، البرهان (٢٧٨/١).

(٢) انظر أصل المعتزلة أن الحادث غير مقدور في البرهان (٢٧٦/١)، والمنخول (١٢٣).

(٣) هكذا في الأصل والأظهر «فإن».

طاعة وهو غير مأمور به^(١) وإن لم يصفوه بكون طاعة في وجوده فلا يتصف
العدم بكونه طاعة، وليس بين الوجود والعدم رتبة، ولم^(٢) يسموا الوجود
بالطاعة، واستحال تسمية العدم بها فيلزم من ذلك عدم تصور الطاعة.

[٤٧١] واعلم أن كل شبهة للقوم في تقدم الاستطاعة على الفعل تطرد
في هذه المسئلة مع الجواب عنها، ولعلها ستأتي في باب^(٣) إن شاء الله
تعالى وما يخصصون هذه المسئلة به من كلامهم أن قالوا فائدة الأمر اقتضاء
الفعل والحث عليه فإذا وجد الفعل فلا فائدة في الحث عليه وقد تحقق
وجوده^(٤).

قلنا: ما قدمناه في شرح مذهبنا في صدر الباب انفصال عما أوردتموه،
فإن الأمر يفيد الترغيب تارة، ويفيد اللزوم، وكون المأمور طاعة أخرى
فالترغيب لا يتحقق إلاً متقدماً كما قلتم واقتضاء الوجوب وسمة الطاعة
لا يتحقق إلاً في الوجود^(٥).

(١) وأجاب عنه الغزالي بأن كونه طاعة لا يستلزم كون الأمر مقارناً له، لأنه ليس موقعاً
للفعل، ويمكن إيقاعه بطلب سابق. انظر المنحول (١٢٣).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «وإذا لم».

(٣) انظر الباب.

(٤) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في المسودة (٥٦ - ٥٧).

(٥) وفي البرهان اختار قول المعتزلة، ونفى أن يكون الحادث مأموراً به، واستدل لذلك
بأن «الأمر طلب واقتضاء، وكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضي حاصل» وقال:
نعم قد يقال في الحادث: هذا هو الذي أمر المخاطب به، فإما أن ينجزم القول في
تعلق الأمر به طلباً واقتضاء مع حصوله، فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل.
«البرهان (١/٢٧٩).

(٩٧) فصل

[٤٧٢] اعلم أن الأمر^(١) يتقدم على وجود المأمور به بما لا نهاية له فإنه واجب القدم، وأما الأمر الصادر منا فهو مما يستحيل بقاؤه فإذا تقدم أمرنا على المأمور به ثم يعقبه المأمور به في الحالة الثانية، فالأمر الأول لا يبقى إلى الحالة الثانية، فإن تحقق أمر مقارن له فهو أمر آخر متماثل للأول، ولا يتصور إعادة الأمر الأول في الحالة الثانية، فإنها حالة عدمه، وإنما يتصور الإعادة عند تقدير ثلاثة أحوال يوجد الشيء في الحالة الأولى، ويعدم في الحالة الثانية، ويعاد في الثالثة، وإن تقدم أمرنا بالفعل وعدم، ثم تحقق المأمور به ولم يقارنه أمر آخر مجدد فالأمر الذي سبق هل يقال إنه كان أمراً في وجوده وهو متعلق بالمأمور في حدوثه؟ هذا مما اختلف فيه أصحابنا فذهب بعضهم إلى أن ذلك الأمر بعينه وإن عدم متعلق لهذا بالمأمور به إذا حدث، وهذا القائل يقول: إذا جاز تعلق الأمر بالمعدوم جاز تعلق الأمر به وما عدم بالحادث.

وهذا باطل لا تحقيق وراءه فيستحيل كون الفعل مأموراً به مع انتفاء الأمر، والأمر معدوم في الحالة الثانية فإن أردنا أن [نتصور]^(٢) كون الفعل مأموراً على التحقيق في حال حدوثه فلا بد أن يتصور أمر مقارن له وليس [١/٥٧] ذلك كالأمر المتعلق بالمعدوم، فإنه أمر على / شرط الوجود ويستحيل أن يقال: إن الأمر الذي عدم أمر بعد عدمه على شرط وجوده، فتفهم ذلك، وافصل بين البابين، وسنشبع القول في أمر المعدوم^(٣) إن شاء الله.

(١) أراد بقوله: «الأمر» أمر الله تعالى كما يدل عليه السياق.

(٢) في الأصل: «تصور»، والصواب ما أثبتته.

(٣) انظر: الفقرة (٤٧٤).

(٩٨) فصل

[٤٧٣] إذا ورد الأمر واتصل بالمكلف فيستحيل صدور الامتثال منه مع الأمر من غير ترقب وفاقاً^(١) ثم إذا اتصل به الأمر فلا يتعذر منه أن يعقبه اتصال الأمر بالامتثال فلا بد إذاً من ثلاثة أحوال، واحدة يقع فيها اتصال الأمر، وواحدة يقصد المأمور فيها إنشاء الامتثال والإيقاع، ويفهم فيها قضية الأمر^(٢) ومن فكر عرف أن الأمر على هذا الوجه، ثم نقول لهم: أليس الأمر عندكم هذه الأصوات المخصوصة بالصفات التي تذكرونها؟ والأصوات التي تكون أمراً لا يقع إلا في الحالين فصاعداً فما من لفظة وضعت للأمر على زعمكم إلا وهي تنطوي على حروف وأقلها حرفان^(٣).

فهذا لو كان الأمر مواجهة، فأما إذا كان أمر الله فال أن يتلقفه الرسل ويفهمه ثم يبلغه، ويفهم منه بمرحلة من الأوقات، فبطل المصير إلى أن الأمر يتقدم على المأمور على وقت واحد.

وأما تفاصيلهم في التقديم بالأوقات فيليق بمحض الكلام في الصلاح والأصلح فلا وجه للخصوم فيه.

(١) قال القاضي عبد الوهاب: اختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاهم مع أصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به للمأمور السماع والفهم، فمنهم من قال: لا يجوز تقدم الأمر على المأمور بأزمة كثيرة، بل بوقت واحد إلا لمصلحة، والذي اختاره القاضي أبو بكر - رحمه الله - أنه يجب تقدمه بوقتين: وقت السماع، ووقت الفهم والعلم، والتكليف يقع في الزمن الثالث، لأن إيقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال. انظر شرح تنقيح الفصول (١٤٧ - ١٤٨).

(٢) والحالة الثالثة تركها المصنف، وهي التي يقع فيها التكليف، كما مر في كلام صاحب التنقيح.

(٣) انظر هذا القول للمعتزلة في شرح الأصول الخمسة (٥٢٩).

(٩٩) القول في أن المعدوم مأمور^(١)

[٤٧٤] اعلم - وفقك الله - أن أرباب الأصول اختلفوا في صار^(٢) فما صار إليه أهل الحق ومن تابعهم من الفقهاء أن أمر المعدوم على شرط الوجود واستجماع شرائط التكليف جائز غير مستحيل.

[٤٧٥] ثم الذي سلكوا هذه الطريقة افترقوا^(٣) فذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام^(٤) وليس بأمر إيجاب^(٥) على التحقيق.

(١) انظر هذه المسألة في العدة (٣٨٦/٢)، والبرهان (٢٧٠/١)، وأصول السرخسي (٣٣٤/٢)، والمستصفي (٨٥/١)، والمنخول (١٢٤)، والوصول (١٧٦/١)، والميزان (١/٣٨)، والمحصول (٤٢٩/٢/١)، والإحكام للآمدي (١٥٣/١)، ومنتهى الوصول (٤٤)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (١٥/٢)، والمسودة (٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٥)، والمنهاج شرح الأسنوي والبدخشي عليه (١٣٢/١)، والإبهاج (١٥١/١)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٧٧/١)، والبحر المحيط (١/٩٩/أ)، وتيسير التحرير (٢٣٨/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥١٣/١)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١٤٦/١)، وإرشاد الفحول (١١)، ونزهة الخاطر (١٠٥/٢).

(٢) هكذا في الأصل ولم يتبين لي وجهه، والأنسب «في ذلك».

(٣) حكاية الخلاف هذه نقلها الزركشي عن القاضي أبي بكر في البحر المحيط (١/١٠٠/أ)، وانظر المذاهب التي ذكرها المصنف في هذه المسئلة في العدة (٣٨٦/٢)، والمسودة (٤٤).

(٤) وإليه ذهب الرازي ونقله عن أصحابه الأشعرية، وحكاها القاضي عبد الوهاب عن الكثير. انظر المحصول (٤٥٦/٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٤٧).

(٥) من قوله: «ذهب بعض الفقهاء» إلى «إيجاب»، اقتباس في الإبهاج (١٥١/١)، نقله من حكاية القاضي في مختصر التقريب.

وذهب المحققون إلى أنه أمر إيجاب على شرائط الوجود^(١)، وإبطال قول من قال إنه إعلام، وقالوا: ما تحاشيتموه من الإيجاب يلزمكم مثله في الإعلام فإنه كما يستبعد إلزام المعدوم شيئاً فكذلك يستبعد إعلامه، وذهب بعض إلى منع أمر المعدوم^(٢).

[٤٧٦] وعلى قضية هذا الاختلاف اختلف الصائرون إلى قدم كلام الرب تعالى وأن كلامه - عزت قدرته^(٣) - هل يتصف في أزله بكونه أمراً نهياً^(٤). أم يتوقف ثبوت هذا الوصف على وجود المكلفين، وتوفر شرائط التكليف عليهم^(٥)؟ فمن جوز أمر المعدوم صار إلى أن كلام الرب تعالى لم يزل أمراً، ومن أنكر ذلك جعل كونه أمراً من الصفات الآتلة إلى الفعل، وهذا كما أن الرب^(٦) لم يتصف في أزله بكونه خالقاً، فلما خلق وصف بكونه «خالقاً».

والذي نرتضيه جواز أمر المعدوم على التحقيق بشرط الوجود^(٧)

(١) وبه قال القاضي أبو يعلى في العدة (٣٨٧/٢)، والغزالي في المستصفى (٨٥/١)،

والقرافي في شرح تنقيح الفصول (١٤٨).

(٢) وإليه ذهب المعتزلة والقلانسي، وابن كلاب، وأبو عبد الله الجرجاني، ونقله عن

جماعة من الحنفية. انظر العدة (٣٨٦/٢)، والبرهان (٢٧٠/١، ٢٧٤)، والوصول

(١٧٦/١)، والمنخول (١٢٥)، والمحصول (٤٣٣/٢/١).

(٣) «عزت قدرته» غير موجودة في الاقتباس الموجود في البحر المحيط.

(٤) في البحر المحيط «أو نهياً».

(٥) «عليهم» غير موجودة في البحر المحيط.

(٦) في البحر المحيط بزيادة «سبحانه وتعالى».

(٧) حكاها الكيا عن الأشعرية، ونقل المنع عن الأكثرين. انظر البحر المحيط (١/٩٩).

وأنكرت المعتزلة قاطبة^(١) ذلك .

[٤٧٧] ومن أوضح ما نستدل به أن نقول: اتفق المسلمون على أنا في عصرنا مأمورون بأمر الرسول ﷺ،^(٢) وقد استأثر الله تعالى به ولم نعاصره، ولم يتعلق بنا خطابه وجاهاً وكذلك نقول: أمر الرب سبحانه وتعالى حادث [٥٧/ب] عندكم معاشر القدرية، ثم نحن مأمورون بالأمر المتوجه / على أهل عصر رسول الله ﷺ، فإن كان من وصف الأمر عندكم أنه لا يبقى زمانين فإنه من قبيل الكلام، والكلام منصرف إلى الأصوات وهي مما لا تبقى عندهم وفاقاً، فإن قالوا: تبقى معظم الأعراض^(٣)؟

(١) من قوله: «وعلى قضية هذا الاختلاف» إلى «قاطبة» اقتباس في البحر المحيط (١/١٠٠/١)، نقلاً من قول القاضي.

(٢) وبه استدل الغزالي في المستصفى (١/٨٥)، والرازي في المحصول (١/٢/٤٣٠)، والآمدي في الأحكام (١/١٥٣)، وابن الحاجب في المنتهى (٤٤)، وقد رد عليه المصنف في البرهان من وجهين: الأول: أن الفرق على اختلاف المذاهب متفقون على أن المعدوم يستحيل أن يكون أمراً، فكيف يسوغ الاستشهاد بممتنع وفاقاً؟ الثاني: أن الرسول ﷺ ليس مستقلاً بأمره بل هو مبلغ أمر الله تعالى والله حي لا يموت، فموت الرسول ﷺ بعد التبليغ لا يؤثر شيئاً في استمرار الأمر. انظر البرهان (١/٢٧٢)، وانظر مناقشة هذا الاستدلال أيضاً في المنخول (١٢٤)، والوصول (١/١٧٨).

كما أن هذا الاستدلال مناقض لما قرره المصنف في الفقرة (٤٧٢)، من أن أمر الحادث مما يستحيل بقاؤه.

وقال في البرهان: «قول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد ليس معدوماً، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً» البرهان (١/٢٧٤).

(٣) الظاهر أن ههنا سقطاً لأن الكلام غير تام.

[٤٧٨] فإن قيل : أمر الرب يتجدد علينا في عصرنا؟

قيل لهم: إذا انقضى زمان الوحي واستأثر الله نبي الأمة فقد أجمع المسلمون قاطبة على استحالة ثبوت أمر مجدد من الله تعالى من غير تبليغ مبلغ ورسالة مرسل، فمن أين قلتم أن الأمر يتجدد، ولو تجدد فمن أين نعلم ذلك؟ فإن قالوا: تتجدد أوامر الله تعالى مع قراءة القرآن، في خبط طويل لهم في خلق الكلام، ولا وجه للخصوم فيه، ولكن نقول لو صمت القرآن عن أمرهم وشعر الزمان عن قراءة قارئ أفنتقطع الأوامر عنا؟

فإن قالوا بانقطاعها، امثلوا^(١) عن الدين، فإن بقاء الشرائع لا تتوقف على قراءة القرآن.

[٤٧٩] والذي نختاره لك فرض الكلام في أمر الله فإننا قدمنا في الباب^(٢) السالف أن الأمر بعد ما عدم مستحيل تعلقه بمأمور فإذا فرضت الكلام في أمر الله فهو مما لا يعدم عندك.

[٤٨٠] ومما نستدل به أن نقول يصح منا توجيه الأمر على العاجز بشرط أن يقدر^(٣) وهذا مما لا خلاف فيه فافهم، وإن أنكروا تقييد أمر الله بما يكون في المآل لم ينكروا ذلك في أوامرنا عجز المأمور ينافي الامتثال كما أن عدمه ينافيه، ثم لم يستبعد تعلق الأمر به على شرط الاقتدار فكذلك نقول في المعدوم.

[٤٨١] فإن فصلوا بينهما بأن العاجز عقل الأمر وفهمه فلا يتحقق ذلك

(١) هكذا في الأصل ولعله «انسلوا».

(٢) انظر: الفقرة (٤٧٢).

(٣) وبه استدل القاضي أبو يعلى في العدة (٣٨٨/٢).

في المعدوم^(١).

قيل: فما ينفعكم ذلك ومجرد عقله لا يوجب توجه الامتثال عليه في^(٢) على التضييق، فإذا امتنع الامتثال فوجود العقل وعدمه بمثابة واحدة فكأننا نغير عدم تصور الامتثال بتحقق العدم، لعدم تصور لتحقق العجز.

[٤٨٢] ومن أول ما نستدل به أن نقول الأمر بالمعدوم جائز على تقدير الإيجاد، وكذلك أمر المعدوم على تقدير الوجود.

والذي يوضح ذلك أنا لو قدرنا المأمور به متتفياً لا يتصور وجوده لم يصح الأمر به، وإنما يصح الأمر بما يقدر وجوده فكذلك المأمور.

[٤٨٣] فإن قيل: الفاصل بينهما أن المأمور به لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف المأمور.

قيل لهم: قد سبق الكلام عليكم في ذلك، وبيننا أن الحادث في حال حدوثه مأمور به على التحقيق فلا ينفعكم استرواحكم إلى أصلكم ثم كل ما تستعبدوه من مصدرنا إلى كون المعدوم مأموراً منعكس عليكم في المأمور به^(٣).

[٤٨٤] وتمسك بعض الأصحاب في المسئلة بالوصية^(٤)، والوقف

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٣٨٨/٢).

(٢) هكذا في الأصل، وفي نظري أنها زائدة.

(٣) ولم يرض بهذا الاستدلال في البرهان وناقشه بأنه لا مناسبة بينهما لأن إيقاع ما ليس بواقع هو المطلوب في المأمور به، ولا امتناع فيه، بخلاف أمر المعدوم. انظر البرهان (٢٧٣/١)، وانظر هذه المناقشة أيضاً في المنحول (١٢٤)، والوصول (١٧٦/١).

(٤) انظر الاستدلال بالوصية في الأحكام للآمدي (٥٣/١)، والمستصفي (٨٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٥١٤/١).

فإنهما يتناولان من سيوجد إذا وجد، ولا نرى لك التمسك بذلك فإن من ضرورة الاعتصام به فرض الكلام في أمر سبق وتقدم، ثم يوجد من يوجد، وقد قدمنا لك أن الأمر بعد ما عدم يستحيل تعلقه بالمأمور. وللخصوم أن يقولوا إنما ثبت الوصية والوقف بأمر الله تعالى، وكان سبق أمر الموصي / [١/٥٨] والواقف أنه في تجدد أمر الله على اعتوار البطون، فالأولى الاجتزاء، بما قدمناه من فرض الكلام في أمر الله، ومن الاعتصام بالمأمور به.

[٤٨٥] شبهة المخالفين: فإن قالوا من تكلم بالأمر، ولا مأمور ولا مخاطب ولا مستمع إلى كلامه عد هاذياً، سفيهاً خارجاً من قضية الحكمة^(١).

وهذه شبهة القوم في نفي قدم الكلام واستقصاء الجواب عنها في الديانات غير أنا نقول: ما ذكرتموه من القبح والحسن والهديان والسفه والانتظام والاتساق كلها من نعوت المحدثات، والقديم يتقدس عنه، والذي يحقق ذلك أن من تتبع العلم بالمنكرات وتكلف اكتساب المعرفة بالقاذورات وأحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفيهاً، وعد ذلك قبيحاً منه، والرب تعالى يعلم ذلك كله إما بعلم قديم عندنا أو لنفسه عندكم، ولا ينتسب إلى السفه فإن هذا الوصف ثبت قديماً لازماً، وإنما يتحقق الحسن والقبح فيما يوقع على وجهه، يقدر وقوعه على وجه آخر، ويستقصي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى في الديانات^(٢).

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في العدة (٣٨٨/٢)، وروضة الناظر (١٨٧).

(٢) من قوله: «وما ذكرتموه من الحسن والقبح» إلى هنا موجود في الإبهاج (١/١٥٤) —

(١٥٥)، بتصرف يسير دون عزو إليه.

[٤٨٦] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: أجمعت الأمة على أن المجنون غير مخاطب، ولا مأمور. وبه نطقت سنة رسول الله ﷺ، وهو أولى بتوجه الأمر إليه من المعدوم فإذا امتنع ذلك في الذي لا يعقل فلأن يمتنع في المعدوم أولى^(١).

قيل لهم: هذا تلييس منكم فإننا على الوجه الذي لا نجوز توجيه الأمر على المجنون لا نجوز توجه الأمر للمعدوم^(٢) إذا تحقق توجيه الأمر عليه ولكننا نقول: المعدوم مأمور على شرط الوجود فكذلك المجنون مأمور على العقل.

[٤٨٧] فإن قالوا: المعدوم هو المنتفي فقولكم إنه مأمور يؤول عند التحصيل إلى أن المأمور منتف، قالوا: وهذا أوضح على أصلكم فإن المعدوم ليس بشيء عندكم^(٣) فكأنكم قلتم المأمور ليس بشيء ولا فرق بين ذوي التحقيق بين قول القائل: لا مأمور أصلاً، وبين قوله: لا شيء أصلاً هو مأمور، ويعد ذلك من متناقض الكلام.

قيل لهم: كل ما ذكرتموه ينعكس عليكم في المأمور به فإننا نقول ليس المقصود من الأمر التسبب إلى انتفاء الشيء فإنما المقصد منه الترغيب والحث والدعاء إلى الامتثال، ويستحيل الدعاء إلى الانتفاء والموجود عندكم ليس بمأمور فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

[٤٨٨] ثم نقول لا خلاف أن المعدوم مقدور وليس المراد بكونه

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في العدة (٢/٣٩٠)، وروضة الناظر (١٨٧).

(٢) في الأصل: «المعدوم»، والصواب ما أثبتته.

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٢/٣٩١)، وروضة الناظر (١٨٧).

مقدوراً أن عدمه بالقدرة، ولكن المعني به أن القدرة تؤثر في قلب العدم وجوداً وكانت قدرة عليه قبل الوجود وإذا وجد بالقدرة لم تتغير القدرة فكذلك الأمر أمر بالمعدوم على شرط الوجود والشرط في المأمور فإذا وجد إلى الله بعد^(١) الحدوث دون الأمر وهذا واضح لا خفاء به^(٢).

فصل (١٠٠)

[٤٨٩] ذهب بعض من لا تحقيق له إلى^(٣) أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجود واحد فصاعداً ثم يتبعه المعدومون / على [٥٨/ب] شرط الوجود^(٤) وهذا ساقط^(٥)، وذلك أن وجود المخاطب الموجود يستحيل أن يؤثر في عدم المعدوم، ووجوده المختص به في حق من سيوجد ولم يوجد بعد وعدمه بمثابة واحدة، ولو جاز المصير إلى ذلك جاز أن يقال: إذا تعلق الخطاب بموجود تجمعت له شرائط التكليف، وكل من يستوجب الثواب والعقاب والمعدومون يتبعونه في استحقاق الثواب مع العدم قبل تقدير الوجود وهذا محال.

(١) هكذا الرسم، والعبارة غير مفهومة.

(٢) قال الزركشي اختار إمام الحرمين في الشامل مذهب الشيخ، وأشار في البرهان إلى الميل إلى مذهب المعتزلة «البحر المحيط (١/١٠٠/أ)، والبرهان (١/٢٧٤).

(٣) ساقط من الأصل، والزيادة من اقتباس في الإبهاج (١/١٥٥).

(٤) انظر العدة (٢/٣٨٧).

(٥) في الإبهاج «وسقوط هذا واضح» من أول الفصل إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١/١٥٥)، والبحر المحيط (١/١٠٠/أ)، أيضاً بنص ما هو في الإبهاج، والظاهر أن الزركشي نقله من الإبهاج، وإلا ذكرهما بلفظ واحد يدل على وجود الفرق في نسخة أخرى للتلخيص.

[٤٩٠] فإن قيل: يستحيل استحقاق الثواب والعقاب مع العدم.

قلنا: فهلا تبع الموجود المخاطب كل معدوم.

فإن قالوا: لأن وجوده لا يثبت لهم حكماً وهذا القول يلزمكم في أصل

المسئلة.



باب يشتمل على أصول متفرقة شدت عنّا في أحكام الأوامر

(١٠١) فصل

[٤٩١] فإن قيل: إذا أوجب الله تعالى على رسوله ﷺ فعلاً لا يتأتى ذلك إلاّ بغيره فهل يكون ذلك إيجاباً منه على الغير^(١)، نحو أن يوجب على نبيه ﷺ أخذ الزكاة فهل تضمن هذا الأمر إيجاب إعطاء الزكاة على أرباب الأموال؟

قيل: قد ثبت باتفاق الأمة وإجماعهم أن كل أمر اتصل بالرسول ﷺ على وجه الإيجاب في فعل متعلق بالغير فيجب على الغير [الابتدأ] ^(٢) لتحقيق الامتثال فيه، فإذا وجب على الرسول ﷺ أخذ الزكاة لوجب على أرباب الأموال بذل الزكاة.

[٤٩٢] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من موجب الأمر؟ قلنا: ليس ذلك من موجب الأمر فإنّا لو رددنا إلى مجرد مقتضى الأمر

(١) انظر هذه المسئلة في البحر المحيط (١/٢٤٦/ب).

(٢) في الأصل: «الانتداب» وهو خطأ والتصويب من البحر المحيط (١/٢٤٦/ب)، نقله من قول القاضي.

لم يكن في إيجاب الأخذ على الرسول ﷺ إيجاب الإعطاء على أرباب الأموال.

[٤٩٣] وقد ذهب شردمة من الفقهاء إلى أنا بمقتضى الأمر نعرف وجوب الإعطاء على أرباب الأموال^(١) وهذا ساقط من الكلام فإن الأمر بالأخذ يجوز^(٢) تقدير ثبوته مع نهي المعطي عن الإعطاء، ولا يلزم من ذلك تنافي وتناقض، ولذلك أمثلة في الشريعة، منها: أن الزوج إذا بدر منه ما يعتقد أنه لا يبيت النكاح فله الإقدام على الوطء، وإذا كانت المرأة تعتقد ابتتات النكاح فلها المنع، والشهود إذا تحملوا الشهادة فعليهم أداؤها، فإذا اعتقد القاضي رد شهادتهم فعليه مخالفة شهادتهم، وإذا اعتقد أبو الطفل ثبوت حق لطفله في مال طفل آخر فعليه الطلب، وعلى أبي الطفل الآخر المنع، وليس ذلك من المتناقضات.

[٤٩٤] فإن قيل: فبم عرفتم وجوب امتثال الأمر في الصورة التي قدمتموها؟

قيل: لأنه ﷺ إذا أمر بالأخذ على الإيجاب فيطلب بما أمر بأخذه فأمره متحتم وقد أجمعت الأمة على وجوب الإعطاء عند وجوب الأخذ عليه^(٣) [٥٩/١] السلام فتبيننا بذلك بالإجماع وغيره، ولم نتبينه بنفس / الأمر المتوجه بالأخذ عليه ﷺ.

(١) قال ابن القشيري: قال بعض الفقهاء يجب عليهم بنفس ذلك الأمر، ولعلمهم يقولون

هذا من قولنا: «الأمر بالصلاة أمر بالوضوء» انظر البحر المحيط (١/٢٤٦/ب).

(٢) كلمة «ز» ساقطة من الأصل.

(٣) لعل كلمة «عليه» ساقطة.

فصل (١٠٢)

[٤٩٥] فإن قيل: نرى الفقهاء يفصلون القول في الفروض ويزعمون أن منها ما هو من فروض الأعيان، ومنها: ما هو من فروض الكفايات^(١) فالتوجه على الأعيان^(٢) كدفن الموتى وتجهيزهم والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وغيرهما فما قولكم فيه؟.

قال القاضي رضي الله عنه: كلما نعت بالفرض من هذا القبيل فيجب على عين كل واحد^(٣) ومن صار إلى أن هذا القبيل من الفرائض لا يتعلق بالأعيان^(٤) فقد تأول وتوسع في اللفظ فإنه لا معنى لكون الشيء مفترضاً على

(١) وقد حرر القراء في الفرق بينهما بأن فرض العين ما تكرر مصلحته بتكرره، وفرض الكفاية ما لا تكرر مصلحته بتكرره كإنقاذ الغريق، فإنه إذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك إلى البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة، انظر شرح تنقيح الفصول (١٥٧)، والفرق (١١٦/١)، وانظر أيضاً لمعرفة الفرق بينهما، المنهاج مع شرحه الإبهاج (١٠٠/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٦).

(٢) في العبارة سقط لأن المصنف بدأ يمثل للنوعين، وما ذكره مثال للنوع الثاني فلعل العبارة هكذا «فالتوجه على الأعيان (كالصلاة والتوجه على الكفايات) كدفن الموتى... إلخ.

(٣) وبه قال الغزالي في المستصفى (١٥/٢)، وابن برهان في الوصول (٨٠/١)، والرازي في المحصول (٣١٠/٢/١)، والآمدي في الأحكام (١٠٠/١)، وابن الحاجب في المنتهى (٣٤)، وأبو البركات في المسودة (٣٠)، والسبكي في الإبهاج (١٠٠/١)، وحكاه ابن السبكي في جمع الجوامع (١)، وابن النجار في شرح الكوكب المنير (٣٧٥/١)، عن الجمهور.

(٤) وهو مذهب البيضاوي والقرافي وابن السبكي، ونقل ابن السبكي والأسنوي، وابن اللحام هذا القول عن الرازي في المحصول، وفيه نظر فإن عبارته في المحصول =

عين إلا أن يخاطب به على سبيل الإيجاب، وهذا المعنى متحقق فيما سموه
فروض الكفايات^(١) والدليل عليه أنه لو تعطل فرض منه حرج^(٢)

= تشير إلى القول الأول وهذه عبارته: «الأمر إذا تناول جماعة فيما أن يتناولهم على
سبيل الجمع أو لا على سبيل الجمع، فإن تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل
بعضهم شرطاً في فعل البعض، كصلاة الجمعة، وقد لا يكون كذلك كما في قوله
تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة البقرة: الآية ٤٣].

أما إذا تناول الجميع فذلك من فروض الكفايات، وذلك إذا كان الفرض من ذلك
الشيء حاصلًا بفعل البعض» المحصول (٣١٠/٢/١)، وانظر جمع الجوامع
(١٨٤/١)، والتمهيد للأسنوي (٧٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٨٧).

ثم القائلون إن فرض الكفاية يتعلق بالبعض: اختلفوا في تعيين البعض، فمنهم من
قال: إنه مبهم وهو المختار عند ابن السبكي، ومنهم من قال: إنه متعين عند الله
تعالى يسقط الفرض بفعله ويفعل غيره، كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره
عنه.

ومنهم من قال: إنه القائم بأدائه لسقوط الفرض بفعله.

انظر المنهاج مع شرحه الإبهاج (١٠٠/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٥٥)، وجمع
الجوامع مع شرحه للمحلي (١٨٥/١).

(١) وإنما سمي بذلك لأن فعل البعض يكفي فيه، بخلاف فرض العين فإنه لا يكفي فيه
فعل البعض بل لا بد على كل عين أن يأتي بما وجب عليه، انظر شرح تنقيح
الفصول ١٥٥ والتمهيد للأسنوي ٧٤.

(٢) في الأصل: «خرج» ولا معنى لها هنا، والتصويب من المستصفي (١٥/١)، وإنما
يأثم المخاطبون به إذا ظن كل واحد منهم أنه لا يقوم به الآخر، أما إذا ظنوا أنه قام
به الآخر ولم يقم به أحد، فلا يأثم أحد منهم، لأن التكليف في فرض الكفاية قائم
بالظنون انظر: المحصول (٣١١/٢/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٥٦)، والفروق
(١١٧/١)، والمسودة (٣٠)، والمنهاج مع الإبهاج (١٠٠/١)، ونهاية السؤل =

المخاطبون^(١).

[٤٩٦] فإن قيل: فإذا قام به جماعة فلماذا سقط الفرض^(٢)؟.

قلنا: لا معترض على الرب سبحانه وتعالى فيما يلزم ويسقط، فإذا قام طائفة بالفرض سقط الفرض عن الباقيين وكان قبل قيام من قام به متعيناً على أعيانهم وكم من فرض سلم الفقهاء كونه متعلقاً بالعين فيحدث سبب يتضمن سقوطه ونظائر ذلك لا تنحصر في الشريعة.

فصل (١٠٣)

[٤٩٧] فإن قيل: الأمر المطلق هل يتعلق بالمكروه^(٣)؟.

قيل: ما ثبت بعد ورود الأمر كونه مكروهاً فلا يتعلق الأمر المطلق

به^(٤).

= (١/٩٤)، وتيسير التحرير (٢/٢١٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٧٦).

(١) انظر هذا الدليل في المستصفي (١/١٥)، ومنتهى الوصول (٣٤).

(٢) أجاب عنه ابن برهان بأن الفرض يسقط عن الباقيين لعدم العلة، لا بفعل البعض، وزوال العلة قد يكون بفعل البعض، وقد يكون بغير ذلك، ومثل لذلك بأن الله تعالى أوجب دفن الميت ستراً لعورته، فلو أكل الميت سبع أو أحرقت النار سقط الدفن لزوال العلة. انظر الوصول (١/٨١)، وبنحوه أجاب القرافي في الفروق (١/١١٧).

(٣) انظر تفصيل هذه المسئلة في العدة (٢/٣٨٤)، والبرهان (١/٢٩٥)، وأصول السرخسي (١/٦٤)، والمستصفي (١/٧٩)، وروضة الناظر (٤٤)، والمسودة (٥١)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي وتقريرات الشرييني (١/١٩٧)، وشرح الكوكب المنير (١/٤١٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٠٧).

(٤) وبه قال القاضي أبو يعلى ونقله عن الإمام أحمد، ونسبه المصنف في البرهان إلى =

وزعم بعض المنتمين إلى أبي حنيفة^(١) أن الأمر يتعلق بالمكروه^(٢).

فأفرض الكلام عليهم في صورة مخصوصة^(٣)، فقال: إذا ورد الأمر بالطواف^(٤) مطلقاً، وطواف المحدث^(٥) مع ورود الأمر مطلقاً منهى عنه وهو محرم عندهم، أو مكروه عند بعض متعسفهم^(٦) ويزعمون أن مطلق الأمر يتناول طواف المحدث^(٧) ونحن ننكر ذلك أشد الإنكار، ووجه الإيضاح فيه أن نقول: الأمر يتضمن الاقتضاء والدعاء إلى الامتثال والحث عليه،

= المحققين وهو قول الشافعية وأكثر الحنابلة، وأبي عبد الله الجرجاني والسرخسي، من الحنفية، انظر العدة (٢٨٤/٢)، والبرهان (٧٩/١)، وأصول السرخسي (٦٤/١)، والمسودة (٥١)، وشرح الكوكب المنير مع التعليق عليه (٤١٥/١).

(١) وهو قول أبي بكر الرازي منهم، انظر أصول السرخسي (٦٤/١).

(٢) وإليه ذهب بعض الحنابلة، انظر القواعد والفوائد الأصولية (١٠٧)، وشرح الكوكب المنير (٤١٥/١).

(٣) من قوله: «فأفرض الكلام عليهم في صورة مخصوصة» ما فهمت وجه ارتباطه بالسياق، ولو لم تكن كانت العبارة مفهومة.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [سورة الحج: الآية ٢٩].

(٥) اختلف العلماء في فرضيه الطهارة في الطواف إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أنها فرض، وإليه ذهب المالكية والشافعية وهو المشهور عن الإمام أحمد.

الثاني: أنها واجبة تجبر بالدم. وإليه ذهب جمهور الحنفية، والإمام أحمد في قول.

الثالث: أنها مسنونة غير واجبة ولا فرض، وإليه ذهب ابن حزم، ومحمد بن شجاع

من الحنفية، والإمام أحمد في قول. انظر الأقوال المذكورة مع أدلتها في الحجة

على أهل المدينة (١٣٢/٢)، والمحلى (١٧٩/٧)، والهداية مع شرح ابن الهمام،

والكرلاني (٤٥٩/٢)، والمغني (٣٧٧/٣)، والكافي لابن عبد البر (٤٠٧/١).

(٦) وهو قول محمد بن شجاع الثلجي، انظر الكفاية شرح الهداية (٤٦١/٢).

(٧) انظر الهداية مع فتح القدير والكفاية (٤٥٩/٢)، وأصول السرخسي (٦٤/١).

والكراهية تقتضي النهي عن المكروه، وكيف يتحقق كون ما نهى عنه مأموراً به^(١).

[٤٩٨] فإن قالوا: ليس الطواف بمنهي عنه، وإنما النهي عن ترك الطهارة^(٢).

قيل لهم: وإنما نهى عن ترك الطهارة لأجل الطواف، ولولا الطواف ما نهى عن ترك الطهارة^(٣) فهو إذاً متعلق بالطواف.

والذي يوضح ذلك أن الطواف للمحدث مكروه وفاقاً أو محرم عند الأكثرين منكم. والذي يكشف الغطاء ويحقق المقصد أن نقول صلاة المحدث باطلة منهي عنها وفاقاً فهلا قلتم أن النهي إنما يتعلق بترك الطهارة دون الصلاة وكذلك السجود لله تعالى عبادة والسجود للأصنام والأوثان كفر محرم فهلا قلتم أن نفس السجود ليس بمحرم، وإنما المحرم قصد عبادة الصنم به^(٤)؟ وهذا لا محيص لهم عنه.

ثم نقول: قد بينا فيما تقدم^(٥) من الأبواب أن إيجاب الشيء لا يتضمن ثبوت جوازه فكيف ينطوي على مكروه^(٦). وهذا بين إن شاء الله عز وجل.

(١) انظر هذا الدليل في العدة (٣٨٥/٢)، وروضة الناظر (٤٤).

(٢) انظر هذا القول في أصول السرخسي (٦٤/١).

(٣) انظر هذا الجواب في العدة (٣٨٦/٢).

(٤) انظر هذا الجواب في العدة (٣٨٦/٢)، وسيأتي في الفقرة (٥٠٠)، نقل الإجماع على تحريمها.

(٥) انظر الفقرة (٣٨٦).

(٦) وبه استدل السرخسي في أصوله (٦٤/١).

[٤٩٩] فإن قيل: أليس الصلاة في الأرض المغصوبة تندرج^(١) الأمر بالصلاة وإن كانت مكروهة؟.

قلنا: سنشبع القول فيه في باب^(٢) مفرد إن شاء الله عز وجل.

(١٠٤) فصل

[٥٠٠] فإن قيل: إذا كان السجود لله مأموراً/ به، والسجود لغيره منهي عنه فهل تطلقون القول بأن الشيء الواحد مأمور به على وجه، منهي عنه على وجه^(٣)؟

قيل: اختلف العلماء في ذلك فذهب الجمهور من الفقهاء إلى جواز ذلك^(٤)

(١) لعل كلمة «في» ساقطة.

(٢) انظر الفقرة (٥٢٢).

(٣) انظر للتفصيل في هذه المسئلة البرهان (٣٠٤/١)، والمستصفي (٧٦/١)، والمحصول (٤٧٦/٢/١)، والإحكام للآمدي (١١٥/١)، ومنتهى الوصول (٣٧)، وشرح الكوكب المنير (٣٩٠/١)، والمسودة (٨٤)، وشرح العضد على مختصر بن الحاجب (٢/٢)، وتيسير التحرير (٢١٩/٢)، وفواتح الرحموت (١٠٤/١).

(٤) اتفق العلماء على أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون واجباً وحراماً من جهة واحدة والفعل الواحد ينقسم إلى قسمين، واحد بالنوع وواحد بالشخص، أما الواحد بالنوع فهل يجوز أن ينقسم إلى واجب ومحرم؟.

أجازه الشافعية وأكثر الفقهاء، ومثلوا لذلك بالسجدة، فالسجدة لله تعالى واجبة ولغير الله محرمة، خلافاً للمعتزلة فإنهم منعوا أن يكون الشيء الواحد واجباً ومحراماً، ولذلك قالوا إن السجدة ليست محرمة سواء كانت لله أو لغيره وإنما المحرم قصد التقرب بها إلى غير الله.

وأما الواحد بالشخص مثل الصلاة في الدار المغصوبة فهل يجوز أن يكون واجباً من جهة ومحراماً من جهة أخرى؟ اختلفوا فيه: فأجازه جمهور الفقهاء ومنعه الظاهرية =

وبينوه^(١) بالسجود أمر بإحداثه فلو قدرنا النهي عنه لكان نهياً عن إحداثه، وحدوث السجود لا يختلف بأن يكون المقصود به عبادة الله تعالى أو عبادة الصنم فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً به وهو بعينه منهي عنه، فيؤول النهي إلى قصد عبادة غير الله دون نفس السجود، وهذا باطل فإن الأمة أجمعت على أن السجود لغير الله تعالى محرم، ولو قال قائل: السجود مباح والقصد محرم، كان خرقاً للإجماع^(٢).

[٥٠١] فإن قيل: فما الذي ترتضونه من ذلك؟

قلنا: السجود الذي يقع مأموراً به لا يتصور أن يكون منهياً عنه، فإن السجود الواقع عبادة لله لا يتصور أن يقع عبادة لغيره بعد ما وقع عبادة له والسجود المنهي عنه لا يكون مأموراً به، فإن الذي وقع على قصد عبادة الغير لا يقع عبادة لله فهما إذاً غيران يتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالثاني وهذا المذهب مطابق لما عليه الأمة وموافق للتحقيق.

[٥٠٢] فإن قيل: فالسجودان مثلان، ومن حكم المثلين أن لا يثبت لأحدهما وصف، إلا ويجوز ثبوته لمماثله.

قيل: الأحكام الآتلة إلى الأنفس والذوات تساوي فيها المماثلات،

= والمعتزلة، والإمام أحمد في القول الراجح عنه، وأبو شمر الحنفي، وبعض المالكية والشافعية. انظر المستصفي (٧٦/١)، والمحصول (٤٧٦/٢/١)، والإحكام للآمدي (١١٥/١)، ومنتهى الوصول (٣٧)، والبحر المحيط (٦٩/ب)، وشرح الكوكب المنير (٣٩٠/١).

(١) الظاهر أن في العبارة سقطاً والصواب «وبينوه بأن الأمر بالسجود».

(٢) انظر حكاية الإجماع على تحريم نفس السجود والقصد جميعاً لغير الله تعالى في المستصفي (٧٦/١)، وروضة الناظر (٤٥).

والأحكام الشرعية لا ترجع على أصول أهل الحق إلى الذوات والأنفس ولكنها ترجع إلى نفس الأمر على ما عقدنا فيه باباً، فنحن نجوز تحريم الشيء وإيجاب مثله وتحسين الشيء وتقبيح مثله، وإنما يصعب موقع السؤال على المعتزلة لما صرفوا الأحكام إلى الذوات^(١).

فصل (١٠٥)

[٥٠٣] فإن قيل: نرى الفقهاء يطلقون فيما يتفاوضون به لفظ الآكد في الستين فيقولون: هما مؤكدتان، وإحدهما آكد من الأخرى^(٢) فهل تطلقون مثل ذلك في الواجبين حتى تقولوا أحدهما أوجب من الآخر؟
قيل: هذا مما نطلقه^(٣) ولا نتحاشى منه.

[٥٠٤] فإن قالوا: فما معنى قولكم أحدهما أوجب؟

قيل: الوجوب راجع إلى وعد اللوم على الترك والثناء على الامتثال فكل ما كان اللوم الموعود على تركه أكثر كان أوجب، فنقول: على هذه القضية: الإيمان بالله أوجب من الطهارة، والمعنى به أن الموعود على تركه من اللوم والإقدام عليه من الثواب وحسن الثناء أكثر وهذا هو المعنى بذكر الآكد في الستين، ولا يستقيم ذلك على مذاهب المعتزلة فإنهم يصرفون الوجوب إلى صفة الذات، فلا يستمر لهم ما ذكرناه.

(١) هذه إشارة إلى مذهب المعتزلة في بناء الأحكام على الحسن والقبح الذاتيين.

(٢) انظر قول الفقهاء في السنن أن بعضها أوكد من بعض في الكافي لابن عبد البر (١٧٠/١).

(٣) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى في العدة (٤٠٤/٢)، ونقله عن أصحاب أبي حنيفة، والباقلاني، ونقله في المسودة (٥٨)، عن الحلواني وجماعة من الحنابلة أيضاً.
وخالفهم في ذلك ابن عقيل، وبعض المتكلمين، انظر المسودة (٥٨).

[٥٠٥] فإن قيل: فقولوا على طرد ذلك في الصدقين كان أحدهما

أصدق من الثاني وفي الكذب مثل ذلك.

قلنا: هذا مما لا يقولون^(١) فإن كون الخبر صدقاً يرجع إلى ذاته فإذا

تعلق خبران بمخبران^(٢) على ما هما عليه تحقيقاً فيستحيل أن يكون أحدهما

أصدق من الآخر^(٣) وأما الوجوب فلا يرجع إلى ذات الواجب، وإنما يرجع

إلى الموعود عليه وهو مما يتفاوت.

[٥٠٦] فإن قيل: أليس / يحسن في الإطلاق أن يقال فلان أصدق من [١/٦٠]

فلان؟.

قلنا: قد يطلق ذلك ولكن المراد به أن ما يبدر منه من الصدق أكثر مما

يبدر من صاحبه وقد يطلق لفظ الأصدق بين اثنين، والمراد به نعت أحدهما

بالصدق ونعت الثاني بالكذب، كما يقال: النبي ﷺ أصدق من مسيلمة^(٤)

والمالك أحق من الظالم إلى غير ذلك، فأما أن تصور^(٥) صدقان صادرين من

صادقين وأحدهما أصدق في صلاته من صاحبه فلا معنى له فاعلم إن شاء الله تعالى.



(١) هكذا في الأصل والأنسب: «نقول به».

(٢) هكذا في الأصل: «بمخبران» بالألف. وهو جائز في لغة بني الحارث وبطن من

ربيعة. فإنهم يلزمون ألف الثنية في جميع الحالات. انظر أمثله في خزانة الأدب

(٣/٢٣٦).

(٣) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى في العدة (٤٠٦/٢).

(٤) هو مسيلمة بن ثمامة الحنفي الكذاب، قدم على رسول الله ﷺ مع وفد بني حنيفة،

إلاً أنه تخلف في الرحال، وبعد رجوع الوفد إلى الإمامة ادعى النبوة. قتل سنة

(١٢) هـ. انظر السيرة النبوية (٤/١٦٤).

(٥) كذا في الأصل، والأنسب يصور.

(١٠٦) باب النواهي

[٥٠٧] اعلم - وفقك الله - أن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأوامر يتحقق في النواهي على ضد الأوامر^(١) فإذا قلنا حقيقة الأمر اقتضاء الطاعة بفعل المأمور به فحقيقة النهي اقتضاء الطاعة بترك المنهي عنه والنهي معنى في النفس لا يرجع إلى العبارات كالأمر، وكل ما قدمناه في الأوامر يعود في النواهي، ويفرد في النواهي ما تخصص به من الأوامر.

(١٠٧) القول في النهي عن شيئين

أو أشياء على وجه التخيير

[٥٠٨] قد قدمنا^(٢) صحة ورود الأمر بشيء من أشياء على التخيير، وذكرنا شرائط ذلك في باب مفرد فكما يجوز ورود الأمر على التخيير فكذلك

(١) انظر مباحث النهي والقول إن النواهي ضد الأوامر في أكثر الأحكام في المعتمد (١/١٨١)، والعدة (٢/٤٢٥)، واللمع (٢٤)، والبرهان (١/٢٨٣)، والمستصفي (٢/٢٤)، والمنخول (١٣٦)، والمحصول (١/٤٦٧)، والإحكام للآمدي (٢/١٨٧)، وكشف الأسرار (١/٢٥٦)، ومنتهى الوصول (١٠٠)، وشرح تنقيح الفصول (١٦٨)، والمغنى للخبازي (٦٧)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٩٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٧٧).

(٢) انظر الفقرة (٣٥٥، ٣٧٥).

يجوز ورود النهي على التخيير في شيء من أشياء^(١).

وأنكر معظم المعتزلة^(٢) ذلك وقالوا يستحيل وروده على التخيير ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من يمنع ذلك في مقتضى اللغة واللفظ، ومنهم من يمنعه من غير جهة اللغات.

[٥٠٩] فأما الذي منعه لفظاً فقد تمسكوا في ذلك بألفاظ واستشهدوا بها. منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْنَهُمْ أَمْثًا أَوْ كَفُورًا﴾^(٣) قالوا معناه ولا تطعم أمثاً وكفوراً وكذلك إذا قال القائل: لا تطع زيداً أو عمراً فلا يفهم من مطلق ذلك النهي عن الطاعة في حق أحدهما، ولكن المفهوم النهي عن طاعتهما جميعاً^(٤).

[٥١٠] ومنهم من قال: إنما يستحيل ذلك من قضية العقل فإن النهي إذا تعلق بالشيء اقتضى قبحه^(٥) فإذا تعلق بأحد الشئيين لا بعينه حتى يقدر القبح في كل واحد منهما على حياده وإيراده، فيتصف إذاً كل واحد منهما بما

(١) وإليه ذهب القاضي أبو يعلى في العدة (٤٢٩/٢)، والغزالي في المنحول (١٣١)، وابن برهان في الوصول (١٩٩/١)، والشيرازي في اللمع (٢٥)، والتبصرة (١٠٤)، وأبو الحسين البصري في المعتمد (١٨٣/١)، والآمدي في الإحكام (١١٤/١)، ونقله ابن النجار عن أهل السنة انظر: شرح الكوكب المنير (٣٨٧/١).

(٢) ومنهم القاضي عبد الجبار، وإليه ذهب ابن حزم، انظر المغنى لعبد الجبار (١٣٥/١٧)، والإحكام لابن حزم (٦٩/٣).

(٣) الإنسان: (٢٤)، وبه استدل ابن حزم في الإحكام (٦٩/٣)، وانظر حكاية استدلال المعتزلة بذلك والجواب عنه في العدة (٤٢٩/٢)، والإحكام للآمدي (١١٤/١).

(٤) انظر دليل المعتزلة ذلك والجواب عنه في العدة (٤٣٠/٢).

(٥) وبه استدل القاضي عبد الجبار في المغنى (١٣٥/١٧).

يتصف به الثاني^(١) وإن لزم تقبيح أحدهما لزم تقبيحهما.

[٥١١] فنقول لهم: لا يستحيل ورود النهي على التخيير في المعرض الذي يجوز ورود الأمر على التخيير وكل من يجوز ذلك في الأمر يجوز في النهي، وأما الذين أنكروه لفظاً فساقط^(٢) لا طائل وراءه، فإننا لم نخالفهم في لفظ بعينه نفرض الكلام فيه وإنما خالفناهم في تصور ورود النهي على معرض التخيير فلئن استبعدوا ذلك في الألفاظ التي استشهدوا بها نتصور عليهم من الصراح ما لا يجدون إلى جحده سبيلاً، ونقول: لو قال المكلف للمخاطب حرمت عليك أحد هذين الشيئين فكف عن أيهما شئت، فهذا مصرح به في إنباء التخيير فما قولكم فيه؟

[٦٠/ب] وأما استرواحكم إلى / ظاهر الكتاب فلا يستقيم وذلك أننا لا ننكر ورود بعض الألفاظ تجوزاً وتوسطاً وحرف «أو» يقتضي التخيير^(٣) وقد يرد، والمراد به العطف^(٤) دون التخيير، ولهذا نظائر في الأوامر على مذهب المفسرين منها آية القطاع^(٥) وغيرها.

(١) واستثنى منه القاضي عبد الجبار أن لا يكون سبب القبح انتفاء الثاني مثل النهي عن المشي في نعل واحد، فإذا كان كذلك فلا يمنع أن يقبح إذا انفرد، ولا يقبح إذا وجد معه صاحبه. انظر المغني (١٧/١٣٥).

(٢) أي قولهم.

(٣) انظر القول إن حرف «أو» يقتضي التخيير في شرح ابن عقيل (٣/٢٣٢).

(٤) وذلك عند أمن اللبس، انظر شرح ابن عقيل (٣/٢٣٣).

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [سورة

المائدة: الآية ٣٣].

[٥١٢] وأما من أنكر ذلك عقلاً مستروحاً إلى أنه إذا أقبح^(١) أحدهما قبح الثاني، فيقال: لو سلم لكم أن القبيح يقبح بصفة ترجع إلى نفسه، وقد أوضحنا إبطال ذلك في غير موضع، وبيننا أن القبيح^(٢) والحسن يرجعان إلى الأمر والنهي، دون صفات الذوات، وقد يحسن الشيء ويقبح مثله.

والذي يوضح ذلك أن من مكث في دار غيره بغير إذنه فهو قبيح منه ولو مكث فيها بإذنه فهو غير قبيح، والمكث في الحالين لا يختلف في نفسه وذاته وصدور الإذن من المالك لا يتضمن لغير صفة المكث، والكون في الدار في وجوده، فتبين بذلك أن القبح والحسن يرجعان إلى أمر صاحب الشريعة دون ذوات الأشياء^(٣).

فصل (١٠٨)

[٥١٣] إذا ورد النهي متعلقاً بأحد المتضادين على التخيير ساغ لك

= وقد اختلف المفسرون في معنى «أو» في الآية أنها للتخيير أو للتفصيل والترتيب إلى قولين: فذهب إلى الأول سعيد بن المسيب ومجاهد وعطاء وإبراهيم النخعي وابن عباس في رواية.

والثاني: قول الجمهور، ثم الجمهور اختلفوا في كيفية التفصيل إلى سبعة أقوال، انظر تفصيل الأقوال في جامع البيان (١٣٦/٦)، وأحكام القرآن لابن العربي (٥٩٩/٢)، وتفسير القرآن العظيم (٥٠/٢ - ٥١)، والجامع لأحكام القرآن (١٥١/٦ - ١٥٢).

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «قبح».

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «القبح» كما ذكره المصنف بعد أسطر.

(٣) هذا ما يراه المصنف، وفي المسئلة تفصيل وقد مر ذلك في التعليق على الفقرة (٦٢).

كما يسوغ بأحدهما وذلك مثل أن يقول: لا تقم أو لا تقعد ومعناه لا تجمع بينهما على التعاقب، وامتنع إما عن هذا وإما عن ذلك.

[٥١٤] فإن قيل: هل يتصور ورود النهي متعلقاً بجملة المتضادات التي لا يخلو المخاطب عنها مثل أن يقول: لا تنطق ولا تسكت ولا تتحرك ولا تسكن^(١)؟

قلنا: إن أجزنا تكليف المحال أجزنا ذلك وإن منعنا ذلك منعنا هذه وجوابنا على منع^(٢) تكليف المحال أن نقول: فإننا وإن جوزنا ذلك عقلاً فلسنا نقول إن الشرع ورد به، وإنما كلامنا في وقت كمال الدين وعدم توقع ورود شرح مجرد.

[٥١٥] فإن قيل: فإذا أجبتم على ذلك فما قولكم فيمن دخل دار غيره مغتصباً متعدياً أليس هو ممنوع من الكون في الدار وإن أخرج؟ فما دام في الدار فهو كائن فيها والكون فيها محرم^(٣).

وكذلك من تخطى زرع غيره فاقتمحه فلا يجوز البقاء فيه ولا يجوز التسبب إلى إتلافه وكان لا يتأتى خروجه إلاً بقطع الزرع وإتلاف طائفة منه.

(١) منعه الغزالي وقال: «ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً فإنه يمنعه شرعاً» المستصفي (١/٨٩).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «جواز» كما يدل عليه قوله: «وإن جوزنا ذلك عقلاً».

(٣) قال الإمام الشافعي: «لو دخل دار رجل بغير إذن لم يكن جائزاً له، وكان عليه الخروج منها، ولم أزعم أنه يحرج بالخروج منها، وإن كان يمشي فيما لم يؤذن له فيه لأن مشيه للخروج من الذنب لا للزيادة فيه، فهكذا هذا الباب كله وقياسه» الأم (٢/١٥٤).

وكذلك إذا ألم الرجل بامرأة زانياً فإدخاله فرجه في فرجها وإذا أخرج وآل إلى إتمام الانفصال هو مستديم لصورة الزنا فقد ثبت في هذه الصورة تحريم المتضادات جملة من^(١) استحالة التعري عنها^(٢).

واعلم - وفقك الله - أن هذا مما اختلف فيه العلماء، فحكى عن أبي الشمر^{(٣)(٤)} من الأصوليين أن كل ذلك محرم عليه^(٥) وهو الذي ورط نفسه فيه، وإن لم يجز ورود التكليف بذلك ابتداء من غير تفريط يصدر منه فإذا فرط انسدت عليه المسالك فلا مخلص له من المآثم^(٦) وذهب بعض

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «مع».

(٢) حكى ابن عقيل الاتفاق على أنه لا يعد واطئاً بنزعه في الإثم بل في التكفير. انظر شرح الكوكب المنير (١/٣٩٨).

(٣) أبو الشمر أحد الأئمة المرجئة القدرية جمع بين الإرجاء في الإيمان ونفي القول بالقضاء، وكان يزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والإقرار بأنه واحد، والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان، وهو من رجال منتصف القرن الثالث. انظر مقالات الإسلاميين (١٣٤)، واللباب (٢/٢٠٨)، والبيان والتبيين (١/٩١).

(٤) انظر قول أبي الشمر في الوصول (١/١٩٦)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٩٩).

(٥) وهو قول أبي الخطاب وأبي هاشم، وقال أبو الخطاب: «لا نسلم أن حركات الغاصب للخروج طاعة ولا مأمور بها، وإنما هي معصية إلا أنه يفعلها لدفع أكثر المعصيتين بأقلهما لأن دوامه في الدار معصية تطول وخروجه معصية قليلة». انظر المسودة (٨٧)، وقول أبي هاشم في البرهان (١/٢٩٩)، والمستصفي (١/٨٩)، والوصول (١/١٩٦).

(٦) ومثلوا لذلك بمن رمى سهماً إلى آدمي، ثم تاب بعد الرمي فإنه يعصي بكل ألم يتجدد على المرمي إليه، وإن كان عاجزاً عن رد السهم. انظر الوصول (١/١٩٧).

العلماء إلى أن من تخطى زرع غيره فهو مأمور بالخروج منه، منهي عن إفساده، وكذلك من تمكن من صدر إنسان ظالماً ولو قام منه تضرر لقيامه [١١/١] ولو استدام / قعوده تضرر بقعوده فهو مأمور بمزايلته منهي عن الإضرار به .

[٥١٦] وأما الذي نختاره أنه إذا دخل أرضاً مغصوبة فهو مأمور بالخروج منها وليس بمنهي عنه، والأكوان التي تصدر منه في خروجه من حركاته وسكناته ليس يعصي بها^(١) وهكذا القول في كف الزاني عن الزنا،

(١) وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (١/٨٩)، والمنخول (١٢٩)، وابن برهان في الوصول (١٩٦)، وابن الحاجب في المنتهى (٣٨)، والمختصر (٤/٢)، وابن الهمام في التحرير (٢/٢٢١)، وابن السبكي في جمع الجوامع (١/٢٠٣)، وحكاه المحلي عن الجمهور. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٣)، وبين المحلي أن هذا الخلاف فيمن خرج تائباً، أما من خرج وهو غير تائب فعاص قطعاً كالمآث. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٢٠٤).

واختار إمام الحرمين في البرهان خلاف ما ذهب إليه ههنا، فإنه اختار فيه أنه إن اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج منها غير منهي عنه، إلا أنه تستمر معصيته إلى انتهاء الخروج، فهو في حالة خروجه ممثلاً من وجه، وعاص لبقائه من وجه. واعترض عليه بأنه كيف يكون عاصياً وهو غير مرتكب المنهي عنه؟ فأجاب بأن سبب استمرار معصيته تسببه إلى ما تورط فيه. انظر البرهان (١/٣٠١).

وما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان قال ابن السبكي إنه دقيق، واستبعد ابن الحاجب استصحاب المعصية مع انتفاء تعلق النهي، قال المحلي: «ويدفع استبعاده قول الفقهاء: إن من جن بعد ارتداده، ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة، لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة، والمرتد ليس من أهل الرخصة».

ونصر ابن تيمية رأي الجويني فإنه قال: «والتحقيق أن هذه الأفعال يتعلق بها حق الله وحق الآدمي فأما حق الله فيزول بمجرد الندم، وأما حقوق العباد فلا تسقط إلا بعد =

وأما المخالفين^(١) على صدر غيره فعليه مزايلته، ولا يعصي بمزايلته على أرفق الوجوه بشرط أن يبذل فيه كنه المجهود فيرد^(٢) عليه^(٣) أبي الشمر وغيره حتى إذا بطل ما عدا اختيارنا ثبت ما اخترناه فيقال لأبي الشمر هذا الذي صرت إليه إفصاح منك بتكليف المحال وذلك أن الإنسان إذا كان لا يعرى عن الأكوان المتضادة فلا يتصور النهي عن جميعها من غير أن يتصور الخلو عنها، ولا فرق بين تجويز ذلك وبين تجويز ورود الأمر بالجمع بين القيام والقعود.

وأما الذي استروح إليه من أنه تسبب إلى ذلك فباطل من القول، فإن تكليف المحال على الأصل الذي نصره محال، وما كان مستحيلاً لم يتصور ثبوته فرط المرء فيه أو لم يفرط، سيما على مذاهب المعتزلة، وهذا الرجل من أتباعهم فإن تكليف المحال قبيح لعينه وما قبح لعينه لم يحسن لسبب فعل يصدر عن الغير.

[٥١٧] وأما من قال: إنه مأمور بالخروج منهي عن الإتلاف فهذا تناقض من القول، فإن الخروج إذا كان لا يتصور إلاً مع إتلاف وإضرار^(٤)

= أدائها إليهم» وبه علل الجويني لاختيار هذا المسلك. انظر البرهان (١/٣٠٠)، وجمع الجوامع وشرح المحلي عليه (١/٢٠٤)، ومنتهى الوصول (٣٨)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد عليه (٢/٤)، والمسودة (٨٨)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٩٩).

(١) هكذا في الأصل ولا معنى له هنا، ولعل الصواب «الماكت» كما يدل عليه السياق.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «وسنرد على أبي الشمر».

(٣) كلمة «عليه» لم أجد لها مخرجاً ويظهر أن الصواب «على».

(٤) في الأصل: «إصرار»، والصواب ما أثبتته.

فكانهم يقولون: هو مأمور بخروج لا إضرار معه ولا يتصور خروج لا إضرار معه، وكل ذلك يسبب إلى تجويز تكليف المحال.

ثم نقول لهؤلاء: أرايتم لو لم يكن في خروجه ضرر، ولكن كونه في الأرض المغصوبة ظلم، وخروجه إلى إتمام انفصاله كون فيها، كما أن مكثه كون فيها، فما قولكم في هذه الصورة؟

ثم الذي نعول عليه أن نقول من دخل دار غيره فهو مأمور بالخروج منها باتفاق الأمة، وهذا ما لا سبيل إلى جحده ولو لم يكن مأموراً بذلك يصور^(١) أن يدعى إلى الخروج ثم^(٢) كان مأموراً به لا يتصور أن يكون منهياً فمن حيث ثبت كونه مأموراً استحال كونه منهياً.

[٥١٨] فإن قيل: كيف يتحقق أن يكون مأموراً بالتلف في ملك غيره؟

قلنا: كل تلف قصد به الخروج عن ملك الغير فهو مأمور به وإنما النهي يتعلق بتصرفه في ملك الغير لا على قصد التنصل والخروج والكف عما حرم عليه.

[٥١٩] فإن قيل: فما قولكم في رجل حوالبه طائفة من الأجناد لو وطنهم ليخرج من مكانه لانتسب إلى^(٣) واحد ولو صبر على مكانه مات جوعاً وعطشاً، فما قولكم في هذه الصورة؟

قلنا: أما الذي تطلبه أيها السائل فلا نجيبك إليه فإننا لا نقول يحرم عليه المقام والخروج جميعاً، فإن هذا محال، ولكننا نفرض المسئلة على أبواب

(١) لعل الصواب «لما تصور».

(٢) لعل كلمة «ما» ساقطة هنا.

(٣) يبدو أن ههنا كلمة «قتل» ساقطة.

الفقه فإن قالوا يجب عليه الخروج إيثاراً لروح نفسه احتنا به^(١)، وإن قالوا يجب عليه المكث، وإن خاف على روحه كما يجب على المكروه / على [٦١/ب] القتل الكف عن القتل، وإن خاف على روحه فنجيب^(٢) له^(٣)، وإن قالوا: يتخير لتقابل الأصلين تبعنا قولهم، فأما الجمع بين المتضادات فلا سبيل إليه فإن رجعوا وقالوا في مسألة الزرع وغيرها هو مأمور بالخروج منه عن الأضرار فقد فرط الجواب عنه^(٤) مع أنا نزيده إيضاحاً فنقول: ألم تعلموا من أصلنا أن التكسير ولحوق الآلام مما لا يدخل تحت مقدور المحدثين، ولا يتعلق بها^(٥) نهى، ولا أمر وإنما يتعلق الأمر والنهي بالأفعال إليه^(٦) أجرى الله العادة تخلق الكسر والآلام عقيهما، فبطل ما قالوه من كونه منهياً عن الإيلام، وتبين أن التكليف على أصول أهل الحق لا يتعلق بذلك أصلاً.

(١٠٩) فصل

[٥٢٠] إذا ورد الأمر بالشيء على الإيجاب، وقلنا: إن المكلف يعصي بتركه فتتعلق المعصية بفعل ترك المأمور^(٧)، وقال أبو هاشم: تتعلق

(١) هكذا في الأصل، والظاهر «أجنبنا» كما يدل عليه الكلام السابق.

(٢) غير واضح في الأصل، والإثبات بناء على ما تقدم.

(٣) هكذا في الأصل، والظاهر «به».

(٤) في الفقرة (٥١٦).

(٥) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «بهما».

(٦) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «التي».

(٧) وإليه ذهب الرازي والأسنوي والبيضاوي، ونقله ابن السبكي عن الجمهور،

والغزالي عن أكثر المتكلمين. انظر المحصول (١/٢/٥٠٥)، والتمهيد للأسنوي

(٩٨)، والمنهاج مع شرح الإبهاج (٢/٧٠ - ٧٢)، والمستصفي (١/٩٠).

المعصية بأن لا يفعل المأمور^(١)، حتى قال: لو خلا عن المأمور وعن كل ترك له فيستحق الذم على أن لم يفعل^(٢) ولما باح بهذا الأصل خالفه إخوانه^(٣) من المعتزلة وقالوا: ما زلت تنكر^(٤) على الجبرية^(٥) إثبات الثواب، والعقاب ما ليس بخلق لهم، وليس بفعل لهم على التحقيق، ثم صرت إلى ثبوت الذم من غير إقدام على فعل، [و]^(٦) سمي بهذه المسئلة

(١) الخلاف في هذه المسئلة مبني على أن العدم هل يصح أن يكون متعلق التكليف أم لا؟

وقد فرض الأصوليون هذا الخلاف في متعلق النهي هل هو فعل ضد المنهي عنه أم انتفاء الفعل؟ فالى الأول ذهب الجمهور وإلى الثاني أبو هاشم وأتباعه، قال الزركشي: «ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة أن النظر هل هو إلى صورة اللفظ، فليس فيه إلا العدم فإذا قال: لا تتحرك، فعدم الحركة هو متعلق النهي، أو يلاحظ أن الطلب إنما وضع لما هو مقدور، فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه، والعدم نفي صرف فلا يكون مقدوراً، فلا يتعلق به طلب، فتعين تعلق الطلب بالضد، فالجمهور لحظوا المعنى، وأبو هاشم لحظ اللفظ، والمعنى أتم في الاعتبار من صورة اللفظ» البحر المحيط (١/٢٥٢/ب).

(٢) انظر قول أبي هاشم في المحصول (١/٢/٥٠٥).

(٣) في البحر المحيط «أصحابنا» وهو خطأ.

(٤) في البحر المحيط «منكراً».

(٥) الجبرية: هم أتباع الجهم بن صفوان السمرقندي، وإنما سماوا جبرية لقولهم إن الإنسان مجبور محض، وليس له دخل في كسب أفعاله، بل أفعاله كلها اضطرارية، بتدبير الله تعالى، كحركات الأشجار، وإضافتها إلى الخلق مجاز. انظر شرح العقيدة الطحاوية (٤٩٣).

(٦) ساقط من الأصل، والزيادة من البحر المحيط (١/٢٥٢/ب)، نقله من قول القاضي، ويقتضيهما السياق.

أبو^(١) هاشم الذمي^(٢) وهذا يهدم^(٣) قواعده في التعديل والتجوير^(٤) واستقصاء ذلك في الديانات.

(١١٠) القول في أن النهي عن الشيء

هل يدل على فساد

[٥٢١] اعلم - وفقك الله - أن هذا مما اختلف فيه الفقهاء والمتكلمون فما ذهب إليه الجمهور من أصحاب الشافعي^(٥) ومالك^(٦)، وأبي حنيفة^(٧)، وأهل الظاهر^(٨)، وطائفة من المتكلمين^(٩): أن النهي عن

- (١) في الأصل: «أبا هاشم»، وهو خطأ والتصويب من البحر المحيط.
- (٢) في البحر المحيط بعده بزيادة «حيث إنه علق بالذم المعدوم» هكذا العبارة في البحر المحيط والصواب «علق الذم بالمعدوم» كما في المنحول (١٣٧).
- (٣) في البحر المحيط «جملة قواعده».
- (٤) من قوله: «ولما باح بهذا» إلى «التجوير» نقله الزركشي في البحر المحيط (١/٢٥٢/أ).
- (٥) انظر رأي جمهور الشافعية في اللمع (٢٥)، والتبصرة (١٠٠)، والإحكام للآمدي (١٨٨/٢).
- (٦) انظر رأي جمهور المالكية في منتهى الوصول (١٠٠)، وشرح تنقيح الفصول (١٧٣).
- (٧) عند الحنفية: إن كان المنهي عنه قبيحاً لعينه يدل على الفساد، وإلا فلا. انظر المغني للخبازي (٧٢).
- (٨) أهل الظاهر هم أتباع داود بن علي بن محمد الأصفهاني، يتبعون ظواهر النصوص وينكرون القياس، ويقولون: الأصول ثلاثة فقط، الكتاب، السنة، والإجماع. والقياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة. انظر الملل والنحل (٤٥/٢).
- (٩) انظر رأي بعض المتكلمين في الإحكام للآمدي (١٨٨/٢).

الشيء يدل على فساد كما أن الأمر بالشيء يدل على إجزائه. ثم اختلف هؤلاء فذهب بعضهم أن النهي دال على فساد المنهي عنه من جهة وضع اللسان^(١).

وذهب آخرون إلى أن النهي إذا ثبت فإنما يعلم فساد المنهي عنه بموجب الشرع^(٢) دون قضية لفظ النهي في اللغة، وذهب الجمهور من المتكلمين أن النهي لا يدل على الفساد^(٣) ثم أجمع هؤلاء على أنه كما لا يدل على فساد المنهي عنه لا يدل على صحته وإجزائه.

والمقصود من هذا الباب لا يتضح إلا بأن نقدم عليه مسألة اختلف فيها المتأخرون.

(١١١) مسألة

[٥٢٢] الصلاة في الدار المغصوبة جائزة على مذهب كل من يؤثر عنه المذاهب^(٤) وأنهم صائرون إلى أن الصلاة في الأرض المغصوبة تقع موقع

(١) انظر هذا القول وأدلته ومناقشته في كشف الأسرار (٢٥٩/١)، ومنتهى الوصول (١٠٠)، واللمع (٢٥)، والإحكام للآمدي (١٨٨/٢).

(٢) وإليه ذهب الآمدي، وابن الحاجب. انظر الإحكام للآمدي (١٨٨/٢)، ومنتهى الوصول (١٠٠).

(٣) ونقله الرازي عن أكثر الفقهاء، والبزدوي عن الحنفية. انظر المحصول (٤٨٦/٢/١)، وكشف الأسرار (٢٥٨/١).

(٤) وفيه نظر لأن الإمام أحمد في أصح الروايات عنه، والإمام مالك والشافعي في رواية والظاهرية والزيدية ذهبوا إلى أنها باطلة. انظر المغني لابن قدامة (٧٤/٢)، والإحكام للآمدي (١١٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٩١/١).

وذهب الجبائي^(٢) وابنه ومن تابعهما من أتباعهما إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة.^(٣) غير واقعة موقع الإجزاء، ولا يحكي هذا المذهب عن أحد قبلهما^(٤) إلا أن أبا هاشم لما استدل عليه بإجماع من سبق - على ما سنوضحه في أثناء المسئلة - قال في الرد على مدعي الإجماع: كيف يستقيم الإجماع وقد ذهب أبو شمر المرجي إلى منع الصلاة في الأرض المغصوبة فلم يقتدر على نسبة هذا المذهب إلى أحد سواه.

[٥٢٣] وأول ما يحتاج إلى ذكره في المسئلة أن نبين لك أن الخائضين

فيها اختلفوا في أنها من مسائل / القطع، أو من مسائل الاجتهاد، فذهب [١/٦٢] بعضهم إلى أنها من مسائل الاجتهاد، والصحيح الذي يعول عليه أنها من مسائل القطع^(٥) فإن الخصوم يعتصمون فيها بما لو ثبت اقتضى القطع، ونحن

(١) وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، ثم القائلون بهذا اختلفوا في أنه هل يثاب عليها أم لا؟ فذهب الإمام أحمد في رواية وبعض الشافعية إلى أنه لا ثواب فيها، وذهب بعض الشافعية، ومنهم ابن الصباغ، والقاضي أبو منصور إلى أن فيها الثواب. انظر شرح الكوكب المنير (٣٩٦/١)، والمجموع (١٥٤/٣).

(٢) انظر حكاية هذا القول عن الجبائي وابنه في المعتمد (١٩٥/١).

(٣) وبه قال أكثر الحنابلة، وأبو شمر، وحكاه ابن الحاجب عن أكثر المتكلمين. انظر العدة (٤٤١/٢)، ومنتهى الوصول (٣٧).

(٤) وفيه نظر كما مر في هامش رقم (١).

(٥) وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (٧٩/١)، وقال: «لأن من صحح أخذ من الإجماع، وهو قاطع، ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرية والمعصية ويدعي كون ذلك محالاً بدليل العقل، فالمسئلة قطعية».

نعتصم على الخصوم بإجماع من سلف على ما سنوضحه وهو يفضي إلى القطع فالأولى بنا أن نبدأ بشبه القوم والتقصي عنها.

[٥٢٤] فإن قالوا: اتفقنا على أن ما يكون معصية يستحيل أن يكون طاعة وحققوا ذلك بأن من عصى الله تعالى بفعل يستحيل أن يكون مطيعاً له بعين ما عصاه به^(١) ومعلوم أن قيامه في صلاته، وعوده وتقلبه فيها من ركن إلى ركن أكوان تقوم به في دار مغصوبة والأكوان الحادثة في الدار المغصوبة باغتصابه وتعد منه، ولو قدر قاعداً، أو قائماً غير مصل^(٢) كان عاصياً بعوده في الدار المغصوبة وشغله قطعاً منها وعوده في الصلاة هو جنس قعوده في غير الصلاة، والقعود في الدار المغصوبة محرم.

وأوضحوا ذلك في جملة ما يبدر عن حركاته وسكناته في صلاته فإذا ثبت أنها محرمة فالمحرم كيف يقع طاعة مأموراً بها.

وحققوا ذلك بأن قالوا: أجمع المسلمون على أن الصلاة لا تصح إلا بنية التقرب^(٣) فيما حرم الله، وربما يفرضون هذا الكلام في نية الوجوب فيما يتحقق الحظر فيه فهذه شبهتهم^(٤) وإليها يؤول جملة كلامهم.

(١) انظر هذا الدليل في المغني لابن قدامة (٧٤/٢).

(٢) في الأصل: «مصلي».

(٣) الكلام غير مستقيم ويبدو أن ههنا سقطت جملة هي «ولا تصح نية التقرب» إلخ كما تدل عليه عبارة المصنف في الفقرة (٥٢٧)، أما دعوى الإجماع على وجوب نية التقرب لصحة الصلاة فباطلة لوجود الخلاف بين الشافعية، بل الأصح عندهم أن نية التقرب غير واجبة، بل تكفي لصحتها نية الصلاة مع التعيين. انظر المجموع (٣٥٢/١، و٢٢٦/٣).

(٤) انظر الشبه التي ذكرها المصنف في المعتمد (١٩٥/١).

والجواب عنها من أوجه:

وكلها مهدرة بتسليم بعض ما ذكروه ونحن ننبهك على موضع التسليم حتى لا تزل فأما ما ذكروه من أن أكوانه في الصلاة محرمة، وهو معصية فالأمر على ما ذكروه وجاحد ذلك ينسب إلى جحد الحقائق، وقد منع ذلك بعض الفقهاء على ما سنذكره^(١) إن شاء الله تعالى.

[٥٢٥] فإن قيل فما وجه التقصي؟

قلنا: ما عولتم عليه في المسئلة إما^(٢) أن يكون محرماً لا يقع طاعة، وهو الذي ذكرتموه قبل أن يتحقق التقصي عنه نبطل عليكم بصور لا محيص لكم عنها.

منها: أن من وجب عليه قضاء دينه وضاق ووقت الصلاة موسع عليه فلا يجوز له تأخير قضاء الدين مع القدرة عليه، فلو تحرم بالصلاة والحالة هذه حكمتكم بصحة الصلاة، وإن كان بنفس الصلاة تاركاً لقضاء الدين، وكذلك لو وجب عليه رد وديعة في مثل هذه الحالة فتلبس بالصلاة صحت منه، ووجه الإلزام كما قدمناه.

[٥٢٦] فإن قالوا: إنه لا يعصي بنفس الصلاة وإنما يعصي بالتأخير؟

قيل لهم: فلا يعصي إذا بنفس الصلاة في الدار المغصوبة وإنما يعصي بالكون فيها، فإن قالوا فالصلاة كون فيها، قلنا: فالصلاة إذا فيما ألزمتكم ترك لقضاء الدين ورد الوديعة، ولذلك لو ضاق وقت الصلاة ولو اشتغل

(١) انظر الفقرة (٥٣٣).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «من أن ما».

بإنشاء عقد فاتته فلا يجوز له التسبب إلى ترك تكبيرة الإحرام، فلو عقد عقداً ترتب عليه الصحة ويؤول الملك وإن كان بنفس العقد تاركاً لتكبيرة الشروع فهذا عقد محرم لا تحكم بفساده.

[٥٢٧] ثم ما عولوا عليه في دليلهم أن من شرط الصلاة نية التقرب بها [ب/٦٢] ولا يصح / قصد التقرب في المحرم، وعلى هذا الوجه قدروا السؤال في نية الوجوب.

فنقول لهم: لسنا نسلم على بعض المذاهب نية التقرب بل يقع الاجتزاء بنية فعل الصلاة مع التعيين^(١).

والذي يوضح ذلك أن الصبي إذا أقام الصلاة وهو مناهز للبلوغ فلا يتصور فيه الوجوب منه على التحقيق، ولو بلغ بعد الفراغ من الصلاة^(٢)

(١) وهو أصح الوجهين عند الشافعية لأن عبادة المسلم لا تكون إلا لله تعالى، وفي وجه يشترط نية التقرب. انظر المجموع (٣/٢٢٦، ١/٣٥٢).

(٢) إن صلى الصبي في أول الوقت وبلغ في آخره فهل يعيد الصلاة؟ فيه ثلاثة أقوال: الأول: أنها لا تلزمه الإعادة، لأنه صلى صلاة الوقت بشروطها، وإليه ذهب أبو إسحاق، وابن سريج في قول له، وهو المشهور من مذهب الشافعي.

الثاني: تلزمه الإعادة لأن ما صلى قبل البلوغ وقعت نفلاً فلا تنقلب فرضاً وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، وابن سريج في قول له.

الثالث: إن بقي من أول الوقت ما يمكن قضاؤها فيه تلزمه الإعادة، وإلا فلا وهو قول الإصطخري.

وقال داود: تلزمه إعادة الطهارة والصلاة. انظر المجموع (٣/١٢، ١٣)، وهل تشترط نية الوجوب في أداء الفريضة؟ فيه قولان.

الأول: يشترط ذلك، وهو الأصح عند أكثر الشافعية، وهو قول أبي حامد والقاضي أبي الطيب، والبيهقي منهم، وبعض الحنابلة.

مع بقاء الوقت لا يوجب عليه إقامة الصلاة ثانياً، ويجتزىء بما فرط منه، ولو لم يكن قد صلى لوجب عليه إقامة الصلاة فدل أن نية الوجوب ليست بمشروطة على الإطلاق وكذلك نية التقرب.

أو نقول: ولا يستقيم هذا السؤال منكم على ما قدمناه^(١) من أصلكم في استحالة علم المكلف بالوجوب مع انطواء الغيب عنه في المآل فكذلك لا يتصور قطع النية بالتقرب مع التشكك في تصوره، إذا التقرب وصف لما يتحقق أصله فإذا كان الأصل مشكوكاً فيه عندكم فالوصف بذلك أولى، فانعكس عليكم^(٢) ما قالوه وبطل ما أصلوه بطلاناً ظاهراً.

[٥٢٨] ومما يعول عليه في الانفصال عما قالوه أن نقول: اسم الصلاة لا يتخصص بأكوان المصلي في قيامه وقعوده وانخفاضه وارتفاعه، ولكن مما تنطوي عليه الصلاة النية والقراءة والدعوات المفروضة والمسنونة وصدور هذه الأشياء من الكائن في الأرض المغصوبة و^(٣) لا يكون غصباً ولا يتضمن حيلولة بين الأرض ومالكها وإنما المقتضي إلى الحيلولة أكوانه وشغله أقطار الدار وجحده المالك من التصرف في ملكه بتصرفه الذي هو

الثاني: لا تشترط، وهو قول بعض الشافعية والحنابلة، ثم شرط نية الوجوب للبالغ فقط أم للبالغ والصبي؟ فيه قولان:
ذهب أكثر الشافعية إلى أنه للبالغ فقط، لأن صلاة الصبي لا تقع فرضاً فكيف ينوي بها والقول الثاني: أنه للبالغ والصبي وإليه ذهب الرافعي. انظر المجموع (٣/٢٢٥ - ٢٢٦)، والمغني (١/٤٦٥).

(١) في الفقرة (٤٥٢).

(٢) هكذا في الأصل، والظاهر «عليهم».

(٣) لعل «و» زائدة.

متعد^(١) فيه، وإنما يتحقق ذلك في أكوانه دون قراءته وعقده^(٢) فنية التقرب إذا تنصرف إلى ما لا يتحقق معنى الاغتصاب فيه.

[٥٢٩] فإن قيل: فالمصلي ينوي بصلاته جملة التقرب فإذا تحقق التقرب في البعض دون البعض استحالت^(٣) النية.

قلنا: هذا يبطل عليكم بما لا محيص عنه، وهو أن المصلي إذا نوى التقرب بجملة صلاته أولاً ثم اتفقت في أثناءها غفلات عن الصلاة وهو مأمور فيها جار على ترتيبها المشروع لها فالصلاة صحيحة وفاقاً^(٤) وإن كان البادر^(٥) في غفلة يستحيل أن يقع تقرباً فخرج من ذلك أن المقصد نية التقرب على الجملة دون تقسيطها على التفاصيل.

[٥٣٠] فإن قالوا: إذا سبق الأمر من الله تعالى بالصلاة فلا يتصور الخروج عن قضية الأمر إلا بالإقدام على ما هو مأمور به، ويستحيل الخروج عن قضية الأمر من غير إقدام على المأمور به من غير ناسخ وطروء ناسخ^(٦) مانع، فإذا تمهد هذا الأصل بنوا عليه مرامهم وقالوا: قيام المصلي وعوده مأموران وهما في الأرض المغصوبة منهيان محرمان وما كان محرماً يستحيل

(١) في الأصل: «متعدي».

(٢) وأجيب بأن كون القراءة والنية من جملة الصلاة لا يمنع من كون الركوع والسجود والقيام من جملة الصلاة، وهذه أكوان في الدار يتحقق فيها معنى الاغتصاب. انظر المعتمد (١/١٩٦).

(٣) في الأصل: «استحالة».

(٤) انظر المجموع (٣/٢٤٢)، والمغني (١/٤٦٧).

(٥) ويحتمل «المبادر».

(٦) لعل الصواب «طر وعذر مانع» كما يأتي بعد قليل.

أن يكون مأموراً فلم يقدم إذا على مأمور به فكيف خرج عن القيام المأمور به وهذا نهاية ما يلزمه .

فقال القاضي رضي الله عنه : إذا قلنا إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة فلسنا نعني بذلك أنها تقع مأمورة بها، ولكن المعنى بذلك أنها مع كونها محرمة تسقط المأمور به / عند إقامتها^(١) فلم قلت أن المأمور به [١/٦٣] لا يسقط إلا عند الإقدام على مأمور به، وبم تنكرون على من يزعم أن المأمور به يسقط من غير نسخ ولا طرء عذر، فإن هذا مما تنازعنا فيه فلم يزيدوا^(٢) على صورة الخلاف . فإنكم علمتم من أصول خصمكم أن الفرض يسقط بالصلاة في الدار المغصوبة وعلمتم تسليمهم لكم كون الصلاة في الأرض المغصوبة منهيّاً عنها، فإذا قلت لا يتصور سقوط المأمور به إلا بما هو مأمور به فقد دللت على صورة الخلاف بنفس ذكر الخلاف ألم تعلموا أنا نجوز أن يسقط الرب سبحانه وتعالى الفرض عند صدور معصية من المكلف ويجعل صدورها آية لسقوط الوجوب ومثال ذلك ما قدمناه^(٣) من المسائل المتفق عليها من نحو الصلاة في وقت وجوب الرد .

[٥٣١] ومن هذا القبيل أيضاً أن الرجل إذا اضطرت له المخمصة وكان

(١) وهذا هو المنقول عن القاضي في الكتب الأصولية : أن الفرض يسقط عندها لا بها . قال إمام الحرمين : « وهذا حائد عندي عن التحصيل ، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير ، فإن الأعداء التي ينقطع الخطاب بها محصورة ، فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواماً بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة » البرهان (٢٨٧/١) .

(٢) هكذا في الأصل ، والسياق يقتضي « تزيدوا » .

(٣) في الفقرة (٥٢٥) .

عنده من ملكه ما يسد به رمقه فيجب عليه الأكل، فلو أكل من ملك غيره فقد أقدم على نفس المعصية، وسقط عنه الفرض في وجوب الأكل. فإن عادوا في استبعاد سقوط الواجب بالمحرم عدنا لهم وبيننا اقتصارهم على مجرد الدعوى.

[٥٣٢] فإن قالوا: فالأصل بقاء الأمر على اقتضاء الامتثال ولا يسقط امتثاله وجوباً من غير إقدام على المأمور به ومن غير دلالة قائمة على سقوط الوجوب عند ثبوت ما هو محرم.

قلنا: الآن إن نطقتم بالحق فإننا نقول: إذا ورد الأمر مقتضياً للإيجاب فلا يتقرر سقوط الوجوب من غير إقدام على المأمور به إلا بدلالة تقوم دالة على سقوط الوجوب من غير إقدام، فما الدليل على السقوط؟

قلنا: قد تبين عجزكم عن إقامة الدلالة واتضح جواز ذلك ثم نوضح ما به اعتصامنا من الدليل في المسئلة إن شاء الله تعالى.

[٥٣٣] ثم اعلم أن معظم الفقهاء حادوا عن سنن التحقيق في التقصي عن شبه القوم فسلك كل فريق منهم طريقاً، ونحن ننبئك^(١) عن طرقهم ونذكر وجه الدخل فيها إن شاء الله، فمما عول فيه بعض الفقهاء في التقصي عما قدمناه أن قال: الصلاة في الدار المغصوبة طاعة مأمور بها مفترضة لا يوصف بأنها^(٢) محرمة فإنما المحرم الغصب، والغصب غير الصلاة^(٣)، فقليل له: فالقعود في الدار المغصوبة على حكم التعدي غصب وقعود

(١) في الأصل: «ننبئك».

(٢) في الأصل: «فإنها»، والصواب ما أثبتته.

(٣) وبه استدلل الغزالي في المستصفى (١/٧٨)، وابن الحاجب في المنتهى (٣٨).

المصلي فيها قعود على حكم الغصب، فلم يجدوا عن ذلك محيصاً غير أن قالوا: الدليل على انفصال الغصب عن الصلاة، والصلاة عن الغصب أنه قد يفصل الكون في الدار مغتصباً وإن لم يكن مصلياً فيها^(١). ومن حق مثل هذا الكلام أن لا نتشغل بنقله لوضوح فساده بيد أنا لما رأينا الفقهاء يشغفون بذلك لم نجد بدأ من ذكره، فيقال لهذا القائل: وإن صح أن يكون كائناً غير مصلي^(٢) فلا يصح أن يكون مصلياً في الدار إلا وهو كائن فيها وهذا بمثابة من قال القعود في الدار ليس بكون فيها فإنه قد يتصور كون ليس بقعود، ولو قال قائل: الحركة ليست بكون فإنه قد يتصور كون ليس بحركة وهو السكون والسواد ليس بكون فيها لأنه قد يتصور كون ليس بسواد والصلاة ليست بطاعة لتصوره طاعة ليست بصلاة / .

[٦٣/ب]

[٥٣٤] واعلم أن من زعم أن قعود المصلي في صلاته ليست بكون في الدار فقد جحد الضرورة وقد بينا باتفاق الأمة أن القعود في الدار المغصوبة محرم.

[٥٣٥] ومما اعتصم به بعض الفقهاء أن قال: الاغتصاب يتعلق بعين الدار وذاتها وأنفس أبعاضها وأجزائها، والصلاة من فعل المصلي ومقدوراته وهي لا تتصف بكونها محرمة، وهذا أوضح فساداً من كل ما قدمناه، وذلك أنا نقول: إذا صرفتم الاغتصاب إلى أعيان الدار، وزعمتم أن الصلاة من مقدوراته والغصب لا يتعلق بما يخرج من قبيل مقدوراته فأول ما فيه أن نقول: هل تسلمون أن الغصب محرم منهي عن معاقبته عليه فإن لم يسلموا

(١) انظر هذا القول في المستصفى (١/٧٨).

(٢) في الأصل: «مصلي».

انتسبوا إلى جحد الإجماع وإن سلموا قيل لهم: فكيف يعاقب المرء على ما يدخل تحت مقدوره، ولا يجوز دخوله تحته فتعلق جملة أحكام التكليف بأفعال المكلفين، ومصير هؤلاء إلى أن الصلاة من أفعال الغاصب ومقدوراته لا ينجيهم فإن الغصب من مقدوراته ولو لم يكن منهيّاً لما تعلق حكم التكليف به في التحريم.

[٥٣٦] ثم نقول: الأملاك المطلقة والغصوب المانعة منها كلها آتلة إلى الأحوال^(١) المقدورة للمالك والمغتصبين فإذا أطلق الملك أريد به تصرف صاحب الدار وتقلبه في عين الدار، ويرجع ذلك إلى أكوانه، فأما أعيان الدار وجواهرها وأجسامها فلا يملكها إلا الله تعالى، ولا يتصور الغصب فيها، والجملة الجامعة لما قدمناه أن تثبت الملك والمنع منه مما يتعلق به التكليف ولا يتصور التكليف في شيء من قضاياها إيجاباً وندباً وحظراً وإباحة إلا بما هو من قبيل مقدورات العبيد وهي أفعالهم فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً، وتبين أن الغصب يرجع إلى ما يفعله الغاصب من الأكوان في شغله أجزاء الدار ومنعه المالك من التصرف في الموضع الذي شغله.

[٥٣٧] ومن الفقهاء من سلك^(٢) أخرى وهي أنه قال: تحريم الغصب مما لا يتخصص بالصلاة، فإنه محرم قبل شروعه في الصلاة وليست كالطهارة فإنها شرط لأجل الصلاة، فيقال: قد قدر عليكم أن نفس قعوده وقيامه في الصلاة عين الغصب فكيف يخلص من هذا السؤال قولكم إن

(١) هكذا في الأصل، ولعله مقلوب من «الأحوال» أو هو «الأفعال».

(٢) أي «مسالك» وهي ساقطة من الأصل.

الغضب ما حرم لأجل الصلاة وقد وضع أن بعض أركانها عين الغضب،
فاضمحل ما قالوه.

ثم يقال لهم: ستر العورة مما لم يختص وجوبه بالصلاة ولو تقدر
الاختلال بها على قصد واختيار حكم يبطلان الصلاة^(١).

[٥٣٨] ومن الفقهاء من تمسك بطريقة أخرى فقال إنما صححت صلاته
لأنه لا بد من مستقر يقر فيه، إلى غير ذلك.

[٥٣٩] فإن قيل: يمكنه أن يقر في غير الدار المغصوبة؟

قيل: ويمكنه أن يصلي في غيرهما فبطل جملة ما عولوا عليه، وفيما
قدمناه من طرق الجواب غنية إن شاء الله تعالى.

[٥٤٠] فإن قيل فما دليلكم على وقوع الصلاة في الأرض المغصوبة
موضع الإجزاء تثبتون ذلك عقلاً أم سمعاً؟

قلنا: لا تدل العقول على أحكام الشرائع، وإنما الدال عليها الأدلة
السمعية، فإن قالوا: / فليس في تجويز الصلاة في الدار المغصوبة نص [١/٦٤]
كتاب ولا نص مستفيض عن الرسول ﷺ فعلى ماذا معولكم؟

قلنا: معولنا على إجماع الأمة^(٢) في العصر الخالية قبل ظهور هذا

(١) ستر العورة شرط لصحة الصلاة عند الحنفية والشافعية والحنابلة وجمهور المالكية
وذهب بعضهم إلى أنه فرض وليس بشرط فلو صلى مكشوف العورة مع العلم
والقدرة سقط عنه الفرض، وإن كان عاصياً آثماً، وذهب بعضهم إلى أنه شرط مع
الذكر دون السهو. انظر فتح القدير (٢٥٦/١)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير
(٢١٣/١)، والمجموع (١٥٧/٣)، والمغني (٥٧٧/١).

(٢) قال إمام الحرمين: «الذي ادعاه من الإجماع لا يسلم، فقد كان في السلف متعمقون =

الخلاف من أبي شمر المرجي ونوابته المعتزلة، ووجه تحقيق ادعاء الإجماع أن نقول: الصلوات في الأرض المغصوبة كانت تتفق في زمن رسول الله ﷺ، وفي زمن أصحابه بعد أن استأثر الله تعالى به. وكما نعلم اطراد سائر العادات التي لا تنحرق، فكذلك نعلم أن العصر لا يخلو عن تقدر ذلك من المعتصمين المشتغلين المتمسكين بضروب العدوان، ثم لم يصر أحد من أهل الحل والعقد إلى إفساد الصلوات في الأرض المغصوبة ولم يوجبوا قضاءها ولا يسوغ من المجمعين الصمت والسكوت على خلاف الحق إذ العصمة تجب لهم كافة^(١) كما تجب للرسول ﷺ.

= في التقوى يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي رحمه الله، وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسر.

ثم إن صح عنهم ما ذكره، فكما نقل عنهم سقوط الأمر نقل عنهم أن الموقع صلاة مأمور بها، فلئن كان يعتصم على الخصم بالإجماع، فلا ينبغي أن يجزيه في عين ما ينقله، ولعل من ادعى الإجماع في أن الصلاة المجزئة ليست معصية أسعد حالاً في دعوى الإجماع ممن يدعي وفاق الماضيين على إسقاط الأمر بسبب معصية» البرهان (١/٢٨٨).

(١) ورد عليه الطوفي بأن دعوى الإجماع هذه مبنية على مقدمتين:

الأولى: أن مع كثرة الظلمة في تلك الأعصار عادة لا تخلو من إيقاع الصلاة في مكان غضب من بعضهم.

الثانية: أن السلف يمتنع عادة تواطؤهم على ترك الإنكار، والأمر بالإعادة، والمقدمتان في غاية الضعف والوهن، ولا إجماع في ذلك منقول تواترا ولا أحادا. انظر شرح الكوكب المنير (١/٣٩٤).

وقال العلائي: كل هذه المقدمات لا يمكن ثبوت شيء منها، بل الظاهر خلافها وإن ذلك لم يتفق في عصر الصحابة» تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد (١٧٣).

والذي يوضح ذلك أن طائفة من المغتصبين كانوا ينيون ويتوبون ويرجعون عن طغيانهم وعدوانهم في زمن الصحابة والتابعين وكانوا يتلافون ما فرط منهم من الظلم بالتدارك، ولم يؤثر عن أحد من الأئمة في العصر المنقضية أنه أوجب على منيب إعادة ما فرط منه من الصلوات^(١) وهذا واضح لا خفاء به، وجاحد ذلك يقابل بجحد كل إجماع.

[٥٤١] فإن قال أبو هاشم: أليس ذهب أبو شمر إلى إيجاب القضاء؟

قلنا: إنما استدللنا عليه بانعقاد الإجماع قبل الذين نسبتهم في زمن الصحابة والتابعين، ثم هذا الرجل الذي سميتهم لم يوضح كونه من المستجمعين للشرائط المذكورة فيعد خلافه ويقدم في عقد الإجماع. فبطل ما قالوه.

[٥٤٢] فإن قيل: فقد أجمع المسلمون على أن غير المأمور به

لا يتأدى به المأمور به؟

قيل لهم: هذا تلبيس منكم فإننا أوضحنا عليكم الإجماع في أجزاء الصلاة في الدار المغصوبة ثم لو كان لا يخفى عليكم كونها معصية فكيف خفي عمن كان قبلكم فإذا ثبت إجماعهم على إجزائها مع العلم بتحريمها فأنى^(٢) يستقيم مع ذلك ادعاء الإجماع على الجملة في أن المحرم لا تقع

(١) ورد ابن قدامة على هذا الاستدلال بأن هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل للاتفاق، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا، روضة الناظر (٤٦).

(٢) في الأصل: «فإننا».

موقع المأمور به، ثم ما قولكم في المصلي وفي وقت وجوب رد الوديعة والغضب عليه، هل تصح صلاته؟ فإن قالوا: تصح صلاته مع كونها تركاً للواجب فقد أبطلوا ادعاء الإجماع وإن زعموا أن الصلاة لا تصح في هذه الحالة ظهر عنادهم وخرقهم لإجماع الأمة، وأفضى ذلك بهم إلى القول بأن كل مديون عليه دين مقتدر على أداء ما عليه مماطل مسرف بتأخير^(١) لا تصح له صلاة ما بقي الدين عليه.

وهذا كشف القناع والتصرخ برفض الإجماع.

[٥٤٣] فإذا ثبتت هذه المسئلة في مقدمة الباب فنخوض بعدها في

إيضاح فساد قول من قال: إن النهي يدل على الفساد.

واعلم أن أكثر الصائرين إلى هذا المذهب من أصحاب الشافعي،

ومالك وأبي حنيفة وغيرهم يوافقون في وقوع الصلاة في الدار المغصوبة

موقع الإجزاء فإذا تمهدت لك هذه القاعدة قلنا بعدها: ألستم وافقتمونا على

صحة الصلاة في الدار المغصوبة؟ وقد أوضحنا كون القيام والقعود وجملة

[١٦٤ب] الأكوان فيها / محرمة منهيّاً عنها، معاقباً عليها، وبيننا أن جاحد ذلك ينتسب

إلى جحد الحقائق فقد ثبت منهي عنه تحقيقاً مع كونه مجزياً.

[٥٤٤] فإن قيل: نحن وإن قلنا: إن الصلاة في الدار المغصوبة

جائزة، قلنا مع ذلك إن النهي يدل على الفساد فلا تناقض بين الأصلين، فإننا

وإن جعلنا الفساد من مقتضى النهي فيجوز أن يحمل النهي على غيره بدلالة

تقوم، وهذا كما أننا نقول النهي يقتضي التحريم ثم قد يرد ويحمل على غير

التحريم. والأمر يقتضي الوجوب، ثم قد يرد ويحمل على غير الوجوب؟

(١) هكذا في الأصل، والأنسب «بتأخيره».

قلنا: هذا ما لا روح فيه، وذلك أنكم زعمتم أن النهي يقتضي الفساد وإذا حمل على غير ظاهره فقد عدل به عن حقيقته، وصرف عن قضيته واستعمل فيما استعمل فيه مجازاً وتوسعاً، واستعماله من غير اقتضاء الإيجاب كاستعمال صيغة الأمر في اقتضاء الإباحة.

ومآل ذلك يرجع إلى القول بأن النهي إذا لم يحمل على الفساد كان مجازاً ويلزم من ذلك أن يكون النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة مجازاً لا حقيقة، وهذا ما لا سبيل إلى القول به، ولو ساغ ذلك ساغ المصير إلى أنها محرمة مجازاً لا حقيقة وقد أطبق المحققون على أن كل ما كان محرماً على الحقيقة يجب أن يكون منهيّاً عنه على الحقيقة.

[٥٤٥] ومما نتمسك به في المسئلة أن نقول: معاشر الخصوم فُصلوا لنا قولكم في الفساد ومتعلق النهي فإن عنيتم بذلك المنهي بنهي يقتضي التحريم محرم فهذا مما نساعدكم عليه، ونقول به، إما مصيراً إلى أن مطلق النهي يقتضي التحريم، أو فرضاً للكلام في النهي المقيد بالقرائن الدالة على التحريم، وإن عنيتم بالفساد أن المنهي عنه غير المأمور، فهذا مما نساعدكم عليه، وإن عنيتم بالفساد أن مثل ما وقع منهيّاً تجب إعادته على وجه كونه منهيّاً فالنهي ليس ينبىء عن ذلك لا بصريحه، ولا بضمنه فإنه يتضمن الزجر عن المنهي عنه فحسب، وأما أن يتضمن إعادة مثله فلما.

[٥٤٦] فإن قالوا: المقتضى لإعادة مثله الأمر السابق فإن الأمر يقتضي الامتثال والمحرم ليس بامتثال.

قلنا: فقد بطل دعواكم في قولكم نفس المنهي يقتضي الفساد، وتبين استرواحكم إلى الأمر السابق دون النهي، ثم قد أشبعنا القول في ذلك في

الصلاة في الدار المغصوبة، وأوضحنا القول فيها.

[٥٤٧] فإن قالوا: الجواز والإجزاء ينبىء عن الإباحة والأمر به فإذا ارتفعت الإباحة لم يتحقق ثبوته لم يكن للإجزاء معنى.

قيل لهم: فما قولكم في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن التحريم متحقق فيها مع وقوعها موقع الإجزاء ثم كل ما قدمناه في تلك المسئلة من المطالبات يعود في هذه.

[٥٤٨] فإن قال قائل: دعونا عن طريق الجدال وبينوا لنا ما يدل على وقوع المحرم موقع الإجزاء عند ارتفاع الإباحة والأمر.

قلنا: ليس المعنى بالإجزاء عندنا إلا سقوط الفرض، والدال على ذلك أن يخبرنا الرب تعالى أو نتوصل إلى إخباره بدلالة قاطعة: إني أسقطت عنكم [١/٦٥] الفرض عند إقدامكم على هذا / الفعل المحرم وجعلته آية في سقوط الفرض عنكم فهذا واضح لا استبعاد فيه.

[٥٤٩] وقد استدل الصائرون إلى أن النهي يدل على الفساد بخبر شغبوا بالاستدلال به، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: كل عمل ليس فيه أمرنا فهو رد^(١).

(١) رواه مسلم في باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٦/٢)، بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» ولفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» وبنحو اللفظ الأخير أخرجه البخاري في باب إذا اصطلحوا على صلح فالصلح مردود (١١٢/٢)، وأبو داود في باب لزوم السنة رقم حديث (٤٦٠٦)، (٢٠٠/٤)، وابن ماجه في باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، رقم الحديث (١٤)، (٧/١)، مثله.

قالوا: فلا معنى لكونه رداً إلا أن يكون باطلاً غير مجزىء.

واعلم أن هذا اعتصام بأخبار الأفراد والمطلب في المسئلة القطع^(١) مع أنه لا معتصم فيه، وأن الرد ينقسم إلى معان وليس من معانيه في إطلاق اللغة وجوب إعادة مثله، ولكن من أظهر معانيه أنه لا يقع طاعة وعبادة متقبلة مثاباً عليها^(٢).

والذي يحقق ذلك أن من صدرت منه الصلوات مستجمعة للشرائط المشروطة في صحتها فيحسن منه أن يقول في دعواته: اللهم تقبلها ولا تردها وليس يعني بذلك إبطالها في حكم الشرع على وجه يجب إعادتها فتبين أنه لا معول على ظاهر الخبر، وأقل ما فيه ترده بين ما قالوه، وبين ما أبديناه، ولا يسوغ الاستدلال بالمحتملات في مسائل القطع.

[٥٥٠] ومما عولوا عليه في المسئلة ادعاء اتفاق سلف الأمة فإنهم

قالوا: ما زال العلماء في العصر الخالية يستدلون على تثبيت الفساد بظواهر

(١) ورد عليه العلائي بأننا نمنع أن هذا الحديث لا يفيد إلا الظن، بل أحاديث الصحيحين لإجماع الأمة على صحتها وتلقيها بالقبول تفيد العلم، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفرائيني، وإمام الحرمين، وابن الصلاح.

سلمنا أنه لا يفيد إلا الظن، لكن لا نسلم أن هذه المسئلة مما يطلب فيها العلم، بل هي ظنية يكتفي فيه بالظن الراجح.

سلمنا أنها علمية ولكن إذا انضم هذا الحديث مع أدلة أخرى أفاد مجموع ذلك العلم. انظر تحقيق المراد (١١٤).

(٢) وأجاب عنه القاضي أبو يعلى بأن الرد يحتمل ذلك، ويحتمل الإبطال والإفساد كما

يقال: رد فلان على فلان، إذا أبطل قوله وأفسده، فوجب حمله عليهما العدة

(٤٣٥/٢).

النهي^(١) وهذا نحو استدلالهم إلى إثبات فساد العقود المنطوية على الربا بقوله تعالى: ﴿وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٢).

واعتصموا أجمع بنهيه ﷺ عنها فيما نقل عنه ﷺ أنه قال: «لا تبيعوا الورق بالورق»^(٣) الحديث، واعتصم من اعتقد بطلان نكاح الشغار^(٤) بالنهي عنه^(٥) وما زالت الصحابة يستدل بعضهم على بعض في طلب الفساد بالنهي،

(١) انظر الاستدلال بذلك في العدة (٤٣٦/٢).

(٢) سورة البقرة: الآية (٢٧٨).

(٣) رواه البخاري في باب بيع الفضة بالفضة (٢/٢١)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب الربا (١١/١٠)، ونص الحديث كالاتي: «عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز».

ومعنى «لا تشفوا» لا تفضلوا، قاله النووي في شرح صحيح مسلم (١٠/١١).

(٤) اختلف العلماء في صحة نكاح الشغار.

فذهب جمهور العلماء إلى أنه باطل غير جائز، وهو قول المالكية، والشافعية، والحنابلة، وهو مروى عن عمر، وزيد بن ثابت، وذهب الحنفية إلى أنه صحيح ويجب مهر المثل، وهو محكي عن عطاء، وعمرو بن دينار، ومكحول، والزهري، والثوري، والأحاديث تؤيد القول الأول. انظر الكافي لابن عبد البر (٢/٥٣٢)، وبيدائع الصنائع (٢/٢٧٨)، والمغني (٦/٦٤١)، ونيل الأوطار (٦/١٦٠)، وطرح الشريب (٧/٢٦)، وفيه بحث نفيس.

(٥) حديث النهي عن نكاح الشغار رواه البخاري في باب الشغار عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار، والشغار: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق (٣/٢٤٥)، ورواه مسلم في باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه (٩/٢٠٠)، وأبو داود في باب الشغار رقم الحديث (٢٠٧٤)، =

وما قال أحد منهم في رد استعمال خصمه أن النهي لا يدل على الفساد، وهذا مما يعدونه من أقوى عمدتهم.

والجواب عنه أن يقال: هذا الذي احتملتموه في النقل لا يثبت الإجماع بمثله فإنكم أوصيتم إلى آحاد من الظواهر، وزعمتم أن الماضين استدلوا بها وأنتم تنازعون في ذلك إن ادعيتم الإطباق والاتفاق، وإن ادعيتم التسبب^(١) إلى آحاد وأفراد فلا يثبت مقصدكم، ثم نقول لهم: بم تنكرون على [من]^(٢) زعم [أنهم]^(٣) وإن استدلوا بالمناهي فإنما استدلوا بإفضائها إلى الفساد لإحاطة علمهم بقرائن مقترنة بالألفاظ دالة على اقتضاء الفساد، فإن قالوا: لو كانت تلك قرائن لنقلت.

قلنا: لا يتعين نقل^(٤) أسند العلم إليه^(٥) وهذا كما أن انعقاد الإجماع قد يتفق في الحوادث وإن لم تنقل دلالة يستند انعقاد الإجماع إليها، ووجه الجواب عما ذكره كوجه الجواب عن الشبه التي قدمناها من الصائرين

= (٢/٢٢٧)، والنسائي في باب الشغار (٦/١١١)، وابن ماجه في باب النهي عن

الشغار، رقم الحديث (١٨٨٣) - (١٨٨٤)، (١/٦٠٦)، والدارمي في باب النهي

عن الشغار (٢/١٣٦)، ومالك في باب جامع ما لا يجوز من النكاح (٢/٨).

(١) كذا في الأصل، والمعنى غير واضح والأنسب «النسب».

(٢) كلمة «من» و «أنهم» ساقطتان من الأصل، ويقضيهما السياق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) لعل كلمة «ما» ساقطة.

(٥) هذا هروب من الاعتراض وليس بجواب، فإن فرض الاحتمال بدون دليل لا يغني

شيئاً.

إلى^(١) مطلق الأمر يقتضي الوجوب ثم توصلوا في ذلك إلى دعوى مثل هذا الإجماع، وقد سبق^(٢) استقصاء الجواب.

فصل (١١٢)

[٥٥١] فإن قال قائل: قدمتم من أصلكم أن النهي لا يدل على الفساد ثم لا يخفى عليكم أن المحرمات منقسمة في موارد الشريعة فمنها ما حكم بفساده، ومنها ما لم يحكم بفساده كالصلاة / في الدار المغصوبة ونحوها وقد وضح من أصلكم أن نفس النهي لا يدل على فساد، ولا على أجزاء فهل ينفصل الفاسد من المحرمات من غير الفاسد بحد فاصل عندكم؟

قلنا: أما بعدما اعترفتم بأن ما تسألون عنه ليس هو من قضية النهي وأما^(٣) سؤالكم آتلى إلى حد فاصل مضبوط ثبت بالأدلة السمعية دون ظواهر النهي، فعندنا حد يفصل بين البابين وهو أن نقول: كل ما ثبت مشروطاً من عبادة مفترضة أو مندوباً إليها، أو عقد وثبت بالشرع فيه مقترناً بالشرائط وتبين كونها مشروطة في ثبوت الأحكام فإذا تقدر الشيء على خلاف مورد الشريعة واختلف شريطة من الشرائط المقترنة بالشرع فما هذا سبيله فهو فاسد.

فأما ما تعلق به حكم من أحكام الشرع ولم يقترن به شرط ثم اتفق وقوعه في صورة منهياً عنه محرماً ولكن لم يثبت اختلال شرط فما هذا سبيله لا نحكم بفساده.

(١) الظاهر كلمة «إن» ساقطة.

(٢) في الفقرة (٢٢٦).

(٣) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «إنما».

ويتبين ذلك بالأمثلة أنه ثبت اشتراط الطهارة عن الحدث والخبث في الصلاة شرعاً، واقترن الأمر بذلك نصاً، فإذا وقعت الصلاة في صورتها مع اختلال شرط من هذه الشرائط عند تقدير ارتفاع الأعدار وكان محرماً فهو فاسد، وعلى القياس يجري في العقود وشروطها ولا وجه في حصرها، فأما إيقاع الصلاة في تلك فلم ينطلق به أصل من أصول الشريعة، فقلنا وإن وقعت محرمة فتقع موقع الإجزاء.

[٥٥٢] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه تصرف منكم في مقتضى الألفاظ

أم لا؟

قلنا: قد قدمنا في صدر الفصل أن مجرد الألفاظ المطلقة تنبئ عن شيء مما قلتهموه، ولكن سبرنا المحرمات في الشريعة فوجدنا الحد الذي ذكرناه حاصراً لها.

[٥٥٣] فإن قيل: فما قولكم فيمن نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال في تحديد الفاسد «وهو كل فعل محرم يقصد به التوصل إلى استباحة ما جعل الشرع أصله على التحريم»^(١)؟

قلنا: لعل ذلك لا يستقيم على الأصل الذي اخترناه وأول ما يدخل عليه العقد في وقت تضيق الصلاة فإن المتلفظ بالعقد تارك لتكبيرة التحريم، ونفس لفظه بالعقد ترك التكبير، وترك التكبير محرم، فهذا محرم يتوصل به إلى استباحة الأملاك، والأبضاع، وأصولها في الشريعة، على الحظر، والأولى عندنا ما قدمناه.



(١) انظر معنى هذا القول للشافعي في الرسالة (٣٤٨).

فهرس الدراسة

الصفحة

- تمهيد: الحاجة إلى الأصول، وأهمية كتاب التلخيص، وطريقة العمل في التحقيق ٥
- الفصل الأول: وفيه مبحثان:
- حياة الباقلاني (مؤلف التقريب والإرشاد) ١١
- آراؤه الأصولية ١٨
- الفصل الثاني: حياة مؤلف التلخيص (إمام الحرمين):
- اسمه ونسبه ونشأته ٢٣
- تحفله للعلم ورحلته ٣٢
- شيوخه وتلامذته ٣٨
- مكاتنه العلمية وآثاره ٤٦
- عقيدته ٥٨
- سيرته ووفاته ٦١
- الفصل الثالث: التلخيص وإمام الحرمين:
- منهجه في التلخيص ٦٧
- آراؤه الأصولية في ضوء التلخيص ٧٠
- آراؤه الأصولية في ضوء البرهان ٨٥
- مصادر الكتاب، والكتب التي نُقلت عنه ٨٧
- المآخذ على الكتاب ٨٩
- الفصل الرابع: فيما يتعلق بالتحقيق:
- تحقيق اسم الكتاب وتوثيقه ونسبته إلى المؤلف ٩١
- وصف المخطوط ٩٤
- طريقة العمل في التحقيق ٩٧
- كتاب التلخيص محققاً ١٠٣

فهرس موضوعات الكتاب

الموضوع	رقم الفقرة
(١) فصل (في حقيقة الفقه وأصول الفقه)	
تعريف الفقه لغة	١
تعريف الفقه اصطلاحاً	١
تعريفه عند القاضي	١
تعريف أصول الفقه	٢
اختلاف العلماء في ذلك (ت)	٢
هل الظنون من الأصول	٣
قول المحققين في ذلك	٣
اعتراض بأن أخبار الآحاد والقياس لا تفيد القطع، وهي من أدلة الأحكام	٣
جواب المصنف عن ذلك	٣
(٢) القول في حد العلم وحقيقته	
تعريف الحد	٤
حقيقة الحد راجعة إلى صفة المحدود	٥
قول القاضي: أن الحد يؤوّل إلى قول الواصف	٥
بيان المصنف أن القاضي منفرد بهذا القول	٥

- ٦ تعريف العلم
- ٦ .. نسبة إمام الحرمين في البرهان هذا التعريف إلى القاضي ورده عليه (ت)
- ٦ اختلاف العلماء في أنّ العلم يحد أم لا (ت)
- ٦ تعريف العلم عند أبي الحسن الأشعري

(٣) القول في مائة العقل وحقيقته ١٠٩

- ٧ اختلاف العلماء في مائة العقل
- ٧ تعريف الجوهر (ت)
- ٧ تعريف العقل عند القاضي
- ٧ اعتراض الباجي على تعريف القاضي (ت)
- ٧ تفصيل تعريف العقل الذي اختاره القاضي
- ٧ هذا التفصيل نقله الزركشي من غير عز وإليه (ت)
- ٧ تعريف القديم والحديث (ت)
- ٨ الدليل على ما قال في تعريف العقل
- ٨ تعريف العرض (ت)
- ٨ العقل ليس من قبيل الجوهر
- ٨ العقل من قبيل الأعراض
- ٨ العقل ليس كل العلوم الضرورية والكسبية
- ٨ العلوم الكسبية خارجة عن تعريف العقل
- ٨ العقل ليس كل العلوم الضرورية
- ٨ تعريف العقل عند المصنف
- ٨ نسبة المصنف هذا التعريف في البرهان إلى القاضي ورده عليه (ت)
- ٨ تفصيل الغزالي في تعريف العقل (ت)
- ٨ قول الشهاب ابن تيمية في تعريف العقل (ت)

- ٩ هل العقلاء يتفاضلون في عقولهم؟
- ٩ قول المصنف: الأصح أنهم لا يتفاضلون
- ٩ قول الشيخ زكريا في ذلك (ت)
- ٩ تفريق الزركشي بين العقل الغريزي والتجريبي (ت)
- ٩ رأي الغزالي في ذلك (ت)

(٤) القول في معنى الدليل والبدال، والمدلول، والمدلول له

والمستدل والمستدل له والمستدل عليه، والاستدلال

- ١٠ معنى الدليل والدلالة عند المصنف
- ١٠ تعريف الدليل عند ابن الحاجب (ت)
- ١٠ معنى الدليل والدلالة في اللغة (ت)
- ١١ الفرق بين الدليل والبدال
- قول المصنف: إن الدليل والدلالة والمستدل به والحجة والسلطان
- ١١ والبرهان مترادفة
- ١٢ معنى البادل
- ١٢ قول الإمام أحمد: قواعد الإسلام أربع (ت)
- ١٣ وصف المخبر عن الدلالة المنصوبة بأنه دال تجوز
- ١٤ معنى المدلول
- ١٥ معنى المدلول له
- ١٦ معنى المستدل
- ١٦ قول القاضي أبي يعلى في ذلك (ت)
- ١٦ قول الباجي في ذلك (ت)
- ١٦ معنى المستدل
- ١٨ معنى المستدل له

- ١٩ معنى المستدل عليه
 ٢٠ معنى الاستدلال

(٥) فصل (الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم)

- ٢١ الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم وحدث وقدم
 ٢١ قول بمنع الاستدلال بالعدم والرد عليه
 ٢١ عدم الآيات دليل على كذب المتنبي

(٦) فصل (في تقسيم الدليل)

- ٢٢ الدلالة تنقسم إلى عقلي ووضعي
 ٢٢ تقسيم الزركشي إلى عقلي وسمعي ووضعي (ت)
 ٢٣ تعريف الدليل العقلي
 ٢٤ تعريف الدليل الوضعي
 ٢٥ إلحاق المحققين المعجزات بالدليل الوضعي
 ٢٦ الدليل العقلي لا يتغير
 ٢٦ الأدلة الوضعية قد تبدل المواضع فيها

(٧) فصل (الدليل لا يقتضي مدلوله)

- ٢٧ الدليل لا يقتضي مدلوله، ولا يوجهه إيجاب العلة معلولها
 ٢٧ تعريف العلة والمعلول (ت)
 ٢٧ الدليل يتعلق بالمدلول على ما هو به من النعت
 ٢٧ العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به
 ٢٧ القصد من إيراد هذا الفصل التحرز من القول: الدليل يوجب كذا

(٨) القول في حقيقة النظر

- ٢٨ إطلاقات النظر
 ٢٩ المراد به في اصطلاح المتكلمين

٢٩ الأصح عند المصنف في تعريف النظر
٢٩ تعريفه عند الباقلاني
٢٩ تعريفه عند الآمدي وأبي يعلي (ت)
٢٩ تعريفه في البرهان (ت)
٢٩ نقد الزركشي لما في البرهان (ت)
٣٠ تقسيم النظر إلى الصحيح وفساد
٣١ هل النظر يفيد العلم؟
٣١ ذكر الفرق التي أنكرت إفادته للعلم (ت)
٣١ رد المصنف على من أنكر إفادته العلم
٣١ استدلال المصنف على إفادته العلم

(٩) فصل (النظر لا يولد العلم)

٣٢ النظر لا يولد العلم
٣٢ قول القدرية: أنه يولد العلم
٣٢ ذكر الأقوال في كيفية إفادته العلم (ت)
٣٣ استدلال القدرية على ما ذهبوا إليه
٣٣ رد المصنف على القدرية
٣٣ بيان التناقض في أقوال المعتزلة
٣٣ إجماع المعتزلة على أن تذكر النظر لا يوجب العلم
٣٣ إنكار المعتزلة أن تكون معرفة الله من فعل الله

(١٠) فصل (النظر الفاسد لا يؤدي إلى الجهل)

٣٤ هل النظر الفاسد يؤدي إلى الجهل؟
٣٤ قول المصنف: أنه لا يقتضي جهلاً
٣٤ اختيار الرازي أنه يقتضيه (ت)

٣٤ ذكر القول الثالث في المسألة
٣٤ استدلال المصنف على ما اختاره
٣٤ قول المصنف: الشبهة لا تعلق لها بأضداد العلوم
٣٤ الدليل الثاني للمصنف
٣٤ مناقشة الرازي لهذا الدليل (ت)

(١١) القول في شرائط صحة الوجوه التي منها تدل الناظر

٣٥ شروط صحة النظر
٣٥ كون الناظر غير عالم بالمطلوب
٣٥ الدليل على ذلك
٣٥ اعتراض على هذا الدليل والجواب عنه
٣٥ من شرائطه كمال عقل الناظر
٣٥ من شرائطه علم الوجوه التي منها تدل الدلالة

(١٢) القول في وجوب النظر

٣٦ النظر واجب عند المصنف
٣٦ استدلال المصنف على وجوب النظر
٣٦ الواجبات لا تدرك بالعقل
٣٦ الدليل على وجوب النظر سمعاً
٣٦ العلوم منقسمة إلى ضرورية وكسبية
٣٦ الكسبية متوقفة على الأدلة
٣٦ وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم إلا به
٣٦ الآراء في وجوب معرفة الله تعالى (ت)
٣٦ الرد على وجوب النظر مطلقاً (ت)

(١٣) فصل (في أنواع الدلالة)

- ٣٧ الدلالة هل تطلق على أخبار الآحاد والمقاييس؟
- ٣٧ اسم الدلالة يختص بما يقتضي العلم
- ٣٧ الفرق بين الأدلة والإمارة
- ٣٧ الآراء في الفرق بينهما (ت)
- ٣٧ الفرق بينهما اصطلاحاً لا لغوي
- ٣٧ قول ابن برهان والسمعاني: الفقهاء لا يفرقون بينهما (ت)
- ٣٧ جمهور الفقهاء يسمون الكل دلالة
- ٣٨ الدلالة تنقسم إلى عقلي وسمعي
- ٣٨ العقلي ينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه
- ٣٨ الأدلة في أصول العقائد تقتضي القطع
- ٣٨ السمعي ينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه (ت)
- ٣٨ أخبار الآحاد لا تقتضي العلم ولا غلبة الظن
- ٣٨ أخبار الآحاد لا تتضمن غلبات الظنون لكنها تحصل في أثرها بطريق العادة ..

(١٤) القول فيما يعلم عقلاً وسمعاً، تخصيصاً أو جمعاً

- ٣٩ معرفة الوحداية والنبوات لا تكون إلاً بالعقل
- ٣٩ ذكر ما لا يدرك إلاً بالعقل (ت)
- ٣٩ ذكر ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية
- ٣٩ الأحكام الشرعية – ومنها التقييح والتحسين – لا تدرك إلاً بالشرع
- ٣٩ أمثلة ما يصح أن يعلم بالعقل تارة، وبالسَّمع أخرى

(١٥) القول في معنى التكليف

- ٤٠ معنى التكليف لغة
- ٤٠ تعريف التكليف اصطلاحاً

(١٦) فصل (في تكليف من لا يعقل)

- ٤١ النائم والمجنون خارج قضية التكليف
٤١ مذاهب العلماء في تكليف السكران (ت)
٤١ قول ابن برهان في المسألة (ت)
٤١ الدليل على استحالة تكليف من لا يعقل
٤١ العلم بالنبوت متوقف على العلم بالصانع
٤١ إحالة القول بتكليف المحال
٤١ شرط قيام المكلف بالامثال تصور القصد منه إلى ما كلف
٤١ سبب استحالة تكليف البهائم والأطفال
٤٢ اعتراض على منع تكليف السكران والجواب عنه
٤٢ تأويل السكر بما لا ينافي التمييز
٤٢ اعتراض على هذا التأويل بسياق الآية والجواب عنه
٤٢ الفرق بين تكليف المحال والتكليف بالمحال (ت)
٤٣ اعتراض بضممان النائم في المتلفات، وقضائه الصلوات، والجواب عنه
٤٤ قد يكلف الإنسان بفعل غيره
٤٥ الصبي لو أتلف شيئاً ثم بلغ، طوب بالقيمة

(١٧) فصل (في الساهي والغافل)

- ٤٦ الساهي غير مكلف حالة سهوه
٤٦ الدليل على كون الساهي غير مكلف
٤٦ توفيق ابن اللحام بين القولين في المسألة (ت)

(١٨) القول في صحة دخول فعل المكروه تحت التكليف

- ٤٧ الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار المكروه
٤٧ الذي به رعشة لا يوصف بكونه مكروهاً في رعشته

- ٤٧ نقل المصنف عن القدرية عدم تكليف المكروه
- ٤٧ مناقشة ما نقله المصنف عن القدرية (ت)
- ٤٧ قول القدرية: القدرة تتعلق بالضدين
- ٤٧ المكروه المقتدر على ما أكره عليه مقتدر على فعله وتركه
- ٤٧ قول الأشاعرة: المكروه إذا قدر على ما أكره عليه لا تتعلق قدرته بتركه
- ٤٧ قول الأشاعرة مبني على أن القدرة لا تتقدم على الفعل (ت)
- ٤٧ الصواب أن القدرة على نوعين (ت)
- ٤٧ قدرة بمعنى الصحة وسلامة الأسباب (ت)
- ٤٧ قدرة بمعنى التوفيق والهداية (ت)
- ٤٧ مناط التكليف هي الأولى دون الثانية (ت)
- ٤٧ الكلام في الإلجاء والإكراه يتعلق بأبواب التعديل
- ٤٧ معنى التعديل والتجويز (ت)
- ٤٧ حكاية الإجماع على أن المكروه على القتل ممنوع عن القتل
- ٤٧ نسبة إمام الحرمين في البرهان هذا الاستدلال إلى القاضي ورده عليه (ت)

(١٩) القول في تكليف الصبي

- ٤٨ الخلاف في تكليف الصبي
- ٤٨ إبطال القول: أن الصبي مكلف
- ٤٨ اعتراض على منع تكليف الصبي، والجواب عنه
- ٤٨ قول الغزالي في المسألة (ت)
- ٤٨ تكليف من يعقل من الصبي مجوز عقلاً ممنوع شرعاً

(٢٠) فصل (في الوصف الذي يتعلق به التكليف)

- ٤٩ التكليف لا يتعلق بذوات الأفعال
- ٤٩ التكليف يتعلق باكتساب العبد للأفعال

- ٤٩ معنى الكسب عند الباقلاني (ت)
- ٤٩ ثلاثة أشياء لا حقيقة لها (ت)
- ٤٩ قول المعتزلة: القدرة الحادثة تقتضي إيجاد الأفعال باختراعها
- ٤٩ زعم المعتزلة: أن التكليف يتعلق بالإيجاد والإحداث

(٢١) القول في بيان الصفات التي يشترط

كون الأمور به عليها ليصح الأمر به

- ٥٠ من شرط الأمور به أن يكون مما صح اكتسابه
- ٥٠ أنواع المحال وآراء العلماء في ذلك (ت)
- ٥٠ من شرطه أن يكون معلوماً متميزاً للأمور، أو في حكم المعلوم
- ٥٠ محترزات هذا القيد (ت)
- هل يصح الاكتساب وتعلق القدرة الحادثة بمقدورها
- ٥١ مع جهل القادر بالمقدور
- ٥١ تصحيح المصنف عدم اشتراط العلم
- ٥٢ الدليل على اشتراط كون الأمور به مكتسباً
- ٥٣ الدليل على اشتراط كون الأمور به معلوماً متميزاً
- ٥٣ المقصد من التكليف
- ٥٣ الأمر بالشيء بعينه مع استحالة العلم بعينه من قبيل المحالات

(٢٢) فصل (في تقسيم الأمور به من حيث القرية)

- ٥٤ الأمور به قد يتقدر فيه قصد القرية وقد لا يتقدر ذلك
- ٥٤ أمثلة لكل منهما
- ٥٥ شروط الأمور به عند المعتزلة
- ٥٥ اتصاف الأمور به بالحسن، والمنهى عنه بالقبح
- ٥٥ كون الأمور به شاقاً

- ٥٥ عدم كونه حادثاً، كونه مستقبلاً، مقدوراً عليه
- ٥٥ عدم كون المأمور مكروهاً وملجأً
- ٥٥ كون المأمور به مراداً للآمر
- ٥٥ كونه مما يقصد به الإثابة
- ٥٥ عدم كونه ممنوعاً من فعله بوجود ضده
- ٥٥ سبب اشتراطهم المشقة
- ٥٥ سبب اشتراطهم أن لا يكون حادثاً
- ٥٥ القدرة لا تتعلق بالموجود عند المعتزلة
- ٥٥ سبب اشتراطهم ألا يكون ماضياً
- ٥٥ سبب اشتراطهم القدرة أن تكلف ما لا قدرة عليه قبيح
- ٥٥ تكليف ما لا قدرة عليه جائز عند الأشاعرة
- ٥٥ تكليف القاعد بالقيام من هذا الباب عند الأشاعرة
- ٥٥ القدرة على القيام لا تسبق القيام
- ٥٥ سبب اشتراطهم عدم كونه ممنوعاً أن القادر قد يمنع من مقدوره
- ٥٥ هذا القول محال عند الأشاعرة
- ٥٥ سبب اشتراطهم الإرادة
- ٥٥ سبب اشتراطهم مما يصح الإثابة عليه
- ٥٥ كل ما ذكر من اشتراط المعتزلة باطل عند الأشاعرة

(٢٣) القول في بيان المطلوب من قضية التكليف

- ٥٧ الأحكام الشرعية ليست بأوصاف الأفعال
- ٥٧ المحرم شرعاً قد يكون مثلاً للواجب
- ٥٨ قول البعض: إن المطلوب بالتكليف ذات الفعل
- ٥٨ دليلهم: لو قدر عدم الفعل انتفت الأحكام

- ٥٨ قولهم: أن الأحكام هي ذوات الأفعال
- ٥٨ اعتراض المصنف على هذا القول
- ٥٩ شبهة القائلين: إن الأحكام هي ذوات الأفعال
- ٥٩ كما يوصف الفعل بكونه موجوداً يوصف بكونه حلالاً
- ٥٩ الأفعال إن لم تكن ذوات الأفعال فهل هي عبارة عن وجود أو عدم؟
- ٥٩ الجواب عن هذه الشبهة
- ٥٩ الأحكام هي أخبار الله عز وجل عما يطلب بالشرائع
- ٥٩ الحكم يؤول إلى كلام الله تعالى عند تعلقه بالمطالب السمعية
- ٥٩ المعنى بكونه حلالاً حراماً أنه محلل محرم
- ٥٩ المعنى بكونه محللاً محرماً

(٢٤) القول في معنى الحسن والقبح في حكم التكليف

- ٦٠ نقد الزركشي على إطلاق الحسن في مقابلة القبح (ت)
- ٦٠ إطلاقات الحسن والقبح
- ٦١ تعريف الحسن في الاصطلاح
- ٦١ تعريف القبح في الاصطلاح
- ٦١ تعريف الحسن عند الباقلاني
- ٦١ اعتراض المصنف على تعريف الباقلاني
- ٦١ المباح يسمى حسناً
- ٦١ الخلاف في ذلك (ت)
- ٦١ سبب الخلاف (ت)
- ٦٢ الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل
- ٦٢ الحسن والقبح يرجعان إلى حكم الرب شرعاً
- ٦٣ قبح القبح وصف راجع إلى ذاته عند المعتزلة

- ٦٣ حسن الحسن وصف راجع إلى ذاته عند أكثر المعتزلة (ت)
- ٦٣ مناقشة المصنف في البرهان هذا النقل عن المعتزلة (ت)
- ٦٤ معنى قول العلماء: هذا أحسن من هذا

(٢٥) فصل في مدرك الحسن والقبح

- ٦٥ لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح عند الأشاعرة
- ٦٥ الحسن هو التحسين وهو نفس الشرع
- ٦٦ اتفاق المعتزلة على أن حسن المعرفة يدرك بالعقل
- اتفاقهم على أن الحسن والقبح في المعرفة والشكر والكفر والظلم
- ٦٦ مدرك بضرورة العقل
- ٦٦ مناقشة المصنف لقول المعتزلة
- ٦٧ اعتراض المعتزلة والجواب عنه
- ٦٨ دليل المعتزلة على أنه مدرك ضرورة
- ٦٨ مناقشة المصنف لدليل المعتزلة
- استدلال المعتزلة بأن الدهرية والبراهمة يعرفون الحسن والقبح
- ٦٩ مع أنهم ينكرون الشرائع
- ٦٩ جواب المصنف عن هذا الاستدلال
- ٦٩ إن كان المراد بالحسن ما تميل إليه الطبائع فمسلم
- ٦٩ وإن كان المراد به ما يتعلق به التكليف فلا
- ٧٠ رد المصنف على قول المعتزلة أن القبح يدرك عقلاً
- ٧٠ من حكم المثليين أن يتساويا في كل الأوصاف الجائزة والواجبة
- ٧٠ لا فرق بين القتل ابتداء وقصاصاً في الصفات التابعة للوجود
- ٧٠ الفرق بينهما راجع إلى الشرع

- ٧١ أفعال المكلف على قسمين: ما للكلف فعل، وما ليس له فعله
- ٧٢ من وجه آخر أفعال المكلف على ثلاثة أقسام: مأموره ومنهيه عنه ومباح الأول ينقسم إلى واجب وندب، والثاني إلى محرم ومكروه، والمباح لا قسم له
- ٧٣ تعريف المباح عند المصنف
- ٧٤ تعريف المباح عند بعض الأصوليين والرد عليه
- ٧٤ أفعال الله لا توصف بالمباح

(٢٧) القول في حد الندب

- ٧٥ تعريف المندوب، ومخترزاته
- ٧٥ تعريف المندوب عند بعض الشافعية والرد عليه
- ٧٥ الأفعال قبل ورود الشرع لا تسمى ندباً
- ٧٥ تعريف الندب عند القدرية
- ٧٥ أفعال الرب تعالى لا توصف بالندب

١٦٣ (٢٨) القول في حد الواجب ومعناه

- ٧٦ تعريف الواجب
- ٧٦ نقل الغزالي عن الباقلاني تعريفاً آخر للواجب (ت)
- ٧٦ جمع الباجي بين التعريفين (ت)

(٢٩) مسألة الواجب والفرض

- ٧٧ الواجب والفرض مترادفان (ت)
- ٧٧ قول الحنفية: رب واجب لا يسمى فرضاً
- ٧٧ رد المصنف على هذا القول
- ٧٧ تنبيه على نسبة ابن اللحام إلى الباقلاني في المسألة

٧٨	تعريف الفرض لغة
٧٨	تعريف الوجوب لغة
٧٨	الوجوب في أصل الاشتقاق أقرب إلى التأكيد
٧٨	توجيه ابن حامد لهذا القول (ت)
٧٨	اعتراض الزركشي على الحنفية والجواب عنه (ت)
٧٩	فرض المصنف تعريفاً للواجب ثم اعتراضه عليه
٧٩	العلم لا يثبت إلا بطريق مقطوع به
٨٠	اعتراضاً بأن العلم وجوب العمل بخبر الواحد وإن كنا لا نستيقن صحته ..
٨٠	جواب المصنف عن ذلك
٨١	إثبات الحنفية الفرضية في مسائل مع انتفاء أدلة القطع
٨١	منها: فرض الوضوء على من اقتصد
٨١	ومنها: فرض الصلاة على البالغ بعد أداء الصلاة
٨١	ومنها: فرض إتمام الصلاة في السفر في أقل من مرحلتين
٨١	ومنها: فرض العشر في الأقوات وفي غيرها فيما دون خمسة أو ست
٨٢	معارضة المصنف للحنفية بعكس التسمية
٨٣	تعريف آخر للفرض والواجب

(٣٠) القول في وصف الفعل بأنه مكروه

٨٤	إطلاق الكراهية على ما نهى عنه تنزيهاً
٨٤	الكراهية تطلق على أربعة معان (ت)
٨٤	إطلاق الكراهية عند بعض الفقهاء على ما لم يظهر حكمه
٨٥	منع إطلاق المكروه على ما شك في تحريمه
٨٥	قول البعض: المكروه ما يخشى عليه اللوم، ومناقشة المصنف له

(٣١) فصل (في إضافة المكروه إلى الله تعالى)

- ٨٧ المكروه بعد وقوعه هل يسمى أنه مكروه لله تعالى؟
- ٨٧ لا يقال للفعل الواقع: أنه مكروه لله تعالى
- ٨٧ يفضل القول فيه فيقال: كره الله وقوعه من أوليائه، وكره وقوعه طاعة
- ٨٧ كراهية أصل الوجود مع تحقيق الوجود باطل

(٣٢) القول في معنى الصحيح والفاسد

- ٨٨ المراد بالصحيح ما يوافق مقتضى الشريعة، والفاسد ما يخالف قضية الشرع
- ٨٩ الفاسد ينبىء عن لزوم قضاء مثله
- ٨٩ الصحة لا تتضمن نفي وجوب القضاء
- ٩٠ رأي البعض الفاسد ما يجب قضاؤه
- ٩٠ والصحيح ما تبرأ الذمة بفعله
- ٩٠ الاختلاف في كون الخلاف في هذه المسألة لفظياً أم معنوياً (ت)
- ٩١ المراد بالصحة والفاسد في العقود والشهادات

(٣٣) القول في حصر أصول الفقه وترتيبها

وتقديم الأول منها على الجملة

أولها: الخطاب الوارد في الكتاب والسنة وما يتعلق به من

- ٩٢ ترتيب مقتضيات الخطاب
- ٩٢ الثاني: معرفة أفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان
- ٩٢ ثالثها: الأخبار ومراتبها، ومنها أخبار الآحاد
- ٩٢ رابعها: الإجماع
- ٩٢ خامسها: القياس
- ٩٢ ثم وصف المفتي والمستفتي والتقليد
- ٩٢ ثم انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع

وجه الفرق بين السنّة والأخبار ٩٣

(٣٤) القول في اللغات، وأنها تثبت مواضعاً أو توقيفاً

مذهب البعض أن كل اللغات توقيفية ٩٤

مذهب البعض أن كلها اصطلاحية ٩٤

مذهب البعض أن بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية ٩٤

اختيار المصنف أن كل ذلك جائز ٩٥

رأي الآمدي وابن دقيق العيد في المسألة (ت) ٩٥

كل ما يثبت توقيفاً من الله تعالى سمعاً فالسمع متبع فيه ٩٥

الدليل على ثبوت جميعها توقيفاً ٩٥

اعتراض بأنه كيف نفهم أول ما يخاطبنا الله به ٩٦

جواب المصنف عن ذلك ٩٦

الدليل على ثبوت جميعها بالمواضع ٩٧

نقل ابن جنّي قولاً آخر في المسألة (ت) ٩٧

استدلال القائلين بالتوقيف بآية: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ ٩٩

جواب المصنف عن ذلك ٩٩

هل للخلاف في هذه المسألة فائدة؟ (ت) ٩٩

(٣٥) القول في معنى المحكم والمتشابه

تعريف المحكم والمتشابه عند بعض المفسرين ومناقشة المصنف له ١٠٠

تعريف آخر لهما واعتراض المصنف عليه ١٠١

تعريف آخر لهما كذلك واعتراض المصنف عليه ١٠٢

التعريف المختار عند المصنف ١٠٣

قول الغزالي في المحكم والمتشابه (ت) ١٠٣

التعريف المختار عند إمام الحرمين في البرهان (ت) ١٠٣

(٣٦) القول في تقسيم الخطاب وما يفيد

- ١٠٥ تقسيم الخطاب إلى ثلاثة أقسام
- ١٠٦ ما يستقل بنفسه على نوعين
- ١٠٧ أمثلة ما يستقل بنفسه نصاً
- ١٠٧ وجه تسميته نصاً
- ١٠٨ مثال ما يستقل به من حيث اللحن والفحوى
- ١٠٨ تعريف النص عند المصنف
- ١٠٨ تعريف المصنف للنص شامل للظاهر (ت)
- ١٠٨ الإمام الشافعي يسمي الظاهر نصاً (ت)
- ١٠٨ الفرق بين النص والظاهر عند بعض العلماء (ت)
- ١٠٨ تفريق بعض الحنفية بين النص والظاهر (ت)
- ١٠٨ قول القرافي: النص فيه ثلاثة اصطلاحات (ت)
- ١٠٩ ما يحذف من الكلام لدلالة الباقي عليه ملحق بباب النص
- ١١٠ أمثلة ما يستقل بنفسه في بعض المعاني دون بعض
- ١١١ ما لا يستقل بنفسه إفادة المعنى فهو المجمل والمجاز

(٣٧) القول في معنى الحقيقة والمجاز والفصل بينهما

- ١١٢ إطلاق الحقيقة على ما يتميز به الشيء
- ١١٢ تعريف الحقيقة في الاصطلاح
- ١١٢ تعريف المجاز في الاصطلاح
- ١١٣ قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ هل هو من باب المجاز؟
- ١١٣ قول البعض: الإضمار والحذف لا يلتحق بالمجاز
- ١١٤ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ من باب المجاز عند بعض العلماء
- ١١٤ رأي القاضي أن الزيادة والنقصان من قبيل المجاز

- ١١٦ تأييد إمام الحرمين لرأي القاضي
 ١١٦ ليس كل الحذف والزيادة من باب المجاز (ت)

(٣٨) فصل (في الفرق بين الحقيقة والمجاز)

- ١١٧ وضع اللغة هو المتبع في استعمال الحقيقة والمجاز
 ١١٨ قول القاضي: الحقيقة تتعدى إلى جميع ما وضعت لإفادته
 نسبة ابن برهان وغيره إلى القاضي بجواز القياس في اللغات
 وتخطأته ذلك (ت) ١١٨
 طرق الفصل بين الحقيقة والمجاز عند القاضي ١١٩
 الحقيقة تتعدى عن موضوعها بخلاف المجاز ١١٩
 ما وضع حقيقة تشتق منه بخلاف المجاز ١٢٠
 رأي إمام الحرمين أنه غير مطرد ١٢٠
 جمع الحقيقة يخالف جمع المجاز ١٢١

(٣٩) فصل (في المجاز في كتاب الله تعالى)

- ١٢٢ ليس في كتاب الله تعالى عند بعض العلماء
 إلزام المصنف القائلين بالمجاز في اللغة بوجوده في القرآن ١٢٢
 بيان عدم إصابة هذا الإلزام (ت) ١٢٢
 قول شيخ الإسلام ابن تيمية: أن تقسيم الألفاظ ظالي الحقيقة
 والمجاز اصطلاح حادث (ت) ١٢٢
 رأي المصنف في هذه المسألة ١٢٣

(٤٠) القول في منع القياس في الأسماء اللغوية

- ١٢٤ رأي المحققين أن الأسماء في اللغات لا تثبت قياساً
 ١٢٤ اختلاف بعض الفقهاء والمتكلمين في المسألة

- ١٢٤ تصحيح المصنف منع القياس في اللغات جملة وأدلته على ذلك
- ١٢٥ .. اعتراض بأن القياس يجري في الشرعيات مع عدم القطع فكذلك اللغات
- ١٢٥ جواب المصنف عن ذلك
- ١٢٥ فائدة الخلاف في المسألة (ت)

(٤١) القول في الأسماء العرفية ومعناها

- ١٢٦ الاسم العرفي على نوعين
- ١٢٧ الدليل على هذا التقسيم
- ١٣٠ الاسم العرفي لا ينبىء عن أصل الوضع

(٤٢) فصل

(في النفي إذا أضيف إلى الأعيان وأريد به نفي الحكم)

- ١٣٢ رأي بعض الفقهاء أنه من باب المجمل
- ١٣٢ رأي الجمهور أنه ليس منه
- ١٣٣ رد المصنف على من يقول: أنه مجمل
- رد المصنف على من يقول: أن النفي يعم المنفي وحكمه،
- ١٣٦ ثم يخصص الأفعال بدلالات العقول
- ١٣٧ رد المصنف على من يقول: أن النفي يتضمن نفي الجواز والكمال
- ١٣٨ اختيار المصنف أنه من المحتملات
- ١٣٨ نسبة هذا الرأي في البرهان إلى القاضي واختيار مذهب آخر (ت)
- ١٣٩ الفرق بين دعوى الإجمال، ودعوى الاحتمال

(٤٣) القول في الرد على من زعم

أن في الشريعة كلمات خارجة عن قضية اللغة

- ١٤٠ تقسيم المعتزلة ألفاظ الشريعة إلى ثلاثة أقسام: دينية وشرعية ولغوية

- ١٤٠ تقسيم عبد الجبار الأسماء إلى شرعي وعرفي ولغوي (ت)
- ١٤١ الأسماء الدينية ثلاثة: الإيمان والكفر والفسق
- ١٤١ معنى الإيمان في اللغة والاصطلاح
- ١٤١ معنى الكفر في اللغة والاصطلاح
- ١٤١ معنى الفسق في اللغة
- ١٤١ مقصود المعتزلة من هذا الاصطلاح
- ١٤٢ الفرق بين المعتزلة والخوارج
- ١٤٣ مذهب أبي الهذيل أن اسم الإيمان يتناول فرائض الدين ونوافله
- ١٤٣ رأي أبي الهذيل هو الصحيح من مذهب المعتزلة (ت)
- ١٤٣ الإيمان يطلق على فرائض الدين دون نوافله عند أبي علي وابنه (ت)
- ١٤٤ الأسماء الشرعية منقولة من الأسماء اللغوية عند المعتزلة
- ١٤٤ موافقة بعض الفقهاء لقول المعتزلة
- ١٤٥ الأسماء اللغوية جارية على ما كانت عليه عند المعتزلة
- ١٤٦ رد المصنف على المعتزلة
- ١٤٧ تمسك المعتزلة بالكتاب والسنة، والجواب عنه
- ١٤٩ اعتراض على المصنف، والجواب عنه من وجهين
- ١٤٩ نسبة الجواب الثاني في البرهان إلى القاضي ومخالفته (ت)

(٤٤) القول في الرد على من زعم

أن في القرآن ما ليس من لغة العرب وكلامها

- ١٥٠ رأي المحققين. ليس في القرآن كلمة خارجة عن لغة العرب
- ١٥٠ بيان محل الخلاف في المسألة (ت)
- ١٥٠ رأي بعض أن في القرآن ما ليس من كلام العرب
- ١٥٠ رد المصنف على هذا القول

- ١٥١ تمسك المخالف بالألفاظ المعرية في القرآن، والجواب عنه
- ١٥٢ اعتراض بأنه ليس في لغة العرب اسم على وزن استفعل
- ١٥٢ جواب المصنف عن هذا الاعتراض
- ١٥٢ رأي الغزالي أن ما أجاب به المصنف فيه تكلف (ت)
- ١٥٢ ما ذهب إليه المصنف هو الصواب (ت)
- ١٥٢ تشد الإمام الشافعي على المخالفين (ت)

(٤٥) القول في تفسير جمل من الحروف

- ١٥٣ معنى الحرف في اللغة

(٤٦) القول في معنى «من»

- ١٥٤ «من» يرد لثلاث جهات الخبر، والشرط، والجزاء، والاستفهام
- ١٥٥ «من» مخصص بالعقلاء

(٤٧) القول في معنى «أي»

- ١٥٦ «أي» على ثلاثة أقسام: الخبر، والاستفهام، والشرط والجزاء

(٤٨) القول في معنى «من»

- ١٥٧ «من» يرد لعدة معان: ابتداء الغاية، والتبويض، وصلة زائدة

(٤٩) القول في معنى «ما»

- ١٥٨ «ما» له معان كثيرة: الجحد، والتعجب، والخبر، والاستفهام
- ١٥٩ «ما» هل يختص بغير العقلاء، الاختلاف في ذلك
- ١٥٩ رأي ابن عقيل في المسألة (ت)
- ١٥٩ بيان محمد محي الدين الضابط في المسألة

(٥٠) القول في معنى «أم»

- ١٦٠ هذا الحرف وضع للاستفهام

- ١٦٠ «أم» يقوم مقام «أيهما»
 ١٦٠ «أم» يقوم مقام «أو»
 ١٦٠ تفريق الجويني في البرهان بين معنى «أم» و «أو» (ت)

(٥١) القول في معنى «إلى»

- ١٦١ «إلى» وضع لانتهااء الغاية
 ١٦١ ظاهر اللفظ البداية والغاية
 ١٦٢ معنى «الواو»
 ١٦٢ «الواو» للجمع، والنسق، وتحقيق الاشتراك
 ١٦٢ رأي البعض أنه يقتضي الترتيب
 ١٦٢ «الواو» قد ترد بمعنى «أو»
 ١٦٢ رأي القرطبي في قوله تعالى: ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ أن «الواو» للبدل
 ١٦٣ الدليل على أن «الواو» يقتضي الجمع

(٥٢) القول في معنى «الفاء»

- ١٦٤ «الفاء» يقتضي الترتيب
 ١٦٤ الفرق بينه وبين «الواو» و «ثم»
 ١٦٥ معنى «ثم»، واقتضاؤه الترتيب، ووروده أحياناً بمعنى الواو مجازاً

(٥٣) القول في معنى «حتى»

- ١٦٦ حتى يرد للغاية، وبمعنى «الواو»

(٥٤) القول في معنى «متى» و «أين» و «حيث»

- ١٦٧ «متى» ظرف زمان
 ١٦٨ «أين» ظرف مكان
 ١٦٩ «حيث» ظرف مكان

(٥٥) القول في معنى «إذا» و«إذ»

- ١٧٠ «إذ» ظرف لما مضى
١٧٠ «إذا» ظرف لما يستقبل

(٥٦) القول في أنه هل يجوز

أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان

- ١٧١ تقسيم الألفاظ إلى ما وضع لمعنى واحد، وإلى ما وضع لمعنيين فصاعداً ...
١٧١ ما وضع لمعنيين فصاعداً على نوعين: متواطىء، ومشارك
١٧١ أمثلة كل واحد منهما
١٧١ إذا وضع لفظ لمعنى ثم استعمل في معنى آخر فهو من المشارك
١٧١ أمثلة ذلك
١٧٢ لا يجوز إرادة معنيين متناقضين من لفظ واحد بإطلاق واحد
١٧٢ يجوز إرادة معنيين غير متناقضين من لفظ واحد وإن أطلق مرة واحدة
١٧٢ يجوز إرادة معنيين حقيقي ومجازي بلفظ واحد
تنبيه على نكته وهي أن إرادة الجمع إنما تصح ممن لم يخطر له
١٧٣ التعرض للحقيقة والمجاز
١٧٤ نقل المصنف عن المحققين جواز إرادة المعنيين بإطلاق واحد
١٧٥ مخالفة ابن الجبائي ومن تبعه في المسألة
نقل الجويني في البرهان عن القاضي أنه يجوز جعل اللفظ على
١٧٥ معانيه الحقيقية لا غير
١٧٥ آراء أخرى في المسألة (ت)
١٧٦ رد المصنف على المخالفين
١٧٧ إرادة المعنيين لا تحقق إلا بإرادتين
١٧٧ الإرادة الحادثة لا تتعلق بمراد واحد

(٥٧) القول في بيان الطرق معرفة مراد الله تعالى

ومراد رسوله ﷺ بالخطاب

- ١٧٨ خطاب الله يتصل بالإنسان على وجهين: بالواسطة، وبغير واسطة
- ١٧٨ خطاب الله واسطة لا يعرف إلا باضطرار
- ١٧٩ هل يعرف خطاب الله بالآيات والمعجزات؟
- ١٨٠ رأي القلانسي وابن كلاب أن خطاب الله يعرف بنفس السماع
- ١٨٠ معارضة الباقلاني لهذا القول
- ١٨١ خطاب الله بواسطة الرسل يعرف بتصديق المرسل ووجوب عصمته
- ١٨٢ صيغ الكلام تنقسم إلى نصوص وم احتملات
- ١٨٣ تقسيم معرفة خطاب الرسول ﷺ
- ١٨٣ تقسيم خطاب ﷺ إلى النصوص والم احتمل
- ١٨٣ ما يبلغ عنه ينقسم إلى تواتر، وآحاد، واستفاضة

باب الكلام في الأوامر

(٥٨) القول في الأمر وحقيقته

- ١٨٤ الكلام عند الأشاعرة معنى في النفس، والعبارة دليل عليه
- ١٨٤ قول ابن تيمية: أن أول من أحدث هذا القول هو ابن كلاب (ت)
- ١٨٤ الرد على القائلين بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس (ت)
- ١٨٤ الرد على القائلين بأن العبارة دليل على الكلام (ت)
- ١٨٤ آراء أخرى في المسألة (ت)
- ١٨٤ مراد المصنف بإطلاق الأمر
- ١٨٥ تعريف الأمر
- ١٨٥ تعريف الأمر في البرهان (ت)
- ١٨٥ اعتراض الأمدي على هذا التعريف (ت)

- ١٨٦ تعريف الأمر شامل للندب
- ١٨٨ تعريف آخر للأمر
- ١٨٩ مراد المصنف بالأمر عند إطلاق
- ١٩٠ صيغة «افعل» ليست نفس الأمر، ولكنها دليل عليه
- ١٩١ صيغة «افعل» مترددة بين الإلزام والندب والإباحة وغير ذلك
- ١٩١ نسبة هذا القول في البرهان إلى القاضي، ومخالفته (ت)
- ١٩١ الأمر الحقيقي متردد بين الندب والإيجاب
- ١٩٢ سؤال لماذا كان الأمر أمراً، والجواب عن ذلك
- ١٩٢ الأحكام منها ما يعلل، ومنها ما يستحيل تعليله
- ١٩٢ أوصاف الأجناس مما يعلل
- ١٩٤ الكلام عند المعتزلة راجع إلى العبارة
- ١٩٤ إنكار المعتزلة، كلام النفس
- ١٩٤ أكثر المعتزلة على أن «أفعل» ليس أمراً في نفسه بل بثلاث إرادات
- ١٩٥ قول الكعبي: «افعل» أمر لنفسه وجنسه
- ١٩٥ قول الكعبي: الإباحة أمر والمباح مأموراً به
- ١٩٥ معارضة المصنف لقول الكعبي
- ١٩٦ رأي كثير من الفقهاء أن الأمر يرجع إلى الأصوات
- ١٩٦ رأيهم أن «افعل» أمر إذا تجرد عن القرائن
- ١٩٧ رد المصنف على هذا القول
- ١٩٨ الانتفاء لا يقتضي تثبيت وصف
- ٢٠٠ ما استدل به هنا نسبة في البرهان إلى القاضي وخالفه (ت)

(٥٩) فصل (في حقيقة النهي)

- ٢٠١ تعريف النهي

التنزيه والتحريم داخلان تحت النهي ٢٠١

(٦٠) القول في الفرق بين الإباحة والأمر

- ٢٠٢ تعريف الإباحة
- ٢٠٣ قول الكعبي وأتباعه أن المباح مأموراً به
- ٢٠٣ الأمر بالمباح دون رتبة الإيجاب والندب عند الكعبي
- ٢٠٣ الأمر بالندب دون الأمر بالإيجاب
- ٢٠٤ الكعبي لا يسمي المباح واجباً، ولا الإباحة إيجاباً
- ٢٠٤ هذا النقل خلاف ما حكاه عنه جمهور الأصوليين (ت)
- ٢٠٥ رد المصنف على الكعبي
- ٢٠٦ دليل الكعبي والجواب عنه

(٦١) فصل (في بيان معنى «الجاري مجراه»)

- ٢٠٧ معنى: «الجاري مجراه»
- ٢٠٨ هل المباح داخل تحت التكليف؟
- ٢٠٨ جواب المصنف عن ذلك
- ٢٠٨ رأي الأستاذ أبي إسحاق أنه من التكليف (ت)
- ٢٠٨ رد إمام الحرمين وغيره على الأستاذ (ت)
- ٢٠٨ قول الآمدي: أن الخلاف لفظي
- ٢٠٩ المباح لا يوصف بالحسن والقبح
- ٢٠٩ تنبيه على أن هذا الرأي للباقلاني، أما الجويني فإنه يسميه حسناً (ت)

(٦٢) فصل (في أن المباح هل يقع بإرادة الله تعالى)

- ٢١٠ قول أهل الحق: أن الله يريد للمباح
- ٢١٠ الإرادة القديمة تتعلق بكل المرادات

- ٢١٠ زعم القدرية أن الله غير مرید للمباح، ولا كاره له
- قول القدرية: لو أراد الله عز وجل وفعل شيء وورد فيه صيغة الأمر لم يكن إلاً تكليفاً
- ٢١١ معارضة المصنف لهذا القول بالأمر بدخول أهل الجنة الجنة
- ٢١١ جمهور القدرية على أنه تعالى غير مرید لدخول أهل الجنة الجنة
- ٢١١ رأي ابن الجبائي أنه مرید وأمر لهم بالدخول تحقيقاً
- ٢١١ رد المصنف على هذا القول

(٦٣) القول في الدلالة على أن النذب مأمور به

- ٢١٢ الدليل على كون النذب مأموراً به
- ٢١٢ نسبة الاستدلال إلى القاضي ومخالفته في البرهان (ت)
- ٢١٢ رأي إمام الحرمين أن الخلاف لفظي (ت)
- ٢١٢ رأي الزركشي أنه معنوي (ت)
- ٢١٢ دعوى المصنف أن كل طاعة مأمور بها
- ٢١٢ خلاف القاضي أبي يعلى في كون كل طاعة مأموراً بها (ت)
- ٢١٣ المعتزلة يوافقون أهل الحق في أن المندوب مأمور به، ويختلف المأخذ

(٦٤) القول في استقصاء المذاهب في مقتضى الأمر

ووجوه الرد على غير ما نرتضيه

- ٢١٤ اختيار المصنف التوقف في صيغة «افعل»
- ٢١٤ مخالفة إمام الحرمين لهذا الرأي في البرهان (ت)
- ٢١٥ الأمر المجرد يقتضي النذب عند جمهور المعتزلة
- ٢١٥ حقيقة أصل المعتزلة، والرد عليهم
- ٢١٥ الوجوب وصف زائد للمأمور عند عبد الجبار
- ٢١٦ الوجوب وصف زائد للمؤمور المطلق للإباحة

- ٢١٧ رأي بعض المعتزلة أن الأمر المطلق للوجوب، ما لم يمنع منه مانع
- ٢١٨ ادعى كل فريق أن مذهب الشافعي معه
- ٢١٨ دعوى القاضي أن مذهب الشافعي الوقف
- ٢١٨ معارضة إمام الحرمين لهذه الدعوى
- ٢١٩ الخلاف في العبارات دون الأمر الحقيقي
- ٢١٩ دليل المصنف على ما ذهب إليه
- ٢١٩ اعتراض الرازي على هذا الدليل (ت)
- ٢٢١ دليل المخالف، والجواب عنه
- ٢٢٤ اعتراض على دعوى الوقف والجواب عنه
- ٢٢٤ بيان حقيقة الوقف
- ٢٢٤ رد ابن حزم على دليل المصنف (ت)
- ٢٢٥ رأي البعض أن الأمر يقتضي الوجوب لغة ووضعاً
- ٢٢٥ رأي البعض أن الأمر يقتضي الوجوب شرعاً
- ٢٢٥ أدلة من قال: أن الأمر يقتضي الوجوب لغة
- ٢٢٦ منها إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً
- ٢٢٦ معارضة المصنف بفرض القرائن
- ٢٢٦ جواب أبي يعلى عن هذه المعارضة (ت)
- ٢٢٦ معارضة أخرى للمصنف بأن سمة العصيان لا يدل على الذم
- ٢٢٦ جواب هذه المعارضة (ت)
- ٢٢٧ شبهة أخرى لمن قال بالوجوب لغة أن «افعل» يقتضي ثبوت الفعل
- ٢٢٧ فلو حمل على الندب والإباحة اقتضى جواز الترك
- ٢٢٧ جواز المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٢٨ شبهة أخرى: أن الوجوب معنى صحيح يخطر على القلب

- ٢٢٨ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٢٩ شبهة بقياس الأمر على النهي
- ٢٢٩ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٣٠ شبهة أخرى: حسن توييح السيد عبده إذا لم يمثل أمره
- ٢٣٠ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٢٣٠ استدلال المصنف بحسن استفصال العبد من سيده
- ٢٣٠ معارضة الجويني لهذا الاستدلال في البرهان
- ٢٣١ أدلة القائلين بالوجوب من الكتاب والسنة
- ٢٣٢ منها: قوله تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذا أمرتك﴾
- ٢٣٢ معارضة المصنف له بفرض القرائن
- ٢٣٣ بيان أن القرائن على ثلاثة أوجه
- ٢٣٦ ومنها قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾
- ٢٣٦ معارضة المصنف لهذا الاستدلال
- ٢٣٧ ومنها حديث بريرة
- ٢٣٧ جواب المصنف أنه من أخبار الآحاد
- ٢٣٧ جواب الأسنوي عما قال المصنف
- ٢٣٩ استدلالهم بالإجماع، وجواب المصنف عن ذلك
- ٢٤٠ أدلة القائلين: أن الأمر يقتضي النذب
- ٢٤٠ الأمر يقتضي الطاعة، واقتضاء الطاعة يتحقق في النذب
- ٢٤٠ وجهة المعتزلة في الاستدلال على النذب
- ٢٤٠ جواب المصنف عن ذلك

(٦٥) فصل (يلتحق بما قدمناه)

- ٢٤٦ الأمر لا يقتضي حسن المأمور به

- ٢٤٦ خلاف الحنفية والمعتزلة في ذلك (ت)
- ٢٤٧ حكاية الإطلاق عن المعتزلة أن الأمر يقتضي حسن الأمور به غلط
- ٢٤٧ تحقيق المصنف لرأي المعتزلة

(٦٦) فصل (في امثال الأوامر)

- ٢٤٨ امثال الأوامر لا يجب إلّا بأمر الله تعالى
- ٢٤٨ امثال أمر الرسول وأمر الإمام امثال لأمر الله تعالى

(٦٧) فصل (فيما توصف أوامر الله تعالى)

- ٢٤٩ أمر الله قديم
- ٢٤٩ أمر الله لا يوصف بالحسن والقبح
- ٢٤٩ أمر الله لا يوصف بالمندوب إليه، أو المباح، أو الواجب
- ٢٥٠ المؤمور به قد يكون ندباً، والأمر به واجب

(٦٨) القول في حكم القول

«افعل» إذا ورد بعد الحظر والمنع

- ٢٥١ اختلاف فالعلماء في الأمر بعد الحظر
- ٢٥١ رأي الشافعي وجماعة من المتكلمين أنه يقتضي الإباحة
- رأي البعض التفصيل بين الأمر الوارد بعد حظر معلق بسبب
- ٢٥١ وبين الحظر المجرد
- ٢٥١ آراء أخرى في المسألة (ت)
- ٢٥١ المختار عند المصنف: الأمر بعد الحظر كالأمر غير سبق الوقف
- ٢٥١ تفريق البعض بين الأمر وبين صيغة «افعل» (ت)
- ٢٥١ رأي ابن تيمية في ذلك (ت)
- ٢٥٢ رد المصنف على من قال: أنه يقتضي الإباحة

- ٢٥٣ دليل من قال: يقتضي الإباحة
- ٢٥٣ رد المصنف على هذا الدليل
- ٢٥٤ دليل آخر للقائلين بالإباحة، والجواب عنه
- ٢٥٥ استدلالهم بقوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، والجواب عنه

(٦٩) القول في أن الأمر بالفعل أمر بفعل ما يتم إلا به

- ٢٥٦ .. ما لا يتم فعل المأمور به على نوعين: ما هو فعل الله، وما هو مقدور للعباد
- ٢٥٦ ما هو فعل الله على نوعين:
- ٢٥٦ ما لا يتم فعل المأمور به ولا تركه إلا به
- ٢٥٦ ما لا يتم فعل المأمور به إلا به، ويتقد وتركه دونه
- ٢٥٦ النوع الأول على قسمين: ما ينافي فهم الخطاب، وما لا ينافي
- ٢٥٦ يستحيل التكليف في الأول بالاتفاق، مثل تكليف الميت
- ٢٥٦ الاختلاف في الثاني
- ٢٥٦ يصح التكليف عند المصنف، ولا يصح عند من يمنع تكليف المحال
- ٢٥٨ النوع الثاني: يصح التكليف به
- ٢٥٩ ما لا يتم الواجب إلا به، وهو مقدور للعباد فهو واجب
- ٢٥٩ خلاف بعض المعتزلة في ذلك
- ٢٥٩ رد المصنف على المعتزلة
- ٢٦٠ الأمر بالصلاة أمر بطلب الماء
- ٢٦٠ هل يجب ابتياع الماء بثمان غال مع الاقتدار
- ٢٦٠ اختلاف العلماء في ذلك (ت)
- ٢٦٠ رأي المصنف أنه لا يجب
- ٢٦١ هل يجب على المرء التسبب إلى جميع أسباب الجمعة
- ٢٦١ رأي المصنف أنه لا يلزم

- ٢٦٢ . قول بعض الفقهاء: غسل جزء من الرأس لاستيعاب أجزاء الوجه مندوب .
- ٢٦٢ رد المصنف على هذا القول .
- ٢٦٣ هل يمكن تحديد ما يجب غسل جزء من الرأس؟
- ٢٦٣ جواب المصنف: لا يمكن، كما أن الطمأنينة لا يمكن تحديدها .
- ٢٦٤ حكم اختلاط الماء الطاهر بالماء النجس .

(٧٠) القول في أن مطلق الأمر يقتضي التكرار؟

- ٢٦٥ قول الأكثر: أنه يقتضي الفعل مرة واحدة .
- ٢٦٥ قول البعض: أنه يقتضي التكرار مع انتفاء العذر .
- ٢٦٦ من قال: أنه يحمل على مرة واحدة قال لا يحتمل سواها .
- ٢٦٧ اختيار القاضي أنه يحمل على مرة الواحدة ويتردد في الزائد .
- ٢٦٧ نسبة الأسنوي إلى الجويني بالوقف في المسألة، وتخطئة ذلك (ت) .
- ٢٦٩ دليل ما ذهب إليه القاضي حسن الاستفهام من الأمر .
- ٢٧٠ أدلة من نفي التكرار .
- ٢٧٠ منها قياس الأمر على القسم .
- ٢٧٠ جواب المصنف أن اللغة لا تثبت بالقياس .
- ٢٧١ ومنها قياس الأمر على الفعل الخبري .
- ٢٧٢ ومنها: «طلق نفسك» لا يفيد إلاً تطليقة واحدة .
- ٢٧٢ تفصيل المذاهب في هذه المسألة (ت) .
- ٢٧٣ شبهة الصائرين إلى أن مطلق الأمر يقتضي التكرار .
- ٢٧٣ قياس الأمر على النهي .
- ٢٧٤ ذكر بعض الأجوبة الضعيفة .
- ٢٧٦ الجواب المختار عند المصنف .
- ٢٧٦ النهي يقتضي الانتهاء مرة واحدة .

- ٢٧٧ استدلال القائلين بالتكرار بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده
- ٢٧٧ معارضة المصنف بأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده
- ٢٧٧ يجوز الأمر بجمع الضدين عند المصنف
- ٢٧٨ تعليل البعض بأن في امتثال الأمر على العموم مشقة بخلاف النهي
- ٢٧٨ اعتراض المصنف على هذا التعليل
- ٢٧٩ دليل آخر للقائلين بالتكرار، والجواب عنه

(٧١) القول في الأمر المعلق بالشرط

- ٢٨١ كل من قال: أن الأمر المطلق يفيد التكرار قال به في هذه المسألة
- ٢٨١ الخلاف فيمن قال: الأمر المطلق لا يفيد التكرار
- ٢٨١ فمنهم من قال: الامتثال يتكرر بتكرر الشرط
- ٢٨٢ المختار عند المصنف والقاضي أنه لا يقتضي التكرار
- ٢٨٣ دليل من قال: أنه يقتضي التكرار: قياس الشرط على العلة
- ٢٨٣ جواب المصنف عن ذلك

(٧٢) فصل (في المراد بالشرط)

- ٢٨٤ المراد بالشرط ما يتعذر وقوع الامتثال على موجب الشرع دونه
- ٢٨٤ الشرط على نوعين
- ٢٨٤ شرط يرجع إلى فعل الله تعالى مثل القدرة
- ٢٨٤ وشرط يرجع إلى كسب المكلف كالطهارات
- ٢٨٥ هل يجوز تعليق المأمور به بشرط مستحيل؟
- ٢٨٥ مذهب المصنف أنه لا يجوز، وإن جاز تكليف المحال
- ٢٨٦ مذهب البعض أنه يجوز
- ٢٨٧ رأي القاضي أنه لا يصح
- ٢٨٨ دليل ما ذهب إليه المصنف

فصل (٧٣)

(في الفرق بين الشرط الشرعي والشرط اللغوي)

- ٢٨٩ المراد بالشرط عند أهل اللغة
- ٢٨٩ المراد بالشرط عند أهل الشرع

فصل (٧٤)

(في أن من شرط الشرط في الفعل المستقبل تقدير استقباله)

- ٢٩٠ .. الفعل المستقبل إذا علق على شرط لزم أن يكون الشرط مترقباً في الاستقبال
- ٢٩٠ توضيح هذا القول بالمثال

(٧٥) القول في الأمر إذا تكرر هل يقتضي تكرار المأمور به

- ٢٩١ من قال بالتكرار في الأمر المفرد به في هذه الصورة
- ٢٩١ من قال: الأمر المفرد لا يقتضي التكرار اختلفوا في هذه الصورة
- إن ورد الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول وهما مخالفان في
- ٢٩١ الجنس يعمل بالأمرين بالاتفاق
- ٢٩٢ محل الخلاف: إذا كان الأمر الثاني مثل الأمر الأول
- ٢٩٢ مذهب الأكثرين أنه يحمل على اقتضاء التكرار
- ٢٩٢ مذهب أصحاب الوقف
- قول القاضي: إن اقترن بالأمر الثاني ما يمنع حمله على التكرار،
- ٢٩٣ لا يحمل عليه
- ٢٩٣ المانع عن التكرار على أربعة أقسام
- ٢٩٣ الأول: أن يكون العقل مانعاً عن التكرار
- ٢٩٣ الثاني: أن يكون الشرع مانعاً عن التكرار
- ٢٩٣ الثالث: أن يكون الأمر متضمناً استيعاب جنس المأمور به
- ٢٩٣ الرابع: قرينة حال تنبيه عن التأكيد

- ٢٩٣ ومن هذا القبيل عهد سبق بين الأمر والمأمور
- ٢٩٣ ومنه تعريف ثاني الأمرين دون الأول (ت)
- قول القاضي في أحد جوابيه: إن تعرت الأوامر عن قرائن التأكيد تحمل
- ٢٩٤ على امتثال متعدد
- الأصح عند المصنف: أن يثبت الامتثال مرة واحدة،
- ٢٩٤ ويتوقف فيما عداها نقل هذا القول عن القاضي
- ٢٩٥ هل يفرق بين الأوامر المتعاقبة وبين أن يتخلل بينها أزمان
- ٢٩٥ يحتمل الفرق بين أوامر الإنسان
- ٢٩٧ لا فرق بين أوامر الله المتعاقبة، وبين الواردة بعد مدة
- ٢٩٧ كلام الله واحد لا يتصف بالتبعض
- ٢٩٧ بيان فساد هذا القول (ت)
- ٢٩٨ استدلال القاضي للرأي الأول
- ٣٠٠ إيراد القاضي على نفسه سؤالاً، وإجابته عنه
- ٣٠١ معارضة المصنف لرأي القاضي
- ٣٠٢ اعتراض على المصنف بإلغاء الأمر الثاني، والجواب عنه
- ٣٠٢ اختيار المصنف الموقف في الأمر الثاني
- ٣٠٢ جواب عما قاله المصنف (ت)

(٧٦) القول في الأمر هل يقتضي الفور أم لا يقتضي

- ٣٠٣ الخلاف ليس مع من يقول: الأمر يقتضي التكرار
- ٣٠٣ القول بالتكرار يستلزم الفور
- ٣٠٤ نقل هذا القول عن معظم الحنفية
- ٣٠٤ الصواب أنه قول بعض الحنفية (ت)
- ٣٠٤ مذهب الأكثرين أنه يقتضي الفور

- ٣٠٥ تنبيه على عبارة يتداوله الأصوليون
- ٣٠٦ مذهب البعض: الوقف في الفور والتراخي
- ٣٠٧ إبطال القاضي القول بالوقف في هذا الباب
- ٣٠٧ تصحيح المصنف لما قاله القاضي
- ٣٠٧ اختيار المصنف في البرهان قول المقتصد من الواقفية (ت)
- ٣٠٨ الواقفية على فرقتين في هذه المسألة
- ٣٠٩ الصحيح إبطال الفور والوقف
- ٣١٠ رد المصنف على القائلين بالوقف
- ٣١٤ رد بعض الأصوليون على القائلين بالوقف
- ٣١٥ رد بعض الأصوليون بقصة بني إسرائيل على القائلين بالوقف
- ٣١٦ الدليل على بطلان القول بالفور
- ٣١٨ رد القول بالفور بأن اللغات لا تثبت إلاً نقلاً
- ٣١٩ رأي المصنف أن الأمر يدل على الامتثال المجرد
- ٣٢٠ رد القول بالفور بحسن الاستفصال
- ٣٢٢ تمسك بعض الأصحاب على القائلين بالفور بحجج ضعيفة
- ٣٢٣ شبهة القائلين بالفور
- ٣٢٣ الاستدلال بتعصية من آخر عن أول وقت الإمكان، ومات
- ٣٢٤ جواب المصنف عن هذا الاستدلال
- ٣٢٥ الفرق بين الفرض والنقل
- ٣٢٨ الدليل على اشتراط العزم في الفرض
- ٣٣٠ شبهة أخرى للقائلين بالفور، والجواب عنه
- ٣٣١ شبهة أخرى لهم، والجواب عنه
- ٣٣٢ وجهة القاضي في إدامة اعتقاد الوجوب

- ٣٣٣ قياس القائلين بالفور الأمر على النهي، والجواب عنه
- ٣٣٣ ليس للقاضي نص في هذه المسألة
- ٣٣٣ النهي يتضمن الكف على الفور
- ٣٣٤ دليل آخر للقائلين بالفور، والجواب عنه

(٧٧) فصل (في الواجب الموسع)

- ٣٣٦ حكم من أخر الحج حتى مات
- ٣٣٦ رأي بعض الفقهاء أنه يكون عاصياً من أول وقت الإمكان إلى الموت
- ٣٣٦ ميل الجويني إلى ذلك في البرهان
- ٣٣٦ رأي بعض الفقهاء بأنه يكون عاصياً بآخر سني الإمكان
- ٣٣٦ تفریق أكثر الفقهاء بين تأخير الصلاة، وتأخير الحج
- ٣٣٦ تعصية من أخر الحج من أول وقت الإمكان إلى أن مات
- ٣٣٦ لا يعصي من أخر الصلاة ومات في وسط الأوقات
- ٣٣٦ اختيار الجويني في البرهان هذا التفریق (ت)
- ٣٣٦ وجه الفرق بينهما (ت)
- ٣٣٦ تعصية بعض الفقهاء من أخر الصلاة ومات في وسط الوقت
- ٣٣٦ قول المصنف: أن هذا القول بعيد جداً
- ٣٣٦ مذهب المحققين أنه لا يموت عاصياً إن كان عازماً على الفعل
- ٣٣٧ القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة، والجواب عنه
- ٣٣٧ التكليف لا يكون إلا بما يمكن العلم به
- ٣٣٩ متى يكون التراخي مضيقاً؟
- ٣٣٩ إذا غلب على الظن خشية الفوات يصير مضيقاً عند البعض
- ٣٣٩ قول المصنف: هذا القول ليس ببعيد
- ٣٤١ التعزير إذا أدى إلى الهلاك هل يضمن؟

رأي الفقهاء في ذلك ٣٤١

(٧٨) فصل (في تعيين وقت العبادة الموسعة)

التراخي لا يتصور في العبادة المستغرقة للأوقات ٣٤٢

اختلاف العلماء في وقت وجوب العبادة غير المستغرقة للأوقات ٣٤٢

رأي بعض الحنفية أن الصلاة تجب بآخر الوقت ٣٤٢

رأيهم أن الصلاة لو أقيمت في أول وقتها تأدى الفرض بها ٣٤٢

ميل إمام الحرمين في البرهان إلى هذا القول (ت) ٣٤٢

رأي بعض الحنفية أن الصلاة المقامة في أول الوقت نافلة ٣٤٢

رأي بعضهم أن الوجوب فيها مرقوب ٣٤٢

رأي بعض الفقهاء أن الصلاة إن أخرت عن أول وقتها كانت قضاء ٣٤٢

نقل مثل هذا القول عن مالك ٣٤٣

نقل المصنف عن مالك والشافعي أن الصلاة تجب في أول الوقت

ولا تخصص به ٣٤٤

تأخير الصلاة عن أول الوقت لا يجوز إلا بالعزم على الفعل في المستقبل ٣٤٥

مذهب مالك والشافعي هو الصواب في المسألة ٣٤٦

الرد على الحنفية ٣٤٦

اعتراض الفقهاء على الحنفية ٣٤٧

الرد على القول: أن الصلاة في أول الوقت موقوفة ٣٤٨

الرد على من يقول: أن الصلاة لو أخرت عن أول وقتها كانت قضاء ٣٥٠

تصحيح مذهب مالك والشافعي ٣٥١

اعتراض على القول بالوجوب في أول الوقت، والجواب عنه ٣٥٢

يتعين الفعل في آخر الوقت ٣٥٢

(٧٩) فصل (في توقيت العبادة بوقت لا يسعها)

- ٣٥٣ لا يجوز تأقيت العبادة بوقت لا يسعها
٣٥٤ .. اعتراض بفرض الصلاة على من أدرك قدر ركعة من أصحاب الضرورات
٣٥٤ جواب المصنف عن ذلك

(٨٠) القول في

ورود الإيجاب المتعلق بأشياء على جهة التخيير

- ٣٥٥ حكاية الاتفاق على جواز ذلك
٣٥٥ استدلال المصنف على الجواز
٣٥٦ استدلال المعتزلة على الجواز بالمصالح
٣٥٧ يجوز تكليف كل ما يجوز اكتسابه
٣٥٨ التخيير قد يتعلق بالمتضادين يستحيل الجمع بينهما عقلاً
٣٥٨ التخيير قد يتعلق بمختلفين يجوز الجمع بينهما عقلاً وسمعاً
٣٥٨ التخيير قد يتعلق بمختلفين يجوز الجمع بينهما عقلاً وشرعاً
٣٥٨ التخيير قد يتعلق في الإلزام بشيئين ويتخصص أحدهما بزيارة وندب
٣٥٨ أمثلة كل منها
٣٦٠ معظم العبادات في الشرع على التخيير
٣٦٠ وجه التخيير في كفارة القتل
٣٦١ وجه التخيير في رد الوديعة
٣٦٢ الواجب مما وقع فيه التخيير واحد لا بعينه
٣٦٢ المراد بقوله: «الواجب واحد لا بعينه»
٣٦٣ نقل المصنف عن الجبائي وابنه أن الكل واجب على التخيير (ت)
٣٦٣ تفسير أبي الحسين للقول: أن الكل واجب على التخيير (ت)
٣٦٣ الاختلاف في كون الخلاف لفظياً أم معنوياً (ت)

- ٣٦٣ رد المصنف على الجبائي
- ٣٦٣ تنبيه على التقديم والتأخير في العبارة (ت)
- ٣٦٤ استدلال المصنف لما ذهب إليه
- ٣٦٥ استدلال الفقهاء بقولهم: إذا عم الوجوب عمت المعصية
- ٣٦٦ استدلال الأصحاب بالخصال الثلاث في الكفارة إذا وقعت معاً
- ٣٦٧ جواب أبي هاشم عن ذلك
- ٣٦٧ من أصل المعتزلة ما اتصف بالوجود لا يوصف بالوجوب
- ٣٦٧ لا يتعلق التكليف بالشيء مع حدوثة
- ٣٦٧ جواب المصنف عما قاله أبو هاشم
- ٣٦٧ قول عبد الجبار في المسألة، واعتراض أبي الحسين عليه (ت)
- ٣٦٨ استدلال المصنف لما ذهب إليه
- ٣٦٩ شبهة المخالفين
- ٣٦٩ وجوب واحد لا بعينه يؤدي إلى تكليف ما لا يتميز
- ٣٦٩ جواب المصنف عن ذلك
- ٣٦٩ قول بعض المعتزلة: التارك يعصي بترك أدونها
- ٣٧٠ دليل أبي هاشم، والجواب عنه
- اعتراض المصنف بأنه لا يصح القول بوجوب الكل مع المصير
- ٣٧٠ إلى تحريم الإتيان بالكل
- ٣٧٠ ما ألزم المصنف على المعتزلة غير لازم عليهم (ت)
- ٣٧١ شبهة أخرى للمعتزلة، والجواب عنها
- ٣٧١ العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه
- ٣٧١ العلم بالمعلوم لا يقتضي منافاة التخيير

(٨١) فصل (في مراد الله تعالى من الأشياء المخيرة)

- ٣٧٢ إذا حث المكلف، ولزمه إحدى ثلاث خصال، فما مراد الله منها؟
- ٣٧٢ الإرادة لا تطابق مواقع الشرع
- ٣٧٢ كل حادث مراد لله محظوراً كان أو واجباً
- ٣٧٢ كل ما علم الله وقوعه من العبد فهو مراد
- ٣٧٢ كل ما أراد الله وجب إيقاعه
- ٣٧٣ رأي المعتزلة في مراد الله تعالى
- ٣٧٣ إذا تعلق التخيير بخلال يستحب جمعها فكلها مراد لله
- ٣٧٣ وإذا تعلق بخلال يحرم جمعها فواحدة مرادة، وجمعها مكروه لله
- ٣٧٣ قد تكون واحدة مرادة، والباقية لا مرادة ولا مكروه
- ٣٧٣ إيضاح ذلك بالأمثلة
- ٣٧٤ الإرادة تتعلق بكل الكائنات

(٨٢) فصل (في شرائط التخيير)

- ٣٧٥ التخيير يتعلق بشيئين متباينين متميزين
- ٣٧٥ التخيير يثبت بشرائط
- ٣٧٥ منها: أن تكون الأشياء المخيرة مميزة
- ٣٧٥ ومنها: أن يتمكن المكلف من العلم بتمييزها
- ٣٧٥ ومنها: اتحاد وقت الأفعال
- ٣٧٥ ومنها: أن تتساوى صفات الأشياء المخيرة في حكم التخيير
- ٣٧٥ تفصيل القول في ذلك (ت)
- ٣٧٦ اعتراض على اشتراط التساوي، والجواب عنه
- ٣٧٧ المراد بالتساوي

(٨٣) القول في أن الأمر هل يقتضي أجزاء المأمور به؟

- ٣٧٨ الخلاف فيها بين الجمهور والمعتزلة (ت)
- ٣٧٨ سبب الخلاف راجع إلى تفسير لفظ الأجزاء والقضاء (ت)
- ٣٧٨ تصوير المصنف للمسألة بحيث لا يبقى الخلاف معه
- ٣٧٩ يجوز ورود الأمر بمثل ما أقدم عليه المأمور ثانياً
- ٣٨٠ هل يجوز ورود الأمر بقضاء ما فرغ المأمور منه؟
- ٣٨٠ جواب المصنف عن ذلك
- ٣٨١ الأمر الوارد هل يجوز أن يقتضي الفعل مرتين؟
- ٣٨١ الجواب عن ذلك
- ٣٨١ إذا أخل بشيء من الصفات الواجبة لا يكون ممثلاً
- الأمر إن لم يكن مقيداً بوقت، وأخل في الامتثال فنفس الأمر
- ٣٨١ يقتضي منه الامتثال
- وإن لم يكن مقيداً بوقت، وأخل في الامتثال، ثم خرج الوقت،
- ٣٨١ فلا يثبت القضاء إلا بأمر جديد
- ٣٨٢ هل يجب القضاء على من صلى وهو غير واجد للماء والتراب؟
- ٣٨٢ تفصيل القول في ذلك (ت)
- ٣٨٢ الأمر المؤقت لا يقتضي إعادته بعد انقضاء وقته
- ٣٨٢ الفرض المطلق لا يتحقق القضاء فيه
- ٣٨٣ اعتراض بالحجة الفاسدة، والجواب عنه
- ٣٨٥ اعتراض بأن العبادة قد تختل بما لا يتعلق التكليف به، ثم يجب القضاء
- ٣٨٥ جواب المصنف عن ذلك

(٨٤) فصل (هل الأمر بالشيء يقتضي جوازه)

- ٣٨٦ إطلاق أكثر الفقهاء والأصوليين أن الأمر بالشيء يقتضي جوازه

- ٣٨٦ إنكار القاضي على هذا الإطلاق
- ٣٨٦ هذا الإطلاق يجر إلى القول: أن الواجب مباح
- ٣٨٨ إذا ثبت الوجوب بأمر ثم نسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟
- ٣٨٨ جواب المصنف عن ذلك
- ٣٨٩ سؤال: إذا نسخ الوجوب هل يبقى الندب؟ والجواب عنه
- ٣٩٠ قول بعض الفقهاء: الأمر الموجب يقتضي جوازاً
- ٣٩٠ قول هؤلاء: إذا نسخ الوجوب لم يبقى الجواز

(٨٥) القول: إن الكفار هل يخاطبون بفروع الشرائع؟

- ٣٩١ الكفار مأمورون بمعرفة الله تعالى
- ٣٩١ قول بعض المبتدعة: أن العلم بالله يقطع اضطرار فلا يتعلق التكليف به
- ٣٩١ قول البعض: إن المعارف كسبية، ولكن لا يتعلق التكليف بها
- ٣٩١ زعم الجاحظ: أن العلم يقع من طباع نامية
- ٣٩٢ اختلاف العلماء في كون الكفار مخاطبين بالفروع
- ٣٩٢ رأي البعض أنهم غير مخاطبين بالفروع
- ٣٩٢ رأي الأكثرين أنهم مخاطبون بها
- ٣٩٢ أقوال أخرى في المسألة (ت)
- ٣٩٣ تكليف الكفار بالفروع لا يجب عقلاً
- ٣٩٣ الحائض لا تجب عليها الصلاة
- ٣٩٣ تكليف الكفار ثابت شرعاً
- ٣٩٣ رأي البعض أنهم غير مخاطبين عقلاً
- ٣٩٣ رأي البعض أنهم غير مخاطبين شرعاً
- ٣٩٤ رأي المصنف أنهم مخاطبون شرعاً
- ٣٩٤ استدلال المصنف بقوله تعالى: ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾

- ٣٩٥ اعترض على ما استدل به المصنف، والجواب عنه
- ٣٩٦ جواب المصنف عما قيل: أن معنى «المصلين» المصدقين
- ٣٩٧ استدلال المصنف بقوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾
 رأي ابن برهان أن المراد بالزكاة في قوله: ﴿الذين يؤتون الزكاة﴾:
- ٣٩٨ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (ت)
- ٣٩٨ الجواب عما ذهب إليه ابن برهان (ت)
- ٣٩٩ اعترض على ما استدل به المصنف، والجواب عنه
- ٤٠٠ استدلال الأصحاب بقوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب﴾
- ٤٠١ اعترض بأن هذا استدلال بالظواهر المحتملة في مسألة قطعية
- ٤٠١ جواب المصنف أن المسألة لها طرفان
- ٤٠١ أحدهما: تجويز خطابهم عقلاً، فهذا لا يثبت إلا بالقطع
- ٤٠١ الثاني: تقرير خطابهم شرعاً، فهذه مسألة اجتهادية
- ٤٠١ نسبة هذا القول في البرهان إلى القاضي ومخالفته (ت)
- ٤٠٢ الدليل المرتضى عند المصنف
- ٤٠٢ كل ما جاز اكتسابه جاز تعليق التكليف به
- ٤٠٣ اعترض بأنه لا يتصور منهم العبادة مع الشرك، فكيف يكلف بها
- ٤٠٣ إلزام المصنف على هذا القائل بأن لا يخاطب الدهرية بالإيمان بالرسول
- ٤٠٤ الجواب السديد عند المصنف أن الكافر يتصور منه التبليغ إلى العبادات
- ٤٠٤ قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ شامل للكفار
- ٤٠٥ اعترض على المصنف بأنه كيف يصح الاستدلال بهذا مع نفي صيغة العموم
 جواب المصنف: إذا نفينا صيغة العموم جعلنا اللفظ الوارد في
- ٤٠٥ صلاحه للكفار كصلاحه لغيرهم
- ٤٠٦ الاستدلال بقياس الأمر على النهي

- ٤٠٨ القول بأن توجه النهي يصح لتصور الترك منهم
- ٤٠٨ معارضة المصنف لهذا القول بالمجنون
- ٤٠٩ تنبيه على سقط في النص
- ٤٠٩ اعتراض بأن لو وقع تكليفهم بالفروع لوجب عليهم القضاء (ت)
- ٤٠٩ الجواب: أن الشيء لا ينبىء عن وجوب قضائه
- ٤٠٩ القضاء يثبت بأمر جديد
- ٤٠٩ الجواب: الثاني: أن الحائض لا يجب عليها أداء الصوم، ويلزمها القضاء
- ٤٠٩ وفوات الجمعة لا يوجب قضاءها
- توفيق النووي بين قول الفقهاء: لا يجب على الكفارة الصلاة،
- ٤١٠ وبين قول الأصوليين بوجوبها (ت)
- ٤١٠ مراد الفقهاء أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم (ت)
- ٤١٠ مراد الأصوليين أنهم يعذبون على تركها في الآخرة (ت)
- ٤١٠ قول الرازي: لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام الدنيوية (ت)
- ٤١٠ معارضة الزركشي لهذا القول (ت)

(٨٦) القول في أن الأمر يتناول عند إطلاقه وانتفاء

سمات الخصوصية منه الذكر والأنثى والحر والعبد

- ٤١١ الخطاب المطلق يشمل الأحرار والعبيد
- ٤١٢ قول بعض العلماء: أن العبيد لا يدخلون تحت الخطاب المطلق
- ٤١٢ رد المصنف على هذا القول
- ٤١٣ دليل القول الثاني: أن العبيد مستحقون لملاكهم، فهم مستثنون
- جواب المصنف: نحن نخصص فيما خصصه الشرع، وأخرجه من التكليف
- ٤١٣ وكلامنا فيما لم يقدّم فيه دلالة تخصيص

(٨٧) فصل (في دخول النساء في جمع المذكر السالم)

- ٤١٤ إن ورد لفظ وضع اللغة للرجال خصص بهم
- ٤١٤ إن ورد لفظ مشترك مثل «كل نفس» يحمل على الاشتراك
- ٤١٥ لفظ المؤمنين والمسلمين هل يتناول النساء؟
- ٤١٥ رأي البعض أن الجمع الموضوع للذكر ينطوي على الإناث أيضاً
- النقل عن الشافعي ومعظم أرباب الأصول أن مثل هذا اللفظ مختص
بالرجال إلا أن تقوم دلالة الاشتراك
- ٤١٥ استدلال المصنف بأن العرب فصلت بينهما في الصيغ
- ٤١٥ استدلال الشافعي بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين﴾
- ٤١٥ دليل آخر للشافعي
- ٤١٦ اعتراض بأن أهل اللغة قد يعبرون عن الذكور والإناث بصيغة الذكور تغليباً
- ٤١٦ جواب المصنف: لو كان الذكور يشمل الإناث لما كان لذكر التغليب معنى

(٨٨) فصل (في دخول النبي في الخطاب العام)

إذا ورد خطاب عام، وليس هناك ما يخصه بالأمة فالرسول ﷺ

- ٤١٧ داخل في الخطاب
- ٤١٧ رأي البعض أنه ﷺ لا يدخل تحت مطلق الخطاب
- ٤١٧ آراء أخرى في المسألة
- ٤١٧ استدلال المصنف على شمول الخطاب للرسول ﷺ
- ٤١٨ اعتراض بأن للرسول خصائص فلا يدرج حكمه في قضية الألفاظ العامة
- ٤١٨ الجواب: أن اختصاصه ببعض الأشياء لا يوجب عموم اختصاصه
- اختصاص المسافرين والحیض ببعض الأحكام لا يخرجهم عن
- ٤١٨ عموم الألفاظ
- ٤١٩ اللفظ إن ورد مخصصاً بالرسول ﷺ خصص به

- ٤١٩ الخطاب الخاص لا يعدي إلى غيره إلا بدلالة
- ٤١٩ رأي البعض أن الخطاب وإن اختص به في الصيغة فسائر الأمة معه سواء
- ٤١٩ دليل المصنف لما ذهب إليه
- دليل الرأي الثاني: أن الأمة شريك للرسول ﷺ في معظم الشرع
- ٤٢٠ فيحمل عليه كل خطاب
- ٤٢٠ جواب المصنف عن ذلك

(٨٩) القول في أن الأمر بالشيء نهى عن ضده

ووجه الخلاف فيه

- ٤٢١ كلام الله واحد يتصف بالأمر والنهي والخبر
- ٤٢١ الخلاف في أوامر الناس
- ٤٢١ القائلون بالكلام النفسي قالوا: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده
- ٤٢١ القائلون بالكلام النفسي على ثلاث فرق في هذه المسألة (ت)
- ٤٢١ الأول: أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده (ت)
- ٤٢١ الثاني: ليس عين النهي عن ضده، ولكن يتضمنه (ت)
- ٤٢١ الثالث: ليس عين النهي عن ضده، ولا يتضمنه (ت)
- ٤٢١ القائلون باللفظي قالوا: أن الأمر بالشيء يتضمن النهي من طريق المعنى
- عبر القاضي أن الأمر بالشيء فهدى عن أضداد الأمور به
- ٤٢٣ وبدل القائم مقامه إن كان ذا بدل
- نقل المصنف عن كافة المعتزلة: أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده
- ٤٢٤ لا حقيقة ولا معنى
- ٤٢٤ تنبيه على أنه ليس مذهب جميع المعتزلة (ت)
- ٤٢٤ اختيار إمام الحرمين مذهب المعتزلة في البرهان (ت)
- ٤٢٤ رد المصنف على المعتزلة

- ٤٢٥ كلام الله قديم واحد يتصف بالأمر والنهي
تعويل القاضي على أن الموصوف بكونه أمراً بالشيء منعوت بكونه
- ٤٢٦ ناهياً عن أضداده
مثاله : إذا قرب جوهر من جوهر وبعد من غيره، فعين قربه
- ٤٢٦ مما قرب منه بعد مما بعد عنه
- ٤٢٧ شبهة المخالفين
- ٤٢٧ لفظة الأمر تخالف لفظة النهي فوصف الأمر بالنهي وصف للشيء بخلافه
- ٤٢٧ جواب المصنف عن ذلك
اعتراض بأن الأمر لو كان نهياً لجاز أن تكون القدرة على الشيء
- ٤٢٨ عجزاً عن أضداده
- ٤٢٨ جواب المصنف عن ذلك
اعتراض بأن جعل الأمر نهياً تعليق لوصف حادث بمتعلقين،
- ٤٢٩ والوصف الحادث لا يتعلق بمتعلقين
- ٤٢٩ جواب المصنف أن الوصف الحادث قد يتعلق بمتعلقين
اعتراض بأن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن أضداده لكان النهي عن
- ٤٣٠ الشيء أمراً بأضداده
- ٤٣٠ جواب المصنف عن ذلك

(٩٠) القول في معنى فوات الفعل الموقت وإعادته،

وكون القضاء فرضاً ثانياً

- ٤٣١ الفوات يتحقق في فعل موقت بوقت محصور
- ٤٣١ تعريف الفوات
- ٤٣١ تعريف الفائت

- ما وجب على الفور، ولم يحدد في الأمر بوقت فإذا أحر المكلف
- ٤٣١ مقصراً يتحقق الفوات عند القاضي
- ٤٣١ تمثيل هذه المسألة (ت)
- ٤٣٢ .. ما ذكره القاضي مستمر على منهج الأصول، ومخالف لإطلاقات الفقهاء
- ٤٣٣ تصويب إمام الحرمين لرأي القاضي
- ٤٣٤ تعريف القضاء
- ٤٣٤ القضاء يتحقق إذا انقضى وقت الأداء على من كان ملتزماً له فيه
- إطلاق الفقهاء اسم القضاء على من لم يكن من أهل الإلتزام وقت
- الأداء تجوز
- ٤٣٤ الخلاف في ذلك (ت)
- ٤٣٥ تعريف الإعادة
- ٤٣٥ إطلاق الفقهاء اسم الإعادة على القضاء تسامح

(٩١) فصل

(في حكم الحائض والمسافر والمريض في الصيام)

- ٤٣٦ مذهب البعض أن الصيام يجب على الحائض في زمن الحيض
- ٤٣٦ رد المصنف على هذا المذهب
- ٤٣٧ .. اعتراض بأن الأمر بالصلاة متوجه على المحدث، ولا تصح منه مع حدوثه
- جواب المصنف: يتصور من المحدث التسبب إلى رفع الحدث،
- ٤٣٧ بخلاف الحيض
- ٤٣٨ اعتراض على المصنف بوجود القضاء على الحائض
- ٤٣٨ جوابه أن وجوب القضاء لا يلتقي من وجوب الأداء
- ٤٣٨ القضاء لا يثبت إلاً بأمر جديد
- ٤٣٩ اعتراض بأن اسم القضاء يطلق بعد فوات واجب

- ٤٣٩ جواب المصنف: أن هذه عبارة الفقهاء
- ٤٣٩ .. اسم القضاء ينقسم فيطلق على فوات واجب، وقد يطلق على فوات وجوب
- ٤٤٠ اعتراض بأنه يجب عنها نية قضاء الصوم، وهذا راجع إلى الحكم
- ٤٤٠ جواب المصنف: المقصود من النيات التمييز في العبادات
- ٤٤٠ من الفقهاء من لم يجعل للفظ القضاء والأداء حكماً
- ٤٤١ حكم المسافر في الصيام
- ٤٤١ حكمه في الصيام حكم الصلاة في أول الوقت
- ٤٤١ رأي الغزالي في المسألة (ت)
- ٤٤٢ حكم المريض في الصيام
- ٤٤٢ إن كان يتصور منه الصيام فحكمه حكم المسافر
- ٤٤٢ إن لم يتصور منه الصيام فلا يتعلق التكليف به كالحائض
- ٤٤٢ تفريق بعض الأصوليين بين المريض والمسافر
- ٤٤٢ ميل القاضي إلى هذا القول في بعض كتبه
- ٤٤٢ قول المصنف: والصحيح غير ذلك

(٩٢) فصل (هل القضاء بالأمر الأول أم بأمر جديد)

- ٤٤٣ مذهب البعض أن القضاء يجب بالأمر الأول
- ٤٤٣ مذهب المحققين أن القضاء يجب بأمر جديد
- ٤٤٣ استدلال المصنف للقول الثاني، والرد على المخالفين

(٩٣) القول في أن الخطاب المواجهين مقصور عليهم

إلا أن يقوم دليل على دخول من بعدهم فيهم

- ٤٤٥ الخطاب الوارد في عصر الرسول ﷺ مختص بأهل زمانه
- ٤٤٥ إجماع المسلمين على تعدية الخطاب من السلف إلى الخلف
- ٤٤٦ هل خطاب الرسول ﷺ لواحد من أهل عصره يعدي إلى غيره؟

- ٤٤٦ إن قامت دلالة على تعديته إلى غيره يعني، وإلاً فلا
- ٤٤٨ رأي بعض العلماء: أن خطاب الواحد خطاب للكافة
- ٤٤٨ اختيار إمام الحرمين هذا القول في البرهان (ت)
- ٤٤٨ دليل هذا القول من الكتاب، ورد المصنف عليه
- ٤٤٩ دليل هذا القول من السنة، ورد المصنف عليه
- ٤٤٩ أخبار الأحاد لا يسوغ التمسك بها في إثبات الحجج
- دليل هذا القول: لو كان يريد تخصيص مخاطبه لنص عليه كما نص
- ٤٤٩ في بعض المواضع
- رد المصنف: إن التنصيص على التخصيص لا يوجب تخصيص
- ٤٤٩ العموم عند الإطلاق
- ٤٥٠ تحقيق إمام الحرمين لهذه المسألة في البرهان (ت)

(٩٤) القول في أنه هل يصح علم المكلف

بأنه مأمور بالفعل؟

- إجماع الأمة على أن الأمر إذا اتصل بالمكلف ولا مانع يمنعه من الامتثال
- ٤٥١ فيعلم أنه مأمور بالأمر
- ٤٥١ المأمور يعتقد كونه مأموراً في الثاني والثالث من الأوقات المستقبلية
- قول القدرية: لا يصح علمه بتوجه الأمر عليه إلا بعد الإقدام على الامتثال
- ٤٥٢ أو بعد مضي وقت يسعه
- ٤٥٢ أصل المعتزلة: أن الأمر لا يتضمن إيجاب الامتثال مقترناً به
- ٤٥٢ أصل المعتزلة: المكلف في حال حدوثه لا يكون مأموراً به
- أصلهم أن الوجوب يتحقق فيما سيفعله في الثاني، ولمن يتحقق
- ٤٥٢ استيقانه لبقائه
- ٤٥٣ اختيار المصنف أن المكلف يعلم كون نفسه مأموراً

- ٤٥٥ استدلال المصنف على المعتزلة
- ٤٥٧ تمسك القاضي بنكتة أخرى
- ٤٥٩ سر مذهب المصنف في هذه المسألة
- ٤٦٠ ما استدل به هنا نسبة في البرهان إلى القاضي وخالفه (ت)
- ٤٦٠ اختيار المصنف في البرهان مذهب المعتزلة (ت)
- ٤٦١ استدلال المصنف لما ذهب إليه
- ٤٦٢ لا فائدة فقهية في الخلاف في هذه المسألة (ت)

(٩٥) القول في جواز كون الأمر مشروطاً

ببقاء المأمور على صفات التكليف

ورود أمر بشرط المكلف على بقاء صفة التكليف يصح إذا كان

- ٤٦٣ جاهلاً بالغيب بالاتفاق
- ٤٦٣ الخلاف في ورود مثل هذا الأمر من الله تعالى
- ٤٦٣ جائز عند الجمهور خلافاً للمعتزلة
- ٤٦٣ الدليل على تجويز الخطاب
- ٤٦٤ هذه المسألة مبنية على ما قبلها
- ٤٦٤ يقطع المكلف بالتزام ما كلف مع التردد في حكم العاقبة
- اعتراض بأن الامتثال لا يكون إلا مع الإمكان فلا فائدة في تقييد الخطاب به،
- ٤٦٥ وجواب المصنف عنه

(٩٦) القول في أن الأمر بالفعل

هل يتعلق به حال حدوثه؟

- ٤٦٧ الفعل مأمور به في حال حدوثه
- ٤٦٧ الأمر قبل الامتثال أمر إيجاب، ويتضمن الترغيب

- ٤٦٧ الأمر بعد الامتثال يقتضي كونه طاعة
- ٤٦٧ .. رأي البعض أن الأمر قبل الامتثال أمر انذار، ووقت الامتثال أمر إيجاب
- ٤٦٧ إبطال المصنف هذا القول
- ٤٦٧ اختيار المصنف تحقيق الوجوب قبل الحدوث، وفي حال الحدوث
- ٤٦٧ .. الوجوب قبل الامتثال يقتضي الترغيب، وبعد الامتثال يقتضي كونه طاعة
- ٤٦٨ رأي المعتزلة أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به
- ٤٦٨ اختيار إمام الحرمين هذا المذهب في البرهان (ت)
- ٤٦٨ .. رأي بعض المعتزلة أن الأمر لا يتقدم على المأمور به أكثر من وقت واحد
- ٤٦٨ رأي أكثرهم: يجوز تقدم الأمر عليه بأوقات
- اختلافهم في أنه هل يشترط بقاء المكلف على صفة التكليف في جميع
- ٤٦٨ الأوقات المتقدمة، أم وقت الحدوث؟
- ٤٦٨ .. هل يشترط تقدم الأمر على المأمور بمصلحة زائدة؟ اختلافهم في ذلك
- ٤٦٩ قولهم مبني على الصلاح والأصلح
- ٤٦٩ رد المصنف على أقولهم
- ٤٦٩ اعتراض إمام الحرمين في البرهان على ما استدلل به هنا (ت)
- ٤٦٩ المأمور لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو عدماً
- ٤٦٩ العدم هو الانتفاء، والانتفاء لا يكون مأموراً به
- ٤٧٠ الرد الثاني على المعتزلة
- ٤٧٠ الحادث إما أن يتصف بالطاعة أو لا
- ٤٧٠ يستحيل أن يتصف بالطاعة وهو غير مأمور به
- ٤٧٠ جواب الغزالي أنه يمكن إيقاعه بطلب سابق (ت)
- دليل المعتزلة أن فائدة الأمر الحث على الفعل، فإذا وجد فلا فائدة
- ٤٧١ في الحث عليه

٤٧١ جواب المصنف أن للأمر فائدتين

(٩٧) فصل (في الأحوال)

٤٧٢ أمر الله يتقدم على وجود المأمور به

٤٧٢ الأمر الصادر منا يستحيل بقاءه

إذا تقدم أمرنا على المأمور به، تم تعقبه المأمور به، فالأمر الأول

٤٧٢ لا يبقى إلى الحالة الثانية

٤٧٢ أن تحقق أمر مقارن له، فهو أمر متماثل للأول

٤٧٢ لا يتصور إعادة الأمر الأول في الحالة الثانية

٤٧٢ تتصور الإعادة عند تقرير ثلاثة أحوال

٤٧٢ يوجد الشيء في الحالة الأولى، ويعدم في الحالة الثانية، ويعاد في الثالثة

إن تقدم أمرنا بالفعل ثم تحقق المأمور به، ولم يقارنه أمر آخر مجدد

٤٧٢ فهل يقال: أن الأمر الأول كان أمراً في وجوده

٤٧٢ رأي البعض أن الأمر الأول كان أمراً في وجوده

٤٧٢ إبطال المصنف هذا القول

٤٧٢ يستحيل كون الفعل مأموراً به مع انتفاء الأمر

٤٧٢ لا بد أن يتصور أمر مقارن لحدوثه

(٩٨) فصل (آخر في الأحوال)

٤٧٣ يستحيل صدور الامتثال مع الأمر من غير ترقب بالاتفاق

٤٧٣ لا بد للامتثال من ثلاثة أحوال:

٤٧٣ الحالة الأولى: يقع فيها اتصال الأمر

٤٧٣ الثانية: يقصد فيها المأمور بإنشاء الامتثال، ويفهم قضية الأمر

٤٧٣ الثالثة: يوقع فيها المأمور به

٤٧٣ رأي بعض المعتزلة أن الأمر يتقدم على المأمور بوقت واحد (ت)

رد المصنف لهذا القول ٤٧٣

(٩٩) القول في أن المعدوم مأمور

أمر المعدوم على شرط الوجود جائز ٤٧٤

رأي بعض الفقهاء أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ٤٧٥

رأي المحققين أنه أمر إيجاب على شرط الوجود ٤٧٥

رأي البعض أن أمر المعدوم ممنوع ٤٧٥

كلام الله هل يتصف في الأزل بكونه أمراً ونهياً، أم يتوقف على

وجود المكلفين ٤٧٦

من جوز أمر المعدوم قال: إن كلام الله في الأزل أمر ونهي ٤٧٦

ومن أنكر أمر المعدوم قال: أنه من الصفات الآتلة إلى الفعل ٤٧٦

اختيار المصنف جواز أمر المعدوم على التحقيق بشرط الوجود ٤٧٦

إنكار المعتزلة ذلك ٤٧٦

استدلال المصنف بأننا مأمورون بأمر الرسول ﷺ ولم نعاصره ٤٧٧

جواب المعتزلة أن أمر الرب يتجدد علينا في عصرنا ٤٧٨

الدليل الثاني: أن أمرنا للعاجز جائز بشرط القدرة فكذلك المعدوم ٤٨٠

الدليل الثالث: أن الأمر بالمعدوم جائز على تقدير الإيجاد،

فكذلك أمر المعدوم على تقدير الوجود ٤٨٢

اعتراض بأن المأمور به لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف المأمور ٤٨٣

جواب المصنف عن ذلك ٤٨٣

اعتراض إمام الحرمين على هذا الجواب في البرهان (ت) ٤٨٣

تمسك بعض الأصحاب بالوصية والوقف ٤٨٤

الأمر بعدما عدم يستحيل تعلقه بالمأمور ٤٨٤

شبهة المخالفين ٤٨٥

- ٤٨٥ من تكلم بالأمر عدّ هاذياً
- ٤٨٥ جواب المصنف عن هذا
- ٤٨٦ شبهة أخرى لهم
- ٤٨٦ إجماع الأمة على أن المجنون غير مأمور به، فالمعدوم أولى
- ٤٨٦ جواب المصنف عن ذلك
- اعتراض بأن المعدوم وهو المنتفي، فقولكم: أنه مأمور
- ٤٨٧ أي أن المأمور منتف
- ٤٨٧ معارضة المصنف بمثله في المأمور به عند المعتزلة
- ٤٨٨ لا خلاف أن المعدوم مقدور
- ٤٨٨ المراد بكون المعدوم مقدوراً

(١٠٠) فصل (تابع لما سبق)

- مذهب بعضهم أن الأمر يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق
- ٤٨٩ بوجود واحد فصاعداً
- ٤٨٩ رد المصنف على هذا القول

باب يشتمل على أصول متفرقة شدت عنا في أحكام الأوامر

(١٠١) فصل (في إيجاب ما يتعلق بغير المأمور)

- إذا أوجب الله على رسوله فعلاً لا يتأتى إلاً بغيره، فهل يكون ذلك
- ٤٩١ إيجاباً على الغير
- نقل الإجماع على أنه يجب على غيره الابتدار لتحقيق الامتثال الإيجاب
- ٤٩٢ على غيره ليس من مقتضى الأمر
- ٤٩٣ قول بعض الفقهاء: أنه من مقتضى الأمر

- رد المصنف على هذا القول ٤٩٣
- رأي المصنف أن إيجابه على غيره ثابت بالإجماع ٤٩٤

(١٠٢) فصل

(في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية)

- الخلاف أن فرض الكفاية هل يتعلق بالجميع أم ببعضهم ٤٩٥
- رأي القاضي أنه يجب على عين كل واحد ٤٩٥
- آراء أخرى في المسألة (ت) ٤٩٥
- وجه التسمية (ت) ٤٩٥
- الدليل على أنه فرض على الجميع ٤٩٥
- اعتراض بأنه لو كان فرضاً على الجميع لما سقط بفعل بعضهم ٤٩٦
- إجابة ابن برهان عن هذا الاعتراض (ت) ٤٩٦
- جواب المصنف عن هذا الاعتراض ٤٩٦

(١٠٣) فصل (في تعلق الأمر بالمكروه)

- الأمر المطلق هل يتعلق بالمكروه؟ ٤٩٧
- ما ثبت بعد ورود الأمر كونه مكروهاً فلا يتعلق الأمر المطلق به ٤٩٧
- مذهب بعض الحنفية أن الأمر يتعلق بالمكروه ٤٩٧
- رأيهم أن مطلق الأمر يتناول طواف المحدث ٤٩٧
- رد المصنف عن ذلك ٤٩٧
- قول الحنفية: ليس الطواف بمنهي عنه، وإنما نهي عن ترك الطهارة ٤٩٨
- جواب المصنف عن ذلك ٤٩٨
- إيجاب الشيء لا يتضمن جوازه فكيف ينطوي على مكروه ٤٩٨

(١٠٤) فصل

(في كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه)

- هل يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به على وجه، ومنهياً عنه على وجه ٥٠٠
تفصيل القول في المسألة (ت) ٥٠٠
مذهب جمهور الفقهاء الجواز ٥٠٠
تمثيلهم بالسجود ٥٠٠
إبطال هذا التمثيل ٥٠٠
السجود لله يختلف عن السجود لغير الله ٥٠١
اعتراض بأن السجودين مثلان ٥٠٢
جواب المصنف: أن هذا يلزم لو قلنا: الأحكام راجعة إلى الذات ٥٠٢

(١٠٥) فصل (في التفاضل في الواجب)

- هل يقال: هذا أوجب من هذا؟ ٥٠٣
اختيار المصنف إطلاق هذا القول ٥٠٣
المراد بالقول: «أحدهما أوجب» أن اللوم عليه أكثر ٥٠٤
الإيمان بالله أوجب من الطهارة ٥٠٤
منع هذا القول على مذاهب المعتزلة ٥٠٤
هل يكون أحد القولين أصدق من الثاني ٥٠٥
اختيار المصنف المنع ٥٠٥
المراد بإطلاق: «فلان أصدق من فلان» ٥٠٥

(١٠٦) باب النواهي

- ما ذكر في الأوامر يتحقق في النواهي على ضده الأوامر ٥٠٧
حقيقة النهي اقتضاء الطاعة بترك المنهي عنه ٥٠٧
النهي معنى في النفس لا يرجع إلى العبارات ٥٠٧

(١٠٧) القول في النهي عن شيئين أو أشياء

على وجه التأخير

- ٥٠٨ ورود النهي على جهة التخيير جائز عند الجمهور، غير جائز عند المعتزلة
- ٥٠٨ رأي بعض المعتزلة أنه ممنوع لغة
- ٥٠٨ رأي بعضهم أنه ممنوع عقلاً
- ٥٠٩ دليل المانعين باللغة قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾
- ٥١٠ دليل المانعين عقلاً أن النهي إذا تعلق بالشيء اقتضى قبحه
- ٥١١ رأي المصنف لا يستحيل ورود النهي على التخيير
- ٥١١ رد المصنف على المانعين لفظاً
- ٥١٢ رد المصنف على المانعين عقلاً

(١٠٨) فصل

(في النهي عن أحد المتضادين على التخيير)

- ٥١٣ ورود النهي متعلقاً بأحد المتضادين على التخيير جائز
- ٥١٤ . . . هل يتصور ورود النهي عن جملة المتضادات التي لا يخلو المخاطب عنها؟
- ٥١٤ جائز عقلاً على جواز تكليف المحال، ولكن لم يرد به الشرع
- ٥١٥ من دخل دار غيره مغتصباً، هل يأنم بخروجه من الدار؟
- ٥١٥ رأي أبي الشمر أن دخوله وخروجه كلها محرم عليه
- رأي بعض العلماء أن من تخطى زرع غيره فهو مأمور بالخروج منه،
- ٥١٥ منهي عن إفساده
- ٥١٦ اختيار المصنف أنه مأمور بالخروج، غير منهي عنه ولا آثم به
- اختياره في البرهان أنه مأمور بالخروج، وتستمر معصيته
- ٥١٦ إلى انتهاء الخروج (ت)
- ٥١٦ تفصيل القول في ذلك (ت)

- رد المصنف على أبي الشمر ٥١٦
- رد المصنف على من قال: أنه مأمور بالخروج، منهي عن الائتلاف ٥١٧
- اعتراض بأنه كيف يؤمر بالتلف في ملك غيره ٥١٨
- جواب المصنف عن ذلك ٥١٨
- ما حكم رجل حوالبه طائفة من الأجناد، لو مكث على مكانه مات جوعاً،
ولو خرج تسبب إلى قتل أحد ٥١٩
- إحالة المصنف جواب هذا السؤال على الفقهاء ٥١٩
- لا سبيل إلى الجمع بين المتضادات ٥١٩
- التكسير ولحقوق الآلام مما لا يدخل تحت مقدور العبد ٥١٩
- الأمر والنهي يتعلقان بالأفعال التي أجرى الله بالعادة تخلق الكسر ٥١٩

(١٠٩) فصل (في متعلق المعصية)

- إذا ترك المكلف المأمور به، فيعصى بفعل ترك المأمور به ٥٢٠
- إذا ترك المكلف المأمور به، فيعصى بفعل ترك المأمور به ٥٢٠
- رأي أبي هاشم أن المعصية تتعلق بأن لا يفعل المأمور ٥٢٠
- تحرير محل الخلاف (ت) ٥٢٠
- وجه تسمية أبي هاشم الذمي ٥٢٠

(١١٠) القول في أن النهي عن الشيء

هل يدل على فساده؟

- مذهب الجمهور أن النهي عن الشيء يدل على فساده ٥٢١
- رأي بعضهم أن فساد المنهي عنه ثابت من جهة اللغة ٥٢١
- رأي بعضهم أنه ثابت من جهة الشرع ٥٢١
- جمهور المتكلمين على أن النهي لا يدل على الفساد ٥٢١

(١١١) مسألة (في الصلاة في الدار المغصوبة)

- ٥٢٢ دعوى المصنف الاتفاق على جوازها
- ٥٢٢ بيان أن هذه الدعوى غير صحيحة (ت)
- ٥٢٢ مذهب الجبائي أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة
- ٥٢٢ حكاية هذا القول عن أكثر الحنابلة والمتكلمين (ت)
- ٥٢٣ الاختلاف في أن هذه المسألة من مسائل القطع أو الاجتهاد
- ٥٢٣ تصحيح المصنف أنها من مسائل القطع
- ما يكون معصية يستحيل أن يكون طاعة، وقيامه وعوده في الدار
- ٥٢٤ المغصوبة معصية فلا يقع طاعة
- ٥٢٤ الجواب عنها من أوجه
- دليلهم أن من شرط الصلاة نية التقرب بها، ولا يصح قصد التقرب
- في المحرم
- ٥٢٧ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٣٠ دليلهم: لا يتصور الخروج من الأمر إلا بالإقدام على ما هو مأمور به
- ٥٣٠ قول القاضي: الفرض يسقط عندها لا بها
- ٥٣١ تمثيل ذلك بالمضطر إذا أكل من ملك غيره، وعنده ما يسد به رمقه
- ٥٣٣ معظم الفقهاء حادوا في الجواب عن سنن التحقيق
- ٥٣٣ بيان وجه الضعف في جوابهم
- إجابة بعض الفقهاء بأن الصلاة في الدار المغصوبة طاعة،
- ٥٣٣ وإنما المحرم الغصب
- ٥٣٣ تضعيف المصنف هذا الجواب
- إجابة بعض الفقهاء أن الاغتصاب يتعلق بعين الدار،
- ٥٣٥ والصلاة من فعل المصلي

- ٥٣٥ بيان فساد هذا الجواب
- ٥٣٦ إذا أطلق الملك أريد به تصرف صاحب الدار
- ٥٣٦ أعيان الدار وأجسامها لا يملكها إلا الله تعالى
- ٥٣٧ إجابة بعض الفقهاء بأن تحريم الغصب مما لا يتخصص بالصلاة
- ٥٣٧ إبطال المصنف هذا الجواب
- ٥٣٧ معارضة المصنف هذا الجواب بستر العورة في الصلاة
- ٥٣٨ إجابة بعض الفقهاء بأنه إنما صحت صلاته لأنه لا بد من مستقر يستقر فيه
- ٥٣٩ إفساد هذا الجواب
- ٥٤٠ الدليل على أجزاء الصلاة هل هو العقل أم السمع؟
- ٥٤٠ العقول لا تدل على أحكام الشرائع
- ٥٤٠ استدلال المصنف بالإجماع على تجويز الصلاة
- ٥٤٠ معارضة إمام الحرمين في البرهان دعوى الإجماع (ت)
- ٥٤٠ رد الطوفي دعوى الإجماع (ت)
- ٥٤٠ رد ابن قدامة على دعوى الإجماع (ت)
- ٥٤٢ اعتراض بالإجماع على أن غير المأمور به لا يتأدى به المأمور به
- ٥٤٢ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٤٣ بيان فساد القول: أن النهي يدل على الفساد
- ٥٤٥ ما المراد بالمنهي عنه؟
- ٥٤٥ أن أريد أن النهي يقتضي التحريم فمسلم
- ٥٤٥ وإن أريد بالفساد أن مثل ما وقع منها تجب إعادته، فغير مسلم
- ٥٤٥ النهي يتضمن الزجر عن المنهي عنه
- ٥٤٥ النهي لا يتضمن إعادة مثله
- ٥٤٨ الدليل على وقوع المحرم موقع الأجزاء

- ٥٤٨ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٤٨ المراد بالأجزاء سقوط الفرض
- استدلال القائلين: أن النهي يقتضي الفساد، بحديث: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد»
- ٥٤٩ جواب المصنف أن هذا من أخبار الآحاد، والمطلوب في المسألة القطع ..
- ٥٤٩ معارضة العلائي هذا الجواب بثلاثة أوجه: الأول: لا نسلم أن هذا الحديث يفيد الظن، لأنه من أحاديث الصحيحين.
- الثاني: لا نسلم أن المسألة مما يطلب فيه القطع.
- الثالث: لو سلمنا أنها علمية فالحديث مع أدلة أخرى يفيد العلم (ت)
- ٥٤٩ استدلالهم باتفاق الأمة على تثبيت الفساد بظواهر النهي
- ٥٥٠ أمثلة ذلك
- ٥٥٠ جواب المصنف عن هذا الاستدلال بأنهم حكموا بالفساد بالقرائن
- ٥٥٠ اعتراض بأنه لو كانت هناك قرائن لنقلت
- ٥٥٠ الجواب: لا يتعين نقل ما أسند العلم إليه

(١١٢) فصل (في تحديد الفاسد)

- ٥٥١ المحرمات على نوعين: منها ما حكم بفساده، ومنها ما لم يحكم بفساده
- ٥٥١ ذكر ما يفصل بينهما
- ٥٥١ الفاسد ما فقد فيه شرط من شرائط الصحة
- ٥٥٣ تحديد الفاسد عند الإمام الشافعي
- ٥٥٣ معارضة المصنف لهذا التحديد

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله:

(١١٣) باب العموم والخصوص وما يتصل بهما

كتاب التلخيص

في أصول الفقه

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

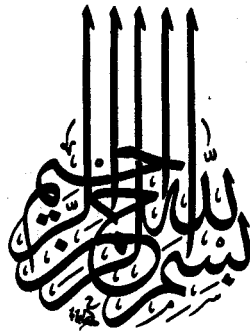
(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

تحقيق

سيد أحمد العمري

الدكتور عبد الله حمود النيباني

الجزء الثاني



كتاب التلخيص

في أصول الفقه

هذا الكتاب في الأصل رسالتان علميتان
تقدم بهما الباحثان لنيل الدرجة العلمية
في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

دار البسائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥ - ١٤

مكتبة دار البسائر

مكة المكرمة - الشفة - أمارة مكرب - داود
لصاحبها: هاشم عبد الله محمد باز هاتف: ٥٥٨.٩٣٨ - فاكس: ٥٥٦٢٣٢٦ - ص.ب: ٣٥٣١

باب (١١٣)

العموم والخصوص وما يتصل بهما من الوفاق والخلاف بين الأصوليين

[٥٥٤] اعلم، وفقك الله، أن ذلك يحتاج إلى مقدمة قبل الخوض في مسائل العموم والخصوص بشرح عبارات متأولة بين أرباب الأصول في أبواب العموم والخصوص يستعين بشرحها المسترشد على ذلك^(١) المطالب.

[٥٥٥] فإن قيل: فما العام وحقيقته^(٢)؟

قيل: العام هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً^(٣)، وإنما سمي

(١) كذا في الأصل، والمناسب «تلك».

(٢) انظر تعريف العام في العدة (١/١٤٠)، واللمع (٢٦)، والحدود (٤٤)، والكافية في الجدل (٥٠)، والإحكام لابن حزم (٣/١٢٨)، وأصول السرخسي (١/١٢٥)، والمستصفي (٢/٣٢)، والمنحول (١٣٨)، والمعتمد (١/٢٠٣)، والوصول (١/٢٠٢)، والمحصول للرازي (١/٢/٥١٣)، والتعريفات (١٤٥)، وروضة الناظر (١٩٤)، وشرح تنقيح الفصول (٣٨)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (٢/٥٦)، والإحكام للآمدي (٢/١٩٥)، وجمع الجوامع (١/٣٩٨)، وتيسير التحرير (١/١٩٠)، والمسودة (٥٧٤)، ومنتهى الوصول (١٠٢)، وشرح الكوكب المنير (٣/١٠١)، وإرشاد الفحول (١١٢).

(٣) وقريباً منه عرفه القاضي أبو يعلى بأنه «ما عم شيئين فصاعداً»، وقال الشيرازي: «هو =

عاماً لتعلقه بشيئين عموماً فصاعداً وهذا أوضح من أن يحتاج إلى تقرير في [٦٦/١] قضية / اللغة، ومن هذا قيل عمّم فلان الجماعة بالبر والعدل وعمم الوالي الأقاليم بالظلم والجور إلى غير ذلك.

[٥٥٦] فإن قيل: فما الخاص^(١)؟

= كل لفظ عم شيئين فصاعداً واعترض على هذه التعريفات بأنها غير مانعة من الدخول فإن لفظ زوج وشفع وكل مثني تدل على اثنين، ولم يقل أحد إنها صيغة عموم.

وعرفه أبو الحسين البصري بأنه «كلام مستغرق لجميع ما يصلح له» وهو المختار عند أبي الخطاب، والرازي، وزاد عليه قوله: «بحسب وضع واحد» للاحتراز من المشترك، أو الذي له حقيقة ومجاز، وزاد الشوكاني على تعريف الرازي قوله: «دفعه» للاحتراز من النكرة في سياق الإثبات - كرجل - فإنها مستغرقة، لكن استغراقها بدلي لا دفعة واحدة، وزاد عليه الشيخ الشنقيطي قوله: «بلا حصر» للاحتراز من لفظ «عشرة» لأنه محصور باللفظ فلا يكون من صيغ العموم.

فالتعريف المختار للعام هو: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر. قال الشيخ الشنقيطي إنه تعريف تام جامع مانع. انظر العدة (١/١٤٠)، واللمع (٢٦)، والمعتمد (١/٢٠٣)، والمسودة (٥٧٤)، والمحصول (١/٥١٣)، وإرشاد الفحول (١١٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٥)، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٢٠٣)، وهناك تعريفات أخرى. انظر المراجع السابقة.

(١) انظر تعريف الخاص في المعتمد (١/٢٥١)، والحدود (٤٤)، والكافية في الجدل (٥٠)، وأصول السرخسي (١/١٢٤)، والمنخول (١٦٢)، والإحكام للآمدي (٢/١٩٦)، وكشف الأسرار (٣٠)، والمغني للبخاري (٩٣)، والمسودة (٥٧١)، والتعريفات (٩٥)، وشرح الكوكب المنير (٣/١٠٤)، والتوضيح على التنقيح (١/١٦٨).

قيل: هو القول المختص ببعض المسميات التي قد شملها مع غيرها

اسم.

[٥٥٧] فإن قيل: فأول طلبة تتوجه عليكم في تقييدكم قولكم «بالقول»

فلم قيدتم حد البابين بالقول^(١)؟

قلنا: لأن العموم والخصوص على [المعرض]^(٢) الذي يتفاوض فيه

الأصوليون لا يتحقق إلا في الأقوال^(٣)، فأما الأفعال فلا يتحقق فيها

(١) قال أبو الحسين البصري: «قولنا» عام و«عموم» لا يتناول على سبيل الحقيقة إلا القول دون غيره «المعتمد» (٢٠٣/١).

(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل لكنها أقرب بالرسم.

(٣) اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، واختلفوا في كونه من عوارض المعاني إلى أربعة أقوال:

الأول: أنه من عوارض المعاني حقيقة كالألفاظ وإليه ذهب القاضي أبو يعلى والجصاص وابن الحاجب وابن تيمية وابن الهمام، والبلي.

الثاني: أنه من عوارض المعاني مجازاً، لا حقيقة، وذهب إليه أكثر الحنفية وأبو الحسين البصري، وهو قول الجمهور.

الثالث: أن العموم لا يكون في المعاني لا حقيقة ولا مجازاً. قال صاحب الفواتح: وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم.

الرابع: أنه من عوارض اللفظ والمعنى الذهني دون الخارجي، وهو قول أبي محمد والغزالي.

انظر المعتمد (٢٠٣/١)، والعدة (٥١٣/٢)، وأصول السرخسي (١٢٥/١)،

ومنتهى الوصول (١٠٢)، والمسودة (٩٠، ٩٧)، والتحرير مع التيسير (١٩٤/١)،

وروضة الناظر (١٩٤)، والمستصفي (٣٢/٢)، والإحكام للآمدي (١٩٨/٢)،

والإبهاج (٨٢/٢)، وشرح الكوكب المنير (١٠٦/٣)، والوصول (٢٠٣/١)،

وإرشاد الفحول (١١٣)، وفواتح الرحموت (٢٥٨/١).

عموم^(١) بحال، والذي يحقق ذلك أن من برَّ جماعة بطائفة من ماله فما من أحد منهم إلا وقد تخصص بما ناله وما ناله لا يتعداه وما نال غيره لا يتعدى إليه أيضاً، فكل واحد من الذين تعلقت الأفعال بهم متخصص بما ناله منها وما ناله لا يتعدى إلى غيره، وإذا بدرت أفعال متماثلة من أشخاص فنفس فعل كل واحد منهم لا يتعدى إلى الآخر بل كلُّ يختص بفعله وإن تماثلت الأفعال ولكن تسمية الفعل هي قول ينطوي على الأفعال ويتحقق فيها العموم والخصوص فأما أنفسها فلا يتحقق فيها عموماً^(٢).

[٥٥٨] فإن قيل: أستم قلتم إن وصف الوجود يعم المختلفات وإن كان الوجود لا يرجع إلى قول. قلنا: قولنا في الوجود نحو قولنا فيما فرغنا منه فلا يتحقق في نفس الوجود عموماً^(٣) بحال فإن وجود كل موجود ذاته ونفسه، ونفسه لا تتعدى إلى أنفس غيره، ولكن تسمية الوجود تعم الموجودات في معاني اللغات، ثم كما لا يتحقق العموم في الأفعال والذوات فكذلك لا يتحقق في الأحكام^(٤).

(١) انظر القول أن الأفعال لا يتحقق فيها العموم في اللمع (٢٨)، والورقات (١٦)، والمعتمد (٢٠٣)، (٢٠٥)، والمستصفي (٣٢/٢).

(٢) كذا في الأصل والظاهر أن الصواب «عموم».

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «عموم».

(٤) هل العموم يتحقق في الأحكام الشرعية؟ اختلفوا فيه إلى قولين:

الأول: ذهب الجمهور من الأصوليين إلى أن الأحكام الشرعية خاصة بمن قضيت لهم، ولا يتحقق فيها العموم.

الثاني: ذهب إمام الحرمين والجصاص وابن القشيري إلى أنها عامة.

انظر أصول السرخسي (١/١٢٥)، واللمع (٢٩)، وإرشاد الفحول (١١٤).

[٥٥٩] فإذا قال القائل: حكم الله تعالى في قطع السارق عاماً^(١) في

كل سارق.

قيل له: إن لم ترد بالحكم كلام الله تعالى فلا يتحقق فيه عموم، فإن كل سارق يختص بما خصص به من الحكم وما أثبت له منه لم يثبت لغيره بل أثبت لغيره مثله.

[٥٦٠] واعلم أن هذا إنما يشتمل على مذهب من لم يصرف الأحكام إلى كلام الرب، وقد قدّمنا في باب مفرد^(٢) انصراف الأحكام إلى الكلام وهذا مما يتصور فيه العموم والخصوص.

والقاضي أطلق القول بأن العموم لا يتحقق في الأحكام، وهذا مدخول عندي للأصل الذي ذكرته من انصراف الأحكام إلى القول الذي يعم ويخص. ولعله رضي الله عنه قال بما قال على مذهب الصائرين إلى أن الأحكام راجعة إلى أوصاف الأنفس، فأبدي ما أبدي على قضية مذهب القوم، والله أعلم.

[٥٦١] فإن قيل: أليس القائل يقول عم الأمير الرعية بالعدل وعم المطر الإقليم^(٣) إلى^(٤) غير ذلك مما نطلق في الأفعال.

قيل: إنما يعنون بذلك أن اسم العدل عمّ كلهم فمن ضرورة ذلك تحقق المسمى في حقوقهم وإن كان لا يتقرر فيه عموم ثم لا يأمن أن يكون ذلك من التوسعات والتجاوزات^(٥) فعلى الخصم أن يثبت أن ذلك حقيقة

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «عام».

(٢) انظر: الفقرة ٥٦٨.

(٣) انظر نحو هذه الأمثلة في الإبهاج (٨٢/٢).

(٤) في الأصل «إلا» وهو خطأ.

(٥) انظر القول بأن الأمثلة المذكورة من باب المجاز في الوصول (٢٠٤/١).

ليستمر مقصوده .

[٥٦٢] فإن قيل : فلفظة التثنية يجب أن تكون عموماً لاشتمالها على

الاثنين .

قلنا : هذا لا ننكره ، فإن قيل ويجب أن يكون خاصاً أيضاً فإنكم قلتم في حقيقة الخصوص إنه القول المختص ببعض المسميات التي قد شملها مع غيرها اسم وهذا المعنى يتحقق في الاثنين من الجنس فإن اللفظ مختص بهما [ب/٦٦] دون ما عداهما / فيلزم من ذلك أن تكون اللفظة عاماً خاصاً .

قلنا : لا ننكر أن نقول : يكون اللفظ عام^(١) من وجه وخاص من وجه^(٢) ولكن لا يتصور أن يكون عاماً من وجه خاصاً من ذلك الوجه بعينه ، فلا يجتمع في ذلك الوجه الواحد اقتضاء خصوص وعموم ، فاللفظ إذا^(٣) كان عاماً في تناوله أكثر من واحد خاصاً في اختصاصه بالاثنين فما تحقق فيه العموم لم يتحقق فيه الخصوص وما تقرر فيه الخصوص لم يتقرر فيه العموم .

[٥٦٣] فإن قيل : فقد اشتهر القول بين الفقهاء في أن العموم قد يرد والمراد به الخصوص^(٤) والخصوص قد يرد والمراد به العموم فما قولكم فيه .

(١) هكذا في الأصل ، وهو جائز في لغة ربيعة بالوقف عليه كالوقف على المرفوع . وهذا الرسم موجود في الرسالة للشافعي (ص ٥٩ ، مع تعليق أحمد شاكر) وحكى الأخفش عن قوم أنهم يقولون : رأيت زيد بلا ألف .

انظر شرح المفصل لابن يعيش (٦٩/٩) .

(٢) وبه قال الغزالي في المستصفى (٣٢/٢) .

(٣) كلمة «كان» ساقطة .

(٤) انظر هذا القول في شرح الكوكب المنير (١٦٥/٢ ، ١٦٨) .

قلنا: ما كان عاماً يستحيل أن يكون خاصاً من الوجه الذي هو عام فيه وكذلك ما كان خاصاً لا يعم في وجه خصوصه على مذهب من المذاهب في العموم والخصوص^(١). فإن الذين صاروا إلى حمل الجموع على أقل الجمع^(٢) زعموا أنه حقيقة فيه ولو حمل على تعديه كان مجازاً^(٣) وتوسعاً^(٤) وقد سلك هؤلاء طريقتين إحداهما أن اللفظة الموضوعة للعموم في استغراق الجنس إذا وردت والمراد بها بعض المسميات فهي مجاز في التخصيص، حقيقة في العموم^(٥) والطريقة الأخرى أن صيغة العموم إن كانت مطلقة مجردة عما يقتضي التخصيص فتحمل على الاستيعاب ولا تحمل على غيره لا مجازاً ولا حقيقة، وإن وردت مقيدة بما يقتضي التخصيص فهي مع تقيدها موضوعة للتخصيص لا تستعمل في العموم فيخرج من ذلك أن المستعمل في العموم لا يستعمل في الخصوص وكذلك ضده.

وأما الذين قالوا بالوقف فمحمول أصلهم يؤول إلى أن الصيغة التي

(١) وبه قال الغزالي في المستصفى (٢/٣٤).

(٢) هذا المذهب منسوب إلى محمد بن شجاع الثلجي وطائفة من المعتزلة واحتجوا بأن الثلاثة متيقن فيه فيجب حمله عليه.

وأجيب بأن هذا يوجب حمله على الواحد، لأنه متيقن، والجمع قد يرد والمراد به الواحد، مثل قوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» الحجر: (٩) انظر العدة (٢/٤٨٩، ٥٠٩، ٥١١).

(٣) وأجيب بأن حمل اللفظ على بعض ما وضع له لا يجعله مجازاً انظر العدة (٢/٥٠٨).

(٤) الظاهر أن هنا سقطا والعبارة هكذا (وأما الذين قالوا بالاستغراق فقد سلك) إلخ.

(٥) انظر هذا القول لأرباب العموم في المستصفى (٢/٣٤).

نحن في معناها بعد ذلك تصلح للاستيعاب وتصح لبعض المسميات من غير استغراق وليس في قضية اللغة لفظة مختصة للعموم فإذا سلكوا هذه الطريقة قالوا إنما يحمل على العموم عند القرائن ولا يحمل معها على الخصوص، ويحمل على الخصوص عند قرائن الخصوص ولا يحمل معها على العموم^(١) فبطل على كل الفرق أن يكون اللفظ عاماً من الوجه الذي هو خاص منه وكذلك على الضد من ذلك.

[٥٦٤] وتبين ذلك أنه لو ساغ اطلاق ذلك فإنما يطلق في وجهين كالاسم يعم في مسميات ويختص بها فهو في تعديه إلى مضمونه عام فيه وفي اختصاصه خاص فيرجع الخصوص إلى عدم التعرض لغير المسمى والعموم يرجع إلى الشمول في المسمى فهذا هو التحقيق.

[٥٦٥] ثم ترد متعادلة بين الفقهاء على أغراض لهم فيقولون: فلان يحصر العموم ويعنون بذلك أنه يعتقد حمل الجموع على الأقل ويقولون حصر فلان عموماً، ويعنون بذلك إخباره عن تخصيصه بذكره الدليل عليه وليس يعني به إنشاء التخصيص^(٢) إلى غير ذلك مما يطلقونه في تجاوزهم وإذا راموا التحقيق اعتبروا ما قدمناه من الأصول.

[٥٦٦] فإن قال قائل: فالذين قالوا بالعموم وحملوا صيغة بعينها عليه وتلك الصيغة مع القرائن فهي لو قدرت مجردة معرأة، فما بالها ترد على بعض المسميات مع القرائن وتعم عند الإطلاق وفرضوا الكلام في قرائن [١٧/١] الأحوال حتى لا نقول في الجواب أن اللفظة / إذا كانت مقيدة بقيود المقال

(١) انظر قول الواقفية ذلك في المستصفي (٣٤/٢).

(٢) انظر المستصفي (٣٤/٢ - ٣٥).

فهن في اللغة مع قيودها موضوعة لإثارة معنى وهي عند إطلاقها موضوعة لإفادة التعميم وفرضوا الكلام في قرائن الأحوال فإنها لا تتعلق بقضية اللغات ووجهوا مثل هذا السؤال على الواقفية وقالوا إذا كانت الصيغة الواحدة صالحة عندكم للعموم والخصوص جميعاً صلاح القرء للحيض والطهر وغيره من الأسامي المشتركة فبماذا يتخصص قرائن الأحوال بأحد المحتملين .

قلنا: لا وجه لما قلتومه إلا أن نقول يتخصص بمعنى في اقتضاء عموم أو خصوص بقصد المتكلم وإرادته استعماله على الوجه الذي يرتاده ثم تدل قرائن أحواله على مراده .

[٥٦٧] وذهب من لا خبرة له بالحقائق من أصحاب العموم إلى أن الصيغة مع قرائن الأحوال تخالف الصيغة المطلقة وهذا قول من لم يعرف حقيقة المثليين والخلافيين فإن كل من أحاط بطرف من ذلك علماً يتبين له تساوي الصيغتين في الحالين وتمائلهما في جملة الصفات التي يقع التماثل فيها .

(١١٤) فصل (١)

[٥٦٨] اعلم، وفقك الله، أن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو يعم ويخص والصيغ والعبارات دلالات عليها، ولا تسمى بالعموم والخصوص إلا تجوزاً. كما أن الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ .

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والصيغ كما حكينا ذلك عنهم في الأمر .

(١) راجع لهذا الفصل البرهان (٣١٨/١) .

فصل (١١٥)

مشمتمل على جمل الألفاظ التي تعم على مذهب

القائلين بالعموم، مع اختلافهم في بعضها

[٥٦٩] فمن جملة ألفاظ العموم عندهم الجموع المنكرة والمعرفة، فالمنكرة نحو قولك: رجال وأناس وأنبياء ومشركون، والمعرفة نحو قولك: الرجال والناس ثم قالوا ما دخله الألف واللام ولم تثبت دلالة على أن المراد تعريف اقوام مخصوصين معهودين فتحمل اللفظة على الاستغراق^(١) عند انتفاء دلالة الخصوص والعهود.

(١) عند الجمهور خلافاً لأبي هاشم وأبي علي الفارسي فإنهم قالوا إنها لا تدل على الاستغراق، وإنما تدل على تعيين الجنس، ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين وابن القشيري والكي الهراسي أنه مجمل لأن عمومه ليس من صيغته، بل من قرينة نفي المعهود، فتعين الجنس لأنه لا يخرج عنها.

وفي نقل الإجمال عن إمام الحرمين نظر، لأنه صرح في البرهان (١/٣٣٦)، بإفادته الاستغراق، فإنه قال: «أن كل جمع نكرة فإنه لا يتضمن استغراقاً... فإذا عرف، ولم يكن على بناء التقليل فهو للاستغراق». ولعل الذي أوقعه في هذه النسبة إلى إمام الحرمين كما يدل عليه تعليقه لقوله هو قول الإمام في البرهان (١/٣٣٧)، «أن كل من جمع في عالم الله فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بالألف واللام المعرفين».

أو لعله اشبه عليه اسم الجنس المَحَلِّي بأل إذا لم يدر أنه خرج لتعريف منكر سابق أو إشعاراً بجنس، فإنه صرح بكونه مجملاً. انظر البرهان (١/٣٤٠ - ٣٤١)، والعدة (٢/٤٨٤)، واللمع (٢٦)، والمعتمد (١/٢٤٠)، والمستصفي (٢/٣٧)، ومنهاج الوصول (٢/٦٦)، ومنهاج العقول (٢/٦٢)، والوصول (١/٢١٧)، والمحصول (١/٦١٤/٢) وشرح تنقيح الفصول (١٩٣)، وإرشاد الفحول (١١٩).

[٥٧٠] أما الجموع المنكرة فقد صار الجمهور^(١) إلى أنها لا تحمل على الاستغراق^(٢) إذا لم يتصل بها نفي، وذهب الجبائي^(٣) وغيره^(٤) إلى أن الجموع المنكرة كالمعرفة في استغراق الجنس فإنه يصح أن يستثنى منها كما يصح أن يستثنى من المعرفة.

[٥٧١] ومن ألفاظ العموم «من» و «ما»^(٥) إذا وردتا للخبر^(٦) والجزاء والاستعلام. وكذا^(٧) متى وأين^(٨) في ظرف المكان والزمان، فإذا قال قائل:

(١) انظر النسبة إلى الجمهور في شرح تنقيح الفصول (١٩١)، وتيسير التحرير (٢٠٥/١) وشرح الكوكب المنير (١٤٢/٣).

(٢) وبه قال أبو يعلى في العدة (٥٢٣/٢)، والشيرازي في التبصرة (١١٨)، وإمام الحرمين في البرهان (٣٣٦/١)، والغزالي في المستصفى (٣٧/٢)، والرازي في المحصول (٦١٤/٢/١).

(٣) انظر قول الجبائي في العدة (٥٢٣/٢)، والتبصرة (٢٦)، والمستصفى (٣٧/٢)، ونسب فيه هذا المذهب إلى الجمهور.

(٤) وهم بعض الشافعية، والحنفية. انظر اللمع (٢٦)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/٢)، وتيسير التحرير (٢٠٥/١).

(٥) انظر عدهما من ألفاظ العموم في المعتمد (٢٠٦/١) والعدة (٤٨٥/٢)، والبرهان (٣٢٢/١)، واللمع (٢٦)، وأصول السرخسي (١٥٥/١ - ١٥٦)، والمحصل (٥١٧/٢/١)، والإحكام للآمدي (١٩٧/٢ - ١٩٨)، وكشف الأسرار (٥/٢)، (١١)، شرح تنقيح الفصول (١٩٩)، (٢٠٠)، والمسودة (١٠٠)، (١٠١)، ومختصر ابن الحاجب (١٠٢/٢)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (٦٢/٢).

(٦) انظر عدهما من ألفاظ العموم إذا وردتا للخبر في شرح تنقيح الفصول (١٧٩).

(٧) في الأصل «كذبي».

(٨) انظر المعتمد (٢٠٦/١)، والعدة (٤٨٥/٢)، والبرهان (٣٢٢/١)، واللمع (٢٧)، =

من دخل الدار أكرمته. اقتضى «مَنْ» تعميماً، وكذلك إذا قال قائل: ما دخل ملكي تصدقتُ به اقتضى ذلك تعميماً، وكذلك لو قال: أكرم فلاناً متى رأيتَه، اقتضى ذلك تعميم الأزمنة، وإذا قال: أهنته أين رأيتَه، اقتضى ذلك استيعاب الأمكنة.

ومن إذا^(١) ورد مع الألف واللام من غير إرادة عهد وشخص مخصوص نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(٣) و ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾^(٤) فما صار إليه معظم القائلين بالعموم أنه لا يراد به الاستيعاب^(٥) إلا بدلالة تدل، وذهب بعض القائلين

= وأصول السرخسي (١٥٧/١)، والمنخول (١٣٨)، والمحصول (٥١٨/٢/١)،

والمناهج مع شرح الأسنوي والسرخسي (٦٢/٢)، وجمع الجوامع (٤٠٩/١).

(١) وهنا سقط ظاهر ولعل العبارة هكذا «ومن ألفاظ العموم الاسم الواحد» إذا ورد مع الألف واللام هذه العبارة مناسبة لما ذكره المصنف من الأمثلة فيما بعد، ولفظ «الاسم الواحد» أخذته من الورقات ١٦، وقد عدّه من ألفاظ العموم، كما أن كثيراً من الأصوليين عدوه منها ومثلوا له بما مثل به المصنف. انظر العدة (٥١٩/٢)، والمنخول (١٤٤)، والتبصرة (١١٥).

(٢) سورة العصر: آية (٢)، وانظر تفسير هذه الآية، وكون الألف واللام في «الإنسان» للجنس في تفسير القرطبي (١٨٠/٢٠).

(٣) سورة المائدة: آية (٣٨) وانظر تفسير هذه الآية وكون الحكم فيها عاماً في كل سارق في أحكام القرآن لابن العربي (٦٠٥/٢).

(٤) سورة النور: آية (٢)، وانظر تفسير هذه الآية وكون الحكم فيها عاماً، في الجامع لأحكام القرآن (١٦٠/١٢).

(٥) وإليه ذهب الرازي في المحصول (٥٥٩/٢/١)، ونقله أبو الحسين البصري في المعتمد (٢٤٤/١)، عن أبي هاشم ونصره.

بالعموم إلى أنه يحمل على العموم^(١).

[٥٧٣] ومن ألفاظ العموم/ أيضاً ما ترد مؤكدة نحو قولهم كل^(٢) [٦٧/ب]

(١) وإليه ذهب أبو يعلى في العدة (٢/٥١٩)، والشيرازي في التبصرة (١١٥)، واللمع^٢ (٢٦)، وابن برهان في الوصول (١/٢١٩)، والقرافي في شرح تنقيح الفصول (١٩٣).
وذهب إمام الحرمين في البرهان إلى أنه إن لم يكن تعريفاً لمنكر سابق ولاح في الكلام قصد الجنس فهو للاستغراق وإن لم يعرف أنه لتعريف منكر سابق، أو للجنس فهو مجمل، وحكمه التوقف فيه إلى القرينة، هذا إذا لم يكن واحده بزيادة هاء، أما إذا كان واحده بزيادة هاء، مثل التمر والتمر، فمطلق اللفظ للعموم، انظر البرهان (١/٣٤٠ - ٣٤١)، وذهب الغزالي إلى أنه إن كان واحده يتميز عن الجنس بزيادة هاء، فإن عرى عن الهاء فهو للاستغراق كالتمر والتمر، وحكى فيه الخلاف عن الفراء، وإن كان واحده لا يتميز بالهاء فهو ينقسم إلى ما لا يتشخص ولا يتعدد كالذهب فهو لاستغراق الجنس إذ لا يعبر عن أبعاضه بالذهب الواحد، وإلى ما يتعدد كالدينار والرجل فلا يتناول إلا الواحد والألف واللام فيه للتعريف هكذا جزم في المنخول، وفي المستصفي أبدى تردده وقال يشبه أن يكون للواحد ويحتمل أن يقال هو دليل على الاستغراق، أما قولهم: الدينار أفضل من الدرهم فقد عرف العموم فيه بقرينة التسعير. انظر المنخول (١٤٤ - ١٤٥)، والمستصفي (٢/٥٣ - ٥٤).

(٢) انظر إفادة الكل للعموم في أصول السرخسي (١/١٥٧)، والمعتمد (١/٢٠٦)، والمستصفي (٢/٥٢)، وشرح تنقيح الفصول (١٧٩)، وكشف الأسرار (٢/٨)، وتيسير التحرير (١/٢٢٤)، والمحصول (١/٥١٧)، وروضة الناظر (١٩٦) وجمع الجوامع (١/٤٠٩)، وقال ابن النجار: «وهي: أقوى صيغ العموم، ونقل عن القاضي عبد الوهاب أنه قال: ليس في كلام العرب كلمة أعم منها تفيد العموم مبتدئة وتابعة لتأكيد العام نحو جاء القوم كلهم» شرح الكوكب المنير (٣/١٢٣ - ١٢٥).

الناس وسائرهم^(١) وأجمعون وأكتعون إلى غير ذلك. فهذه جمل الألفاظ لا يشذ منها إلا شذوذ وسيرد^(٢) في معظمها إن شاء الله تعالى.

[٥٧٤] وقد اختلف الأصوليون فيها كما أوأمانا^(٣) إليه فذهب بعضهم إلى أنها تحمل على أقل الجمع وهؤلاء هم المعروفون بأصحاب الخصوص^(٤).

ومال في ذلك بعض المتكلمين^(٥).

(١) اختلف العلماء في معنى السائر هل هو بمعنى الباقي أو بمعنى الجميع؟ فإلى الأول ذهب الجمهور وقالوا: إنه مأخوذ من السؤر وهو البقية واستدلوا بقوله ﷺ: «وفارق سائرهن» أي باقيهن «وعلى هذا القول» لا يعم. وبه صرح القاضي عبد الوهاب وإليه ذهب القرافي والأسنوي.

وإلى الثاني: ذهب الجوهري والسيرافي والجواليقي وغيرهم من الأدباء وقالوا: إنه مأخوذ من سؤر المدينة، وهو المحيط بها فعلى هذا يكون للعموم، وبه قال الباقلاني. وقال البرماوي. لا تنافي بين القولين فهو للعموم المطلق، ولعموم الباقي بحسب الاستعمال. انظر شرح تنقيح الفصول (١٩٠)، ونهاية السؤل (٦٥/٢)، وكشف الأسرار (١١٠/١)، والصحاح (٦٩٢/٢)، ومختصر ابن اللحام (١٠٨)، وشرح الكوكب المنير (١٥٨/٣).

(٢) وهنا سقط يخل بفهم الكلام.

(٣) في الفقرة [٥٦٢].

(٤) وإنما سمي هؤلاء بذلك لأنهم قالوا إن ألفاظ العموم تحمل على أخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك إلى أن يقوم الدليل. انظر كشف الأسرار (٢٩٩/١)، وانظر لقبهم بذلك في البرهان (٣٢١/١)، والمستصفي (٣٦/٢).

(٥) وهو قول الجبائي ومحمد بن شجاع الثلجي. انظر العدة (٤٨٩/٢) وكشف الأسرار (٢٩٩/١)، وانظر نسبة هذا القول إلى بعض المتكلمين في التبصرة (١٠٦).

وقال آخرون هذه الألفاظ المطلقة إذا لم يقترن بها ما يدل على تخصيصها فتحمل على استغراق الجنس^(١).

[٥٧٥] وذهب شيخنا^(٢) رضي الله عنه في معظم المحققين من أصحابه إلى التوقف.

وحقيقة ذلك أنهم قالوا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء^(٣) وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد^(٤).

[٥٧٦] وقد ظن بعض من لا خبرة له بطريقة الوقف أنا إذا لم نُسَلِّم تناول الناس الجنس فنسلم إذا قيد الناس بضروب من التأكيد، مثل قول القائل: الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشذ منهم أحد، إلى غير ذلك، والمحققون من الواقفية يقولون: وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستغراق في

(١) وهو مذهب الجمهور ونقله أبو يعلى عن أحمد وأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود. انظر العدة (٢/٤٨٥ - ٤٨٩)، وانظر مذهب الحنفية في أصول السرخسي (١/١٣٢)، وتيسير التحرير (١/١٩٧)، وكشف الأسرار (١/٢٩١)، والمالكية في شرح تنقيح الفصول (١٧٨ - ١٩٢)، ومنتهى الوصول (١٠٢)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/١٠٢)، والشافعية في المستصفي (٢/٣٤)، (٣٦)، (٤٦)، والمنخول (١٨٣)، والمحصول (١/٥٢٣، ٥٦٥)، والتبصرة (١٠٥)، والظاهرية في الإحكام لابن حزم (٣/١٢٨).

(٢) أي أبو الحسن الأشعري. انظر الإبهاج (٢/١٠٨).

(٣) في الأصل «سوى» والتصويب من اقتباس نقله ابن السبكي في الإبهاج (٢/١٠٨).

(٤) من قوله «حقيقة ذلك» إلى «التأكيد» اقتباس في الإبهاج (٢/١٠٨).

اللغة^(١). ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال، وهي مما لا تنحصر بالعبارة، كما تُعرّف القرائنُ خَجَلِ الخَجَلِ وَوَجَلِ الوجَلِ^(٢) وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها^(٣) ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها^(٤) فكذلك قد تتصور قرائن تقترن باللفظ وتعلم عندها إرادة مطلق اللفظ في خصوص أو عموم، فلا تكون معرفة ذلك بأصل اللغة ووضعها.

[٥٧٧] ثم مَن حَقَّق من الواقفية طرد هذا المذهب في المصير إلى الوقف في الأوامر والنواهي والأخبار^(٥)، لأن ما يدل على إبطال القول بالعموم في الأخبار يدل ذلك على مثله في الأوامر.

[٥٧٨] وقد زعم بعض الواقفية أن الوقف يصير^(٦) إليه في الأخبار

(١) كلام المصنف هذا صريح في أن الواقفية لا يشبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، وقد أنكر ذلك في البرهان وقال: «وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل، فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به، كقوله القائل: رأيت القوم واحداً واحداً، لم يفتني منهم أحد، وإنما كرر هذا اللفظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك، وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع». البرهان (١/٣٢٠).

(٢) في الإبهاج «الرجل» وهو تحريف.

(٣) كذا في الأصل والظاهر «معرفةً».

(٤) من قوله «المحققون من الواقفية» إلى «عندها» اقتباس في الإبهاج (٢/١٠٨).

(٥) وهو مذهب عامة الأشعرية والمرجئة، وإليه مال أبو سعيد البردعي من الحنفية. انظر كشف الأسرار (١/٢٩٩).

(٦) كذا في الأصل والظاهر «يصار».

والأسامي دون الأوامر^(١) وتوصلوا بذلك إلى الأخبار المنطوية على الوعد والوعيد في الكتاب والسنة. وهذا الذي قاله هذا القائل باطل لا تحقيق وراءه.

[٥٧٩] وزعم بعض الواقفية أن الخبر إذا انطوى على وعيد العصاة من أهل الملة لزم التوقف فيه ولا يتوقف في غيره. وهذا واضح البطلان أيضاً. ومما يتمسك به في نصررة الوقف ما يبطل هذه التفصيلات.

[٥٨٠] وقال الفريق من أهل الوقف: الوقف في الوعيد ثابت دون [الوعد]^(٢) وفصل^(٣) بينهما بما يليق بالشطح^(٤) والترهات^(٥) دون الحقائق.

[٥٨١] وزعم آخرون من المنتمين إلى الواقفية إلى أن الأخبار إذا وردت ومخرجها مخرج العموم على مذهب القائلين به وسمعتها السامع وكانت وعداً أو وعيداً، ولم يسمع من آي الكتاب وسنن الرسول ﷺ ومواقع أدلة السمع شيئاً فيعلم أن المراد بها العموم، وإن كانت قد سمع قبل اتصالهما به أدلة الشرع وعلم انقسامها للخصوص والعموم فلا

(١) هذا القول محكي عن أبي الحسن الكرخي. انظر كشف الأسرار (٢٩٩/١)، انظر حكاية هذا المذهب في العدة (٤٩٠/٢)، والتبصرة (١٠٥)، ومنهم من قال بالعكس. انظر كشف الأسرار (٢٩٩/١).

(٢) في الأصل «الوعد» والتصويب من اقتباس في الإبهاج (١٠٩/٢)، من قول القاضي.

(٣) في الإبهاج (١٠٩/٢)، «فرق» وهما بمعنى.

(٤) الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى. انظر التعريفات (١٢٧).

(٥) في الإبهاج (١٠٩/٢)، «البرهان» وهو تصحيف، ومعنى الترهات الأباطيل. انظر لسان العرب (٤٨٠/١٣).

نعلم^(١) حينئذ العموم في الأخبار [التي]^(٢) اتصلت به^(٣) واعلم أن هذه الفئة بالنسبة إلى القائلين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى الواقفية^(٤).

[١/٦٨] [٥٨٢] والأولى بنا أن / نقدم شبه القائلين بالعموم ونعترض عليها ثم نثبت الوقف بأوضح الأدلة إن شاء الله تعالى.

فمن عمدهم في المسألة أن قالوا: العموم واستغراق الجنس من المعاني المعقولة الجارية في الخواطر عموماً كسائر المعاني وحاجات أهل اللغة ماسة إلى التفاهم فيها^(٥) كما تمس إلى التفاهم في سائر المعاني المسماة بالأسامي فإذا تحققت حاجة أهل اللغة كما وصفناه وكانوا مقتدرين على وضع لفظ الاستغراق ولا يتقرر إلا أن يوصفوه مع ما قررنا من الأوصاف.

[٥٨٣] وأوضحوا ذلك بأن قالوا: العادة مطردة على أصل لو قدحنا

(١) في الإبهام (١٠٩/٢)، «فلا يعلم» وهو الموافق للسياق لتقدم قوله «يعلم».

(٢) في الأصل: «الذي»، والسياق يقتضي ما أثبتته.

(٣) ومنهم من توقف في الاعتقاد دون العمل، فقالوا: يجب أن يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق، ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند من الحنفية. انظر كشف الأسرار (١/٢٩٩).

(٤) من قوله «وذهب شيخنا» إلى هنا من مذاهب الواقفية نقله ابن السبكي في الإبهام (١٠٨/٢ - ١٠٩)، بتصرف يسير قال ابن السبكي بعد هذا النقل الطويل: «وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها غيره، وإنما أردت سردها من كلام القاضي». الإبهام (١٠٩/٢).

(٥) انظر الاستدلال بذلك في المعتمد (١/٢١٠)، والعدة (٢/٥٠١)، والتبصرة (١٠٩).

فيه أفضى ذلك إلى انخراقها، وهو أن من ظهرت حاجته واقتدر على دفعها مع ارتفاع الموانع وانصراف الصوارف وتوفر الدواعي فلا يعقل في العادة أن لا تدفع الحاجة، وذلك كالعاطش الواجد للماء البارد مع ارتفاع الموانع واندفاع الصوارف فإذا توفرت الدواعي فيشرب لا محالة.

والجواب عن ذلك أن نقول هذا الذي ذكرتموه استدلال منكم في إثبات اللغات بغير النقل، واللغات لا تثبت إلا نقلاً، فأما طرق الاستدلال وسبل الاعتلال فلا يتوصل بها إلى تثبيت اللغات أصلاً^(١) وأما ما قالوه من عموم الحاجة وظهور المعنى فهو اعتصام منهم بما لا طائل تحته، فإننا نقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أنهم ما اختاروا وضع اسم له على التعيين مع كل ما ذكرتموه فما دليلكم؟.

[٥٨٤] فإن قالوا: هذا يؤدي إلى خرق العادات كما قدره.

فالجواب عن ذلك من أوجه: أحدها: أن نقول فيلزم على طرد ذلك أن تثبت الأخبار التي لم تنقل، إذا عرفنا أن مثل تلك الحادثة كانت تعم في العصر الخالية وكانت الحاجة ماسة إليه، فيجب أن تقدر في كل ما هذا سبيله خبراً عن الرسول ﷺ أو أثراً عن أصحابه رضي الله عنهم وهذا ما لا سبيل إليه. ثم نقول لهم: إنما الكلام في أصل وضع اللغات، وأصل وضعها غير منبئ عن العادات فإننا لو أردنا أن نقدر في زماننا هذا اتفاق جملة أهل العصر على فعلة واحدة مثل أن يتقدر من كلهم القيام والقعود في حالة واحدة كان ذلك خرقاً للعادة، والأسامي التي اتفق عليها أهل اللغات ابتداء كان تواطؤاً منهم على معان متجددة مع اختلاف الإرادات وتباين القصد، فتبين

(١) انظر هذه المناقشة في المستصفى (٣٩/٢).

بذلك أن أصل وضع اللغات إن قُدِّرَتْ اصطلاحاً لا يراعى^(١) فيها اطراد العادات، وإن قدرت ثابتة توقيفاً فلا يمنع أن يثبت التوقيف في البعض دون البعض، فأما ما عولوا عليه من اطراد العادة في نفي المحتاج الحلفة^(٢) عن نفسه، فهذا قرع أبواب قوم آخرين وهم المعتزلة في فساد أصولهم في الدواعي والصوارف وأما نحن لا نستبعد أن يكف عن الشر مع انتفاء الموانع والدوافع. فبطل ما قالوه من كل وجه. ثم نقول: تنكرون على من يزعم أنهم لما عرفوا أن هذه الصيغة التي فيها الكلام وإن كانت مشتركة فإنها تتميز [ب/٦٨] بقرائن الأحوال^(٣) ويقع العلم بها على مقاصد مطلقها عند القرائن على / اضطرار اكتفوا بها فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٥٨٥] شبهة أخرى لهم: وهي أنهم قالوا: إذا وردت ألفاظ الجموع فيصح استثناء الآحاد منها^(٤) باتفاق أهل اللغة بشرط استبقاء بعض الجنس إذ لا خلاف في صحة قول من يقول: من دخل داري أكرمه إلا من عصاني، ومن أجرم عاقبته إلا من تاب، واقتلوا المشركين إلا أهل الذمة

(١) في الأصل «يراعا».

(٢) هكذا في الأصل ولعله «الحاجة».

(٣) وأجيب بأن التمييز بقرائن الأحوال يختص بمن بيننا وبينه عادة في الخطاب فأما من جهة الله، فلا يمكن معرفة العموم، إذ لا عادة بيننا وبينه، وكذلك لا يمكن معرفة ذلك فيما ينقل إلينا من الأخبار، لأنها لا تنقل مع أحوالها، ولا عادة بيننا وبين المتكلم فيما ينقل إلينا. انظر التبصرة (١٠٩).

(٤) انظر الاستدلال بصحة الاستثناء على إفادة العموم في المعتمد (٢١٩/١)، والعدة (٤٩٩/٢)، والتبصرة (١٠٨).

والمعاهدين^(١) وما من صنف من آحاد الجنس إلا ويحسن استثناءها^(٢).

والذي يحقق ذلك أنه لا يحسن في نظم الكلام أن نقول أكرم المؤمنين إلا المشركين، واقتل كل سبع إلا البقرة، وإنما لم يحسن الاستثناء فيما أومأنا^(٣) إليه لأن مطلق اللفظ لو قدرناه مجرداً [لم ينطو]^(٤) على شيء من ذلك، فلم يحسن الاستثناء لا جرم.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه باطل، وذلك أنا نقول: إنما يحسن الاستثناء لصلاح اللفظ لجمله ما يستثنى منه^(٥) ونحن وإن نفينا اقتضاء الصيغة التي [خالفنا]^(٦) فيها الاستغراق على التعيين في أصل الوضع فلسنا ننكر كون الصيغة صالحة للاستيعاب والخصوص جميعاً صلاح الاسم المشترك لجمل من المسميات، فالمقصد بالاستثناء إذا قطع الوهم والتجويز فيما استثنى من اللفظ، ليعلم قطعاً عدم دخوله فيه، ثم نقول: لو قال اقتلوا المشركين إلا نقرأ، فما من طائفة منهم وإلا ينطلق اسم النفر عليهم، فيلزمكم أن تقولوا: لا يجوز قتل أحد منهم لتحقق اسم النفر في طوائفهم، فيلزم من ذلك الكف عن قتلهم، فإن قالوا يحمل ذلك على بعضهم.

قلنا: ما من [شخص]^(٧) منهم إلا واسم النفر يتناوله فلئن جاز لكم

(١) انظر هذا المثال في العدة (٤٩٩/٢).

(٢) كذا في الأصل والظاهر «استثناءه»، لأن الضمير يرجع إلى المصنف.

(٣) في الأصل «أومينا».

(٤) غير واضح في الأصل، والرسم يشبه ما أثبتناه.

(٥) انظر المناقشة بذلك في المستصفي (٤٠/٢).

(٦) غير واضح في الأصل، وما أثبتناه أقرب إلى الرسم والمعنى.

(٧) في الأصل غير واضح، وما وضعناه أقرب.

حملة على التخصيص فلا تستبعدوا مثل ذلك في الاستثناء من خصمكم، فما من جملة من الآحاد إلا ويصح استثناءه^(١)، ثم لا يقتضى ذلك اندراج الكلام جمعاً تحت اللفظ في وضع اللغة وتفاهم أهلها.

ثم نقول لهم: إذا قال القائل: كل إنسان معاقب إلا من آمن وإلا المؤمنين فيصح الاستثناء عن مثل هذه اللفظة مع مصير أكثركم إلى أنها لا تعم، وإن صاروا إلى العموم بلفظ كل فنفرض عليهم القول في قول القائل: إن الإنسان مرتنه [بصنيعه]^(٢) إلا المؤمنون.

[٥٨٦] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: يصح تأكيد القوم والناس بما يقتضى استغراقاً^(٣) وذلك مثل أن يقول الناس كلهم أجمعون إلى غير ذلك من ضروب التأكيد، قالوا: وقد قال أهل اللسان: التأكيد لِفَقُ^(٤) المؤكد ومطابقه، ومن المستحيل أن يتضمن التأكيد معنى ولا ينبىء أصل اللفظ عنه.

والذي يوضح ذلك استحالة قول القائل: رأيت زيدا أجمعين، وحسن قوله رأيت الناس أجمعين.

وأطنبوا في ذلك بما القليل مُغْنٍ عنه.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه غفلة منكم عن مذهب الخصم فإننا لا نصير إلى أن هذه الألفاظ تتضمن الاستغراق وإن تابعت، فإن من أصلنا أنه ليس

(١) كذا في الأصل والظاهر «استثناءها» لأن الضمير راجع إلى الجملة.

(٢) غير واضح في الأصل وما وضعته أقرب من الرسم.

(٣) انظر الاستدلال بالفرق بين تأكيد العموم وتأكيد الخصوص في العدة (٢/٤٩٧).

(٤) كذا في الأصل ولعله «نفس».

في اللغة / صيغة لا مطلقة ولا مقيدة تدل من حيث الوضع على الاستغراق، [١/٦٩] فبطل ما قالوه.

ثم نقول: اللفظة التي فيها الكلام وإن لم تكن موضوعة للعموم نصاً فهي صالحة، فإذا اقترنت بتوابع وقرائن فتقضي تخصيصاً بمعنى يصلح اللفظ له، وليس كذلك قول القائل: زيد أجمعون، وهذا واضح لا خفاء به.

[٥٨٧] وقد عكس الواقفية ذلك عليهم فقال: لو كانت اللفظة مستقلة بنفسها في إثارة العموم لم تكن للتوابع فائدة وكانت ألفاظ شاغرة لا طائل وراءها. والأولى لك الاجتزاء بما قدمناه مع أن تقدير هذا الذي قالوه ممكن، فإن التأكيد إنما يستعمل لنفي الريب وقطع الجائزات وضروب الاحتمالات، فلو كانت الصيغة الفردة منبئة عن الاستغراق لم يكن للتأكيد معنى^(١).

[٥٨٨] شبهة أخرى: فإن قالوا: اللفظ الذي فيه الكلام لا يخلو إما أن يكون للعموم كما قلناه، أو للخصوص وقد اتفقنا على بطلانه، فأما^(٢) أن يكون مشتركاً كما قلتومه، فلو كان كذلك لم يخل إما أن يكون على تخصيصه بأحد المعنيين دليل أو لا يكون عليه دليل، فإن لم يكن في تخصيص أحد المعنيين دليل لم يتصور أن يعقل منه عموم وخصوص بل التحق [بالمبهمات]^(٣) وإن كان على حمله على أحد المعنيين دليل لم يخل

(١) وأجيب بأن هذا يبطل بالاسم الخاص لأنه يحسن توكيد بأن يقول رأيت زيدا نفسه ثم لا يدل ذلك على أن الخصوص لا صيغة له. انظر العدة (٤٩٨/٢)، وقد ذكر فيه عدة أجوبة.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «وإما أن يكون» عطفاً على قوله «إما أن يكون للعموم» والعطف في مثله بالواو.

(٣) في الأصل «بالمبهمات» والصواب ما أثبتناه.

إما أن يكون ذلك لفظاً أو قرينة، فإن كان لفظاً فقد ثبت أن في الألفاظ ما يدل على العموم، وما من لفظ يقدر اقترانه بما فيه التنازع إلا ويمكن أن يذكر فيه كل ما تذكرونه في غير المختلف فيه، فإن كان ذلك لا يدل فتابعه كيف تدل؟

قيل لهم: قد أطنبتم في هذيان لا تحقيق وراءه، فأما ما ذكرتم من أن الدال ينبغي أن يكون لفظاً، فليس كما قلتموه، ولسنا نسلم أن في الألفاظ اللغوية ما يدل من حيث الوضع على الاستيعاب والاستغراق وإنما يستدرك العموم والخصوص بما يضطر إليه السامع ابتداء عند قرائن الأحوال، وهي مما لا تنضبط ولا سبيل إلى حصر أجناسها وتمييزها بالنعوت والأوصاف عن أغيارها وهذا كما أن خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان وبسالة الباسل تعلم ضرورة عند ثبوت الأوصاف، فلو أردنا نعتها لم نقدر عليها^(١)، وهذا كما أن من خجل لبادرة^(٢) بدرت منه واحمرت لها وجنتاه فربما يعلم ضرورة خجله فلا يمكننا أن نسند ذلك إلى احمراره إذ قد يتصور كل وصف بعينه من غير خجل فقد تكون القرائن ضرباً من الرموز والإشارات، واختلاجاً في محاجر العينين والحاجبين، وقد تكون حاله نحو كون المرء على الطعام إذا اقترن بقوله لغلامه عليّ بالماء وقد بدت نهمته إلى الماء، فيعلم ضرورة إنما يطلب ماء الشرب، وإن كان اسم الماء على مذاهب القائلين بالعموم يعم الجنس، فثبت بذلك أن الذي يعين^(٣) المعنى المعين من اللفظ المحتمل [٦٩/ب] قرائن الأحوال. وقد بيدر من / المتلفظ ضروب من التأكيد فيعلم عندها

(١) انظر الاعتراض بذلك في المستصفى (٤١/٢).

(٢) في الأصل «لبادرت».

(٣) ويحتمل الرسم «يعبر».

ضرورة مراده لا أن تلك الألفاظ موضوعة في اللغة لذلك، ولكن إذا اقترنت بها أحوال علم منها ما يعلم.

[٥٨٩] والتحقق في ذلك أن يعلم أن شيئاً من هذه القرائن لا تدل لأنفسها، ولا التواضع سابق عليها، ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها، وهذا كما أن قول القائلين: أيّ شيء يُحسّن زيد، فهذا يتردد بين الاستفهام، وبين ازدراء يزيد على معرض الاستخفاف، وبين تعظيم الأمر فيما يعنيه، ثم المقصود من هذه اللفظة ربما يتعين بقريئة حال لا ينضبط بالوصف.

[٥٩٠] وأما ما قالوه من كون القرائن توابع وكون اللفظ متبوعاً فلا طائل تحته^(١) ولا معنى لكونها توابع ولا لكون اللفظ متبوعاً، ولكن يؤول محصول الكلام إلى أن المقصود يفهم عند القرائن وتسميتها توابع لا حقيقة له.

[٥٩١] فإن قالوا: قد اجتمعت الأمة على تعميم جمل من الألفاظ في الكتاب والسنة فمن أين عرفوا ذلك^(٢)؟

قلنا: أما أهل العصر الأول فقد عرفوا التعميم بما شاهدوا من القرائن، والذين نقلوا عنهم شاهدوا منهم ما شاهدوه هم من مبلغ الألفاظ^(٣).

(١) وقال الغزالي: «بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية». المستصفي (٤٢/٢).

(٢) انظر هذا السؤال والجواب عنه في المستصفي (٤٢/٢).

(٣) ونوقش بأنه لو كانت هناك قرائن لنقلت لأن ما لا يتم دليل إلا به لا يسوغ للراوي ترك نقله، انظر العدة (٤٩٦/٢).

[٥٩٢] فإن قيل : فماذا عرف الرسول ﷺ؟

قلنا: بقرائن حال المنبىء إليه .

[٥٩٣] فإن قالوا: فماذا عرف جبريل عليه السلام؟

قلنا: لعل الله اضطره ابتداء أو عند قرائن أبدعها أو عرفه باللغة الملائكية^(١)، ولعل في لغتهم صيغة العموم في المقال مجال^(٢)، والتمسك بهذه الشبهة خبط .

[٥٩٤] شبهة أخرى لهم يتشبث بها من شغل عن التحقيق، وهي أنهم

قالوا: هل تصفون الرب تعالى بالقدرة على أن يدلنا على العموم من حيث اللفظ، فإن وصفتموه بذلك وجب منكم القول بتصوره، وإن لم تصفوه بذلك^(٣) تعجيز الرب تعالى .

قيل لهم: تعالى مقتدر على ما شاء، وما قلتموه من أنه هل يقدر لو رُدَّ

إلى التحقيق لم يتحصل منه معنى .

فإن القدرة تتعلق بالأحداث والرب تعالى مقتدر على أن يحدث لنا

علماً على عقب اللفظ المجرد وهو مقتدر على أن يصرف دواعي الخلقية إلى التواضع على اللفظ المجرد في إرادة العموم . وكل هذا مما نقول، ولكن الكلام في اللغة الثابتة الكائنة، وهذا كما أنا نصف الرب تعالى بالاقتدار على تثبيت ضروب من اللغات والزيادات في لغة العرب، ثم كل ما هو من قبيل مقتدراته لا يجوز أن نقدره كائناً .

(١) كذا في الأصل والأولى «الملكية» نسبة إلى الملك .

(٢) كذا في الأصل والظاهر أن العبارة هكذا «ولعل في لغتهم لصيغة العموم في المقال مجال» .

(٣) يبدو أن هنا سقطاً والعبارة السليمة «وإن لم تصفو بذلك (ففيه)» .

فإن زعمتم أن اللفظ مع لفظ لا يدل في الوضع يجعله دالاً وهو غير دال، فهذا تثبيت اقتدار على المحال.

[٥٩٥] ومن عَمَدِهِمْ أَنْ قَالُوا: نَرَى أَهْلَ اللُّغَةِ وَأَرْبَابَ الشَّرِيعَةِ مُطَبِّقِينَ عَلَى تَفَاهِمِ الْعُمُومِ مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي فِيهَا تَنَازَعْنَا، وَمَا زَالَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ تَسْتَدِلُّ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْمَسَائِلِ بِالْأَلْفَاظِ الْعَامَةِ^(١) نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٢)، و﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(٣)، و«لا وصية لوارث»^(٤)، / «ولا تنكح المرأة على عمتها»^(٥)، «ومن ألقى [١/٧٠] سلاحه فهو آمن»^(٦)، إلى غير ذلك، وكذلك ما زالت العرب تتفاهم بنحو ذلك حتى روي أن قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٧) لما نزل شق

(١) انظر الاستدلال بإجماع الصحابة في هذه المسألة في العدة (٢/٤٩٢)، والتبصرة (١٠٧).

(٢) سورة النساء: آية (٢٩).

(٣) سورة المائدة: آية ٩٥.

(٤) رواه أبو داود، رقم الحديث (٢٨٧٠)، (١١٤/٣)، والترمذي رقم الحديث (٢١٢٠)، (٢١٢١)، (٤٣٣/٤)، (٤٣٤)، والنسائي (٢٤٧/٦)، وابن ماجه رقم الحديث (٢٧١٢)، (٢٧١٣)، (٢٧١٤)، (٢/٩٠٥)، (٩٠٠)، وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

(٥) متفق عليه، البخاري في باب لا تنكح المرأة على عمتها (٣/٢٤٥)، ومسلم في باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها (٩/١٩٢)، واللفظ له.

(٦) رواه مسلم في كتاب الجهاد باب فتح مكة (١٣٣/١٢)، وأبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في خبر مكة، رقم الحديث (٣٠٢٤)، (٣/١٦٣)، كلهم بلفظ «ومن ألقى السلاح فهو آمن».

(٧) سورة النساء: آية (٩٥).

ذلك على ابن [أم] (١) مكتوم (٢) وكان مكفوفاً عاجزاً عن النهوض للجهاد وأبدى للرسول ﷺ ما به حتى نزل قوله تعالى: ﴿عَيْدٌ أُولَى الضَّرِيرِ﴾ (٣)، ولم ينكر عليه ﷺ ما فهمه من مطلق اللفظ من العموم، وكذلك روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾ (٤).

قال ابن الزُبَيْرِي (٥): وكان خصماً جَدلاً: لأخصمن اليوم محمداً فجاء النبي ﷺ وقال له: أليس عُبِدت الملائكة وابن مريم أفهم حصب جهنم؟ فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ (٦)، وحاجَّ

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) اختلف في اسمه، فأهل المدينة يسمونه عبد الله وأما أهل العراق فسموه عمراً وهو ابن قيس بن زائدة بن الأصم القرشي، كان من السابقين المهاجرين، وكان ضريباً مؤذناً لرسول الله ﷺ مع بلال، وكان رسول الله ﷺ يستخلفه على المدينة في عامة غزواته. انظر ترجمته في طبقات ابن سعد (٤/٢٠٥)، وأسد الغابة (٤/١٢٧)، والإصابة (٢/٥٢٣).

(٣) سورة النساء: آية (٩٥). وقصة ابن أم مكتوم رواها البخاري في صحيحه في تفسير سورة النساء (٣/١٢١).

(٤) سورة الأنبياء: آية (٩٨).

(٥) هو أبو سعيد عبد الله بن الزُبَيْرِي بن قيس بن عدي القرشي، صحابي جليل، كان من أشعر قريش وكان شديداً على المسلمين قبل إسلامه، ثم أسلم في الفتح ومدح النبي ﷺ، فأمر له بحلة. انظر ترجمته في الإصابة (٢/٣٠٨)، والاستيعاب (٢/٣٠٩).

(٦) سورة الأنبياء: آية (١٠١)، وقصة ابن الزُبَيْرِي أخرجها الواحدي في كتابه أسباب النزول ص (٣١٥)، وانظر تفسير القرآن العظيم (٣/١٩٨).

عمر^(١) رضي الله عنه أبا بكر^(٢) رضي الله عنهما في قتل مانعي الزكاة، واستدل في منع قتالهم بظاهر قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^(٣) فلم ينكر عليه أبو بكر رضي الله عنه تمسكه بعموم اللفظ ولكن انفصل عن استدلاله بقيد الحديث وهو قوله: إلا بحقها، وقال إن الزكاة من حقها.

[٥٩٦] ومقصدهم من ذلك ما استشهدوا به من الآثار والأخبار أن أرباب الشرائع واللغات ما زالوا يتفاهمون من الصيغ التي فيها كلامنا العموم والشمول، وما كان ينكر بعضهم على بعض.

[٥٩٧] فيقال لهم: ما تمسكتم به باطل من أوجه:

(١) هو الصحابي الجليل عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزي القرشي أمير المؤمنين ولد بعد الفجار الأعظم بأربع سنين وذلك قبل المبعث النبوي بثلاثين سنة، كان من أشرف قريش وإليه كانت السفارة في الجاهلية، وكان إسلامه فتحاً على المسلمين وشهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ. كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم اشدد الدين بعمر» وبويع بالخلافة بعد أبي بكر الصديق رضي الله عنه واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين وله مناقب جمة. انظر ترجمته في الاستيعاب (٤٥٨/٣)، والإصابة (٥١٨/٣).

(٢) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عثمان بن عامر القرشي التيمي أبو بكر الصديق ابن أبي قحافة الخليفة الأول لرسول الله ﷺ ولد بعد الفيل بستين وستة أشهر، صحب النبي ﷺ قبل البعثة، وسبق إلى الإيمان به، ورافقه في الهجرة، والغار وفي المشاهد كلها إلى أن توفي النبي ﷺ، وحج بالناس في حياة رسول الله ﷺ. ومناقبه كثيرة. انظر الاستيعاب (٢٤٣/٢)، والإصابة (٣٤١/٢).

(٣) متفق عليه، البخاري في باب وجوب الزكاة (٢٤٣/١)، ومسلم في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (٢٠٦/١).

أحدها أنكم ادعيتم الإجماع وأسندتم دعواكم إلى أفراد من الأخبار، والآحاد لا تفضي إلى العلم كحديث ابن الزبيري ونحوه ولو كان الإجماع يثبت بأمثال ذلك لعم ادعاء الإجماع في معظم مسائل الاجتهاد، ثم لم تنقلوا عن أحد أنه تمسك بمجرد اللفظ فلعلهم فهموا مع الألفاظ قرائن علموا عندها إرادة العموم^(١).

[٥٩٨] فإن قيل: فلو كانت تلك القرائن لنقلت. فقد سبق^(٢) الكلام على مثل هذا بما يغني عن إعادته.

ثم نقول: يجوز تقدير القرائن في بعض ما استدللتم به ولا ننكر أيضاً أن يكون بعضهم قد اعتقد المصير إلى العموم كما اعتقدتموه وذهب بعضهم إلى أن اللفظ إذا كان صالحاً للعموم والخصوص فيجوز أن يحمل على العموم، فإذا تصور انقسام قُصودهم وإرادتهم فمنهم من يعتقد عن قرينة ومنهم من يعتقد كما اعتقدتموه^(٣) ومنهم من يستدل استدلالاً فاسداً مع تصور تنوع القصود كما قدر عليكم، كيف^(٤) يتصور ادعاء الإطباق والاتفاق من أهل العصر المفترضة على أن اللفظة المفردة موضوعة للاستغراق، فهيئات لما طلبوه فقد أبعدوا النجعة^(٥) وما ذكرناه من شبه القوم تغني عن ذكر كثير من الترهات، وتشتغل بذكر التفصي عما ذكرناه كما ذكرناها في الانفصال عن

(١) انظر المناقشة بذلك في المستصفي (٤٤/٢).

(٢) انظر الفقرة [٥٥٠].

(٣) انظر المناقشة بذلك في المستصفي (٤٤/٢).

(٤) هكذا في الأصل ولعل الصواب «كيف».

(٥) النجعة: بالضم، طلب الكلاً في موضعه، قاله الجوهري في الصحاح (٣/١٢٨٨)،

والمراد بها: المقصود.

كل ما يرد عليك من قبيلها / .

[٧٠/ب]

[٥٩٩] فإن قال قائل: فما دليلكم على الوقف؟

قلنا: كل دلالة طردناها في تثبيت الوقف^(١) في صيغة الأمر فتطرد بعينها في العموم والخصوص وتعود عليها أسئلتها، ووجه الانفصال عنها.

فمن عمَدنا وهو ما صدَّر القاضي رضي الله عنه به إثبات الوقف في كل مسألة أن يقول^(٢) فيها بالوقف أن نقول: مدارك العلوم مضبوطة والذي فيه تنازعنا لا يخلو إما أن يكون من مدارك العقول أو مدارك اللغات واللغات لا تثبت عقلاً وإما أن يكون من مدارك السمع وهو ينقسم إلى تواتر في الأخبار وغير تواتر واطرد الدليل فيه على المنهج الذي سبق^(٣).

[٦٠٠] فإن قالوا: فكون اللفظة مشتركة لغة أيضاً فثبتوا نقل ذلك^(٤).

التوجه^(٥) عليكم الانقسام فيه ما وجهتموه في أصل المسألة.

فيقال: هذا سؤال من لم يعقل حقيقة الوقف من مذهب القائلين به، فلسنا نعني بالاشتراك ثبوت اللغات في ذلك، ولكننا نعني به أننا وجدنا هذه الصيغة التي فيها تنازعنا ترد على موارد، منها العموم ومنها الخصوص^(٦)

(١) راجع الفقرة [٢١٩].

(٢) لعل الصواب «يقول» بدون «أن».

(٣) انظر الفقرة [١٤٦]. وانظر هذا الدليل للواقفية ومناقشته في العدة (٥٠٤/٢)، والتبصرة (١١٠)، والمستصفي (٤٦/٢).

(٤) انظر هذا الاعتراض في العدة (٥٠٤/٢)، والتبصرة (١١٠).

(٥) لعله «ويتوجه».

(٦) وأجيب بأن اللفظ الدال على العموم هو المتجرد عن القرائن، وهذا اللفظ لم يرد =

فتوقفنا في المراد فيها عند الإطلاق والتجرد عن القرائن، فهذا ما نعينه، فأما أن ندعى نقل الاشتراك من أهل اللغة كما نقل عنهم الاشتراك في العين والقرء وغيرهما فلا، فافهم ذلك كي لا تَزَلَّ فيه.

[٦٠١] ومن عُمِدِنَا في المسألة حسن الاستفصال بعد صدور اللفظة من مطلقها فلو كانت منبئة عن العموم ما حسن الاستفصال فيها^(١).

فإن قالوا: لسنا نسلم حسن الاستفصال، قطع الكلام عنهم، وتبين عنادهم، وإن سلموا وزعموا أن الاستفصال إنما يحسن عند بدور الكلام ممن ليس بحكيم، فيقال لهم وهذا خبط منكم وذلك أننا نقول: كلامنا معكم في وضع اللغة، والاستفصال يترتب عليه، واللغة الموضوعة لاقتضاء العموم في حق الحكيم يقتضيه في حق السفیه، وإن العرب في أصل وضعها ما خصصت الأسامي في مقتضياتها ببعض المطلقين دون بعض فيستحيل أن تكون لفظة مجردة لمعنى إذا بدرت من واحد وهي بعينها موضوعة للاشتراك إذا بدرت من غيره وقامت الدلالة عليهم.

[٦٠٢] ومن أقوى ما يستدل به أن نقول: تأملنا موارد الألفاظ فوجدنا

= قط وهو دال على العموم، وإنما يدل على الخصوص بقرينة، ولو كان استعماله في الخصوص دليلاً للتوقف لكان استعمال الحمار في الحيوان والرجل البليد دليلاً للتوقف، انظر العدة (٥٠٧/٢)، والتبصرة (١١٠).

(١) ونوقش ذلك بأن حسن الاستفصال غير مانع من دلالة على العموم، لأن الاستفصال قد يكون للتأكيد، وذلك جار في صيغ الخصوص كما إذا قال القائل: «اقتل فلاناً» صلح أن يراجعه فيقول «أأقتله»؟ فلو كان الاستفصال مانعاً لصيغ العموم من دلالتها لمنع صيغ الخصوص من دلالتها على الخصوص، انظر المعتمد (٢٣٣/١)، (٢٣٤)، والعدة (٥٠٧/٢)، والتبصرة (١١١).

على الانقسام في نظم العرب ونثرها، وسائر كلامها، وكذلك وجدنا ألفاظ صاحب الشريعة منقسمة في اقتضاء العموم والخصوص، والألفاظ المحمولة على خلاف الشمول تُرْبِي وتزيد على الألفاظ المحمولة على الشمول، وقد تتبع المحققون على أقصى جهدهم ألفاظ الكتاب فلم يجدوا فيها إلا ألفاظاً محصورة^(١) على العموم منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، ومنها: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(٣) ولو تكلفت لم يبلغ هذا القبيل من الألفاظ عشرًا فقال أرباب التحقيق: اللغات إنما تثبت بالتوصل إلى أصل الوضع.

فإنا أخطأنا ذلك فيما يتفاهم منه^(٤) أرباب اللغات، وإنما يعرف تفاهمهم بالكلام المأثور المنقول عنهم / في مفاوضاتهم ومحاوراتهم، وقد [٧١/أ] استد طريق نقل أصل الوضع لما قدمناه أولاً، فلم نجد مفزعاً إلا طريق المحاورات فوجدنا ما فيه كلامنا على الانقسام.

[٦٠٣] فإن قيل: فبم تنكرون على من يزعم أن المستعمل من الصيغ على الخصوص مجاز؟ قيل: فبم تنكرون على من يقول لكم من أصحاب الخصوص إن المستعمل على الشمول مجاز، فلا تفزعون في ادعاء الحقيقة إلى أصل الوضع ولا إلى استعمال، فإنكم إن فزعتم إلى أصل الوضع لم تجدوا في تحقيقه طريقاً، وإن فزعتم إلى الاستعمال وجدتم الصيغ

(١) لعل كلمة «تدل» ساقطة لأن المعنى مختل بدونها.

(٢) سورة الحجرات: آية (١٦).

(٣) سورة هود: آية (٦).

(٤) الكلام من قوله «فأنا» إلى هنا غير واضح فلعل في العبارة تحريفاً والعبارة هكذا «فإن أخطأنا ذلك فيما يتفاهم به أرباب اللغات».

الخاصة في الاستعمال أكثر من الصيغ العامة، وإن زعمتم أن الذي خص منها خص بقرينة، لم تجيبوا عن تقابلكم^(١) بمثله، فيقول ما حمل منه على العموم حمل بقرينة، فتقاوم الأقوال وتتساقط بعضها ببعض فلا يبقى عند سقوطها إلا التوقف وترك قطع القول.

[٦٠٤] فإن قال قائل: فإذا لم تقولوا بالعموم فبم تعرفون [امتداد]^(٢) الشرع في الأزمان المستقبلية إذ السبيل إلى معرفة عموم الأزمان كالسبيل إلى معرفة عموم المسميات فإذا سددهم طرق القطع بالعموم لزمكم طرد ذلك في الأزمان.

قلنا: الزمتمونا ما لا نتحاشى منه وذلك أنا لا نعرف بصيغ الألفاظ الشمول في الأزمان وإنما نعرف ذلك بطرق التوقيف المقترنة بالألفاظ وبقرائن الأحوال وهي مما لا تنضبط ولا تنحصر، ثم نقول لهم: فلو كان سبيل استدراك العموم في الأزمان كسبيل استدراك العموم في المسميات لزمكم معشر القائلين بالعموم أن تقولوا: يجوز تخصيص اللفظ في بعض الأزمان بالدليل الذي يجوز تخصيص اللفظ به ببعض المسميات لتجاوزوا على قود ذلك حصر الأحكام الثابتة في بعض الأعصار بطرق المقاييس، وهذا ما لا سبيل إليه. واستقصاء القول فيه يتأتى عند احاطة العلم وحقيقته وسنشيع القول إن شاء الله تعالى في الفرق بين التخصيص والنسخ في أبواب النسخ^(٣).

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب «عمن يقابلكم».

(٢) في الأصل «بابتداء» وهو محرف لا معنى له.

(٣) انظر الفقرة [١٢٠٩].

[٦٠٥] فإن قلت: فإذا نفيت صيغ العموم فهل تنفون التخصيص ومعناه؟ قلنا: الوجه الذي يقول به القائلون بالعموم في التخصيص لا نقول به إذا نفينا العموم، فإنهم يقولون التخصيص استخراج بعض المسميات من قضية اللفظة الموضوعية للاستغراق ولولا دلالة التخصيص لعمت. ونحن لا نصير إلى ذلك، ولكننا نقول: اللفظة مترددة بين أقل الجمع وما زاد عليه، وليس بظاهر^(١) في التخصيص بأقل الجمع ولا في الشمول، فإذا دلت دلالة في ثبوت أحد المعنيين لم نقل لولاها لثبت غير المعنى الثابت بها.

فإن اكتفى السائل من معنى التخصيص بتعيين المراد وتحقيقه من غير أن يقدر عند عدم الدليل ظاهر اللفظ في شمول أو خصوص، فهذا مما نقول به وسنعتقد باباً إن شاء الله تعالى في حقيقة التخصيص^(٢) بعد الفراغ من أبواب الخصوص والعموم إن شاء الله تعالى.

(١١٦) القول في أن لفظ العموم على مذهب

القائلين به إذا خصص / هل يصير مجازاً؟

[٧١/ب]

[٦٠٦] اعلم، وفقك الله، أن أرباب [الأصول]^(٣) اختلفوا في مضمون هذا الباب فما صار إليه الواقفية أن الصيغة التي يدعي القائلون بالعموم شمولها إذا قامت الدلالة على خروج بعض المسميات عن قضيتها فيتوقف في الباقي كما توقفنا في الأصل فيجوز اختصاصها بأقل الجمع [ويجوز]^(٤) تعديها إلى ما يزيد عليه مما لم يخصص ولم يُسْتثنَ.

(١) كذا في الأصل والمناسب «ليست بظاهرة».

(٢) انظر الفقرة [١٢٠٩].

(٣) في الأصل «الأحوال» وهو محرف، وتفصيل الكلام يدل عليه.

(٤) في الأصل «ونحن» وهو محرف.

[٦٠٧] ثم الصائرون إلى الوقف لا يفصلون فيما حكيناه عنهم بين أن يثبت خروج بعض المسميات باستثناء متصل بالخطاب أو دلالة دالة عليه عقلية أو سمعية مما لا يتصل بالألفاظ اتصال الاستثناء بالمستثنى منه .

[٦٠٨] فأما القائلون بالعموم فقد افترقوا في ذلك فذهب كثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة رحمهم الله وطائفة من المتكلمين^(١)، منهم الجبائي وابنه إلى أن الصيغة الموضوعية للعموم إذا خصت صارت مجملة^(٢) لا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات وإليه مال عيسى^(٣) بن أبان^(٤) وذهب طائفة من الفقهاء منهم الكرخي^(٥) وغيره إلى

(١) نسبة الجويني في البرهان (١/٤١٠)، والغزالي في المنحول (١٥٣)، إلى جمهور المعتزلة.

(٢) كون العام بعد التخصيص مجازاً أو مجملاً مسألان، لكن المصنف ذكرهما كمسألة واحدة.

(٣) هو عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى قاض من كبار فقهاء الحنفية ولي القضاء بالبصرة عشر سنين وتوفي بها سنة ٢٢١ هـ . له كتب منها «إثبات القياس» و«اجتهاد الرأي» و«الحجة الصغيرة» انظر ترجمته في تاريخ بغداد (١١/١٥٧)، والفوائد البهية (١٥١).

(٤) من قوله ذهب كثير من الفقهاء إلى هنا نقله الشوكاني في إرشاد الفحول (١٣٧) عن إمام الحرمين، وانظر رأي عيسى بن أبان في المعتمد (١/٢٨٦)، وكشف الأسرار (١/٣٠٧).

(٥) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال أبو الحسن الكرخي الفقيه الأصولي كان زاهداً ورعاً وصل إلى طبقة المجتهدين انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق ورمى باعتزال وله مؤلفات منها المختصر وشرح الجامع الكبير، ورسالة في الأصول. توفي سنة ثلاثمائة وأربعين. انظر ترجمته في لسان الميزان (٤/٩٨)، والفوائد البهية (١٠٨).

أن التخصيص إن وقع بكلام متصل وهو الاستثناء وما جرى مجراه واللفظ المستثنى من مقتضاها^(١) حقيقة في بقية المسميات وإن ثبت التخصيص بدلالة منفصلة من حجة عقل أو دليل سمع صار مجازاً^(٢) وما صار إليه الجمهور من الفقهاء أنه لا يصير مجازاً، سواء وقع التخصيص باستثناء أو دلالة منفصلة، بل هو حقيقة في بقية المسميات^(٣).

[٦٠٩] قال القاضي رضي الله عنه وهذا إنما يقوله هؤلاء إذا بقي من المسميات أقل الجمع فأما إذا بقي واحد وقد فرط لفظ الجمع ومنه استثنى فيلزم القطع على مذاهب الكافة بأن لفظ الجمع لا يكون حقيقة في الواحد بل يستعمل فيه مجازاً^(٤).

[٦١٠] وقد ذكر القاضي بن الطيب رضي الله عنه عن بعض أصحابنا أن اللفظة^(٥) حقيقة فيما يبقى وإن كان أقل [من]^(٦) الجمع

(١) كذا في الأصل والمناسب «مقتضاه».

(٢) ولا يستدل به عند الكرخي. انظر قول الكرخي في المعتمد (٢٨٦/١)، والتبصرة (١٢٢)، وأصول السرخسي (١٤٥/١)، وكشف الأسرار (٣٠٧/١)، والمغني للخبازي (١٠٨).

(٣) وإليه ذهب أبو يعلى في العدة (٥٣٣/٢)، والشيرازي في التبصرة (١٢٢)، واللمع (٣١)، والسرخسي في أصوله (١٤٤/١)، ونقله عن علماء المذهب، والبزدوي في أصوله (٣٠٨/١)، وقال هو الصحيح من المذهب وإليه مال ابن برهان في الوصول (٢٣٦/١)، ونقله الغزالي في المنحول (١٥٣)، عن الإمام الشافعي، وإمام الحرمين في البرهان (٤١٠/١)، عن معظم الفقهاء.

(٤) انظر دعوى الاتفاق في المستصفي (٥٤/٢)، وروضة الناظر (٢٠٩).

(٥) في الإبهاج «اللفظ».

(٦) الزيادة من اقتباس في الإبهاج (١٣١/٢)، ولا بد منها.

و^(١) هذا بعيد جداً^(٢).

[٦١١] وذهب بعض الأصوليون^(٣) إلا أن الصيغة إذا كانت مجردة عممت فإن لحقها التخصيص حملت على أقل الجمع^(٤).

[٦١٢] قال القاضي رضي الله عنه ولو قررنا^(٥) القول بالعموم فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول إذا تقرر^(٦) التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية المسميات، وإن تقرر التخصيص بدلالة منفصلة فاللفظ مجاز^(٧) ولكن ليستدل به في بقية المسميات^(٨) فيحتاج أن تدل على طريقين^(٩) أحدهما تثبت كونه مجازاً في الصورة التي ذكرناها، والثاني ثبوت الاستدلال به وإن حكمنا بكونه مجازاً.

(١) كلمة «واو» ساقطة من الإبهاج.

(٢) من قوله «وذكر القاضي» إلى «بعيد جداً»، اقتباس في الإبهاج (١٣١/٢).

(٣) كلمة «بعض» ساقطة، كما يدل عليه السياق.

(٤) هذا القول يتعلق بأن العام بعد التخصيص حجة أم لا؟ وإذا كان حجة ففي ماذا؟

وانظر هذا القول في منتهى الوصول (١٠٨)، والمستصفي (٥٧/٢)، والإحكام

للأمدي (٢٢٣٣/٢)، وجمع الجوامع (٧/٢)، وتيسير التحرير (٣١٣/١)، ومختصر

ابن اللحام (١١٠)، وإرشاد الفحول (١٣٧)، وشرح الكوكب المنير (١٦٢/٣).

(٥) في الأصل «قدرنا» والمثبت من الاقتباس في الإبهاج، والناسخ لا يفرق في الكتابة

بين قدر وقرر.

(٦) في الإبهاج تقدر في المحلين.

(٧) في الأصل «مجازاً» والتصويب من اقتباس في الإبهاج.

(٨) من قوله «ولو قررنا» إلى «المسميات» اقتباس في الإبهاج (١٣٠/٢).

(٩) في الأصل طريقتين والصواب ما أثبتته بدليل قوله بعده: أحدهما والثاني.

[٦١٣] فأما الدليل على كونه مجازاً^(١) فهو أن المجاز ما تُجَوِّزُ به عن أصل وضع اللغة واستعمل عن غير قضية أصل الوضع، وهذا يطرد في جملة المجازات على ما قررناه في بابه وإنما تنفصل الحقيقة عن المجاز / بكونها [١/٧٢] مستعملة على أصل الوضع من غير تجوز عنه إلى غيره فإذا ثبت ذلك فالصيغة التي فيها الكلام موضوعة للعموم وشمول آحاد الجنس، فإذا تبين أنها ليست بعامّة فقد تبين أنها استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة فينزل ذلك منزلة استعمالك لفظ الحمار في البليد الأحمق ولفظ الأسد في البطل الشجاع^(٢) إلى غير ذلك.

[٦١٤] فإن قيل: إذا خصص بعض المسميات فاستعمال اللفظة في الباقي ليس بمجاز، ولكن إنما التجوز في نفس الشمول، فلا مجاز إذاً في بقية المسميات^(٣)، وإنما الكلام مع الذابين عن هذا المذهب الذين ينصرونه في أن اللفظة ليست بمجاز في بقية الأسماء.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه ساقط من الكلام، فأما المجاز إنما يطلق على مستعمل في غير وضع اللغة، وترك الاستعمال في المخصوص من مستعمل

(١) أنظر أدلة القول بالمجاز ومناقشتها في العدة (٥٤٣/٢)، والتبصرة (١٢٤)، والإحكام للآمدي (٢٢٨/٢)، ومنتهى الوصول (١٠٦)، والوصول (٢٣٦/١)، وروضة الناظر (٢٠٩).

(٢) وأجيب بأن الحمار لم يوضع للرجل البليد ولا الأسد للرجل الشجاع، فإذا استعمل في ذلك كان مجازاً، بخلاف لفظ العموم فإنه متناول لكل واحد من الجنس، فإذا استعمل في المخصوص فقد استعمل فيما يقتضيه اللفظ. انظر التبصرة (١٢٤).

(٣) هذا هو المختار عند إمام الحرمين في البرهان (٤١٢/١)، والغزالي في المنحول (١٥٣).

المسميات لا يتحقق التجوز فيه فإذا اثبتا عليكم كون اللفظ مجازاً وجب أن يكون في استعماله مجازاً لا فيما ترك استعماله فيه فإن لفظ الحمار إذا اطلق على البليد لم يكن مجازاً لعدم استعماله في البهيمة المخصوصة وإنما كان مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له، وكذلك ما نحن فيه فإذا بطل صرف وجه التجوز إلى العدم وجب أن يكون مجازاً في بقية الأسماء.

[٦١٥] والذي يوضح الحق في ذلك أنه لو لم يبق من المسميات إلا واحد فلفظ الجمع مجاز فيه وفاقاً^(١) وإن كان يتناوله اللفظ مع غيره لو قدر عاماً فصرف الجمع إلى الواحد كصرف الجمع إلى غير الشمول إذا كان موضوعاً للشمول.

[٦١٦] فإن قيل: فبم تنكرون على من يزعم أنه مجاز في تخصيصه ببقية المسميات.

قيل: هذه عبارة لا طائل وراءها فإنكم إن عنيتم بالتخصيص تناولها لبقية المسميات فقد صرحتم بأن اللفظ مجاز في تناول بقية المسميات وإن عنيتم بالتخصيص انتفاء ما سوى^(٢) المسميات الباقية فقد وقعتم فيما قدمناه من كلامكم وهو صرف التجوز إلى النفي ولو ساع ذلك لساغ مثله فيه إذا لم يبق أقل الجمع فبطل ما قالوه من كل وجه، وتبين أن الصيغة العامة لو قدرت مجردة إذا خصصت صارت مجازاً.

[٦١٧] فإن قالوا: فما قولكم في الاستثناء المتصل هل يخرج اللفظ عن حقيقته حتى يحكم بكونه مجازاً في بقية المسميات.

(١) دعوى المصنف هذه مبنية على أنه لا اعتبار بقول المخالف، وإلا فقد سبق من ذكر الخلاف في الفقرة [٦١٠].

(٢) في الأصل «ما سوا».

قال القاضي رضي الله عنه ما نصرناه في المصنفات أنه يصير مجازاً مع الاستثناء المتصل في بقية المسميات، كما يصير كذلك عند ثبوت التخصيص بالدلالات المنفصلة وإليه صار الجبائي وابنه^(١) والذي اختاره في التقريب أنه لا يصير مجازاً، هذا هو الصحيح فإن اللفظتين إذا كانت إحداهما استثناء والأخرى مستثنى منها، فهما في لغة العرب موضوعتان حقيقة للمفهوم منهما، لا تجوز فيهما، فإذا قال القائل: لفلان عليّ عشرةٌ إلا درهم، كانت اللفظتان حقيقتين في إرادة التسعة فكذلك الصيغة العامة مع الاستثناء المتصل بها تنزل منزلة اللفظ المنبئ / عن العدد مع الاستثناء عنه، واللفظة قد ترد [٢٢/ب] فتكون حقيقة في معنى فيتصل بها غيرها فيصيران حقيقتان في معنى غير المعنى الأول^(٢) ومثال ذلك أنك إذا قلت: زيد، أنبأ ذلك عن شخص متحد، فإذا وصلت ذلك^(٣) وأوأ ونوناً فقلت: زيدون، أنبأ ذلك بمجموعة عن جمع حقيقة، وإذا قلت: رجل، أنبأ ذلك عن تنكيهه، فإذا أدخلت الألف واللام أنبأ عن عهد، إلى غير ذلك من ضروب الصلوات في مجاري اللغات، وليس من هذا القبيل الدلالات المنفصلة عن الخطاب، فإنها لا تعد في اللغة قرينة في الكلام.

[٦١٨] فإن قال قائل: أفرايتم لو اتصل بنا من الرب تعالى كلام ثم استثنى منه الرسول على عقيب الاتصال فما قولكم في هذا الضرب؟ قلنا: من الأصوليين السالكين لما سلكناه من الطريق من صار إلى أن استثناء الرسول

(١) انظر رأي الجبائي وابنه في الإبهاج (٢/١٣٠).

(٢) انظر نحو هذا الكلام في التبصرة (١٢٣).

(٣) كذا في الأصل والمناسب «بذلك».

إذا اتصل بالخطاب^(١) ينزل منزلة الاستثناء المصرح به في كلام الله تعالى .

قال القاضي رضي الله عنه والذي نرتضيه أنه ﷺ إن ابتداء من تلقاء نفسه كلاماً^(٢) ولم يصفه^(٣) إلى كلام الله تعالى فليتحق ذلك^(٤) بالتخصيص المرتب على الدلالات المنفصلة^(٥) ولا يجعل كلامه ﷺ استثناء [حقيقياً]^(٦) بل هو تخصيص سواء قدر متصلاً أو منفصلاً^(٧) فهذا كلامنا في أحد الفريقين .

[٦١٩] فأما الكلام في جواز الاستدلال بالصيغة العامة إذا دخلها التخصيص فهو أن نقول: إذا قلنا بالعموم فمن حكم القول به أن نتمسك بقضية الشمول ما لم تقم دلالة مخصصة مانعة من طرد العموم، فإذا قامت الدلالة في بعض المسميات فقد ثبت اللفظ لم يستثن على قضية لا مانع في استعماله فيما لم يخصص فيه ولو ساغ التوقف^(٨) في بقية المسميات لقيام الدلالة في غيرها ساغ التوقف في صيغة لتخصيص أخرى . فإن قيل: فكيف يستقيم لكم ذلك وقد سلمتم لنا كون اللفظة مجازاً؟

قلنا: وإن سلمنا ذلك فلا نمنع من الاستدلال به، وكثير من الألفاظ

(١) أي خطاب الله تعالى .

(٢) في الإبهاج «كلام»، والصواب ما هو موجود في الأصل .

(٣) في الإبهاج «ولم يصفه» .

(٤) في الإبهاج «فيلتحق ذلك في المنفصل، ولا يجعل كلامه» إلخ .

(٥) وبه قال الغزالي في المستصفى (٥٦/٢) .

(٦) في الأصل: «حقيقاً»، وما أثبتته يقتضيه السياق .

(٧) قوله من الأصوليين «إلى هنا اقتباس الإبهاج (١٣٢/٢) بتصرف يسير .

(٨) الناسخ تردد هنا في كتابته «التخصيص» و «التوقف» فأباهما معاً .

ما يتحقق التجوز فيها وإن كان يستدل بها لعموم استعمالهما، وذلك نحو الغائط والعدرة وغيرهما من الأسماء الغالبة عرفاً في الاستعمال وإن كنت تعلم أن الغائط في أصل الوضع المنخفض من الأرض ويكثر أمثلة ذلك ثم نقول: ليس المعنى بقولنا أن اللفظ مجاز إننا نستريب في استعماله في بقية المسميات ولكن محصول قولنا في وصفنا إياه بالمجاز يؤول إلى أنه استعمل على غير ما وضع له في أصل اللغة، فإن موضوعه للعموم، فإذا استعمل على غير معنى العموم كان مجازاً، فافهم ذلك.

[٦٢٠] ومن الدليل على وجوب استعماله إطباق العلماء قاطبة فإنهم ما زالوا مذ كانوا يتمسكون بالألفاظ العامة التي دخلها التخصيص^(١) ولو تتبعت جملة ألفاظ الشريعة المتعلقة بالأحكام ألفت كلها أو جلها مخصصة وليس في العلماء من يمتنع / عن الاستدلال بها^(٢) إما لاعتقاد [٧٣/١] العموم والقول به أو لتقرر قرائن عندهم دالة على العموم، هذه فاطمة رضي الله عنها استدلت على أصحاب رسول الله ﷺ في ادعائها الميراث بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٣)، فما زالت العلماء يستدلون بهذه الآية وأمثالها مع تحقق التخصيص فيها فإن الكافر والقاتل والرقيق ينطبق عليهم اسم الأولاد ولا يرثون^(٤) فتبين بذلك حصول الاتفاق على جواز الاستدلال، وثبت بما قدمنا التجوز، فافهم في هذه على الجملة.

(١) انظر الاستدلال بذلك في منتهى الوصول (١٠٨).

(٢) وبه استدل الغزالي في المستصفى (٥٧/٢).

(٣) سورة النساء: آية (١١). وانظر استدلال فاطمة رضي الله عنها في طلب الميراث بهذه الآية.

(٤) وبه استدل الآمدي في الإحكام (٢٣٤/٢).

باب (١١٧)

ينطوي على جمل يدعى العموم والخصوص فيها وفي بعضها اختلاف

[٦٢١] قد قدمنا^(١) فيما فرط أن العموم لا يتحقق ادعاؤه فيما هو من قبيل الأفعال وإنما يتحقق العموم في الأقوال، وأوضحنا في ذلك ما فيه غنية، وحققنا أن اسم الأفعال إذا كان اسم جنس فهو الذي يعم، فأما ذوات الأفعال فلا يتحقق العموم فيها، وكما لا يتحقق العموم في أفعال المكلفين فكذلك لا يتحقق ادعاء العموم في أفعال الرسول ﷺ على ما سنوضح^(٢) القول في موجب أفعاله بعد ذلك.

وإيضاح ذلك بالمثال أن من استدل في أن أول وقت العشاء^(٣) يدخل بغيوبة الشفق الأحمر بما روي أنه ﷺ صَلَّى العشاء بعد ما غاب

(١) في الفقرة [٥٥٧].

(٢) في الفقرة [٨٩١].

(٣) اتفق العلماء في دخول أول وقت العشاء بغيوبة الشفق، واختلفوا في الشفق ما هو؟ فذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد وصاحبنا أبي حنيفة أنه الحمرة وهو قول ابن عمر وابن عباس وعطاء ومجاهد وغيرهم. وذهب الإمام أبو حنيفة والأوزاعي أنه البياض، وهو مروى عن أنس وأبي هريرة. انظر المغني (١/٣٨٢).

الشفق^(١)، واسم الشفق على الأحمر، فإذا تحققت غيبوبة فقد تحقق الاسم، وهذا لا تحقيق له فإن مرجع الاستدلال إلى فعله ﷺ واقامته الصلاة، ونحن نعلم أنه أقام الصلاة بعد أحد الشفقين أو بعدهما، فادعاء العموم فيما يتعلق بالأفعال لا معنى له، ولكن لو نقل عنه ﷺ أنه قال: إذا غاب الشفق^(٢) دخل أول الوقت، فربما كان يجوز التمسك به.

[٦٢٢] ومما لا يسوغ العموم فيه ما قدمناه^(٣) في صدر الكتاب من ألفاظ النفي نحو قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» وقوله: «لا عمل إلا بالنية» فقد ذهب ذاهبون^(٤) إلى أن النفي عام في الوجود والحكم في كلام طويل قدمناه^(٥) وأبطلناه.

(١) رواه أبو داود في باب في المواقيت رقم الحديث (٣٩٣) (١٠٧/١)، والترمذي في باب ما جاء في مواقيت الصلاة رقم الحديث (١٤٩)، (٢٧٨/١)، وابن ماجه في أبواب الصلاة رقم الحديث (٦٦٧)، (٢١٩)، والدارقطني في باب إمامة جبريل (٢٥٦/١)، والحاكم في باب في مواقيت الصلاة، (٣٦٩/١)، وقال الترمذي حسن صحيح.

(٢) روى الدارقطني بسنده «عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ: الشفق الحمراء فإذا غاب الشفق وجبت الصلاة» هكذا في النسخة الموجودة لديّ من سنن الدارقطني (٣٦٩/١)، وابن قدامة نقل عن الدارقطني بلفظ «وجبت العشاء» المغني (٣٨٣/١)، ونقل محمد شمس الحق عن البيهقي أنه قال في المعرفة: روي هذا الحديث عن عمر وعلي وابن عباس وعبادة بن الصامت وشداد بن أوس وأبي هريرة، ولا يصح عن النبي ﷺ فيه شيء ونقل عن البيهقي أنه قال: الصحيح موقوف. انظر التعليق المغني على الدارقطني (٢٦٩/١، ٢٧٠).

(٣) في الفقرة [١٣٢].

(٤) وهو منسوب إلى جمهور الفقهاء. انظر البرهان (٣٠٧/١).

(٥) في الفقرة [١٣٦].

[٦٢٣] ومما يجب تفصيل القول فيه أفضية رسول الله ﷺ في الحكومات وأجوبته في المسائل، فأما الأفضية فاعلم أولاً أن القضاء اسم عربي متناول لجمل من المسميات فقد يرد والمراد به الخلق والابتداع^(١) وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾^(٢)، فمعناه فطرهن وبدأهن، وقد يرد القضاء والمراد به الإعلام^(٣) وهو المراد ﴿إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ﴾^(٤) معناه أعلمناه وأذناه، وقد يرد والمراد به إرادة الله سبحانه وتعالى للمراتد، وقد يحمل في بعض الموارد على صفات الأفعال، واستقصاء هذه الوجوه في الديانات.

[٦٢٤] فأما القضاء في حق الرسول ﷺ فينقسم إلى قول وفعل^(٥) فتارة يسمى أمره لأحد الخصمين أو نهييه قضاء، وتارة يسمى الفعل البادر منه [٧٣ب] قضاء، فإذا عرفت وجوه الأفضية فاعلم أننا نتبع / مواقعها.

فإن كان القضاء فعلاً لم يسغ دعوى العموم.

وإن كان لفظاً مختصاً في شخص بعينه في خصوص بعينها فلا يسوغ دعوى العموم.

(١) انظر هذا المعنى في الصحاح (٦/٢٤٦٤)، ولسان العرب (١٥/١٨٦).

(٢) سورة فصلت: آية (١٢)، وانظر تفسير الآية في جامع البيان (٢٤/٦٤)، والجامع لأحكام القرآن (١٥/٣٤٥).

(٣) انظر لسان العرب (١٥/١٨٧).

(٤) القصص: (٤٤)، وانظر تفسير الآية في الجامع لأحكام القرآن (١٣/٢٩١).

(٥) وقال ابن برهان «القضاء تارة يكون بالقول وتارة يكون بالفعل وتارة يكون بالإشارة» ثم بين أن القول ينقسم إلى خاص وعموم وأما الفعل فلا عموم له، وسكت عن الإشارة هل فيها عموم أم لا؟ لأنه ضمها مع الفعل. انظر الوصول (١/٣٢٧).

وكذلك إن خصص أقواماً معينين، إلا أن تقوم دلالة شريعة على أن الكافة في ذلك الحكم شرع سواء.

وإن كانت لفظته ﷺ عامة في وضع اللغة تمسكنا بعمومها^(١).

[٦٢٥] فإن قال قائل: إذا قال الصحابي قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين^(٢) وقضى للجار بالشفعة^(٣) فهل تعممون ذلك؟ قلنا: هذا مما لا نعممه^(٤) فإن الرواي اطلق اسم القضاء وهو ينقسم إلى فعل لا يتحقق عمومه وإلى قول قد يعم وقد يخص^(٥) ولو نقل الناقل عنه ﷺ من لفظه أنه

(١) هذا يناقض ما اختاره أولاً من أن الألفاظ بوضع اللغة لا تعم. ولكن العموم من قرائن الأحوال. انظر الفقرة [٥٨٨].

(٢) حديث «قضى رسول الله ﷺ بيمين وشاهد» رواه مسلم في كتاب الأفضية باب وجوب الحكم بشاهد ويمين (٤/١٢)، وأبو داود في باب القضاء باليمين والشاهد رقم الحديث (٣٦٠٨)، (٣/٣٠٨).

(٣) روى النسائي بسنده عن جابر قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة والجوار، سنن النسائي (٣٢١/٧)، رواه ثقات إلا أبو الزبير فإنه صدوق يدلس ورواه بالنعنة.

(٤) وإليه ذهب الشيرازي في اللمع (٢٩)، والغزالي في المستصفى (٦٧/٢)، والرازي في المحصول (٦٤٣/٢/١)، وابن برهان في الوصول (٣٢٧/١)، (٣٢٨)، ونقله الآمدي، وابن النجار عن أكثر الأصوليين. انظر الإحكام (٢/٢٥٥)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٣١).

وذهب الحنابلة والآمدي وابن الحاجب وابن اللحام إلى أنه يعم وهو الراجح لكون الصحابي عدلاً عارفاً باللغة. انظر الإحكام للآمدي (٢/٢٥٥)، ومنتهى الوصول (١١٢)، والتحرير مع شرحه التيسير (١/٢٤٩)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٣١)، والمسودة (١٠٢).

(٥) وإذا كان كذلك فلا يصح دعوى العموم مع الاحتمال. انظر الوصول (١/٣٢٧)، =

قال الشفعة للجار^(١) كان ذلك عاماً^(٢) عند القائلين بالعموم، وإذا نقل عنه أن الخراج بالضمان^(٣) عم من غير تخصيص.

وأجيب بأن الصحابي عدل باللغة فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه، وظن صدق الراوي يوجب الاتباع. انظر منتهى الوصول (١١٢)، والإحكام للآمدي (٢/٢٥٥)، وتيسير التحرير (١/٢٤٩)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٣١).

(١) روى النبي ﷺ أنه قال: «الجار أحق بشفعة جاره» رواه أبو داود في باب في الشفعة رقم الحديث (٣٥١٨)، (٣/٢٨٦)، وابن ماجه في باب الشفعة بالجوار رقم الحديث (٢٤٩٤)، (٢/٨٣٣) وأحمد (٣/٣٥٣).

(٢) وبه قال الغزالي في المستصفى (٢/٦٨)، أما قول الرازي فمتناقض في ذلك وهذا نصه: «قول الصحابي: «قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين» لا يفيد العموم وكذا القول فيما إذا قال الصحابي: «سمعت النبي ﷺ يقول: قضيت بالشفعة للجار» لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف وتكون الألف واللام للتعريف وقوله: «قضيت حكاية عن فعل معين ماض» فأما قوله ﷺ قضيت بالشفعة للجار «وقول الراوي» أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار» فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم أرجح: المحصول (١/٢٤٣/٦٤٣) - (٦٤٧) ففي الصورة الأولى قال أنه لا يفيد العموم وفي الصورة الثانية قال إن جانب العموم أرجح ولا أدري ما الفرق بين الصورتين؟

(٣) حديث «الخراج بالضمان» أخرجه أبو داود في باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً رقم الحديث (٣٥٠٨)، (٣٥٠٩)، (٣٥١٠)، (٣/٢٨٤)، والترمذي في باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً رقم الحديث (١٢٨٥)، (٣/٥٨٣)، والنسائي في باب الخراج بالضمان (٧/٢٥٥)، وابن ماجه في باب الخراج بالضمان رقم الحديث (٢٢٤٣)، (٢/٧٥٤) قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه والعمل على هذا عند أهل العلم».

فأما اطلاق الرواي لفظ القضايا فما لا نعممه بل نتوقف فيه إلا أن ينقل
صفة القضاء . فهذا في أفضيته ﷺ .

[٦٢٦] فأما أجوبته فتضاهي أفضيته فما عم من لفظه في جواب
المسائل عمّناه وما اختص خصصناه إلى أن تقوم الدلالة في التعميم على
التخصيص أو في التخصيص على التعميم فيزال عن ظاهره حينئذ، وقد قدمنا
ذلك في ما سبق^(١) .

[٦٢٧] ويليق بهذا الفصل مسألة ستأتي^(٢) إن شاء الله وهي أن اللفظة
إذا صدرت عن رسول الله ﷺ عامة في سبب خاص أو خاصة في سبب عام
فلاعتبار بما ينبيء عنه السبب من الاختصاص أو الشمول، أم الاعتبار بلفظ
الرسول ﷺ؟

وجملة ما نرتضيه في ذلك إلى أن نستقصي في أدلته في بابه أن نقول:
الأجوبة الصادرة عن رسول الله ﷺ منقسمة، فمنها: ما تستقل بأنفسها من غير
تقدير تقدم الأسئلة، وذلك نحو قوله ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شيء إلا
ما غير ريحه أو طعمه»^(٣) في سؤال السائل عن ماء بثر بضاعة فقوله ﷺ بنفسه

(١) في الفقرة [٦٢٤].

(٢) انظر الفقرة [٧٥٦].

(٣) هذا مركب من حديثين الأول: «الماء طهور لا ينجسه شيء» رواه أبو داود في
ما جاء في بثر بضاعة، رقم الحديث (٦٦)، (١٧/١)، والترمذي في باب ما جاء أن
الماء لا ينجسه شيء» رقم الحديث (٦٦)، (٩٦/١)، والنسائي في باب ذكر بثر
بضاعة (١/٧٤)، وأحمد (٣/٨٦)، قال الترمذي هذا حديث حسن، وهذا هو
الوارد في حديث بثر بضاعة أما الاستثناء «إلا ما غير ريحه أو طعمه» فقد ورد في
حديث آخر رواه الدارقطني عن أبي عون وراشد بن سعد قالوا: الماء لا ينجسه شيء =

مستقل فتمسكنا بعامة صيغته ولم نجعل لاختصاص السؤال أثراً في الخطاب .

فأما إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه لو قدر مفرداً عن السؤال فترتيب الجواب عن قضيته السؤال في موجهه^(١) وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ ﴾^(٢)، فمجرد ذلك لا يستقل فحمل على السؤال أو عمم لعموم السؤال .

[٦٢٨] قال القاضي رضي الله عنه: ومن هذا القبيل ما لو قال القائل لرسول الله ﷺ ما على المواقع في نهار رمضان؟ فقال ﷺ: عتق رقبة^(٣) فهذا خاص ولكن ليس يستعمل^(٤) بنفسه في تبين حكم الكفارة فقدّرناه منوطاً بالسؤال، والسؤال عام فكأنه ﷺ قال: «من جامع في نهار رمضان فليعتق رقبة» .

= «إلا ما غير ريحه أو طعمه» وروي هذا الحديث موقوفاً ومرسلاً وبألفاظ مختلفة قال الدارقطني: لا يثبت هذا الحديث وفيه كلام طويل. انظر المعتمر (١٤٩)، وتلخيص (١٤/١ - ١٦)، والتعليق المغني على الدارقطني (٢٨/١).

(١) فإن كان السؤال عاماً عمم الجواب وإن كان خاصاً خصص .

(٢) سورة الأعراف: آية (٤٤).

(٣) انظر قوله ﷺ: «فاعتق رقبة» في جواب من قال: وقعت على أهلي في رمضان «في البخاري باب نفقة المعسر على أهله (٢٨٩/٣)، ومسلم والترمذي باب ما جاء في كفارة الظهار رقم الحديث (١٠١٢)، (٥٠٤/٣)، وابن ماجه باب ما جاء في كفارة من افطر يوماً من رمضان رقم الحديث (١٦٧٠) - (١٦٧١)، (٥٣٤/١). والدارمي باب في الذي يقع على امرأته في شهر رمضان نهاراً (١١/٢)، وأحمد (٢٠٨/٢).

(٤) كذا في الأصل والظاهر يستقل كما يدل عليه السياق .

[٦٢٩] فإن قيل: فقولہ ﷺ أعتق رقبة مفهوم في نفسه، قيل: ليس يستقل بذاته في حكم / الكفارة وإنما المسئول عنه حكم الكفارة، وليس في [١/٧٤] كلامه ﷺ تعريضاً لها، فهذا إذاً تعميم لقوله ﷺ من جهة المعنى دون اللفظ، فإن نفس لفظه ليس ينبىء عن تعميم.

(١١٨) فصل

[٦٣٠] اعلم أن كل ما قدمناه من تتبع الخصوص والعموم في الأفضية والأجوبة فيما^(١) إذا نقل إلينا لفظ مطلق، فأما إذا اقترن بشيئي منها من قرائن الأحوال ما يضطر عندها المشاهد والسامع إلى معرفة عموم أو خصوص، فنقل ما اضطر إليه فيقبل نقله إذا كان موثقاً به، فأما إذا نقل اللفظة بعينها ولم يتعرض للقرائن فيتمسك بقضيتها في أصل وضعها، وقد ينقل الناقل لفظه فيعلم بقرائن أحواله أنه يروم بالنقل تعميمه أو تخصيصه، فقرائن أحوال الناقل فيما ثبت عنده^(٢) لقرائن أحوال المنقول عنه في الأصل.

(١١٩) مسألة

[٦٣١] من القائلين بالعموم من يدعي الإجمال في بعض الألفاظ، ويتمسك في ادعائه بما لا تحقيق وراءه، وقد يغلب مثله على السنة الفقهاء، ونحن ننبهك للتحقيق فيه.

واعلم أن من القائلين بالعموم مع المصير إلى أن تخصيص العموم لا يمنع الاستدلال به في بقيات المسميات من يصير إلى ادعاء الإجمال في

(١) في الأصل «فيه» وهو تحريف.

(٢) أي دالة لقرائن إلخ.

مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) قالوا: لما وجدنا السارق لما دون النصاب لا يقطع، وكذلك الذي سرق من غير حرز وجرين^(٢) إلى غير ذلك من الأوصاف المشروطة في ثبوت القطع، فقد تبين أن القطع لا يتعلق بمجرد اسم السارق حتى ينضم إليه جمل من الأوصاف كالبلوغ، والعقل، وسرقة النصاب الكامل من حرز مثله، مع انتفاء الشبهات، فيخرج من ذلك أن إطلاق اسم السارق لا يستقل بنفسه^(٣).

فيقال لهؤلاء: إن كنتم من الصائرين إلى أن العموم إذا خصص لا يسوغ الاستدلال به في بقية المسميات فقد أقمنا الحجة^(٤) عليكم، وإن أنتم سلمتم لنا جواز الاعتصام باللفظة التي دخلها التخصيص فالذي مثلتم به من هذا القبيل وذلك أن اللفظ بظاهره يدل على ثبوت القطع في حق من يتصف بكونه سارقاً سواء كان صغيراً أو بالغاً، وسواء بلغت سرقة نصاباً أو انحطت عنه فقامت الأدلة في بعض السارقين وبقي بعض المسميات على

(١) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٢) الجرين: البيدر الذي يداس فيه الطعام، والموضع الذي يجفف فيه الثمار. انظر: المصباح المنير (٩٧/١).

(٣) هذا قول أبي الحسن الكرخي، وأبي عبد الله البصري في هذه الآية، وهو ماشٍ على قاعدتهما حيث يقول الكرخي: العموم إذا خصص بمنفصل لا يبقى في الباقي، ويقول البصري: إن كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجبا تعلقه بشرط لا ينبىء عنه الظاهر لم يجز التعليق به. انظر: الفصول (٦٨/١)، (٢٤٥)، والمعتمد (٢٨٦/١)، والتبصرة (١٨٨)، والإحكام للآمدي (٢٣٢/٢)، وتيسير التحرير (٣١٣/١) ومنتهى الوصول (١٠٧).

(٤) انظر الفقرة [٦٢].

قضية الظاهر^(١).

[٦٣٢] ولو ساغ فتح هذا الباب لزم منه التوصل إلى إبطال جملة العمومات التي يتصل بها التخصيص في الكتاب والسنة، وفيما يتصل بالوعد والوعيد، حتى تقولوا أن قوله: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢) مجمل لأننا عرفنا بالدليل أن ثبوت القتل لا يتقرر بمجرد اسم [المشرك]^(٣) فإن أهل الذمة وأولوا العهد لا يقتلون وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٤) التحق بالمجملات على هذا الأصل فإن التوريث لا يقع بمجرد اسم الولد، واطرد ذلك في كل عموم دخله التخصيص تجده كذلك، وكذلك وعد المطيعين على الطاعات فإنه يتخصص منه البقاء عليها في العاقبة، ويخصص من الوعيد الإصرار على المعصية / فلن يستقيم الجمع بين القول بالتمسك بالعموم [٧٤/ب] الذي دخله التخصيص، وبين هذا الأصل.

فصل (١٢٠)

[٦٣٣] فإن قال قائل: قد ذكرتم جملاً مما يعم ويخص فما قولكم في

- (١) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر العدة (١/١٤٩)، والمعتمد (١/٣٣٦)،
والمحصول (١/٣/٢٥٦)، والإحكام للآمدي (٣/١٩)، ومنهاج الوصول مع شرح
البدخشي والأسنوي (٢/١٤٧)، والمسودة (١٠١)، ومنتهى الوصول (١٣٨)،
وجمع الجوامع (٢/٥٩)، والتمهيد للأسنوي (٤٣٣)، وشرح الكوكب المنير
(٣/٤٢٥)، وفواتح الرحموت (٢/٣٩)، وإرشاد الفحول (١٧٠).
- (٢) سورة التوبة: آية (٥). وانظر الرد على البصري بهذه الآية في التبصرة (١٨٩)،
(١٩١).

(٣) في الأصل «المشرك» وهو خطأ.

(٤) سورة النساء: آية (١١). وانظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/٥٥، ٥٩).

فحوى الخطاب^(١) هل يدخله التخصيص، وعنوا بذلك غير المفهوم المختلف فيه وأثروا إلى مثل ذلك^(٢) قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا وَلَا نَهْرَهُمَا﴾^(٣)، فهذا بفحواه يقتضي النهي عن التعنيف الزائد على التأفيف نحو الضرب فما فوقه.

وإن قالوا يسوغ ترك الفحوى بما يسوغ التخصيص به، قلنا: لا يجوز ذلك أصلاً، وسيرد في الفحوى ومنزلته من الكلام باب مفرد^(٤)، إن شاء الله تعالى.

[٦٣٤] والقدر الذي يحتاج إليه هنا أن نقول: قد ثبت عندنا من وضع أصل اللغة قطعاً إنباء النهي عن التأفيف في معرض التحريض على البر عن النهي عما فوقه فهذا هو المفهوم من قضية اللغة نصاً^(٥)، وليس هو عرضة

(١) فحوى الخطاب: هو ما دل عليه اللفظ من جهة التنبه قاله الشيرازي، وقال الغزالي هو فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ويسمى مفهوم الموافقة وبين ابن السبكي أنه مفهوم الموافقة الذي يكون أولى من المنطوق. انظر جمع الجوامع (١/٢٤٠) وانظر اللمع: (٤٤)، والمستصفي (٢/١٩٠) - (١٩١)، ويسميه الحنفية دلالة النص. انظر أصول البزدوي (١/٧٣).

(٢) لعل كلمة «في» ساقطة.

(٣) سورة الإسراء: آية (٢٣). وانظر تفسير الآية في الجامع لأحكام القرآن (١٠/٢٤٣).

(٤) انظر الفقرة [٨١٠].

(٥) اختلف العلماء في فحوى الخطاب هل دلالة النص عليه لفظية أم قياسية؟ فذهب أكثر الحنفية ومنهم السرخسي، والبزدوي، والمالكية، ومنهم ابن الحاجب والقرافي، والحنبلة منهم أبو يعلى وابن عقيل، وابن النجار، وبعض الشافعية ومنهم الغزالي: إلى أن دلالة النص عليه لفظية، وإليه ذهب الأمدي، والبيضاوي في =

للتأويل، والنصوص ومقتضياتها لا يجوز تركها إنما يجوز التخصيص به^(١) وسنشيع القول في ذلك إن شاء الله عز وجل.



= مباحث المنطوق والمفهوم، خلافاً لما ذهب إليه في مباحث القياس، وذهب أكثر الشافعية ومنهم: الشيرازي، وابن السبكي، وابن برهان، وبعض الحنفية والحنابلة إلى أن دلالة عليه قياسية، وحكى ذلك عن الشافعي، ثم القائلون بالقول الأول اختلفوا، فمنهم من قال: أنهما فهمت من السياق والقرائن، وهو قول الغزالي، والآمدي وابن قدامة، ومنهم من قال أن اللفظ صار حقيقة في المعنى الالتزامي. انظر: التبصرة (٢٢٧)، واللمع (٤٤)، والبرهان (٧٧٨/١)، وأصول السرخسي (٢٤١/١) وأصول البيزدي مع كشف الأسرار (٧٣/١) والمستصفي (١٩٠/٢) والمنحول (٣٣٤)، والوصل (٣٣٦/١)، والمحصول (١٧٠/٢/٢)، والإحكام للآمدي (٦٧/٣)، (٣/٤)، وروضة الناظر (٢٣٤)، وشرح تنقيح الفصول (٥٣) ومنتهى الوصول (١٤٨)، والمسودة (٣٤٦)، والإبهاج (٣٦٧/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٣/٣)، والمنهاج مع شرح الإسني والبدخشي (٣١١/١)، (٢٦/٣).

(١) كذا في الأصل وهي غير متمشية مع السياق إذ السياق يقتضي «تخصيصها» وعلى تسليم ما هو الموجود ينبغي تأنيث الضمير «بها» لأنه راجع إلى النصوص ومقتضياتها.

باب (١٢١) الكلام في الاستثناء

فإن قال قائل ما حقيقة الاستثناء؟^(١)

قلنا: قد اختلفت عبارات أصحابنا في ذلك فذهب بعضهم إلى أن الاستثناء إخراج بعض ما يجب دخوله في اللفظ بلفظ متصل^(٢)، وهذا ما أورده الطبري^(٣). وهو مدخول من أوجه:

(١) انظر تعريف الاستثناء في المعتمد (١/٢٦٠)، والعدة (٢/٦٥٩)، والإحكام لابن حزم (٤/١٠)، والمستصفي (٢/١٦٣)، والمحصول (١/٣٨/٣)، والإحكام للآمدي (٢٨٦ - ٢٨٧) وروضة الناظر (٢٢٣)، ومنتهى الوصول (١٢١)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (٢/١٣٢)، والمسودة (١٥٤)، (١٠٦) وشرح تنقيح الفصول (٢٣٧)، والاستغناء (٩٦ - ٩٨)، وتخريج الفروع على الأصول (١٥٢)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (٢/٩٣)، والتلويح مع التوضيح (٢/٢٠)، ومختصر ابن اللحام (١١٧)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٤٥ - ٢٤٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢٨٢)، والبحر المحيط (٢/٩٨/أ).

(٢) وقريباً منه ما قاله ابن تيمية: «الاستثناء يخرج من الكلام ما لولا هو لوجب دخوله لغة» ونقله عن الحنابلة والأكثرين، ونقل عن قوم أنهم قالوا: الاستثناء يخرج من الكلام ما لولا هو لجاز دخوله. انظر المسودة (١٦٠).

(٣) الطبري هو: أبو جعفر محمد بن جعفر بن يزيد الطبري الإمام الجليل المفسر، =

ولم أر زيداً فكل ما ذكره يتحقق في هذه الصورة، ثم هذا لا يعد استثناء اتفاقاً من أهل اللغة.

[٦٣٦] فالحد المرضي إذاً أن نقول: الاستثناء كلام دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول المستثنى.

وصيغته في العربية «إلاً» أو ما حل محله وأقيم مقامه^(١) فهذا هو الاستثناء ولا يدخل عليه شيء مما قدمناه.

[٦٣٧] فإن قيل: أفليس الاستثناء مشتق من قولهم: «ثبتت عن رأيه» إذا صرفته عن [عزمه]^(٢) وثبتت العود إذا حنيتها، وأثبتت عما كنا عليه وهذا الأصل متضمن حمل الاستثناء على معنى الإخراج، وإزالة مقتضى اللفظ.

قلنا: لا يبعد أن يكون اشتقاق الاستثناء مما ذكرتموه ولكن العرب لا تراعي في حقيقة الاشتقاق الموازنة في المعنى على التحقيق على حسب ما تراعي في العلل التي تطرد.

= القول الثالث: أن الاستثناء مبين للمراد بالمستثنى منه، فالمراد بالعشرة في قول القائل: «جاءني عشرة إلا ثلاثة» سبعة، والاستثناء مبين لذلك المراد، وعلى هذا القول المستثنى منه من باب العام أريد به الخاص، والاستثناء قرينة دالة على التخصيص.

انظر: البرهان (٤٠٠/١)، والمحصول (٥٦/٣/١)، ومنتهى الأصول (١٢٢)، وشرح تنقيح الفصول (٢٣١)، ومختصر ابن اللحام (١١٧)، والتمهيد للإسنوي (٣٨٧)، وشرح الكوكب المنير (٢٨٩/٣)، وإرشاد الفحول (١٤٦)، وفواتح الرحموت (٣٢٠/١).

(١) وهو المختار عند بدر الدين المقدسي، وينحوه قال الغزالي، وابن قدامة. انظر:

المستصفى (١٦٣/٢)، وروضة الناظر (٢٢٣)، والتذكرة للمقدسي (٢٠٩).

(٢) في الأصل «محزومه»، وهو غير واضح المعنى، وما أثبتته ذكره المصنف فيما بعد.

ومن تأمل في أصول كلامهم / عرف ذلك منها، فإذا اشتققناه من [١/٧٥] قولهم: «ثبت فلاناً عن عزمه» فوجه تقديره على المعنى الذي رمناه: أن اللفظ الأول لو قدرنا مجرداً لاقتضى عموماً فيما أريد به، فإذا تعقبه الاستثناء فكأنه يثنيه عما يراد به لو قدر مطلقاً، فهذا وجه التقريب من الأصل في الاشتقاق، وهذا حقيقة الاستثناء.

[٦٣٨] ويخرج منه أدلة التخصيص^(١) ويخرج منه قول القائل: رأيت المؤمنين ولم أر زيداً، فإننا قلنا في تحديد الاستثناء إنَّ صيغته «إلّا» أو [ما أقيم]^(٢) مقامها نحو «غير» و «سوى» و «عدا» و «خلا» ونحوها.

فصل (١٢٢)

[٦٣٩] شرط صحة الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه على قرب من الزمان معهود في العهد، وهذا ما صار إليه أئمة الشرع واللغة^(٣) ولم يؤثر فيه خلاف أحد من الأئمة^(٤) إلّا شيئاً بعيداً يحكى عن ابن

(١) لأنها غير مختصة بالقول. انظر العدة (٢/٦٦٠)، والمستصفي (٢/١٦٣).

(٢) في الأصل «ما ناقيم» والصواب ما أثبتته.

(٣) انظر: العدة (٢/٦٦٠ - ٦٦١)، والتبصرة (١٦٢)، والبرهان (١/٣٨٥)،

والمستصفي (٢/١٦٥)، والمنخول (١٥٧)، والوصول (١/٢٤٠)، والمحصول

(١/٣٩)، والإحكام للآمدي (٢/٢٨٩)، ومنتهى الوصول (١٢٤)، والمعتمد

(١/٢٦٠)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/١٤٥)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار

(٣/١١٧)، وشرح تنقيح الفصول (٢٤٢)، وجمع الجوامع (٢/١٠)، وشرح

الكوكب المنير (٣/٢٩٧)، وإرشاد الفحول (١٤٧).

(٤) وحكى الغزالي في المستصفي اتفاق أهل اللغة على ذلك، والبيضاوي في المنهاج

اتفاق الأدباء، والبزدوي في الأصول اتفاق الفقهاء، لكن هذه الدعوى منقوضة بما =

عباس^(١) رضي الله عنه أنه كان يصحح الاستثناء المنفصل^(٢)، والظن به أنه لم يقل ذلك على ما ظنه الجهلة من النقلة على ما سنوضح تأويل كلامه في أثناء الفصل.

والدليل على ما قلناه: إطباق أهل اللغة على أن الاستثناء المنفصل إذا تخلل بينه وبين المستثنى منه فصل متطاول، فإن القائل إذا قال: رأيت الناس

نقل عن سعيد بن جبير أنه يجوز الانفصال إلى أربعة أشهر، وعن مجاهد إلى سنتين وعن الحسن وعطاء إلى نهاية المجلس.

انظر: المستصفى (١٦٥/٢)، والمنهاج مع الإبهاج (١٤٥/٢)، وأصول البيهقي مع كشف الأسرار (١١٧/٣)، وجمع الجوامع (١١/٢)، والتبصرة (١٦٣)، وشرح الكوكب المنير (٢٩٨/٣)، (٣٠٠).

(١) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، ودعا له رسول الله ﷺ بالفهم في القرآن فكان يسمى البحر والحبر لسعة علمه، ونقل ابن عبد البر عن ابن مسعود أنه قال: نعم ترجمان القرآن ابن عباس لو أدرك أسناننا ما عاشره منا رجل توفي سنة ثمان وستين بالطائف.

انظر: ترجمته في الاستيعاب (٣٥٠/٢)، والإصابة (٣٣٠/٢).

(٢) وفي تحديد مدة الانفصال حكى عنه ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يجوز الانفصال إلى شهر، حكاه الآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي.

الثاني: يجوز الانفصال إلى سنة، حكاه الشيرازي، وابن مفلح.

الثالث: يجوز الانفصال إلى الأبد، حكاه ابن السبكي، وبدر الدين المقدسي.

انظر: الإحكام للآمدي (٢٨٩/٢)، ومنتهى الأصول (١٢٤)، وجمع الجوامع (١٠/٢). والتبصرة (١٦٢)، وشرح الكوكب المنير (٢٩٨/٣)، وإرشاد الفحول (١٤٨)، والتذكرة للمقدسي (٢١٠).

ثم قال بعد شهر أو حول: إلاً زيداً أو غير زيد، لم يعد ذلك كلاماً مفيداً وعُدَّ مُلغىً^(١)، وهذا بين في كلامهم لا يحتاج إلى إيضاحه.

والذي يتحقق المقصد في ذلك منه أن العرب ما زالت واثقة ولهيبة [بالعهود]^(٢) والعقود فيما بين أظهرنا إذا جزمت وعزمت عن الشرائط، ولو كانت ترقب صحة الاستثناء مع الانفصال وتطاول الزمان لما حصل لها الثقة بشيء من عهودها المجزومة^(٣)، وهذا بين لا خفاء به.

[٦٤٠] فإن قيل: وكيف خفي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه وقد كان حبر الشرع واللغة؟.

قلنا: إما أن نقول: لا تصح الرواية عنه^(٤) وإما أن نحمله على محمل

(١) انظر: التبصرة (١٦٣)، والمستصفي (١٦٥/٢)، والإحكام للآمدي (٢٨٩/٢).

(٢) في الأصل «بالهود» والصواب ما أثبتته بدليل ما يأتي في قوله «من عهودها المجزومة».

(٣) انظر: التبصرة (١٦٣)، والبرهان (٣٨٦/١)، والمحصل (٤١/٣/١)، والإحكام للآمدي (٢٩٠/٢).

(٤) وقال في البرهان: (٣٨٦/١)، والوجه اتهام الناقل، وحمل النقل على أنه خطأ أو مخلق أو مخترع وبمثله قال الشيرازي في اللمع (٣٩)، والغزالي في المنخول (١٥٧)، والمستصفي (١٦٥/٢)، ودعوى عدم صحة الرواية عنه غير صحيحة لأن الحاكم روى في المستدرک في كتاب الإيمان والنذور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة، وإنما نزلت هذه الآية في هذا ﴿وَأَذْكُرُكَ إِذَا نَسِيتُ﴾ قال: إذا ذكر استثنى.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي في التلخيص. انظر المستدرک مع التلخيص (٣٠٣/٤).

وقال السيوطي: أخرج سعيد بن منصور، وابن جرير، وابن المنذر، وابن =

قريب، وهو أن نقول: لعله رضي الله عنه كان يجوز الاستثناء من اللفظ ما ينكر في الضمير ثم كان يقول: من أخبر بعد زمان أني كنت اضمرت استثناءً فنقبل هذه الأخبار ونصدق فيما ادعاه^(١)، وهذا لعمرنا أقرب^(٢) وإن كان لا يرتضيه معظم الفقهاء.

[٦٤١] فإن قال قائل: أليس يجوز تأخير أدلة التخصيص عن الكلام المخصوص وانفصاله عنه، فبم أنكرتم من مثل ذلك في الاستثناء؟ وهذه عمدتهم.

فنقول: هذا من قبيل إثبات اللغات بالمقاييس، وهذا ما لا وجه له،

أبي حاتم، والطبراني، والحاكم، وابن مردويه عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة، ثم قرأ ﴿وَأَذْكُرُّنَاكَ إِذَا نَسِيتُ﴾ (الكهف: ٢٤) قال: «إذا ذكرت». الدر المنثور (٣٧٧/٥).

وقال الشوكاني: «قال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية، قال حدثنا الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة، ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات، فالرواية عن ابن عباس قد صحت، ولكن الصواب خلاف ما قاله. إرشاد الفحول (١٤٨)، ويدل للجمهور ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك، أخرجه البخاري في باب الكفارة قبل الحنث وبعده. (١٦٣/٤)، ومسلم في باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها (١٦/١١)، وقال أبو يعلى: «ولو كان الاستثناء يرفعها بعد مدة كان الخلاص به أسهل من الحنث والكفارة» العدة (٦٦٢/٢).

(١) انظر هذا التوجيه في البرهان (٣٨٧/١)، والمنحول (١٥٧)، والمستصفي (١٦٥/٢)، والمحصل (٤٠/٣/١)، ومنتهى الوصول (١٢٤).

(٢) ونسب في البرهان هذا المذهب إلى بعض المالكية، وقال: إنه مزيف. انظر: البرهان (٣٨٧/١)، وانظر أيضاً الأحكام للآمدي (٢٨٩/٢).

فلم قلت إن أدلة التخصيص لما ساغ تأخيرها، ساغ تأخر الاستثناء، ثم نقول: نرى العرب تطلق عموماً ثم تبدي بعد زمان دلالة تخصصه ولا ينكر ذلك في كلامها، فأما أن تقول طلقت امرأتي، ثم تقول بعد زمان إن شاء الله، فلا تعد العرب ذلك استثناء صحيحاً، فتتبعنا لغتهم في الأصليين.

ثم نقول: إن جاز لكم تشبيه الاستثناء بأدلة التخصيص فهلا شبهتموه بالشروط والقيود والأوصاف والنعوت فإنه لا يسوغ / تأخيرها وفقاً إذ لو قال [ب/٧٥] القائل: اضرب زيداً، ثم قال بعد شهر: إن قام، أو قال بعد حول: إذا كان قائماً أو ركباً، عد ذلك لغواً، ولذلك لو قال: زيد، ثم قال بعد برهة من دهره: منطلق، لم يعد ذلك خبراً، وهو مجمع عليه، فلئن ساغ لهم التشبيه بما ذكروه ساغ مقابلتهم، وإن كان التحقيق يقتضي أن لا يسلك طريق المقاييس في اللغات ومقتضياتها.

[٦٤٢] فإن قيل: تسوغون تقدم الاستثناء على المستثنى منه؟

قلنا: يجوز ذلك مع الاتصال فكما يحسن منك أن تقول: ما جاءني أحد إلا أخاك، و^(١) يحسن منك أن تقول: ما جاءني إلا أخاك أحد، والاستثناء إذا تقدم يتضمن النصب على أصول النحويين^(٢) ومن ذلك قول الكمي^(٣).

(١) لعله زائد.

(٢) والنصب واجب إن كان الكلام موجباً، وإن كان غير موجب فالمختار نصبه، شرح ابن عقيل (٢/٢١٦).

(٣) هو الكمي بن زيد بن خنيس الأسدي، أبو المستهل من أهل الكوفة كان معروفاً بالتشيع وكان عالماً باللغة وأخبار العرب وأنسابهم، وكان من شعراء مضر، وأشهر شعره الهاشميات توفي في سنة ١٢٦ هـ.

انظر ترجمته في الأغاني (١٨/٦٢٦٥)، والمعارف (٥٤٧)، والنجوم الزاهرة (١/٣٠٠).

فمالي إلا آل [أحمد^(١)] شيعة وما لي إلا مشعب الحق مشعب^(٢)
فقدم الاستثناء على المستثنى منه، ويكثر ذلك في نظم العرب ونثرها
ثم نشترط في ذلك من الاتصال ما نشترطه في تأخير الاستثناء.

فصل (١٢٣)

[٦٤٣] الاستثناء إذا انطوى على التعريض لما ينبىء عنه المستثنى منه
جنساً فهو الاستثناء الحقيقي^(٣)، نحو قولك رأيت الناس إلا زيداً، وضربت
العبيد إلا نافعاً، فهذا يتضمن تخصيص اللفظ السابق المستثنى منه ببعض
ما يتناوله لو قدر مطلقاً.

[٦٤٤] وقد ترد صيغة الاستثناء مع اختلاف الجنس في مضمون
الاستثناء والمستثنى منه.

ونحن نذكر أمثلة ذلك، ثم نذكر حقيقته في الكلام ومجازه، فمن ذلك
قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٦﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴿٤﴾، والأصح أنه

(١) في الأصل «محمد» وفي جميع المصادر «أحمد» وهو الصواب لأن لفظ محمد غير
متناسب مع الشعر.

(٢) ورد بلفظ «ومالي إلا مشعب الحق مشعب» في المقتضب (٣٩٨/٤)، واللمع
للشيرازي (٣٩)، والجمل للزجاجي (٢٣٨)، وشرح المفصل لابن يعيش (٧٩/٢)،
وخزانة الأدب (٢٠٨/٢)، والبرهان لإمام الحرمين (٣٨٤/١)، والعدة (٦٦٥/٢).
وفي الأغاني (١١٩/٥)، ومجالس ثعلب (٦٠)، وشذور الذهب (٣٦٣)، ورد بلفظ
«ومالي إلا مذهب الحق مذهب» وكذا في شرح ابن عقيل (٢١٦/٢)، وانظر معجم
شواهد العربية (٣٥/١).

(٣) وهذا لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في الاستثناء من غير الجنس، وسيأتي قريباً.

(٤) سورة الحجر: الآيتان (٣٠ - ٣١).

ليس من الملائكة^(١) ومنه قوله تعالى: ﴿فَأْتَتْهُمْ عَذُوبٌ لَّيْلًا رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، ونحن^(٣) أن الرب سبحانه لا يفهم من القول السابق^(٤) وهو قوله تعالى: ﴿فَأْتَتْهُمْ عَذُوبٌ لَّيْلًا﴾، وإن قدر مجرداً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا حَظًّا﴾^(٥)، ولا شك أن ذلك لم يدخل تحت قوله: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ

(١) وهو قول الحسن، وشهر بن حوشب، وسعد بن مسعود، والغزالي، وذهب ابن عباس، وابن مسعود، وابن جريج، وابن المسيب، وقتادة إلى أنه من الملائكة ونسبه القرطبي إلى الجمهور، وقال: وهو اختيار الشيخ أبي الحسن، ورجحه الطبري، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: جعله بعض الناس من الملائكة لدخوله في الأمر بالسجود، وبعضهم من الجن لأن له قبلاً وذرية، ولكونه خلق من نار، والملائكة خلقوا من نور، والتحقيق أنه كان منهم باعتبار صورته، وليس منهم باعتبار أصله، ولا باعتبار مثاله.

ويدل على أنه لم يكن من الملائكة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: (٥٠)، وانظر ما ذكر من الأقوال، وأدلتهم في جامع البيان (١/١٧٨) - (١٨٠) والجامع لأحكام القرآن (١/٢٩٤)، وتفسير القرآن العظيم (١/٧٧)، والمستصفي (٢/١٦٧)، ومجموع فتاوي ابن تيمية (٤/٣٤٦)، وعلى قول الجمهور الاستثناء متصل في الآية. انظر الجامع لأحكام القرآن (١/٢٩٤)، (١٠/٢٥).

(٢) سورة الشعراء: آية (٧٧).

(٣) الظاهر أن كلمة «نعلم» ساقطة هنا لأن الكلام مختل بدونها.

(٤) نقل أبو إسحاق الزجاج عن النحويين أن الاستثناء ليس بمتصل في الآية، وقال هو: يجوز أن يكون الاستثناء من الأول على أنهم كانوا يعبدون الله عز وجل ويعبدون معه الأصنام فأعلمهم أنه تبرأ مما يعبدون إلا الله. انظر الجامع لأحكام القرآن (١٣/١١٠).

(٥) سورة النساء: آية (٩٢).

يَقْتُلُ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ﴿ لتقدير إخراجِه منه ، فإن الخطأ لا يندرج تحت قضية التكليف^(١) وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَتْ بِتُحْرَةٍ ﴾^(٢) ، ومنه قوله تعالى : ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءَ الظَّنِّ ﴾^(٣) ، وهو ليس من جنس العلم ونظائر ذلك لا تحصى في الكتاب والسنة .

ويكثر ذلك في نظم الشعر ، ومنه قول النابغة^(٤) :

وقفت بها^(٥) أصيلاً^(٦) أسائلها

أعيت^(٧) جواباً وما بالربيع من أحد

(١) قال القرطبي: وقيل: هو استثناء متصل، أي وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً، ولا يقتصر منه أن يكون خطأ، فلا يقتصر منه، ولكن فيه كذا وكذا، ووجه آخر وهو أن يقدر كان بمعنى استقر ووجد، كأنه قال: وما وجد لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، إذ هو مغلوب فيه أحياناً، فيجيء الاستثناء على هذين التأويلين غير منقطع. الجامع لأحكام القرآن (٣١٣/٥).

(٢) سورة النساء: آية (٢٩)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن (١٥١/٥).

(٣) سورة النساء: آية (١٥٧)، وانظر الجامع لأحكام القرآن (٩/٦)، (٣١٢/٥).

(٤) النابغة: هو أبو أمامة زياد بن معاوية بن ضباب الذيباني الغطفاني المضري شاعر جاهلي من الطبقة الأولى من أهل الحجاز كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه اشعارها، وكان الأعشى وحسان، والخنساء ممن يعرض شعره على النابغة توفي سنة ١٨ قبل الهجرة تقريباً.

انظر ترجمته: في الأغاني (٣/١١)، والشعر والشعراء ٣٨، وخزانة الأدب (٢٧٨/١)، والأعلام (٥٤/٣).

(٥) في ديوان النابغة والبرهان وغيرهما من المصادر «فيها».

(٦) فيه روايتان في البرهان، وأوضح المسالك باللفظ المذكور، وفي ديوان النابغة والكتاب بلفظ: «أصيلاً».

(٧) وهكذا في البرهان، وفي ديوان النابغة والكتاب «عيت».

إلا أوارى^(١) لأياً ما تكلمنا^(٢)

والنؤى [كالحوض]^(٣) بالمظلومة الجلد

فاستثنى الأوارى من أحد، ولا يفهم من مطلق أحد.

وعدوا من ذلك قول الشاعر:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس^(٤)

وهذا فيه نظر، فإن الأنيس ربما يتحقق بشيء من ذلك^(٥).

(١) في البرهان والكتاب باللفظ المذكور، وفي ديوان النابغة «الأوارى» بالألف واللام.

(٢) في جميع المراجع بلفظ «ما أئينها».

(٣) هذه الكلمة ساقطة من الأصل وهي موجودة في ديوان النابغة والبرهان وغيرهما من المراجع.

الأصيلال تصغير «أصلان» غير النون لاما، ويأتي بالنون: أصيلان، والأصلان جمع أصيل بمعنى العشي والأوارى معلق الدابة، واللاي الثور الوحشي، والنؤى حفرة تجعل حول الخيمة لئلا يصل إليها الماء، والمظلومة الأرض التي حفر فيها حوض، والجلد الأرض الصعبة الحفر.

انظر: ديوان النابغة (١٤ - ١٥)، والكتاب لسيبويه (٣٢١/٢)، والمقتضب (٤١٤/٤)، وشرح المفصل لابن يعيش (٨٠/٢)، وشرح الأشموني على الألفية (٢٨/٤)، وأوضح المسالك (٣٧٠/٤)، والبرهان (٣٨٤/١)، والصحاح (٢٤٧٨/٦).

(٤) هذا البيت لعامر بن الحارث المعروف «بجران العود»، واليعافير: جمع يعفور وهو ولد الظبية، وولد البقرة الوحشية، والعيس إبل بيض يخالط بياضها شقرة، جمع أعيس. انظر خزانة الأدب (١٩٧/٤)، وشرح شواهد شروح الألفية للعينى (١٠٧/٣)، وأوضح المسالك (٣٦١/٣).

(٥) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٨٩/٢).

وعدوا من ذلك قول القائل:

ولا عيب فينا غير أن سيوفنا بهن فلول من قراع الكتاب^(١)

[١/٧٦] فاستثنى تفلل السيوف من كثرة القراع من العيوب، وإن لم يكن منها / .

[٦٤٥] فإذا عرفت صورة ذلك فاعلم أنا نستيقن أن هذه الألفاظ لا تتضمن تخصيص ما سبق من اللفظ، ولا تقتضي تغيير معانيها عن عموم وخصوص فإنها تنطوي على ما انطوت عليه الألفاظ المتقدمة لتجعل مخصصة بها على مضادتها نفيًا كانت أو إثباتًا، فهذا معقول لا خفاء به، ولا وجه لجحده، ولكن اختلف الأصوليون في أنها هل تسمى استثناء على الحقيقة^(٢)؟ فمنهم من سماها استثناء، والأصح أن لا تسمى

(١) هذا البيت للنابغة الذبياني، والبيت في ديوان النابغة، وجميع المصادر كآلآتي:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب
ومعنى الفلول: كسر حد السيف، وقراع الكتاب: قتال الجيوش.

انظر ديوان النابغة (٤٤)، والكتاب (٣٢٦/٢)، ولسان العرب (٢٦٥/٨)، (٥٣٠/١١).

(٢) ههنا مسألان: الأولى: هل يصح الاستثناء من غير الجنس أم لا؟

الثانية: إذا صح الاستثناء من غير الجنس فهل يسمى استثناء حقيقة أم مجازاً؟
والمصنف لم يتعرض للخلاف في المسئلة الأولى، كأنها مسلمة لديه لا سبيل إلى إنكارها، وهو رأي البدخشي، والأصوليون قد ذكروا الخلاف في المسئلة، والمذاهب فيها كالتالي:

١ - ذهب أبو يعلى والغزالي في المنخول، وابن برهان إلى أنه لا يصح الاستثناء من غير الجنس، وهو مذهب أكثر الحنابلة وقول الإمام أحمد في إحدى الروايتين.

٢ - وذهب الجمهور إلى أن الاستثناء من غير الجنس صحيح، واختلفوا في كونه استثناءً على الحقيقة، أو المجاز.

فقال الشيرازي، والغزالي في المستصفى، وأبو الخطاب، والرازي، وابن الهمام أنه استثناء مجازاً، والظاهر كلام ابن حزم أنه استثناء على الحقيقة، قال الشوكاني ونقله ابن خباز عن ابن جني، ونقله أبو الخطاب عن أصحاب أبي حنيفة ومالك وجماعة من المتكلمين.

والقائلون بأن الاستثناء حقيقي في هذه الصورة اختلفوا في أن إطلاق الاستثناء على المتصل والمنقطع على سبيل الاشتراك، أم على سبيل التواطؤ على مذهبين نقله ابن السبكي، وابن الهمام، وابن الحاجب.

٣ - المذهب الثالث: الوقف: أي لا ندري أهو حقيقة فيهما أم في أحدهما أم في القدر المشترك.

٤ - المذهب الرابع: أن الاستثناء من غير الجنس لا يصح إلا في أحد النقيدين من الآخر، وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين.

٥ - الخامس: نقل الغزالي عن الإمام أبي حنيفة أنه جوز استثناء المكيل من الموزون وعكسه.

انظر: العدة (٦٧٣/٢)، والإحكام لابن حزم (١٠/٤)، والتبصرة (١٦٥)، المستصفى (١٧٠/٢)، والمحصول (٤٣/٣/١)، والمنخول (١٥٩)، والوصول (٢٤٣/١)، وتيسير التحرير (٢٨٤/١)، وروضة الناظر (٢٢٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (٨٥/٢)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (٩٤/٢)، ومنتهى الوصول (١٢٠)، وجمع الجوامع (١٢/٢)، والإحكام للآمدي (٢٩١/٢)، والتلويح على التوضيح (٢٨/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٤١).

(١) أي على الحقيقة بل تسمى استثناء مجازاً، وعلى هذا تدل عبارة المصنف المتقدمة «هل تسمى استثناء على الحقيقة».

ونقل الغزالي عن الباقلاني أنه يسميه استثناء على الحقيقة، وعبارة المصنف لا تساعد، فإنه لو كان رأي المصنف خلاف ما ذهب إليه الباقلاني لصرح به. انظر: المستصفى (١٦٩/٢).

فإن تتبعنا طرق المعاني فليس فيها معنى الاستثناء، وإن تتبعنا وضع اللغة فليس في وضعها تسمية ذلك استثناء

[٦٤٦] فإن قيل: أليس مذهب الشافعي أن استثناء الشيء من غير جنسه سائغ. قلنا: هذه مسألة تتعلق بالفروع على أن الشافعي إذا صحح الاستثناء فيصرف المذكور في الاستثناء إلى قيمته^(١) ويجعل اللفظ وإن كان منبأً عن جنس يخالف المستثنى منه دلالة على قيمته المتناولة له.

فصل (١٢٤)

[٦٤٧] اختلف أهل اللسان في صحة استثناء الأكثر مما تقدم ذكره فجوزه معظم الفقهاء^(٢)، ومنعه آخرون^(٣).

(١) وذلك في مثل قول القائل: له علي مائة درهم إلا ثوباً.

(٢) وإليه ذهب الشيرازي، وإمام الحرمين، والغزالي، وابن برهان، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، وابن السبكي، وهو قول جمهور الأصوليين، من الحنفية، والمالكية، والشافعية، وأبي بكر الخلال من الحنابلة. وهو الراجح كما مر في الصفحة (١٦) وانظر: التبصرة (١٦٨)، واللمع (٤٠)، والبرهان (٣٩٦/١)، والمستصفي (١٧٣/٢)، والمنخول (١٥٨)، والوصول (٢٤٨/١)، والمحصول (٥٤/٣/١)، والإحكام للآمدي (٢٩٧/٢)، ومنتهى الوصول (١٢٥)، ومنهاج الوصول مع شرح البدخشي والأسنوي (٩٦/٢)، وجمع الجوامع (١٤/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٢٤٤)، والمعتمد (٢٦٣/١)، وشرح الكوكب المنير (٣٠٨/٣)، والتلويح على التوضيح (٢٩/٢)، مختصر ابن اللحام (١١٩)، وتيسير التحرير (٣٠٠/١).

(٣) وهو مذهب أكثر الحنابلة، ونحاة البصرة، ونقله ابن النجار عن أبي يوسف وابن الماجشون.

انظر: العدة (٦٦٦/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٧٧/٢)، وشرح الكوكب المنير =

قال القاضي رضي الله عنه: وكنا على تجويز ذلك دهرأ، والذي صح عندنا آنفاً منع ذلك^(١) وذلك أن العرب كما استبعدت الاستثناء المنفصل عن الكلام في زمن متناول، وفصل متخلل، فكذلك استبعدوا واستقبحوا أن

= (٣/٣٠٧)، ومختصر ابن اللحام (١١٩)، ونزهة الخاطر (١٨٢/٢)، والمسودة (١٥٤).

وحكى ابن السبكي نقلاً عن العارض المعتزلي في المسئلة قولين آخرين:
الأول: إن كان العدد صريحاً لم يجز استثناء الأكثر مثل عشرة إلا تسعة، وإلا جاز، مثل خذ هذه الدراهم إلا ما في الكيس الفلاني، وكان ما في الكيس أكثر من الباقي. وفي الحقيقة هذا ليس بقول ثالث في المسئلة بل الذين منعوا استثناء الأكثر استثنوا منه ذلك وقالوا: لا خلاف في جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج لا من اللفظ. انظر: المسودة (١٥٥)، وشرح الكوكب المنير (٣/٣٠٩).

الثاني: يصح استثناء أكثر الجملة منها إذا كان المستثنى جملة، نحو جاء إخوتك العشرة إلا سبعة، ويجوز استثناءهم تفصيلاً وتعديداً، نحو جاء إخوتك العشرة إلا زيدا منهم، وبكراً وخالداً، إلى أن يأتي السبعة.
قال ابن السبكي: «إن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته وللنحاة فيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يجوز، وصححه ابن عصفور، الثاني: وهو المشهور الجواز.
الثالث: إن كان المستثنى عقداً من العقود لم يجز نحو عشرين إلا عشرة، وإن لم يكن عقداً جاز، نحو مائة إلا ثلاثة». الإبهاج (٢/١٤٨).

(١) من قوله «وكنا على تجويز» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/١٤٨)، هذا موافق لما نقله عنه إمام الحرمين في البرهان (١/٣٩٦)، والشيرازي في اللمع (٤٠)، والغزالي في المستصفي (٢/١٧١)، والآمدي في الإحكام (٢/٢٩٧).
وقد نقل ابن برهان في الوصول (١/٢٤٨) عن القاضي التردد بين المنع والتصحيح وهذا يعكس عليه.

يقول القائل: لفلان علي ألف درهم إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ونصف درهم. فيعدون ذلك من مستهجن الكلام، ولا ينطق به إلا هازل، وهذا ما لاسبيل إلى جحده، فبالطريق الذي أنكروا انفصال الاستثناء أنكروا ذلك^(١).

[٦٤٨] فإن قيل يجوز أنهم استقبحوا استقلالاً بقياس اللغة.

قلنا: نفس هذا الاستثناء يوجد في لغتهم ولم يقم في نظمهم ونثرهم ليدعى أنه من أصل الوضع، وإذا عرض عليهم أنكروه، والأصل انتفاء اللغات إلى أن تقوم دلالات النقل على ثبوتها^(٢) ولو ساغ هذا الدعوى في ما قلناه ساغ مثله في كل ما أنكروه.

[٦٤٩] فأما الذين جوزوا استثناء الأكثر مما سبق فنحن نذكر عمدتهم

ونومىء إلى الأولى والأقرب منها.

فما عولوا عليه قوله تعالى: ﴿قُرْآنًا لِّأَقْلِيَالًا ۚ تَصَفَّهُ ۚ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيَالًا ۚ﴾^(٣) أو زِدْ عَلَيْهِ^(٣) قالوا: فجعل النصف فزائد استثناء، وهذا فيه نظر، فإن الاستثناء الحقيقي هو قوله ﴿لِّأَقْلِيَالًا ۚ﴾ فأما بعده فاستدراكات، وليست باستثناءات على الحقيقة.

[٦٥٠] وربما تمسك ناصر ذلك بأن العرب قد تقول لفلان علي عشرة

إلا ستة، وهذا فيه نظر، فإن ذلك لم ينقل عن العرب في شيء من كلامها، ولو عرض على الفصحاء لأنكروه فلم تقم بذلك حجة.

(١) ورد عليه إمام الحرمين في البرهان قائلاً: «لا يليق بمنصبه التمسك بمثله» البرهان (٣٩٦/١).

(٢) وأجيب بأنه مسموع في اللغة، واطر تفصيل الإجابة في التبصرة (١٦٩).

(٣) سورة المزمل: الآيات (٢ - ٤).

[٦٥١] وربما يتمسكون بقول الشاعر:

أدوا التي^(١) نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً^(٢)

قالوا فهذا استثناء تسعين من مائة، وهذا فيه نظر أيضاً، فإن كلامنا فيما هو في صيغة الاستثناء، وهذا ليست له صيغة الاستثناء، وأيضاً فإنه من قبيل القود والديات^(٣) / التي لا يعول عليها في أصول اللغات مع أنه لا يسند هذا [٧٦/ب] البيت إلى أن يقوم بقوله الحجة.

[٦٥٢] وربما استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا

مَنْ أْتَبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٤) وقال في آية أخرى منبأً عن قول إبليس: ﴿فِعِزَّتِكَ لَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٥)، فاستثنى

(١) في الأصل «الذي» وهو خطأ وجميع من ذكر هذا البيت ذكره بلفظ «التي». (٢) هذا البيت لأبي مُكَبِّتٍ كما في شرح أبيات مغني البيب (٧/٢٢٩)، وذكره أبو الخطاب بلفظ: «أدوا التي نقصت سبعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً». التمهيد (٢/٨٠) والباقون ذكروه مثل ما ذكر المصنف، انظر العدة (٢/٦٧١)، والتبصرة (١٦٩)، والمستصفي (٢/١٧٢)، والاستغناء في أحكام الاستثناء (٥٣٨).

(٣) قال أبو يعلى: قد ذكر ابن عرفة النحوي في كتاب الاستثناء والشروط: أنه لم يخرج مخرج الاستثناء، وإنما خرج مخرج الاقتضاء لبقية دية المقتول فيما أنشدوه من البيت، واعلم أنه أعطى ثلاثين ونفى سبعين وأنشد أمام هذا البيت: إن الذين قتلتم أمس سيدهم لا تحسبوا ليلهم عن ليلكم ناما ثم قال: «أدوا التي نقصت» العدة (٢/٦٧١ - ٦٧٢).

(٤) سورة الحجر: آية (٤٢).

(٥) سورة ص: آيتان (٨٢ - ٨٣).

الغاوين في الآية الأولى، والمخلصين في الأخرى، فإن قدر المخلصين أكثر العباد، فقد صح استثناؤهم وإن قدر «الغاوين» أكثر العباد وهذا هو الظاهر فقد صح استثناؤهم^(١) وهذا مثل ما يستدلون به مع أن للقول فيه مجالاً^(٢)، والله أعلم.

(١٢٥) القول في أن الاستثناء المتصل

بجمل معطوفة بعضه^(٣) على بعض يرجع

إلى جميع ما تقدم، وذكر الخلاف فيه^(٤)

[٦٥٣] واعلم أن ما ذكر بصيغة واحدة، ثم عقب باستثناء يصح رجوعه إلى آحاد ما انطوت عليه الصيغة الأولى، فالاستثناء ينصرف إلى

(١) وبه استدل الشيرازي في التبصرة (١٦٨).

(٢) من قوله «هذا مثل» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١٤٨/٢)، والمصنف لم يذكر.

(٣) كذا في الأصل والصواب بعضها.

(٤) انظر هذه المسألة في الفصول (٢٦٥/١) وأحكام القرآن للجصاص (٢٧٤/٢)، والعدة (٦٧٨/٢)، والإحكام لابن حزم (٢١/٤) والتبصرة (١٧٢)، واللمع (٤٠)، والبرهان (٣٨٨/١)، وأصول السرخسي (٢٧٥/١) والمستصفي (١٧٤/٢)، والمنخول (١٦٠)، والتمهيد لأبي الخطاب (٩١/٢)، والوصول (٢٥٥/١)، والمحصول (٦٣/٣/١)، والأحكام للآمدي (٣٠٠/٢)، وروضة الناظر (٢٢٦)، ومنتهى الوصول (١٢٦)، ومختصر المنتهى (١٣٩/٢)، والمسودة (١٥٦)، وشرح تنقيح الفصول (٢٤٩)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (١٠٤/٢)، وكشف الأسرار (١٢٣/٣)، وجمع الجوامع (١٧/٢)، والتمهيد للإسنوي (٣٩٨)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٥٧)، وتيسير التحرير (٣٠٢/١)، وشرح المنار (٧٠١)، وشرح الكوكب المنير (٣١٢/٣)، وإرشاد الفحول (١٥٠).

مضمون الصيغة، وكذلك إذا توالى اعتبارات كلها منبثة عن معنى واحد، ثم عقببت باستثناء، وذلك نحو قول القائل لعبده اضرب العصاة، والطغاة، والجناة إلا من تاب فكل هذه العبارات آتلة إلى العصاة، ولا يجعل لكل عبارة مضموناً على حياله لتقدرها جملة متعاقبة. فأما إذا اشتمل الكلام على جمل منقطعة تنبىء كل واحدة عما لا تنبىء عنه الأخرى، ولكنها جمعت في حرف من حروف العطف^(١) جامع في مقتضى الوضع ثم عقب باستثناء، فهل ينصرف إلى الجميع أو ينصرف إلى ما يلبس^(٢) الجمل، دون ما سبق؟ هذا موضع اختلاف العلماء فذهب بعض العلماء^(٣) إلى أنه ينصرف إلى الجملة التي تليه^(٤)، دون الجملة^(٥)

(١) هذا يقتضي عدم تخصيص الخلاف بالعطف بالواو، وقد خصصه به أمام الحرمين في النهاية والآمدى، وابن الحاجب، والإسنوي، وابن السبكي، وعلى هذا القول إذا عطف بالفاء وغيرها فالإستثناء يختص بالجملة الأخيرة.

انظر الأحكام للآمدى (٣٠٠/٢)، والتمهيد للإسنوي (٣٩٨)، ونهاية السؤل (١٠٦/٢) ومنتهى الوصول (١٢٥)، والإبهاج (١٥٤/٢).

(٢) كذا في الأصل ولعله «يلي» كما جاء بعد سطر، والمعنى على هذا غير سليم لأن الذي يلي الجمل هو المستثنى، وهو لا ينصرف إليه الكلام، وإنما ينصرف هو إلى الكلام.

(٣) وهم الحنفية، والرازي في المعالم، والمجد ابن تيمية.

انظر: الفصول (٢٦٥/١/١)، وأصول السرخسي (٢٧٥/١)، وكشف الأسرار (١٣٢/٣) وشرح المنار (٧٠١)، وتيسير التحرير (٣٠٢/١)، والمسودة (١٥٦)، ونهاية السؤل (١٠٦/٢).

(٤) كذا في الأصل والصواب «الجملة التي يليها».

(٥) الصواب دون الجمل السابقة.

السابقة وذهب معظم العلماء^(١) القائلين بالعموم إلى أن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل السابقة.

[٦٥٤] ونفرض الكلام في أمثلة، فمنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴿٢﴾﴾ فمن صرف الاستثناء إلى أقرب المذكور من الجمل - وإليه مال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة وشرذمة من القدرية - صرف الاستثناء إلى الفاسقين دون ما فرط من الجمل، ومن ذلك ردوا شهادة المحدود^(٣).

(١) ومنهم أبو يعلى، وابن حزم، والشيرازي، وأبو الخطاب، وابن قدامة، والبيضاوي، والقرافي، وابن السبكي، وهو منقول عن الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، وأكثر أتباعهم، والظاهرية. انظر: العدة (٢/٦٧٨)، والإحكام لابن حزم (٤/٢١)، والتبصرة (١٧٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٩١)، وروضة الناظر (٢٢٧)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (٢/١٠٤)، وشرح تنقيح الفصول (٢٤٩)، وجمع الجوامع (٢/١٧)، وشرح الكوكب المنير (٣/٣١٣).

(٢) سورة النور: الآيتان (٤ - ٥).

(٣) اختلف العلماء في شهادة المحدود في القذف بعد التوبة:

فروي عن عمر وابن عباس، وأبي الدرداء، أنه تقبل شهادته، وهو قول عطاء، وطاؤس، ومجاهد، والشعبي، والزهري، ومالك، والشافعي، وأحمد وأتباعهم وقال شريح والحسن والنخعي، وسعيد بن جبير، والثوري، وأبو حنيفة وأتباعه لا تقبل شهادته، والخلاف مبني على الخلاف في تفسير الآية.

انظر أحكام القرآن للشافعي (٢/١٣٥)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/٢٧٣)، وجامع البيان (١٨/٦٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (١٣/١٣٣٧)، والجامع لأحكام القرآن (١٢/١٧٩)، والمغني لابن قدامة (٩/١٩٧).

ومن صرف الاستثناء إلى الجمل السابقة أدرج في حكم الاستثناء أمر
الشهادة.

[٦٥٥] قال القاضي رضي الله عنه: ومن ارتضى الوقف كما ارتضىناه
فيلزمه القول بالوقف في ذلك^(١) فإننا رأينا أقسام الكلام على الاختلاف

(١) وقد رضي القول بالوقف الغزالي في المستصفى (١٧٤/٢)، والرازي في المحصول
(٦٧/٣/١)، وذهب أمام الحرمين في البرهان إلى أنه إذا اختلفت المعاني
أو المقاصد، وكل جملة مستقلة بنفسها فالاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة، وإن
اتحد المقصود وكل جملة مستقلة بنفسها فالأمر موقوف على البيان، لأن اتحاد
المقصود وفصل الجمل جر إجمالاً ووقفاً. انظر البرهان (٣٩٢/١ - ٣٩٣)

وذهب المرتضى من الشيعة إلى أنه مشترك. انظر المحصول (٦٤/٣/١)، وقال
جماعة من المعتزلة ومنهم عبد الجبار وأبو الحسين البصري، وأبو يعلى في
الكفاية، وابن برهان: إذا لم يكن الثاني إضراباً عن الأول وصح رجوع الاستثناء
إليهما، وجب رجوعه إليهما، وإلا فلأخير.

انظر: المعتمد (٢٦٥/١)، والوصول (٢٥٥/١)، ومختصر ابن اللحام (١٢٠)،
وقال الأمدي، وابن الحاجب، إن ظهر أن الواو للابتداء رجع إلى الأخير، وإن ظهر
أنها عاطفة للجميع، وإن أمكننا فالوقف. انظر: الإحكام (٣٠١/٢)، ومنتهى
الوصول (١٢٦)، وقال الشوكاني: «والحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن القيد
الواقع بعد جمل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها، لا من نفس اللفظ، ولا من
خارج عنه، فهو عائد إلى جميعها، وإن منع مانع فله حكمه، ولا يخالف هذا
ما حكوه عن عبد الجبار، وجعلوه مذهباً رابعاً من أن الجمل إن كانت كلها مسوقة
لمقصود واحد انصرف إلى الجميع، وإن سبقت لأغراض مختلفة اختص بالأخيرة،
فإن كونها مسوقة لأغراض مختلفة هو مانع من الرجوع إلى الجميع، وكذا لا ينافي
هذا ما جعلوه مذهباً خامساً، وهو أنه ظهر أن الواو للابتداء يختص بالأخيرة، لأن
كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع إلى الجميع، وكذلك لا ينافي هذا ما حكوه =

والتنوع في مواردها وربما يرد الاستثناء متخصصاً بالجملة الأخيرة، وربما يرد منصرفاً إلى الجمل السابقة، وربما يرد منصرفاً إلى جملة متوسطة، ولم يصح عن أحد من أهل اللغة في ذلك نقل موثوق به فلزم التوقف بالطرق التي بها يجب التوقف في صيغ العموم، والأوامر والنواهي، والأخبار.

[٦٥٦] وكل دليل طردناه فيما قدمناه من المسائل يطرد في هذه المسألة.

[٦٥٧] فإن قال قائل: هذا الذي صرتم إليه من الوقف خرق الإجماع [١٧٧] وذلك أن الناس / اختلفوا في الاستثناء المعقب بجملة متعاقبة فذهب بعضهم إلى [تخصيصه]^(١) بالأخيرة، وذهب آخرون إلى صرفه إلى كل ما سبق، وأما الوقف فلم يصير إليه صائر^(٢).

قيل: هذه غفلة عظيمة فإن مذهب الواقفية في هذه المسائل أوضح من كل واضح فلا وجه لادعائكم حصر المذاهب في قولين، ومذهب الواقفية في جملة المصنفات مقرون بها، وهل أنتم في ذلك إلا بمنزلة من يقول إن الصائر إلى الوقف في صيغ العموم خارق للإجماع من حيث أن الناس انقسموا فيها، فمن صائر إلى الشمول، وذهب إلى الخصوص، وكذلك لو قدر مثل هذا الدعوى في الأمر وكونه على الوجوب والندب فبطل ما قالوه، وتبين بطلان ادعاء الإجماع.

= مذهباً سادساً من كون الجملة الثانية إن كانت إعرافاً، وإضراباً عن الأولى اختصّ بالأخيرة، لأن الإعراف والإضراب مانع من الرجوع إلى الجميع». إرشاد الفحول (١٥٢).

(١) في الأصل «تخصيصه» والصواب ما أثبتته.

(٢) وبه ناقش مذهب القائلين بالوقف أبو يعلى في العدة (٦٨٣/٢)، وأبو الخطاب في التمهيد (١٠٠/٢).

[٦٥٨] ثم قال القاضي رضي الله عنه: وإن نصرنا القول بالعموم فأوضح المذهبين صرف الاستثناء إلى جميع ذلك^(١)، وذكر القاضي معتمد كل قوم، واعترض عليه.

[٦٥٩] فأما عمدة الصائرين إلى أن الاستثناء ينصرف إلى جميع الجمل فهي أن أرباب اللغات وأهل الخبرة بمعانيها صاروا إلى أن الجمل المنعطف بحرف عاطف تنزل منزلة الجملة الواحدة، والعطف يقتضي لها حكم الاشتراك، فإذا قال القائل: رأيت زيداً وعمراً، كان كما لو قال: رأيتهما، ولو قال: أعط زيد بن محمد، وزيد بن بكر، وزيد بن جعفر كان ذلك كقوله أعط الزيدين. فإذا تمهد ذلك من أصل اللغة، تبين أن الجمل إذا انعطف بعضها على بعض تنزلت منزلة جملة واحدة مجموعة بصيغة جامعة يعقبها استثناء^(٢)، وهذا

(١) ومثله قال الغزالي، فإنه قال: «وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعتمدين أولى». المستصفي (١٧٧/٢).

(٢) وبه استدل الشيرازي في التبصرة (١٧٤)، وأبو يعلى في العدة (٦٨٠/٢)، وأبو الخطاب في التمهيد (٩٤/٢)، وابن قدامة في الروضة (٢٢٧).

وقال إمام الحرمين في البرهان مناقشاً لهذا الاستدلال: «وهذا عندي خلى عن التحصيل مشعر بجهل مورده بالعربية، والتشريك الذي ادعى هؤلاء إنما يجري في الأفراد لا تستقل بأنفسها، وليست جملاً معقودة بانفرادها كقول القائل رأيت زيداً وعمراً، فأما إذا اشتمل الكلام على جمل، وكل جملة لو قدرت السكوت عليها لاستقلت بالإفادة، فكيف يتخيل اقتضاء أو التشريك فيها ولكل جملة معناها الخاص بها، وقد يكون بعضها نفيًا، وبعضها إثباتًا في مثل قول القائل: أقبل بنو تميم، ورفضت قريش، وتألبت عقيل، فكيف يتحقق الاشتراك في هذه المعاني المختلفة، التي لا يتصور الاشتراك فيها؟ قالوا: ولا تكسب الجمل إعراباً، فكيف =

[أمثل]^(١) ما يستدلون به .

[٦٦٠] ويرد عليه سؤال الواقفية فإنهم قالوا: هذا استدلال في إثبات اللغات بالقياس، وهذا ما لا سبيل إليه والذي يحقق ذلك أنا لو قدرنا جواز افتراق أمر الجمل المتعاقبة المنعطفة في حكم الاستثناء، والجمله الواحدة لم يكن ذلك مستبعداً لا عقلاً ولا وضعاً، فما ينكر المعتصم بهذه النكته على من يقول إن ما ادعيته في الجمله الواحدة إن سلم ذلك فلم تدعي مثله في الجمل المتعاقبة فتضطره طريقة الحجاج والطلبات إلى القياس، ولا تثبت اللغات قياساً، وإنما تثبت نقلاً من أهلها .

[٦٦١] واستدل من نصر هذا المذهب أيضاً بأن قال: لا خلاف أن الجمل المختلفة إذا تعقبتها الاستثناء بمشيئة الله تعالى انصرف إلى جميعها فلو قال: والله لا أكلت^(٢) ولا دخلت الدار ولا كلمت زيداً إن شاء الله انصرف إلى كل ما سبق، ولم ينعقد يمينه في شيء وكذلك سائر ضروب الاستثناء^(٣) وهذا يدخل عليه ما قدمناه من التوصل إلى إثبات اللغات بالقياس .

[٦٦٢] قال القاضي رضي الله عنه: ولم يثبت عندي ما ادعوه من انصراف الاستثناء بالمشيئة إلى الجمل في حكم اللغة ولم ينقل ذلك عن أهلها ولست أسلم ذلك لغة ولا يتبع قياس عليه، وإن ثبت حكم بين أرباب

= تشركها في المعنى، والإطناب في ذلك لا معنى له، نعم تستعمل العرب الواو في تضاعيف ذكر الجمل، لتحسين نظم الكلام، لا للعطف المحقق والتشريك. البرهان (١/٣٩٠ - ٣٩١).

(١) في الأصل «مثل» والصواب ما أثبتته، وقد ذكر مثله المصنف في الفقرة [٦٥٢].

(٢) في الأصل «لأكلت» وهو خطأ وانظر هذا المثال في المستصفي (١٧٥/٢).

(٣) وبه استدل أبو يعلى في العدة (٢/٦٨٠)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢/٩٢).

الشرائع فالشرع متبع ولا يخرج الكلام عن احتمالاه في أصل وضع اللغة .

[٦٦٣] واستدل آخرون في صرف الاستثناء إلى الجمل باتفاق أهل

اللغة على رجوع الشرط في صورة ذكرها / إلى الجمل^(١) وهي نحو قول [٧٧/ب] القائل لا تضرب زيدا إذا أكل الطعام، ودخل الدار، وركب الحمار، إلا أن يكون قائماً، أو قال: اضرب زيدا إذا دخل الدار، وأكل، وركب إن كان قائماً، وإذا كان قائماً، فينصرف ذلك إلى جملة ما تقدم.

[٦٦٤] قال القاضي رضي الله عنه: وهذا ما لا يقطع القول به أيضاً

ولم يثبت فيه نقل يعول عليه، والكلام على احتمالاه.

[٦٦٥] شبهة القائلين بأن الاستثناء ينصرف إلى الجملة الأخيرة:^(٢)

فإن قالوا: الاستثناء لو قدر مفرداً لم يستقل بنفسه في إفادة المعنى، وإذا وصل بجملة هو استثناء^(٣) عنها استقل وأفاد فتظهر فائدة الاستثناء إذا بأن يتصل بجملة واحدة فيكتفي بها إذ لا ضرورة إلى صرفها إلى غيرها^(٤).

وهذا لا تحقيق وراءه وذلك أن من خالف هذه الفئة يدعي أن الاستثناء

في وضع اللغة ينصرف إلى جميع ما تقدم، وليس يصرفه إليها للضرورة

(١) وبه استدل الشيرازي في التبصرة (١٧٣)، وأبو يعلى في العدة (٦٨٠/٢)،

وأبو الخطاب في التمهيد (٩٢/٢)، وابن قدامة في الروضة (٢٢٧).

(٢) انظر. أدلة هذا القول في الفصول (٢٦٧/١)، وأصول السرخسي (٢٧٥/١)،

وكشف الأسرار (١٢٣/٣).

(٣) لعله «استثنى».

(٤) انظر هذا الدليل ومناقشته بأنه منقوض بالشرط، والاستثناء بمشيئة الله تعالى فإنهما

يرجعان إلى جميع ما تقدم وإن كانا غير مستقلين في الإفادة - في المعتمد

(٢٦٩/١)، والعدة (٦٨١/٢)، والتبصرة (١٧٦)، وروضة الناظر (٢٢٧).

لتحقق ارتفاع الضرورة بجملة واحدة ولكن يصرفه إليها وضعها، فبطل التعويل على الضرورة^(١).

ثم نقول: فإن كان المعول على الضرورة فهلاً صرفتموه إلى الجملة الأولى^(٢) أو إلى الجملة المتوسطة فما لكم خصصتموه بالأخير؟

[٦٦٦] والذي يوضح فساد ما قالوه إن الجمل إذا تعاقبت فلو قدرت الجملة الأخيرة منفردة على صدر الكلام وسوابقه لم يكن منتظماً إنما ينتظم الكلام بمفتحه، وهلا صرفتم الاستثناء إلى الجملة التي صدر بها الكلام.

ثم نقول: إن كنتم من القائلين بالعموم فيما تنكرون على من يزعم من أرباب الخصوص أن أقل الجمع هو الذي يحمل عليه اللفظ، وتنتفي الضرورة في قضية الصيغة به فيجب الاكتفاء به، فيلزمكم على طرد ما قلتموه نفي العموم، ثم يبطل ما قالوه بالاستثناء بمشيئة الله، فإنهم وافقوا مخالفهم في انصرافه إلى سائر الجمل^(٣)؟.

[٦٦٧] شبهة أخرى لهم، فإن قالوا: إذا اشتمل الكلام على أحكام في جمل فقضية الخطاب استيفاؤها، والاستثناء لو قدر ثبوته تضمن الإزالة في بعضها والجملة الأخيرة مستيقنة، وسائر الجمل مستصحبة الأحكام إلى أن يلحقها استثناء مستيقن^(٤).

(١) لعلها «الضرورة».

(٢) في الأصل بعد جملة الأولى «أولى» وهو زائد.

(٣) انظر موافقة الحنفية على ذلك في أحكام القرآن للجصاص (٣/٢٧٥)، وتيسير

التحرير (١/٢٨١)، وشرح المنار (٢/٧٠٢)، وفواتح الرحموت (١/٣٤٢).

(٤) انظر هذا الدليل والإجابة عنه في المستصفى (٢/١٧٦).

فيقال لهؤلاء: هذا الذي ذكرتموه ليس باستدلال وإنما هو إظهار
استرابة وتوقف لظهور دليل، أو يقول خصمكم: قد وضحت الأدلة على
انصراف الاستثناء إلى جميع الجمل السابقة فيؤول محصول كلامكم إلى
الاستكشاف عن أدلة الخصم فثبت أن ما قلمتموه طلب دليل وليس بدليل.

ثم يبطل ما قالوه بالاستثناء بمشيئة الله تعالى كما قدمناه.

[٦٦٨] قال القاضي رضي الله عنه: وليس يتضح لواحد من الفئتين
دليل بل تصادم القولان ولم يبق بعدهما إلا المصير إلى الوقف، وآيات
الكتاب منقسمة الموارد في ذلك أيضاً فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً
أَبْدًا وَأُولَئِكَ / هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤١﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(١) فقد ذكر حكم الحد والشهادة، [١/٧٨]
والوصف بالفسوق، ثم الاستثناء لا يرجع إلى الحد^(٢) وفاقاً وإن كان من
الجمل السابقة، وإنما الخلاف في صرف الاستثناء إلى الشهادة^(٣) وكذلك
قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْهُ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا﴾^(٤)
معناه يتبرعوا بالعفو، ثم لم ينصرف هذا الاستثناء إلى الكفار فإنها لا تسقط
بالإسقاط^(٥) وقد يرد الاستثناء ولا يصرف إلى أقرب الجمل إليه فإنه تعالى
قال: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلًا﴾^(٦) فقوله:

(١) سورة النور: الآيتان (٤ - ٥).

(٢) انظر جامع البيان (٦٣/١٨)، وأحكام القرآن للجصاص (٢٧١/٣)، والجامع
لأحكام القرآن (١٧٩/١٢).

(٣) انظر المستصفى (١٧٨/٢).

(٤) سورة النساء: آية (٩٢).

(٥) انظر المستصفى (١٧٩/٢)، والجامع لأحكام القرآن (٣٢٣/٥).

(٦) سورة النساء: آية (٨٣).

﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ لا ينصرف إلى الشيطان مع اتصاله بالاستثناء وإنما ينصرف هذا الاستثناء عند المحققين إلى قوله: ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١) فتبين بكل ما ذكرناه اختلاف موارد الاستثناء في الخطاب، وتكافآت حجج الفريقين فلم يستقر منها واحدة فتعين بعدها الوقف.

(١٢٦) القول في تخصيص [العام]^(٢) بالشروط^(٣)

[٦٦٩] اعلم أن الشروط تنقسم إلى عقلي وغيره^(٤)، فأما الشروط

(١) سورة النساء: آية (٨٣) وتام الآية: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

واختلف العلماء في صرف الاستثناء في هذه الآية فمنهم من صرفه إلى قوله (أذاعوا به) وهو قول ابن عباس، والكسائي، والأخفش، وأبي عبيد، وأبي حاتم، والطبري، ومنهم من صرفه إلى قوله: (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وهو قول الحسن والزجاج، ومنهم من قال: المعنى: ولو لا فضل الله عليكم ورحمته بأن بعث فيكم رسولا أقام فيكم الحجة لكفرتم وأشركتم إلا قليلا منكم، فإنه كان يوحد.

انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٩٢/٥).

(٢) في الأصل «العالم» وهو خطأ.

(٣) انظر مسألة تخصيص العام بالشروط: في المعتمد (٢٥٨/١)، واللمع (٤١)، والمستصفي (١٨١/٢)، والمنهاج مع شرح البدخشي والإسنوي (١٠٧/٢)، ومنتهى الوصول (١٢٧)، وتيسير التحرير (٢٧٩/١)، وجمع الجوامع (٢٠/٢)، والإحكام للآمدي (٣٠٠/٢).

(٤) انظر أقسام الشرط وأمثلتها في المستصفي (١٨١/٢)، وروضة الناظر (٢٢٨، ٥٥) والإحكام للآمدي (٣٠٠/٢)، وشرح الكوكب المنير (٤٥٥/١)، ومنتهى الوصول =

العقلية فكل ما لا يصح ثبوت مشروطه دونه، ولا يجب بحصوله، فهو شرط فيه، وذلك نحو الحياة لما كانت شرطاً في العلوم والإرادات ونحوها لم يصح ثبوتها دون الحياة وإذا حصلت الحياة لم يوجب حصولها وجود العلم والإرادات، وبذلك تتميز العلة عن الشروط فإن العلة توجب معلولاتها حكماً لا يتقرر دون الشروط والشرط يصح ثبوته دون المشروط^(١).

[٦٧٠] ثم اعلم أن كل ما كان شرطاً بحكم عقلي فإنه يكون شرطاً لنفسه، ولا يجوز تقدير نفسه إلا كذلك، كما أن الأدلة العقلية تدل لأنفسها لا عن تواضع ووضع واضح فلم يتقرر أنفسها إلا دالة، والكلام في الشرائط العقلية يستقصى في الديانات.

[٦٧١] فأما الشرائط التي ليست بعقلية فتنقسم إلى شرط شرعي غير مستند إلى نطق وإلى شرط مصرح به نطقي، فأما الشرعي فكل ما اقتضى الشرع توقف حكم شرعي عليه كما توقفت صحة الصلاة على الطهارة والإيمان، والقول في هذا القبيل من الشرائط يداني القول في الشرائط العقلية، فإن الشرع يقتضي أن لا يصح المشروط دون الشرط، وثبوت الشرط بمجرد لا يتضمن تثبيت المشروط إذ لا يتحقق مصل على الصحة في الرفاهية^(٢) إلا وهو متطهر، ويتقرر متطهر غير مصل.

= (١٢٨)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (٢/٢١)، والمدخل لابن بدران (٦٨)، وتيسير التحرير (١/٢٨٠)، وإرشاد الفحول (١٥٣)، وشرح تنقيح الفصول (٨٥).

(١) انظر الفرق بين العلة والشرط في المستقصى (٢/١٨١)، وروضة الناظر (٢٢٨، ٥٥).

(٢) أي في غير حالة الاضطرار.

[٦٧٢] وتتباين الشرائط الشرعية والشرائط العقلية في أنها لا تنتصب
شرائط لأنفسها وذواتها، ولم هي عليهما من صفات أجناسها.

وإنما تصير شرائط بنصب صاحب الشريعة، ويجوز في العقل تقدير
انتفاء الشرائط وقلب المشروط شرطاً، والشرط مشروطاً، وأما الشرائط
العقلية فلا يجوز تقدير انقلابها عما هي عليها من كونها مشروطاً فهذه هي /
الشرائط الشرعية.

[٦٧٣] وأما الشرائط النطقية فهو^(١) كل لفظ ينبيء عن تعلق شيء
بشيء على معنى، ولا يصح المشروط دون الوصف المنسوب شرطاً، ثم هو
بعد ذلك صيغ مختلفة في مجاري العادات.

وهي تنقسم إلى نصوص غير محتملة، وإلى ظواهر قد تحتمل^(٢) على
المجاز والشرائط النطقية مثل قول القائل: لا أقوم اليك حتى تقوم، وإن
قمت قمت، وإن جئتي جئتك، ولن أجيتك حتى تجيء.

ثم قد تثبت نطقاً للشيء الواحد شروط^(٣) فيقال: إذا مطرت السماء
وقام زيد جئتك، وهذه الشروط تنزل منزلة الاستثناء في تخصيص اللفظ^(٤)
الذي كان يعم لو قدر مجرداً عنه، إذ لا فرق بين أن يقول: اقتلوا المشركين
إن لم يكونوا معاهدين، وبين أن يقول: اقتلوا المشركين إلا المعاهدين.

[٦٧٤] ثم اعلم أن ما نصب شرطاً إما شرعاً وإما نطقاً ولم يثبت فيه

(١) كذا في الأصل والمناسب «فهي».

(٢) كذا في الأصل والظاهر «تحمل».

(٣) في الأصل «شروطاً» وهو خطأ.

(٤) انظر المستصفي (٢/١٨٢).

إلا كونه شرطاً فذلك ينبيء عن توقف المشروط عليه، ولا يقتضي ذلك وجود المشروط لا محالة إذا وجد الشرط^(١) إليهم وأن يصرح في اللفظ بذلك، وإيضاح ذلك أنه إذا جعل انقطاع الحيض شرطاً في استحلال الوطء دل ذلك على أن حل الوطء لا يثبت من غير انقطاع، ولا يدل ذلك على أن الحل يثبت لا محالة عند الانقطاع، وقد ذهب من لا تحقيق له إلى أنه إذا ثبت كون الشيء شرطاً شرعاً فنفس كونه شرطاً يقتضي أن يثبت الحكم بثبوتِهِ وينتفي بانتهائه، وهذا ساقط من القول، وشبه المشروط بالعلل العقلية، والشرط الشرعي لا يزيد على العقلي، ثم لا يقتضي الشرط العقلي ثبوت مشروطه لا محالة.

والذي يوضح ذلك أن الحكم قد ثبت بجمله^(٢) من الشرائط، وذلك نحو الصلاة يشترط في صحتها طهارة الحدث والخبث وستر العورة والإيمان ويسمى كل واحد من ذلك شرطاً، وإن كان لو وجد وحده ما اقتضى صحة الصلاة فدل ذلك على أن كون الشيء مشروطاً لا يقتضي حصول مشروطه عند حصوله، غير أننا إذا قلنا في تضاعيف الكلام: إن اللفظ إذا دل على وجود المشروط عند وجود ما علق به فيتبع ظاهر اللفظ، وهو نحو أن يقول إن جئتني جئتك فهذا يقتضي ثبوت مجيء المشروط عند ثبوت شرطه، فافهم ذلك، وتتبع بصيغ الألفاظ، ولو [ورد]^(٣) اللفظ بأن وطئ الحائض لا يحل ما دامت حائضاً، فلا يفهم من ذلك حله إذا انقطعت حيضتها، فإنه لم يصرح بذلك، ولا يتضمنه أيضاً كونه شرطاً.

(١) هنا سقط ولعل العبارة هكذا «اللهم الا أن يصرح» إلخ ويدل عليه قوله في آخر هذه الفقرة.

(٢) غير واضح في الأصل والرسم يشبه ما أثبتته.

(٣) في الأصل «رد» وهو خطأ.

فصل (١٢٧)

[٦٧٥] اعلم أن ما جعل مشروطاً وقضية الكلام، فإنما يتحقق ذلك فيه إذا كان متوقع الكون من قرب الوجود في الاستقبال، ولا يتحقق ثبوته إثباتاً [٧٩] شرط متوقع في الاستقبال^(١) فلا يحسن منك أن تقول: لا أضرب زيداً / بالأمس حتى يقوم عمرو، فإن الشرط المتوقع لا يستند إلى ماضٍ، وكذلك لا يحسن من القائم في قيامه الكائن في الحال، وإيضاح ذلك بالمثال، أن تقول لا أضرب زيداً حتى يقوم عمرو، إنما أردت نفي الضرب في الاستقبال، ولا يحسن منك أن تقول: لا أضرب زيداً بالأمس حتى يقوم عمرو، فإن الشرط المتوقع لا يستند إلى ماضٍ وكذلك لا يحسن من القائم في قيامه أن يقول: لا أقوم حتى يقوم زيد، وهو قائم في حال صدور القول منه، وإنما ذلك لأن ما جعل مشروطاً لا يتحقق ثبوته إلا مع شرطه، فإذا علق على ما انقضى مشروط سيكون فقد أحال، فإن ما مضى كان عارياً عن الشرط فكيف يحسن الجمع بين ذلك وبين نسبة الشرط إليه، وكذلك المعنى الكائن في الحال كيف يجوز أن يشترط فيه ما سيكون، ولو كان شرطاً فيه لقارنه. فهذا في المشروط.

[٦٧٦] فأما الشرط فقد زعم قوم أنه لا يجوز أن يكون شرطاً إلا بعد أن يكون متوقفاً في الاستقبال كما لا يكون المشروط إلا مستقبلاً.

قال القاضي رضي الله عنه: وهذا فيه نظر، فقد يقع الشرط كائناً في

(١) كذا في الأصل والظاهر أن الصواب في الماضي والحال بدل الاستقبال. كما يدل عليه قوله: «فإن الشرط المتوقع لا يستند إلى ماضٍ» أو لفظ «إلا» ساقط بعد قوله: «متوقع».

الحال وذلك أنه يحسن منك أن تقول: إن كان زيد اليوم راكباً قمت غداً فيوافق وجود الشرط^(١) لفظك ويتقدم على المشروط.

[٦٧٧] وأغلب الشروط تقع مستقبلة كالمشروط وقد تقع مقارنة اللفظ متقدمة على المشروط كما صورنا في قوله: إن كان زيد الساعة قائماً قمت غداً ولكن في هذا القسم شرط وهو أن يكون في الكلام إنباء عن إضافة إلى انطواء عاقبة أو عدم علم إما في المخاطب وإما في المخاطب وإن لم يكن كذلك كان تحقيقاً، ولم يكن شرطاً. وبيان ذلك أن زيدا لو كان قائماً بمحضر من خالد، وبكر، فقال خالد لبكر: إن كان زيد قائماً فسأقوم غداً فهذا لا يسمى شرطاً بل هو تحقيق، فكأنه يقول: فكما تحقق لك قيامه فسيتحقق لك قيامي.

وأما إذا كان قيام زيد مغيباً عن المخاطب مجوزاً في حقه أو في حق المخاطب فيجوز أن يكون ذلك شرطاً.

فصل (١٢٨)

[٦٧٨] الشرائط العقلية والشرعية والنطقية لا تختص بوجود، فقد يكون العدم شرطاً لحكم عقلاً وشرعاً ونطقاً، ويتبين ذلك في العقل^(٢) أنا كما نشترط في وجود السواد وجود محله فكذلك نشترط عدم ضده لتصور قيامه بالمحل، وتصوير ذلك في الشرعيات والنطقيات مما لا ينحصر لكثرتة وهو كما أنا نشترط عدم القدرة في استعمال الماء في جواز التيمم، وعدم القدرة على الرقبة في المصير إلى الصوم، إلى غير ذلك.

(١) المناسب «الشرط» لأنه لم يذكر إلا شرطاً واحداً.

(٢) كذا في الأصل والمناسب «العقلي» لأنه يصور الشرط العقلي كما قال: بعده الشرعيات والنطقيات.

(١٢٩) فصل

[٦٧٩] اعلم أن الشرط قد يكون زمانياً، وقد يكون مكانياً، وقد يكون فعلاً، [٧٩/ب] وقد يكون وصفاً / ونعتاً، وقد يكون داخلياً تحت مقدور المخاطب، وقد يكون خارجاً عن مقدوره.

وبيان ذلك بالأمثلة:

فأما الشرط بالزمان فنحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١)، فقد جعل دلوك الشمس شرطاً في إقامة الصلاة.

وأما الشرط المتعلق بالمكان فنحو قول القائل: إذا رأيت فلاناً بالعراق فأكرمه، ونحو شرط المسجد في صحة الاعتكاف^(٢).

وأما كون الوصف شرطاً فنحو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٣).

(١) سورة الإسراء: آية (٧٨)، واختلف العلماء في «الدلوك» على قولين:

أحدهما: أنه زوال الشمس عن كبد السماء وهو قول عمر، وابنه، وأبي هريرة، وابن عباس.

الثاني: أن «الدلوك» هو الغروب، وهو قول علي، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وابن عباس في رواية، وقال أبو عبيدة: دلوك الشمس من عند زوالها إلى أن تغيب. انظر معاني القرآن للفراء (١٢٩/٢)، ومجاز القرآن (٣٨٧/١)، والجامع لأحكام القرآن (٣٠٣/١٠).

(٢) قال ابن رشد: أجمع الكل على أن من شرط الاعتكاف المسجد إلا ما ذهب إليه ابن لبابة من أنه يصح في غير المسجد، بداية المجتهد (٢٢٠/١)، وانظر الوجيز (١٠٦/١).

(٣) سورة البقرة: آية (١٨٤).

وقد يكون الوصف في المخاطب، وقد يكون في غيره، نحو قولك:
اشرب الماء إن كان عذباً، وتجنبه إن كان أجاجاً.

وقد يكون الشرط متعلقاً بغير المكلف خارجاً عن مقدوره وهو نحو
شرطنا في وجوب الجمعة حضور أربعين^(١) في أوصاف مضبوطة^(٢)
وحضورهم لا يتعلق باقتدار كل مكلف.

(١٣٠) فصل

[٦٨٠] اعلم أن كل ما ثبت شرطاً في كون الشيء مأموراً به لا يدل
بنفسه على إجرائه، وكذلك الشرط فيه لا ينبىء عن الإجزاء فيه أيضاً، وهذا
مما قدمناه^(٣).

(١٣١) فصل

[٦٨١] اعلم أن الخطاب إذا اشتمل على جمل تستقل كل واحدة منها
لو قدرت مفردة وقد نيّطت واحدة منها بشرط^(٤) فلا يقتضي ذلك تعلق الشرط

(١) هذا عند الشافعي وأحمد، وقد مر ذكر الخلاف في ذلك في الفقرة (٢٦١).

(٢) بأن يكونوا مسلمين ذكوراً، مكلفين أحرار، مقيمين، أنظر: الوجيز (١/٦١)،
والمغني لابن قدامة (٢/٣٢٧).

(٣) انظر الفقرة (٣٧٨).

(٤) مثل قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا نَفْضَاؤُهُمْ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْكُمْ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ
حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: ٦)، فشرط الحمل في الإنفاق دون السكن فيرجع
الشرط إلى الإنفاق ولا يرجع إلى السكن، أنظر اللمع (٤٢)، وانظر الاختلاف في
تفسير هذه الآية في أحكام القرآن للجصاص (٣/٤٥٩)، والجامع لأحكام القرآن
(١٨/١٦٦).

بالكل وكذلك إذا تابعت ألفاظ عامة ثم ثبت التخصيص في بعضها فلا
يوجب تخصيصه تخصيص ما عداه إذا استقلت كل جملة بنفسها، وكذلك قد
يتوالى أمران، وأحدهما عند القائلين بالوجوب محمول على حقيقته في
اقتضاء الإيجاب، والثاني مصروف عن حقيقته، وأمثلة ذلك.

فأما إذا قلنا أن بعض الخطاب قد يختص مع تعميم بعضه فهو مثل قوله
تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) إلى قوله تعالى:
﴿وَيُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرِوْدِهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾^(٢).

فالمطلقات في صدر الآية تعم البائيات والرجعيات. وقوله: ﴿وَيُعُولَهُنَّ
أَحَقُّ بِرِوْدِهِنَّ﴾ مختص بالرجعيات^(٣) وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ
أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^(٤) فهذا يعم الصغائر
والكباثر والمحجورات والمطلقات، ثم قال في آخر الآية: ﴿إِلَّا أَنْ
يَعْقُوبَ﴾^(٥)، فاختص ذلك بالمطلقات العاقلات^(٦).

[٦٨٢] وأما تتابع الأوامر في سياق من الكلام مع اختلاف المقاصد
فنحو قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٧)

(١) سورة البقرة: آية (٢٢٨).

(٢) سورة البقرة: آية (٢٢٨).

(٣) انظر: اللمع (٤٢)، والجامع لأحكام القرآن (٣/١٢٠).

(٤) سورة البقرة: آية (٢٣٧).

(٥) سورة البقرة: آية (٢٣٧).

(٦) انظر جامع البيان (٢/٣٣٤)، والجامع لأحكام القرآن (٣/٢٠٦، ٢٠٧).

(٧) سورة الأنعام: آية (١٤١)، قال ابن العربي في تفسير الآية: فهذا بناء جاء بصيغة
إفعل، أحدهما مباح، والثاني: واجب، وليس يمتنع في الشريعة اقتتان المباح
والواجب، أحكام القرآن (٢/٧٥٧).

فقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ على الإباحة أو الندب دون الإيجاب، وقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ محمول على الوجوب، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ﴾^(١).

فمن زعم من الفقهاء أن الإيتاء واجب^(٢) حمل قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ على الندب^(٣) وقوله: ﴿وَأَتُوهُمْ﴾ على الإيجاب، وكذلك قوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾

(١) سورة النور: آية (٣٣).

(٢) وهو قول الشافعي، وأحمد وهو مروى عن علي رضي الله عنه، وقال الحسن، والثوري، والنخعي، وأبو حنيفة، ومالك: أنه ليس بواجب.

انظر أحكام القرآن للشافعي (١٧١/٢)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/٣٢٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (٣/١٣٨٤)، والجامع لأحكام القرآن (١٢/٢٥٢)، والمغني لابن قدامة (٩/٤٢٤).

(٣) هل الأمر في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ محمول على الوجوب أو الندب اختلفوا فيه على قولين: فذهب الحسن والشعبي، وأبو حنيفة ومالك، والشافعي وأحمد في رواية أنه محمول على الندب، وحكاه ابن العربي، والقرطبي، عن علماء الأمصار، وابن قدامة عن عامة أهل العلم.

ودليلهم في ذلك: أن المكاتبه معاوضة فلا تصح إلا عن تراض.

وذهب عمر، وابن عباس رضي الله عنهما إلى أنه محمول على الوجوب، وهو قول عطاء، والضحاك وعكرمة وعمرو بن دينار، وداود، وأحمد في رواية، واستدلوا بأن ظاهر الأمر للوجوب.

انظر أحكام القرآن للشافعي (١٧٠/٢)، وجامع البيان (٩٨/١٨)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/٣٢١)، وأحكام القرآن لابن العربي (٣/١٣٨٢)، والجامع لأحكام القرآن (١٢/٢٤٥)، والمغني لابن قدامة (٩/٤١١).

[١٨٠] / لِمَدَّتِهِنَّ / وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ ﴿١﴾ وتكثر نظائر ذلك في السنة، منها: قوله ﷺ: «ألا فزوروها ولا تقولوا هجراً»^(٢) ومنها: قوله: «انتبذوا في الظروف، واجتنبوا كل مسكر»^(٣) وتكثر نظائر ذلك.



(١) الطلاق: (١)، وانظر تفسير الآية في أحكام القرآن للجصاص (٤٥٢/٣)، والجامع لأحكام القرآن (١٨٠/١٥٠).

(٢) رواه الحاكم في المستدرک (١/٣٧٦)، ولفظه: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، فإنه يرق القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة ولا تقولوا هجراً». والإمام مالك في الموطاء، في باب إدخار لحوم الضحايا (١/٣٢١)، وليس فيه: «ألا». والنسائي في باب زيارة القبور بلفظ: «فمن أراد أن يزور فليزر ولا تقولوا هجراً» (٤/٨٩)، وقال الألباني عن إسناد الحاكم إنه حسن. انظر أحكام الجنائز (١٨٠).

(٣) رواه أحمد (٥/٣٥٥) بلفظ: فانتبذوا في كل وعاء، واجتنبوا كل مسكر «والنسائي في باب زيارة القبور (٤/٨٩)، بلفظ: «انتبذوا في ما رأيتم واجتنبوا كل مسكر» وابن ماجه في باب ما رخص فيه من ذلك (٢/١٣٣٧)، بلفظ: «كنت نهيتكم عن الأوعية فانتبذوا فيه، واجتنبوا كل مسكر» رقم الحديث (٣٤٠٥).

باب (١٣٢)

ذكر جمل ما يخص به مع تبين أقسامها

[٦٨٣] اعلم أن ما يقع به تخصيص الألفاظ العامة على مذاهب القائلين بالعموم ينقسم إلى أدلة يقطع بها، وتفضي إلى العلم، وإلى ما لا تفضي إلى القطع، ولا يفضي إلى العلم.

فأما الذي يفضي إلى القطع فمنه أدلة العقل، ومنه النصوص المقطوع بها التي لا تقبل التأويل والصرف عن مقتضاها وفحواها، لا حقيقة ولا مجازاً، ومنها الإجماع.

وأما الإشارات المنصوبة على اقتضاء الأفعال دون العلوم فهي كأخبار الأحاد التي منها الأقوال.

ومنها أفعال الرسول ﷺ القائمة مقام الأقوال، على ما سنفصل القول فيها إن شاء الله تعالى.

ومنها: المقاييس مع اختلاف رتبها.

ومنها: آثار الصحابة على مذهب من يراها حجة.

ونحن نتكلم أولاً في الأدلة القاطعة، ثم نعطف على الإشارات الدالة على الأفعال دون العلوم.

[٦٨٤] ونبدأ بدلالة العقل.

فاعلم أن العقل مما يخص به العموم^(١) والمعنى بقولنا أنه يخص به العموم، أن الصيغة العامة في مذاهب القائلين بالعموم إذا وردت واقتضى العقلاء امتناع تعميمها فنعلم من جهة العقل أن المراد خصوص فيما لا يحيله العقل^(٢)، فهذا هو المعنى بالتخصيص، وليس المراد به أن العقل صلة

(١) وبه قال الجصاص وأبو يعلى والغزالي وأبو الخطاب وابن برهان والآمدي، وابن الحاجب، والقرافي، وأبو الحسين البصري، ونقله المجد ابن تيمية عن أكثر أهل العالم، وابن الحاجب عن الجمهور. وقسم الشيرازي أدلة العقل على قسمين:

أحدهما: ما يجوز ورود الشرع بخلافه وذلك ما يقتضيه العقل من براءة الذمة، فهذا لا يجوز التخصيص به، لأن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع فإذا ورد الشرع سقط الاستدلال به، وصار الحكم للشرع.

والثاني: ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه، وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفي الخلق عن صفاته، فيجوز التخصيص به، ولهذا خصصنا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وقلنا: المراد ما خلا الصفات، لأن العقل قد دل على أنه لا يجوز أن يخلق صفاته فخصصنا العموم به، وناقشه الشوكاني: «بأن هذا التفصيل لا طائل تحته فإنه لم يرد بتخصيص العقل إلا الصورة الثانية أما الصورة الأولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه العقل من البراءة».

انظر: اللمع (٣٢)، إرشاد الفحول (١٥٦)، والعدة (٥٤٧/٢)، والبرهان (٤٠٨/١)، والمستصفي (٩٩/٢)، والمعتمد (٢٧٢/١)، والفصول (١٤٦/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٠١/٢)، والوصول (٢٥٧/١)، والمحصول (١١١/٣)، والإحكام للآمدي (٣١٤/٢)، ومنتهى الوصول (١٢٩)، والمسودة (١١٨)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢).

(٢) وقال في البرهان: المعنى بكون العقل مخصصاً أنه مرشد إلى المراد منه البرهان (٤٠٩/١).

للصيغة نازلة منزلة الاستثناء المتصل بالكلام، ولكن المراد به ما قدمناه من
أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها^(١).

[٦٨٥] وقد أنكر بعض الناس تخصيص العموم بدلالة العقل^(٢) ولو رد

(١) من قوله: «أن الصيغة العامة» إلى هنا نقله الشوكاني من قول القاضي أبي بكر.
انظر: إرشاد الفحول (١٥٦).

(٢) نسبة ابن برهان إلى طائفة من المتكلمين، والآمدي إلى طائفة شاذة منهم. انظر
الوصول (٢٥٧/١)، والإحكام للآمدي (٣١٤/٢).

وقال ابن السبكي: «هذا هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه فإنه قال في الرسالة»
«باب ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام، وعاما يدخله الخصوص» توطئة لما
ذكره بعدها مما يدخله الخصوص، قال الشافعي رضي الله عنه قال الله عز وجل:
﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وذكر قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ
مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ هود: (٦)، ثم قال: وهذا عام لا خاص فيه، كل شيء من
سما وأرض، وذو روح، وشجر وغير ذلك فالله خالقه وكل دابة فعلى الله رزقها
ويعلم مستقرها ومستودعها «الإبهاج (١٦٤/٢ - ١٦٥)، وانظر الرسالة (٥٣)، وما
استنبطه ابن السبكي فيه نظر: فإن الإمام الشافعي عد الكثير من الآيات التي خصصها
العقل من العام الذي دخله الخصوص، فلو لم يكن العقل عنده مخصصاً لم يعده
منه. انظر مثلاً قوله في قوله تعالى: ﴿حَقٌّ إِذَا أَنْبَأَ أَهْلَ قَرْيَةٍ أَسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ
يُضَيِّقُوهُمَا﴾ سورة الكهف: آية (٧٧)، قال الشافعي: وفي هذه الآية دلالة على أن
لم يستطعما كل أهل القرية، وفيها وفي (القرية الظالم أهلها) سورة النساء:
آية (٧٥) خصوص لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً قد كان فيهم المسلم، ولكنهم
كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقل. الرسالة: (٥٥).

أما الجواب عن قول الشافعي الذي استنبط منه ابن السبكي فقد أجاب عنه
ابن السبكي نفسه بأن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة الأصوليين،
انظر تفصيل الإجابة في الإبهاج (١٦٥/٢).

ذلك الاختلاف إلى التحصيل آل الاختلاف إلى التناقش في عبارة لا طائل تحتها.

[٦٨٦] والأولى في مفاتحة من يخالفك أن تستدل بأي من الكتاب منطوية على صيغ العموم، منها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، وقوله: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢). فظاهر الشيء ينطلق على القديم والحادث، ثم عرفنا بدلالة العقل أن القدرة لا تتعلق بذاته وإن كان شيئاً^(٣). وكذلك قوله تعالى: ﴿يُجِيبُ إِلَيْهِ تَمَرَّتْ كُلُّ شَيْءٍ وَرِزْقًا﴾^(٤). عرفنا بقضية العقول في مجاري العادات أن ثمرات جملة الأشياء لا تجبى إليها. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٥)، فظاهر اسم الناس محمول على العقلاء والمجانين، وعلمنا بالعقل حمله على العقلاء دون المجانين^(٦) إلى

(١) سورة الزمر: آية (٦٢)، وانظر القول: إن الآية غير شاملة لذات الله في العدة (٥٤٧/٢)، والمحصول (١١١/٣/١)، والوصول (٢٥٨/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢).

قال الإسنوي: والتمثيل بهذه الآية يبنى على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه، وهو الصحيح، وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى، وفيه مذهبان للمتكلمين: والصحيح إطلاقه عليه لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾، نهاية السؤل (١١٧/٢).

(٢) سورة الطلاق: آية (١٢).

(٣) انظر الأحكام للآمدي (٣١٤/٢).

(٤) سورة القصص: آية (٥٧).

(٥) سورة آل عمران: آية (٩٧).

(٦) انظر المستصفي (١٠٠/٢)، والمحصول (١١١/٣/١)، والأحكام للآمدي (٣١٤/٢).

غير ذلك من ظواهر الكتاب والسنة فليس فيها صلوات من حيث اللفظ تحملها على بعض مسمياتها، ولكننا عرفنا بقضية العقل في معتصمنا هذا أن المراد بها خصوص، وهذا ما لا سبيل إلى جرده^(١).

[٦٨٧] وأمثال ذلك متقرر فيما يتفاوض به أهل اللغات فإن من قال:

رأيت الناس عرفنا بقضية العقول أنه يستحيل أن يرى هو جملة الناس في مجاري العادات، فنعلم / أنه ما أراد كلهم.

[٨٠/ب]

[٦٨٨] فإن قيل: فكيف تكون دلالة العقل مخصصة وهي قد تسبق

على العموم الوارد، ومن شرط المخصص أن يكون متصلاً بالكلام المخصص إما متأخراً عنه، وإما متقدماً عليه على الاتصال كالاستثناء^(٢).

فيقال لهم: تصور المسألة يغنيكم عن هذا التأويل، فإننا قدمنا أنا

لا نعني بالتخصيص بدلالة العقل كون العقل صلة للكلام فيلزم ذلك ما ألزمتوه، وإنما [نعني]^(٣) بذلك أنا نعلم بقضية العقل أن المراد بالصيغة خصوص.

[٦٨٩] فإن قيل: فنحن نقول بذلك، ولا نسمي ذلك تخصيصاً.

(١) قال القرافي: إن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم، غير أنه لا يسمى التخصيص إلا ما كان باللفظ، هذا ما يمكن أن يقال: أما بقاء العموم على عمومته فلا يقوله مسلم. شرح تنقيح الفصول (٢٠٢).

(٢) انظر هذا الاعتراف في الوصول (١/٢٥٩)، وأجاب عنه ابن برهان: «بأننا لا نسلم هذا الشرط للفظ بل يجوز أن يكون الدليل المخصص سابقاً، ولكنه لا يسمى مخصصاً إلا إذا ورد اللفظ العام» وانظر أيضاً: منتهى الوصول (١٢٩)، والمستصفي (١٠٠/٢).

(٣) في الأصل «تعين» وهو خطأ بدليل السياق.

قلنا: فالمقصد الاتفاق في المعاني، ولا معنى للمناقشة في العبارة.
 [٦٩٠] فإن قيل: إنما يخصص من اللفظ ما يمكن دخوله تحته والذي
 يحيله العقل يستحيل دخوله تحت اللفظ ليقدر تخصصه فيه.
 قيل لهم: هذا من النمط الذي قدرتموه، وهذا اعتراف منكم بالمقصود
 فإن محصول كلامنا يؤول إلى أنا نعلم عقلاً أن الصيغة غير عامة، فقولكم
 ما يحيله العقل لا يدخل تحت اللفظ تأكيد منكم لمرامنا، فإن مقصدنا أن نبين
 أنه تبين في العقل أن الصيغة غير عامة، وليس يقصد أن يثبت عموماً أولاً ثم
 يعقبه باستخراج بعض المسميات من قضية اللفظ، فإنه لو ثبت ذلك كان ذلك
 نسخاً ولم يكن تخصيصاً فإن التخصيص تبين المراد باللفظ، لا رفعه بعد
 ثبوته، فتبين المقصود، ووضح أن قصارى الكلام يعود إلى عبارة تنازع
 فيها^(١).

فصل (١٣٣)

[٦٩١] إذا وردت صيغة يعم مثلها عند أهلها ولكن أجمعت
 الأمة على أنها لا تجري على شمولها فالإجماع^(٢) مخصص

(١) وقال في البرهان: «وهذه المسئلة قليلة الفائدة، نزرة الجدوى والعائدة فإن تلقي
 الخصوص من مأخذ العقل غير منكر، وكون اللفظ موضوعاً للعموم في أصل
 اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية، وإن امتنع ممتنع من
 تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل ولا شرع فلا أثر لهذا الامتناع،
 ولست أرى هذه المسألة خلافية في التحقيق». البرهان (١/٤٠٩).

وكون الخلاف لفظياً صرح به كثير من الأصوليين.

انظر: المستصفى (٢/١٠٠)، والوصول (١/٢٥٧)، والمحصول (١/٣/١١١)،
 والإبهاج (٢/١٦٥)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢).

(٢) في الأصل «والإجماع» والصواب ما أثبتته.

لها^(١) والمعنى بكونه مخصصاً أننا نتبين به المراد من الصيغة كما [قررنا]^(٢) في دلالة العقل، ولسنا نعني بذلك نصف^(٣) الإجماع صلة في اللفظ، وقد خالف في ذلك من خالف في دلالة العقل.

فصل (١٣٤)

[٦٩٢] اعلم، وفقك الله، أن التخصيص إنما يتحقق في الصيغ الدالة على الكلام القائم بالذات، فأما الكلام الحقيقي القائم بالذات فلا يتصور التخصيص فيه فإنه وصف ثبت لنفسه على ما هو عليه من وصفه ولا يسوغ تقدير وصفه وجنسه، فإذا قام بالذات ككلام متعلق بالمسميات عموماً فلا يتصور تخصيصها فإن تخصيصها قلب جنسها، وكذلك الكلام الخاص القائم بالذات لا يتصور تعميمه فإنه فيه قلب جنسه، وهذا كما لا يتصور قلب الإرادة علماً والعلم حركة، إلى غير ذلك من الأجناس.

(١) وهو قول جمهور الأصوليين منهم: أبو يعلى والشيرازي، والغزالي، وأبو الخطاب، والرازي، وأبو الحسين البصري، والقرافي، وابن قدامة، وقال الآمدي: لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع، وهو منقوض بما ذكره المصنف وأبو الخطاب من الخلاف في المسئلة، انظر: اللمع (٣٢)، والعدة (٥٧٨/٢)، والمستصفي (١٠٢/٢)، والتمهيد لأبسي الخطاب (١١٧/٢)، والمحصل (١٢٤/٣/١)، والمعتمد (٢٧٦/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢)، والمسودة (١٢٦)، وروضة الناظر (٢١٥)، ومنتهى الوصول (١٣١)، والإبهاج (١٧١/٢)، والإحكام للآمدي (٣٢٧/٢).

(٢) في الأصل «قد ردناه» وهو خطأ.

(٣) العبارة هكذا في الأصل ولعل فيها سقطاً وصوابها «أن نصف أن الإجماع صلة» أخذاً مما تقدم في نظيره في دلالة العقل على التخصيص فإنه قال: وليس المراد به أن العقل صلة للصيغة نازلة منزلة الاستثناء. انظر الفقرة (٦٨٤).

فيخرج لك^(١) من هذه الجملة أن الخصوص بعد تخيل العموم وتوقعه
إنما يتحقق في الصيغ وهي العبارات دون حقيقة الكلام.

[٦٩٣] ويترتب على هذه الجملة أن كلام الرب سبحانه وتعالى
يستحيل تخصيص عامه وتعميم خاصه، فإن كلامه معنى قائم بنفسه
[٨١/متصفاً^(٢)] / بالاتحاد^(٣) متعلق بمتعلقاته، يجلب ويتقدس عن التغيير والتبديل،
وهذا وإن كان يتعلق بالديانات فلا بد أن تحيط علماً به.

فهذه جملة مقنعة في التخصيص بدلالة العقل والإجماع، وأما
النصوص فسيأتي الكلام فيها في أبواب البيان إن شاء الله.

(١٣٥) القول في تخصيص عموم الكتاب والسنة

المقطوع بها بأخبار الآحاد

[٦٩٤] اعلم وفقك الله أن هذا باب عظم اختلاف العلماء فيه فذهب
ذاهبون إلى نفي أخبار الآحاد جملة، فلا تفيد مكالمتهم في الباب قبل إثبات
أخبار الآحاد عليهم وسيأتي في ذلك أبواب مقنعة إن شاء الله^(٤).

[٦٩٥] وأما القائلون بقبول أخبار الآحاد الصائرون إلى أنها توجب
العمل افترقوا فرقاً فذهب بعضهم إلى أن العموم يخص بأخبار الآحاد^(٥)

(١) في الأصل «ذلك» وهو خطأ والصواب ما أثبتته بدليل السياق.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب «متصف».

(٣) انظر الرد على هذا القول في الحاشية على الفقرة [٢٩٧].

(٤) انظر الفقرة [١٠٢٧].

(٥) وهو قول جمهور المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية، ومنهم الشيخ
أبو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند، وهو المختار عند عبد الجبار، =

وزعم هؤلاء: أن الأدلة قد دلت عليه.

وقد ذهب آخرون إلى أنه لا يجوز تخصيص العموم بأخبار الآحاد^(١)
وقال هؤلاء قد دلت الدلالة على منع التخصيص بأخبار الآحاد.

= وأبي الحسين البصري وحكاه الآمدي، وابن الحاجب، عن الأئمة الأربعة. اظر
قول المالكية في منتهى الوصول (١٣١)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٨)، ومفتاح
الوصول (٨٣)، ونشر البنود (٢٥٦/١)، والشافعية في التبصرة (١٣٢)، واللمع
(٣٣)، والبرهان (٤٢٦/١)، والمستصفي (١١٤/٢)، والمنخول (١٧٤)،
والوصول (٢٦٠/١)، والمحصول (١٣١/٣/١)، والإحكام للآمدي (٣٢٢/٢)،
والمنهاج مع الإبهاج (١٧١/٢)، ونهاية السؤل (١٢٢/٢)، وجمع الجوامع
(٢٧/٢).

والحنابلة في العدة (٥٥٠/٢)، والتمهيد (١٠٥/٢)، وروضة الناظر (٢١٦)،
والمسودة (١١٩)، ومختصر ابن اللحام (١٢٣)، والتذكرة لبدر الدين المقدسي
(١٩٢)، وبعض الحنفية في كشف الأسرار (٢٩٤/١، ٣٠٤)، وأصول السرخسي
(١٣٣/١)، وقول عبد الجبار في المغني له (٨٩/١٧)، والبصري في المعتمد
(٢٧٥/١).

(١) نقله أبو يعلى والشيرازي وأبو الخطاب عن بعض المتكلمين، وابن اللحام عن الإمام
أحمد في رواية، وابن برهان عن شردمة من الفقهاء، والغزالي في المنخول عن
المعتزلة، وفيه نظر فإن عبد الجبار وأبا الحسين ذهبا إلى القول الأول، ولم يذكر
الخلاف في المذهب ولعل الغزالي اطلع على قول بعض المعتزلة فكان ينبغي له أن
يقيده بالبعض لثلا يوهم أنه مذهب جميع المعتزلة.

انظر العدة (٥٥٢/٢)، والتبصرة (١٣٢)، والتمهيد (١٠٦/٢)، ومختصر ابن اللحام
(١٢٣)، والوصول (٢٦٠/١)، والمنخول (١٧٤)، والمغني لعبد الجبار
(٧٩/١٧)، والمعتمد (٢٧٥/١).

وذهبت طائفة منهم عيسى بن أبان^(١) إلى أن العموم إن دخله التخصيص بطريق يقطع به جاز [تخصيصه]^(٢) بخبر الواحد^(٣) وإن لم يدخله التخصيص أصلاً فلا يجوز افتتاح تخصيصه بخبر الواحد^(٤) وهذا مبني على

(١) انظر قول ابن أبان في الفصول (١/١٥٦ - ١٥٨).

(٢) في الأصل «تخصيص» والصواب ما أثبتته.

(٣) هذا كلام نقله الشوكاني في إرشاد الفحول (١٥٨)، عن إمام الحرمين في التلخيص.

(٤) وهو مذهب أكثر الحنفية، قال الجصاص: «وأما تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بين المراد غير مفتقر إلى البيان مما لم يثبت خصوصه بالاتفاق، فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس وما كان من مظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق أو كان في اللفظ احتمال للمعاني، أو اختلف السلف في معناه، وسوغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به.

وكذلك يجوز تخصيص ما كان هذا وصفه بالقياس، وهذا عندي مذهب أصحابنا، وعليه تدل أصولهم ومسائلهم». الفصول (١/١٥٥ - ١٥٦)، وأنكر السرخسي أن يكون هذا هو المذهب. بل أنه قول أكثر مشايخهم. انظر أصول السرخسي (١/١٣٣).

والمراد بالخبر الواحد هنا ما لم يكن مستفيضاً أو مشهوراً، فإذا استفاض أو اشتهر فلا خلاف في التخصيص به، قال السرخسي: اختار أكثر مشايخنا - رحمهم الله - أن تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداء لا يجوز بالقياس وخبر الواحد، وإنما يجوز ذلك في العام الذي ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل ما يوجهه العام، وهو خبر متأكد بالاستفاضة أو مشهور فيما بين السلف أو إجماع، فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وخبر الواحد ما هو المراد بصيغة العام بعد أن أخرج =

أصل له قد قدمناه^(١)، وهو أن العموم إذا خص بعضه صار مجملاً في بقية المسميات، لا يسوغ الاستدلال به فيها، فيجعل الخبر على التحقيق مثبتاً حكماً ابتداءً، وليس سبيله سبيل التخصيص إذا حقيقته، فإنه لا يجوز الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده، وذهب آخرون إلى أنه يجوز أن يتعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد، ويجوز أن يتعبد بالتمسك بالعموم وترك خبر الواحد، وكلاهما جائز عقلاً، ولم تدل دلالة على أحد القسمين^(٢).

[٦٩٦] وما اختاره القاضي - رضي الله عنه - مع تقرير القول بالعموم أن الخبر المنقول بطريق لا يوجب القطع مع العموم الثابت أصله بطريق يوجب القطع إذا اجتمعنا ولو قدرنا التمسك بالخبر لزم تخصيص صيغة العموم، ولو قدرنا إجراء الصيغة على ظاهرها في اقتضاء العموم لزم ترك الخبر فإذا تقابلا فيتعارضان في القدر الذي يختلفان فيه ولا يتمسك بواحد منهما ويتمسك بالصيغة^(٣) العامة في بقية المسميات التي لم يتناولها

= من أن يكون موجباً للحكم فيما يتناوله قطعاً. انظر: أصول السرخسي (١/١٤٢)، وانظر كشف الأسرار (١/٢٩٤)، والتلويح على التوضيح (١/٤٠)، وفواتح الرحموت (١/٣٤٩)، ونقل الآمدي عن الكرخي أنه إن كان خص بدليل منفصل لا متصل فجاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا. الإحكام (٢/٣٢٢).

(١) انظر الفقرة [٦٠٨].

(٢) نقل هذا القول ابن السبكي من مختصر التقريب، وقال: «هذا أيضاً قول بالوقف». الإبهاج (٢/١٧٢).

(٣) في الإبهاج «بالصفة».

الخبر الخاص^(١) فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف فيه ظاهرهما منزلة خبرين [مختلفي]^(٢) الظاهر نقلاً مطلقين^(٣).

وعول فيما صار إليه على أن القول: إذا قررنا القول بالعموم فلا يمكننا ادعاء القطع فيها، فإنها عرضة التأويل وجوز مع القول بالشمول أن المراد به الخصوص وقد اقترنت به قرينة اقتضت تخصيصاً، بيد أنا كلفنا أن نعمل بقضية الشمول.

وكذلك أصل نقل خبر الواحد مما لا يثبت قطعاً فإن نقلته غير ^(٨١/ب)معصومين / عن الزلل، ولكننا كلفنا العمل به على ما نقيم الدلالة عليه إن شاء الله تعالى. فقد ساوى الخبر ظاهر العموم في أن واحداً منهما لا يفضي إلى العلم المقطوع به وليس أحدهما بالتمسك به أولى به^(٤) من الآخر فلزم المصير إلى التعارض.

وأوثق ما اعتصم به أن قال: إذا أبطلنا شبهة المتمسكين بظاهر العموم التاركين للخبر، وأبطلنا شبهة المتمسكين بالخبر الصائرين إلى ترك ظاهر العموم فلا يبقى بعد بطلان شبهة الطائفتين إلا التعارض.

(١) ذكر المصنف رحمه الله المختار عند الباقلاني في المسألة، ولم يبدِ رأيه وقد نسب في البرهان هذا المذهب إلى الباقلاني وقال: والذي نختاره القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد وما ذكره القاضي وإن كان متجهاً في مسلك العقل، فالمتبع في وجوب العمل ما ذكرناه، ومن شك في أن الصديق رضي الله عنه لوروى خبراً عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب لابتنده الصحابة قاطبة بالقبول، فليس على دراية في قاعدة الأخبار. انظر: البرهان (٤٢٧/١)، وهو الراجح لظهور دليله.

(٢) في الأصل «مختلفين» وهو خطأ والتصويب من اقتباس في الإبهاج.

(٣) من قوله «فإذا تقابلا» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١٧٢/٢).

(٤) لعل كلمة «به» زائدة.

[٦٩٧] شبهة القائلين بأن التمسك بالعموم أولى إذا ثبت أصله مقطوعاً به: فإن قالوا: أصل عموم الكتاب ثبت قطعاً، وأما خبر الواحد فلم يثبت قطعاً والتمسك بما ثبت أصله قطعاً أولى^(١).

فالجواب^(٢) على ذلك من أوجه: أحدها: أن نقول: لو كان على ما قلتموه لزمكم على^(٣) منع التمسك بخبر الواحد لو قدر مجرداً عن معارضة عموم.

ثم نقول: لو كنا نتشبه بالخبر إلى رفع أصل العموم لكان ما ذكرتموه يتحقق، ونحن لا نصير إلى ذلك أصلاً، فإن القول به ذهاب إلى النسخ، وقد ثبت أن ما ثبت قطعاً لا ينسخ بما لم يثبت قطعاً فإنما^(٤) يؤول الكلام إلى اقتضاء الشمول، وكون اللفظ مقتضياً للشمول ليس بثبات قطعاً^(٥)، وما هو ثابت قطعاً لا يفرض بخبر الواحد^(٦) فبطل ما قالوه من كل وجه، وتبين أن اقتضاء اللفظ للعموم مما لا يقطع به ولكنه يقتضي العمل، وكذلك خبر الواحد لا يقتضي العلم ويوجب العمل.

[٦٩٨] فإن قيل: فنحن نعلم أن اللفظ العام يقتضي العمل بالعموم؟

قلنا: وكذلك نعلم أن خبر الواحد مع كونه مشكوكاً في أصله يقتضي

(١) انظر هذا الدليل في الفصول (١/١٦٢)، وكشف الأسرار (١/٢٩٤).

(٢) في الأصل «والجواب» وما أثبتناه يقتضي السياق لأنه في جواب «أن».

(٣) الظاهر أن كلمة «على» زائدة.

(٤) كذا في الأصل والمناسب «وإنما».

(٥) انظر المستصفي (٢/١١٥)، والمحصول (١/٣/١٤٥).

(٦) انظر التبصرة (١٣٥).

العمل كما تقتضي شهادة الشهود على القاضي إبرام الحكم مع أنه لا يستيقن صدقهم^(١).

[٦٩٩] فإن قيل: إنما يجب العمل بالخبر إذا لم يعارض عموماً.

قلنا: وإنما يجب العمل بالعموم إذا لم يعارض خبراً فتصادم القولان.

[٧٠٠] شبهة أخرى للمتمسكين بالعموم، فإن قالوا: لو جاز تخصيص العموم بخبر الواحد جاز نسخ النصوص بأخبار الآحاد^{(٢)(٣)}.

قلنا: هذه دعوى، فلمَ زعمتم ذلك وما الجامع بين الأصلين؟

ثم نقول: نسخ حكم النص بخبر الواحد مما لا يستبعد عقلاً، حتى قال المحققون: لو كلفنا صاحب الشريعة العمل^(٤) بخبر الواحد قطعاً ولكن قامت^(٥) الإجماع على منع نسخ النصوص الثابتة قطعاً بأخبار الآحاد^(٦) وما انقطع إجماع مثله في منع التخصيص.

(١) انظر هذا الجواب في العدة (٥٥٦/٢).

(٢) انظر الفصول (١٦٣/١).

(٣) كذا في الأصل والظاهر «النسخ» لأن الخلاف في نسخ خبر الواحد وليس في العمل به.

(٤) يبدو أن هناك سقطاً وتامم العبارة: «لو كلفنا صاحب الشريعة النسخ بخبر الواحد لجاز قطعاً». إلخ.

(٥) كذا في الأصل والظاهر «قام».

(٦) وكذلك ادعى الإجماع على منع نسخ النص بخبر الآحاد الغزالي في المستصفى (١١٦/٢) وسيأتي الخلاف في المسألة في الفقرة: [١٢٩٩] وانظر القول بالجواز في التمهيد لأبي الخطاب (١٠٩/٢).

ثم يقال: النسخ: رفع الحكم الثابت قطعاً، والتخصيص سبيله سبيل
البيان إذا قصد بالتخصيص تبين أن المراد بالصيغة الإختصاص ببعض
المسميات^(١). فلم يسغ اعتبار أحدهما بالثاني. فهذا ما عولت إليه الفئة.

[٧٠١] فأما من قطع القول بتخصيص العموم بالخبر الخاص فقد
استدل بأن العموم عرضة للتأويل، واللفظة المنقولة عن الرسول ﷺ خاصة
لا تقبل التأويل فالتمسك بها وتنزيل المحتمل عن قضيتها أولى^(٢) وأحرى.

فيقال لهؤلاء: ما قررتونا^(٣) من الاحتمال في اقتضاء اللفظ للعموم
يتقرر مثله في أصل نقله الآحاد، فإننا كما لا نقطع / باقتضاء العموم، فكذلك [١/٨٢]
لا نقطع بثبوت أصل الخبر، فالاحتمال في أحدهما كلاحتمال في الثاني،
ولو قدر كل واحد منهما مجرداً لزم التمسك به، فإذا تقاومت البينة لزم
المصير إلى التعارض.

[٧٠٢] وربما يستدل بعض الطوائف الذين ذكرناهم بقصص في زمان
أصحاب رسول الله ﷺ، ورضي عنهم، ولا بد من ذكرها ومعارضتها بأمثالها
حتى تقاوم طرق التمسك بها.

فإن قال المتمسكون بالعموم: قد روي أن فاطمة^(٤) - رضي الله

(١) انظر هذا الجواب في العدة (٢/٥٥٩).

(٢) انظر العدة (٢/٥٥٦)، والتبصرة (١٣٤)، والمستصفي (١١٧/١)، والتمهيد
لأبي الخطاب (٢/١١٠).

(٣) كذا في الأصل والمناسب «ما قررتموه».

(٤) القرشية، صحابية مشهورة، كانت من المهاجرات الأول، وفي بيتها اجتمع الصحابة
لما قتل عمر رضي الله عنه.

انظر الاستيعاب (٤/٣٨٣) والإصابة (٤/٣٨٤).

عنها - بنت قيس روت أن النبي ﷺ لم يجعل للمبتوتة نفقة ولا سكنى، فقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها وهمت، أو نسيت^(١)

(١) حديث فاطمة بنت قيس وإنكار عمر رضي الله عنه وتلاوته الآية، رواها الإمام مسلم في صحيحه، وفيه آية أخرى غير الآية التي ذكرها المصنف، ونص الحديث كالآتي: عن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى، ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصي فحصبه به فقال: ويلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ﴾ صحيح مسلم كتاب الطلاق، باب المطلقة البائن لا نفقة لها (١٠٤/١٠).

قال الزركشي: في صحة أصل هذا الخبر عن عمر نظر، وإن رواه مسلم في الصحيح فإن أبا داود بعد أن أخرجه قال: سمعت أحمد بن حنبل ذكر له قول عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا، قلت: صحيح هذا عن عمر؟ قال: لا. وقال ابن أبي حاتم في العلل: سئل أبي عن حديث عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا، فقال: الحديث ليس بمتصل فقيل له: حديث الأسود عن عمر قال: رواه عمار بن رزيق عن أبي إسحاق وحده ولم يتابع عليه. وقال الدارقطني: ليست هذه اللفظة محفوظة، أعني قوله: وسنة نبينا، وجماعة من الثقات لم يذكروها.

قال القاضي عياض: والصحيح سقوطها بدليل بقية الحديث، والاستشهاد بالآية، ولأنه لا يوجد في الباب سنة سوى حديث فاطمة هذا.

انظر: المعبر (١٦٩ - ١٧٠)، وسنن الدارقطني (٢٦/٤)، والعلل لابن أبي حاتم (٤٣٨/١)، ومسائل أحمد لأبي داود (١٨٤)، قال صاحب التعليق المغني معلقاً =

وتلا^(١) قوله تعالى: ﴿أَتَكُونُونَ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾^(٢) ووجه التمسك بهذه القصة أن عمر رضي الله عنه رأى التمسك بالعموم أولى من قبول الخبر الذي روته فاطمة^(٣).

قيل: قد قابلكم مخالفكم بقصص ترك أصحاب رسول الله ﷺ العموم فيها بالأخبار^(٤).

منها: أنهم تركوا ظاهر قوله تعالى في المحرمات بما روى أبو هريرة^(٥) فإنه تعالى قال: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٦)، فاقضى ذلك تحليل سوى المذكورات في آية المحرمات، وروى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها».

= على قول الدارقطني: الحامل له على ذلك أن أكثر الروايات ليست فيها هذه الزيادة، لكن ذلك لا يرد رواية الثقة، ولعل عمر أراد بسنة النبي ﷺ ما دلت عليه أحكامه من اتباع كتاب الله، لا أنه أراد سنة مخصوصة في هذا. التعليق المغني على الدارقطني (٢٦/٤).

(١) في الأصل «تلى».

(٢) سورة الطلاق: آية (٦).

(٣) انظر الفصول (١٥٩/١).

(٤) انظر أمثلة ذلك في التبصرة (١٣٣)، والمستصفي (١١٩/٢)، والمحصول (١٣٣/٣/١).

(٥) أبو هريرة: هو الصحابي الجليل عبد الرحمن بن صخر على الراجح واختلف في اسمه اختلافاً كثيراً، قال الشافعي: أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في دهره، توفي سنة سبع وخمسين، وقيل غير ذلك، انظر ترجمته في الاستيعاب (٢٠٢/٤)، والإصابة (٢٠٠/٤).

(٦) سورة النساء: آية (٢٤).

وخصوصاً عموم قوله تعالى: ﴿يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي آوَالِدِكُمْ﴾^(١) مع أولادكم^(٢) مع تناوله للقاتل من الأولاد، بما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «ليس للقاتل من الميراث شيء»^(٣).

وكذلك خصصوا ظاهر توريث الأولاد في حق فاطمة^(٤) رضي الله عنها بما روي عنه ﷺ قال: «إنا معشر الأنبياء لا نورث»^(٥) إلى غير ذلك.

(١) سورة النساء: آية (١١).

(٢) كلمة «مع أولادكم» لعلها زائدة ولا يظهر لي لذكره وجه.

(٣) أخرجه الإمام مالك عن عمرو بن شعيب، وأيضاً الإمام أحمد عنه وعن مجاهد عن عمر، بلفظ: «ليس لقاتل شيء» انظر الموطأ (١٩٠/٢)، ومسند أحمد (٤٩/١)، وسنده منقطع، لأنهما لم يدركا عمر، قال أحمد البناء ولكنه روى من عدة طرق يقوي بعضها بعضاً. الفتح الرباني (١٩١/١٥)، ورواه الدارقطني وابن ماجه عن أبي هريرة بلفظ: «القاتل لا يرث» وفي سننه إسحاق ابن أبي فروة، قال الدارقطني: إسحاق متروك الحديث.

انظر سنن الدارقطني (٦٩/٤)، وابن ماجه (٩١٣/٢) رقم الحديث (٢٧٣٥) وانظر: تخريج هذا الحديث بالتفصيل في المعتبر (١٦٨)، وإرواء الغليل (١١٥/٦) - (١١٨).

(٤) هي فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ أم الحسين، سيدة نساء هذه الأمة، تزوجها علي في السنة الثانية من الهجرة، وماتت بعد النبي ﷺ بستة أشهر، وقد تجاوزت العشرين بقليل، انظر ترجمتها في الاستيعاب (٣٧٣/٤) والإصابة (٣٧٧/٤).

(٥) رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة بلفظ «إنا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركت بعد مؤنة عاملي ونفقة نسائي صدقة». انظر مسند أحمد (٤٦٣/٢)، ورواه البخاري، ومسلم بلفظ: «لا نورث ما تركنا صدقة» انظر صحيح البخاري، كتاب الفرائض باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة (١٦٤/٤)، ومسلم كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء (٧٦/١٢).

ثم زعم هؤلاء أن حديث فاطمة بنت قيس إنما ترك لعله في نقلها فلما استرابوا فيها لم يقبلوا حديثها^(١) فتقابلت الدعاوي إذأ، وتعين بعد ذلك المصير إلى التعارض.

وأما الرد على من قال: إن الخبر يقبل في عموم دخله التخصيص بدليل قاطع.

فيقال: هل تجوزون استعمال الصيغة المحتملة من غير ورود خبر في بقية المسميات على التحقيق أم لا تجوزون ذلك؟ فإن حكمتم بالصيغة بأن^(٢) بالتخصيص تصير مجملة فقد سبق^(٣) الكلام عليكم وإن زعمتم أنها حقيقة في بقية المسميات فوجه الكلام في بقية المسميات كوجه الكلام في كلها.

(١٣٦) القول في تخصيص العموم بالقياس

[٧٠٤] اختلف في هذا الباب، وتميز من هذا الباب مذهب نفاة العموم، ونفاة القياس. فإن مضمون الباب مترتب على القول بهما عند الانفراد، فمن قال [بهما]^(٤) افترقوا فذهب بعضهم إلى أن العموم أولى من القياس^(٥) وإليه صار طائفة من المتكلمين^(٦) وإليه صار ابن مجاهد من

(١) انظر التبصرة (١٣٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٠٨/٢).

(٢) كذا في الأصل والمناسب «بأنها».

(٣) في الفقرة.

(٤) في الأصل «أنهما» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٥) وهو قول بعض الحنابلة، منهم أبو الحسن الجزري، وابن شاقلا. انظر العدة (٥٥٩/٢) والتمهيد لأبي الخطاب (١٢١/٢).

(٦) انظر النسبة إليهم في المستصفي (١٢٢/٢)، وروضة الناظر (٢١٩)، ونقله ابن قدامة عن جماعة من الفقهاء أيضاً.

أصحابنا، والجبائي^(١) وابنه^(٢)، من المعتزلة ثم رجع ابن الجبائي^(٣) عن هذا المذهب، وصار الجمهور من الفقهاء من أصحاب مالك^(٤) والشافعي^(٥) وأبي حنيفة^(٦) إلى وجوب تخصيص العموم بالقياس جلياً كان أو خفياً^(٧)، [٨٢/ب] وإليه صار شيخنا أبو الحسن^(٨) رضي الله عنه، وذهب شردمة من الفقهاء /

(١) انظر النقل عن أبي علي الجبائي في التبصرة (١٣٨)، والمستصفي (١٢٢/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٣).

(٢) انظر النقل عن أبي علي الجبائي في المستصفي (١٢٢/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٢٠٣).

(٣) انظر نقل هذا المذهب عن ابن الجبائي في منتهى الوصول (١٣٤)، والمحصول (١٤٨/٣/١).

(٤) انظر قول المالكية في شرح تنقيح الفصول (٢٠٣)، ومفتاح الوصول (٨٤).

(٥) انظر قول الشافعية في اللمع (٣٧)، والتبصرة (١٣٧)، والمحصول (١٤٨/٣/١)، وجمع الجوامع (٣٩/٣).

(٦) في النقل عن جمهور الحنفية نظر، فإن جمهور الحنفية - كما صرح به كتب الحنفية - ذهبوا إلى أن تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس لا يجوز إن لم يخص بدليل قطعي من قبل، نعم إن ما نقله المصنف هو مذهب الإمام أبي حنيفة ومشايخ سمرقند من الحنفية. انظر الفصول (٢١١/١)، وأصول السرخسي (١٣٣/١، ١٤٢)، وكشف الأسرار (٢٩٤/١، ٣٠٤)، وتيسير التحرير (٣٢١/١)، والمستصفي (١٢٢/٢)، والمحصول (١٤٨/٣/١)، والإبهاج (١٧٦/٢)، ومنتهى الوصول (١٣٤).

(٧) القياس الجلي هو ما ثبتت عليه بدليل قاطع لا يحتمل التأويل، والقياس الخفي هو ما ثبتت عليه بدليل محتمل للتأويل. انظر اللمع (٩٩).

(٨) انظر النسبة إليه في المستصفي (١٢٢/٢)، ومنتهى الوصول (١٣٤)، والمحصول

(١٤٨/٣/١)، وهو مذهب جمهور الحنابلة، انظر العدة (٥٥٩/٢)، والتمهيد

(١٢٠/٢)، وروضة الناظر (٢١٩).

إلى تخصيص العموم بالجلبي من القياس دون الخفي^(١).

وذهب آخرون إلى التفصيل الذي قدمناه في الباب السابق فقال: إن ثبت بدلالة قاطعة^(٢) فلا يسوغ تخصيصه بالقياس^(٣).

[٧٠٥] وكل ما ذكرناه في الأقيسة الشرعية، وأما العقلية فإنها قواطع، وقد سبق الكلام في أدلة العقل.

[٧٠٦] قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره أن القياس إذا عارض العموم لم يكن أحدهما أولى من الآخر فيتعارضان، ويجب الاشتغال بغيرهما من الأدلة^(٤)، واستدل على ما صار بأن قال: قد ثبت أن اقتضاء الشمول غير مقطوع به، وثبوت القياس على [التعيين]^(٥) في الصورة التي

(١) قال الرازي هو قول كثير من فقهاءنا ومنهم ابن سريج، المحصول (١/٣/١٤٩)، وانظر منتهى الوصول (١٣٤)، ونسبه ابن النجار إلى الطوفي من الحنابلة. انظر شرح الكوكب المنير (٣/٣٧٨).

(٢) أي بالكتاب والسنة المتواترة والإجماع ولم يكن قد خص بدليل قطعي.

(٣) أي يجوز التخصيص به إذا كان العموم قد خص بدليل قطعي أو ثبت بخبر الآحاد وهو مذهب أكثر الحنفية، انظر الفصول (١/٢١١)، وأصول السرخسي (١/١٣٣)، (١٤٣).

(٤) هذا قول بالوقف في هذه المسألة وبه ارتضى إمام الحرمين في البرهان (١/٤٢٨)، والغزالي في المنحول (١٧٥)، وذهب في المستصفي إلى أنه يعمل بالأقوى منهما إن تفاوتتا، وإن تعادلاً فيجب التوقف، المستصفي (٢/١٣٤)، وذهب الآمدي إلى أنه إن كانت علة القياس ثابتة بنص أو إجماع يجب تخصيص العموم وإلا فلا. انظر الأحكام (٢/٣٣٧)، وقال ابن الحاجب: إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل محل تخصيص خص به وإلا فلا. منتهى الوصول (١٣٤).

(٥) في الأصل «التعبير» وهذا غير واضح وما وضعته أنسب.

يجتمع فيها^(١) والعموم غير مقطوع به، ولم تثبت دلالة عقلية بتسليط أحدهما على الآخر، فإن العقل يجوز كل واحد منهما وليس في أدلة السمع ما يوجب ذلك المعنى فإن الأدلة الفاطمة السمعية مضبوطة فمنها النصوص الثابتة قطعاً، ومنها الإجماع، وليس في المسألة واحد منهما.

ثم أردف الدليل بأن قال: أذكر شبه المختلفين في الباب وأتبعها بالنقض حتى إذا انتقضت وتقابلت الأقوال فلا يبقى إلا ما ارتضيت.

[٧٠٧] شبه السائرين إلى تخصيص العموم بالقياس.

فإن استدلوا بأن قالوا: القياس إذا ثبت فلا يصح نقله ولا التجوز به ولا تخصيصه، وليس كالعموم فإنه يقبل التخصيص والتجوز، وللتوسع مجال في الألفاظ العربية، فما لا يقبل ذلك أولى^(٢) بالثبوت^(٣).

فيقال لهؤلاء: كل ما قررتموه من الاحتمال في العموم يتقرر أضعافه في القياس، فإننا نجوز أن يكون القياس الذي تمسك به المخصص غير صحيح على الشرائط، وربما لم يستكمل المجتهد أوصاف الاجتهاد، وربما قصر في الاجتهاد، عامداً أو مخطئاً، وربما قصر في استنباط وجه الشبه فلم يلحق الشيء بمشابهه وربما زل في الطرق التي تثبت بها العلل^(٤)، فتبين بذلك تقابل الجائزات في أصل القياس.

(١) الظاهر أن هنا سقط كلمة «القياس» لأن الكلام غير منتظم بدونه.

(٢) في الأصل «أولاً»

(٣) انظر: العدة (٥٦٤/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٤/٢)، وروضة الناظر (٢٢٠).

(٤) انظر المستصفي (١٢٨/٢).

[٧٠٨] فإن قالوا: إنما^(١) قولنا في قياس يصح.

قلنا: فلا نتصور في المجتهديات قياساً^(٢) يقطع بصحته، ثم إن صورتم قياساً قاطعاً فصوروا صيغة يقطع بعمومها^(٣) فبطل ما قالوه جملةً وتفصيلاً.

[٧٠٩] شبهة أخرى لهم، قالوا: في تخصيص العموم بالقياس استعمال^(٤) إبطال أحدهما، واستعمالهما أولى^(٥). وعنوا بذلك أن القياس المخصص يتسلط على بعض مقتضى العموم فيبقى بقية المقتضيات.

فيقال: هذا محال، فإن التعارض إنما يتحقق بين القياس والقدر الذي يخص من العموم، فأما ما لا يتناوله القياس من قضية العموم فلا يتحقق اجتماع الدليلين فيه.

والمقصود من ذلك أن القدر الذي تحقق اجتماع اللفظ والقياس فيه تركتم فيه قضية اللفظ، والقدر الذي بقي من اللفظ لم يمانعه القياس فنزل اللفظ في باقي المسميات منزلة اللفظ الأخرى فبطل / ادعاء استعمال [١/٨٣] الدليلين في محل الاجتماع في الدليلين^(٦).

[٧١٠] شبهة القائلين بتقديم العموم على القياس.

فإن قالوا: الدليل على ذلك أن العموم من لفظ صاحب الشريعة يجوز

(١) في الإبهاج: «إن كلامنا».

(٢) في الإبهاج فلا يتصور في المجتهديات قياس.

(٣) من قوله: «فإن قالوا» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (١٧٨/٢).

(٤) وهنا سقط ولعل العبارة هكذا: «استعمال للدليلين وفي المنع إبطال» إلخ.

(٥) انظر التبصرة (١٣٩).

(٦) انظر المستصفى (١٢٩/٢ - ١٣٠).

أن يكون أصلاً للمقاييس وهي تتفرع عنه وتستنبط منه فإنه إذا ثبت حكم بقضية عموم ساغ استنباط علته وإلحاق غيره به وإذا ثبت كون العموم أصلاً والقياس فرعاً لم يستقم ترك الأصل بفرعه .

وهذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه أقربها أن نقول ليست كل المقاييس مستنبطة من المعلومات ولكن منها ما يستنبط من مواقع الإجماع ومن موارد النصوص، وإطلاق القول بأن القياس والعبر فروع للعمومات غير مستقيم، وإن تصور أن يكون فرعاً لبعض العموم، فإن ما يكون للفظ لم يقابله قياس يناقضه وثبت عمومته وإنما نحن في صيغة قابلها قياس . ثم التحقيق في ذلك أن نقول: إذا استنبطنا في ذلك قياساً من مورد عموم تثبيت عمومته^(١)، وانتفى تخصيصه فإن أردنا أن نخصص به عموماً هو عرضة التخصيص فهذا القياس ليس بفرع لهذا العموم الذي فيه الكلام وإنما فرع لعموم غيره وكونه فرعاً لغيره لا يوجب كونه فرعاً له^(٢) .

[٧١١] فإن قيل: فالعمومان مثلان؟

قلنا: هيهات فإن العموم الذي استنبط القياس من موارده استقر عمومته ولم يعارضه ما يمنع تعميمه وإجراؤه على شموله .

[٧١٢] فإن قيل: أجزوا النسخ بالقياس، قلنا: قد سبق^(٣) الجواب عن مثل هذا السؤال في المسألة الأولى .

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب: ثبت .

(٢) انظر المستصفى (١٢٣/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٢٩/٢)، والمحصول (١٥٦/٣/١) وروضة الناظر (٢٢١) .

(٣) في الفقرة: [٧٠٠] .

[٧١٣] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: الأقيسة الشرعية تستند إلى علة غير منطوق بها ولكنها مستنبط [تحريراً]^(١) واجتهاداً، والعموم منطوق به والمنطوق به أولى^(٢).

قيل لهم: فظاهر ما قلموه يبطل عليكم بدلالة العقل فإنها ربما تكون غير منطوق بها في دلالات الشريعة ثم تخصص الصيغ الموضوعة للعموم، ثم نقول من سلط القياس على التخصيص لا يسلم لكم أن الشمول منطوق به فإنه لو سلم ذلك ثم ادعى رفع ما هو منطوق به كان ناسخاً ولكنه يقول إنما المنطوق به ما أريد باللفظ، وإنما أريد باللفظ القدر الذي لم يعارضه فيه قياس^(٣).

[٧١٤] فإن قالوا: أليس قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل^(٤): بِمَ تحكم يا معاذ؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي^(٥) فأقره رسول الله ﷺ على ما قاله.

(١) في الأصل «تحريراً» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في المستصفى (٢/١٢٥)، وروضة الناظر (٢٢١).

(٣) انظر العدة (٢/٥٦٨)، والتبصرة (١٣٩).

(٤) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن، من أعيان الصحابة شهد العقبة ويدرأ، والمشاهد كلها، قال رسول الله ﷺ: أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وبعثه قاضياً إلى الجند باليمن توفي سنة ثمانى عشرة بالشام، انظر ترجمته: في الاستيعاب (٣/٣٥٥)، والإصابة (٣/٤٢٧).

(٥) أخرجه أبو داود والطيالسي في مسنده ص (٧٦)، وأحمد (٥/٢٣٠، ٢٤٢)، وأبو داود كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣/٣٠٣)، والترمذي، كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٣/٦١٦)، وابن سعد في =

.....
= الطبقات (٣٤٧/٢، ٥٨٤)، والعقيلي في الضعفاء (٢١٥/١)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (١٥٤/١، ١٨٨)، والبيهقي في سننه (١١٤/١٠)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٥٥/٢) وابن حزم في الإحكام (٢٦/٦، ٣٥).

قال ابن طاهر المقدسي في الجزء الذي أفرد للكلام على هذا الحديث: تفحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار وسألت عنه العلماء فلم أجد غير طريقين: إحداهما: مدارها على الحارث، وأناس من أهل حمص وهم مجهولون، والثانية: رواها محمد بن جابر اليمامي وهو ضعيف عن أشعث عن رجل من ثقيف، وهو مجهول. انظر المعتمر (٦٩).

وذهب الخطيب إلى تصحيح هذا الحديث قائلاً: إن قول الحارث بن عمرو عن أناس عن أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح، وقد قيل أن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به فوقنا بذلك على صحته عندهم الفقيه والمتفقه (١٨٩/١).

وتبعه ابن القيم في تصحيحه في أعلام الموقعين (٢٠٢/١) وأما استدلال الخطيب برواية عبادة بن نسي ففي سننه محمد بن سعيد المصلوب، وهو وضاع وصلب على الزندقة.

قال ابن الملقن: هذا الحديث كثيراً ما يتكرر في كتب الفقهاء والأصوليين والمحدثين ويعتمدون عليه، وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم انظر تعليق حمدي على المعتمر (٦٨)، والذين صرحوا بتضعيف هذا الحديث البخاري، والترمذي، والعقيلي، والدارقطني، وابن حزم، وابن طاهر، وابن الجوزي، والذهبي، والسبكي، وابن حجر، وغيرهم.

انظر التاريخ الكبير (٢٧٧/١/٢)، والترمذي (٦١٦/٣)، والضعفاء للعقيلي (٢١٥/١)، والإحكام لابن حزم (٣٥/٦)، والعلل المتناهية (٢٧٣/٢)، وتلخيص =

يقال لهم: هذه اللفظة بعينها من أخبار الآحاد، وإن كانت قصة بعثة معاذ مما ثبت تواتراً، ثم نقول: فيلزمكم أن لا تخصصوا عموم الكتاب بالخبر المنقول عنه ﷺ تواتراً فإن ظاهر ما قاله تقديم الكتاب [على] (١) جنس السنة. ثم نقول: لم يذكر فيما ذكرناه حكم العقل (٢) وإن كان ينزل عليه جملة ذكر المعلومات أولى.

[٧١٥] فأما وجه الرد على الفاصل (٣) بين خفي الأقيسة وجليها، فإنما يستمر بأن نذكر لك في أبواب / المقاييس مراتب الأقيسة على أنا نقول: [٨٣/ب] قياس الشبه (٤) يوجب العمل مع كونه مظنوناً في أصله، وكذلك العموم فإذا

= الحبير (٤/١٨٢)، وسلسلة الأحاديث الضعيفة (٢/٢٨٥)، وفيه تفصيل حول هذا الحديث لم يسبق إليه.

هذا من حيث السند، أما من حيث المعنى فقال الشيخ الألباني: «هو صحيح المعنى فيما يتعلق بالاجتهاد عند فقدان النص، وهذا مما لا خلاف فيه ولكنه ليس صحيح المعنى عندي فيما يتعلق بتصنيف السنة مع القرآن، وإنزاله إياه معه منزلة الاجتهاد منها، فكما أنه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النص في الكتاب والسنة، فكذلك لا يأخذ بالسنة إلا إذا لم يجد في الكتاب، وهذا التفريق بينهما مما لا يقول به مسلم، بل الواجب النظر في الكتاب والسنة معاً، وعدم التفريق بينهما لما علم من أن السنة تبين مجمل القرآن، وتقيد مطلقه، وتخصص عمومها كما هو معلوم. سلسلة الأحاديث الضعيفة (٢/٢٨٦).

(١) ساقطة من الأصل ويقتضيها السياق.

(٢) الكلام غير منسق.

(٣) في الأصل «الفاضل» والصواب ما أثبتته.

(٤) قياس الشبه هو إلحاق الفرع بالأصل لكثرة اشتباهه بالأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل هي علة القياس انظر التلخيص (١٨/ب).

لم يتحقق في واحد منهما قطع لم يكن أحدهما بالإسقاط بأولى من الثاني.

[٧١٦] فإن قال قائل: فأقيسة الشبه أضعف، والعموم أظهر، كان ذلك قول لا يتحصل منه طائل عند الرد إلى التحقيق فإن العلم لا يطلب من واحد منهما والعمل يثبت بكل واحد منهما.

[٧١٧] ثم إن القاضي رضي الله عنه لما أبطل شبه القوم على وجه يرشدك إلى إبطال كل ما يوردونه وجه في^(١) على نفسه سؤالاً وجدته من أهم الأسئلة وذلك أنه قال: إن قال قائل: من صار إلى التعارض فقد خرق الإجماع فإن من الناس من يقدم العموم على القياس، ومنهم من يقدم القياس، فأما المصير إلى التعارض فما صار إليه أحد.

ثم أجاب عن ذلك بوجهين: أحدهما أنه قال مصيرنا إلى التعارض مصير إلى رد القياس في صورة التعارض، ورد العموم، وقد قال برد العموم على الجملة قائلون، وقال برد القياس آخرون، فإذا جمعنا بين المذهبين في صورة التنازع لا تنتسب إلى المخالفة.

[٧١٨] فإن قيل: فمن قال بالرد عمم القول فيه، فتخصيص هذه الصورة بالرد مما لم يسبقوا إليه.

قلنا: هذا كلام لا طائل تحته فإننا قد ثبتنا أن عين ما قلناه منقول في المذاهب، وما ذكرتموه من التخصيص لا يلزمنا مما فيه كلامنا خرق الإجماع. والذي يوضح ذلك أن طائفة من العلماء لو صاروا إلى تحليل في صورة متباينة، وصار آخرون إلى التحريم فيها، فلو اجتهد مجتهد فأخذ

(١) الظاهر أن كلمة «في» زائدة.

بقول المحللين في صورة، وبقول المحرمين في صورة أخرى^(١) فلا يعد خارقاً للإجماع، فإن خرق الإجماع لا يتقرر في صورتين مختلفتين وهذا مثال ما أزمونا.

[٧١٩] والجواب الآخر أن الذين صاروا إلى رد العموم أو القياس ليسوا كل العلماء الذين يعتقد بهم الإجماع، فإن في الناس من نفى المقاييس فلا يقوم الحجة إذا بالذين ردوا العموم أو القياس عند التعارض.

[٧٢٠] فإن قيل: قد خالفتم نفاة القياس أيضاً.

(١) في الأصل «الأخرى» والظاهر «أخرى» بدون الألف واللام، وذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية، والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلمين: أنه ليس بحجة، وهو منسوب إلى الإمام أحمد في إحدى الروايتين والشافعي في الجديد. وقال بعض العلماء: إن كان مذهبه مخالفاً للقياس فهو حجة وإلا فلا، وإليه ذهب إمام الحرمين في البرهان، ونقله عن الإمام الشافعي في الجديد، وهو مختار الغزالي في المنحول.

وقيل: إن الحجة في مذهب الخلفاء الراشدين دون غيرهم.

وقيل: إن الحجة في مذهب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما. واشترط القائلون بحجيته أن لا يكون مخالفاً للنص، أو قول صحابي آخر. انظر: الرسالة للإمام الشافعي (٥٩٧ - ٥٩٨)، والعدة (٥٧٩/٢)، والإحكام لابن حزم (٢١٩/٤)، والتبصرة (١٤٩، ٣٩١)، والبرهان (١٣٦١/١)، والمستصفي (١٩١/١)، (١١٢/٢)، والمنحول (٤٧٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (١١٩/٢)، والمحصل (١٧٤/٣/٢)، وروضة الناظر (١٤٥)، ومنتهى الوصول (٢٠٦)، والمسودة (١٢٧)، ومجموع الفتاوى (١٤) وأعلام الموقعين (١٢٠/٤)، ومفتاح الوصول (١٦٥)، وتيسير التحرير (٣٢٦/١)، وأصول السرخسي (١٠٥/٢)، والمغني للبخاري (٢٦٦).

قلنا: ما خالفناهم في صورة التنازع فاندفع السؤال وانجلى الإشكال.

(١٣٧) القول في تخصيص العموم

بقول الصحابي رضي الله عنه

[٧٢١] اختلف أولاً في أن قول الصحابي هل ينتصب حجة^(١) وسنقر ذلك في آخر الكتاب إن شاء الله عز وجل.

فمن لم يجعله حجة و [هو]^(٢) ما نختاره لم يتخصص به، وهو كما لا يخصص بقول واحد من مجتهدي العصر.

ومن رآه حجة افترقوا في ذلك فمنهم من صار إلى تخصيص العموم بقول الصحابي^(٣) وقد [ينسب]^(٤) ذلك إلى الشافعي^(٥) رضي الله عنه في قوله الذي يقلد الصحابي فيه، ونقل عنه أنه لا يخصص به إلا إذا انتشر في

(١) اتفق العلماء على أن قول صحابي لا يكون حجة على صحابي آخر، وإن لم يخالفه صحابي فلا يخلو إما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فهو إجماع وحجة عند جمهور الفقهاء، وقال بعضهم: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعاً ولا حجة، وهو قول الظاهرية، والباقلاني، والغزالي، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا؟ فنقل عن أبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور عنه والشافعي في القديم والجديد أنه حجة.

(٢) في الأصل «هم» وهو خطأ.

(٣) وهو قول الحنفية وأحمد والشافعي في أحد القولين انظر تيسير التحرير (١/٣٢٦)، والمسودة (١٢٧)، والتمهيد للأسنوي (٥٠٠).

(٤) في الأصل «ينتسب» والتصويب من الإبهاج.

(٥) انظر المحصول (١/٣/١٩١).

أهل العصر ولم ينكروه، وجعل / ذلك نازل^(١) منزلة الإجماع^(٢) والذي [١/٨٤] يصح أن ذلك لا يكون إجماعاً لما سنقره إن شاء الله تعالى في أبواب الإجماع فيخرج لك من مضمون ما نختاره، أن قول الصحابي ليس بحجة على المجتهدين ولو انتشر فلا يكون إجماعاً، وإن اتفق الإجماع فقد سبق^(٣) القول في تخصيص العموم بالإجماع.

[٧٢٢] فإن قال قائل: فهلا قلتم بتخصيص الصحابي، فإن الظن به أنه لا [يخصه]^(٤) إلا بما يوجب تخصيصه.

قلنا: هذا بعينه سؤال من لم يلزم قبول قوله^(٥) ويثبت ابتداء الأحكام. ثم نقول إذا كان بصدد الزلل وقد ثبت عندنا أن من كان هذا نعتة فلا يحتاج بقوله^(٦): فكما يجوز ترقب زلته في الإنباء عن أصل الأحكام فكذلك في الإخبار عن التخصيص والتعميم.

(١٣٨) القول في أنه هل يجب

تخصيص العموم بقول الراوي أو بمذهبه؟

[٧٢٣] أما الكلام في التخصيص بقول الصحابي وهم الرواة الناقلون

(١) في الإبهاج «نازلاً».

(٢) من قوله «ينتسب» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/١٩٤).

(٣) انظر الفقرة: [٦٩١].

(٤) في الأصل «يتخصه» وهو خطأ.

(٥) فإنه يقول: لو كان عنده حديث لبينه، فإن الظن به أنه لا يخفيه، كما يفهم لما سيأتي في الفقرة: [٧٢٨].

(٦) انظر البرهان (١/١٣٥٩)، والوصول (١/٢٩٣، ٢٩٥).

فقد سبق^(١) وبيننا أن قول الصحابي في التخصيص لا يلزم قبوله ويتنزل منزلة قوله في سائر الأحكام.

[٧٢٤] فإن قال قائل: فإن نقل الصيغة [العامة]^(٢) وذكر مع ذلك أنني اضطررت إلى برأة^(٣) الرسول ﷺ التخصيص بقرائن الأحوال فهل يقبل ذلك منه؟

قلنا: أجل، فإن هذا ليس من قبيل الإجهاد، وإنما هو نقل ما علمه اضطراراً^(٤) ونقله مقبول وفاقاً، فإن كان ما يبدأ به اجتجاجاً فربما لا يقبل.

[٧٢٥] فإن قال قائل: فإذا روى الصحابي خبراً ومذهبه بخلاف ظاهر عموم اللفظ الذي نقله، فما قولكم فيه؟

قلنا: مسألتنا عن ذلك لغو مع تصريحنا بأنه لو خصصه وصرح بتخصيصه لم يلزم قبوله.

وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب بعضهم إلى أن مذهب الراوي إذا اقتضى نفي التعميم خصص اللفظ الذي نقله^(٥) وذهب الشافعي رضي الله عنه

(١) في الفصل السابق.

(٢) في الأصل «الغائبة» وهو خطأ.

(٣) هكذا في الأصل واللفظ في هذه الصورة لا يفيد المعنى ولعل العبارة هكذا: أنني اضطررت إلى مراد الرسول ﷺ إلخ.

(٤) في الأصل «أو» وهو خطأ.

(٥) وهو مذهب جمهور الحنفية وبعض المالكية وأحمد في إحدى الروايتين، ونقله القرافي عن مالك والشافعي، انظر كشف الأسرار (٣/٦٥)، وتيسير التحرير (٣/٧١)، وشرح تنقيح الفصول (٢١٩)، والعدة (٢/٥٩٠).

إلى أن مجرد مذهبه لا يوجب ذلك ولكن إن صدر ذلك المذهب ومصدره التأويل والتخصيص فيقبل وتخصيصه أولى^(١).

[٧٢٦] وأما الذي ارتضيناه فهو أن تخصيصه كتخصيص أحد مجتهدي الزمان^(٢) وقد دللنا عليه بأوضح طريق.

[٧٢٧] فإن قيل: أفأريتم لو أظهر دليلاً؟

قلنا: إن كان قاطعاً فالتخصيص به لا بقول الصحابي، وإن كان من أخبار الآحاد أو من المقاييس فقد يبقى القول في العموم إذا قابله خبر، أو قياس، والجملة في ذلك أن الصحابي رضي الله عنه في ذلك لا أثر له وقوله كقول غيره.

[٧٢٨] فإن قيل: فيم تنكرون على من يقول إذا أطلق الصحابي التخصيص ولم يسنده إلى قياس وطريق اجتهاد، فدلالته ثبت عنه^(٣) نص قاطع؟

قيل: هذا محال ولا يسوغ تثبيت النصوص بمثل هذا وليس هذا القائل بأسد حالاً ممن يقلب عليه ويقول لو قاله عن نص لنقله، فأنحسنت هذه الأبواب ووجب قصر التخصيص / على الدلالة.

[٨٤/ب]

(١) انظر الأم (٧/٢٠٩ - ٢١٠)، ط: الفنية، والمحصول (١/٣٣/١٩١).

(٢) وإليه ذهب جمهور الأصوليين ومنهم الشيرازي والغزالي والآمدي وابن برهان وابن الحاجب ونقله الآمدي عن أكثر الفقهاء والأصوليين. انظر التبصرة (١٤٩) والمستصفي (٢/١١٣)، والوصول (١/٢٩٢)، والإحكام للآمدي (٢/٣٣٣)، ومنتهى الوصول (١٣٢).

(٣) في العبارة سقط ولعل العبارة هكذا «فدلالاته ثبتت عنده بنص قاطع».

١٣٩) القول في الصحابي

إذا قدر ما لا يدرك تقديره بالقياس

هل يحمل ذلك على أنه قدره توقيفاً؟

[٧٢٩] هذا الباب يشتمل على فصول متفرقة في العموم والخصوص ونحن نجتمع جملها في فصول إن شاء الله تعالى.

فصل

[٧٣٠] ذكر القاضي رضي الله عنه وهو غير متعلق بالخصوص والعموم مما شابته أدلة المسألة السابقة، وهي التخصيص بقول الراوي، ذكره ههنا.

فإذا نقل عن الصحابي رضي الله عنه تقدير في حد أو كفارة أو نحوها فقد صار أصحاب أبي حنيفة^(١) إلى أن نقل ذلك يدل على ثبوت خبر عن رسول الله ﷺ فإن الصحابي إذا نقل عنه التقدير وهو مما لا يدرك في المقاييس ولا نظن به إبداع الحكم من تلقاء نفسه من غير دليل فنعلم [أنه ما]^(٢) قاله إلا عن توقيف^(٣) وذهب بعض أهل العراق إلى أن ذلك القول

(١) حكاه السرخسي عند المتقدمين والمتأخرين منهم، انظر أصول السرخسي (٢/١١٠) والمغني للخبازي (٢٦٩).

(٢) في الأصل «إنما قاله» وهو خطأ.

(٣) وهو قول جمهور الحنابلة، وبه قال إمام الحرمين، ونقله عن الشافعي في الجديد وهو قول الغزالي في المنخول. انظر التمهيد لأبي الخطاب (٣/١٩٤)، والبرهان (٢/١٣٦١)، (١٣٦٢) والمسودة (٣٣٨)، والتمهيد للأسنوي (٤٩٩)، والمنخول (٤٧٥).

الصادر إن صدر من مجتهد فلا يمكننا أن نسنده إلى خبر، لجواز أن يكون
قاله عما ظنه اجتهاداً صحيحاً، وإن صدر عن من ليس بمجتهد وهو موثوق به
فنعلم أنه ما قاله إلا عن خبر.

[٧٣١] والذي يصح عن كافة المتكلمين وأصحاب الشافعي أنا
لا نقدر في هذا المثال خبراً ما لم ينقل صريحاً.

والذي يوضح ذلك أنه ربما يقدر باجتهاده ظاناً أن التقدير بالاجتهاد
جائزاً^(١)، ويجوز أن لا يكون مجتهداً ويظن نفسه مجتهداً، أو يكون مجتهداً
[فيزل]^(٢) في اجتهاده أو يقلد صحابياً ويعتقد جواز التقليد فإذا تقابلت هذه
الجائزات استحال تثبيت خبر استنباطاً.

[٧٣٢] وأما ما عولوا عليه في صدر كلامهم فمبناه على منع القياس
في المقادير وهذا ليس كذلك فإننا نستدل إن شاء الله تعالى في تثبيت
المقاييس في المقدرات في أبواب القياس^(٣) إن شاء الله تعالى على أن نقول
وإن سلمنا في منع القياس فوجوه الغلط لا تنحسم في حق من لا يعصم
ولا سبيل إلى تقدير الأخبار مع تقابل وجوه الإمكان.

[٧٣٣] فإن قيل: فلو صدر مثل هذا القول عن صحابي ابتداء ثم
اجمعت الأمة على تصويبه فما قولكم في هذه الصورة؟ هل تقولون: إن
إجماعهم على تصويبه دال على تثبيت خبر.

قلنا: هذا لا ينقسم القول فيه فإن أجمعوا على تصويبه ولم يجمعوا
على منع دركه بالقياس والاجتهاد فيثبت الحكم قطعاً، ويبقى ما يستند إليه

(١) كذا في الأصل «جائزاً» بالنصب، وهو جائز في لغة كما مر في الفقرة.

(٢) في الأصل «فيزل» وهو خطأ.

(٣) انظر الورقة (١/١٩٠).

الإجماع على الترك، فيجوز أن يكون خبراً، ويجوز أن يكون ضرباً من الاجتهاد، وإن أجمعوا على الحكم وعلى منع القياس في مثله فيستند الحكم حينئذ إلى توقيف، فإن أدلة الشرع التي يستند الإجماع إليها لا تخرج عن لفظة^(١) شرعي مع ما يليق به من مقتضاه أو عن مستنبط من ثابت بلفظ شرعي، فإذا ثبت الإجماع انسد إذاً أحد البابين [و]^(٢) ثبت الثاني لا محالة.

فصل (١٤٠)

[٧٣٤] ذهب عيسى بن أبان^(٣) إلى أن إماماً من الأئمة في الصحابة إذا بلغه^(٤) خبر ثم رأيناه يعمل بخلافه فعمله / بخلاف الخبر الذي لا يقبل التأويل دليل على أنه منسوخ^(٥) واستشهد بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام»^(٦). ثم روي عن عمر بن الخطاب رضي

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «لفظ شرعي» كما ذكره المصنف في السطر الثاني.

(٢) غير موجودة في الأصل ويقتضيها السياق.

(٣) انظر أصول السرخسي (٧/٢).

(٤) أما إذا لم يبلغه خبر وعمل بخلافه أولم يعلم التاريخ فالاتفاق على أنه لا أثر لمخالفته. انظر أصول السرخسي (٥/٢)، وتيسير التحرير (٧٢/٣).

(٥) وهو مذهب جمهور الحنفية، وبعض المالكية.

انظر كشف الأسرار (٦٦/٣)، وأصول السرخسي (٧/٢)، تيسير التحرير (٧٤/٣)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧١)، والتقريب والتحبير (٢٦٧/٢).

(٦) رواه مسلم بلفظ «البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة» في باب حد الزنا (١١٨/١١)، وبه أبو داود في باب الرجم (٤/١٤٤)، رقم الحديث (٤٤١٥) وبه الترمذي في باب ما جاء في الرجم على الثيب (٤/٤١)، رقم الحديث (١٤٣٤) وابن ماجه في باب حد الزنا بلفظ «تغريب سنة» (٢/٨٥٢)، رقم الحديث (٢٥٥٠)، وأحمد (٤٧٦/٣).

الله عنه أنه قال: «لا أغرب بعد هذا أبداً»^(١).

وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة^(٢) فعملهما مع بلوغ الخبر إياهما دليل على نسخه، فإننا لا نظن بمن في مثل حالهما الانحراف والحيد عن سنن الحق، ولا محمل في فعلهما سوى أن نقول عرفاً نسخ الحديث فلم يعملوا به.

[٧٣٥] وهذا باطل وقد بيّنا فيما قدّمنا منع التخصيص بمجرد قول الصحابي، والنسخ أرفع منه فإذا امتنع التخصيص فالنسخ بذلك أولى، على أنا نقول: في الانفصال عما خيل إلى عيسى بن أبان، لعله اعتقد نسخه بخبر مرسل نقله إليه تابعي، والمراسيل ليست بحجة عندنا، أو لعله اعتقد تخصيص الخبر بحال، أو شخص، أو وصف، أو رعاية مصلحة متخصصة بزمان، والأمر على خلاف ما قدر فإنه بصدد الزلل فمع إمكان ذلك كله كيف

(١) رواه عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عبد الله بن عمر أن أبا بكر ابن أمية بن خلف غرب في الخمر إلى خبير، فلحق بهرقل قال: فتنصر، فقال: عمر لا أغرب مسلماً بعده أبداً.

انظر: مصنف عبد الرزاق (٣١٤/٧)، رقم الحديث (١٣٣٢).

(٢) رواه عبد الرزاق في مصنفه (٣١٢/٧)، بلفظ «حسبهما من الفتنة أن ينفيا» ومحمد بن الحسن في الآثار بلفظ نفيهما من الفتنة (١٠٩)، وأما اللفظ المذكور في الكتاب فنقل عن إبراهيم النخعي.

أما الاستدلال بقول علي رضي الله عنه فقد أجيب عنه بأن المراد من قوله: «كفى بالنفي فتنة» أن النفي أشد تعذيباً، وهذا التفسير هو الموافق لفعله، فإنه لو كان التغريب منسوخاً لما عمل به، وقد روى عبد الرزاق عن الثوري عن أبي إسحاق أن علياً نفى من الكوفة إلى البصرة. مصنف عبد الرزاق (٣١٤/٧)، والبيهقي بسنده عن الشعبي أن علياً رضي الله عنه جلد ونفى من البصرة إلى الكوفة أو قال: من الكوفة إلى البصرة، سنن البيهقي (٢٢٣/٨).

يسوغ ادعاء النسخ ثم نقول لهم ما استشهدتم به من حديث عمر رضي الله عنه من أوضح الأدلة على أنه لا نسخ فيه فإنه غرب في زمانه فافتن المَغْرَب فقال بعد ذلك: لا أغرب بعده أبداً، فلو كان سبيله سبيل النسخ لما غرب أصلاً فإن النسخ لا يتجدد بعد ما استأثر الله نبيه ﷺ.

(١٤١) فصل

[٧٣٦] إذا قال الصحابي رضي الله عنه: أمر رسول الله ﷺ بكذا فهل يجعل ذلك كقوله ﷺ: «أمرتكم»، أو كقوله: «افعلوا»؟.

اختلف أرباب الأصول في ذلك فذهب بعضهم إلى أن ذلك منزل منزلة لفظ الرسول ﷺ^(١) فلا فرق بين أن يقول الراوي أمر رسول الله ﷺ بالصلاة، وبين أن يقول قال رسول الله ﷺ صلوا، وذهب بعضهم إلى أن الناقل إن كان من العارفين باللغة فيجعل قوله أمر رسول الله ﷺ كنقله لفظ الأمر منه وإن لم يكن عالماً باللغة فلا يجعل كذلك.

[٧٣٧] قال القاضي رضي الله عنه: والصحيح عندنا في ذلك وأمثاله أن نقول: إن كان المعنى الذي نقله بحيث تعثور عليه العبارات المحتملة ويسوغ في فحواها ومقتضاها الاجتهاد فإذا نقل على الوجه الذي صورناه فلا يجعل نقله في ذلك كقوله ﷺ، وإن كان ذلك المعنى الذي رواه بحيث لا تختلف عليه العبارات ولا يسوغ فيه الاجتهاد فهو كنقل قوله.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء خلافاً لدواد، وبعض المتكلمين. انظر: العدة (١٠٠/٣) والمستصفي (١٣٠/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٨٦/٣)، والإحكام للآمدي (٩٦/٢)، والمحصول (٦٣٨/١/٢)، والنكت على كتاب ابن الصلاح (٥٢٢/٢)، وتوضيح الأفكار (٢٧١/١، ٢٧٢)، والمسودة (٢٩٣).

وإيضاح ذلك أنه إذا قال أمر رسول الله ﷺ فالصيغ في هذا السبب تختلف و [للاجتهاد]^(١) فيها أعظم المجال فإن من الناس من توقف في الأمر، ومنهم من رآه على الوجوب، أو على الندب، أو على الإباحة، فلا نأمن في مثل هذه الحالة أن يؤدي اجتهاده إلى جهة أخرى من الجهات، فينقل على قضية الاجتهاد^(٢)، فإذا التبس الحال كلفنا الناقل أن ينقل [عين]^(٣) لفظ رسول الله ﷺ^(٤) بالشفعة / للجار.

[ب/٨٥]

فنقول: الحكم ينقسم فربما يكون فعلاً لا صيغة له، وربما يكون لفظاً مخصوصاً بحال أو شخص، فلا يثبت العموم بقول الرواي إلا أن يقول: قال رسول الله ﷺ الشفعة للجار.

[٧٣٨] وذهب بعض من لا تحقيق وراءه^(٥) إلى الفصل بين أن يقول الراوي: قضى رسول الله ﷺ للجار وبين أن يقول: قضى بأن الشفعة للجار. ولا فصل بينهما عندنا ولو تأملتها ألفتيهما على الاحتمال.

-
- (١) في الأصل «والاجتهاد» وما أثبتته يقتضيه السياق.
- (٢) وأجيب بأن الظاهر من حال الصحابي رضي الله عنه مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أنه لا يطلق ذلك إلا فيما تحقق أنه أمر من غير شك نفياً للتليس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الأمر فيما ليس هو بأمر. انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح (٢/٥٢٢)، والإحكام للآمدي (٢/٩٦)، والمستصفي (١/١٣٠).
- ولذلك أرى أن ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح.
- (٣) في الأصل «غير» وما أثبتته يقتضيه السياق.
- (٤) هنا سقط بين ولعل الجملة الساقطة هي: «فإن قيل: فما الحكم في قول الرواي: قضى رسول الله ﷺ» إلخ.
- (٥) نقل الشوكاني هذا المذهب عن القاضي عبد الوهاب وأبي بكر القفال. انظر إرشاد الفحول (١٢٥).

[٧٣٩] والجملة فيما نختاره أنا لا نثبت لرسول الله ﷺ خبراً من غير نقل ولا نثبت في خبره صفة تقتضي تعميماً أو تخصيصاً من غير نقل.

(١٤٢) فصل

[٧٤٠] ذكره القاضي رضي الله عنه رمزاً، وأحاله على أبواب القياس وهذا أنه قال: إذا نقل عن رسول الله ﷺ حكم معلق على علة لزم تعميم الحكم مع اطراد العلة، وذلك مثل أن يروى عنه ﷺ أنه رجم ماعزاً^(١) لأنه زنى.

[٧٤١] قال القاضي رضي الله عنه: وقد اختلف الأصوليون في أن علل صاحب الشريعة هل يدخلها التخصيص وسنستقصي القول فيها إن شاء الله تعالى^(٢).

[٧٤٢] قال القاضي رضي الله عنه: ومن العلل ما هي خاصة، وقد حسبها بعض الفقهاء عامة، وذلك نحو ما روي أن أعرابياً وَقَصَّتَهُ^(٣) ناقته في أخاقيق^(٤) جردان فمات فقال ﷺ: «كفنوه ولا تقربوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنه يحشر يوم القيامة مليئاً»^(٥) فعمم بعض

(١) هو ماعز الأسلمي الصحابي المشهور الذي اعترف على نفسه بالزنا تائباً.

انظر الاستيعاب (٤٣٨/٣) والإصابة (٣٣٧/٣).

(٢) انظر الورقة [١٨٧/أ].

(٣) أي كسرت عنقه. انظر النهاية (٢١٤/٥).

(٤) الأخاقيق: شقوق في الأرض كأخاديد واحدها أخقوق. انظر النهاية (٥٧/٢).

(٥) رواه البخاري في باب الجنائز، باب الكفن في ثوبين (٢١٩/١)، رواه مسلم في

كتاب الحج باب ما يفعل بالمحرم إذا مات (١٢٧/٨)، وأبو داود في كتاب

الجنائز، باب المحرم يموت كيف يصنع به (٢١٩/٣)، رقم الحديث (٣٢٤١)، =

الفقهاء^(١) ذلك في كل محرم، وفي الخبر ما يوجب تخصيصه فإنه ﷺ علل الحكم بأنه يبعث ملبياً وهذا مما لا نعلمه في حق كل محرم^(٢) فاقضى ظاهر التخصيص.

وكذلك قوله ﷺ في شهداء أحد: زملوهم بَكُلُومِهِمْ ودماءهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً اللون لون دم، والريح ريح المسك^(٣) فثبت فيهم هذا الحكم وعلل بأنهم يبعثون كذلك، وهذا ما لا سبيل إلى معرفته في غيرهم من الشهداء.

فصل (١٤٣)

[٧٤٣] فإن قال قائل: هل يجوز التخصيص بفعل رسول الله ﷺ^(٤)؟

= والنسائي في كتاب المناسك باب النهي أن يحنط المحرم إذا مات (١٩٦/٥)، وابن ماجه في كتاب المناسك باب المحرم يموت (١٠٣٠/٢)، رقم الحديث (٣٠٨٤) كلهم بمعناه.

(١) وهم الشافعي وأحمد وإسحاق وموافقوهم خلافاً لأبي حنيفة ومالك والأوزاعي وغيرهم. انظر شرح النووي على صحيح مسلم (١٢٧/٨).

(٢) قال الشوكاني: إن الحديث ظاهر في أن العلة هي كونه في النسك، وهي عامة في كل محرم والأصل أن كل ما ثبت لواحد في زمن النبي ﷺ ثبت لغيره حتى يثبت التخصيص. نيل الأوطار (٤٧/٤).

(٣) رواه النسائي في باب مواراة الشهيد في دمه (٧٨/٤)، وأحمد (٤٣١/٥)، بألفاظ مختلفة.

(٤) ذهب جمهور العلماء إلى جواز التخصيص بفعل رسول الله ﷺ، ونسبه ابن النجار إلى الأئمة الأربعة. وهو الراجح لأن الرسول ﷺ أسوة للأمة في جميع أقواله إلا ما خصه الدليل، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. وذهب أبو إسحاق الأسفرايني والكرخي ومن تبعها إلى أنه لا يجوز.

قلنا: كل فعل حل محل القول في البيان نزل منزلته في حكم التخصيص وستقتضى القول في أفعال رسول الله ﷺ ونبين ما ينزل منها منزلة القول وما لا يتعلق فيه في قضية الشرع.

[٧٤٤] ويتصل بهذا الفصل تقريره^(١) ﷺ من رآه على من اقتدر منه

وقيل: أن فعله مرة فلا تخصيص لاحتمال كونه من خصائصه ﷺ، وبعضهم فرق بين الفعل الظاهر فيخص به العموم، وبين الفعل المستتر فلا. وفصل الرازي القول في ذلك فقال: «إن اللفظ العام إما أن يكون متناولاً للرسول ﷺ أو لا يكون متناولاً له.

فإن كان متناولاً له كان ذلك الفعل مخصصاً لذلك العموم في حقه، وهل يكون مخصصاً للعموم في حق غيره؟ فنقول: إن دل دليل على أن حكم غيره كحكمه في الكل مطلقاً أو في الكل إلا ما خصه الدليل، أو في تلك الواقعة كان ذلك تخصيصاً في حق غيره، ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده، بل الفعل مع ذلك الدليل، وإن لم يكن كذلك لم يجز تخصيص العام في حق غيره.

وإما أن يكون اللفظ غير متناول للرسول عليه السلام بل للأمة فقط، فإن قام الدليل على أن حكم الأمة مثل حكم النبي ﷺ صار العام مخصوصاً بمجموع فعل الرسول عليه السلام مع ذلك الدليل وإلا فلا.

انظر: العدة (٥٧٣/٢)، والتبصرة (٢٤٧)، والمستصفي (١٠٦/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (١١٦/٢)، والمحصول (١٢٥/٣/١ - ١٢٦)، والإحكام للآمدي (٣٢٩/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٢١٠)، والمسودة (١٢٥)، وجمع الجوامع (٣١/٢)، ومنتهى الوصول (١٣٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٧١/٣)، والبحر المحيط (١٣٧/٢).

(١) خلافاً لطائفة شاذة حكاه الآمدي في الإحكام (٣٣١/٢)، وانظر هذه المسألة في العدة (٥٧٣/٢)، والمستصفي (١٠٩/٢)، واللمع (٣٦)، ومنتهى الوصول (١٣٢)، والمحصول (١٢٧/٣/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢١٠)، وشرح الكوكب المنير (٣٧٣/٣)، وجمع الجوامع (٣١/٢).

فإنه ينزل منزلة القول وفاقاً.

وإذا نهى رسول الله ﷺ عن شيء عموماً ثم رأى شخصاً مقدماً ما عليه، ولم ينهه دل ذلك على عدم دخوله تحت النهي ولكن ينزل التقرير في حقه منزلة [إباحته]^(١) بلفظ [مخصص]^(٢) له فلا نقول أن نفس التقرير يسوغ لغيره الإقدام على مثله^(٣) فإن التقرير ليس له صيغة العموم كما ليس للفظه المختصة بخطاب الواحد صيغة التعميم، وسيأتيك^(٤) حكم تقرير رسول الله ﷺ إن شاء الله.

فصل (١٤٤)

[٧٤٥] فإن قال قائل: قول الله تعالى: ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٥)، هل يعد

مخصصاً إذا حمل بدلالة العقل / على غير القديم تعالى^(٦)؟

[١/٨٦]

قلنا: ذهب بعض الناس إلى أن ذلك لا يعد من التخصيص وإنما التخصيص إخراج بعض مقتضى اللفظ منه مع جواز دخوله تحته وهذا ما لا يتحقق في هذه الآية وأمثالها.

[٧٤٦] وهذا ليس بسديد، والصحيح أن اللفظة مخصصة، وهذا

(١) في الأصل «إباحة» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) في الأصل «تخصيص» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) وإذا ساغ لغيره الإقدام على مثله فيكون نسخاً لا تخصيصاً، قاله الأسنوي في نهاية السؤل (١٢٩/٢).

(٤) انظر الفقرة (٩١٥).

(٥) سورة الرعد: آية (١٦).

(٦) قد مرت هذه المسألة في الفقرة (٦٨٦).

الفصل من الباب الذي قدمناه في تخصيص الألفاظ بأدلة العقول^(١) غير أنا نزيده إيضاحاً فنقول: استثناء القديم سائغ تقديراً، وما سائغ تقدير استثنائه متصلًا بالمستثنى منه فإذا خرج من اللفظ بدلالة كان تخصيصاً، وبيان ذلك: أنه لو قال تعالى: الله خالق كل شيء إلا ذاته لكان الكلام منتظماً، وقصارى هذا الفصل تناقش في العبارة.

فصل (١٤٥)

[٧٤٧] إذا وردت لفظة شرعية فيحتمل على قضية اللغة وموجب وضعها ولا تختلف قضيتها بعادات المخاطبين^(٢) اطردت أو تناقضت، وبيان

(١) انظر الفقرة (٦٨٤).

(٢) وهو مذهب الجمهور خلافاً للحنفية، وبعض المالكية فإنهم قالوا بجواز تخصيص العموم بالعادة والمراد بالعادة هو العرف، وحكى بعض العلماء الاتفاق على جواز تخصيص العموم بالعادة القولية والخلاف في العادة الفعلية، وممن حكى ذلك الأسنوي في نهاية السؤل (١٢٨/٢)، وابن الهمام في التحرير (٣١٧/١)، وعبارة ابن برهان تشير إلى أن العادة الفعلية لا يجوز تخصيص بها قولاً واحداً وإنما الخلاف في العادة القولية. انظر: الوصول (٣٠٧/١ - ٣٠٨)، قال الصفي الهندي: هذه المسألة تحتمل وجهين: أحدهما أن يكون النبي ﷺ أوجب أو حرم شيئاً بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها، أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر في ذلك، بل هو باق على عمومته متناول لذلك البعض ولغيره.

الثاني: أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلاً ثم أنه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره، كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام فهل يكون النهي مقتصرأ على ذلك الطعام بخصوصه أم لا؟ بل يجري على عمومته ولا تؤثر عاداتهم. قال: والحق أنها لا تخصص لأن الحجة في لفظ الشارع وهو عام =

ذلك أنه لو عم في الناس طعام وشراب وكانوا لا يعتادون دون تناول غيرهما حتى صاروا لا يتفاهمون من الطعام إلا ما يعهدونه فإذا ورد نهى مطلق عن تناول الطعام لم يخصص بما يعتادون تناوله، وكذلك لو اعتادوا ضرباً من البيع مخصوصاً فإذا ورد النهي عن البيع مطلقاً في وقت لم يتخصص بما يتعودنه من البيع، بل يتناوله هو وغيره مما ينطلق عليه اسم البيع في أصل الوضع، وإنما قلنا ذلك لأن الشرائع في أنفسها لا تبتني على عادات الخلق واللفظ الوارد في الشرع ليس يتقيد بقرائن ذوي الغايات فإن عاداتهم لا توجب تقييد كلام صاحب الشرع.

[٧٤٨] فإن قال قائل: أليست الدابة موضوعة في أصل اللغة لكل ما دب ثم لا يفهم العرب منه إلا بهيمة مخصوصة.

قلنا: تعودوا إطلاق هذه اللفظة على التكرار على بهيمة مخصوصة فترتب عاداتهم، وقرائن أحوالهم بإطلاقاتهم فاقتضى ذلك حملها على ما يريدون، ولفظ صاحب الشريعة غير مقترن بقرائنهم وعاداتهم حتى يعمم

= والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له. انظر الإبهاج (١٨١/٢)، وإرشاد الفحول (١٦١).

وتعرض الرازي للصورة الأولى واختار أن العادة إن كانت جارية في زمن الرسول ﷺ ولم يمنع منها فهي مخصصة، والمخصص في الحقيقة هو تقرير الرسول ﷺ وإن علم عدم جريانها في زمن الرسول ﷺ فلا يخصص بها، إلا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصاً بالإجماع. انظر المحصول (١٩٨/٣/١)، وانظر المسألة في المعتمد (٣٠١/١)، والعدة (٥٩٣/٢)، واللمع (٣٧)، (١١١/٢)، والبرهان (٤٤٥/١)، والمستصفي (١١١/٢)، والتمهيد (١٥٨/٢)، والوصول (٣٠٦/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢١١)، والمسودة (١٢٣).

عنه ما يفهم من ألفاظهم المقترنة وهذا كما أن الأمر إذا بدر من شخص ودلت قرائنه على الإلزام لم يجب حمل كل صيغة مثلها على مثل معناها فإنه لم يوجد في كل الصيغ من العادات ما وجد فيها، فأحط علماً بذلك.

(١٤٦) فصل

في تعارض العمومين^(١)

[٧٤٩] اعلم، وفكك الله، إلى^(٢) أن أول ما نحتاج إلى تقديمه أن نبين أن الصيغتين إذا وردتا، ودلالة العقل تقتضي تعميم أحدهما ونفي تعميم الأخرى أو سلب قضيتها فلا يعد ذلك من تعارض العمومين^(٣) بل الذي يوافق دلالة العقل يقر على عمومه والذي يخالف دلالة العقل يخصص بها أو يحمل على المجاز بها، ومثال ذلك في موارد الشريعة منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤)، فهذا ظاهر ومتقصد^(٥) في عمومه بدلالة العقل فلو عارض معارض ذلك لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ﴾^(٦).

(١) انظر التفصيل في هذه المسألة في اللمع (٣٤)، والمستصفي (١٣٧/٢)، وروضة الناظر (٢٢٢).

(٢) الظاهر أن كلمة «إلى» زائدة.

(٣) انظر المستصفي (١٣٧/٢).

(٤) سورة البقرة: آية (٢٨٢).

(٥) كذا في الأصل ولعله محرف من «معتصد» بدليل قوله فيما يأتي «العموم الذي وافق ظاهره دلالة العقل».

(٦) سورة يونس: آية (١٨).

قيل : هذا مزال الظاهر بدلالة العقل ، فيستقل بدلالة العقل عن معارضة العموم الذي وافق / ظاهره دلالة العقل ، وكذلك قوله : ﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ [ب/٨٦] شَيْءٍ ^(١) ، لا يعارضه : ﴿ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ^(٢) ﴾ ، فإنه مزال الظاهر بدلالة العقل .

[٧٥٠] والغرض من الفصل الذي عقدناه تصوير صيغتين لا تقتضي دلالة عقلية إزالة ظاهر أحدهما ، فإذا تعارض ظاهر لفظين ولم تقتض دلالة قاطعة إزالة أحدهما فالتعارض في الظاهر من ثلاثة أوجه :

[أحدها] : (٣) أن [تثبت] (٤) لفظة ظاهرها العموم و [تثبت] (٥) أخرى ظاهرها تخصيص العموم ، وذلك نحو قوله ﷺ : « فيما سقت السماء العشر » (٦) مع قوله ليس فيما دون خمسة

(١) سورة الزمر: آية (٦٢).

(٢) سورة المؤمنون: آية (١٤).

(٣) في الأصل «أحدهما» والصواب ما أثبتته بدليل السياق.

(٤) في الأصل «تثيبت» والصواب ما أثبتته.

(٥) المصدر السابق.

(٦) بهذا اللفظ رواه أبو مطيع البلخي عن أبي حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن رجل عن رسول الله ﷺ : قاله ابن الجوزي في التحقيق ، وقال : وهذا الإسناد لا يساوي شيئاً ، أما أبو مطيع فقال ابن معين : ليس بشيء ، وقال أحمد رضي الله عنه : لا ينبغي أن يروى عنه ، وقال أبو داود : تركوا حديثه ، وأما أبان فضعيف جداً . ضعفه شعبة . انظر نصب الراية (٣٨٥/٢) وروي البخاري بلفظ : « فيما سقت السماء والعيون أو كان عشرياً العشر » . انظر صحيح البخاري باب العشر فيما يسقى من السماء وبالماء الجاري (٢٥٩/١) ، وروي بالفاظ مختلفة . انظر نصب الراية (٣٨٥/٢).

أوسق^(١) صدقة^(٢) وكذلك قوله: «في الرقة ربع العشر»^(٣) مع قوله: «وليس فيما دون خمسة أواق»^(٤) من الورق صدقة^(٥) ويلتحق بذلك أيضاً قوله

(١) أوسق: جمع «وسق» قال النووي: «فيه لغتان فتح الواو وهو المشهور، وكسرهما، وأصله في اللغة، الحمل، والمراد بالوسق ستون صاعاً، كل صاع خمسة أرتال وثلاث بالبغدادي.

وفي رطل بغداد أقوال: أظهرها أنه مئة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم، وقيل: مائة وثمانية وعشرون بلا أسباع، وقيل مائة وثلاثون، فالأوسق الخمسة ألف وستمائة رطل بالبغدادي. شرح النووي على صحيح مسلم (٤٩/٧).

(٢) متفق عليه: البخاري في باب زكاة الورق (٢٥١/١)، ومسلم في كتاب الزكاة الحديث الأول (٥٠/٧)، وبهذا الحديث خص جمهور العلماء وأبو يوسف ومحمد الحديث الأول خلافاً لأبي حنيفة ومن تبعه ومجاهد فإنهم قالوا: النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر في كثير الخارج وقليله بناء على الحديث الأول. انظر بدائع الصنائع (٥٩/٢)، والكافي لابن عبد البر (٣٠٤/١)، والوجيز (٩٠/١)، والمغني لابن قدامة (٦٩٥/٢).

(٣) أخرجه البخاري في باب زكاة الغنم (٢٥٣/١)، وأبو داود في باب زكاة السائمة (٩٧/٢)، رقم الحديث (١٥٦٧)، والنسائي في باب زكاة الغنم (٢٩/٥).

(٤) قال النووي: هكذا وقع في الرواية الأولى «أواقي» بالياء وفي باقي الروايات بعدها أواق بحذف الياء وكلاهما صحيح. قال أهل اللغة: الأوقية: بضم الهمزة وتشديد الياء وجمعها أواقي بتشديد الياء وتخفيفها، وأواق بحذفها قال ابن السكيت في الاصلاح: كل ما كان من هذا النوع وحده مشدداً جاز في جمعه التشديد والتخفيف. والأوقية الشرعية: أربعون درهماً وهي أوقية الحجاز «شرح النووي على صحيح مسلم» (٥١/٧).

(٥) رواه البخاري في باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة (٢٥٤/١)، ومسلم في كتاب الزكاة (٥٣/٧)، الحديث التاسع.

تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، مع سائر الألفاظ المخصصة [للسرقة]^(٢) بالاحراز، والنصاب، فما هذا سبيله لا يتحقق فيهما التعارض من كل وجه، وذلك أن اللفظة المخصصة إنما يخالف ظاهرها بعض مقتضيات العموم ولا يتضمن نفي جملة مقتضياته، فيتحقق التعارض بين اللفظين في قدر التخصيص فالكلام فيه نحو ما قدمناه من التعارض في اقتضاء العموم والخبر أو^(٣) يتحقق في كل واحد منها ضروب من الظنون.

[٧٥١] فأما إذا ثبت لفظ العموم قطعاً وثبت لفظ الخصوص أيضاً قطعاً فظاهر ما صار إليه القاضي رضي الله عنه المصير إلى التعارض، وأن احتمال اللبس وإن كان لا يتحقق في أصل اللفظين فيتحقق في [تأويلهما]^(٤) فإن الخصوص ربما يقبل التأويل، والحمل على [حال]^(٥) دون حال، ويبقى مع ذلك كله اللبس في التقديم والتأخير، فيجوز أن يتقدم الخاص ويعقبه العام الذي أريد به حقيقة العموم فينسخه، وقد يتقدر تأخر الخاص فإذا تقابلت الاحتمالات لم يبق إلا المصير إلى التعارض.

[٧٥٢] الوجه الثاني: من التعارض أن يتعارض ظاهر اللفظين من كل وجه وللتأويل مساغ في حملها على وجه التعارض وذلك نحو حديث عبادة^(٦) ابن الصامت في الربويات وهو قوله ﷺ: «لا تبيعوا الورق بالورق»

(١) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٢) في الأصل «للشرفة» وهو محرف.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب: إذ.

(٤) في الأصل «تأويلها» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٥) في الأصل «خلاف» والسياق يقتضي ما أثبتته.

(٦) هو الصحابي الجليل عبادة بن الصامت قيس الأنصاري الخزرجي، أبو الوليد =

الحديث مع قوله ﷺ: «لا رباً إلا في النسب»^(١) فالظاهر من هذا اللفظ ينفي جهات ربا النقد وظاهر حديث عبادة يثبت الربا، ولكن يجوز تقدير حمل اللفظين على محملين لا يتحقق تنافيهما بأن يحمل حديث عبادة على اتحاد الجنس، وحديث ابن عباس على اختلاف الجنس، ويجوز أن لا يكون كذلك، ويكون أحدهما ناسخاً، والثاني منسوخاً فلا يسوغ القطع بنسخ أحدهما للآخر تعييناً، وكذلك لا يسوغ القطع بالتخصيص وحمل اللفظين على التبيين، فإذا تقابلت الاحتمالات وجب القول بتعارضهما والإضراب عنهما، والتمسك بسائر أدلة الشريعة سواهما، هذا ما اختاره القاضي رضي الله عنه، وقد دل عليه فيما سبق، وما صار إليه معظم العلماء إبطال القول بالتعارض، ووجوب المصير إلى الجمع بين اللفظين / على وجه يمكن^(٢).

[٧٥٣] والوجه الثالث: من وجوه التعارض أن يتعارض اللفظان نصاً، ولا نجد إلى حملهما على غير التعارض سبيلاً، لكل^(٣) واحد منهما نصاً في مقتضاه، فإذا تعارضا على هذا الوجه وانسد طريق التأويل ولم يتأرخ واحد من اللفظين بتاريخ يتوصل به إلى نسخ المتقدم بالمتأخر، ولم يثبت إجماع في استعمال أحد اللفظين، فلا يسوغ التمسك بواحدة منهما.

= المدني كان أحد النقباء بالعقبة، وشهد المشاهد كلها له مئة وواحد وثمانون حديثاً مات بالرملة سنة أربع وثلاثين، وقيل عاش إلى خلافة معاوية.
انظر الاستيعاب (٢/٤٤٩)، والإصابة (٢/٢٦٨).

- (١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساً (٢/٢١)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب الربا (١١/٢٥)، بلفظ «إنما الربا في النسب».
- (٢) وإليه ذهب الشيرازي في اللمع (٣٤)، والغزالي في المستصفى (٢/١٤٣).
- (٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «لكون كل واحد منهما» إلخ.

[٧٥٤] فإن قال قائل: لم تذكروا في أقسام التعارض أن ترجح أحدهما على الآخر قلنا: إنما غفلنا ذكر ذلك لأننا على عزيمة استقصائه في أبواب الترجيح^(١) إن شاء الله تعالى.

[٧٥٥] فإن قيل: فلو قامت دلالة الإجماع على أن الحكم لا يعدو موجب أحد اللفظين ولم يترجح أحدهما على الثاني على ما نوضح^(٢) درجات الترجيح إن شاء الله تعالى فلا طريق إلا المصير إلى التخيير، فإننا نعلم أنا لم نكلف جمع الضدين وثبت بدلالة الإجماع تعلق التكليف بقضية أحد اللفظين فلا وجه في الابتدار له إلا التخيير.

فإن قيل: فإذا ورد اللفظان على ما صورتهم فهلا قطعتم^(٣) بأنهما وردا معاً كما أن طائفة لو عمي موتهم فلم يعلم من سبق ومن تأخر فنجعلهم كما لو ماتوا معاً^(٤).

قلنا: لأن موتهم معاً متصور لا استحالة فيه، ولا استحالة في الحكم المرتب عليه، وأما تقدير كون الخبرين واردين معاً يفضي إلى التناقض في الشرع فإن ظاهر كل واحد منهما يخالف ظاهر الثاني واستحال أن نقدرهما على وجه يستحيل بقضية التكليف.

(١) انظر أبواب الترجيح في الورقة (١٩٤/أ).

(٢) لعل كلمة «في» ساقطة.

(٣) كذا في الأصل والأنسب «فهلا قدرتم» لأنه لا قطع بل هذا على سبيل الفرض والتقدير.

(٤) انظر الوجيز (١/٢٦٧).

(١٤٧) فصل القول في الألفاظ العامة

الواردة على أسئلة خاصة

[٧٥٦] اعلم، وفقك الله، أن أول ما صدر به القاضي رضي الله عنه به الباب تهذيب اللفظ في الانباء عن مقصود الباب فإن من الخائضين فيه من يترجم الباب فيقول: إذا ورد الخطاب العام ظاهره عند سبب خاص، وهذا فيه دخل، فالأحسن أن نقول: إذا ورد على سبب خاص، والفصل بين قولك: «عند سبب» و «على سبب» بيّن في فحوى الكلام، فإنك إذا قلت: «على سبب» أنبأ ذلك على تعلق اللفظ به، وإذا قلت: «عند سبب» لم ينسب ذلك على التعليق.

والذي يوضح ذلك أنك إذا قلت: ضربت العبد على قيامه، وأكرمته على كلامه، فإنك قلت: ضربته لأجل قيامه وأكرمته لأجل كلامه، وإذا قلت: ضربته عند قيامه لم ينبىء ذلك عن تعلق الضرب بالقيام.

[٧٥٧] فإذا ورد اللفظ على سبب خاص، وورد الجواب على سؤال خاص فإن كان اللفظ خاصاً في لفظه لو قدر مجرداً فلا ريب في خصوصه، وإن [كان]^(١) اللفظ لا يستقل بنفسه في اقتضاء الخصوص، والسؤال الذي اللفظ جواب عنه خاص فلا يخلو من أمرين إما أن يكون الجواب مستقلاً بنفسه لو قدر مفرداً عن السؤال وإما أن لا يكون، فإن لم يكن مستقلاً بنفسه لو جرد عن السؤال فيحمل على قضية السؤال في الخصوص وفاقاً^(٢) ومثال

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) وقال ابن النجار: «الجواب من الشارع إن لم يكن مستقلاً فهو تابع لسؤال في عمومه اتفاقاً، وفي خصوصه أيضاً في أحد قولي العلماء. والقول الثاني للعلماء أن الجواب =

ذلك قوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾^(١). فالجواب الصادر منهم لو قدر مفرداً لم يثر معنى، فنزل على مقتضى السؤال عاماً كان أو خاصاً^(٢) وكذلك لما سئل ﷺ عن ماء البحر / فقال: «هو الطهور ماءه»^(٣) [ب/٨٧]

= غير المستقل لا يتبع السؤال في خصوصه، إذ لو اقتص به لما احتجج إلى تخصيصه، وهذا ظاهر كلام الشافعي أيضاً في قوله: «ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ويحسن به الاستدلال». وقال المجد في المسودة: «هذا ظاهر كلام الإمام أحمد رضي الله عنه، لأنه احتج في مواضع كثيرة بمثل ذلك، وكذلك أصحابنا» شرح الكوكب المنير (١٦٨/٣ - ١٧١) وانظر المسودة (١٠٩)، قال المحلي: وقيل: لا ينزل نزلة العموم بل يكون الكلام مجملاً شرح المحلي على جمع الجوامع (٤٢٦/١)، وهذا القول مروى عن الشافعي فإنه قال: «حكاية الحال إذا تطرق إليه الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال» حكاه ابن النجار، وذكر أقوال العلماء في تفسير قوله. انظر شرح الكوكب المنير (١٧٢/٣)، وانظر أيضاً شرح تنقيح الفصول (١٨٦)، والتمهيد للأسنوي (٣٣٧)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٤)، ومنتهى الوصول (١٠٨)، وتيسير التحرير (٢٦٣/١).

(١) سورة الأعراف: آية (٤٤).

(٢) وهو قول أكثر الأصوليين. انظر المستصفي (٥٨/٢)، والإحكام للآمدي (٢٣٧/٢)، والمعتمد (٣٠٤/١)، والعدة (٥٩٦/٢)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي (٣٧/٢)، ومنتهى الوصول (١٠٨)، وتيسير التحرير (٢٦٣/١).

(٣) أخرجه أبو داود في باب الوضوء بماء البحر (٢١/١)، والترمذي في باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور (١٠١/١)، والنسائي في باب الوضوء بماء البحر (١٧٦/١)، وابن ماجه في باب الوضوء (٣٦/١)، وأحمد (٣٦١/٢)، والحاكم في المستدرک (١٤١/١) قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وانظر لمزيد من التخريج نيل الأوطار (٢٤/١) وإرواء الغليل (٤٢/١).

فهذا ما لا يستقل لو جرد على^(١) السؤال فإن قوله: «هو الطهور» كناية محملة، فقلنا: هذه اللفظة تقتضي الجواب عن ماء البحر المسؤول عنه دون المياه التي ليست مياه البحر، وكذلك لما سئل رسول الله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟ فقيل له: نعم، فقال: فلا إذا^(٢)» فلما لم يكن هذا الجواب مستقلاً لو جرد حمل «له»^(٣) على قضية السؤال.

[٧٥٨] فأما الجواب العام المستقل بنفسه لو قدر مجرداً فهو نحو جوابه ﷺ السائل عن بثر بضاعة حيث قال: «خلق الله الماء طهوراً» الحديث^(٤) فما هذا وصفه مما يستقل بنفسه ينقسم ثلاثة أقسام، فمنه ما لا تقتضي صيغته المفردة الزيادة على مضمون السؤال^(٥) وذلك مثل أن

(١) كذا في الأصل والمناسب «عن».

(٢) رواه أبو داود في باب التمر بالتمر (٢٥١/٣)، والترمذي في ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة (٥٢٨/٣)، والنسائي في باب اشتراء التمر بالرطب (٢٦٩/٧)، وابن ماجه في باب بيع الرطب بالتمر (٧٦١/٢)، والحاكم (٣٨/٢)، وأحمد (١٧٥/١)، والدارقطني (٤٩/٣)، كلهم بمعناه، ولفظ الحاكم بما ذكره المصنف. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم، وانظر للتفصيل تلخيص الحبير (٩/٣).

(٣) هكذا في الأصل ولعلها زائدة.

(٤) بهذا اللفظ ذكره الأصوليون، ومنهم الغزالي، وابن الحاجب، والبيضاوي لكني لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث كما قال ابن حجر وإنما روي بلفظ «إن الماء طهور لا ينجسه شيء» وقد مر تخريجه في الفقرة (٦٢٧) وانظر تلخيص الحبير (١٤/١) والمستصفي (٥٨/٢)، ومنتهى الوصول (١٠٨)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (١٢٦/٢).

(٥) أي أن يكون الجواب مساوياً للسؤال، قال أبو يعلى: «وهو على ضربين ضرب هو =

سأل^(١) السائل عن جملة المياه فيقول المجيب: خلق الله الماء طهوراً فما هذا نعته لا اختلاف فيه.

[٧٥٩] والضرب الثاني أن تقصر صيغة الجواب عن مضمون السؤال لو قدر مفرداً عنه^(٢) وذلك نحو أن يسأل سائل عن أحكام المياه فيقول في جوابه: ماء البحر طهور. فيختص الجواب بما ينبىء عنه ولا يعم بعموم السؤال وفاقاً.

[٨٦٠] فإن قال قائل: فهل يجوز أن يصدر مثل ذلك عن رسول الله ﷺ؟

قلنا: إن علم أن الحاجة إنما تمس إلى بيان ما خصصه بالذكر فيسوغ ذلك، وإن علم أن الحاجة عامة في جملة المياه فلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وسنستقصي القول فيه في أبواب البيان إن شاء الله تعالى^(٣).

= سؤال عن جملة وجواب عنها، مثل ما روى أن النبي ﷺ سئل عن الفرض في اليوم والليلة فقال: خمس صلوات كتبهن الله على عباده» وضرب هو سؤال عن حكم عين، وجواب عن حكمها، مثل ما روى أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ وهو يضرب نحره، ويتف شعره، ويقول: هلكت وأهلكت، فقال: ماذا فعلت؟ فقال: وقعت على امرأتي في رمضان فقال: اعتق رقبة «حين ذكر له السبب» بالاختصار من العدة (٢/٥٩٦ - ٦٠٢).

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «يسأل».

(٢) انظر الفقرة (٨٥٤). واشترط الرازي لذلك ثلاثة شروط: الأول: أن يكون فيما خرج عن الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه، الثاني: أن يكون السائل من أهل الاجتهاد، الثالث: أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد. انظر المحصول (١/٣/١٨٨).

(٣) المصدر السابق.

[٧٦١] والمقصود بالباب الكلام في جواب مستقل بنفسه عام الصيغة لو قدرت مفردة على^(١) السؤال، وقد اختلف العلماء في ذلك، فذهب بعضهم إلى أن العبرة بعموم اللفظ دون خصوص السؤال^(٢)، وذهب آخرون إلى أن اللفظة محمل^(٣) على الخصوص، و^(٤)الذي اقتضاه السؤال^(٥). وقد نقل المذهبان جميعاً عن الشافعي رضي الله عنه^(٦).

(١) كذا في الأصل والمناسب «عن».

(٢) وهو مذهب الحنفية وأكثر المالكية، والشافعية، والحنابلة، والمعتزلة.

انظر: الفصول (١/٣٣٧)، والمعتمد (١/٣٠٣)، والعدة (٢/٦٠٧)، والتبصرة (١٤٥) وأصول السرخسي (١/٢٧٢)، والبرهان (١/٣٧٥)، والمستصفي (٢/٦٠)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/١٦١)، والوصول (١/٢٢٧)، والمحصول (١/١٨٨/٣)، وروضة الناظر (٢٠٥)، والإحكام للآمدي (٢/٢٣٩) وشرح تنقيح الفصول (٢١٦).

(٣) كذا في الأصل والصواب «محمولة».

(٤) لعل «الواو» زائدة.

(٥) وهو مذهب أبي ثور، والمزني والقفال، والدقاق، وهو منسوب إلى مالك، والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهم. انظر: العدة (٢/٦٠٨)، والتبصرة (١٤٥)، والبرهان (١/٣٧٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/١٦٢)، والمحصول (١/١٨٩/٣)، وروضة الناظر (٢٠٥)، والإحكام للآمدي (٢/٢٣٩)، وشرح تنقيح الفصول (٢١٦).

(٦) نقل إمام الحرمين عن الشافعي: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، وقال: وهو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي. انظر: البرهان (١/٣٧٢)، ووجه الرازي، والأسنوي، قال الأسنوي: وما قاله الإمام مردود فإن الشافعي رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له «واستدل بما قاله الشافعي في الأم، في باب ما يقع به الطلاق، ولا تصنع الأسباب شيئاً إنما تصنعه الألفاظ»، لأن السبب قد يكون =

[٧٦٢] قال القاضي رضي الله عنه: وإن قلنا بالعموم فالصحيح عندنا

التمسك بعموم اللفظ دون خصوص السؤال.

[٧٦٣] ومما يجب أن تحيط علماً به أن تعلم أنا إنما نقصد بالكلام

ما لم نعلم خصوصه اضطراراً لقرائن الأحوال.

فإن علم بها إرادة مطلق الجواب بخصوص فهو على ما علم، وذلك

نحو أن تقول لمخاطبك: كلم زيداً، أو كل الطعام، فيقول في جوابك: والله

لا تكلمت ولا أكلت، فربما يعلم بقرينة الحال أنه لا يريد نفي الأكل جملة،

ولا نفي الكلام جملة، وإنما يريد نفي ما سألته.

ومسئلتنا ليست بمفروضة في امثال ذلك، ولكن إذا فقدت القرائن،

ونقل إلينا سؤال خاص، وجوابه لفظة العموم، فحمل الجواب على العموم

أولى، والدليل عليه أن الجواب مستقل بنفسه يسوغ تقدير الابتداء فيه من غير

تقديم سؤال^(١) وكل لفظة هذه صفتها فلا يسوغ ادعاء تخصيصها إلا بدلالة،

وليس فيما نحن فيه دلالة عقل تقتضي قصر الجواب على السؤال، ولا دلالة

سمعية يقطع بها، فإنه إذا ثبت عقلاً وشرعاً جواز تبيين السؤال والزيادة، فإذا

استدت طرق الأدلة في التخصيص واللفظة في نفسها موضوعة لاقتضاء

الشمول [فقد]^(٢) ثبت / باتفاق القائلين بالعموم أن الصيغة الموضوعية له [٨٨/١]

= ويحدث الكلام على غير السبب، ولا يكون مبتدأ الكلام الذي له حكم فيقع، فإذا

لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه بما بعده، ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له

حكم إذا قيل. الأم (٢٥٩/٥)، وانظر نهاية السؤل (١٣٢/٢) والتمهيد للأسنوي

(٤١١)، ومناقب الشافعي للرازي (٦٢).

(١) انظر هذا الدليل في التمهيد لأبي الخطاب (١٦٣/٢).

(٢) في الأصل «وقد» والصواب ما أثبتته لأنه جواب شرط.

تعمم ما لم تمنع منه دلالة.

[٧٦٤] فإن تمسك الخصم بقصر الجواب في بعض موارد على السؤال فلا يستتب له ذلك إلا بعد أن يقيم الدلالة على أنه إنما خصص لخصوص بينة، على أنا نقابل الصور التي يتمسكون بها بمعظم ظواهر القرآن منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم﴾^(١)، فإنه عام مع وروده في حق امرأة^(٢) على الخصوص، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾^(٣)، نزل في شأن أم^(٤) المؤمنين رضي الله عنها وهو معمم. وآية اللعان نزلت في شأن هلال^(٥) بن أمية^(٦) من عمومها، وقوله:

(١) سورة المجادلة: آية (٢).

(٢) هي خولة بنت ثعلبة، وقيل بنت حكيم، وقيل بنت مالك بن ثعلبة، وقيل: اسمها جميلة وقيل: خويلة بنت خويلد، والأول أصح، ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت فشكت إلى النبي ﷺ فنزلت فيها هذه الآية. انظر أسباب النزول للواحدي (٢٧٤)، (دار الكتب العلمية) والجامع لأحكام القرآن (١٧/٢٦٩)، والاستيعاب (٤/٢٩٠)، والإصابة (٤/٢٨٩).

(٣) سورة النور: آية (٤)، وانظر شأن نزول الآية في البخاري باب تفسير سورة النور (٣/١٦٣).

(٤) عائشة رضي الله عنها.

(٥) الصحابي الأنصاري، من «الثلاثة الذين خلفوا» عن غزوة تبوك.

انظر: الاستيعاب (٣/٦٠٤)، والإصابة (٣/٦٠٦).

(٦) وورد أنها نزلت في عويمر بن أشقر العجلاني، وكلتا القصتين رواهما البخاري ومسلم، وأبو داود والنسائي، وابن ماجه.

انظر البخاري باب تفسير سورة النور، (٣/١٦٢)، ومسلم كتاب اللعان (١٠/١١٩ - ١٢٨)، وأبو داود كتاب الطلاق باب في اللعان (٢/٢٧٢ - ٢٧٧)، =

﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(١) نازل في قصة سرقة المحجن وهو معمم في الذين يستوجبون القطع بالسرقة، ومعظم الأحكام لو تتبعناها نزلت في أسباب خاصة وأشخاص معينين^(٢)، وكان المقصد تبيين الأحكام فيها وفي أغيارها فلو تمسكوا بأمثلة قابلناهم بما ذكرناه فتسلم لنا الدلالة.

[٧٦٥] ثم الدلالة تعتضد بنكته أولاً إليها القاضي رضي الله عنه، وهي أنه قال: قد وافقتنا الخصوم على أن الجواب الذي فيه اختلافنا لوعدى عن السؤال أو عمم بدلالة، لم يكن ذلك مقتضياً إلى حمل الجواب على المجاز، فلو كان الجواب مع السؤال الخاص مقتضياً خصوصاً لكان في

= والنسائي، كتاب الطلاق باب بدء اللعان، وباب اللعان في قذف الرجل زوجته برجل بعينه، وكيف اللعان (١٧٠/٦ - ١٧٢)، وابن ماجه كتاب الطلاق، باب اللعان (١/٦٦٧ - ٦٦٨)، واختلف العلماء في سبب نزول آية اللعان هل هو قصة هلال بن أمية، أم قصة عويمر العجلاني؟ فذهب إلى الأول جمهور العلماء واستدلوا بما ورد في رواية مسلم عن أنس بن مالك أن هلال بن أمية كان أول رجل لاعن في الإسلام، وذهب بعضهم إلى الثاني، واستدلوا بما قاله النبي ﷺ لعويمر: «قد أنزل الله القرآن فيك وفي صاحبك»، رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

وجمع النووي بين الحديتين فقال: «يحتمل أنها نزلت فيهما جميعاً فلعلهما سألوا في وقتين متقاربين فنزلت الآية فيهما، وسبق هلال باللعان، فيصدق أنها نزلت في ذا وفي ذلك، وأن هلالاً أول من لاعن».

وقيل أنها نزلت مرتين مرة في شأن عويمر، ومرة في شأن هلال، انظر أسباب النزول للواحي وشرح النووي على صحيح مسلم (١٠/١١٩ - ١٢٠)، والجامع لأحكام القرآن (١٢/١٨٣).

(١) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٢) انظر المستصفى (٢/٦٠)، وروضة الناظر (٢٠٥).

تعميم^(١) حمله على المجاز، وقد أوما^(٢) إلى طرق من الأدلة تنطوي عليها الطريقة التي ذكرناها.

[٧٦٦] شبهة المخالفين: فإن قالوا: لو كان اللفظ الخارج مخرج الجواب عن السؤال الخاص عاماً في محل السؤال وغيره لساغ تخصيص محل السؤال منه^(٣) كما لو كان اللفظ مطلقاً فلما أجمعنا على أنه لا يسوغ تخصيص محل السؤال دل أن الجواب مختص به.

قلنا: إنما لم يسغ إخراج محل السؤال لكون كلام المجيب جواباً عنه، وهذا ثابت اضطراراً، ويستحيل كون الكلام جواباً عن كلام مهم مع أنه لا يتضمن التعليق به، واللفظ المطلق لا تعلق له بسبب، فافتراقاً من هذا الوجه، ولزم تعميم المطلق المجرد مع تجوز تخصيصه في الأحاد، ويلزم تعميم الجواب مع نفي التخصيص في محل السؤال، فافتراقهما من هذا الوجه لا يوجب افتراقهما في العموم والخصوص.

والذي يوضح ذلك أنه لو صرح المجيب بتعميم جوابه في غير المسؤول عنه كان عاماً وفاقاً، مع أنه يسوغ تخصيص محل السؤال، ويتبين ذلك بالمثل أن السائل لو سأل عن ماء بئر بضاعة فقال رسول الله ﷺ: «المياه كلها - ما سألت عنه، وما لم تسأل عنه - طهور» [فمحل]^(٤) السؤال لا يتخصص مع عموم اللفظ.

(١) كذا في الأصل والأنسب «تعميمه».

(٢) في الأصل «أومى».

(٣) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في المستصفى (٦٠/٢).

(٤) في الأصل «فحمل» وهو محرف.

[٧٦٧] شبهة أخرى لهم، فإن قالوا: لو كان الجواب لا يتخصص بالسؤال لِمَ^(١) تنكرون في نقل السؤال لم يكن في نقل السؤال فائدة^(٢) فلما نعت النقلة وجدّوا في نقل الأسئلة كما اجتهدوا في نقل ألفاظ رسول الله ﷺ دل ذلك على تخصيص الأجوبة بالأسئلة، إذ لا فائدة في نقلها سوى ذلك.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه دعوى، فلمَ قلتم لا فائدة في نقل الأسباب سوى ما ذكرتموه؟ فإن قالوا: إنا لا نعرف غير ما / ذكرناه. [٨٨/ب]

قلنا: فعدم معرفتكم لا ينتصب دليلاً، فلا تجدون عن هذه المطالبة مهرباً ثم لو اتسعنا في الكلام قلنا راموا بنقلها نقل ما شاهدوه على وجهه، وهذا كما أنهم نقلوا الأماكن التي قال رسول الله ﷺ فيها ما قال، ونقلوا الأزمان أيضاً مع العلم بأن الأحكام لم تتعلق بالأماكن ولا بالأزمان، ثم نقول: كثير من المنقولات مما يعرف نقلها فإنه لا يتعلق بها حكم، كالمراسيل عند من ينفي التمسك بها، والأخبار السقيمة، وغيرها، ثم نقول: فائدة نقل السؤال لا يخصص مجمل السؤال فإن اللفظة لو نقلت مطلقة ربما كان يخصص محل السؤال ولا يسوغ تخصيصه، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٧٦٨] شبهة أخرى لهم، فإن قالوا: لا فائدة في تأخير تثبيت هذا الحكم إلى سؤال السائل إلا حصر الحكم فيه وعليه، إذ لو كان لا ينحصر الحكم على السؤال لكان يتبين قبله^(٣). قيل لهم: هذا تحكم منكم فلمَ قلتم؟

(١) الظاهر أن في العبارة سقطاً، ونظم الكلام هكذا: «فلم لا تنكرون في نقل السؤال لو لم يكن في نقل السؤال فائدة».

(٢) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في المستصفي (٦١/٢).

(٣) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في المستصفي (٦١/٢)، والوصول (٢٢٩/١).

وتوجه عليهم من الطلبة ما ذكرناه في التي قبل هذه، ثم نقول: هذا يبني على أصول المعتزلة في تعليل موارد الشريعة بما يهذون له من الحكم، ونحن لا نقول بشيء منها، ولا نعلل موارد الشرع ما تقدم منها وما تأخر.

[٧٦٩] ولو قال قائل: لِمَ اختص شرع محمد ﷺ بآخر الزمان أبينا لتعليل ذلك، على أنا نقول لخصومنا لو قدرنا مساعدتكم جدلاً فيما ذكرتموه فيم تنكرون على من يزعم أن الحكم إنما لم يبين قبل السؤال للطف علمه الله، فلعله تعالى علم أنه لو بين من غير سؤال عصى المكلفون وأبوا، ولو بين عند سؤال أسوأ، وهذا مما لا نستبعد تقديره في العلوم فبطل ما قالوه على كل أصل، على أنا نقول ما ذكرتموه يبطل بأية الظهار واللعان والقذف والسرقة فإنها عامة لم ترد إلا عند الأسباب الخاصة.

[٧٧٠] شبهة أخرى لهم فإن قالوا قضية اللغة توجب خروج الجواب على حسب السؤال فكما ترون تعلق بعض الكلام ببعضه فكذلك ترون تعلق الجواب بالسؤال.

قيل لهم: إن عنيتم بالتعلق أن الجواب يتضمن السؤال فلعمرنا هكذا نقول، وإن عنيتم أن قضية الخطاب توجب على المجيب أن يقتصر على جوابه ولا يزيد على محل سؤاله فهذه دعوى، فعلى المجيب بيان السؤال ولا حرج في الزيادة.

[٧٧١] فإن قيل: فالقدر الذي لا يتعلق بالسؤال لا يكون جواباً عنه.

قلنا: صدقتم، وإنما الجواب هو الذي بين السؤال، ولكن للمجيب الاجتزاء بتبيين السؤال، وله الزيادة عليه، سيما صاحب الشريعة فإنه يشرع ويشرح في أي وقت شاء ابتداءً، وعلى عقب الأسئلة، كما مثلنا به من الآيات.

(١٤٨) القول في أنه هل يجوز أن يسمع

اللفظ العام في الوضع من لا يسمع مخصصه؟

[٧٧٢] اختلف أرباب الأصول على ذلك، فصار معظم القائلين

بالعموم إلى أنه يجوز أن يسمع المكلف لفظة موضوعة للعموم في اللغة ولا يسمع معها مخصصاً ولها مخصص في أدلة الشريعة^(١).

وصار بعض المتكلمين^(٢) إلى منع ذلك، فقالوا: / كل لفظة شرعية [٨٩/١]

كانت مخصصة بدلالة شرعية فلا يجوز أن يسمعها الله عبداً مكلفاً من غير أن يسمعه مخصصاً.

ولا خلاف في جواز ورود اللفظة الموضوعة للعموم إذا كانت مخصصة

بدلالة العقل من غير تنبيه عليها، وإن كانت الدلالة العقلية لا تستدرك إلا

بدقيق النظر^(٣) فهذا أمر واضح [مما]^(٤) يستدل به، فإننا نقول إذا جاز أن تقع

اللفظة في مسامعه وهي موضوعة للعموم في اللغة مع كونها مخصوصة بدلالة

عقلية لم تندبرها بعد فينبغي أن يسوغ مثل ذلك في الأدلة السمعية فإن كل

ما يتحقق في التخصيص بالأدلة العقلية يتحقق مثله في الأدلة السمعية، وإذا

سبرت وقسمت وجدت المجوز في المتفق عليه متحققاً في المختلف فيه،

وهذا تحرير الأدلة في مسائل القطع.

(١) وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (١٥٢/٢)، وأبو الخطاب في التمهيد (٣٠٧/٢)

ونقله عن عامة العلماء. وهو المختار لدى الرازي والآمدي وأبي الحسين البصري.

انظر المحصول (٣٣٤/٣/١)، والإحكام للآمدي (٤٩/٣)، والمعتمد (٣٦٠/١).

(٢) ومنهم أبو الهذيل وأبو علي الجبائي. انظر المعتمد (٣٦٠/١).

(٣) انظر المستصفى (١٥٣/٢).

(٤) غير واضح في الأصل.

[٧٧٣] فإن قيل : إنما ساغ ذلك في العقليات لاقتداره على التوصل إليها .
قيل : وكذلك يقتدر على التوصل إلى الأدلة السمعية فلا حاجز في البابين .
[٧٧٤] فإن قيل فقد أعلمه الله تعالى أن العام يبني على دلالات العقول .
قلنا : وكذلك أعلمه أن الألفاظ الواردة تبني على أدلة الشرع ، ويسلط
بعضها بالتخصيص على بعض فلا فرق في ذلك .

[٧٧٥] فإن قالوا : فيجوز أن يبلغه المنسوخ ، ولا يبلغه الناسخ^(١) .
قلنا : هكذا القول ولا استبعاد فيه .

[٧٧٦] فإن قيل : فما حكم الله تعالى عليه إذا بلغه المنسوخ ؟
قلنا : ذلك مما يستقصى في تصويب المجتهدين^(٢) إن شاء الله تعالى .
[٧٧٧] فإن قالوا : فجوزوا على طرد مذهبكم أن يسمع المستثنى منه
دون الاستثناء .

قلنا : إن عنيتم بالاستثناء ما يتصل بالكلام ، فيقال لكم : إن استوفى
الكلام وسمعه كله فمن ضرورته أن يسمع الاستثناء^(٣) .
وإن قلت : هل يتصور أن يسمع أصل الكلام ثم يعتريه آفة تحجزه
سماح الاستثناء المتصل به ؟ وهذا مما نجوزه ولا ننكره فبطل ما قالوه .
[٧٧٨] واعلم أنا استوفينا في الأسئلة أدلتهم وأجبنا عنها ، والدلالة
العقلية تنقض كل شبهة لهم .

(١٤٩) فصل

[٧٧٩] اختلف أئمة الفقهاء في الأصول في أن اللفظة الموضوعية

(١) انظر الاعتراض والجواب عنه في المستصفي (١٥٤/٢) .

(٢) تفصيل ذلك .

(٣) انظر المستصفي (١٥٤/٢) .

للعوم إذا اتصلت بالمخاطب فهل يعتقد العموم في حال اتصالها به أم يرقب ويتوقف إلى أن تيسر الأدلة فإن رآها مخصصة اعتقد الخصوص وإن لم ير فيها ما يقتضي تخصيص اللفظة اعتقد فيها العموم حينئذ؟.

فذهب أبو بكر^(١) الصيرفي^(٢) إلى أنه يعتقد العموم كما اتصل اللفظ به^(٣). وذهب ابن سريج^{(٤)(٥)} في معظم العلماء^(٦) إلى أنه لا يسوغ اعتقاد

(١) هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي (ت ٣٣٠هـ) فقيه أصولي، تفقه على ابن سريج قال القفال: ما رأيت أعلم بالأصول - بعد الشافعي - من أبي بكر الصيرفي، من مؤلفاته كتاب البيان في دلائل الاعلام على أصول الأحكام، وكتاب في الإجماع، وشرح الرسالة للشافعي. انظر تاريخ بغداد (٥/٤٤٩)، وطبقات الشافعية (٢/١٦٩) وتهذيب الأسماء واللغات (٢/١٩٣)، وطبقات الشافعية لابن هداية الله (٦٣)، وفتح المبين (١/١٨٠).

(٢) انظر التبصرة (١٢٠)، واللمع (٢٨)، والمسودة (١٠٩).
(٣) وإليه ذهب أبو بكر عبد العزيز، وأبو يعلى، وابن عقيل، وابن قدامة من الحنابلة ونقلوه عن الإمام أحمد في إحدى الروايتين، وهو قول أكثر الحنفية، ومنهم أبو سفيان، والسرخسي والبزدوي. انظر العدة: (٢/٥٢٥)، وروضة الناظر / ٢١٢، والمسودة (١٠٩)، وأصول السرخسي (١/١٢٣)، وكشف الأسرار (١/٢٩١)، وفواتح الرحموت (١/٢٦٧).

(٤) هو أحمد بن عمر بن سريج القاضي أبو العباس (٢٤٩ - ٣٠٦هـ) من كبار فقهاء الشافعية ومتكلميهم، كان يلقب بالباز الأشهب بلغت مؤلفاته أربعمئة، ومنها الرد على داود في إبطال القياس، التقريب بين المزني والشافعي والرد على عيسى بن أبان. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (٤/٢٨٧)، وطبقات الشافعية (٣/٢١)، والفتح المبين (١/١٦٥).

(٥) انظر قوله في التبصرة (١١٩)، واللمع (٢٨)، والمسودة (١٠٩).

(٦) ونقله الشيرازي في اللمع (٢٨) عن عامة الشافعية.

العموم إلا بعد النظر في الأدلة^(١) ثم إذا نظر فيها جرى على قضيتها.

[٧٨٠] والذي ذكره ابن سريج هو الذي ارتضاه القاضي رضي الله عنه وهو الصحيح، ونقول للصيرفي في هذا هل يجوز أن يبلغ المكلف العموم ولا يبلغه مخصصه؟ فإن لم يجوز ذلك كان الكلام عليه كالكلام على الذين سبقوا، وإن جوز ذلك وهو الظن به فإنه لا يتتحي نحو المعتزلة في الصلاح [٨٩/ب] والأصلح واللطف، فيقال له: فإذا جوزت أن لا / يبلغه المخصص فلا تخلو إما أن تعتقد أنه ليس بعام ولا خاص، وهذا محال. أو تعتقد أنه عام خاص من وجه واحد، وهذا محال. وتعتقد أنه عام كما قلته، ولا يستقيم هذا مع تجويز الذهول أن يكون مخصصاً فأنى يستقيم اعتقاد العموم والقطع مع تجويز الذهول عن المخصص، وإن اعتقد الخصوص مع جواز أن لا يكون للفظ مخصص كان محالاً لما ذكرناه في القسم قبله فلا يبقى إلا تجويز كلاهما، وإذا جوز كلاهما لم يتصور قطع الاعتقاد بأحدهما وهذا مما لا خفاء به.

[٧٨١] فإن قال الصيرفي في معنى قول يعتقد العموم أنه يعمل بالعموم [وإن]^(٢) كان يجوز خصوصه فهذا مخالفة منه لقوله المنقول عنه في الاعتقاد مع أنا نعلم أنه لا يكفي بما قلناه من العمل، والقصد إبطال اعتقاد العموم، وقد استمر ذلك كما قررناه.

(١) وإليه ذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين، والشيرازي، والغزالي، وأبو الخطاب.

انظر التبصرة (١١٩)، واللمع (٢٨)، والعدة (٥٢٦/٢)، والمستصفي (١٥٧/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٦٥/٢).

(٢) في الأصل «فإن» وما أثبتته يقتضيه السياق.

ثم نقول: لو جاز العمل بالعموم مع تردد الاعتقاد فيه جاز أن يعمل المجتهد إذا عن له قياس من غير أن يسبره حق سبره، وهذا ما لا سبيل إليه، وسنقره في أوصاف الاجتهاد^(١) إن شاء الله تعالى.

[٧٨٢] فإن استدل الصيرفي فقال: هذه اللفظة دلالة على العموم وشرط الدلالة أن تدل على مدلولها فيجب لذلك اعتقاد العموم فيها^(٢).

قيل له: إنما تدل لو جردت عن مخصص، وإنما نعرف تجردها أو يغلب ذلك على ظنه إذا نظر في الأدلة.

[٧٨٣] فإن قال: وإن نظر في الأدلة فربما لا يتوصل إلى القطع، فقولوا: لا يتحقق منه الاعتقاد في العموم وإن نظر.

قلنا: إذا نظر ولم يعثر على دلالة قاطعة تقتضي تخصيص اللفظة فلا يعتقد فيها عموماً بل يغلب ذلك على ظنه فيعمل به كما يعمل بخبر الواحد، والقياس السمعي وإن لم يقطع بهما، فهذا قولنا، ثم لم يدل ذلك على قطع النظر في الأخبار ووجوب العمل بها، كما نقلت قبل النظر في صفات الرب^(٣).

[٧٨٤] شبهة أخرى لهم، فإن قالوا: لو توقف في اللفظة حالة واحدة ساغ أن يتوقف حالتين وثلاثة، ويلزم منه التبليغ إلى الوقف أبداً^(٤) كما صارت إليه الواقفية.

(١) راجع لذلك الورقة (٢٨/أ).

(٢) انظر هذا الدليل والجواب عنه في التبصرة (١٢٠).

(٣) قوله: كما نقلت قبل النظر. غير مفهوم، ولعل ههنا سقطاً.

(٤) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في التبصرة (١٢١).

فيقال: إنما يتوقف بقدر ما ينظر في الأدلة على حسب جهده من غير تفریط وهذا مما لا ينضب زمانه، وهذا كما أن المجتهد يفكر في حكم الحادثة ويجتهد فرمما يبقى في اجتهاده ساعات ثم لا يلزم من ذلك أن يتوقف أبداً، وكذلك من نقل إليه الخبر يتوقف في العمل به ريثما يسير أحوال الرواة ثم لا يلزمه منه ترك القول بها، وكذلك القاضي يتوقف في إبرام القضاء إلى التفحص عن أحوال الشهود.

[٧٨٥] فإن قيل: فهل يتحدد النظر في مخصص العموم بحد؟

قيل لهم: فهل يتحدد نظر المجتهد، ومن نقل إليه الخبر، ونظر القاضي في أحوال الشهود بحد؟

فإن قال: لا ينحصر فيه زمان، ويختلف ذلك بسرعة الخاطر وبطئه والمقصد أن لا يقصر الناظر فيه، ولا يألو جهده.

قيل له: فهذا في المتنازع فيه / [١/٩٠]

(١٥٠) القول في المطلق والمقيد

[٧٨٦] اعلم وفَّقك الله، أن أرباب الأصول اختلفوا في حمل المطلق على المقيد في بعض الصور، واتفقوا في بعضها، فإن تقييد حكم بشيء، وورد ذلك الحكم بعينه مطلقاً فهو محمول على المقيد وهو أنه قد ورد بقيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان فلو أنه وردت الرقبة في كفارة القتل في آية أخرى مطلقة فتحمل على المقيدة، ولو ورد حكمان مختلفان في أنفسهما وأسبابهما، وأحدهما مطلق والآخر مقيد فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقاً^(١)، وذلك في مثل أن يرد في صفة الشاهد اشتراط الإيمان، ويرد ذكر

(١) انظر اللمع (٤٣)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٧٧/٢ - ١٧٩).

الرقبة في الكفارة مطلقاً فلا يحمل المطلق في الكفارة على المقيد في الشهادة لاختلاف الحكم وتباين سببهما.

[٧٨٧] فإذا تماثل الحكمان واختلف سببهما وموجبهما، وأحدهما مطلق والآخر مقيد فهذا موضع الاختلاف، وتصوره أن الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالإيمان وهي مطلقة في كفارة الظهار والحكم في الحالين الاعتاق، ولكن اختلف سببه واختلف العلماء على ثلاث مذاهب، فمذهب العراقيين^(١) أن المطلق لا يحمل على المقيد^(٢) إلا بما يجوز نسخه فإنهم زعموا أن تقييد المطلق زيادة فيه والزيادة على النص نسخ، وسنفرد الكلام على هؤلاء في أبواب النسخ^(٣)، وذهب بعض العلماء إلى أن المطلق يحمل على المقيد في قضية اللفظ من غير دلالة تقوم وإليه مال بعض أصحاب الشافعي رضي الله عنه^(٤).

[٧٨٨] وذهب المحققون إلى أن المطلق يقر على إطلاقه ويقر المقيد على تقييده فإن قامت دلالة على تقييد المطلق كان ذلك تخصيصاً^(٥) وهو مجري على عمومته إلى أن يقوم الدليل على تخصيصه فإن قال الرب تعالى

(١) أي الحنفية. انظر مذهبهم في المسألة في أصول السرخسي (٢٦٨/١)، وكشف الأسرار (٢٨٧/٢)، وتيسير التحرير (٣٣٠/١).

(٢) وهو مذهب أكثر المالكية. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٦٦).

(٣) انظر الباب (٢٢٨) والفقرة (١٢٦٦).

(٤) انظر التبصرة / ٢١٢، واللمع (٤٤)، والبرهان (٤٣١/١)، وإليه ذهب أبو يعلى، ونقله عن أصحاب مالك. العدة (٦٣٨/٢).

(٥) وإليه ذهب الشيرازي في التبصرة (٢١٥)، واللمع (٤٤)، وأبو الخطاب في التمهيد (١٨١/٢).

في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(١). وقال في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٢)، فهذه لفظة مقيدة في كفارة القتل، عامة في كفارة الظهار تنطلق على الرقبة الكافرة والمؤمنة فثبت تخصيص في كفارة القتل لا يوجب تخصيص اللفظ في كفارة الظهار فإنهما حكمان متغايران، ولكن و^(٣) إن قامت دلالة تقتضي التخصيص بآية الظهار خصصناها حينئذ فهذا ما ارتضاه القاضي.

والدليل عليه أن قوله تعالى في آية الظهار (فتحرير رقبة) عامة في صيغتها ومن مذهب القائلين بالعموم أن الصيغة الموضوعية للعموم تحمل على الشمول ما لم تدل دلالة على منع التعميم، وتخصيص آية القتل ليس بدليل في تخصيص آية الظهار فإنه لا تنافي بين تخصيص تلك وتعميم هذه، وشرط التخصيص أن ينافي التعميم حتى لا يقدر في العقول تصور التعميم مع التخصيص، ولا استبعاد في تخصيص آية القتل وتعميم آية الظهار، فإذا بطل أن تكون آية القتل دلالة في تخصيص آية الظهار لزم التمسك بعموم آية الظهار، فإن دلت دلالة خصصناها.

[٧٨٩] ثم أردف ذلك بأن قالوا^(٤): لو ساغ تقييد المطلق لتقييد المقيد ساغ اطلاق المقيد لإطلاق المطلق.

[٩٠/ب] فإن قيل: لو أطلقنا كنا / قد حذفنا القيد وألغيناه.

(١) سورة النساء: آية (٩٢).

(٢) سورة المجادلة: آية (٣).

(٣) لعل الواو زائدة في وأن.

(٤) كذا في الأصل والظاهر «قال».

قلنا: ولو قيدنا المطلق كنا أبطلنا ما يقتضيه الإطلاق من العموم والشمول، فلا فصل بينهما. وقد أوماً إلى طريق يؤول إلى ما ذكرناه.

[٧٩٠] شبهة القائلين بأن المطلق محمول على المقيد من حيث اللفظ واللغة فإن قالوا: موجب اللسان يقتضي ذلك^(١) والعرب تطلق في كلامها [ما]^(٢) قيدت مثله وتروم بالإطلاق التقييد ولكنها لا تكرر اجتزاء منها بما فرط من التقييد وإيثار الاختصار والحذف ولكون التقييد المتقدم منها دالاً على التقييد، واستشهدوا بأمثلة أوضحوا فيها الحذف لإرادة الإيجاز منها قوله تعالى: ﴿وَلَنَبَلِّغَنَّكُمْ أَشْيَاءَ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصِ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾^(٣) معناه: ونقص من الأموال ونقص من الأنفس، ونقص من الثمرات، فوقع الاكتفاء بالنقص المذكور في صدر الكلام وابتنى باقي الكلام عليه، وكذلك قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾^(٤) معناه عن اليمين قعيد، وعن الشمال قعيد، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾^(٥) معناه [والذكرات]^(٦) الله.

(١) انظر هذا الدليل والجواب عنه في التبصرة (٢١٣)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٨٣/٢).

(٢) كلمة «ما» ساقطة من الأصل ويقتضيهما السياق.

(٣) سورة البقرة: آية (١٥٥).

(٤) سورة ق: آية (١٧).

(٥) سورة الاحزاب: آية (٣٥).

(٦) في الأصل «الذاكرين» وهو خطأ.

[٧٩١] واحتجوا لتمهيد ذلك بأبيات^(١) منها قول الشاعر:

يا من يرى عارضا [أسر]^(٢) به بين ذراعي وجبهة الأسد^(٣)

معناه بين ذراعي الأسد وجبهة الأسد.

ومنه قول القائل: ^(٤)

وما أدري إذا يمت أرضا أريد الخير أيهما يليني

[^(٥)الخير] الذي أنا أبتغيه أم [الشر]^(٦) الذي هو يبتغيني

فاقتصر في البيت الأول على ذكر الخير وهو يريد الخير والشر.

[٧٩٢] واعتضدوا بآيات من الكتاب في المطلق والمقيد، منها قوله

تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^(٧)، فالشهادة مقيدة منها بالعدالة وكذلك

أطلق الله تعالى أي المواريث وقيدها بتقديم الوصية عليها في آية فحملت

آيات المواريث عليها إلى غير ذلك مما يطول تتبعه، والأبيات^(٨) وهذا اطناب

منكم لا يفيد محل التنازع فإننا لا ننكر ضروب الحذف في مجاري الكلام

(١) ساقط من الأصل.

(٢) في الأصل «يسر» والتصويب من ديوان الفرزدق.

(٣) هذا البيت للفرزدق. انظر ديوان الفرزدق (٢١٥)، وكتاب سيبويه (١/١٨٠)،

وخزانة الأدب (٢/٢٤٦)، ومغني اللبيب (٤٩٨).

(٤) وهو المثقب العبدى واسمه عائذ، وقيل عائذ الله بن محصن بن ثعلبة شاعر جاهلي

وانظر هذين البيتين له في المفضليات (٢٩٢).

(٥) في الأصل «أبا الخير» والتصويب من المفضليات.

(٦) في الأصل «بالشر» والتصويب من المفضليات.

(٧) سورة الطلاق: آية (٢).

(٨) الظاهر أن هنا سقطاً.

ولكن لم قلت أن الكلام المتسق إذا قيد بعضه وأنبأ فحواه عن التنبيه عن المتصل به وجب أن ينبىء التقييد في آية القتل عن التقييد في آية الظهار ألم تعلموا أن الحذف والإيجاز في الكلام مما لا ينقاس ولا ينحصر ولا ينضب الاعتبار فأحسن طريق تسلكونه اعتبار المتنازع فيه بما استشهدتم به وقصارى ذلك تثبيت اللغات بالقياس .

[٧٩٣] ثم نقول لهم ما قلموه أجمع فرض منكم في كلام متصل لو جرد بعضه لم يستقل بنفسه فإن مما استدلتكم به قوله تعالى: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ﴾ فلو قدرنا ذكر الأنفس، والشمرات لم يفد ذكرهما على حيالهما معنى فدل أنهما منوطان بما سبق وهو قوله: (ونقص) فأنبأ فحوى الخطاب عن تعلق النقص بالكل، وكلك كل ما استشهدوا به ينخرط في هذا السلك، وليس كذلك آيتان تستقل كل واحدة / بحكمها ويجوز تقدير كل [١/٩١] واحدة على قضية.

[٧٩٤] وأما استدلالهم بآية الشهادة فلا مستروح فيه فإنما ما شرطنا العدالة في سائر الشهادات حملاً على المقيد، ولكن صرنا إلى ذلك بدلالات أخرى، كيف وقد صار بعض العلماء إلى أن من الشهادات ما لا يتقيد بالعدالة كالشهادة على النكاح^(١)، والشهادة في الأموال فإنه لا يشترط فيها تثبيت العدالة بل يكفي بظاهر الحال، فبطل ما قالوه من كل وجه.

(١) اتفق العلماء على أن شهادة مستور الحال مقبولة في النكاح، واختلفوا في الفاسق هل تقبل شهادته فيه؟ فذهب الحنفية والإمام أحمد في رواية إلى أنها تقبل، خلافاً للشافعي وأحمد في رواية.

انظر: الهداية (١/١٩٠) والوجيز (٤/٢) والمغني (٦/٤٥٣).

[٧٩٥] شبهة أخرى لهم، فإن قالوا: القرآن كالكلمة الواحدة فتقييد بعضه كتقييد كله^(١) ولو لا أن هذا أورده بعض الأئمة وإلا اقتضى الحال الاضراب عنه لضعفه فإنه إن عني بما ذكره الكلام القديم فلا يسوغ فيه تقييد ولا اطلاق، ولا حامل ولا محمول فإنه معنى متحد^(٢) يتقدس عن كل هذه الصفات، وإن كان الكلام في متعلقات الكلام ولا^(٣) يحمل بعضه على بعض ليكون المحرم محللاً، والمحلل محرماً، فاضمحل ما قالوه، ثم كان المطلق بالحمل على المقيد أولى من عكس ذلك فبم ينكر الخصم على من يقول أن المقيد محمول على المطلق لأن القرائن كالكلمة الواحدة.

(١٥١) القول في أقل الجمع

[٧٩٦] المقصد من هذا الباب أن لفظ الجمع إذا اطلق فما أقل

محامله؟

وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب الشافعي^(٤) وأبو حنيفة^(٥) وطائفة من أهل اللغة إلى أن أقل الجمع ثلاثة^(٦) وإليه مال ابن

(١) انظر هذا الدليل والجواب عنه في التبصرة (٢١٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (١٨٦/٢).

(٢) انظر الرد على هذا القول في التعليق على الفقرة (٢٩٧).

(٣) كذا في الأصل والمناسب «فلا».

(٤) انظر النسبة إليه في المنحول (١٤٨)، والإحكام للآمدي (٢٢٢/٢).

(٥) انظر أصول السرخسي (١٥١/١)، وكشف الأسرار (٢٨/٢).

(٦) وبه قال الشيرازي في التبصرة (١٢٧)، واللمع (٢٧)، والغزالي في المنحول

(١٤٩)، وهو مذهب الحنابلة. انظر العدة (٦٤٩/٢)، والتمهيد (٥٨/٢)، وروضة

الناظر (٢٠٣)، وشرح الكوكب المنير (١٤٤/٣).

عباس^(١) رضي الله عنه، وذهب مالك^(٢) رضي الله عنه وكثير من أهل اللغة^(٣) وبعض أصحاب الشافعي^(٤) رضي الله عنه إلى أن أقل الجمع اثنان وإليه مال عثمان^(٥) بن عفان^(٦) رضي الله عنه.

[٧٩٧] وإنما يظهر أثر الخلاف^(٧) في موضع يحتاج فيه إلى أقل الجمع وذلك مثل أن يوصي للمساكين، أو لأقل من يتناول هذا الاسم فمن حمل الجمع في أقله على الثلاث أُلزم صرف الوصية إلى الثلاثة ومن قال: أقل الجمع اثنان صرف ذلك إلى الاثنین.

[٧٩٨] وقد ارتضى القاضي رضي الله عنه مذهب مالك رضي الله عنه واستدل عليه بأشياء منها: أن الكناية في الاستقبال عن الاثنین كالكناية عن الثلاث إذا كان المستقبل مما يتقدم عليه النون فتقول: «فعلنا» «نفعل» فتريد

(١) انظر التبصرة (١٢٨)، والمنحول (١٤٨)، والإحكام للآمدي (٢٢٢/٢).

(٢) انظر المنحول (١٤٨)، والإحكام للآمدي (٢٢٢/٢)، وحكى عبد الوهاب عنه القول الأول. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٣٣).

(٣) ومنهم علي بن عيسى ونفطويه. انظر شرح الكوكب المنير (١٤٥/٣).

(٤) انظر اللمع (٢٧)، والإحكام للآمدي (٢٢٢/٢).

(٥) هو الصحابي الجليل عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي الأموي ثالث الخلفاء الأربعة زوجته النبي ﷺ بابنته رقية ثم أم كلثوم فلذلك يلقب ذا النورين، وهو أحد العشرة المبشرة بالجنة استشهد في ذي الحجة بعد عيد الأضحى سنة خمس وثلاثين، وكانت خلافته اثنتي عشرة سنة. انظر ترجمته في الاستيعاب (٦٩/٣)، والإصابة (٤٦٢/٢) (٢٣٥).

(٦) انظر المنحول (١٤٨).

(٧) انظر أثر الخلاف في المسألة في البرهان (٣٥٥/١).

به الاثنین نفسک وصاحبک، وتطلق ذلك وترید جمعاً كثيراً، وذلك مجرى نحن فيقدر بذلك أن أقل الجمع يشتمل على الاثنین والثلاثة فصاعداً^(١).

وأوضح ذلك بآية من كتاب الله تعالى، منها: قوله عز وجل: ﴿إِنْ نُؤَبَّأَ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٢)، فأطلق اسم القلوب على القلبين^(٣). وكذلك قال تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إِنَّمَا مَعَكُمْ مُسْتَعِينُونَ﴾^(٤)، فكنى عنها بالميم والكاف وهو كناية الجمع، وقال تعالى في قصة يعقوب في الأخبار: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾^(٥) وهو يعني يوسف وبنيامين، وقال تعالى: ﴿وَلَنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْتَلَوْا﴾^(٦) فكنى عن الطائفتين من المؤمنين بواو

(١) ورد عليه في البرهان (١/٣٥١)، وقال: هذا استثنى عن محل الخلاف، فإنه باتفاق أهل اللسان موضوع لتعبير المرء عن نفسه وغيره سواء كان واحداً أو جمعاً، واللغات لا تثبت قياساً.

(٢) سورة التحريم: آية (٤).

(٣) وفي البرهان رد على من استدل بذلك وقال: «هذا قلة معرفة بالعربية، فإن ما لا يتعدد من شخصين فالتعبير في اللغة الفصيحة عنها بصيغة الجمع، فهذه صورة مستثناة ولها باب وقياس، والدليل على سقوط الاستشهاد بها أن ذكر الصيغة الثنية غير مستحسن في هذا الفن «البرهان» (١/٣٥٠)، وانظر الأحكام لابن حزم (٤/٤).

(٤) سورة الشعراء: آية (١٥)، وانظر تفسير الآية في الجامع لأحكام القرآن (١٣/٩٣).

(٥) سورة يوسف: آية (٨٣)، وفي الاستدلال بها نظر، قال القرطبي: وقال «بهم» لأنهم ثلاثة يوسف وأخوه والمتخلف من أجل أخيه وهو القائل: «فلن أبرح الأرض». الجامع لأحكام القرآن (٩/٢٤٧)، وانظر العدة (٢/٦٥٧)، والأحكام لابن حزم (٦/٤).

(٦) سورة الحجرات: آية (٩).

الجمع ثم عاد اللفظ إلى / الثنية في قوله: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾^(١). وقال [٩١/ب] تعالى: في قصة سليمان: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾^(٢) إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿إِذْ سَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾^(٤)، وكانا خصمين كنى عنهما بواو الجمع والدليل على أنهما كانا خصمين قوله: ﴿خَصَمَانِ بَعِيٍّ بَعْضًا عَلَى بَعْضٍ﴾^(٥). إلى غير ذلك مما يطول تتبعه وكل ما ثبت في كتاب الله تعالى في آيات فمن ادعى كونه مجازاً فيما استعمل فيه افتقر إلى دليل، وربما يتكلمون في بعض هذه الآيات بطرق من التأويل ولا سب ل إلى إزالة الظواهر دون إقامة الأدلة، وأقوى الآيات عليهم قوله تعالى: ﴿فَقَدَّصَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾^(٦).

[٧٩٩] وإن استدل من صرف الأقل إلى الثلاث بما روى عن ابن

(١) سورة الحجرات: آية (٩)، وفي الاستدلال بها نظر لأن لفظ «الطائفة» مفرد لفظاً وجمع معنى، ويجوز إرجاع الضمير باعتبار اللفظ والمعنى.

(٢) سورة الأنبياء: آية (٧٨)، وجه الاستدلال بهذه الآية أن الفعل في أول الآية أضيف إليه بلفظ الثنية، وفي آخرها بلفظ الجمع، فهذا دليل على أن الجمع يطلق على اثنين وأجيب بأنه يحتمل أن يكون المراد به حكم داود وسليمان وقومهما، لأنه تعالى قال: ﴿إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ﴾ وهناك إجابات أخرى. انظر العدة (٦٥٥/٢)، والتبصرة (١٣٠).

(٣) سورة الأنبياء: آية (٧٨).

(٤) سورة ص: آية (٢١).

(٥) سورة ص: آية (٢٢)، وانظر لتفسير الآية تفسير القرآن العظيم (٣١/٤)، والجامع لأحكام القرآن (١٧١/١٥).

(٦) سورة التحريم: آية (٤).

عباس^(١) رضي الله عنه: «كان لا يحجب الأم بأخوين فقال لعثمان رضي الله عنه لما حجبها بأخوين من الثلث إلى السدس: الأخوان ليسا بإخوة في لسان قومك، ولم ينكر عليه عثمان رضي الله عنه ذلك في اللغة^(٢) قيل لهم: تمسكتم ببعض الحديث وتمامه ما روي أن عثمان رضي الله عنه قال له: إن قومك حجبوها».

وهذا تصريح منه بالرد عليه فكأنه يقول كيف تدعي لسان قومك وهم حجبوها وهذا إفصاح منه بالإنكار.

[٨٠٠] فإن استدلوا بأن أهل اللغة قسموا الأسماء ثلاثة أضرب^(٣).

فمنه اسم الواحد، وهو قولك رجل، ومنه اسم التثنية وهو قولك رجلان، ومنه اسم الثلاث فصاعداً وهو قولك رجال، فحمل رجال على رجلين كحمل رجلين على رجال. فيقال لهم: ليس في وضعهم أن الاثنين

(١) أثر ابن عباس رواه الحاكم والبيهقي وابن حزم عن شعبة مولى ابن عباس، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال: إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث قال الله عز وجل: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَيِّهِ السُّدُسُ﴾ فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان بن عفان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار وتوارث به الناس.

صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، قال ابن حجر: وفيه نظر، فإن فيه شعبة مولى ابن عباس وقد ضعفه النسائي. انظر المستدرک مع تلخيصه (٤/٣٣٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (٦/٢٢٧)، والمحلى (٩/٢٥٨)، وتلخيص الحبير (٤/٨٥).

(٢) انظر الاستدلال بذلك في التبصرة (١٢٨)، العدة (٢/٦٥١).

(٣) انظر الاستدلال بذلك في العدة (٢/٦٥٢)، والتبصرة (١٢٩)، والإحكام لابن حزم (٨/٤).

ليس بجمع، وإنما مرادهم في التفصيل الذي ذكرتموه أن الرجلين ينبيء على عدد محصور، والرجال ينبيء عن الرجلين وعن عدد لا ينحصر، وهذا كما أنهم قالوا لعدد مخصوص عشرة رجال وقالوا للذين لا يحصرون رجال، وإن كان هذا ينطلق على العشرة انطلاقه على ما فوقها.

فإن قالوا: لم قلت أن مقصدهم ذلك؟

قلنا: وأنتم لم قلت أن مقصدهم نفي الجمع عن الاثنين فتقابل الدعوتان وسقط.

[٨٠١] فإن قالوا: لو قال القائل رأيت الرجال، ورأيت الناس، وكان قد رأى اثنين حسن تكذيبه، فيقال له: إنما رأيت رجلين وما رأيت الرجال^(١).

قلنا: هذا الذي ذكرتموه ممنوع فإننا إذا صرفنا أقل الجمع إلى اثنين فلا نسلم تجويز تكذيبه، بل يحسن أن يقول رأيت الرجال، وقد رأى رجلين.

[٨٠٢] فإن قالوا: لو كان الرجال ينطلق على الرجلين يحسن أن يقول رأيت اثنين رجال كما يحسن أن يقول رأيت ثلاثة رجال.

قلنا: ألفاظ الجمع يتخصص في اللغة بمواردها فرب جمع يستعمل في موضع ولا يستعمل في غيره، وهذا كما أنك تقول عشرة دراهم، ولا تقول: ألف دراهم ثم هذا لا يدل على أن الألف ليست بجمع.

ولسنا نرى الكلام في هذا الباب يفضي إلى القطع فهو والله أعلم من مسائل الاجتهاد.

(١) انظر الاستدلال بذلك في العدة (٦٥٢/٢)، والتبصرة (١٢٩).

(١٥٢) القول في الرد على القائلين بالخصوص

[٨٠٣] قد سبق الكلام على القائلين بالعموم وذكرنا أن الصحيح ١٢١/١ المصير إلى الوقف / وأوضحنا وجه الرد على من قطع قوله بالعموم، وحكي أن من العلماء من صار إلى حمل الجموع على الأقل، فوجه الرد عليهم أن نقول: أنتم لا تخلون إما أن تقولوا أن لفظ الجمع إذا ورد في المعرض الذي يعمله أهل العموم فهو موضوع للثلاثة مجاز فيما فوقها، وإما أن تقولوا أنه مستعمل في الثلاثة ومستعمل فيما فوقها حقيقة، ولكن إذا ورد مطلقاً فهنا منه الأقل واستربنا في الباقي فإن صرتم إلى القسم الأول وهو أنه حقيقة في الأول وهو موضوع له في وضع اللغة فننصب عليكم في ادعائكم ذلك على اللغة من الدلالة كما نصبناه على القائلين بالعموم^(١).

فنقول: هذا الذي ادعيتموه لا تخلون إما أن تسندوا دعواكم إلى عقل أو نقل واطراد الدليل كما سبق^(٢).

وإن هم قالوا إن هذا اللفظ يرد على ما فوق الثلاث كما يرد للثلاث فقد انطلق القول بالخصوص، فإن من مذهب القائلين به أن مقتضى اللفظ الخصوص لا غير، فإذا اختاروا هذا القسم الأخير فهو تصريح بالوقف فإن القائلين بالوقف ربما يقولون إنا نفهم من لفظ الجمع بعض المسميات وإنما الاسترابة في الشمول، قبول الاختلاف أدّى إلى أقل الجمع^(٣) فقد قدمنا فيه صدرأ من الكلام فهذه الطريقة التي ذكرناها تنبهك على مقصود الباب استدلالاً وانفصلاً.

(١) انظر الفقرة (٥٧٤) وما بعدها.

(٢) راجع الفقرة: (٥٩٩).

(٣) من قوله: قبول الاختلاف إلى هنا الكلام غير مستقيم المعنى.

[٨٠٤] فإن قالوا الأقل مستيقن، والباقي مشكوك فيه^(١) فما قدمناه من التفصيل يغني إعادة الجواب، على أنا نقول: من صار إلى العموم لم يسلم لكم التمسك فما يزيد على الثلاث عند تحقق تجرد اللفظ عن القرائن، ثم الذي يحقق ما قلناه أن نقول لو سمي مسمى الأربعة رجالاً فهذه التسمية مجازاً^(٢) أو حقيقة؟

فإن قلت: إنها تجوز، كان ذلك بهتاً منكم وجرحاً لإجماع أهل اللغة وإن زعمتم أن ذلك حقيقة فأني^(٣) يستقيم مع ذلك المصير إلى أن مقتضى اللفظ الخصوص.

فصل (١٥٣)

[٨٠٥] إذا قلنا بالعموم وجوزنا تخصيصه فالإلى أي حد يجوز التخصيص؟

اختلف فيه العلماء، فذهب القفال^(٤) الشاشي^(٥) إلى أن تخصيص

(١) انظر هذا الدليل والجواب عنه في العدة (٥١١/٢). والتبصرة (١١٣).

(٢) هكذا في الأصل، والظاهر أن الصواب «مجاز» بالرفع.

(٣) في الأصل «فإننا».

(٤) هو محمد بن علي بن إسماعيل أبو بكر القفال الشاشي الكبير، تفقه على ابن سريج وكان إمام عصره بما وراء النهر، وأعلمهم بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث وله مصنفات كثيرة منها: كتاب في أصول الفقه، وشرح الرسالة للإمام الشافعي توفي سنة ٣٦٥ هـ.

انظر ترجمته في تبیین کذب المفتري (١٨٢)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٨٢)، وطبقات الشافعية لابن السبكي (٢/١٧٦).

(٥) انظر: التبصرة (١٢٥)، والعدة (٢/٥٤٤).

الجمع يجوز بشرط استبقاء أقل الجمع^(١) حتى لو لم يبق من اللفظ إلا ثلاثة من المسميات لم يسغ التخصيص بعد ذلك، وإنما يتصور النسخ^(٢)، وذهب معظم أصحاب الشافعي^(٣) رضي الله عنه إلى جواز التخصيص ما بقي في قضية اللفظ واحد^(٤).

(١) قول القفال هذا خاص بصيغة الجمع، أما إذا كان ما يدل على العموم غير صيغة الجمع مثل «من وما» فيجوز تخصيصه إلى الواحد. انظر التمهيد للأسنوي (٣٧٧)، وإليه ذهب ابن السبكي في جمع الجوامع (٣/٢).

(٢) فلا يجوز التخصيص إلى أقل من الجمع إلا بما يجوز به النسخ، قال أبو البركات وهو أصح عندي. انظر العدة (٥٤٥/٢)، والمسودة (١١٧).

(٣) نقل هذا القول من التلخيص ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٢٧٤/٣)، والشوكاني في إرشاد الفحول (١٤٤)، وإليه ذهب الشيرازي في التبصرة (١٢٥)، واللمع (٣١).

(٤) وإن كان اللفظ الدال على العموم من صيغ المجموع، وهو المختار عند الحنفية حكاه ابن الهمام في التحرير، وإليه ذهب أكثر الحنابلة، ونقل القاضي عبد الوهاب عن مالك، والجمهور، وحكاه القرافي عن المالكية. انظر التحرير مع شرحه التيسير (٣٢٦/١)، وشرح الكوكب المنير (٢٧١/٣)، وشرح تنقيح الفصول (٢٢٤).

وهناك أقوال أخرى في المسألة لم يذكرها المصنف وهي كالتالي:

[١] يجوز التخصيص إلى أن يبقى قريب من مدلول اللفظ العام قبل التخصيص، وهو قول ابن حمدان، وطائفة كثيرة، قاله ابن النجار، وقال الشوكاني: وإليه ذهب الأكثر. انظر شرح الكوكب المنير (٢٧٣/٣)، وإرشاد الفحول (١٤٤).

[٢] لا بد لجواز التخصيص أن يبقى كثرة، وإن لم يعلم قدرها، وهو قول أبي الحسين البصري، وأبي يعلى في الكفاية، والرازي. انظر المعتمد (٢٥٤/١)، والمسودة (١١٧)، والمحصول (١٦/٣/١).

[٨٠٦] ولم نر هذا الفصل منصوصاً للقاضي رضي الله عنه فنومىء إلى ما ذكر فيه لترى فيه رأيك .

[٨٠٧] فأما القفال فقد تمسك باللغة فإن أرباب اللسان جعلوا الرجال مثلاً اسماً لثلاثة فصاعداً فمن أراد التنقيص عن هذا المبلغ كان تاركاً لقضية اللغة .

[٨٠٨] والذين جوزوا التخصيص من الثلاث أيضاً احتجوا بحروف منها: أن التخصيص ينزل منزلة الاستثناء، ثم الاستثناء يسوغ ما بقي من المستثنى عنه واحد فكذلك التخصيص^(١)، وقد قدمت^(٢) من أصل القاضي رضي الله عنه أن الاستثناء على هذا الوجه لا يصح فما أرى ذلك يستقيم على أصله .

ومما تمسكوا به هؤلاء أن قالوا: لفظ «من» و «ما» ينبىء عن التعميم ثم يجوز التخصيص منه دون / الثلاثة وكذلك الجمع . [٩٢/ب]

وهذا الذي قالوه مسلم، ولكن إنما الخلاف في ألفاظ الجموع وما

[٣] إن كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد، وإن كان بمتصل غيرهما جاز إلى الاثنين، وإن كان بغير متصل فإن كان المحصور قليلاً لثلاثة جاز رجوعه إلى اثنين وإن كان لغير منحصر أو عدد كثير فلا بد من بقاء جمع كبير يقرب من مدلوله وهو قول ابن الحاجب . انظر منتهى الأصول (١١٩) .

[٤] لا يجوز التخصيص إلى أقل من الجمع سواء كان العموم ثابتاً بصيغ الجموع أو بغيرها وهو قول شاذ، حكاه ابن السبكي في جمع الجوامع (٣/٢) .

(١) انظر الاستدلال بذلك في التبصرة (١٢٦) .

(٢) انظر الفقرة (٦٤٧) .

ذكره تمسك بقياس^(١).

[٨٠٩] ثم انفصل هؤلاء عما قاله القفال فقالوا: يجوز ترك حقائق الألفاظ إلى التجوز بما يجوز التخصيص به، قالوا: وكذلك حملنا قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(٢) على موضع الصلاة، ومحملة، وإن كان ذلك مجازاً، فهذا ما قالوه في المسألة^(٣) نظر، لعلنا نشبعه إن شاء الله تعالى.



(١) بل الخلاف واقع في جميع ألفاظ العموم. انظر: المعتمد (٢٥٤/١) وجمع الجوامع (٣/٢).

(٢) سورة النساء: آية (٤٣).

(٣) الكلام يشعر بالنقص، ولعل تمامه: «وفيه نظر».

باب (١٥٤)

الكلام في دليل الخطاب^(١)

[٨١٠] اعلم وفَّقك الله، أن لحن الخطاب^(٢) وفحواه مما قال به الكافة بلا اختلاف وذلك نحو قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُنْفِي﴾^(٣)، ففحوى ذلك النهي عما فوق التأنيف من ضروب التعنيف، كالضرب والسب والقتل ونحوهما.

[٨١١] قال القاضي رضي الله عنه: ونحن نعلم ضرورة مثل هذا الفحوى من مثل هذا الكلام في قصد أهل اللغة، والمستريب في ذلك مشكك في الضرورة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُظَلِّمُونَ قَبِيلاً﴾^(٤)، فيفهم من

(١) دليل الخطاب هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق ويسمى مفهوماً المخالفة.

قال ابن النجار: «وإنما سمي بذلك لأن دلالة من جنس دلالات الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه أو لمخالفته منظوم الخطاب» شرح الكوكب المنير (٤٨٩/٣)، وانظر لتعريفه: الحدود للباجي (٥٠)، والبرهان (٤٤٩/١)، والعدة (١٥٤/١)، واللمع (٤٥)، والمستصفي (١٩١/٢)، والإحكام للآمدي (٦٩/٣)، وشرح تنقيح الفصول (٥٣).

(٢) لحن الخطاب هو ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق. انظر جمع الجوامع (٢٤١/١).

(٣) سورة الإسراء: آية (٢٣).

(٤) سورة النساء: آية (٧٧).

فحوى ذلك نفي الظلم فيما فوق الفتيل، وقس بذلك أمثلة.

[٨١٢] فأما ما فيه الاختلاف من دليل الخطاب ومفهومه فنصوره أولاً ثم نذكر وجوه الاختلاف فيه، فإذا تخصص المذكور بأحد وصفه أو بأحد أوصافه فهل يدل تخصيصه بالوصف المذكور في المنطق به على نفي الحكم فيما ينتفي عنه الوصف وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا﴾^(١)، فالتعمد وصف في القتل خصص بالذكر، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخْشَهَا﴾^(٢)، فهذا الإنذار لمن يخشى، وكذلك قيد رسول الله ﷺ الزكاة بالسائمة من الغنم فقال: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٣) فهذا وجه تصوير تخصيص المذكور بأحد الأوصاف.

فقد اختلف العلماء فيه فصار الشافعي^(٤) ومعظم الفقهاء من أصحاب

(١) سورة المائدة: آية (٩٥).

(٢) سورة النازعات: آية (٤٥).

(٣) قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة، اختصار منهم للمفصل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة باختلاف النصاب. انظر المعبر (١٧٠).

ومعناه موجود في البخاري في حديث طويل ولفظه: «وفي صدقة الغنم في سائمها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» البخاري باب زكاة الغنم (٢٥٣/١).

(٤) قال الإمام الشافعي في الأم في باب كيف فرض الصدقة: «فإذا قيل في سائمة الغنم هكذا، فيشبهه - والله تعالى أعلم - أن لا يكون في الغنم غير السائمة شيء لأن كلما قيل في شيء بصفة والشيء يجمع صفتين، يؤخذ من صفة كذا، ففيه دليل على أن لا يؤخذ من غير تلك الصفة من صفتيه «الأم (٥/٢)، وقال في باب ما يسقط الصدقة عن الماشية: روى عن النبي ﷺ أنه قال: «في سائمة الغنم كذا، فإذا كان هذا يثبت فلا زكاة في غير السائمة من الماشية» الأم (٢٣/٢).

مالك^(١) وأهل الظاهر^(٢) إلى أن التخصيص بالوصف يدل على نفي ما عداه^(٣) وعليه يدل كلام شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه في بعض كتبه فإنه استدل في إثبات خبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾^(٤)، فمفهوم ذلك يدل على أن غير الفاسق لا يتثبت في قوله^(٥) وكذلك تمسك في مسألة الرؤية بقوله تعالى في الإنباء عن أحوال الكفرة: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُورُونَ﴾^(٦)، فاعتصم بمفهوم الآية في تثبيت الرؤية في حق أهل الجنة^(٧)، وذهب أهل العراق^(٨) وطائفة^(٩) من أصحاب مالك رضي الله عنه إلى إبطال دليل الخطاب^(١٠) وهو الذي ارتضاه القاضي رضي الله عنه.

-
- (١) نقله القرافي عن مالك، وجماعة من أصحابه. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٧٠).
- (٢) نقله أبو يعلى عن داود الظاهري. انظر العدة (٤٥٣/٢).
- (٣) وهو مذهب أكثر الحنابلة والشافعية. انظر العدة (٤٤٨/٢)، والمسودة (٣٥١)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٠/٣)، وروضة الناظر (٢٣٥)، التبصرة (٢١٨).
- (٤) سورة الحجرات: آية (٦).
- (٥) انظر المستصفى (١٩١/٢).
- (٦) سورة المطففين: آية (١٥).
- (٧) انظر الإبانة (٢٤)، طبع جامعة الإمام محمد بن مسعود.
- (٨) انظر تيسير التحرير (١٠٠/١)، وأصول السرخسي (٢٥٦/١).
- (٩) انظر شرح الكوكب المنير (٥٠٢/٣).
- (١٠) وهو منقول عن ابن سريج والقفال، وأبي الحسن التميمي، وكثير من المعتزلة، وهو قول أبي الحسين البصري، وحكاه الغزالي عن جماعة من حذاق الفقهاء، وارتضى به.
- انظر المستصفى (١٩٢/٢)، والمعتمد (١٦٢/١)، والإحكام للآمدي (٧٣/٣).
والتبصرة (٢١٨).

[٨١٣] ثم القائلون بالمفهوم انقسموا فمن حقق منهم صار إلى أن دليل الخطاب إنما يتقدر عند تقييد الخطاب ببعض الأوصاف والنعوت، فأما تخصيص أسماء الألقاب بالذكر فليس لها دليل في نفي ما سواها^(١).

وعلا بعض القائلين بالمفهوم فزعم أن تخصيص أسماء الألقاب بالذكر يدل على نفي الحكم فيما عدا المسمين^(٢) حتى قالوا على طرد ذلك: لو خيلنا وظاهر قوله ﷺ «وفي الغنم زكاة» لنفينا الزكاة عما عدا الغنم من المواشي وسنرمز إلى وجه الرد على هذه الطائفة فإن خرجوا بهذا المذهب [١/٩٣] عن حد / الجدال كما نقدر^(٣).

[٨١٤] ثم استدل القاضي رضي الله عنه في إبطال القول بدليل الخطاب بمثل ما استدل به في مسألة العموم والأمر فقال: ما ادعيتموه على أرباب اللسان لا تخلون فيه، إما أن تسندوه إلى عقل أو نقل فإذا بطل إسناده إلى قضية العقل فالتقل ينقسم إلى تواتر يقتضي الضرورة وإلى غيره، واطرد الدلالة على المنهج السابق في المسائل المتقدمة^(٤) واعتصم أيضاً بحسن الاستفهام فإن من قال لعبده: إذا ضربك زيد ركباً فاضربه، فيحسن من

(١) وإليه ذهب أكثر الأصوليين. انظر المعتمد (١/١٥٩)، واللمع (٤٦)، والإحكام للآمدي (٣/٩٥)، وتيسير التحرير (١/١٠١)، وأصول السرخسي (١/٢٥٥).

(٢) وإليه ذهب أبو يعلى، وهو منقول عن أحمد ومالك وداود، والصيرفي، والدقاق وابن فورك، وابن خويز منداد، وابن القصار.

انظر العدة (٢/٤٤٩)، والمسودة (٣٦٠)، وشرح تنقيح الفصول (٢٧١)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٠٩)، ونشر البنود (١٠٣)، وجمع الجوامع (١/٢٥٤).

(٣) سقط هنا جواب الشرط، والتقدير «تركنا الكلام معهم».

(٤) راجع لذلك الفقرة (٥٩٩، ٨٠٣).

المخاطب أن يقول: فإن ضربني راجلاً أفأضربه؟ وهذا مما سبق استقصاؤه^(١) أيضاً، وأوماً إلى انقسام الكلام فمن مخصص في مجاري الكلام لم ينتف ما سواه، ومن مخصص بأحد أوصافه انتفى ما سواه وهذا بعينه ما قدمناه في مسألة العموم والأوامر.

[٨١٥] ومما جده في هذه المسألة أن قال: قد وافقتونا على أن أسماء الألقاب لا دليل لها في النفي، وخصصتم الدليل بالأوصاف وما يضاهاها، وهذا تحكم منكم على اللغة فإن الثابت في أصل وضعها أن الأسماء إنما وضعت لتمييز المسميات والعلم بأعيانها سواء كانت الأسماء ألقاباً أو أعلاماً أو لم تكن كذلك وكانت مشتقة من أوصاف فمن أراد أن يزيد على ما ثبت في أصل الوضع احتاج إلى دلالة.

[٨١٦] فإن قيل: فقد نفيت طرق القياس في إثبات اللغات ونراكم تقيسون الأسماء المشتقة على أسماء الألقاب.

قلنا: لم يخرج كلامنا مخرج القياس ولكننا قلنا: الثابت في النوعين من الأسماء الدالة على المسميات وثبوت العلم بأعيانها، فمن أراد الزيادة على ذلك أو التحكم بالفصل بين النوعين من الأسماء لم يكن بأولى من يعكس عليه دعواه، وإن ركب بعض القائلين بالمفهوم وزعم أن تخصص أسماء الألقاب كتخصص الأسماء المشتقة فبين لهؤلاء انتسابهم إلى جحد الضرورة ثم نقطع الكلام عنهم.

[٨١٧] ووجه الإيضاح فيه أن نقول: نحن نعلم ضرورة أن أهل اللغة لم يضعوا قولهم: رأيت زيدا لنفي الرؤية عما عدا زيد من مكانه وثيابه

(١) راجع الفقرة (٢٦٩).

وغيرهما وكذلك لم يضعوا قولهم: زيد عالم لنفي هذه الصفة عما سوى زيد على بسيط الأرض ولم يقصدوا بذلك نفي هذه التسمية عن الملائكة، والأنبياء، وكذلك إذا قالوا: عمرو عدل رضي، لم يضعوا هذا اللفظ لنفي العدالة عما سوى عمرو ومن جحد ذلك انتسب إلى مراغمة الضرورة، ويلزم قطع الكلام عنهم في حكم النظر.

[٨١٨] شبهة الفائلين بالمفهوم:

فإن قالوا: قد نقل القول بالمفهوم من لغة العرب، أئمة اللغة منهم الشافعي وهو موثوق به فيما ينقل، وكذلك نقل أبو عبيدة^(١) ذلك عن العرب حتى قال في قوله ﷺ: «لي الواجد ظلم»^(٢) هذا دليل على أن غير الواجد

(١) لعله أبو عبيد كما هو في نسخة من شرح الكوكب المنير، كما أن هذا القول موجود في غريب الحديث له، فإنه قال: قوله «لي الواجد» فقال: الواجد فاشترط الوجد ثم قال: «فهذا يبين لك أنه من لم يكن واجداً فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضي». غريب الحديث (١٧٥/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٣/٣)، وأبو عبيد هو القاسم بن سلام الهروي المتوفى (٢٢٤هـ)، أما أبو عبيدة فهو معمر بن المثنى المتوفى (٢١٠هـ) صاحب مجاز القرآن. ولا يستبعد أن يكون الهروي أخذ هذا القول من ابن المثنى.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ ولعله مركب من حديثين، الأول: «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته» رواه البخاري تعليقاً في كتاب الاستقراض، باب لصاحب الحق (٥٨/٢)، وأبو داود في كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره (٣١٣/٣)، والنسائي في كتاب البيوع باب مطل الغني (٣١٧/٧)، وابن ماجه في كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة (٨١١/٢).

الثاني: «مطل الغني ظلم» رواه البخاري في كتاب الحوالات، باب في الحوالة (٣٧/٢)، ومسلم في كتاب المساقات، باب تحريم مطل الغني (٢٢٨/١٠)، =

بخلاف الواجد وتكلم على ما روى عنه عليه السلام أنه قال: لأن يمتلى جوف أحدكم قيحاً حتى يريه^(١) خير من أن يمتلى شعراً^(٢)، فقال: فهذا يدل على أن من أحسن الشعر وغيره لا يدخل تحت الوعيد، وأما^(٣) ذكره عليه السلام مختص بأن يمتلىء الجوف شعراً، وهذا إنما يحقق في حق من لا يحسن سواه^(٤).

فيقال / لهم ذلك استدلالاً، واحتجاجاً لإثباته بأن تخصيص الشيء [ب/٩٣] بأحد أوصافه لا يفيد فائدة سوى نفي ما عدا المذكور، فصدر الكلام منهما^(٥) مصدر الاستدلال، لا مصدر النقل، والمستدل يخطيء ويصيب، على أنا لو سلمنا نقلها فهو نقل آحاد، ولا تثبت اللغة بنقل الآحاد، على أنه قد صار

= وأبو داود في كتاب البيوع باب في المطل (٢٤٧/٣)، والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في مطل الغني أنه ظلم (٦٠٠/٣)، والنسائي في كتاب البيوع باب الحوالة (٣١٧/٧)، وابن ماجه في كتاب الصدقات، باب الحوالة (٨٠٣/٢).

(١) يريه أي يفسده من وري يرى. انظر الفائق (٢٣٨/٣)، والقاف مع الياء.
(٢) رواه مسلم في كتاب الشعر (١٥/١٥) بهذا اللفظ ليس فيه «حتى» ومثل مسلم الترمذي في كتاب الأدب، باب ما جاء لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً (١٤٠/٥)، ورواه ابن ماجه بلفظ المصنف إلا أن فيه «خير له» بزيادة له، في كتاب الأدب، باب ماكره من الشعر (١٢٣٧/٢)، رقم الحديث (٣٧٦٠).
رواه البخاري بلفظ: «لأن يمتلىء جوف رجل قيحاً يريه خير من أن يمتلىء شعراً»، في كتاب الأدب، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدده عن ذكر الله والعلم والقرآن (٧٤/٤)، وانظر اختلاف العلماء في تفسير هذه الحديث في المعبر (١٩٧).

(٣) كذا في الأصل والمناسب «وما ذكره».

(٤) انظر قول أبي عبيد هذا في غريب الحديث له (٣٦/١).

(٥) أي الشافعي، وأبي عبيد.

إلى نفي المفهوم آخرون فإن ساغ لكم أن تقدروا أن حجة مذهب الشافعي نقلا منه فيسوغ لخصمكم أن يجعل مذهب غيره نقلا لإبطال دليل الخطاب .

[٨١٩] فإن استدلووا بأخبار، وآيات، وآثار، ونحن نذكر جملها، ثم ننفل عنها واحداً واحداً.

فما تمسكوا به أن قالوا: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^(١)، فقال رسول الله ﷺ: «والله لأزيدن على السبعين»^(٢) قالوا: فلو أنه ﷺ فهم من التقييد بالسبعين أن الحكم في الزيادة غير الحكم في السبعين لما قال ذلك.

[٨٢٠] ومنه قول يعلى^(٣) بن أمية لعمر رضي الله عنه في قوله تعالى:

(١) سورة التوبة: آية (٨٠).

(٢) روى البخاري في تفسير سورة البراءة عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: لما توفي عبد الله بن أبي جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله ﷺ فأعطاه قميصه وأمره أن يكفنه فيه ثم قام يصلي عليه فأخذ عمر بن الخطاب بثوبه فقال: تصلي عليه وهو منافق؟ وقد نهاك الله أن تستغفر لهم، قال: إنما خيرني الله، أو أخبرني فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) فقال سأزيده على سبعين، قال: فصلى عليه رسول الله ﷺ وصلينا معه ثم أنزل الله عليه: (ولا تصل على أحد منهم مات أبداً) الآية. البخاري (١٣٧/٣)، رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، في فضائل عمر (١٦٧/١٥) بنحوه، ورواه الترمذي في كتاب التفسير، باب سورة التوبة بمعناه (٢٧٩/٥).

(٣) هو يعلى بن أبي عبيدة التميمي صحابي مشهور أسلم يوم الفتح، وشهد حيناً والطائف، وتبوك، واستعمله أبو بكر الصديق على بلاد حلوان في الردة، ثم عمل لعمر على بعض اليمن، ولعثمان على صنعاء، مات سنة سبع وأربعين وقيل سنة ثمان وثلاثين. انظر ترجمته في الاستيعاب (٦٦١/٣)، والإصابة (٦٦٨/٣).

﴿ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ ﴾^(١)، فقال: كيف نقصر وقد أمنا؟ فقال عمر رضي الله عنه: تعجبت مما تعجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق على عباده فاقبلوا صدقته»^(٢) فدللت القضية على مصيرهما إلى دليل الخطاب وعنه ينسب تعجبهما من ثبوت الحكم في غير الصورة المقيدة.

[٨٢١] ومنها: أن الصحابة زعموا أن قوله: «الماء من الماء»^(٣)

منسوخ^(٤) بقوله ﷺ: «إذا التقى الختانان وجب

(١) سورة النساء: آية (١٠١).

(٢) روى مسلم عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا، فقد أمن الناس؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته» صحيح مسلم (١٩٦/٥)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ورواه أبو داود في باب صلاة المسافر (٣/٢)، والنسائي في كتاب تقصير الصلاة في السفر (١١٧/٣)، وابن ماجه في باب تقصير الصلاة في السفر (٣٣٩/١) بنحوه.

(٣) رواه أصحاب السنن بهذا اللفظ وعند مسلم بلفظ: «إنما الماء من الماء» صحيح مسلم، باب بيان أن الجماع كان في أول الإسلام لا يوجب الغسل إلا أن ينزل المني (٣٧/٤)، وأبو داود في باب في الأغسال (٥٦/١)، والنسائي في باب الذي يحتلم ولا يرى الماء (١١٥/١)، وابن ماجه في باب الماء من الماء (١٩٩/١)، والدارمي في باب الماء من الماء (١٩٤/١)، وأحمد (٢٩/٣).

(٤) قال الترمذي: «إنما كان الماء من الماء» في أول الإسلام ثم نسخ بعد ذلك، وهكذا روى غير واحد من أصحاب النبي ﷺ منهم أبي بن كعب ورافع بن خديج. سنن الترمذي (١٨٥/١)، والقول بنسخ الحديث المذكور هو قول الجمهور، وأوله ابن عباس فخصه بالاحتلام، قال ابن العربي: لكن انعقد الإجماع أخيراً على إيجاب الغسل. انظر تلخيص الحبير (١٣٥/١).

الغسل»^(١) ولا يتحقق ذلك إلا بتقدير نفي الغسل من غير إنزال، فلما فهموا ذلك من قوله: الماء من الماء عدوا قوله: إذا التقى الختانان، نسخاً.

[٨٢٢] وكذلك استدل ابن عباس في نفي ربا التقدير بقوله: «إنما الربا في النسيئة»^(٢) وهذا تمسك بالمفهوم المسكوت عنه.

[٨٢٣] فيقال لهم: أما قوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾^(٣)، فلا حجة فيه من أوجه: أحد[ها]^(٤) أن الخبر الذي روئيموه ضعيف^(٥)

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٢٣٩/٦)، بهذا اللفظ، قال أحمد شاکر: إسناده صحيح. انظر تعليقه على سنن الترمذي (١٨٢/١)، وروى بألفاظ مختلفة. انظر الترمذي، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل (١٨٢/١)، وابن ماجه باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان (٢٠٠/١).

(٢) بهذا اللفظ رواه مسلم في كتاب المساقاة باب الربا (٢٥/١١)، والنسائي في باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة (٢٨١/٧)، وابن ماجه في باب من قال: لا ربا إلا في النسيئة (٧٥٩/٢).

ورواه البخاري بلفظ «لا ربا إلا في النسيئة» في باب بيع الدينار بالدينار نساء (٢١/٢).

(٣) سورة التوبة: آية (٨٠).

(٤) في الأصل «هما» والصواب ما أثبتته.

(٥) وقال في البرهان (٤٥٨/١)، لم يصححه أهل الحديث، قال ابن حجر: واستشكل فهم التخيير من الآية، حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه، واتفاق الشيخين، وسائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه، وذلك ينادي على منكري صحته بعدم معرفة الحديث وقلة الاطلاع على طريقة: «ثم بين من أنكر صحة الحديث، وعد منهم القاضي أبا بكر، وإمام الحرمين والغزالي والداودي، وبين وجه الإشكال والجواب عنه بالتفصيل. فتح الباري (٣٣٨/٨).

غير مدون في الصحاح وكيف يصح ذلك ممن هو أفصح العرب^(١). وقد^(٢) أطلق مثل هذا الكلام فهم من شدا^(٣) طريقاً^(٤) من العربية أن المقصود منه تحقيق البابين، وقطع موارد الرجاء، وليس المقصد منه تعليق الحكم بالسبعين، فإنك إذا قلت وأنت واجد على زيد اشفعوا له أو لا تشفعوا له ولو شفعتهم سبعين مرة لم تشفعوا فيه، علم ضرورة أن مقصدك بهذا قطع الأطماع لا التعليق بالسبعين فكيف فهم ﷺ ما قلموه.

ثم الذي يحقق ذلك أنا أجمعنا على أن الرب سبحانه ما أراد تعليق الحكم بالسبعين فكيف فهم ﷺ ما لم يرده الرب؟ وأنى يستقيم ذلك؟ سيما مع نفي الغلط عن الأنبياء في مجاري الوحي.

ثم نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه لم يفهم نفي الاستغفار وراء السبعين بالتقييد بالسبعين، ولكن قد استدرك جواز الاستغفار للكفرة عقلاً، وعد ذلك من جائزات العقول، فلما ورد الخطاب في السبعين، اعتقد ما وراءه على حكم التجويز في / المستدرك بأصل العقل^(٥).

[١/٩٤]

(١) بل هو في الصحيحين كما مر في الفقرة (٨١٩).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب و «إذا».

(٣) قال الجوهري: شدوت الإبل شدواً: سقتها، والشادي: الذي يشدو شيئاً من الأدب أي يأخذ طرفاً منه كأنه ساقه وجمعه. الصحاح (٦/٢٣٩٠).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب «طرفاً» كما هو موجود في البرهان (١/٤٥٨)، نقلاً من قول القاضي، وعبارته: قال القاضي رضي الله عنه: «من شدا طرفاً من العربية لم يخف عليه أن قول الله تعالى لم يجر تحديد العدد».

(٥) قال الزركشي: إنه ﷺ تمسك من الآية بظاهر لفظها وهو التخيير وعمر تمسك بقوة الكلام فإنها تعطى المنع من الصلاة ورأى أن قوله: «أَسْتَغْفِرُكُمْ أَوْ لَا سَتَغْفِرُكُمْ» =

[٨٢٤] فأما استدلالهم بحديث ابن عباس، واستدلاله بالآية في حجب الأم بالثلاث من الإخوة فصاعداً قلنا: إن ساغ لكم الاستدلال بقول ابن عباس فقد صار معظم الصحابة إلى مخالفته، فلئن كان قوله حجة في إثبات المفهوم كان قول مخالفه حجة في نفيه على أن ابن عباس، واحد لا يعصم فلا يحتج بقوله.

[٨٢٥] وأما حديث يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنهما تعجبا لأن الإتمام كان قد استقر قبل نزول رخصة القصر، ثم لم يتولى^(١) رخصة القصر إلا في حالة الخوف، واقتضى الحال دوام الإتمام الثابت في حالة الأمن لا أنهما فهما من نفس اللفظ ما ادعيتموه وهذا بين لكل من تأمل.

[٨٢٦] وأما تمسكهم بقوله: «الماء من الماء» فلا تحقيق وراءه من أوجه، أحدها: أنه نقل ﷺ أنه قال: «لا ماء إلا من الماء»^(٢) وهذا صريح في النفي.

وكذلك روي^(٣) أنه عبر على باب رجل من الأنصار فصاح به فاحتبس

= من باب أمر التسوية نحو: ﴿فَأَصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ لكنه ﷺ تركه لمصلحة رآها كجبر قلب المسلم السائل له، وترغيب بقية المنافقين في الإسلام بما يبيده لهم من الحلم عليهم، ولطف الشريعة بهم مع أن الآية ليست نصاً في المنع، فلما ورد التصريح بالمنع امتنع ﷺ «المعتبر» (١٩٩).

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «لم يتوال».

(٢) لم أجد بهذا اللفظ، وإنما رواه مسلم بلفظ «إنما الماء من الماء» صحيح مسلم باب بيان أن الجماع كان في أول الإسلام لا يوجب الغسل إلا أن ينزل المنى (٤/٣٧).

(٣) روى البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ مر على رجل من =

ساعة ثم خرج ورأسه يقطر ماء، فقال ﷺ لعلنا أعجلناك، لعلنا أقحطناك^(١) فإذا واقعت ولم تنزل فلا تغتسل، فلتن صبح من الصحابة نسخ ذلك وإنما صرفوه إلى هذه الألفاظ المصرحة، ولم يصح عنهم أن نفس قوله: «الماء من الماء» منسوخ.

على أنا نقول: ما صار إليه معظم المحققين أن قوله: «الماء من الماء» من المحتملات على ما سنذكره في باب المحتملات^(٢) إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: أسامي الألقاب لا مفهوم لها، وقوله: «الماء» من أسامي الألقاب فكيف تمسكتم به^(٣).

[٨٢٧] فإن قالوا: في الخبر تقدير هو^(٤) وصف فإن تقديره وجوب استعمال الماء من نزول الماء.

قلنا: فأنى يستقيم ادعاء الإجماع مع هذه التقديرات.

= الأنصار فأرسل إليه، فخرج ورأسه يقطر، فقال: «علنا أعجلناك. قال: نعم يا رسول الله، قال: إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك، وعليك الوضوء» واللفظ لمسلم والبخاري، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر (٤٦/١)، ومسلم باب بيان أن الغسل يجب بالجماع (٣٧/٤).

(١) قال النووي: الاقحاط هنا عدم إنزال المني، وهو استعارة من قحوط المطر وهو انحباسه، وقحوط الأرض وهو عدم إخراجها النبات، شرح النووي على صحيح مسلم (٣٧/٤).

(٢) انظر الفقرة.

(٣) في الاستدلال به نظر لأن كثيراً من المخالفين يقولون: إن أسماء الألقاب لها مفهوم كما مر في الفقرة (٨١٣).

(٤) لعل كلمة «هو» زائدة.

[٨٢٨] فأما قوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» وزعمتم أن ابن عباس تمسك بمفهومه فنقول: إن كان في تمسكه معتصم ففي إبطال غيره لاستدلاله أقوى اعتصام لنا، ونقول: قد روى صريحاً أنه قال ﷺ: «لا ربا إلا في النسيئة»^(١) وهذا تصريح بالنفي على أن «إنما» فيه تمحيق، وتحقيق، ونفي، وإثبات، فلا فرق بين أن يقول القائل: إنما صديقي زيد، أو يقول: إنما عدوي زيد، ونحن لم نختلف في أمثال هذه العبارات.

على أنا نقول: لعل ابن عباس استدل على غير هذا الوجه الذي قلموه فقال: ثبت صحة البيع على الجملة بالآيات الدالة عليها، وثبت بهذا الخبر استثناء ربا النسيئة، فبقي الباقي على ظواهر الآية، فكيف يستقيم التمسك بما هو عرضة لهذه الجائزات في مسائل القطع.

[٨٢٩] شبهة أخرى لهم: فإن استدلوا بأن قالوا: إذا قال القائل لمخاطبه: اشتر لي عبداً أسود^(٢)، عقل من التقييد «بالأسود» منعه من ابتياع الأبيض وما ذاك إلا للتقييد بالنعته.

فيقال لهم: هذا لا معتصم فيه وذلك أنه إنما يتوصل إلى صرف العقد إليه بأدلة وقد تمهد في قضية الشرع توقف العقود المنصرفة إلى الموكلين على إذنهم بالقدر الذي يتعلق الإذن به سينسخه^(٣) الموكل، ويبقى الباقي على الافتقار إلى الإذن فخرج من ذلك أن التخصيص بالأسود لا يتضمن نفي

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء (٢١/٢)، والنسائي في كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالذهب، وبيع الذهب بالفضة (٢٨١/٧).

(٢) في الأصل «أسوداً» وهو خطأ لمنعه من الصرف.

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب «من» بدل «سينسخه».

ما عداه ولكن يستفيد^(١) العقد المأذون / فيه بالإذن ويبقى باقي العقود على [٩٤/ب] ما كانت عليه قبل الإذن.

[٨٣٠] والذي اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه في تثبيت دليل الخطاب أن قال: اتفق أهل العربية على أن ما قيد بوصف خصص به فيطلب للتخصيص فائدة في قضية الكلام^(٢)، وإن لم ينط بها فائدة يعد مطلقها لاغياً، فإذا قيدت الغنم بكونها «سائمة» وجب أن يكون للتقييد «بالسوم» فائدة، فإذا ساوت المعلوفة السائمة في حكم الزكاة كان ذلك إلغاءً للتقييد والتخصيص، فهذه عمدة القول.

[٨٣١] وأول ما يفاتحون به أن يقال لهم: وضعتم الاستدلال في غير موضعه فإن مجاري الكلام تعقل أولاً، ثم يبتغي فائدة، فالفائدة فرع لما عقل فلا يحسن في نظم الاستدلال في غير ترتيب الأصل على الفرع فإن العلم بفائدة الكلام تبع للعلم به فكيف يترتب العلم بأصل الكلام، ومقتضاه على الفائدة المطلوبة منه.

[٨٣٢] ثم يقال لهم: لو سلم لكم أن في التقييد فائدة لم تعثروا عليها، وأنتم بصدد الزلل. فإن قالوا: فأظهروها نتكلم عليها.

قيل لهم: ليس على خصمكم إظهارها بل عليكم نصب الدلالة القاطعة على نفي كل فائدة سوى ما ذكرتموها، وأنى لكم ذلك وهذه الطلبة مما لا منجأ منها.

[٨٣٣] ثم نقول: بم تنكرون على من يقابل التقييد بالوصف بالتقييد

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «يتقيد».

(٢) انظر ما يشير إلى ذلك في الأم (٢/٥، ٢٣).

بأسماء الأعلام والألقاب، فلئن لزم طلب فائدة في التقييد بالوصف، فما أنكرتم من مثله في أسامي الألقاب؟ لا نستريب أن الشافعي رضي الله عنه لا يستركب ذلك، فلو ارتكبه مرتكب فقد فرط الكلام عليه^(١).

[٨٣٤] ثم يقال لهم: بم تنكرون على من يزعم أن فائدة تخصيص السائمة بالذكر أن لا تستثنى السائمة، ولا تخصص اللفظة العامة فيها، فإنه ﷺ لو قال في الغنم زكاة كان تخصيص هذا اللفظ في السائمة وإخراجها عن موجب اللفظ بالتنصيص على السائمة لقيد المنع من إخراجها عن حكم وجوب الزكاة وهذه فائدة واضحة.

[٨٣٥] أو نقول: إنما خصص رسول الله ﷺ «السائمة» بالذكر لتثبيت الحكم فيها نصاً، وليسوغ للمجتهدين استنباط العلة من المنصوص عليه، والقياس عليه بلاء وامتحاناً للمجتهدين، ورد الأمر إلى تحريمهم ليجازوا عليه أعظم الأجر، وهذا كما أنه ﷺ نص في الرويات على الأشياء الستة مع القدرة على لفظه تعم جملة أبواب الربا، بيد أنه ﷺ رام بالاختصار عليها تسليط المجتهدين على سبيل الاجتهاد^(٢).

[٨٣٦] وشبهة أخرى لهم: فإن قالوا: الحكم المعلق بالصفة الخاصة نازل منزلة الحكم المعلق بالعلة، ولو علق الحكم بالعلة وجد بوجودها، وعدم بعدمها، فيقال لهم: هذا تحكم منكم، فلم زعتم أن التعليق بالصفة [١٩٥/أنازل منزلة التعليق فلا يجدون في تحقيق هذه الدعوى ملجأ، ثم يقال لهم: / ولو خرج الكلام مخرج التعليق لم يتضمن ذلك على قضية مذهب مخالفينكم

(١) راجع الفقرة (٨١٣، ٨١٤).

(٢) انظر المعتمد (١/١٦٣)، وكشف الأسرار (٢/٢٥٧).

انتفاء الحكم عند انتفاء العلل، ولكن يتضمن ثبوته عند ثبوت ما نصب علة فيه، وتبيين ذلك بالمثل أنه ﷺ لو قال في امرأة بعينها: لا يحل نكاحها لأنها مرتدة، فنستفيد من ذلك منع نكاح المرتدة، ولا نستفيد منه حصر التحريم في المرتدة، بل يجوز ثبوت التحريم بعلة سوى ما ذكره ﷺ، هذا وألفاظ صاحب الشريعة بصدد التخصيص والعلل المستنبطة السمعية لا تختص، ثم هي تطرد، وليس من شرطها الانعكاس فاضمحل ما قالوه من كل وجه.

فصل (١٥٥)

[٨٣٧] إذا علق الحكم بشيء تعليق المشروط شرطه^(١) فالقائلون بدليل الخطاب يصيرون إلى أن ذلك يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الشروط^(٢).

وذلك أقوى عندهم من دليل الخطاب.

وأما نفاة دليل الخطاب فقد اختلفوا:

فذهب معظم أهل العراق^(٣)، وابن سريج^(٤)، من أصحاب الشافعي رحمه الله إلى أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم^(٥) عند انتفائه.

(١) كذا في الأصل والمناسب «بشرطه».

(٢) انظر اللمع (٤٥)، وروضة الناظر (٢٤٤)، وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠)، والمسودة (٣٥٧)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٥/٣)، وكشف الأسرار (٢٧١/٢)، والوصول (٣٥٢/١).

(٣) وهو قول أبي الحسن الكرخي، ومن تبعه، انظر كشف (٢٧١/٢).

(٤) انظر اللمع (٤٥)، والمستصفي (٢٠٥/٢)، وفيه «ابن سريج» وهو خطأ والإحكام للآمدي (٨٨/٣).

(٥) في الأصل بعد هذه الكلمة زيادة «عن انتفاء الحكم» ولا معنى له.

[٨٣٨] والذي اختاره القاضي^(١) رضي الله عنه أن التخصيص بالشرط لا يدل على نفي الحكم عند انتفاء الشرط^(٢) كما أن التخصيص بالوصف لا يدل على ذلك، وتبين ذلك بالمثال، وذلك أن القائل إذا قال^(٣): زيد فأكرمه، وإن قام فأكرمه، فلا يقتضي ذلك نفي إكراهه من غير قيام بل يقتضي أن يكرم عند القيام.

[٨٣٩] والذي يحقق ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه.

كل دليل قدمناه في مسألة المفهوم، ثم نفرد هذه المسألة بكلام.

فنقول: إنما فائدة الشرط في الكلام أن ينتصب علامة لإثبات الحكم، فإذا نصب المتكلم سبباً علامة فمن التحكم على قضية الكلام أن تقدر شرطاً لم يفصح به في حكم لم يصرح به، وأصل الصائرين إلى^(٤) انتفاء الشرط يتضمن انتفاء الحكم ينبىء عن ذلك فإن المطلق إنما علق ثبوت الحكم على ثبوت الشرط، [و]^(٥) من يخالفنا في المسألة يجعل عدمه شرطاً في عدم

(١) وتبعه الغزالي في المستصفى (٢/٢٠٥).

(٢) وهو قول عبد الجبار، وأبي عبد الله البصري والآمدي، ونقله السرخسي، وابن الهمام عن الحنفية. انظر المعتمد (١/١٥٣)، والإحكام للآمدي (٨٨٣)، وأصول السرخسي (١/٢٦٠). والتحرير مع شرحه التيسير (١/١٠١).

(٣) ههنا سقط ولعله «إن جاء».

(٤) لعل كلمة «أن» ساقطة. انظر المعتمد (١/١٥٦)، وروضة الناظر (٢٤٤)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٠٧)، وتيسير التحرير (١/١٠٠ - ١٠١)، والإحكام للآمدي (٩٢/٣)، والمستصفى (٢/٢٠٨)، والمسودة (٣٥٨)، والإبهاج (٢/١٦١)، ومنتهى الوصول (١٢٨)، وإرشاد الفحول (١٨٢).

(٥) غير موجودة في الأصل ويقتضيها السياق.

الحكم، وهذا تثبيت شرط ومشروط ليس عليه دليل في وضع اللغة [و] (١)
التقسيم الذي صورنا به مسألة المفهوم (٢) من هذا الموضوع.

[٨٤٠] والذي يؤكد ما قلناه أن الشرط لا يزيد على العلة وما نصب
علة يجوز أن يثبت الحكم المعلق بها مع عدمها.

(١٥٦) فصل

[٨٤١] إذا علق الحكم على حرف من حروف الغاية مثل «حتى»
و«إلى» ونحوهما فما صار إليه معظم (٣) نفاة دليل الخطاب أن التقييد
بحروف الغاية يدل على انتفاء الحكم وراء الغاية (٤).

[٨٤٢] وقد ردد القاضي رضي الله عنه قوله في ذلك وقال: وقد كنا
نصرنا بإبطال حكم الغاية في كتب والأصح عندنا الآن القول بها فإذا قال
القائل: اضرب عبي حتى يتوب اقتضى ذلك في وضع الكلام الكف عن
ضربه إذا تاب، وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ (٥) يقتضي تثبيت
القتل عليهم ما لم يبذلوا الجزية، فإذا بذلوها كف عنهم، واستدل على ذلك
بأن قال: أجمع / نقله اللغات ومدونوها في مصنفاتهم على تثبيت هذه [٩٥/ب]
الحروف وتسميتها حروف الغاية.

(١) غير موجودة في الأصل ويقتضيها السياق.

(٢) انظر التقسيم الذي أشار إليه المصنف في الفقرة (٨١٢).

(٣) انظر اللمع (٤٦)، وروضة الناظر (٢٤٣)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٠٧).

(٤) وهو قول أكثر الأصوليين خلافاً للآمدي، وأكثر الحنفية وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين.

(٥) سورة التوبة: آية (٢٩).

ونحن نعلم أن غاية الشيء نهايته، فلو كان تثبيت الحكم بعد الغاية، لم يكن لتسميتها غاية معنى، وأيضاً فإنه يستبشع في نظم الكلام أن يقول: اضرب عبدي إلى أن يتوب أو حتى يتوب فإذا تاب فاضربه.

وأوضح ذلك بأن قال: إذا علق الحكم بحرف من هذه الحروف فلا ينتظر^(١) الكلام إلا بتقدير إضمار فيه أو تقدير غاية بعد غاية، فإذا قال القائل: اضربه حتى يتوب فمعنى حتى يتوب ثم لا تضربه.

[٨٤٣] والذي عندي أن الكلام في هذا الفصل لا ينتهي إلى القطع بل هو على التردد مع القول بنفي دليل الخطاب، وما من حرف أو مينا إليه إلا وللکلام فيه مجال.

فصل (١٥٧)

[٨٤٤] فإن قال القائل: فما قولكم في «إنما»^(٢)؟ هل يقتضي نفيًا؟ حتى إذا قال القائل: إنما الزكاة في السائمة اقتضى ذلك نفيها عن المعلوفة.

(١) كذا في الأصل ولعله «ينتظم».

(٢) اختلف العلماء في «إنما» هل يفيد الحصر أم لا؟ وإذا أفاد الحصر فهل يفيد نطقاً أم فهماً، ذهب جمهور العلماء إلى أنه يفيد الحصر خلافاً لأكثر الحنفية والآمدي، والطوفي، ومن وافقهم، ثم القائلون بإفادته الحصر اختلفوا، فذهب الجمهور منهم إلى أنه يفيد الحصر فيهما لا نطقاً، وذهب بعض الحنفية، والشافعية والحنابلة إلى أنه يفيد الحصر نطقاً. انظر هذه الأقوال وأدلتها في التبصرة (٢٣٩) واللمع (٤٦)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٢٤)، والمستصفي (٢/٢٠٦)، والمحصول (١/١/٥٣٥)، وشرح تنقيح الفصول (٥٧)، والتمهيد للأسنوي (٢١٨)، وتيسير التحرير (١/١٠٢، ١٣٢)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥١٥)، والإحكام للآمدي (٣/٩٧)، والمسودة (٣٥٤)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٣٩)، وإرشاد الفحول (١٨٢).

قلنا: هذا مما ردد القاضي رضي الله عنه فيه قوله، فقال: قد ترد هذه اللفظة والمراد بها تحقيق معنى من غير تعرض لنفي حقيقي^(١) وذلك نحو قوله إنما محمد نبي الله، وإنما زيد عالم، ولا يعني بذلك نفي النبوة والعلم عن غيرهما، ولكن أظهر مراده اقتضاء النفي^(٢) فإن العرب لا تفصل بين قول القائل «إنما الربا في النسيئة» وبين قوله «لا ربا إلا في النسيئة»، وقد سمي أهل اللغة ذلك تمحيقاً وتحقيقاً ونفيّاً وإثباتاً.

[٨٤٥] وقد حقق بعض الناس^(٣) معنى النفي فيما صدرنا به الفصل، فقال: قول القائل: إنما محمد رسول الله معناه: ليس محمد إلا رسول الله، وهذا أظهر من حروف الغاية مع أنه لا ينتهي القول فيه إلى القطع مع نفي دليل الخطاب.

(١٥٨) القول في ذكر مائة البيان ووجوهه

[٨٤٦] اختلف الأصوليون في حقيقة البيان^(٤) فذهب أبو بكر

-
- (١) وهذا الذي نقله عنه الشوكاني حيث أنه نقل عنه إنكار الحصر به انظر إرشاد الفحول (١٨٣).
 - (٢) هذا القول حكى عنه الغزالي، وعبر عنه بأنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد وقال: وهو المختار عندنا. انظر المستصفي (٢/٢٠٦)،
 - (٣) ومنهم أبو علي الفارسي في الشيرازيات. انظر التمهيد للأسنوي (٢١٨).
 - (٤) انظر حقيقة البيان عند الأصوليين في الرسالة للشافعي (٢١)، والعدة (١/١٠٠)، والإحكام لابن حزم (١/٤٠)، والمعتمد (١/٣١٧)، والفيق والمتمفه (١/١١٥)، واللمع (٥٢)، والبرهان (١/١٥٩)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/١٠٤)، وأصول السرخسي (٢/٢٦)، والمستصفي (١/٣٦٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٢٩)، وروضة الناظر (١٦٣)، والإحكام للآمدي (٣/٢٥)، ومنتهى الأصول (١٤٠)، والمسودة (٥٧٢)، وشرح الكوكب المنير (٣/٤٣٨)، وتيسير التحرير (٣/١٧١).

الصيرفي^(١) إلى أن حقيقة البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى التجلي^(٢) وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي^(٣) رحمه الله، وذهب بعض المتكلمين^(٤) إلى أن حد البيان: هو العلم بالشيء^(٥) فكل علم بيان، وكل بيان علم.

[٨٤٧] قال القاضي رضي الله عنه: والبيان لفظة عربية تتردد بين معان يرجع مآل جميعها إلى الظهور فنقول: بأن الأمر إذا انكشف، وبان الهلال والفجر، وبان ما في ضمير فلان، والإبانة: الإظهار، وكذلك التبيين، وقد ترد الإبانة، والمراد بها القطع، والفصل، فنقول: أبيت يد فلان عن جسده، إذا قطعت وفصلت منه، وكأن ذلك يرجع إلى معنى الظهور أيضاً فإن ما كان متصلاً بجمله كان لا يعرف على حياده تميزاً، فإذا فصل وأبين، فقد ظهر لنفسه، وعرف في نفسه دون معرفة جملة هو كائن منها.

[٨٤٨] فأما معنى البيان في اصطلاح الأصوليين: فهو الدليل الذي

(١) انظر قول الصيرفي هذا في العدة (١٠٥/١)، ونسبه إلى أبي بكر عبد العزيز من الحنابلة أيضاً، وشرح الكوكب المنير (٤٣٨/٣)، والإحكام للآمدي (٢٥/٣)، ومنتهى الأصول (١٤٠)، والمسودة (٥٧٢)، وذكر هذا القول في البرهان (١٥٩/١)، دون النسبة إليه.

(٢) وكذا في العدة (١٠٥/١)، وهو بحذف المضاف أي إلى حيز التجلي. كما ذكره المصنف في الصفحة التالية، وفي البرهان (١٥٩/١).

(٣) من قوله «وهذا ما ارتضاه» إلى هنا اقتباس في إرشاد الفحول (١٦٨).

(٤) ومنهم أبو بكر الدقاق. انظر العدة (١٠٦/١)، والمسودة (٥٧٢).

(٥) وهو قول أبي عبد الله البصري من المعتزلة. انظر المعتمد (٣١٨/١)، والإحكام للآمدي (٢٥/٣).

يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه^(١).

فهذا ما ارتضاه القاضي / رضي الله عنه فنبتل ما سوى ذلك ثم [١/٩٦]

نحققه .

[٨٤٩] فأما من زعم أن البيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال، إلى حيز التجلي فهذا مدخول فإن المقصد من الحد أن يكون جامعاً مانعاً، وهذا شذ عنه ضروب من البيان، وذلك أن الإخراج من حيز الإشكال يتخصص بما ثبت مشكلاً مجملاً ثم يتبين. وصريح هذا اللفظ منبىء عن ذلك، وقد ثبت ضروب من البيان^(٢) في ذلك^(٣)، فإن الرب سبحانه إذا أثبت

(١) وبه قال الشيرازي في اللمع (٥٢)، والآمدي في الإحكام (٢٥/٣)، وحكاه عبد العزيز البخاري عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر كشف الأسرار (١٠٥/٣)، وقال الغزالي: البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام، وإنما يحصل الإعلام بدليل، والدليل محصل للعلم فهنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل به الإعلام، وعلم يحصل من الدليل، فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف، فقال في حده: إنه إخراج شيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة أعني الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل، فقال في حده: إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه، وهو اختيار القاضي، ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم، وهو تبين الشيء، فكان البيان عنده والتبين واحد ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إلا أن الأقرب إلى اللغة وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضي. المستصفي (١/٣٦٤).

(٢) هنا سقط ولعل العبارة هكذا «وقد ثبت ضروب من البيان [وهي غير داخله] في ذلك».

(٣) أي في التعريف الذي ذكره فالتعريف غير جامع.

شروعاً ابتداءً مبيناً ولم يسبق فيه التباس وإشكال فهذا بيان وفاقاً، ولما ورد^(١) مبيناً ولم يسبقه لبس وإجمال يستحق الإخراج من حيز الإشكال، وكذلك كل لفظة وردت بينة وهي مستقلة بنفسها ولم تكن تفسيراً وكشفاً لغيرها، فهي بيان وليس يتحقق فيها الإخراج عن حيز الإشكال^(٢).

[٨٥٠] وأما من قال: إن البيان هو العلم، فقد زل فيه من أوجه، منها: أن أرباب العلم أطبقوا على أن الله سبحانه حقق في حق الكفرة العنيدة بيان الشرع، كما حقق في حق المسلمين مع عدم علم الكفرة بالشرع، فدل أن البيان لا يرجع إلى العلم، والذي يحقق ذلك أنه^(٣) أنك تقول: بعد تقرير الكلام^(٤) منك وقد صار مبني بيان ذلك، ولكنك لم تتبين، فدل ذلك أن [التبيين]^(٥) هو العلم والبيان هو الإعلام، بنصب الأدلة، والعرب في إطلاقها تقول: [بينت]^(٦) الشيء [تبييناً]^(٧) وبيانا، فحمل البيان محل التبيين وهذا ما لا سبيل إلى جرده.

(١) أي ولم يرد.

(٢) انظر الاعتراض على تعريف الصيرفي في العدة (١/١٠٥)، والإحكام للآمدي (٣/٢٥)، ومنتهى الأصول (١٤٠)، والمستصفي (١/٣٦٦).

(٣) لعل كلمة «أنه» زائدة.

(٤) لعل العبارة هكذا: «تقول بعد تقرير الكلام منك وقد صدر مني بيان ذلك ولكنك لم تتبين فدل ذلك أن التبين هو العلم، والبيان: هو الإعلام»، فالخطأ في الكلمات الآتية: «صار» مبني، والتليس.

(٥) في الأصل «التليس»، وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٦) في الأصل «ثبت» وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٧) في الأصل «تثبيناً» والصواب ما أثبتته.

والذي يوضح ذلك أن البيان لو كان علماً وجب أن تكون العلوم الضرورية بياناً، حتى يكون علمك بالمحسوسات بياناً لها، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه.

[٨٥١] فالسديد إذا ما ارتضاه القاضي وهو: أن البيان هو الدليل على القيود التي ذكرناها^(١).

[٨٥٢] ثم اعلم أن الأدلة تنقسم فمنها العقلية، فهي بيان لمدلولاتها، ومنها السمعية، ثم السمعية قد تكون^(٢) قولاً، وقد تكون فعلاً، وقد تكون رمزاً وإشارة^(٣).

والميز بينها وبين العقلية أنها^(٤) لا تدل بأنفسها، ولكن تدل بنصب ناصب لها أدلة.

(١٥٩) فصل

[٨٥٣] اعلم أن الكلام على ثلاثة أقسام:

فمنه المستقل بنفسه نصاً أو فحوى، فهو بيان في نفسه، ولا حاجة له إلى بيان.

والضرب الثاني: من الكلام ما يستقل بنفسه من وجه ويفتقر إلى بيان من وجه. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥) فثبوت إيتاء الحق على الجملة بيان وتفصيل الحق وقدره وكيفيته مجمل مفتقر إلى البيان.

(١) في الفقرة (٨٤٨).

(٢) في الأصل «يكون» وهو خطأ.

(٣) انظر هذه الأقسام في الفقيه والمتفقه (١/١١٥)، والمسودة (٥٧٣).

(٤) أي السمعية.

(٥) سورة الأنعام: آية (١٤١).

والضرب الثالث: من الكلام ما لا يستقل بنفسه بوجه أصلاً، وهذا نحو اللفظة المستعملة مجازاً المنقولة عن أصل الوضع فإذا وردت مثل هذه اللفظة ولم يغلب استعمالها مجازاً فهي جملة تفتقر إلى بيان من كل وجه وليست ببيان في نفسها.

(١٦٠) القول في تأخير البيان

عن وقت الحاجة وإلى وقت الحاجة

[٨٥٤] اعلم أن أرباب الشرائع أجمعوا^(١) على أن البيان لا يؤخر عن [١٦١ب] وقت الحاجة في قضية التكليف^(٢) ويتبين ذلك أن الأمر إذا / تعلق بالمكلف على التضييق من غير فسحة في التأخير ولا يستقل الأمور به دون بيان، لا يسوغ تأخير البيان عند تحقق هذه الحاجة التي وصفناها إلا على أصل من يجوز تكليف ما لا يطاق^(٣) على ما نوميء إليه في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى، ولسنا نتعلق في إيجاب ذلك بما تنطق به القدرية في فاسد أصولها في التعديل والتجوير والتحسين والتقييح بيد أننا نقول يلتحق ذلك بالمحالات، فإن الأمر إذا تعلق بالمكلف على التضييق وامثاله مشروط بما لم يتبين كان ذلك محالاً نازلاً منزلة تكليف جمع الضدين، وسائر ضروب المحالات، فهذا في تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(١) حكاية الإجماع هذه نقلها ابن السبكي في الإبهاج (٢/٢١٥)، عن القاضي في مختصر التقريب.

(٢) انظر الأحكام لابن حزم (١/٨٤)، وروضة الناظر (١٦٤)، والمعتمد (١/٣٤٢)، والعدة (٣/٧٢٤)، والأحكام للآمدي (٣/٣٢).

(٣) انظر المستصفي (١/٣٦٨)، والأحكام للآمدي (٣/٣٢).

[٨٥٥] فأما تأخير البيان إلى وقت الحاجة فقد اختلف الناس فيه فما صار إليه معظم أهل الحق من الفقهاء، والمتكلمين جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة^(١) وإليه صار الشافعي^(٢)، وابن سريج^(٣)، والطبري^(٤)، والقفال^(٥)، والشاشي، ثم عمموا القول في تأخير البيان عن المجمل والتخصيص عن اللفظة التي ظاهرها العموم.

وأطلقوا هذا القول في الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد، وسائر ضروب الأخبار، فمهما^(٦) لم تمس الحاجة كما صورناها ساغ إجمال اللفظ إلى الوقت الذي يتحقق الحاجة فيه، وساغ ترك التنبيه على التخصيص في اللفظة التي ظاهرها الشمول إلى وقت تحقيق الحاجة.

وصارت المعتزلة^(٧) إلى منع تأخير البيان، وأوجبوا أن لا ترد لفظة إلا ويقترن بها بيانها إذا لم تكن مستقلة بنفسها وإليه صار كثير من أصحاب

(١) وهو قول المالكية، وأكثر الشافعية، والحنابلة، وبعض الحنفية، وابن حزم. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٨٢)، والتبصرة (٢٠٧)، والمحصول (٢٨٠/٣/١)، والإحكام للآمدي (٣٢/٣)، وكشف الأسرار (١٠٩/٣)، والمسودة (١٧٨)، والإحكام لابن حزم (٨٤/١).

(٢) النسبة إلى الشافعي نقلها ابن السبكي في الإبهاج (٢١٥/٢)، من هذا الكتاب.

(٣) انظر النقل عن ابن سريج في التبصرة (٢٠٧)، واللمع (٥٣).

(٤) انظر المسودة (١٧٩).

(٥) انظر اللمع (٥٣).

(٦) في الأصل «فمهمي».

(٧) ليس هذا مذهب جميع المعتزلة، بل هو المختار عند أكثرهم، ومنهم الجبائي، وابنه عبد الجبار، خلافاً لأبي الحسين البصري فإنه مع القول الثالث في هذه المسألة. انظر المعتمد (٣٤٣/١)، والمسودة (١٧٩).

أبي حنيفة^(١) وهو اختيار ابن^(٢) داود^(٣)، وإليه مال من أصحاب الشافعي أبو إسحاق^(٤) المروزي^(٥) وأبو بكر الصيرفي^(٦).

وذهب بعض العلماء إلى الفرق بين العام والمجمل فقالوا: اللفظة التي

(١) وتبعه في النقل عنهم الغزالي والسمعاني والآمدي، لكن أنكر صاحب كشف الأسرار صحة النسبة إليهم، وقال: إن ثبت عنهم فقول أولئك غير مستقيم على المذهب، انظر كشف الأسرار (٣/١٠٨)، والمستصفي (١/٣٦٨)، والإحكام للآمدي (٣/٣٢).

(٢) هو أبو بكر محمد بن داود إمام الظاهرية من فقهاء الظاهرية خلف أباه في حلقاته وكان أديباً شاعراً ظريفاً، وكان يناظر أبا العباس ابن سريج، من مؤلفاته «الوصول إلى معرفة الأصول» و«اختلاف مسائل الصحابة» توفي في سنة سبع وتسعين ومائتين وله اثنتان وأربعون سنة. انظر طبقات الفقهاء للشيرازي (١٧٥)، وتاريخ بغداد (٥/٢٥٦) والأعلام (٦/١٢٠).

(٣) انظر المسودة (١٧٩)، ونسب إلى أبيه أيضاً.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي قال النووي: هو متفق على عدالته وتوثيقه في روايته ودرايته تفقه على ابن سريج، قال الشيرازي: انتهت إليه الرئاسة في العلم ببغداد له تصانيف منها شرح المختصر للمزني، توفي سنة أربعين وثلاثمائة. انظر ترجمته في تهذيب الأسماء واللغات (٢/١٧٥) وطبقات الفقهاء للشيرازي (٩٢)، وطبقات الشافعية لابن هداية الله (٦٦).

(٥) انظر اللمع (٥٤)، والمستصفي (١/٣٦٨)، والإحكام للآمدي (٣/٣٢).

(٦) انظر اللمع (٥٤)، والمستصفي (١/٣٦٨)، وقال ابن السبكي: نقل الجماهير عن أبي بكر الصيرفي موافقة المعتزلة على المنع من تأخير البيان مطلقاً، قال الأستاذ في كتابه: «وهذا مذهب كان يذهب إليه الصيرفي قديماً، فنزل أبو الحسن الأشعري ضيفاً، فناظره في هذا، واستنزه عن هذه المقالة، ورجع إلى مذهب الشافعي وسائر المتسننة» الإبهاج (٢/٢١٨)، وانظر أيضاً تيسير التحرير (٣/١٧٤).

ظاهرها العموم لا يسوغ تأخير تخصيصها عنها، كما لا يسوغ تأخير الاستثناء عن المستثنى عنه بزمان يطول، وأما اللفظ المجمل فيجوز أن يؤخر بيانه إلى وقت الحاجة^(١).

وذهب بعض الناس إلى الفرق بين الأوامر، والنواهي، وبين الأخبار فقال: يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في الأوامر والنواهي، ولا يجوز ذلك في الأخبار كالوعد والوعيد وأنباء الآخرة^(٢). فلا بد أن ترد مفصلة مستقلة.

[٨٥٦] والطريق أن نقدم شبه المخالفين.

شبهة لهم: فإن قالوا: لو جوزنا ورود المجملة ثم سوغنا تأخير بيانها عنها كان ذلك نازلاً منزلة مخاطبة العرب بلغة العجم^(٣) فإنهم كما لم يفهموها لا يفهمون ما خوطبوا به من المجمل فكما يستحيل مخاطبتهم بلغة لا يعرفونها وجب أن يستحيل مخاطبتهم بمجمل.

وأوضحوا ذلك بأن قالوا: لما لم يسغ مخاطبة الميت والجماد ومن لا يعقل لأنه لا يتصور أن يفهم ما خوطب به، فكذلك شأن العرب إذا

(١) نقله السرخسي، والبيزدي عن الحنفية، ونسبه عبد العزيز البخاري إلى أبي الحسن الكرخي، وعامة المتأخرين من الحنفية، ونقله الشيرازي عن بعض شيوخه، وإليه ذهب أبو الحسين البصري، وذهب قوم إلى العكس من ذلك، فأجازوا تأخير بيان العام دون المجمل. انظر المعتمد (٣٤٣/١)، وأصول السرخسي (٢٨/٢ - ٢٩)، وأصول البيزدي مع شرحه (١٠٧/٣ - ١٠٩)، والتبصرة (٢٠٧).

(٢) وذهب قوم إلى العكس من ذلك فأجازوا في الأخبار دون الأوامر والنواهي. انظر التبصرة (٢٠٨)، والإحكام للآمدي (٣٢/٣).

(٣) انظر الاستدلال بذلك في المعتمد (٣٤٣/١).

خوطبت بمجمل. فيقال لهم: بنيتم أصل دليلكم على منع مخاطبة العرب
[١/٩٧] بلغة / العجم وقد زلتم فيه فإن هذا من المجوزات عندنا.

والذي يوضح ذلك أنه ﷺ مبعوث إلى العرب والعجم وكان ما يدر
من الألفاظ العربية إلزاماً للعرب والعجم وفاقاً^(١).

فإذا ساغ مخاطبة العجم بلغة العرب لم يبعد عكسه.

[٨٥٧] فإن قالوا: إنما يخاطبون بلغة العرب على أن تترجم لهم.

قلنا: فهذا القول فيما ألزمتوه، ثم نقول لهم: قد استبعدتم في
الخطاب ما لا بعد فيه، فإن أرباب الألسنة المختلفة يتخاطبون بلغاتهم
المتباينة ويقوم بينهم المترجمون فلا يعد ذلك متناقضاً في التخاطب فبطل ما
قالوه جملة وتفصيلاً.

[٨٥٨] وأما ما استروحوا إليه من مخاطبة الجماد والميت فيقال لهم:
لم زعمتم أن الذي...^(٢) فيه منزل منزلة مخاطبة الميت فلا يرجعون إلا إلى
طرد لا يثبت بمثله المقصد في مسائل القطع.

ثم يقال لهم: بم تنكرون على من يزعم أن الميت لا يتصور منه
التوصل إلى معرفة ما خوطب به بطريق من طرق وليس كذلك المخاطب
بالألفاظ المجملة.

[٨٥٩] فإن قيل: يتوقع أن يجعل الله للميت حياة ويوفر عليه أسباب

(١) انظر هذا الجواب في التبصرة (٢١١)، والبرهان (١/١٦٨)، والمستصفي
(١/٣٧٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٣٠٢).

(٢) في الأصل خرم، ولعل المخروم «نحن».

التفهم كما يقدر نصب أسباب يتعلق بها إفهام المخاطبين بعد إجمال اللفظ فلا فصل بينهما.

قيل لهم: إنما المستبعد توجيه الخطاب على الميت مع تقدير بقاء موته فأما على تقدير حياته وعقله فلا يستبعد توجه الأمر عليه، كيف وقد قدمنا^(١) أن الأمر يتوجه على المعدوم بشروط تقدير الوجود فإذا لم يبعد ذلك فهذا على البعد أبعد.

[٨٦٠] شبهة أخرى لهم: قالوا: إذا وردت لفظة موضوعة للعموم فلو جوزنا أن تتبين في المآل أن المراد بها خصوص أفضى ذلك إلى محال وذلك أن اللفظة في موردها مجردة، ومن حكم مثل هذه اللفظة إذا تجردت أن يراد بها الشمول فإذا جوزنا إرادة الخصوص بها فينزل ذلك منزلة ما جوزنا أن يراد بالمشركين^(٢) المؤمنون، وبالناس البهائم إلى غير ذلك من قلب الأجناس في المسميات^(٣).

فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم بالنسخ فإن النسخ عندكم تخصيص زمان على ما نقرره في أدلتنا، ثم يجوز ورود اللفظ المطلق المتناول لكل الأزمان، وإن كان سيبين في المآل أن المراد بها بعض الأزمان، وهذا ما لا محيص عنه.

ثم نقول: الألفاظ الموضوعية للعموم ليست بنصوص في اقتضاء

(١) في الفقرة (٤٧٤).

(٢) في الأصل «والمؤمنون» بزيادة الواو، ولا وجه لها.

(٣) انظر هذه الشبه والجواب عنها في العدة (٧٣٠/٣)، والتبصرة (٢١٠)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٠٥/٢).

الشمول، وإن قدرنا القول بالعموم، ولكن الأظهر منا اقتضاء العموم، وقد يرد في الخطاب على خلاف إرادة الشمول فمن هذا الوجه لم يبعد إطلاقه أولاً وتخصيصه آخرًا.

ومن تأمل مجاري الكلام لم يستبعد مثل ذلك فيها فإن العرب قد تطلق لفظاً ينبيء ظاهره عن معنى ثم تفسره عند الحاجة بما أراده، وليس كذلك [ب/٩٧] الأسامي التي هي نصوص في الإنباء عن مسمياتها فبطل ما قالوه / .

[٨٦١] شبهة أخرى لهم: قالوا: إذا وردت لفظة موضوعة للعموم فلو جوزنا أن تبين في المآل أن المراد بها خصوص أفضى ذلك إلى محال، وذلك أن اللفظة في موردها مجردة ومن حكم مثل هذه اللفظة إذا تجردت أن يراد بها الشمول، فإذا جوزنا إرادة الخصوص بها فينزل ذلك منا منزلة ما جوزنا اللفظة للعموم فيجب بالشرع المصير إلى اعتقاد العموم فيها، فإن كان الامتثال على فسحة وتأخير فلا يتحقق اعتقاد في اللفظ الوارد على أصلكم، وأنه إن اعتقد خصوصاً جوز خلافه، وكذلك على الضد من ذلك فهذا سد باب الاعتقاد مع الاتفاق على لزوم الاعتقاد^(١).

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه تحكم منكم فإننا لا نوجب اعتقاد عموم، ولا اعتقاد خصوص في المتنازع فيه.

ولكن يتوقف المخاطب ولا يجزم اعتقاد ويعتقد أن يتمثل ما سيبين له في وقت الحاجة، فبطل ما قالوه، على أنه يتقضى صريحاً بما قدمناه^(٢) من

(١) انظر هذه الشبه في أصول السرخسي (٣١/٢)، والجواب عنها في العدة (٧٣١/٣)،
والتمهيد لأبي الخطاب (٣٠٣/٢).

(٢) انظر الفقرة السابقة.

النسخ، ولا تطرد لهم شبهة إلا وينقضها النسخ بحيث لا يجدون عنه مهرباً، فتنبه لذلك واستعن به على إيراده في كل موضع.

[٨٦٢] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: إنما يستقيم الخصوص في هذه المسألة مع تسليم إبطال القول بالوقف والمصير إلى تجويز تأخير البيان تورط في الوقف وذلك أن اللفظ إذا ورد مجرداً وجوزنا أن يكون المراد به الخصوص فهذا عين التردد في مقتضاه وهو ذهاب إلى الوقف.

قلنا: الفصل بين المذهبين أنا نقول مع القول بالعموم: إذا وردت لفظة من ألفاظ العموم في وقت الحاجة حملت على العموم عن انتفاء القرائن لا محالة.

والواقفية يزعمون أنه مع الحاجة لا يحمل على العموم إلا بدليل من قرينة ونحوها فقد تبين انفصال أحد المذهبين عن الآخر.

وكذلك إذا ورد اللفظ متقدماً على الحاجة فلا يقطع القول بالمقتضى بها فإذا ارتبت الحاجة ولم يقيد بتخصيص عرفنا أن المراد بها العموم، والواقفية يزعمون أننا لا نعرف ذلك إلا بقرينة دالة عليه.

[٨٦٣] شبهة أخرى لهم: قالوا: لو جاز تأخير البيان عن الكلام جاز تأخير الاستثناء^(١).

قلنا: لم قلت ذلك؟ وما دليلكم على وجوب الجمع بينهما؟ ولن يفلح من تمسك بمثل هذه الشبهة في مثل هذه الطلبة.

ثم نقول: وجدنا كلام العرب ينقسم إلى مبين وعمام في ظاهره يبين

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في التمهيد لأبي الخطاب (٢/٣٠٤).

خصوصه بعد حين، ولفظ مشترك بين معان يطلق أولاً ثم يخصص بأحد احتز الابه^(١) بعد زمان وما وجدنا في كلام العرب أفراد الاستثناء عن المستثنى فإن من قال: رأيت القوم، ثم قال بعد عصر طويل: إلا زيداً، لم يكن ذلك منتظماً في أصل الكلام، وأما إطلاق المشكل ثم [تبيينه]^(٢) بعد زمان، فأكثر من أن يحصى.

[٨٦٤] شبهة أخرى لهم: لو جاز لرسول الله ﷺ تأخير بيان [١/٩٨] المجمل / فلا نأمن بعد ذلك أن يخترم قبل التأخير^(٣) فيكون ذلك تعديداً^(٤) بتبليغ الشريعة؟

قلنا: فقوله^(٥) له التأخير إذا علم أنه يتمكن من بيانه قبل أن يخترم ولا تقولون كذلك، ثم نقول: أما نحن فلا نستبعد ذلك فنقول: يجوز أن يتوجه الأمر حقيقة على المكلف، وهو في معلوم الله من المخترمين، فكذلك إذا جوز لرسول الله ﷺ تأخير البيان فيجوز أن تنطوي عليه العاقبة ثم إذا اخترم لا يؤاخذ بتأخيرها فإنه كان مجزواً.

[٨٦٥] فإن قيل: فما قولكم في ذلك الحكم وقد اخترم النبي ﷺ؟

قلنا: إن وجدنا طريقاً إلى التوصل إليه بسائر أدلة الشرع فذلك وإن

(١) لعله «احتمالاته».

(٢) في الأصل «تثبته» وهو خطأ.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «البيان» لأنه لو مات قبل التأخير فلا كلام فيه وإنما الكلام لو أخره ثم مات قبل البيان، وانظر لتصويبه المستصفي (١/٣٨٠).

(٤) هكذا في الأصل وهو غير مفهوم ولعل الصواب «تعديداً».

(٥) كذا في الأصل ولعله «فقولوا».

لا الأخرى فقد بان لنا سقوط الحكم عنا كما تبين سقوط الوجوب عن المكلف إذا اخترم قطعنا بتوجهه عليه .

[٨٦٦] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: لو جاز تأخير البيان جاز لرسول الله ﷺ أن يؤخر ادعاء الرسالة^(١) .

قيل له: لو جوز له التأخير وأمر بأن يكتم ما أرسل فيه مدة فلا يستبعد ذلك وإن أمر بالتبليغ على الشرع والمبادرة فيستبع قضية الأمر على التراخي كان أو على الفور، فاضمحت تمويهاتهم ولا تغفلن عن نقض ما يوردونه بالنسخ فإنه ليس لهم عنه منجى .

[٨٦٧] شبهة أخرى لهم: فإن قالوا: إذا لم تستقل اللفظة بنفسها في إفادة معنى فوجودها كعدمها، وقد أجمع أرباب الخطاب على أن العبارة التي لا مزية لوجودها على عدمها تعد لغواً، وحسبكم بذلك فساداً، فبم صرتم إليه؟ فإن قصارى مذهبكم قادكم إلى تجويز حمل كلام صاحب الشريعة على محمل ملغى إذا حصل عليه .

قيل لهم: إن عنيتم بقولكم أن وجوده كعدمه في أنه لا يستقل بنفسه فهذا كما قلتموه، وإن عنيتم بذلك أنه لما^(٢) لم يثر معنى يستقل بذاته ينزل منزلة المعدوم في كل المعاني، فهذا ما فيه تنازعنا، فلم قلتموه؟ وما دليلكم عليه؟ ثم نقول بم تنكرون على من يزعم أن اللفظة إذا وردت غير مستقلة بنفسها فيعلم المخاطبون عند موردها أن الله عليهم حكماً، ويعزمون على امتثال الخطاب إذا تبين لهم، وفيه ابداء الطاعة والإذعان، والانقياد، وفيه أعظم الامتحان، فمن هذه الوجوه لا تنزل اللفظة منزلة عدمها .

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في التبصرة (٢١١) .

(٢) في الأصل «كما» والصواب ما أثبتته .

على أن ما قالوه يبطل بالنسخ.

فهذه شبههم، وله طرق من الكلام آتلة إلى ما ذكرناه.

[٨٦٨] ثم قال القاضي رضي الله عنه: إذا ثبت بما قدمناه بطلان كل ما عولوا عليه في ادعاء الاستحالة فليس بين الاستحالة والجواز رتبة فإذا بطل كل شبهة لهم في ادعاء الاستحالة فلا يبقى بعدها إلا جواز تأخير البيان.

[٨٦٩] عمدة القائلين بالجواز:

ومما عول عليه القائلون بجواز تأخير البيان أن قالوا المقصود من البيان في الخطاب أن يقدم الأمور به على فعل الأمور به كما أمر به فإذا كان [ب/٩٨] الامتثال مؤخراً عن ورود اللفظ، فليس في تأخير البيان استحالة / والذي يحقق ذلك أن القدرة إنما شرطت في التكليف ليتصور من المكلف الإقدام على ما كلف فلو كان الأمر متقدماً والامتثال متأخراً فإنما يشترط مقارنة القدرة لحال الامتثال، فإن المقصود بالقدرة الامتثال، وكذلك سبيل البيان^(١)، ولا تستقل بك الدلالة إلا بقيد تودعه فيها، فنقول: إن نظرنا إلى التخاطب وما يفيد منه وما يجوز إطلاقه فيما رأينا، فمن التخاطب ألفاظاً مشكلة تطلق أولاً ثم تبين بعد حين، ومن أنكر ذلك فقد راغم نشر اللغة ونظمها، فلا استحالة في الإطلاق إذاً، والاستحالة تؤول إلى التكليف، فإن الامتثال متأخر، والبيان إنما شرط له.

[٨٧٠] ومما استدل به أصحابنا أن قالوا: النسخ تخصيص في الزمان،

والتخصيص^(٢)

(١) وبه استدل الشيرازي في التبصرة (٢٠٨)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢/٢٩٨).

(٢) وهكذا في الإبهاج، لكن السياق يدل على أن كلمة «تخصيص» ساقطة هنا والعبارة =

في الأعيان ثم يجوز أن ترد اللفظة مطلقة^(١) في الأزمان، والمراد بعضها فإن لم يبعد ذلك في الأزمان لم يبعد في الأعيان^(٢).

[٨٧١] قال القاضي: ولا يستقيم منا^(٣) الاستدلال بذلك فإن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عندي و^(٤) عند معظم المحققين من أصحابي، وإنما هو رفع^(٥) حكم بعد ثبوته على ما سنشع القول فيه^(٦) إن شاء الله تعالى، ولكن يصعب هذا على المعتزلة ويقوى على مذهب من يوافقهم في حكم النسخ.

[٨٧٢] وقد تخطوا في التفصي عن ذلك من أوجه:

منها: أنهم قالوا: إطلاق اللفظ في الأزمان لا يمنع من اعتقاد وجوب الامتثال وإطلاق الأعيان يمنع من ذلك.

قلنا: هذا تحكم منكم فإنه إذا ورد قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾^(٧)، فنعلم أن أمرنا بقتل بعضهم ونعتقد ذلك على الجملة كما نعتقد ثبوت

= هكذا «والتخصيص تخصيص في الأعيان» كما أن مثل هذه العبارة موجودة في العدة (٧٢٧/٣).

(١) في الإبهاج «مغلقة».

(٢) وبه استدل أبو يعلى في العدة (٧٢٧/٣)، والشيرازي في التبصرة (٢٠٩)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢٩٩/٢).

(٣) في الإبهاج «هنا».

(٤) كلمة «عندي» غير موجودة في الإبهاج.

(٥) من قوله «ومما استدل به أصحابنا» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢١٦/٢).

(٦) انظر الفقرة (١٢٠٩).

(٧) سورة التوبة: آية (٥).

الأحكام في بعض الأزمان على الجملة، ولا سبيل إلى اعتقاد ثبوت الأحكام في كل الأزمان مع جواز النسخ الذي حقيقته تخصيص زمان، فلا فرق في ذلك إذا بينهما وهذا ما لا مخلص منه .

[٨٧٣] فلما صعب مورد السؤال عليهم قال من ادعى التحقيق منهم: لا فرق بين التخصيص والنسخ^(١) فكما لا يجوز تأخير التخصيص عن مورد اللفظ فكذلك لا يجوز تأخير النسخ عن مورد اللفظ، فإذا أراد الله تعالى إثبات حكم دهرأ قاله مع إثباته فإذا انقضى فقد رفعته عنكم .

فاعلم أن هذا افتراء من هذا القائل على إجماع المسلمين وهتك لسخف الحقائق فإننا نقول له: قد ثبت أحكام في صدر الإسلام ولم تشعر الصحابة بأنها ستنسخ، وجحد ذلك يقود صاحبه إلى جحد الضرورة والتواتر.

ثم نقول لهؤلاء: لو قدر اللفظ مقيداً بما قلتموه ما كان ذلك نسخاً بل كان تأقيتاً للحكم .

والذي يحقق ذلك أن الرب تعالى قال: صوموا من تفجر الصبح إلى غروب الشمس فلا يقال إن ذلك نسخ للصوم بعد غروب الشمس، وهكذا جملة الأحكام الموقفة في الشريعة فبطل ما قالوه من كل وجه .

[٨٧٤] فإن قالوا: لا نشترط تبين وقت النسخ، ولكننا نشترط إعلام المكلفين أن الحكم مما ينسخ في المآل، ولو قدر ورود اللفظ مطلقاً من غير اقتران بما يعلم المكلف أن حكمه سينسخ فلا يسوغ .

(١) وإليه ذهب أبو الحسين البصري خلافاً لعبد الجبار . انظر المعتمد (١/٣٥٣) .

فيقال لهؤلاء: فهذا خرق منكم للإجماع، فإن ما اتفق عليه القائلون بجواز النسخ أن الحكم المطلق الذي اعتقد أرباب / الشرائع أو غلب على [١/٩٩] ظنهم [تأبده] ^(١) يجوز أن ينسخ، واعلم أن هذا القول ما بدر إلا عن متأخري المعتزلة ومتعسفهم ^(٢)، فلا نراهم يبدونه، بيد أنا أحببنا أن نذكر كل ما قيل، ثم نقول لهؤلاء لم يغنكم ما صرتم إليه عما أريد بكم فإنكم توقيتم الإجمال، وآثرتم تصوير البيان فوقعتم في أطم ما اجتنبتموه، وذلك أن اللفظ إذا قدر بأنه ينسخ فالأوقات بين ثبوت الامتثال وورود النسخ غير مضبوطة فيجوز أن تمتد أعواماً ويجوز أن تنقضي عما قريب، ولا يقدم المكلف على الامتثال في وقت إلا ويجوز النسخ فيه، فقد أعظم الجهالة، ولا فرق بين أن يلتزموا الجهالة في كل الأوقات أو بعضها.

ثم نقول لهم: أستم جوزتم تقييد اللفظ بما قلتموه فلولا أن النسخ يجوز عقلاً لما جاز تقييد اللفظ به فإذا أثبت أن النسخ من مجوزات العقول وكذلك ساغ الإفصاح به، فهلا جوزتم إطلاق اللفظ والاتكال على جواز العقل في النسخ فبطل ما قالوه واضمحل ما أصلوه.

[٨٧٥] وقد استدل بعض أصحابنا بأي من كتاب الله تعالى.

منها: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَآتِجْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾ ^(٣)، وحرف «ثم» للتأخير، فأنبأ ذلك عن تأخير البيان.

(١) في الأصل «فايده» وهو محرف.

(٢) لعل هنا سقطاً والتقدير «أما متقدمهم فلا نراهم يبدونه» والدليل على السقط أنه قال: بدر من المتأخرين هذا القول، فلا يصح أن يقول: لا نرى المتأخرين يبدونه.

(٣) سورة القيامة: آيتا (١٨، ١٩). انظر الاستدلال بذلك في التبصرة (٢٠٨)، والمستصفي (٣٧١/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٩٢/٢)، والمحصول (٢٨٢/٣/١).

وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قُضِيَٰتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٌ خَيْرٌ﴾ (١).
 واستدلوا أيضاً بقوله في مخاطبة بني إسرائيل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ (٢).

ونعلم أن الله تعالى لم يرد منهم إلا تلك البقرة المنعوتة بعينها ولم يبينها لهم أول مرة حتى تكررت منهم الأسئلة.

واستدل أيضاً بقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام: ﴿إِنَّ أَبِي مِّنْ أَهْلِ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ (٣).

ووجه الدليل من ذلك أنه فهم من الوعد السابق ما يقتضي تنجية ابنه الهالك، ولولا ذلك لما قال ما قال، ثم بين له فدل ذلك على جواز تأخير البيان.

[٨٧٦] وهذه الظواهر وإن كانت ربما تظهر فتتبع أدلة أولى، فالأحسن في ذلك أن نقول: نحن نعلم أن الخطاب بالحج لما ورد لم يبين رسول الله ﷺ جملة المناسك في مجلس واحد بل كان يبينه على مر الأيام (٤) وكذلك الصلاة، والزكاة، والصيام، ونحن نعلم أن ما بينه رسول الله ﷺ لم يكن ابتداء حكم لم يرد له إلا له بأصل الأمر بالصلاة والزكاة، والصيام،

(١) سورة هود: آية (١)، وانظر الاستدلال بذلك في التبصرة (٢٠٨)، والمستصفي (٣٧١/١).

(٢) سورة البقرة: آية (٦٧)، وبه استدلال الغزالي في المستصفي (٣٧١/١)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢٩٧/٢).

(٣) سورة هود: آية (٤٥)، وانظر الاستدلال بذلك في المستصفي (٣٧٢/١).

(٤) انظر الاستدلال بذلك في التبصرة (٢٠٨)، والبرهان (١٦٨/١)، والمستصفي (٣٧٢/١).

وما كان ذلك أحكاماً تتجدد ولكن كان ذلك تبييناً منه ولو اقتصت موارد الشريعة وجدت كلها أو جملها جارياً على هذا المنهج، وهذا مما يقوى الاعتصام به وكل ما تمسكنا به في الأوامر، والنواهي يطرد في الوعد والوعيد بل الوعد والوعيد بالإجمال أولى من حيث أنه لم يتعلق بهما... (١) وامثال وإقدام أو كف، فإذا ساغ الإجمال في الأوامر والنواهي، فلأن يسوغ في الوعد والوعيد أولى، وليس للقوم شبهة يعجز عن التفصي عنها بعد ما أحطت علماً بما قدمناه.

فصل (١٦١)

[٨٧٧] الخطاب إذا بين بعضه فلا يدل ثبوت البيان في بعضه على قصر الحكم فيما بين، ويجوزُه (٢) ثبوت بيان بعد بيان مع تخلل [١٩٩/ب] الأزمان (٣)، كما يجوز تأخير أصل البيان عن اللفظ، وبيان ذلك بالمثال أن الرب تعالى لو قال: اقتلوا المشركين عند انسلاخ الشهر، ثم قال بعد زمان: إذا كانوا حربيين ثم اتصل بالمخاطبين بعد زمان التقييد بالوثنيين، ثم التقييد بالرجال، وكل ذلك يسوغ ولا يتضمن ثبوت ضرب من البيان انحسام باب توقع البيان.

(١) هنا خرم في الأصل.

(٢) لعل... زائد.

(٣) وبه قال الغزالي، والآمدي ونقله عن المحققين، والأسنوي، وابن الحاجب، وابن اللحام وابن النجار، ونقله عن الحنابلة والمحققين. انظر المستصفى (٣٨١/١)، والإحكام للآمدي (٤٩/٣)، ونهاية السؤل (١٦١/٢)، ومنتهى الوصول (١٤٤)، ومختصر ابن اللحام (١٣٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٥٤/٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٦٧/٢).

والذي ذكرناه في العموم الذي يتصل به ضروب من التخصيص في
أزمة متباينة، فكذلك نقول في المجمل إذا بين بعض المراد به، وذلك نحو
قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١).

فلو قال إذا بلغ خمسة أوسق، ثم قال: وكان مما يقتات، ويستنتب إلى
غير ذلك من تتابع ضروب البين [كان]^(٢) ذلك سائغاً وكل ذلك قبل الحاجة
كما قدمناه.

[٨٧٨] وذهب بعض من جوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة إلى أنه
إذا ثبت بيان بعد تقدم اللفظ فلا يجوز ثبوت البيان بعده.

ومن العلماء من فصل بين المجمل والعام فقال: إذا خص بعض
العموم لم يرقب بعده تخصيص وإذا بين المجمل ساغ توقع بيان آخر.
وما قدمناه من الأدلة في المسألة المتقدمة يعود في هذه وكل ما
يتمسكون به، فوجه التفصي عنه ما سلف.

[٨٧٩] وذهب بعض الناس إلى^(٣) ما بين من الألفاظ إنما يرقب بيان
آخر إذا علم صاحب الشريعة المكلفين أن فيه بياناً متوقفاً.

فأما إذا اتصل البيان بالمكلفين من غير إشعار وإعلام في توقع البيان
فلا يترقب بيان آخر^(٤) وهذه تحكيمات تحسمها طرق الأدلة.



(١) سورة الأنعام: آية (١٤١).

(٢) في الأصل «كل» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) لعل كلمة «أن» ساقطة.

(٤) انظر الآراء التي ذكرها المصنف في هذا الفصل في شرح الكوكب المنير (٣/٤٥٥).

باب (١٦٢)

الكلام في حكم أفعال رسول الله ﷺ

[٨٨٠] قد قدمنا في صدر الباب^(١) ما يتعلق به التكليف في أفعال المكلفين وما لا يتعلق التكليف به منها، فذكرنا أن أفعال النائب والساھي، والمغشي عليه وكل ما لا يعقل لا يدخل تحت الخطاب، فأما أفعال العامدين العقلاء فلا تخلو عن وجوب أو ندب، أو حظر، أو إباحة، وقد قسمنا القول فيها فيما سبق^(٢).

[٨٨١] وأما أفعال رسول الله ﷺ وهو أجل المكلفين قدراً، وأرفعهم خطراً ففي أفعاله ﷺ المباح المأذون فيه، وفيها الواجب المفترض، وفيها المندوب إليه المستحب^(٣).

[٨٨٢] فأما المحظور المحرم فيبيني على أصل لا بد من الإيمان إليه، وإن كان من أصول الديانات نستعين به في خلل الكلام.

(١) راجع الفقرة (٤١) وما بعدها.

(٢) راجع الفقرة (٧١ - ٧٣).

(٣) وهو قول أكثر الأصوليين وقسمها السرخسي والبزدوي على أربعة أقسام: مباح ومستحب، وواجب، وفرض. انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/١٩٩)، وأصول السرخسي (٢/٨٦).

[٨٨٣] فاعلم أن عصمة^(١) النبي ﷺ واجبة فيما يليق بمعرفة الله تعالى، فلا يجوز عليه ما يضاد المعرفة وفاقاً، وكذلك يجب عصمته في التبليغ، فلا يجوز عليه تعمد الخلاف فيما يبلغه وفاقاً^(٢)، وأما ما لا يتعلق بالتبليغ، فقد اختلف أرباب الأصول فيه، فذهب بعضهم إلى قطع القول بعصمته ﷺ في الصغائر والكبائر، ثم افترق هؤلاء فرقتين: فذهب بعضهم إلى منع النسيان على رسول الله ﷺ فيما يتعلق بما هو متبع فيه^(٣)، وذهب آخرون إلى تجويز الصغائر مع وجود العصمة عن الكبائر، وادعوا امتناع ذلك عقلاً مع ثبوت النبوة^(٤)، وزعموا أن النبوة كما تنافي ثبوتها تعمد الخلاف في

(١) اختلف العلماء في تعريف العصمة، فمنهم من قال: أنها سلب القدرة على المعصية وهو قول ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٦٧/٢).

وقيل: إنها صرف دواعي المعصية عن المعصية بما يلهم الله المعصوم من ترغيب وترهيب.

وقيل: إنها تهيو العبد للموافقة مطلقاً، وذلك راجع إلى خلق القدرة على كل طاعة، وهو منسوب إلى الأشعرية.

وقيل: إنها خلق ألطاف تقرب إلى الطاعة، وهو قول المعتزلة. انظر هذه الأقوال في شرح الكوكب المنير (١٦٧/٢)، وإرشاد الفحول (٣٤)، ومتشابه القرآن لعبد الجبار (٧٣٥/٢).

(٢) انظر المحصول (٣٤١/٣/١)، والإحكام للآمدي (١٧٠/١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٢/٢)، وشرح الكوكب المنير (١٦٩/٢)، وعصمة الأنبياء للرازي (٢٦)، وتيسير التحرير (٢١/٣).

(٣) نقله الآمدي عن الأستاذ أبي إسحاق وكثير من الأئمة. انظر الإحكام للآمدي (١٧٠/١) ونقل ابن تيمية عن جمهور العلماء جواز ذلك. انظر المسودة (١٩٠).

(٤) نسب الإمام في البرهان هذا المذهب إلى طبقات الخلق، وقال: وإليه مصير جماهير =

البلاغ عقلاً، فكذلك تنافي مقارفة الكبائر.

[٨٨٤] قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره / وجوب عصمة [١/١٠٠]

رسول الله ﷺ عن تعمد الخلف في التبليغ عقلاً، ووجوب عصمته عن الكبائر إجماعاً واتفاقاً وسمعاً، وقد اتفقت الأمة على وجوب عصمة الرسل عن الكبائر الواضحة من أقدارهم نحو السرقة، والزنا ونحوهما، وهذا أثبت إجماعاً^(١)، ولو رددنا إلى العقل لم يكن فيه ما يمنع ذلك^(٢).

[٨٨٥] فإن قيل: في العقل ما يمنع ذلك فإن امتثال هذه

القاذوريات^(٣) لو قدر بدورها من الرسل عليهم السلام لاقتضت تنفير الأنفس عن الاتباع.

فيقال: هذا مما لا يسوغ التعويل عليه، فإننا نجوز على قضية ثبوت

أحوال الأنبياء^(٤) لو قدرنا إبدالهما كانت النفوس إلى اتباعهم أميل.

والذي يحقق ذلك اتفاق الأصحاب على أنه كان يجوز أن يكون

= أئمتنا. انظر البرهان (١/٤٨٣)، وهو مذهب المعتزلة. انظر المنحول (٢٢٣)، والإحكام للآمدي (١/١٧٠).

(١) ومن هنا يظهر خطأ ما نسب إليه ابن حزم أنه من القائلين أن رسل الله صلوات الله عليهم يعصون الله في جميع الكبائر عمداً حاشا الكذب في التبليغ فقط. انظر الفصل في الملل (٢/٤).

(٢) وهذا هو المختار عند إمام الحرمين والغزالي والكنيا وابن برهان. انظر البرهان (١/٤٨٤) والمنحول (٢٢٣)، وإرشاد الفحول (٣٤)، والوصول (١/٣٣٥)، والإرشاد للجويني (٢٩٨).

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصحيح «فإن أمثال هذه القاذورات».

(٤) كذا في الأصل والمناسب «للأنبياء».

الرسول ﷺ شاعراً يخط بيمينه، ويقرأ ويكتب ولم يكن ذلك من العزائم المتحتمة وإن كنا نعلم أنا لو قدرنا ذلك ربما ينطوي على ضروب من التنفير.

[٨٨٦] والجملة في ذلك أن الأنبياء تميزوا بالمعجزات عن أغيارهم، والمعجزة تدل على تصدقهم^(١) في تبليغهم، وليس فيها اقتضاء عصمتهم، فثبت بذلك أننا ثبتنا ما ثبتنا بقضية الإجماع دون دلالة العقل.

[٨٨٧] فإن قيل: فخبرونا هل تجب عصمة الملائكة؟

قلنا: أما الرسل منهم فالقول فيهم كالقول في الأنبياء، وهم في حق الأنبياء كالأنبياء في حقوق الأمم، وأما عدا الرسل فقد اختلف العلماء فمن صائرين إلى ثبوت عصمتهم^(٢) تمسكا بقوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾^(٣) فقد صدر هذا الخطاب فيصدر التعظيم لهم، ويخصص آخرون ذلك بالمقربين من الملائكة كالحملة^(٤)

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «صدقهم».

(٢) وإليه ذهب ابن حزم والقاضي عياض والبلقيني، وهو مذهب الجمهور، وهو الراجح لظهور أدلتهم، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُونَ إِلَّا لِمَ مَقَامَ مَعْلُومٍ﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافِرُونَ ﴿١٦٦﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ اللَّسِيخُونَ ﴿١٦٧﴾ الصافات (١٦٤ - ١٦٦)، وقوله: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ الأنبياء: (١٩). انظر تفصيل الأدلة للفريقين في: الفصل في الملل (٤/٣٤)، والحبائك في أخبار الملائك (٢٥٢).

(٣) سورة التحريم: آية (٦).

(٤) أي الذين يحملون العرش، وهم ثمانية قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ سورة الحاقة: آية (١٧)، وانظر لمعرفة صفاتهم الحبائك في أخبار الملائك (٥٦).

والكروبيين^(١) ونحوهم، وزعموا أن طائفة منهم عصوا فأحرقتهم الصواعق والبوارق، فهذا كله من فن الكلام بيد أن أطراف الكلام قد تتصل بشيء من ذلك.

[٨٨٨] رجعنا إلى المقصود فإذا صدر من رسول الله ﷺ فعل واقترن به قول يوجب اتباعه فيه فيلزم اتباعه لقوله، وفعله علم لوجوب اتباعه، وهو مثل صلاته مع قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) وحجه مع قوله: «خذو عني مناسككم»^(٣) إلى غير ذلك.

فأما ما بدر عن رسول الله ﷺ محرماً، على المذهب الذي يجوز عليه الصغائر فلا يجوز اتباعه فيه، وإن بدر منه الفعل مباحاً فما صار إليه معظم الأصوليين أنه لا يجب اتباعه فيه ولا يستحب أيضاً، وذهب شردمة من الناس: إلى أن اتباعه فيما هو مباح في حقه ندب في حقنا^(٤).

-
- (١) الكروبيين: هم سادة الملائكة ومنهم جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وهم المقربون، عن كرب إذا قرب.
- وقيل: هم ملائكة العذاب، من الكرب. انظر والنهاية لابن الأثير (١٦١/٤)، والجبائك في أخبار الملائك (٢٥١).
- (٢) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة (١١٧/١)، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم (٥٢/٤)، وأحمد (٥٣/٥).
- (٣) أقرب ما روي بهذا اللفظ «خذوا مناسككم» رواه النسائي في باب الركوب إلى الجمار واستغلال المحرم (٢٧٠/٥)، ورواه مسلم بلفظ «لتأخذوا مناسككم» في باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً وبيان قوله ﷺ لتأخذوا مناسككم (٤٤/٩)، ومثله أبو داود في باب رمي الجمار (٢٠١/٢)، وأحمد (٣٠١/٣).
- (٤) وهو مذهب بعض المالكية. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٨٨).

[٨٨٩] ولو صدر فعل رسول الله ﷺ في معرض القرب، أو بدر منه مطلقاً، أو لم يتقيد بقيود القرب ولا بقيود الإباحة، وتقابلت فيه الجارات^(١) فهذا موقع اختلافهم فذهب بعضهم^(٢) إلى أنه يحرم اتباعه^(٣) وهذا بناء^(٤) من هؤلاء على أصلهم في الأحكام قبل ورود الشرائع^(٥) فإنهم زعموا أنها على الحظر، ولم يجعلوا^(٦) فعل رسول الله ﷺ علماً في تثبيت^(٧) حكم فيبقى [١٠٠/ب] الحكم على ما كان / عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع^(٨).

وذهب العلماء إلى أن ما صدر عن رسول الله ﷺ على الإباحة في حقنا^(٩).

وذهب بعضهم أنه محمول على الندب فيندب إلى فعله رسول الله ﷺ

(١) لعلها «جائزات» كما يدل عليها قوله في الفقرة (٨٩٤)، «إذا تقابلت هذه الجائزات».

(٢) في الاقتباس الذي نقله في الإبهاج «قوم».

(٣) انظر المستصفي (٢/٢١٤).

(٤) في الاقتباس الذي نقله في الإبهاج «وهذا من هؤلاء الأنبياء على أصلهم».

(٥) انظر المستصفي (٢/٢١٥).

(٦) في الاقتباس الذي نقله في الإبهاج «ولم يجعل».

(٧) في الاقتباس الذي نقله في الإبهاج «تثبت».

(٨) من قوله «فذهب بعضهم» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٦٦).

(٩) وإليه ذهب الجصاص والبزدي والسرخسي والقاضي أبو زيد والمجد ابن تيمية ونقله عن الجمهور، وهو المختار عند الآمدي، ونقله ابن عبد الشكور عن أكثر الحنفية. انظر الأحكام للآمدي (١/١٧٤، ١٨٥)، وأصول البزدي مع كشف الأسرار (٣/٢٠١)، وأصول السرخسي (٢/٨٦)، وتيسير التحرير (٣/١٢٢)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٢/١٨١)، والمسودة (١٨٧).

وإليه صار أصحاب الشافعي رضي الله عنه^(١).

وذهب مالك^(٢) رضي الله عنه وأكثر أهل العراق منهم الكرخي^(٣) وغيره إلى أن ما^(٤) نقل من فعل رسول الله ﷺ مطلقاً فيجب علينا مثله إذا لم يمنع من الوجوب مانع، وبذلك قال ابن سريج^(٥)، والأصطخري^(٦)،

(١) نقله البيضاوي عن الشافعي نفسه. انظر المنهاج مع الإبهاج (٢/٢٦٤)، وحكاه الشيرازي عن الصيرفي والقفال، وأبي حامد. انظر التبصرة (٢٤٢).

(٢) عن الإمام مالك روايتان، الأولى الوجوب كما نقله المصنف، حكاه ابن خويز منداد عنه، والثانية: الإباحة نسب إليه الرازي في المحصول، والبيضاوي في المنهاج. انظر مفتاح الوصول (٩٨)، والمحصول (١/٣/٣٤٦)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٦٤).

(٣) بل مذهب الكرخي الوقف فيه فلا تثبت عنده المتابعة فيه إلا بدليل كما نقل عنه البزدوي والسرخسي وابن عبد الشكور. انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/٢٠١)، وأصول السرخسي (٢/٨٦ - ٨٧)، ومسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت (٢/١٨١).

(٤) في الأصل «إنما».

(٥) نقل الجويني هذا القول عن ابن سريج مقيداً بما ظهر فيه قصد القرية، أما ما لم يظهر فيه قصد القرية فقال الجويني: عزى ذلك (أي الحمل على الوجوب) إلى ابن سريج بعض النقلة وهذا زلل، وقدر الرجل عن هذا أجل. انظر البرهان (١/٤٨٩، ٤٩٣).

(٦) الاصطخري: هو الحسن بن أحمد بن يزيد أبو سعيد الاصطخري، ولي قضاء «قم» قال الخطيب: كان أحد الأئمة المذكورين، ومن شيوخ الفقهاء الشافعيين، وكان ورعاً، زاهداً، متقللاً، سمع سعدان بن نصر، وحفص بن عمرو الربالي، وأحمد بن منصور وغيرهم، وعنه محمد بن المظفر، وأبو الحسن الدارقطني، وأبو حفص بن شاهين، وغيرهم من مؤلفاته: «أدب القضاء» و«كتاب الفرائض» و«كتاب الشروط والوثائق» توفي عام (٣٢٨هـ). انظر تاريخ بغداد (٧/٢٦٨)، وطبقات الشافعية (٢/١٩٣)، والأعلام (٢/١٧٩).

وابن^(١) خيران^(٢) .

[٨٩٠] ثم اختلف القائلون بالوجوب على طريقتين فذهب بعضهم إلى أنا ندرك الوجوب^(٣) فيما نقل من أفعال رسول الله ﷺ مطلقاً عقلاً، وذهب بعضهم إلى أن تثبت ذلك بأدلة السمع^(٤) . وسنومىء إلى شبهة الفئتين .

[٨٩١] وذهب المحققون^(٥) من أهل كل مذهب إلى أن فعل

(١) ابن خيران: هو الحسين بن صالح بن خيران، وأبو علي الفقيه الشافعي، كان إماماً زاهداً، ومن أفاضل الشيوخ وأماثل الفقهاء، عرض عليه القضاء فأباه، وكان يعيب على ابن سريج في ولايته القضاء، اختلف في وفاته، فرجع الخطيب سنة (٣١٠هـ) وابن السبكي (٣٢٠هـ) . انظر تاريخ بغداد (٥٣/٨)، وطبقات الشافعية (٢١٣/٢) .

(٢) انظر حكاية هذا القول عن ابن سريج، والاصطخري، وابن خيران في التبصرة (٢٤٣)، والمحصل (٣٤٥/٣/١) .

(٣) في الاقتباس الذي نقله في الإبهاج «ندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم إلى أنا ندركهم بأدلة السمع» .

(٤) من قوله «اختلف القائلون» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢٦٥/٢)، وإلى هذا القول ذهب القاضي أبو يعلى . انظر العدة (٧٤٩/٣) .

(٥) بل مذهب المحققين أن فعل الرسول الله ﷺ المطلق إن ظهر فيه قصد القرية فهو للندب، وإن لم يظهر فيه قصد القرية فهو للإباحة، وبه قال إمام الحرمين والمجد ابن تيمية . انظر البرهان (٤٩٢/١، ٤٩٤)، والمسودة (١٨٧)، وأما ترجيح الشوكاني القول بالندبية وإن لم يظهر فيه قصد القرية قائلاً: إن فعله ﷺ وإن لم يظهر فيه قصد القرية لا بد أن يكون لقرية، وأقل ما يتقرب هو المندوب ولا دليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به، ولا يجوز القول بأنه يفيد الإباحة فإن إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به، فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه ﷺ فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب، إفراط، =

رسول الله ﷺ إذا نقل مطلقاً فلا يثبت به علينا حكم أصلاً^(١) لا وجوب، ولا ندب ولا إباحة، ولا حظر، والحكم علينا بعد نقل فعل رسول الله ﷺ كالحكم علينا قبل نقله وهذا ما نرتضيه وننصره^(٢).

[٨٩٢] فأما وجه الرد على القائلين بالحظر فنستقصيه في آخر الكتاب عند اختلاف العلماء في الأحكام قبل ورود الشرائع، ونذكر هنا ما يستقل به فنقول: مصير هذا المذهب يفضي إلى التناقض، فإن كل ما فعله رسول الله ﷺ ونقل مطلقاً لو كان محظوراً في حقوقنا لزمنا أن نقول: إذا فعل

= والحق بين المقصر والمخالي.

فقد ناقشه الدكتور محمد سليمان الأشقر بأن ما قاله الشوكاني ضعيف لأن ﷺ واحد من البشر يفعل كغيره من الناس ما أباح الله له، وليس فعل المباح عبثاً فليزوم تنزيهه عنه بل قد يفعل لجلب نفع أو دفع ضرر.

انظر إرشاد الفحول (٣٨)، وأفعال الرسول لمحمد سليمان الأشقر (١/٣٣٠).

(١) وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة وهو المختار عند الرازي والتلمساني، والشيرازي والغزالي، والبيضاوي، / انظر المحصول (١/٣/٣٤٦)، ومفتاح الوصول (٩٨)، والتبصرة (٢٤٢)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٦٤)، والمستصفي (٢/٢١٤).

(٢) هذا قول بالوقف، وفي البرهان مال إلى ترجيح القول بالإباحة، فإنه قال فيه: «المختار إن فعله لا يدل بعينه، ولكن يثبت عندنا وجوب حمله على نفي الحرج فيه عن الأمة، ومستند هذا الاختيار إلى علمنا بأن أصحاب رسول الله ﷺ لو اختلفوا في حظر أو إباحة، فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلاً عن المصطفى لفهموا منه أنه لا حرج على الأمة في فعله، وجاحد هذا جاهل بمسالك النقل فضلاً عن المعنى واللفظ، وأما ادعاء اعتقادهم أن فعله واجب على غيره أو مندوب أو مستحب، فدعوى عرية لا تستند إلى قضية المعجزة، ولا إلى عاداتهم ولا إلى صفة الفعل» البرهان (١/٤٩٤).

فعلاً مرة وترك مثله ثانياً فيحرم علينا الفعل والترك جميعاً عند صدورهما منه، مع استحالة تعريتنا عنهما^(١) وسنوضح وجه الرد على هذه الفته.

[٨٩٣] فأما من زعم أن أفعال رسول الله ﷺ تقتضي الإباحة في حقنا^(٢) فيقال له: ما المعنيّ بالإباحة التي أطلقتها؟ فإن عنيت بها أن فعله يتضمن إذناً لنا في الإقدام على مثله فهذا محال فإن الفعل لا يكون إذناً في مثله لا عقلاً، ولا سمعاً إذا لم تتقدم مواضعة على نصب الفعل علماً في الإذن^(٣)، ثم نقول: الإباحة ترجع إلى إذن الله تعالى مع نفي اللوم والأجر في الفعل والترك، وفعل رسول الله ﷺ لا يدل على ذلك.

وإن أراد الصائر إلى هذا المذهب أن ما فعله رسول الله ﷺ ولم يمنع منه مانع في الشرع، فلو أقدم عليه مقدم لم يستحق لوماً فهذا ما نساعدهم عليه، وهذا سبيل نفي الأحكام قبل ورود الشرائع^(٤).

[٨٩٤] فأما من قال إن فعل رسول الله ﷺ يقتضي الندب في

(١) انظر المستصفي (٢/٢١٥).

(٢) انظر أدلة القائلين بالإباحة في البرهان (١/٤٩٤)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/٢٠٣)، وأصول السرخسي (٢/٨٧)، وتيسير التحرير (٣/١٢٢)، والإحكام للآمدي (١/١٧٨).

(٣) ويجب بأن هنا قد تقدمت المواضعة على نصب الفعل في الإذن حيث قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَنْزَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾، قال السرخسي: «وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الأمة» أصول السرخسي (٢/٨٩).

(٤) انظر هذه المناقشة في المستصفي (٢/٢١٥).

حُقوقنا^(١) فيقال لهم: هذا باطل، فإن فعل النبي ﷺ المتبع لا ينتصب علماً في النذب على مثله عقلاً، إذ يجوز في العقل تخصصه بما يحرم على غيره، ويجوز تقدير صدور الفعل منه مباحاً وهو مباح لغيره، ويجوز تقدير الوجوب أيضاً، فإذا تقابلت هذه الجائزات في العقل وليس في فعل الرسول ﷺ ما ينبىء عن تبين جهة من هذه الجهات، فلا يرتضي أحد واحدة منها إلا ويقابل بسائر / الجهات فتساقط الأقوال عند تعارضها^(٢)، فهذا لو ادعوه [١٠١/١] عقلاً، وإن ادعوه سمعاً فتخصيص النذب في قضية لا وجه له، وإن من أفعال رسول الله ﷺ ما يجب اتباعه فيه، ومنه ما يباح الإقدام على مثله من غير نذب، فتخصيص النذب لا وجه له لا عقلاً ولا سمعاً.

[٨٩٥] فإن قيل: النذب أقل رتبة من الوجوب، فحملنا الأمر على

الأقل^(٣)؟

قيل: هذا باطل من وجهين، أحدهما: أن ما يتحقق واجباً فليس فيه معنى النذب ليقدر النذب أقل مرتبة وأيضاً فإن الإباحة دون النذب على زعمكم، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٨٩٦] فإن قالوا: إنما الدال على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي

رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٤)، فأنبأ ذلك عن تحسين التأسى به^(٥).

(١) انظر أدلة القائلين بالنذب ومناقشتها في التبصرة (٢٤٣)، والمستصفي (٢١٦/٢)،

والمحصول (٣٦٨/٣/١)، والإحكام للآمدي (١٧٨/١، ١٨٥).

(٢) انظر المستصفي (٢١٥/٢)، والتبصرة (٢٤٣).

(٣) انظر هذا الدليل ومناقشته في التبصرة (٢٤٤)، والمستصفي (٢١٦/٢).

(٤) سورة الأحزاب: آية (٢١).

(٥) وأجاب عنه الغزالي بأن التأسى لا يكون إلا بإيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه =

قيل لهم: الوجوب ينعت بالحسن، كما ينعت الندب، فلم كنتم بالحمل على الندب أولى من غيركم إذا حملوه على الوجوب؟

[٨٩٧] فأما وجه الرد على القائلين بالوجوب فيداني وجه الرد على الذين سبقوا، فإننا نقول فعل رسول الله ﷺ ينقسم، فمنه الواجب، ومنه المباح، والندب، وليس فيما يصدر عنه ﷺ ما يتضمن إيجاباً علينا عقلاً، فإن العقل لا يقتضي تعين جهة على التخصيص مع تقابل الجائزات وتمائل الاحتمالات، وليس في نفس الفعل الصادر منه ما يوجب الإقدام على مثله عقلاً، وكل ما يتمسكون به من الأدلة السمعية فلا مستروح في شيء على ما سنقرر وجوه التفصي عما يعتصمون.

[٨٩٨] شبهة القائلين بالوجوب^(١). فإن قالوا: كل ما يصدر عن رسول الله ﷺ فنعلم أنه مصلحة له ﷺ وهو متعبد به، وما كان^(٢) مصلحة لغيره، ويجب على المرء تتبع مصالحه.

وهذا واه جداً من أوجه: منها: أن نقول: من سوغ الصغائر على الأنبياء عليهم السلام لم يسلم ما ادعيتموه، ووجه المنع فيه بين.

= الرسول ﷺ من وجوب، ومباح، وندب، فإذا أوقعنا الفعل على وجه الندب وكان فعل الرسول ﷺ على وجه الإيجاب فلا نكون متأسين به، ولا سبيل إلى التأسى به قبل معرفة قصده. انظر المستصفي (٢/٢١٧)، وبنحوه أجاب الشيرازي في التبصرة (٢٤٤).

(١) انظر أدلة القائلين بالوجوب ومناقشتها في التبصرة (٢٤٤)، والمستصفي (٢/٢١٧)، والمحصول (١/٣٤٧)، والإحكام للآمدي (١/١٧٥، ١٧٩).

(٢) الظاهر أن في العبارة سقطاً هنا وتامها «وما كان مصلحة له كان» مصلحة لغيره بدليل ما يأتي قريباً.

ثم نقول: لم زعمتم أن ما كان مصلحة في حقه كان مصلحة في حق غيره؟ ألم تعلموا أن الرتب تباين، والمصلحة تختلف باختلاف الدرجات^(١)؟

والذي يوضح ذلك أن الصلاة مصلحة في حق الطاهر، مفسدة في حق الحائض، ولو تتبعنا تفاوت الأفعال في حق المكلفين من الأحرار والعبيد لطل، وفي التنبيه عليها غنية.

ثم نقول: لو كان العبد يتمثل أوامر سيده، ويتجنب مخالفته، فليس من شرط تحقيق موافقة ومحاشاة مخالفته أن يفعل كل ما يفعله سيده، فبطل ما قالوه وتبين أن إظهار الخلاف إنما يتحقق في الأوامر دون الأفعال.

[٨٩٩] شبهة أخرى لهم - وهي عمدتهم - قالوا: لو ساغ القول بأن اتباعه في أفعاله لا يجب ساغ مثله في أقواله فإنه لا فصل بينهما.

قيل لهم: هذه دعوى مجردة، فلم جمعتم بينهما؟ فلا يرجعون عند التحقيق إلى طائل وتحصيل. ثم نقول: بما تنكرون على من يقول أن المعجزات دالة على صدق الرسل عليهم السلام، وقبول أقوالهم، وما يصدر عن رسول الله ﷺ من الأوامر فإنما هو فيها مبلغ والأمر لله / تعالى. ففي رد [١٠١/ب] أقواله تسبب إلى رد قضية المعجزة، وإفصاح برد النبوة، ولا يتحقق مثل ذلك في الأفعال، فإن المعجزة لا تدل على وجوب اتباعه في جملة أفعاله، إذ المعجزة لا تدل إلا على الصدق، والأفعال لا صيغ لها، وأيضاً فإن فعله مختص به وليس فيه اقتضاء تثبيت مثله في حق غيره، وأما أقواله فمتعلقة في مقتضاها بالمكلفين، فافترق البابان ثم نقول: قد بينا أن فعله ﷺ على

(١) انظر المستصفي (٢/٢١٧).

التردد^(١) فنظيره من القول ما هو على التردد، ولو [و]^(٢) ردت لفظة مترددة بين احتمالات لا سبيل إلى الجمع بينها، واللفظة حقيقة في كل واحدة منها فلا سبيل إلى حمل اللفظة على بعضها بل يتوقف فيها إلى البيان^(٣)، فهذه سبيل الأفعال، فهذه عمدتهم إذا زعموا أن الوجوب الاتباع مستدرک عقلاً.

[٩٠٠] وأما من ذهب منهم إلى أن ذلك يثبت سمعاً فقد استدل بآي من الكتاب منها: قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونَهُ﴾^(٤)، قالوا: وهذا أمر، والأمر على الوجوب^(٥).

قلنا: لا نسلم أن الأمر على الوجوب، وقد قدمنا^(٦) في ذلك صدرأ من الكلام مغنياً إن شاء الله تعالى.

ثم لا نسلم لكم العموم لتعمموا ذلك في أفعاله وأقواله، على أنا نقول: ظاهر الاتباع ينبو عن الطاعة ولا تحقق الطاعة إلا في امتثال الأوامر.

والذي يحققه ما قدمناه من قول القائلين أن يمنع الأمة وهو من اتباعه، ولا يعنون به أنه يتصدر إذا تصدر ويفعل كل ما يفعل الأمر، فإنما يؤول الاتباع والامتثال والانقياد إلى امتثال الأوامر.

[٩٠١] ومما استدلووا به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ

(١) انظر الفقرة (٨٩٤).

(٢) «الواو» ساقطة من الأصل.

(٣) انظر المستصفي (٢/٢١٨).

(٤) سورة الأنعام: آية (١٥٣).

(٥) وبه قال أبو يعلى في العدة (٣/٧٣٨).

(٦) في الفقرة (٢١٤) وما بعدها.

حَسَنَةً ﴿١﴾، وهذا لا معتصم فيه، فإنه ليس في الآية ما يتضمن تثبيت الوجوب على الخصوص، بل فحوى الآية إلى اقتضاء الندب أقرب.

[٩٠٢] ومما يستدلون به قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ فَخُذُوا﴾ (٢)، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (٣).

فأما قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ﴾ فليس فيه مصرح بالأفعال فلم حملتموه عليها؟ وظاهر الإيتاء: الإعطاء دون ما رمته، على أنه سبحانه قابله بالنهي فقال: ﴿وَمَا نَهَيْتُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (٤) فدل أنه عني بالإيتاء: الأوامر.

وأما قوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (٥)، فلا حجة فيه، وأن الطاعة لا تتحقق إلا في امثال الأمر، والفعل لا يكون أمراً.

[٩٠٣] وربما يستدلون بأخبار اعتصم فيها الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بأفعال رسول الله ﷺ، منها ما روى أنه واصل الصيام (٦) فواصله بعض الصحابة فنهاهم رسول الله ﷺ، واعتذر بأن قال: واصلنا لما واصلت.

(١) سورة الأحزاب: آية (٢١).

(٢) سورة الحشر: آية (٧).

(٣) سورة التغابن: آية (١٢).

(٤) سورة الحشر: آية (٧).

(٥) سورة التغابن: آية (١٢).

(٦) روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال في الصوم فقال له رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله؟ قال: وأيكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر لزدتكم، كالتنكيل لهم حين أبوا أن ينتهوا»، واللفظ للبخاري، البخاري باب التنكيل لمن أكثر الوصال (٣٣٦/١)، ومسلم باب النهي عن الوصال (٢١٢/٧).

[٩٠٤] ومنها ما روي أنه ﷺ خلع نعله فخلع الصحاب نعالهم^(١) فهذا يدل على اعتقادهم وجوب الاتباع.

ومنها: أنه ﷺ خلق عام الحديدية فازدحم الناس على الحلاق^(٢) اتباعاً لرسول الله ﷺ.

[٩٠٥] ومنها ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر

(١) روى أبو داود عن أبي سعيد الخدري قال بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم»، قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن جبرئيل ﷺ أتاني فأخبرني أن فيهما قدراً، وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدراً، أو أذى فليمسحه وليصل فيهما» أبو داود، باب الصلاة في النعل (١/١٧٥)، ورواه الدارمي في باب الصلاة في النعلين (١/٣٢٠)، وأحمد (٣/٢٠)، والحاكم في المستدرک (١/٢٦٠)، وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر: اختلف في وصله وإرساله، ورجح أبو حاتم في العلل: الموصول. انظر لمزيد من التفصيل تلخيص الحبير (١/٢٧٨).

(٢) رواه البخاري في حديث طويل وفيه «فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يبق منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك مخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً» إلخ البخاري كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد (٢/١٢٢)، ورواه الدارمي في كتاب الحج، باب في المحصر بعدو (٢/٦٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار باب حكم المحصر بالحج (٢/٢٤٩).

ثم قال: «أما أني أعلم أنك حجر لا تضر، ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك لما استلمتك»^(١) فاعتصم بفعله.

[٩٠٦] ومنها: ما روي أن سائلاً سأل أم سلمة رضي الله عنها عن قبله الصائم فسألت رسول الله / ﷺ، فقال ﷺ: ألا أخبرتبه أني أقبل وأنا [١٠٧/١] صائم^(٢).

وسئلت عائشة^(٣) رضي الله عنها عن وجوب الغسل بالتقاء الختانيين فأفتت بالوجوب وقالت: فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا^(٤) إلى غير ذلك من الأخبار.

(١) متفق عليه، البخاري في باب الرمل في الحج والعمرة (٢٧٩/١)، عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للركن: «أما والله إنني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك، فاستلمه» وفي رواية أخرى: قبل الحجر وقال: لولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك، البخاري باب تقبيل الحجر (٢٨٠/١)، ورواه مسلم في باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف (١٧/٩)، نحوه.

(٢) رواه مالك في الموطأ مرسلأً باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم (٢١٤/١)، بلفظ: «ألا أخبرتبه أني أفعل ذلك» وعنه الشافعي في الرسالة (٤٠٤)، وقال: «وقد سمعت من يصل هذا الحديث، ولا يحضرني ذكر من وصله».

ونقل أحمد شاكر عن الزرقاني أنه قال: وصله عبد الرزاق بإسناد صحيح. انظر تعليق أحمد شاكر على الرسالة (٤٠٥)، وفيه مزيد من التفصيل.

(٣) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق أم المؤمنين، أفقه النساء مطلقاً، وأفضل أزواج النبي ﷺ إلا خديجة، ففيها خلاف شهير، توفيت سنة سبع وخمسين على الصحيح. انظر الاستيعاب (٣٥٦/٤)، والإصابة (٣٥٩/٤).

(٤) رواه الشافعي في الأم (٣٩/١)، والترمذي، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب =

[٩٠٧] والجواب عنها من أوجه: أحدها: أن نقول الأفعال التي نقلت عنه ﷺ من خصائصه وما لم يتابع عليه أكثر مما نقلتموه، ثم نقول: لم زعمتم أنهم اتبعوه في موجب هذه الأخبار التزاماً واستحباباً، وبم تنكرون على من يزعم أنهم استباحوا، وبم تنكرون على من يزعم أنهم استباحوا بعضها ورأوا بعضها ندباً.

[٩٠٨] ثم نجيب عن كل ما تمسكوا به واحداً واحداً، فأما حديث الوصال فنهيه ﷺ وتوبيخه لهم على اتباعه أدل الأدلة عليكم، إذ روي أنه ﷺ قال: أيقوى أحدكم على ما أقوى^(١)؟ الحديث.

وأما خلع النعال فقد كان في الصلاة، وقد كان سبق منه ﷺ أمر الصحابة باتباعه في الصلاة لما قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

وأما الحلق وتقبيل الحجر فلقد كان من جملة المناسك، وكانوا قد سمعوا له ﷺ يقول: «خذوا عني مناسككم».

وأما حديث عائشة رضي الله عنها، وأم سلمة رضي الله عنها فلعلهما

= الغسل (٨٠/١)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان (٩٩/١)، وأحمد (١٦١/٦)، قال ابن حجر: وصححه ابن حبان وابن القطان، وأعله البخاري بأن الأوزاعي أخطأ فيه، ورواه غيره عن عبد الرحمن بن قاسم مرسلًا. وانظر تفصيل الكلام على الحديث في تلخيص الحبير (١٣٤/١).

(١) لم أجده بهذا اللفظ لكن معناه صحيح، رواه البخاري ومسلم بلفظ: «وأيكم مثلي؟ إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، البخاري باب التنكيل لمن أكثر الوصال (٣٣٦/١)، ومسلم، باب النهي عن الوصال (٢١٢/٧).

أيضاً اقتديا بقوله، والذي يوضح ذلك أن المنقول في حديثهما ليس من الأفعال المختصة برسول الله ﷺ بل كان متعدياً إليها ولذلك قايساً^(١) الناس بحكهما، على أنا نقول كما^(٢) تمسكتم به آحاد لا يسوغ الاعتصام به في مسائل القطع، والله أعلم.

(١٦٣) القول في ذكر الوجوه

التي يقع عليها أفعال رسول الله ﷺ

[٩٠٩] إذا صدر عن رسول الله ﷺ فعل مطلق، ولم يعلم بطريق من الطرق أنه أراد بفعله تبين مجمل، أو تنبيهاً على حكم شرعي، فالحكم فيه ما قدمناه من الوقف، فأما إذا صدر منه الفعل بياناً لحكم على [الابتداء]^(٣)، أو تخصيصاً لعموم أو تبيناً لمجمل فيجب التمسك به.

[٩١٠] ونحن الآن نجمع الطرق التي إذا وقعت الأفعال عليها كانت بياناً، فأقوى الوجوه في وقع الأفعال بياناً واجب الإيقاع فيها وجهان: أن يصرح^(٤) رسول الله ﷺ بالأمر بالاتباع فيما يصدر منه من الأفعال وذلك نحو قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

والوجه الثاني: أن يجمع العلماء على أن المقصد من الفعل الصادر منه بيان، فيعلم أن الإجماع لا ينعقد باطلاً، وليس علينا تتبع ما انعقد الإجماع منه.

(١) لعله «قايساً».

(٢) لعله «كل ما».

(٣) في الأصل «الابتدار» والصواب ما أثبتته بدليل ما عطف عليه.

(٤) انظر الإحكام للآمدي (١/١٧٣)، والمستصفي (٢/٢١٤، ٢٢٢).

[٩١١] ومن الطرق في وقوع الفعل بياناً أن يثبت ويستقر على رسول الله ﷺ وعلى أمته حكم، ثم يصدر منه ﷺ فعل يخالف ذلك الحكم ويعلم أنه ليس بساه و^(١) يتحقق عندنا أنه ليس بمحرم، و^(٢) أما على منع [١٠٢/ب] الصغائر أو بأن يتحقق بقرائن الحال ذلك، فإذا ثبت الفعل على هذا / الوجه فيتبين لنا أن الحكم قد نسخ في حقه ﷺ، ولكن لا يتبين نسخ الحكم في حقنا بمجرد صدور الفعل منه حتى يتبين لنا ذلك بأحد أمرين، إما بالقول، وإما أن يصدر منا مثل ما صدر منه فيقررنا عليه، فيتبين حينئذ النسخ في حقه وفي حق من قرره على مثل فعله^(٣).

[٩١٢] ومن الوجوه في البيان أن ترد لفظة عامة متعلقة في مقتضاها به ﷺ وبغيره، ثم ييدر منه فعل كما نعتناه وظاهر العموم لا يقتضيه فيتبين لنا تخصيص العموم^(٤) وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥).

فهذا عام في كل من ينطلق اسم السارق عليه، فإذا رأينا رسول الله ﷺ لا يقطع فيما دون الربع دينار، مع صدور الفعل عنه على غير وجه النسيان، فنعلم أن ذلك غير داخل تحت قضية اللفظ، وإذا رأيناه لا يقطع في الثمر والكنز^(٦) فكذلك.

(١) هكذا في الأصل والظاهر «يتحقق».

(٢) الظاهر أن «الواو» زائدة.

(٣) انظر المستصفي (٢/٢٢٣).

(٤) انظر الإحكام للآمدي (١/١٧٣)، والمستصفي (٢/٢٢٢).

(٥) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٦) كذا في الأصل وهو مصحف من «الكثر» كما ورد في حديث روي عن رافع بن =

[٩١٣] ولو تقدم لفظ مجمل مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَاوِيهِ﴾^(١) ثم أخذ رسول الله ﷺ يوم الحصاد قدراً فلا نعلم أن فعله بياناً^(٢) لقوله سبحانه: ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَاوِيهِ﴾ فإننا نجوز أن يكون هذا الفعل ثابتاً عن قضية أمر آخر، ونجوز أن يكون المأخوذ غير المنطوق به مجملاً في الآية، فلا نقطع القول بأن فعله بيان في هذه الصورة حتى ينهنا عليه بطريق من طرق التنبيه، وقد يتصور أن يجعل فعله في مثل هذه الصورة التي قدمناها بياناً، وذلك نحو مثل أن يفعل ما صورناه ويخترم ﷺ، ونعلم أنه لا يخترم مع بقاء الالتباس في اللفظة المجملة فأظهر الأحوال كون فعله بياناً، فقد أجمعت الأمة على حمل فعله على [البيان]^(٣) في مثل هذه الصورة، فنتبعنا الإجماع وألحقنا ذلك بما قدمناه في صدر الباب، ولولا الإجماع، فلو رددنا إلى تحقيق البيان لما جعلناه بياناً مع ما فيه من الاحتمال بيد أن الإجماع يحسم الاحتمال.

= خديج أنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا قطع في ثمر ولا كثر، أخرجه الترمذي باب ما جاء لا قطع في ثمر ولا كثر (٥٢/٤)، والنسائي باب ما لا قطع فيه (٨٦/٨)، وابن ماجه، باب لا قطع في ثمر ولا كثر (٨٦٥/٢)، والدارمي، باب ما لا يقطع فيه من الثمار (١٧٤/٢)، وفسر في هذه الرواية «الكثر» بأنه شحم النخل وجماره، وأحمد (٤٦٣/٣، ٤٦٤)، ومالك باب ما لا قطع فيه (١٧٧/٢)، وفيه «والكثر: الجمار» قال ابن حجر: «واختلف في وصله وإرساله، وقال الطحاوي: هذا الحديث تلقت العلماء متنه بالقبول» تلخيص الحبير (٦٥/٤).

- (١) سورة الأنعام: آية (١٤١).
- (٢) كذا في الأصل وهو جائز عند قوم. انظر التعليق على الفقرة (٣١٢).
- (٣) في الأصل التباين والصواب «البيان» بدليل قول المصنف فيما بعد «ولو الإجماع فلو رددنا إلى تحقيق البيان لما جعلناه بياناً».

[٩١٤] ومن طرق البيان أن يتمهد لنا في أصول الشريعة أن يكرر فعلاً من الأفعال في بعض العبادات على قصد الشرع بما يبطل العبادة، فإذا كرر رسول الله ﷺ وقد سبق من تمهيد الأصل ما أومأنا إليه فنعلم أن ما كرره شرط الصحة في تلك العبادة، وبيان ذلك أنه ثبت في زمن رسول الله ﷺ أن من ركع في ركعة واحدة ركوعين بطلت صلاته، ثم رآه يركع ركوعين في صلاة الخسوف، فعلموا من ذلك أنه مشروط في صحة صلاة الكسوف^(١).

فصل (١٦٤)

[٩١٥] اتفق الأصوليون على أن رسول الله ﷺ إذا قرر إنساناً^(٢) على فعل فتقريره إياه يدل على أنه غير محذور، ولو كان محظوراً لأنكره^(٣)، ثم لا يمكن بعد ذلك قطع القول بكونه مباحاً أو واجباً أو نديباً بل تجتمع فيه هذه الاحتمالات، ولا يتبين من [١/١٠٣] التقرير المطلق إلا نفي الحظر، ثم انتفاء الحظر يتخصص بمن /

(١) انظر المستصفي (٢/٢٢٣).

(٢) وقيد في البرهان بأن لا يكون منافقاً أو كافراً. انظر البرهان (١/٤٩٩)، وقال الغزالي: وفي تقرير المناق خلاف، لأنه كان ينحو بهم نحو المسلمين، المنحول (٢٣٠) وانظر جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩٥).

(٣) انظر هذه المسألة في اللمع (٦٩)، والبرهان (١/٤٩٨)، والمنحول (٢٢٩)، والإحكام للآمدي (١/١٨٨)، وشرح تنقيح الفصول (٢٨٨)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩٥)، والإحكام لابن حزم (٦/٢)، وتيسير التحرير (٣/١٢٨)، ومنتهى الأصول (٥٠)، وشرح الكوكب المنير (٢/١٩٤)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٥).

قرره^(١) ولا نقول أن ذلك يعم في كافة المكلفين، فإن التقرير له صيغة تعم وتشمل جملة المكلفين، ولو كان قد صدر من رسول الله ﷺ إنكار، وتنصيب على تحريم في ضروب من الفعل ثم قرر عليه أحداً فتقريره ينسب عن نفي التحريم وارتفاعه في حق من قرره، ولكنه لا يتعدى إلى غيره^(٢) كما قدمناه إلا أن ينعقد الإجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد فقد ارتفع في حق الكافة بأن يعلم رسول الله ﷺ أهل الإجماع أن هذا الحكم في ثبوته ونفيه يعمكم ولا يتخصص بواحد منكم، فإذا [قرر]^(٣) مع ذلك واحداً على مثل الفعل الذي حرمه فيقع هذا التقرير بياناً في رفع الحكم ونسخه في حق الكافة.

[٩١٦] ومن طريق البيان أن يسأل رسول الله ﷺ عن بيان مجمل، فيعقب السؤال بفعل يقترن به من القرائن ما يضطر إلى أنه ﷺ رام جواب السائل بفعله فهذا يقع بياناً لا محالة وبتنزيل لا محالة فعله منزلة القول.

(١٦٥) فصل

[٩١٧] إذا صدر عن رسول الله ﷺ فعل واقع موقع البيان كما قدمناه في مكان أو زمان فلا يتقيد موجب البيان بالمكان ولا بالزمان عند كافة

(١) وذهب في البرهان إلى أنه يعم غيره، كخطابه للواحد، ونقله عن جماهير الأصوليين. انظر البرهان (٤٩٩/١)، وما ذهب إليه المصنف هنا نقله الزركشي عن القاضي. انظر البحر المحيط (٢٤٧/ب).

(٢) هذا ما يراه الباقلاني، وعند الجمهور يكون التحريم منسوخاً في حق الجميع. انظر إرشاد الفحول (٤١)، ومنتهى الوصول (٥٠)، والبحر المحيط (٢٤٧/٢/ب).

(٣) في الأصل «قرن» والصواب «قرر» ويدل عليه قوله «فيقع هذا التقرير».

المحققين^(١) وذهب شردمة من المتممين إلى الأصول إلى أن الفعل الواقع موقع البيان يتخصص بالمكان ولا يتخصص بالزمان. وأبعد بعضهم فقال: يتخصص بالزمان أيضاً^(٢) فيقال لهؤلاء لا خلاف أن القول الصادر عن رسول الله ﷺ المتضمن تبين الحكم لا يقتضي تخصيص الامتثال بالمكان الذي صدر القول فيه عن رسول الله ﷺ، فإذا وقع الفعل موقع البيان في تحقيق نسخ أو تخصيص، أو جواب سؤال، و^(٣) هو في الإنباء عن الحكم نازل منزلة القول.

[٩١٨] فإن قيل: الفعل متخصص بالمكان؟

قلنا: فيلزم مثل ذلك في القول، على أنا لو رددنا إلى نفس الفعل لما فهمنا منه اقتضاء حكم وإنما المقتضى للحكم وقوعه على وجه البيان، وهو مما لا ينعت بالتخصيص بالمكان، والذي يوضح ما قلناه إنا نعلم اضطراراً أن من قال لرسول الله ﷺ بين لي التوضيء فتوضاً^(٤) رسول الله ﷺ، فلا يعقل السائل أن يوقع الوضوء في المكان الذي توضأ فيه رسول الله ﷺ، ومن أنكر ذلك في التخاطب ومجاري كلام البيان قطع الكلام عنه.

[٩١٩] ثم نقول: الأماكن والأزمان مما لا يدخل تحت مقدرات المكلفين، وإذا ورد فعل واقع موقع البيان مطلقاً فيحمل على اقتضاء ما

(١) قال الغزالي: «إلا أن يكون الزمان والمكان لائقاً به، بدليل دل عليه، كاختصاص

الحج بعرفات، والمبيت، واختصاص الصلوات بالأوقات» المستصفى (٢/٢٢٤).

(٢) وحكى الغزالي قولاً رابعاً: وهو أنه إن تكرر فعله في مكان واحد وزمان واحد دل على الاختصاص، وإلا فلا. انظر المستصفى (٢/٢٢٥).

(٣) هكذا في الأصل والظاهر أن الصواب «فهو» لأنه جواب «إذا».

(٤) في الأصل «فتوضى».

يدخل تحت المقدور، والذي يوضح ذلك أنه ﷺ لو فعل فعلاً في تغميم السماء أو إصحائها، أو فعل وزيد قائم، فلا يتخصص الجري على مقتضى الفعل بما قارن فعل رسول الله ﷺ من الأسباب وفاقاً، فإن أشياء مما أومأنا إليه لا تدخل تحت قبيل المقدورات .

[٩٢٠] ثم نقول للقائل بتخصيص الأزمنة هذا الذي ذكرته تناقض فإنه لا يتحقق العثور على المقصود من الفعل لا بعد الفراغ منه فقد انقضى وقته المقارن له / فكيف يتحقق وقوع الامتثال في وقت الفعل، فإن قيل: في مثل [١٠٣/ب] ذلك الوقت، قلنا: فقولوا يوقع الفعل في مثل ذلك المكان على أن الأوقات كلها تؤول إلى حركات الفلك، وهي مختلفة لا يتحقق التماثل فيها، وإن تحقق لا يتقرر التمكن من تمكّن تماثلها، فبطل ما قالوه من كل وجه .

فصل (١٦٦)

[٩٢١] اعلم أنه يجب على الرسول ﷺ تبين ما يتعلق بأحكام الشرائع ولا يجوز له الإخلال بما كلف من البيان^(١)، وكما يجب عليه تبين الواجبات والمفترضات فكذلك يجب تبين المباحات والمندوبات، والمحظورات، وتمهيد السبيل إلى درك أحكام الوقائع التي لا تنضب بنصب الأمارات، والتفسيح للمكلفين في طرق الاعتبار.

[٩٢٢] وقد نقل^(٢) بعض المتكلمين^(٣) أنه قال: ما كان واجباً وجب على الرسول ﷺ بيانه، وما كان مندوباً كان بيانه في حق الرسول ﷺ مندوباً، وما كان مباحاً كان بيانه مباحاً.

(١) انظر شرح الكوكب المنير (١٨٤/٢)، والإحكام لابن حزم (٦/٢).

(٢) الظاهر أن كلمة «عن» ساقطة هنا.

(٣) حكاه الغزالي عن بعض القدرية. انظر المستصفي (٢٢٢/٢).

وهذا مذهب أطلق حكايته، ولم ينسب إلى أحد من أهل المذاهب، وهو تصريح بخرق الإجماع من وجهين اثنين، أحدهما أن الأمة أجمعت أنه وجب على الرسول ﷺ تبيين أحكام الشريعة، ثم أجمعوا على أن الشريعة لا تنحصر في الواجبات ولكن منها: الإباحة، ومنها الندب، فإن زعمتم أن الواجب تبيين الواجبات فقد خرقتم الإجماع.

والوجه الثاني: وهو الذي يقوي ذلك أن المكلفين لو لم ينبهوا على ما يحل لهم من مكاسبهم ومطالبهم ما يتعيشون به أفضى ذلك إلى انقطاع الخليفة عن أسباب المعاش، فقد أجمع المسلمون في العصر الخالية على وجوب الإرشاد على الرسول ﷺ في مثل هذه الحالة.

[٩٢٣] فإن قيل: فإذا بين المحظورات فقد تبين أن ما عد هذا مباح؟ قلنا: فقد صرحتم أن تبيين المباح حتم من الوجه الذي ذكرتموه، وبطل قولكم أن تبيين المباح مباح، على أن فيما عدا المحظورات فرداً يندب المكلفين إليها^(١) ولا تتصف بالإباحة فلا يصح إطلاق القول بأن ما عدا المحظورات مباح، فبطل ذلك جملة وتفصيلاً.

[٩٢٤] فإن قيل: فإذا أوجبتم على الرسول ﷺ بيان النوافل والسنن فلو بينها بفعله وجب أن تحكموا بأن فعله يقع واجباً.

قلنا: هذا مقصودنا بعقد هذا الفصل وهو ما نقول به مع كافة المحققين^(٢). فيجب عليه البيان بأحد وجهين، إما بالقول، وإما بالفعل، فإذا أثر التبيين بالفعل و^(٣)قع الفعل بياناً واجباً وإن كان لولا قصد البيان لكان

(١) قوله: «فرداً يندب المكلفين» غير واضح المعنى.

(٢) وهو قول الغزالي في المستصفى (٢/٢٢٢).

(٣) لعل «الواو» زائدة.

ذلك الفعل تطوعاً في حقه وهذا كما أن من لزمته كفارة اليمين يتخير من خلال ثلاثة، ثم ما يصدر عنه منها على قصد التكفير يقع واجباً، فأحط علماً بذلك.

(١٦٧) القول في تعارض الأفعال بعضها مع بعض،

وتعارض الأفعال مع الأقوال

[٩٢٥] اعلم، وفَّقك الله، أن التعارض بين القوليين إنما يتحقق إذا تنافت مقتضياتهما في كل الوجوه، بأن يتعلقا بحكمين متنافيين في شخص واحد في حالة واحدة على وجه يستحيل في المعقول تقدير ثبوتها جمعاً، ولا يتحقق التعارض في خبرين متعلقين بحكمين في شخصين، أو شخص واحد / في وقتين وحالين.

[١/١٠٤]

[٩٢٦] فإن قيل: أُلستم قلتم في تعارض العمومين^(١) إنهما إذا تقابلا وأمكن حملهما على وجه يجمع فيه بينهما فهما متعارضين^(٢).

قلنا: إنما ذلك لأن الوجه الذي نقدره ليس بأولى من وجه يقابله ولم يدل على ذلك الوجه دليل يرشدنا إليه، فتوقفنا على قضية الدليل، وليس هذا من التعارض الحقيقي فاعلمه، ولكنه يجوز تقدير التعارض فيه ويجوز تقدير حملها على وجه يستعملان فيه غير أنا لم نجد معتصماً في ذلك توقفنا على تتبع الأدلة، فهذا إذا توقف منا، وليس يقطع على التعارض الحقيقي، وإنما التعارض الحقيقي الذي يقطع به في لفظين نصين في حكمين متنافيين على وجه يستحيل الجمع بينهما.

(١) انظر ذلك في الفقرة (٧٥١).

(٢) كذا في الأصل والصواب «متعارضان».

[٩٢٧] ثم اعلم أنا لا نجوز ورود مثل ذلك في الشرع من غير تقديم وتأخير، وناسخ ومنسوخ، فإن تجويز ذلك إفساح بتجويز تكليف المحال، ونحن نعتد هذه الأبواب على منع ذلك، فإذا اتصلت بنا كما نعتناها فعلم^(١) أن أحدهما^(٢) ناسخ والثاني منسوخ، وإن نقل آحاداً فنعلم إما النسخ، وإما وقوع الغلط في أحدهما ولا^(٣) يتعين العلم بواحد منهما إلا بدلالة عليه^(٤).

[٩٢٨] فإذا عرفت ذلك رجعنا إلى مقصودنا في الأفعال، فأما الأفعال المطلقة التي لم تقع موقع البيان من الرسول ﷺ وهي التي نتوقف^(٥) فيها فلا يتحقق فيها تعارض، ولأن^(٦) الأفعال لا صيغ لها، فلا^(٧) يتصور تعارض الذوات، والأفعال المتغايرة الواقعة في الأوقات ولم تقع موقع البيان، فينصرف^(٨) التعارض^(٩) إلى موجبات الأحكام، وأما الأفعال الواقعة موقع

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «فنعلم» ويدل عليه قول المصنف «وإن نقل آحاداً فنعلم».

(٢) في الأصل «أحدهما» وما أثبتته يدل عليه الخبر والسياق.

(٣) في الأصل «ولا» وهو خطأ.

(٤) من قوله «وإنما التعارض الحقيقي» إلى هنا نقله أبو شامة عن ابن القشيري عن الباقلاني بالمعنى. انظر المحقق من علم الأصول.

(٥) في الاقتباس المنقول في «المحقق من علم الأصول» و«البحر المحيط» بلفظ «يتوقف فيها الواقفية».

(٦) في «المحقق من علم الأصول» و«البحر المحيط» بلفظ «فإن» وإذا أثبت ما في الأصل فأرى أن «الواو» زائدة.

(٧) في «المحقق من علم الأصول» و«البحر المحيط» بلفظ «ولا».

(٨) في «المحقق» «يصرف» وفي «البحر المحيط» «ليصرف».

(٩) في «المحقق» بزيادة «فيها».

البيان فإذا^(١) اختلف و^(٢) اقتضى كل فعل بيان حكم يخالف ما يقتضيه الفعل الآخر، وتنافيا على الوجه الذي صورناه في القولين^(٣) [فا^(٤) لتعارض] في^(٥) موجب الفعلين كالتعارض في مقتضى^(٦) [القولين]^(٧) ولا يرجع التعارض إلى ذاتي الفعلين، بل يرجع^(٨) إلى المتلقى من^(٩) البيان المنوط بهما، وكذلك لا يتحقق التعارض في نفسي^(١٠) القولين، وإنما يتحقق التعارض^(١١) في الحكم المستفاد من ظاهرهما^(١٢)، فاعلم ذلك في تعارض الفعلين.

-
- (١) في «المحقق» «إذا اختلفت» وفي «البحر المحيط» «فإذا اختلفا وتنافيا».
- (٢) هذه العبارة غير موجود في «المحقق» وعبر عنها بعبارة أخرى وهي «فإن لم يمكن الجمع» وكذا في «البحر المحيط» وورد فيه بلفظ «ولم يمكن الجمع بينهما في الحكم».
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) في الأصل «والتعارض» والتصويب من «المحقق» من علم الأصول و«البحر المحيط».
- (٥) «في موجب الفعلين» غير موجودة في «البحر المحيط».
- (٦) في «المحقق» و«البحر المحيط» «موجب» بدل «مقتضى».
- (٧) في الأصل «القول» والتصويب من «المحقق والبحر المحيط».
- (٨) هذه الكلمة غير موجودة في «البحر المحيط».
- (٩) في «المحقق» و«البحر المحيط» «و» بدل «من».
- (١٠) في «البحر المحيط» «معنى» بدل «نفسى».
- (١١) هذه الكلمة غير موجودة في «البحر المحيط».
- (١٢) من قوله «فأما الأفعال المطلقة» إلى هنا بنصه نقله أبو شامة في «المحقق» من علم الأصول (٤٥/أ) نقلاً عن ابن القشيري عن القاضي، وكذا الزركشي في «البحر المحيط» (٢/٢٤٤ب).

[٩٢٩] فأما تعارض الفعل والقول^(١) فما صار إليه المحققون أن تعارض الفعل الواقع موقع البيان والقول ينزل منزلة تعارض القولين^(٢).

وذهب بعض^(٣) أهل الأصول إلى أن القول والفعل إذا اجتمعا في قضيتين متنافيتين فيعتصم بالقول دون الفعل^(٤) واعتلوا لذلك

(١) لم يتعرض المؤلف لصور التعارض بين القول والفعل، وذكر الزركشي أن له ستين صورة قال الزركشي: «وبيانه بانقسامها أولاً إلى ثلاثة أقسام، أحدها أن يعلم تقدم القول على الفعل، وثانيها: أن يتقدم الفعل على القول، ثالثهما: أن يجهل التاريخ وعلى القولين الأولين إما أن يتعقب الثاني بحيث لا يتخلل بينهما زمان، أو تراخي أحدهما عن الآخر، وهذان قسمان آخران، وعلى الثلاثة الأول إما أن يكون القول عاماً للنبي ﷺ وأمه، أو خاصاً به، أو خاصاً بهم، والفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه عليه السلام ووجوب تأسي الأمة به فيه، وإما أن لا يدل دليل على واحد منهما، وإما أن يقوم دليل على التكرار دون التأسي أو العكس، هذا حصر التقسيم فيها. ثم بين الزركشي كيفية الحصول على الصور الستين ثم قال وأكبرها لا توجد في السنة، والحكم فيها على وجه التفصيل يختلف، ويطول الكلام فيه، ولا توجد هذه الستون مجموعة هكذا في كتاب أحد من الأصوليين «البحر المحيط» (٢٤٥/ب - ٢٤٦/أ).

(٢) وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (٢٢٧/٢)، ونقله الزركشي عن ابن القشيري، وابن السمعاني. انظر «البحر المحيط» (٢٤٦/٢/ب).

(٣) ومنهم الخطيب البغدادي، والشيرازي، والرازي، والآمدي، وأبو الخطاب، وأبو شامة والعلائي، وابن النجار، والشوكاني. انظر الفقيه والمتفقه (١٣٢/١)، والتبصرة (٢٤٩)، واللمع (٦٩)، والمحصل (٣٨٨/٣/١)، والإحكام للآمدي (١٩٢/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٣١/٢)، والمحقق من علم الأصول (٤٧/ب)، وشرح الكوكب المنير (٢٠١/٢)، وإرشاد الفحول (٤١).

(٤) والقول الثالث في المسألة أن الفعل أولى لأنه مما لا يحتمل، والقول مما يحتمل =

جشمة^(١) منها أنهم قالوا لو أخذنا بفعله كان ذلك إسقاطاً منا لقوله، ولو تمسكنا بقوله فيتخصص الفعل به ﷺ فلا يكون ذلك إسقاطاً للفعل والتمسك بما لا يتضمن إسقاطهما ولا إسقاط واحد منهما أصلاً أولى من التمسك بما يوجب إسقاط أحدهما من كل وجه^(٢).

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل فإن المسألة مفروضة في فعل واقع موقع البيان كما أن القول واقع موقع البيان فإذا خصصتم الفعل به فقد أسقطتم اقتضاء بيانه ونزلتموه منزلة الفعل المطلق، وإنما كلامنا في الذي يقع مبيناً، فتبين أن استرواحهم إلى ما لا تحقيق له.

[٩٣٠] فإن قالوا: القول أولى من الفعل لأنه بياناً^(٣) لنفسه [١٠٤/ب]

= وما لا احتمال فيه أولى. نسبه الشيرازي إلى بعض الشافعية، والزرکشي إلى القاضي أبي الطيب، والرابع: التفريق بين أن يكون التقابل في حقه ﷺ فيترجح الوقف إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه، وبين أن يكون في حق الأمة فيترجح العمل بالقول، وهو قول ابن الحاجب وابن السبكي، ورجحه سليمان الأشقر.

قلت: فرض التعارض في حق النبي ﷺ غير متصور لأن التعارض لا يكون إلا بجهالة التقديم والتأخير، أو بجهالة ظاهر المعنى، وهذا غير متصور في حق النبي ﷺ. انظر التبصرة (٢٤٩)، والمحقق من علم الأصول (٤٧/ب) ومنتهى الوصول (٥١)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي (١٠١/٢)، وأفعال الرسول للأشقر (٢٢٢/٢)، و«البحر المحيط» (٢٤٦/٢/ب).

(١) كذا في الأصل ولعله محرف من «بشبه».

(٢) وبه استدل ابن الحاجب في المنتهى (٥١).

قال الدكتور سليمان الأشقر: «وإنما يرد دليله إذا كان القول خاصاً بالأمة، أما إن كان القول عاماً وله فلا»، أفعال الرسول الله ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية (٢٢١/٢).

(٣) كذا في الأصل، وهو جائز، كما مر في التعليق على الفقرة (٣١٢).

وموضوعه، والفعل إنما يصير بياناً بالقول أو بسبب واقتضاء حال، والذي هو بيان لنفسه أولى^(١).

قلنا: هذا ساقط من الكلام فإن الفعل وإن كان إنما يصير بياناً بغيره فإذا صار بياناً بما يقتضي له ذلك، ينزل في الإنباء عن البيان منزلة ما بين بنفسه، ولم يبق بينهما تزايد في هذه الرتبة، وهذا مما لا يستريب فيه محقق، ثم نقول رب لفظ لا يستقل بنفسه حتى تقترن به قرائن دالة فهلا قلتم أن القول الذي هو وصفه لا يعتصم به إذا عارضه فعل، ولا يقولون بهذا التفصيل، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٩٣١] ولا يتمسكون بشبهة إلا وهي تداني ما أومينا إليه، وفيما ذكرناه إيضاح طريق الدليل في الرد عليهم، فإننا نقول: إذا وقع الفعل موقع البيان فيستقل بنفسه ولو قدر مفرداً كالقول، فإذا اجتمعا ولا ترجح لأحدهما على الثاني في حكم البيان الذي فيه التعارض فلا وجه للتحكم بالتمسك بأحدهما وترك الآخر.



(١) وبه استدل أبو الحسين في المعتمد (١/٢٩٠)، والشيرازي في التبصرة (٢٤٩)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢/٣٣١).

باب (١٦٨)

الكلام في أن رسول الله ﷺ هل كان متعبداً
بشريعة من قبله من الأنبياء قبل مبعثه؟ وهل
كان متعبداً بشرائعهم بعد المبعث؟

[٩٣٢] اعلم، أسعدك الله، أن الباب يشتمل على طرفين، أحدهما:
الكلام فيما كان عليه ﷺ قبل أن يبعث^(١) والثاني: الكلام في أنه بعد ما ابتعثه
الله هل كان متعبداً بشرائع الأنبياء الذين درجوا قبله.

[٩٣٣] فأما الكلام في الفصل الأول^(٢) فقد اختلف العلماء فيه،
فذهب بعضهم إلى أنه كان على ملة إبراهيم^(٣) ﷺ، وذهب آخرون إلى أنه

(١) وهل لهذا البحث فائدة؟ قال إمام الحرمين: «ترجع فائدته وعائدته إلى ما يجري
مجرى التواريخ، ولكن مأخذه الأصول «البرهان» (٥٠٧/١).

(٢) انظر الكلام في هذه المسألة في أصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٦٦)، والمعتمد
(٢/٨٩٩)، والعدة (٣/٧٦٥)، والبرهان (١/٥٠٦)، وأصول السرخسي
(٢/١٠٠)، والمستصفي (١/٢٤٦)، والمنخول (٢٣١)، والتمهيد لأبي الخطاب
(٢/٤١٣)، والوصول (١/٣٨٩)، والمحصول (١/٣٩٧)، والإحكام للآمدي
(٤/١٣٧)، والمسودة (١٨٢)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (٢/٢٠٩)،
وكشف الأسرار (٣/٢١٢)، وجمع الجوامع (٢/٣٥٢).

(٣) حكاة الشوكاني عن الواحدي والأستاذ أبي منصور. قلت: وفي الحكاية عن =

كان على ملة موسى صلوات الله عليهما، وذهب آخرون إلى أنه على آخر الملل في زمنه وهي ملة عيسى^(١) صلوات الله عليهما أجمعين^(٢).

وذهب بعض العلماء إلى التوقف، ثم الواقفية انقسموا فمنهم من قال: يعلم^(٣) أنه كان متعبداً، ويجوز أنه لم يكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً من الشرائع قبل المبعث^(٤).

= الأستاذ أبي منصور نظر لأنه حكى هذا القول عن أصحابه، وقال: «هذا من طريق العقل جائز ولكن لم يرد الخبرية». انظر إرشاد الفحول (٢٣٩)، وأصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٦٧).

(١) وهو قول الكرامية، والأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني. انظر أصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٦٧)، وإرشاد الفحول (٢٣٩).

(٢) وذهب أبو يعلى إلى أنه كان متعبداً بشريعة من قبله، ونقله عن الإمام أحمد. انظر العدة (٧٦٥/٣)، وبه قال البيضاوي في المنهاج (٢/٢٧٥)، مع الإبهاج.

وقيل: أنه كان على شريعة آدم، وقيل: على شريعة نوح، وقيل: كان على شرع من الشرائع، ولا يقال كان من أمة نبي من الأنبياء، أو على شرعه، وقيل: كان متعبداً بشريعة كل نبي من قبله من الأنبياء إلا ما نسخ منها واندرس، وقيل: كان متعبداً بشرع، ولكن لا ندري بشرع من تعبد به الله، حكاهما الشوكاني في إرشاد الفحول (٢٣٩)، وانظر لهذه الأقوال الإبهاج (٢/٢٧٥)، والمنحول (٢٣١)، وكشف الأسرار (٣/٢١٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٠٠).

(٣) هكذا في الأصل وهو غير متفق مع السياق، والصواب «يجوز» كما تدل عليه عبارة أبي يعلى في حكاية قول الواقفية. انظر العدة (٣/٧٦٦).

(٤) وإليه ذهب إمام الحرمين في البرهان (١/٥٠٩)، والغزالي في المنحول (٢٣٢)، والمستصفي (١/٢٤٦)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢/٤١٣)، والآمدي في الإحكام (٤/١٣٧).

[٩٣٤] قال القاضي رضي الله عنه: وما صار إليه جماهير المتكلمين أنه لم يكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً، ثم انقسموا في ذلك فذهب طوائف المعتزلة إلى أنا نستدرك ذلك عقلاً ونحيل تعبدته قبل الشرع^(١).

وذهب عصابة أهل الحق إلى أنه لو تعبد قبل المبعث [لجاز]^(٢) بيد أنه لم ينعقد^(٣) وثبت عنه ذلك سمعاً، وهذا ما نرتضيه ونصره^(٤).

[٩٣٥] شبهة المخالفين: فمما استدلوا به أن قالوا كانت دعوة عيسى صلوات الله عليه عامة مختصة بزمان دون زمان، وكل شريعة ثبتت كذلك متعبد به^(٥) إلى زمان والأشخاص، ولا يسوغ ادعاء رفضها عن شخص بعينه قبل ثبوت ناسخ الشرع المتقدم ولم يكن ثبت قبل مبعث رسول الله ﷺ ناسخاً لملة عيسى صلوات الله عليه، فيجب دخوله ﷺ قبل الابتعاث في الدعوة العامة وهذا أقوى شبه المخالفين.

(١) انظر نسبة هذا القول في المعتزلة في البرهان (١/٥٠٨).

(٢) هنا كلمة «لجاز» ساقطة من الأصل، ولا بد منها، ويدل عليه ما نقله ابن السبكي عن القاضي، وذهب عصابة أهل الحق إلى أنه لم يقع، ولكنه غير ممتنع عقلاً، الإبهاج (٢/٢٧٥).

(٣) وبه قال أبو الحسين في المعتمد (٢/٨٩٩ - ٩٠٠)، وهو الظاهر من كلام الرازي في المحصول (١/٣٩٧ - ٣٩٨)، وفي البرهان (١/٥٠٨)، نسب هذا القول إلى القاضي، ونقله القرافي عن مالك وأصحابه. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٩٥).

(٤) من قوله «وما صار إليه جماهير المتكلمين» إلى هنا نقله ابن السبكي في الإبهاج (٢/٢٧٥) بالمعنى عن القاضي في مختصر التقريب.

(٥) كذا في الأصل والذي يتفق مع السياق «متعبد بها في جميع الزمان» إلخ.

قلنا: لقد عظمتم الظينة^(١) وأظنبتم فيما قلتم / وما نطقتم إلا بما تنازعون فيه، فمن أين لكم أن دعوة عيسى كانت عامة؟ وبم تنكرون على من يقول أن دعوته كانت متخصصة بدهور مضبوطة؟ وما الذي أطلعكم على ما قلتموه؟.

فإن قيل: ظواهر الشرائع العموم، قلنا: فبم تنكرون على من يقول لا بل ظواهرها الاختصاص بالمخاطبين المعاصرين للرسول، وإنما نعدى عنهم بالدليل فتقابل الدعوتان، ولزم التوقف إلى مورد البيان.

[٩٣٦] والذي يوضح ذلك أنه لم يثبت عندنا أن عيسى صلوات الله عليه كان مبعوثاً إلى جميع ولد آدم صلوات الله عليه.

وإنما ثبت البعثة إلى الثقلين في حق رسول الله ﷺ^(٢) ثم نقول نحن

(١) هكذا في الأصل ولم أجد هذا اللفظ في اللغة، وإنما الموجود فيها «الظنة» بمعنى التهمة. انظر الصحاح (٦/٢١٦٠)، ولسان العرب (١٣/٢٧٣).

(٢) أما الدليل على أن بعثة الأنبياء كانت خاصة إلى قومهم، وبعثة نبينا محمد ﷺ كانت عامة، فما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي، نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيا رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس عامة» البخاري كتاب التيمم (١/٧٠).

وأما الدليل على بعثة النبي ﷺ إلى الجن فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ إلى قوله: ﴿يَقُولُونَ أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ، يَقُولُونَ لَا نَبَأَ مِنَّا وَإِنَّا لَكَاذِبُونَ﴾ ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك في صلال مبين ﴿٣٦﴾ سورة الأحقاف: الآيات (٢٩ - ٣٢)، وانظر لأدلة أخرى: أحكام المرجان في أحكام الجان (٣٦) والجامع لأحكام القرآن (١٦/٢١٧).

نجوز أن تدرس في سقوط تلك الشريعة، وهكذا كان الدين في وقت رسول الله ﷺ إذ كانت الأديان مبدلة، والكتب مغيرة، ولم يبق من يوثق بهم، حتى قال أهل التواريخ: لم يبق من يقوم بالتوراة بعد عزير^(١)، ولم يبق من يقوم بالإنجيل بعد مرخيا.

فبم تنكرون على من يزعم أن الشريعة مرتفعة في زمن الفترة لانحسام أبواب التوصل إلى دركها^(٢)، و: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣).

[٩٣٧] فإن قيل: أفتجوزون مثل ذلك في شريعة النبي ﷺ؟

قيل: لا نجوز ذلك لإجماع الأمة على بقاء الدين إلى أن ينفخ في الصور، ولولا الإجماع لجوزناه، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٩٣٨] ومن عمدهم أن قالوا: كان النبي ﷺ قبل المبعث محافظاً على العبادات، متسرعاً إلى القربات، فكان يحج مع الحجيج ويحضر المشاعر والمشاهد ويتجنب المحرمات ويستبشع من المحللات ما لم يدرك حله إلا بالشرع كذبح البهائم وإتباعها بالركوب ونحوها، وكل ما ذكرناه دلالة قاطعة على أنه ﷺ كان يعبد الله على بعض الأديان والشرائع^(٤).

(١) انظر ما يدل على ذلك في تفسير القرآن العظيم (٣٤٨/٢)، والكشاف (١٤٨/٢)، وهداية الحيارى (١٠٩).

(٢) انظر هذه الأجوبة في المستصفى (٢٤٧/١).

(٣) سورة البقرة: آية (٢٨٦).

(٤) انظر الاستدلال بذلك في العدة (٧٦٦/٣).

قلنا: حملة على ما أومئتم إليه آحاد لا يثبت بمثلها القطع، ونحن في مسألة قطعية على أن ما استروحتم إليه من ذبح البهائم ونحوها فلسنا نسلم أنها محظورة عقلاً، وإنما بنيتم ما قلتموه تقديراً منكم أنها على الحظر إلى أن تباح بدلالة الشرع، وأما ما نقلتموه من حجة فليس فيه معتصم إن صح، فإن الذين كانوا لا يقولون بشيء من الملل، ولا يعتصمون بشريعة من الأنبياء من العرب العاربة ما زالوا يتيممون ويتبركون بالبيت المحرم لا عن ملة اتبعوها ولكن توارثوها صاغراً عن كابر، وهذا ما لا سبيل إلى جرده في درب العرب^(١).

[٩٣٩] وكل ما ذكرناه نقدمه لحد النظر، وأن كل ما قالوه ينقسم إلى ما لا يصح وإلى ما نقل آحاداً، ولا يسوغ التشبث بمثله في العقلية.

[٩٤٠] فإن قالوا: ما زال واصلاً للرحم في الكلم، متجنباً عن الكبائر واللمم، وكل ذلك من مخايل اتباع شرائع الأمم.

قلنا: هذا تحكم منكم وتوصيل إلى ما يطلب فيه القطع بالمخيل والحسبان فأما صلة الرحم فالطباع مجبولة عليها. ومنكرو الصانع يغلب ذلك فيهم، وأما توقي الفواحش فلا يدل على اتباع الملل أيضاً، فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

[٩٤١] والدليل / على ما ارتضيناه أن نقول: قد ثبت أنه ﷺ كان يخالط أصحابه ويمازح عثرته^(٢) ولم يؤثر عنه الانتماء إلى مذهب والاعتزاز إلى مطلبه في الشرائع، ومثله ممن لا يخفى في العادة ذلك منه مع ظهور شأنه، ووضوح أمره، ولا يبيديها، ولا يسايل عنها، ولما ابتعثه الله لم يؤثر

(١) انظر هذه الأجوبة في المستصفى (١/٢٤٨)، والإحكام للآمدي (٤/١٣٩).

(٢) كذا في الأصل والصواب «عثرته».

عنه ﷺ ما كان عليه قبل التنبي، وكان ينبىء عن أنبائه قبل البعثة وصمت على ملة كان يتبعها، وشريعة كان يعتقدها، وكان لا يسوغ الكتمان، ويعلم في مجاري العادات أن مثل ذلك لا يسوغ تقدير خفائه، ولو كان مع استمرار العادة وعدم انخراقها، وجاحد ذلك ينزل منزلة جاحد لسبيل الضروريات، ومصداق المخبر عن تصور^(١) التجار وغيض الأنهار، وتقلب الحجارة عن صفاتها إلى نعوت التبر والجواهر.

[٩٤٢] والذي يعتضد الدلالة به أن الشرائع لا تثبت عقلاً، وإنما تثبت سمعاً فلا سبيل إلى تثبيت شرع في حقه عقلاً، ولو ثبت سمعاً لنقل في اطراد العادة، ولا يعقل في مجاري العادات انقراض الدهور والأعصار على مثله وهو يعتقد ملة من الملل^(٢).

[٩٤٣] فأما من زعم أنه لا يسوغ أن يكون متعبداً بملة من الملل قبل المبعث عقلاً فقد استروح إلى ما لا طائل تحته، فقال: لو قدر ذلك لأفضى إلى التنفير عنه والحط من قدره وانطلاق السنة العنيدة من ذوي الملل فيه، فلو كان على دين موسى لقاتل اليهود: كان متابعاً لنا، في هذيان طويل، وهذا واه لا تحقيق وراءه فإننا لا نستبعد أن تثبت في زمن النبوة صفات يناط بها نفور الجاحدين، وإنما بدر هذا الكلام بناء على الصلاح والأصلح، وسنستقصي الكلام فيه في الديانات إن شاء الله فهذا هو الكلام فيما كان عليه قبل المبعث.

(١) كذا في الأصل ولعله «قصور البحر».

(٢) في البرهان نسب الاستدلال بذلك إلى القاضي أبي بكر، وعارضه «أنه لو لم يكن على دين أصلاً لذكر، فإن ذلك أبعد وأبعد من المعتاد» البرهان (١/٥٠٩).

[٩٤٤] فأما الكلام فيما كان بعد المبعث^(١) فاعلم أن أحداً لا يستبعد أن يثبت في حقه ﷺ وحق مبعثه^(٢) مثل الأحكام الثابتة في الملل السابقة بأوامر تتجدد عليه، وكذلك فلا يستبعد في العقل أن يجب على الرسول ﷺ اتباع الملل في بعض الأحكام عقلاً، وقد استبعد ذلك بعد المبعث من استبعده قبله، وبيننا أن بناء هذا الكلام على أصل فاسد في التعديل والتجويز فإذا أحطت علماً بجواز ذلك عقلاً عرفت جواز ثبوت مثل تلك الأحكام عقلاً وسمعاً.

[٩٤٥] فلو قال: قائل فإذا جوزتم إيجاب الاتباع عليه فما قضية الشرع فخبرونا عنها، قلنا: هذا موقع الخلاف، فذهب بعض العلماء إلى أنه مخاطب مع أمته باتباع الشرائع السابقة^(٣)، وزعموا أن كل ما نسخ منها فقد

(١) انظر هذه المسألة في العدة (٧٥٣/٣)، والتبصرة (٢٨٥)، واللمع (٦٣)، والبرهان (٥٠٣/١)، وأصول البزدوي (٢١٢/٣)، مع كشف الأسرار، وأصول السرخسي (٩٩/٢)، والمستصفي (٢٤٨/١)، والمنخول (٢٣٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٤١٥/٢)، والوصول (٣٨٢/١)، والمحصول (٤٠١/٣/١)، وروضة الناظر (١٤٢)، والإحكام للآمدي (١٤٠/٤)، والمسودة (١٨٣)، وتخريج الفروع على الأصول (٣٦٩)، وشرح تنقيح الفصول (٢٩٧)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (٢١٠/٢)، والمغني للخبازي (٢٦٤)، والتوضيح (١٦/٢)، وجمع الجوامع (٣٥٢/٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢٣/١)، والجامع لأحكام القرآن (٤٦٢/١).

(٢) هكذا في الأصل والأنسب «متبعيه».

(٣) وإليه ذهب أكثر الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، قال إمام الحرمين: «وللشافعي ميل إلى هذا، وتابعه معظم أصحابه» واشترط أصحاب هذا القول أن يكون ثبوت ذلك الحكم بالكتاب أو السنة أو بنقل متواتر، لا بالرجوع إليهم — أصحاب الملل السابقة — وإلى كتبهم ومن صرح بهذا الشرط أبو يعلى في العدة =

ارتفض الحكم فيه وما لم يثبت فيه نسخ فعليه وعلى أمته الاتباع فيه^(١).

[٩٤٦] وأما الذي نرتضيه أنه ما أوجب على رسول الله ﷺ اتباع الأولين وإنما أوجب عليه ما أوجب بأوامر متجددة^(٢) ثم مما أوجب عليه ما وقع مماثلاً لأحكام الشرائع السابقة، ومنها ما وقع مخالفاً لها. [٩٤٧] وذهب بعض العلماء إلى التوقف^(٣).

= (٣/٧٥٣)، والسرخسي في أصوله (٢/٩٩) والبزدوي في أصوله (٣/٢١٢)، وابن العربي في أحكام القرآن (١/٢٤)، وبعضهم لم يصرحوا بهذا الشرط، ومنهم القرطبي في تفسيره، قال الشوكاني: «ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فاطلاقهم مقيد بهذا القيد، ولا أظن أحداً منهم ياباه» إرشاد الفحول (٣٤٠)، وانظر الجامع لأحكام القرآن (١/٤٦٢)، (٧/٣٥)، وكشف الأسرار (٣/٢١٢)، والبرهان (١/٥٠٣).

(١) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال: كان متعبدا بشرع إبراهيم، وقيل: بشرع موسى، وقيل: بشرع عيسى وقيل: بشرع كل نبي تقدمه. انظر المحصول (١/٣٠١/٤٠١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٠٠).

(٢) وإليه ذهب إمام الحرمين في البرهان (١/٥٠٤)، والشيرازي في اللمع (٦٣)، وصرح برجوعه عما ذهب إليه في التبصرة (٢٨٥)، وقد ذهب فيه إلى القول الأول، وهو قول الغزالي في المستصفي (١/٢٥١)، والمنخول (٢٣٣)، وابن برهان في الوصول (١/٣٨٣)، والرازي في المحصول (١/٣٠١/٤٠١)، والآمدي في الأحكام (٤/١٤٠)، وإليه ميل ابن قدامة في الروضة (١٤٢).

(٣) انظر الأحكام للآمدي (٤/١٤٨)، وقد حرر محل الخلاف الشيخ الشنقيطي رحمه الله بأن للمسألة واسطة وطرفين، أما الطرف الأول: فهو ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا ثم ثبت بشرعنا أنه شرع لنا، فهذا شرع لنا إجماعاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ التَّنْفَسَ بِالتَّنْفِسِ﴾ مع قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ فالآية =

[٩٤٨] فاستدل من صار إلى أنه مأمور باتباع السالفين بأي من [١/١٠٦] كتاب الله تعالى منها / قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ (٣) وهو ﷺ من زمرتهم، فدل ظاهر الآية على حكمه بالتوراة.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (٤).

ومما استروحووا إليه قوله: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (٥) الآية، قالوا: حكم ﷺ بمضمون الآية، وإن لم تكن مصرحة بتخصيص ذلك

الأولى تدل على أن القصاص كان شرعاً لمن قبلنا، والآية الثانية تثبت أنه شرع لنا. أما الطرف الثاني: فهو الذي ليس بشرع لنا إجماعاً، وهو أمران: الأول: ما لم يثبت بشرعنا أصلاً كالمأخوذ من الإسرائيليات، والثاني: ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لهم وصرح في شرعنا بنسخه كالإصر والأغلال التي كانت عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.

أما الوساطة: فهي ما ثبت بشرعنا أنه شرع لمن قبلنا، ولم يصح بنسخه في شرعنا، فهذا هو محل الخلاف. انظر مذكرة الفقه (١٦١).

(١) سورة النحل: آية (١٢٣).

(٢) سورة الشورى: آية (١٣).

(٣) سورة المائدة: آية (٤٤).

(٤) سورة البقرة: آية (١٣٠).

(٥) سورة المائدة: آية (٤٥).

الحكم بشرية بل هي مبنية عن أحكام الكتب السابقة، ومما استدلوا به قصة اليهوديين^(١) الذين رجمهما رسول الله ﷺ، وراجع في أمرهما التوراة.

ومما استدلون به أيضاً قوله تعالى: ﴿فَهُدُّهُمْ أَقْتَدَةٌ﴾^(٢).

فنقول: لا معتصم لكم في شيء مما ذكرتموه أما قوله تعالى: ﴿أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(٣).

فهذا حد الأدلة عليكم، فإنه جدد عليه الأمر، ونحن لا نستبعد أن يثبت في حقه بأمر مجدد مثل ما ثبت في حق من تقدمه.

[٩٤٩] فإن قيل: فلم سماه اتباعاً؟

قلنا: لم نأمل الفعلان^(٤) وتشاكلا أتباعه بالاتباع وهذا كما يقال: فلان يتبع فلاناً في سجيته، والمراد به أنه يفعل مثل فعله، والذي يحقق ذلك أنه

(١) قصة اليهوديين رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنياً فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، قال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحد يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام: «ارفع يدك فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم قالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما، فرأيت الرجل يحني على المرأة يقبها الحجارة» البخاري كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب أحكام أهل الذمة (٤/١٨٢)، ومسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا (١١/٢٠٨)، واللفظ للبخاري.

(٢) سورة الأنعام: آية (٩٠)، وانظر الاستدلال بالآيات المذكورة في العدة (٣/٧٥٧ - ٧٥٩)، وروضة الناظر (١٤٣).

(٣) سورة النحل: آية (١٢٣).

(٤) هكذا في الأصل، والعبارة غير مفهومة.

لم ينقل عنه ﷺ أنه كان يتبع شرائع إبراهيم، ويتحسس عن أحكامه وموجبات ملته، ولو كان المضي بالاتباع في الآية ما قلموه لبذل كنه مجهوده في العثور على ملة جده صلوات الله عليهما.

ثم نقول: إنما المضي بالاتباع ما صار إليه أهل التفسير وأئمة التأويل، وهو تجنب الإشراك وإيثار التوحيد^(١) وهو المضي بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾^(٢).

[٩٥٠] فإن قالوا: أَلَسْتُمْ تقولون أن معرفة الرب جلّت قدرته لا تجب عقلاً؟ وإنما تجب سمعاً؟ فإذا ثبت وجوب الاتباع في معرفة الله تعالى فهو المقصد.

قلنا: ما أوجب الله تعالى على نبيه التوحيد إلا ابتداءً، ثم نبه على أنه كلفه مثل^(٣) ما كلف من قبله^(٤) وقد استوفينا الكلام في الاتباع، وبقریب من ذلك نتكلم عن قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾^(٥).

(١) وبه قال الطبري في جامع البيان (١٤/١٣٠)، قال القرطبي: «وقيل: أمر باتباعه في جميع ملته إلا ما أمر بتركه، قاله بعض أصحاب الشافعي على ما حكاه الماوردي، والصحيح الاتباع في عقائد الشرع دون الفروع لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ سورة المائدة: (٤٨)، الجامع لأحكام القرآن (١٠/١٩٨).

(٢) سورة البقرة: آية (١٣٠).

(٣) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «بمثل».

(٤) من قوله ما أوجب إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٧٨)، عن القاضي في مختصر التقريب.

(٥) سورة الشورى: آية (١٣).

[٩٥١] وأقوى ما يتمسك به في إبطال استدلالاتهم ﷺ أنه ما بحث عن دين^(١) نوح قط، ولو كان مأموراً باتباع شريعته لبحث عنها^(٢)، ثم المعنى بالوصية النهي عن الإشراك كما قدمناه.

[٩٥٢] وأما قوله تعالى: ﴿فِيهِدْنَاهُمْ سَبِيلًا﴾^(٣)، فالمراد به افعل مثل فعلهم واعتقد في التوحيد مثل ما اعتقدوه، والدليل عليه أنه جمع الأنبياء^(٤) في هذه الجملة، ونحن نعلم جميعاً^(٥) أنهم لا يجتمعون في^(٦) قضية الشريعة، والذي اجتمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله تعالى^(٧).

[٩٥٣] فإن قيل^(٨): فلئن استقام لكم ذلك في هذه الآية التي صيغتها^(٩) تعميم في أحوال الأنبياء، فلا يستقيم في الآية المنطوية على

(١) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «ما بحث عن دين واحد من الأنبياء المغيبين قط، لا نوح ولا إبراهيم ولا غيرهما».

(٢) في الاقتباس المنقول في الإبهاج بعد هذه العبارة التالية: «فوضح أنه ليس المعنى بأنه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحاً، وأمثال ذلك إلا النهي عن الإشراك، وما تابعه من الكليات».

(٣) سورة الأنعام: آية (٩٠).

(٤) في الإبهاج «عليهم السلام».

(٥) «جميعاً» غير موجود في الإبهاج.

(٦) «في» ساقطة من الإبهاج.

(٧) في الإبهاج بعد هذه العبارة بزيادة « وأمثال ذلك » وانظر هذه الإجابة في الوصول (٣٨٧/١)، والإحكام للآمدي (١٤٤/٤).

(٨) في الإبهاج «فإن قلت».

(٩) في الإبهاج «صفتها».

تخصيص إبراهيم^(١) بالاتباع^(٢) ونحن نعلم أن التوحيد لا يتخصص به، فتعين حمل هذه الآية على الشريعة التي اختصت بإبراهيم صلوات الله عليه.

والجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه كما خصص إبراهيم فكذلك خصص نوحاً، ونحن نعلم [١٠٦/ب] اختلاف ملتيهما، واستحالة الجمع بينهما جملة، فدل ذلك على أنه لم / يرد اتباع الشريعة^(٣) على أنه إنما يخصص من خصص بالذكر تكريماً له وتعظيماً وتشريفاً^(٤)، وهذا كقوله سبحانه^(٥) وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾^(٦) مع اندراجهما في اسم النبيين، ونظائر ذلك يكثُر في الكتاب العزيز^(٧).

[٩٥٤] وأما قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾^(٨)، فلم يستتب الاستدلال بها إلا مع تسليم القول بالعموم، وإذا نازعناهم في ذلك سقط استدلالهم على أنه بصدد التخصص بالأدلة القاطعة.

[٩٥٥] وأما قولهم: أن القصاص في الأطراف منصوص في قوله:

(١) في الإبهاج بعده «عليه السلام».

(٢) من قوله «وأقوى ما يتمسك» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٧٨ - ٢٧٩) عن القاضي في مختصر التقريب.

(٣) في الإبهاج بعد هذه العبارة «وإنما خصص من خصص بالذكر».

(٤) «وتشريفاً» غير موجود في الإبهاج.

(٥) «سبحانه» غير موجود في الإبهاج.

(٦) سورة الأحزاب: آية (٧).

(٧) من قوله «كما خصص إبراهيم» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٧٩)، نقلاً عن القاضي في مختصر التقريب.

(٨) سورة المائدة: آية (٤٤).

﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا ﴾^(١)، وهو إخبار عن كتب الأولين، قلنا: في القرآن ظواهر دالة على ثبوت القصاص على الجملة.

منها قوله تعالى: ﴿ كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ ﴾^(٢).

وقوله: ﴿ فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ ﴾^(٣)، ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾^(٤).

فلعله ﷺ قال ما قال عن بعض هذه الظواهر، أو دلالة تثبت لديه من اجتهاد أو وحي خصص به وإلهام، وطرق مدارك الأحكام شتى^(٥).

[٩٥٦] وأما قصة اليهوديين فما رجم رسول الله ﷺ إلا بدينه، وأما بحثه عن التوراة فكان السبب في ذلك أن اليهود زعمت أن التوراة ليس فيها رجم، ولذلك فضحهم رسول الله ﷺ ليتبين لضعفاءهم تلبيس أخبارهم عليهم^(٦) في تغيير لقب رسول الله ﷺ، فهذا وجه الانفصال عما استروحوا إليه.

[٩٥٧] والدليل على صحة ما صرنا إليه أن نقول: إجماع المسلمين حجة قاطعة وسنشته على منكريه، وقد تتبعنا الأعصار فلم نجد أهل العصر الأول يراجعون أحكام اليهود والنصارى وقضايا التوراة، وكذلك لم نجد التابعين، وتابعي التابعين يفتنون في المعضلات والمشكلات إلى التوراة وغيرها من الكتب مع تقابل الأمارات، وثبوت الإشكال، حتى كانوا يجتزون بقياس الشبه وطرق الترجيح والتلويح، فلو كنا مخاطبين بشرائع من قبلنا

(١) سورة المائدة: آية (٤٥).

(٢) سورة البقرة: آية (١٧٨).

(٣) سورة البقرة: آية (١٩٤).

(٤) سورة الشورى: آية (٤٠).

(٥) في الأصل «شتا».

(٦) انظر الإحكام للآمدي (٤/١٤٤).

لبحث العلماء عنها كما بحثوا عن سائر مصادر الشريعة ومواردها^(١).

[٩٥٨] فإن قالوا: إنما لم يبحثوا عن الكتب السالفة لأنه لم يكن إليها سبيل مستقيم فإنها كانت مبدلة مغيرة، ولم يبق من نقلتها من يوثق بهم.

قيل: الجمع بين هذا السؤال وبين المصير إلى الأخذ بشرع من قبلنا تصريح بالتناقض فإنه يستحيل أن يكلف شرعاً ويحسم السبيل إلى إدراكه، فإن ذلك يلتحق بتكليف المحال.

[٩٥٩] فإن قيل: ما كلفنا من شرع من قبلنا هو الذي كان يوحى إلى رسول الله ﷺ، ويتبين له مضمون الكتب السالفة، ولم يبق لنا مرجع إلى الكتب بعد أن استأثر الله برسوله ﷺ، وانقطاع طرق الإعلام بالوحي والإلهام.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه إحالة جهالة على جهالة، وذلك أنه ﷺ ما أسند حكماً من الأحكام إلى الشرائع السالفة، على أنه ﷺ كان يعتصم عن الكتمان وخائنة الأعين، فلو كان ما قالوه سديداً لأشبه أن يعلمنا رسول الله ﷺ أنه أوجب عليه اتباع الكتب والشرائع السالفة، فلما نقل الأوامر [١٠٧/١] المجردة ولم / يسندها إلى سائر الملل ثبت أن الشريعة تقررت بتجدد اتصال الأوامر بالمكلفين، على أننا نقول للخصوم وقد سلمتم معظم المسألة لما^(٢) قلتم إننا لا نكلف إلا التوصل إلى حكم من قبلنا، وما نقل عنه ﷺ من الأحكام غير مسندة إلى الشرائع المتقدمة، فلا يمكننا أن نقطع القول في حادثة بأننا مخاطبون فيها بشرع من قبلنا، ثم نقول من أحكام الأوائل ما نقلت إلينا تواتراً نقلاً يقع به العلم، فهلا أخذ أهل الأعصار به؟ أو نقول من أهل

(١) انظر الإحكام للآمدي (٤/١٤٠).

(٢) هكذا في الأصل ولعل الصواب «لم».

الكتاب من أسلم وحسن إسلامه وبلغ من الأمانة والثقة أعلى الرتبة كعبد الله بن سلام^(١) وكعب^(٢) وغيرهما، فهلا رجع أصحاب رسول الله ﷺ إلى قولهما في الأخبار عن التوراة؟

فإن قيل: لأنها كانت مغيرة.

قلنا: فهلا وثقوا بقولهم في نقل ما ليس بمبدل^(٣)؟

ثم الأخبار تنقسم إلى الصحيح والسقيم، ولا يوجب انقسامها رد أخبار الثقات، وإن كنا نعلم أن ما يقدر من التدليس، والتليس، وضروب التحريف، وضروب المتون بعضها ببعض، ووضع الأخبار على رسول الله ﷺ أكثر من التحريف في الكتب، ثم لم يوجب رد أخبار الثقات، وإن كنا نعلم، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[٩٦٠] ومما يستدل به أن يبنى هذا الطرف على الطرف الأول وهو أنه ﷺ

لم يكن متعبداً بشرائع من قبله قبل المبعث، ثم إذا ثبت ذلك فيترتب عليه لا محالة أن الأحكام لم تثبت بعد المبعث إلا باتصال الأوامر على التجديد.

(١) هو الصحابي الجليل عبد الله بن سلام بن الحارث أبو يوسف الأنصاري من ذرية يوسف النبي عليه السلام، كان من يهود بني قينقاع، أسلم في أول قدوم النبي ﷺ إلى المدينة، وقيل تأخر إسلامه إلى سنة ثمان نزل فيه قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدًا مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ توفي سنة (٤٣هـ). انظر الإصابة (٢/٣٢٠).

(٢) هو كعب بن ماتع الحيري المعروف بكعب الأخبار، تابعي كان من أوعية العلم ومن كبار علماء أهل الكتاب، أسلم في زمن أبي بكر رضي الله عنه مات سنة (٣٢هـ). انظر تذكرة الحفاظ (١/٥٢)، وتهذيب التهذيب (٨/٤٣٨).

(٣) ويجاب بأن التوراة حرفت قبل هؤلاء فهم ما كانوا يعرفون ما هو مبدل وما ليس بمبدل.

[٩٦١] وقد أوماً العلماء إلى طرق في الاستدلال لا تقوى، ونحن نؤمي إليها. منها: التمسك بما روي أنه ﷺ قال لمعاذ: بم تحكم يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله، ثم قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فصوبه رسول الله ﷺ وأثنى عليه خيراً، ولم يذكر معاذ في ذكر كتب الأولين^(١)، وهذا من أخبار الآحاد وفي التمسك به نظر.

[٩٦٢] ومما استدلووا به أن قالوا: اتفق الأمة على أن جملة الأحكام الثابتة بعد مبعث الرسول الله ﷺ مضافة إلى شريعته، وكلها تقدم منها. فلو كان منها ما يتبع فيه من سبق لوجب إضافة ذلك القدر إلى شرع من قبلنا^(٢) وهذا فيه نظر، وللخصم أن يقول: إنما أضيف الكل إليه ﷺ لأنه أحيأها وبينها على فترة، ودروس من الحق، والتمسك بالإضافة تمسك بمجرد اسم هو عرضة التأويل.

[٩٦٣] ومما استدلووا به أيضاً قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٣)، وزعموا أن هذا يدل على اختصاصه بجملة الشريعة، وفي هذا نظر أيضاً فإن اختصاصه ببعض الأحكام يتحقق فيه مضمون الآية، وليس من شرط انطلاق اسم الشريعة أن يتناول كل الأحكام والأخبار.

-
- (١) وبه استدل الغزالي في المستصفى (١/٢٥١)، وأبو الخطاب في التمهيد (٢/٤١٩)، والرازي في المحصول (١/٤٠٧/٣)، والآمدي في الإحكام (٤/١٤٠).
- (٢) وبه استدل أبو الخطاب في التمهيد (٢/٤٢٠).
- (٣) سورة المائدة: آية (٤٨)، وبهذه الآية استدل أبو الخطاب في التمهيد (٢/٤١٧)، وابن برهان في الوصول (١/٣٨٧).

(١٦٩) القول في حد الخبر وحقيقته^(١)

[٩٦٤] اعلم، وفقك الله، أن الأخبار من أعظم أصول الشرائع، وينتمي إليها معظم الكلام في الملل، وتصرفات الخلق، فأول ما نبداً بذكره فيها الإنباء عن حد الخبر وحقيقته.

فإن قال قائل: [ما]^(٢) حقيقة الخبر؟

قيل: هو الذي يتصف / بكونه صدقاً أو كذباً. أو هو الذي يدخله [١٠٧/ب] الصدق أو الكذب^(٣).

وأرباب اللغات^(٤)، وكثير من طوائف الأصوليين^(٥) يطلقون ما ذكرناه

(١) انظر هذه المسألة في العدة (٨٣٩/٣)، والبرهان (٥٦٤/١)، والورقات (٢٥)، والحدود للبايجي (٦٠)، والمستصفي (١٣٢/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٦٢/١)، والوصول (١٣٥/٢)، والمحصول (٣٠٥/١/٢، ٣٠٧)، وروضة الناظر (٨٥)، والمعتمد (٥٤٢/٢)، والمنتهى (٦٥)، الإحكام للآمدي (٣/٢)، والتمهيد للأسنوي (٤٤٣)، وشرح الكوكب المنير (٢٨٩/٢).

(٢) في الأصل «في» ولا وجه له.

(٣) في البرهان (٥٦٤/١) نسب هذا القول إلى القاضي الباقلاني، وبه عرفه القاضي أبو يعلى في العدة (٨٣٩/٣)، والخطيب في الكفاية (٥٠).

ونوقش هذا التعريف بأن كلمة «أو» للترديد، وهو ينافي التعريف.

وأجيب بأن المعرف لماهية الخبر أمر واحد، وهو إمكان تطرق أحد هذين الوصفين إليه، وذلك لا ترديد فيه. انظر المحصول (٣٠٩/١/٢، ٣١٠).

(٤) انظر النقل عن أهل اللغة في المعتمد (٥٤٢/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٩/٣).

(٥) ومنهم أبو الخطاب، وابن البنا وابن عقيل من الحنابلة، والجبائي وابنه، وعبد الجبار، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة.

انظر التمهيد لأبي الخطاب (٦٢/١)، والمعتمد (٥٤٢/٢)، والإحكام للآمدي (٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٢٨٩/٢).

مع إخلال فيه، فيقولون: الخبر ما يدخله الصدق، والكذب^(١)، وهذا مدخول، فإنه يقتضي بظاهره اجتماع الوصفين في كل خبر، وهذا محال، فإن كان صدقاً لا يتصور أن يكون كذباً على الوجه الذي وقع صدقاً^(٢)، وكذلك على الضد فيه.

ويبين ذلك أن خبر الله لا يجوز أن يكون كذباً، وخبرك عن الوجدانية

(١) وهو المختار عند إمام الحرمين في البرهان (٥٦٤/١)، والورقات (٢٥).

وقيل في تعريف الخبر: هو الذي يحتمل التصديق والتكذيب، وبه قال البيضاوي في المنهاج (١٩٣/١)، مع شرح الأسنوي والبدخشي، والقرافي في الفروق، وزاد قيد «لذاته». انظر الفروق (١٨/١).

وقيل: هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب، وهو قول ابن قدامة في الروضة (٨٥).

وقيل: «إنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا وإثباتًا». وبه قال أبو الحسين البصري في التمهيد (٥٤٢/٢).

وقيل: هو «الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية»، قاله ابن الحاجب في المنتهى (٦٦).

وقيل: «الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى إتمام مع مقصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها». وهو قول الآمدي في الإحكام (٩/٢).

وقيل: لا يحد لبدهته، وهو اختيار الرازي في المحصول (٣١٤/١/٢)، وانظر مناقشة هذه الأقوال في الإحكام للآمدي (٤/٢)، والمحصول (٣١٨/١/٢)، وإرشاد الفحول (٤٢).

(٢) وأجاب عنه في البرهان بأن المقصود بالتعريف ليس تعريف خبر واحد، بل هو تعريف لجنس الخبر، والصدق والكذب يجريان في جنس الخبر. انظر البرهان (٥٦٥/١).

والمعلومات الثابتة ضرورة أو دليلاً لا يجوز أن يقع كذباً، وكذلك إخبارك عن الإِشراك بالله وانقلاب الحقائق، وضروب المستحيلات لا يتصور أن يقع صدقاً.

فالأحسن أن تقول الخبر ما يتصف بكونه صدقاً أو كذباً.

[٩٦٥] فإن قيل: فقد ذكرتم حقيقة الخبر، فلم كان الخبر خبراً؟

قلنا: هذا ما لا يعلل، كما لا يعلل سائر أوصاف الأجناس، فلا يقال لم كان العلم علماً، والسواد سواداً، والجوهر جوهرًا.

وطريق جوابك إذا سألت عن مثل هذا أن تقول: إنما كان الخبر خبراً لنفسه، وتعني بذلك أن نفسه خبراً^(١)، لا لعله، ولا تعني به تعليل كونه خبراً لنفسه.

[٩٦٦] ثم مما ينبغي أن تحيط به علماً أن تعلم أن الخبر من أقسام الكلام، وهو معنى قائم بالنفس كما قدمنا في الأوامر والنهي، والعبارات دلالات عليه، كما تدل عليه الرموز والإشارات والكتبة وضروب الأمارات التي وقع فيها التواضع على نصبها أمارات، ثم ربما يطلق بعض أصحابنا اسم الكلام حقيقة على العبارات، ومنهم من لم يطلق اسم الكلام حقيقة عليها^(٢)، وهذا يستقصي في الكلام.

فصل (١٧٠)

[٩٦٧] جميع أقسام الخبر لا يخرج عن الصدق والكذب، فكل خبر

(١) كذا في الأصل «خبراً» بالنصب، وهو جائز، كما مر في التعليق على الفقرة (٣١٢).

(٢) وقد مر الكلام على ذلك بالتفصيل في «الفقرة» (١٨٤).

تعلق بالمخبر على غير ما هو به فهو كذب، ولا يتصور خبر خارج عن القسمين^(١)، وهذه قسمة بديهية لا سبيل إلى جحدها.

(١) هذا ما ذهب إليه الجمهور، خلافاً للجاحظ فإنه قسم الخبر إلى ثلاثة أقسام: صادق، وكاذب، وإلى ما ليس بصادق ولا كاذب، فالخبر الصادق عنده هو ما يكون مطابقاً للواقع مع اعتقاد المخبر بذلك، والكاذب: هو ما لا يكون مطابقاً للواقع مع اعتقاد المخبر بذلك، ومتى لم يعتقد كذلك أو يظنه فالخبر ليس بصادق ولا كاذب.

وقال النظام: الصدق ما يكون مطابقاً لاعتقاد المخبر، سواء وافق الخارج أم لم يوافق، والكذب ما يكون مخالفاً لاعتقاد المخبر، سواء وافق الخارج أم لم يوافق، والساذج - وهو ما ليس معه اعتقاد - واسطة بين الصدق والكذب، سواء وافق الخارج أم لم يوافق.

وقال الراغب: الصدق ما يكون موافقاً لاعتقاد المخبر والخارج، فإن فقدنا منه فهو كذب، وإن فقد واحد منهما بأن يكون الخبر موافقاً لاعتقاد المخبر مخالفاً للخارج أو العكس، فيوصف بالصدق من جهة المطابقة، وبالكذب من جهة المخالفة، فهو واسطة بين الصدق والكذب.

وقال الآمدي: «التزاع في هذه المسألة لفظي، حيث أن أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر إلا بشرط زائد»، وممن قال بكون الخلاف لفظياً الرازي والقرافي، وابن الحاجب، ووضح الرازي القول في ذلك فقال: «إن أريد بصدق الخبر المطابق - كيف كان - بالكذب الخبر الغير المطابق - كيف كان - وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب.

وإن أريد بالصدق: ما يكون مطابقاً مع أن المخبر يكون عالماً بكونه مطابقاً. وبالكذب: الذي لا يكون مطابقاً مع أن المخبر يكون عالماً بكونه غير مطابق كان هناك قسم ثالث بالضرورة، وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا، المحصول (٣١٩/١/٢). انظر الأحكام للآمدي (١٢/٢)، والمعتمد (٥٤٤/٢)، =

ثم كل خبر تعلق بمخبره على ما هو به فهو صدق، سواء^(١) قارنه علم من المخبر أو لم يقارنه، فمن أطلق القول بكون زيد في الدار وكان عند [الإطلاق]^(٢) مقدراً ظاناً، ثم تبين أن الأمر على ما قاله وفاقاً. فالكلام البادر منه صدق، وكذلك من أخبر بكون زيد في الدار ظاناً أن الأمر كذلك، ثم تبين خلافه، فالذي بدر منه كذب، وإن لم يقصد تعمد الخلف، فإننا لو لم نقل ذلك استحالة أن نصفه بالصدق.

وكل خبر لم ينعت بالصدق يجب نعته بالكذب إذا اتحد متعلقه^(٣)، وفيه احتراز عن مسألة تأتي إن شاء الله.

[٩٦٨] ومما يليق بذلك إنه لو بدر من الإنسان رمزاً أو إشارة رام بها إخباراً، فالإشارة لا توصف بالصدق ولا بالكذب، فإنها ليست بكلام، ومن حكم الخبر أن يكون من أقسام الكلام، وإذا لم يطلق اسم الكلام حقيقة على

= والوصول (١٣١/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (١١/٣)، والمسودة (٢٣٢)، والفروق (٢٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٤٧)، ونهاية السؤل (٢١٤/٢)، والتمهيد للإسنوي (٤٤٤)، وتيسير التحرير (٢٨/٣)، ومنتهى الوصول (٦٦)، والإبهاج (٢٨٢/٢)، وجمع الجوامع (١١١/٢) مع شرح المحلى وحاشية البناني، والبحر المحيط (٢/٢٥٤/ب).

(١) في الأصل «سوى».

(٢) في الأصل «الانطلاق» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) قال الاستاذ أبو منصور: «ولا يجوز أن يكون خبر واحد صدقاً وكذباً إلا في مسألة واحدة، وهي: رجل لم يكذب قط، ثم قال: إني كاذب، فإن هذا الخبر كذب منه، وهو به كاذب، وصادق من حيث أن الكاذب إذا أخبر عن نفسه بأنه كاذب كان صادقاً» أصول الدين (٢١٧).

العبرة لم نصفها بالصدق والكذب تحقيقاً، ولو وصفها واصف بأحدهما كان متجاوزاً، فأما الرامز والمشير الذي دلت إشارته على خبره القائم به، فلا يخلو عن كونه صدقاً أو كذباً، وهذا ما لا خفاء به.

فصل (١٧١)

[٩٦٩] فإن قيل: فقد ذكرتم حقيقة الخبر، فبينوا أقسامه في الصدق

[١٠٨/أ] والكذب / .

قلنا: الأخبار تنقسم ثلاثة أقسام. أحدها خبر عن واجب، والثاني خبر عن محال، والثالث خبر عن جائز ممكن^(١).

فأما الخبر عن الواجب فلا يقع إلا صدقاً، ثم قد يعلم صدقه ضرورة، وقد يعلم صدقه بدليل، فكل خبر عن واجب يدرك وجوبه وثبوته ببداهة العقل فنعلم صدقه ضرورة، وذلك نحو الخبر عن كون الألف أكثر من مائة، ونحو الخبر عن الموجود لا ينفك من قدم أو حدث، إلى غير ذلك.

فأما الخبر الذي يدرك صدقه بدليل فهو الخبر عن ثبوت الصانع، واتصافه بصفاته، فهو صدق يدرك هذا الوصف فيه بالدليل.

[٩٧٠] وأما الخبر عن المحال فلا يكون إلا كذباً، ثم ينقسم، فربما

يدرك كونه بضرورة العقل، وربما يدرك بالأدلة.

فأما الذي يدرك بضرورة العقل كونه كذباً فهو نحو الخبر عن اجتماع

(١) وعبر عن هذه الأقسام في البرهان بأن: أحدها ما يقطع بصدقه، والثاني ما يقطع

بكذبه، والثالث ما لا يقطع بواحد منها البرهان (١/٥٨٣).

وانظر أقسام الخبر في المستقصى (١/١٤٠)، والمعتمد (٢/٥٤٦)،

والكفاية (٥٠)، والبحر المحيط (٢/٢٥٧/أ).

الضدين، واجتماع الجواهر في الحيز الواحد، ومن ذلك انخراق العادات المستمرة، نحو الإنباء عن تفسر السماء، وتقلب الأحجار تبرأ، إلى غير ذلك.

وأما الذي يدرك استحالته بدليل، فهو نحو الخبر عن ثبوت حادث لا محدث له، وعالم لا علم له، إلى غير ذلك.

[٩٧١] وأما الخبر عن الجائزات فهو نحو الخبر عن وجود ما يصح عدمه أو عدم ما يصح وجوده.

ثم هذا القبيل ينقسم، فمنه يدرك صدقه ضرورة، وهو الخبر المتواتر المواتر^(١) المستجمع للشرائط التي سنذكرها إن شاء الله تعالى.

ومنه ما لا يدرك صدقه قطعاً، وتفصيل القول فيه — في هذا القبيل — يأتي في أبواب مبوبة إن شاء الله تعالى.

(١٧٢) القول في الرد على السمنية^(٢)

[٩٧٢] ذهب الفريق من الأوائل^(٣) إلى أن أشياء من الأخبار لا تفضي

(١) أي كثير الرواية، من قولهم استوثرت من الشيء أي استكثرت منه. انظر الصحاح (٨٤٤/٢).

(٢) السمنية كعربية قوم بالهند دهيون قائلون بالتناسخ، قاله الفيروز آبادي في القاموس المحيط (٢٣٦/٤)، ومن عقائدهم القول بقدم العالم، وإبطال النظر والاستدلال، وأن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس. انظر الفرق بين الفرق (٢٣٥)، والمستصفي (١٣٢/١).

(٣) قال أبو يعلى: قيل هم السمنية، وقيل هم البراهمة. العدة (٨٤١/٣)، وممن نسب هذا القول إلى السمنية ابن برهان في الوصول (١٣٩/٢)، والغزالي في المنحول (٢٣٥)، والمستصفي (١٣٢/١).

إلى العلم، ولا فرق بين المتواتر والمستفيض وما نقله الأحاد.

ومقصدنا الرد عليهم في المتواتر من الأخبار^(١) فنقول: نحن نعلم ضرورة أن من تواترت لديه الأخبار عن مكة وبغداد وسائر الأمصار الذي يطرقتها العابرون ويخبرون عما شاهدوه فلا يستريب العاقل فيما هذا سبيله، كما لا يستريب في المحسوسات.

وإذا تواترت الأخبار عند المرء بأن فلانة ولدته لم يسترب في ذلك، وإن لم يشاهد الولادة، على سلامة الحسن.

ثم اعلم أنا لا نقصد بما نطرد من الكلام نصب الأدلة، فإن المسألة ضرورية.

وإنما مقصدنا الإيضاح وكشف المذهب ثم من يجحد الضرورة قطع الكلام، ثم نقول لهم: إنما يتميز العلم الضروري عن غيره بأنه يقع

= وممن نسبه إلى البراهمة أبو الخطاب في التمهيد (٣/١٥)، والشيرازي في التبصرة (٢٩١)، واللمع (٧١)، ونسب الآمدي وابن الحاجب والزرکشي إليهما. انظر الإحكام (٢/١٥)، ومنتهى الوصول (٦٨)، والبحر المحيط (٢/٢٦٠/ب). وإمام الحرمين في البرهان نقل عن السمنية مرة أن أخبار التواتر تفيد العلم، ومرة أنها لا تفيد العلم. انظر البرهان (١/١٢٤، ٥٧٨).

(١) ذهب جمهور العلماء إلى أن الأخبار المتواترة تفيد العلم اليقيني خلافاً للسمنية والبراهمة فإنهم قالوا إنها تفيد الظن، وقال قوم إن كان الخبر عن موجود فيفيد التواتر العلم وإن كان عن ماض فلا يفيد، نقله البيضاوي والزرکشي، ونقل البزدوي والسرخسي عن قوم أن التواتر يثبت علم طمأنينة القلب لا علم اليقين. انظر المنهاج (٢/٢١٦)، مع شرح الأسنوي، والبحر المحيط (٢/٢٦٠/ب)، وأصول البزدوي (٢/٣٦٢)، وأصول السرخسي (١/٢٨٤).

اضطراباً، ولا يجد الإنسان عنه انفكاً، وقد يحقق ذلك فيما تواترت فيه الأخبار، ولو جاز جرده جاز جحد المحسوسات.

[٩٧٣] فإن قيل: المحسوسات لما كانت معلومة ضرورة^(١) لم يجدها^(٢) جاحد، وأما ما تواترت عنه الأخبار فقد جحدناها.

قلنا: وقد جحد المحسوسات السفسطائية^(٣)، وزعموا أن كل ما يسمى محسوساً فلا حقيقة له، وإنما رؤيتنا له تخيل^(٤) كحلم النائم.

فإن قيل: هذا المذهب يؤثر عنهم ولم نر منهم^(٥) طائفة تقوم بهم حجة.

قلنا: وكذلك لا نزال ننقل مذهب السمنية، ولم نر حزباً وفئة تكثرت^(٦) / .

[١٠٨/ب]

(١) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «ضرورة».

(٢) في الإبهاج «لم نجدها وإنما جحدنا ما تواترت عنه الأخبار».

(٣) السفسطائية ثلاث فرق: فرقة تنكر حقائق الأشياء وتزعم أنها أوهام وتمسى عنادية.

وفرقة تشك في حقائق الأشياء، وتقول لا دراية بحقيقة من الحقائق، وتسمى

اللاأدرية، وفرقة تقول ليس للأشياء حقيقة واحدة في نفسها، بل حقيقتها عند كل

قوم على حسب ما يعتقد فيها، فهي تابعة للعند والاعتقاد، وهي تسمى العندية.

انظر الفصل في الملل (٨/١)، وتلبيس إبليس (٣٩).

(٤) في الإبهاج «تخييل كحكم النائم».

(٥) في الإبهاج «ولم تر طائفة منهم».

(٦) في الإبهاج «يكثرون بهم».

من قوله «فإن قيل المحسوسات» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٨٥)، نقلاً عن

القاضي في مختصر التقريب.

فصل (١٧٣)

[٩٧٤] ما صار إليه أهل الحق^(١) ومعظم المعتزلة^(٢) أن العلم بصدق الخبر المتواتر على الشرائط التي نصفها اضطرار، وليس سبيله العلوم المستدركة بالنظر والاستدلال، وزعم الكعبي^(٣) من معتزلة العراق وطائفة من أتباعه أن العلم بصدق الخبر المتواتر استدلال^(٤)، ومن أتباعه من يقول أنه لا يقع إلا عن استدلال وإذا وقع لم يتقدر التشكك فيه والانفكاك منه بخلاف سائر العلوم النظرية^(٥)، فوجه الرد على الكعبي أن نقول: من الناس

(١) ومنهم القاضي أبو يعلى في العدة (٨٤٧/٣)، ونقله عن أكثر أهل العلم، والخطيب في الكفاية (٥٠)، والشيرازي في التبصرة (٢٩٣)، واللمع (٧١)، والبزدوي في أصوله (٣٦٢/٢)، والسرخسي في أصوله (٢٨٣/١)، وابن برهان في الوصول (١٤١/٢)، والرازي في المحصول (٣٢٨/١/٢)، وابن قدامة في الروضة (٨٦)، وابن الحاجب في المنتهى (٦٨).

(٢) ومنهم الجبائي وابنه. انظر المعتمد (٥٥٢/٢)، وقال ابن برهان إنه الحق من مذهب المعتزلة، الوصول (١٤٦/٢).

(٣) انظر النقل عن الكعبي في المعتمد (٥٥٢/٢).

(٤) وإليه ذهب أبو الحسين البصري، وإمام الحرمين، وأبو بكر الدقاق، وأبو الخطاب، المعتمد (٥٥٢/٢)، والتبصرة (٢٩٣)، والبرهان (٥٧٩/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٤/٣).

(٥) واختار الآمدي التوقف في المسألة، ونقله عن المرتضى من الشيعة. انظر الأحكام (١٩/٢، ٢٣)، وقسم الغزالي الضروري إلى قسمين. أحدها ضروري أولي، وهو الذي يحصل من غير مقدمتين، والثاني ضروري غير أولي وهو الذي يحصل بالمقدمتين، لكن ما يحتاج إلى فكر ونظر، وعد العلم الحاصل من المتواتر من القسم الثاني، وعند التحقيق لا فرق بين رأي الغزالي وبين القائلين بالنظر إلا في =

من يعلم صدق الخبر المتواتر وإن لم يتقدر منه إقدام على نظر واستدلال^(١)، فإن الصبيان ومن يحل محلهم من الذين لا يعتنون بالنظر وسبر طرق الاستدلال يعلمون أن في الدنيا بقعة يقال لها مكة، ويعلمون أمهاتهم إلى غير ذلك مما ثبت تواتراً.

كما يعلمون المحسوسات من غير أن ينظروا ويسبروا، وكما يعلمون استحالة اجتماع المتضادات عند اتصافهم بالعقل، فلو ساغ ادعاء صدور العلم في المتواتر عن النظر ساغ مثله في المحسوسات، وهذا ما لا فصل فيه.

والذي يحقق ذلك: أن العلم الذي ندركه بالنظر يختلف العقلاء وأرباب النظر فيه على حسب اختلاف درجاتهم في الفطنة والذكاء، واستيفاء الأدلة، والإضراب عنها بالملال والضجر قبل انتهائها، وهكذا ألفينا أرباب النظر في العلوم النظرية.

فأما العلوم الواقفة على التواتر فمما لا يختلف فيه أرباب الألباب، كما لا يختلفون في المحسوسات، وسائر العلوم البديهية.

[٩٧٥] فإن قيل: لو كان العلم بالتواتر ضرورة، لكان الكعبي يعرف كونه ضرورة، مع كثرة أتباعه والمعتزين إليه.

التسمية، ولا شك أن تسمية الفريق الثاني هذا النوع نظرياً تجاوز، فإن النظري هو ما يحتاج في حصوله إلى الفكر والنظر، والنظر في الاصطلاح عبارة عن ترتيب أمور معلومة، ليؤدي ذلك الترتيب إلى تحصيل المجهول، والعلم الحاصل من المتواتر خال عن ذلك. انظر المستصفي (١/١٣٣)، والإمام أبو حنيفة واحتججه بالسنة (١٥٧).

(١) انظر الرد على الكعبي من هذا الوجه في العدة (٣/٨٤٨)، والتبصرة (٢٩٣).

قلنا: شرط العلم الضروري أن يستوي في دركه أرباب العقول مع استواء أحوالهم في السلامة وانتفاء الآفات، وإن شُدَّ شَرذمة بعنادٍ فلا يبلغون عدداً تقوم بمثلهم حجة.

وليس من شرط العلم الضروري اتفاق أرباب الألباب على كونه ضرورياً بل لا يمتنع أن يعتقد بعض المعتقدين كون العلم الضروري كسبياً وكون الكسبي ضرورياً، وكون غلبة الظن الصادرة عن التقليد علماً، فهذا مما لا بعد فيه، فاحفظه.

فصل (١٧٤)

[٩٧٦] فإن قال قائل: بم تنكرون على من يزعم أن الأخبار إذ تواترت فيولد عندها^(١) تواترها العلم بالمخبر عنه؟

قلنا: هذا باطل من أوجه: منها: أن القول بأصل التولد باطل على مذاهب أهل الحق^(٢) ويستقصى الكلام فيه في الديانات. ومنها: أنا وإن قلنا بالتولد فالقول به ههنا محال لأن القائلين بالتولد أجمعوا على استحالة توليد الواحد منا علماً منا في غيره. فلو كانت الأخبار مولدة للزم أن يكون العلم المتولد عنها من فعل

(١) كذا في الأصل، وأرى أن كلمة «ها» زائدة.

(٢) حكى الآمدي اتفاق الأشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أن خبر التواتر لا يولد العلم، خلافاً لبعض الناس، وقال ابن برهان: إن المعتزلة «قد قطعوا القول بأن الأخبار لا تولد العلم» ونسب ابن الحاجب الخلاف في ذلك إلى الشذوذ. انظر الإحكام للآمدي (٢/٢٣)، والوصول (٢/١٤٦)، ومنتهى الوصول (٦٩)، والعدة (٣/٨٥٠)، وأصول السرخسي (١/٢٨٣)، والمسودة (٢٣٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣٢٨)، والبحر المحيط (٢/٢٦١ ب).

المخبرين فإن المسبب يكون فعلاً لمن السبب فعلاً له، فلما استحال كون العلم الواقع للإنسان من فعل المخبرين انحسم الباب.

[٩٧٧] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن العلم يقع عن النظر في

الأخبار المتواترة؟

قلنا: قد ذكرنا^(١) في صدر الكتاب أن النظر لا يولد العلم ثم ذكرنا^(٢)

أنفاً أن العلم بالمتواتر ليس بمظنون فيه، ولا مستدل / عليه فبطل ما قالوه. [١/١٠٩]

[٩٧٨] ومما نلزمهم على القول بالتولد أن نقول: أن العلم يقع فعلاً

للمخبرين فيؤدي إلى أن يكون الفعل الواحد واقعاً على فاعلين، وهذا ما

اتفق القائلون بالتولد على استحالته، والأولى لك إحالة ذلك على إبطال

القول بالتولد.

(١٧٥) القول في ذكر صفات أهل التواتر

الذين يعلم صدقهم اضطراباً

[٩٧٩] اعلم، وفقك الله، أن لأهل التواتر الذين يقع العلم بصدقهم

ضرورة أوصاف إذا اجتمعت ثبت العلم الضروري، وإن اختلف واحد منهما لم

يثبت العلم الضروري في مجرى العادة، فأحد الأوصاف: أن يكون

المخبرون عالمين بما أخبروا عنه^(٣).

(١) في الفقرة [٢٣].

(٢) في الفقرة [٩٧٤].

(٣) وبه اشترط الجمهور خلافاً لابن الحاجب، فإنه ذهب إلى أنه لا حاجة إلى هذا

القييد، لأنه إن أريد وجوب العلم الكلي به فباطل، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض

المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً، وإن أريد وجوب العلم البعض به فهو لازم

لإخبار العدد الكثيرين مستنديين إلى الخمس.

والثاني: أن يكونوا مضطرين إلى العلم الحاصل لهم، مخبرين عن علمهم الضروري^(١).

والثالث: أن يزيد عددهم على الأربع^(٢)، فلو كانوا أربعاً فما دونه لم يقع العلم الضروري بأخبارهم.

فهذه هي الأوصاف المشروطة.

[٩٨٠] ثم اعلم بعد ذلك أن ما نقل من الأخبار المتواترة، وتوالت في نقلها الأعصار، ونقلها الخلف عن السلف فينبغي أن يكون حال من نقل عن الأولين فيما ذكرناه من الأوصاف كحال الأولين فيما علموه ضرورة، وكذلك النقلة في الرتبة التالية، وهذا هو المعنى بقول الأصوليين: [إننا]^(٣) نشترط في عدد التواتر استواء الطرفين والواسطة^(٤).

= انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٥٣/٢)، ومنتهى الوصول (٦٩)، وإرشاد الفحول (٤٧)، والبحر المحيط (٢/٢٥٧/ب)، والمستصفى (١/١٣٤)، والإحكام للآمدي (٢/٢٥).

(١) انظر البرهان (١/٥٦٧ و ٥٦٨)، والمستصفى (١/١٣٤)، والمحصول (٢/٣٧٠/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٣١)، وروضة الناظر (٨٨).

(٢) في البرهان (١/٥٧٠)، نسب هذا القول للقاضي وقال: «لم يقطع القاضي بأن إخبار الخمسة يوجب العلم، ولم ينفه، وإنما محل قطعه أن الأربعة لا يوجب إخبارهم العلم» ثم رد عليه بأن تردده في الخمسة لا وجه له، لأننا لا نبعد في العادة التواطؤ على الكذب من خمسة وستة. انظر البرهان (١/٥٧٣).

(٣) في الأصل «إذا» والصواب ما أثبتته بدليل السياق.

(٤) انظر هذا القول للأصوليين في اللمع (٧٢)، والبرهان (١/٥٨١)، والإحكام للآمدي (٢/٢٥)، وأصول السرخسي (١/٢٨٢)، وأصول اليزدوي (٢/٣٦١)، وروضة الناظر (٨٨)، ومنتهى الوصول (٦٩)، والإبهاج (٢/٢٩٤).

[٩٨١] فإن قيل: فأثبتوا ما ذكرتموه من الأوصاف.

قلنا: أما الدليل على اشتراط كون النقلة عالمين، أنهم لو نقلوا عن ظن وحدث أو شك [لم يثبت]^(١) العلم، وإيضاح ذلك بالمثال أن أهل بغداد لو أنهم رأوا ظللاً عن بعيد ظنوه إنساناً، فلا يتحقق منهم في مستقر العادة القطع بكونه إنساناً مع التشكيك فيه.

ولو قدر ذلك على بعد لم يعقب العلم، وكيف يتحقق العلم بما هو مظنون عند النقلة.

والذي يوضح ذلك ما ثبت من العلوم نظراً واستدلالاً بإطباق الملام العظيم عليه لا يثبت العلم الضروري [فما]^(٢) كان مظنوناً مشكوكاً فيه فذلك أولى.

وأما الدليل على اشتراط أن المخبرين عالمين اضطراراً فما أومأنا إليه آنفاً، وذلك أن أهل الإسلام يزيد عددهم على عدد التواتر في الأقل قطعاً وإن كنا لا نحد أقله على ما سنذكره^(٣) إن شاء الله تعالى، ثم أخبرهم عن المعارف وأصول التوحيد لا توجب العلم الضروري، وإن كانوا عالمين بما أخبروا عنه استدلالاً، وكما لا يثبت العلم ضرورة في هذه المنزلة، فكذلك لا يثبت نظراً في الخبر على ما سنقرره بعد ذلك إن شاء الله تعالى وأما الدليل على اشتراط عدد زائد على الأربعة فهو أن نقول: وجدنا الأربعة فما

(١) في الأصل «ثبت»، والصواب ما أثبتته بدليل السياق.

(٢) في الأصل «بما» والصواب ما أثبتته بدليل السياق.

(٣) انظر الفقرة [١٠٠٣].

دونهم يشهدون في الخصومات ومفاصل القضاء ولا يثبت للمشهود لديه العلم الضروري بصدقهم مع أخبارهم عما شاهدوه وعاینوه^(١)، وكونهم عالمين في معلوم الله تعالى بما أخبروا عنه، وصادفنا العادة مستمرة في ذلك فكذلك استمرت العادة في انقضاء العلوم عند ادعاء المدعين حقوقهم مع [١٠٩/ب] انقسامهم في علم الله تعالى إلى الصادقين / والكاذبين، ولم يبق في استمرار العادة ثبوت العلم على عقب دعاوي المدعين.

فلو ساغ في حكم العادة ثبوت العلم بأخبار الأربعة فما دونهم لو جد ذلك في البدور أو على الظهور في بعض الحكومات ولاستمر ذلك في دعوى المدعين.

[٩٨٢] والذي يوضح ذلك كله أن العلم الضروري لو كان يحصل بقول واحد فما فوقه لكان أولى الأحاد بذلك الأنبياء و [ما]^(٢) أفضى إخبار واحد منهم صلوات الله عليهم إلى الضرورة مع تعلق أخبارهم ببعض المشاهدات والمحسوسات^(٣).

(١) ورد على هذا الدليل في البرهان بأن العلم كما لا يحصل من إخبار الأربعة، لا يحصل من الخمسة أيضاً، والاستناد إلى عدد البيئات غير مرضي به، لأن الخامس وإن كان خارجاً عن عدد البيئات لكنه قد يطلبه القاضي للاستظهار في الوقائع الخطيرة، وقد أذن له الشرع في ذلك، وما زاد على عدد الشهود لا يفضي إلى العلم المقطوع به. انظر البرهان (١/٧٥٣).

(٢) في الأصل «ما» والصواب ما أثبتته.

(٣) هذا غلو من المصنف في إنكار إفادة خبر الأحاد العلم، وإذا كان لا يفيد العلم الضروري خبر النبي الذي هو فوق كل أهل التواتر، فأى خبر يفيد ذلك؟ والصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يشكون فيما أخبر به النبي ﷺ ولو للحظة واحدة، بل كانوا =

[٩٨٣] ويعتضد هذه الفصول بأن نقول العدد الكثير والجسم الغفير الذي يقع العلم بنقلهم كأهل جانبي بغداد لما اقتضى نقلهم العلم على الوصف الذي ذكرناه لم تختلف العادة في ذلك، فلا يجوز أن ينقلوا مرة ما علموه اضطراراً فنعلم ما نقلوه ضرورة، وينقلوا مرة أخرى فيستراب في نقلهم^(١).

فلو كان العلم يحصل بنقل الأربع لما استمرت العادة في الصور التي ذكرناها على انتفاء العلم.

= يتلقون العلم الضروري بمجرد سماعهم شيئاً من النبي ﷺ. وقد ناقض المصنف نفسه في هذا القول في «باب في خبر الواحد ومعناه» فقال: «وقد يخبر الواحد فيعلم صدقه كالنبي يخبرنا عن الغائبات فنعلم صدقه قطعاً، ولا يعد ذلك من أخبار الآحاد». فالمصنف اعترف بأن خبر النبي ﷺ يفيد العلم، وإن كان قد أخرج من أخبار الآحاد اصطلاحاً. انظر الفقرة [١٠٢٧].

(١) هذا القول يدل على أن العدد الذي يحصل به العلم في واقعة، لا بد وأن يحصل به العلم في كل واقعة، وهو مذهب الباقلاني، وأبي الحسين البصري، وأبي الخطاب، وابن النجار، قال الغزالي: «وهذا صحيح إن تجرد الخبر عن القرائن أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق، فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص، وأنكر القاضي ذلك، ولم يلتفت إلى القرائن، ولم يجعل لها أثراً، وهذا غير مرضي لأن مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم تكن فيه أخبار، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين، المستصفي (١/١٣٥)، باختصار يسير، وبه قال ابن قدامة والآمدي. انظر المعتمد (٢/٥٦٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٩)، وروضة الناظر (٨٧)، والإحكام للآمدي (٢/٢٩)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣٤٣).

[٩٨٤] ومقصداً بما ذكرناه الرد على النظام^(١) فإنه صار إلى أن خبر الواحد قد يقترن في بعض الأحوال بقرائن فيفضي معها إلى العلم الضروري^(٢). فنقول له: لو كان كما قلته لوجد ذلك في شهادة الشهود وأقوال الأنبياء أو دعوى المدعين وهذا لا محيص له عنه، ولا يغرنك تمويهه وتصويره في الواحد المخبر مع قرائن تقترن به فإن كل ما يصوره قد يتقرر في العادة تصور مثله مع تعمد الخلف أو تصور الغلط فكل صورة فرضها عليك فارتكبها ولا يرد عنك تصويره فيها.

[٩٨٥] فإن قيل: معولكم على الشهود فبم تنكرون على من يزعم أنهم ما نقلوا حقيقة ما رأوا ولو نقلوا ذلك لأفضى إلى العلم.

قلنا: فهذا هو الناقص المحض، وأناى يستقيم ادعاء الضرورة عند أخبار الآحاد تمسكاً بتخيل في العادة، مع المصير إلى أن كافة الشهود في

(١) انظر نسبة هذا القول إلى النظام في المعتمد (٥٦٦/٢)، والتبصرة (٢٩٨)، والبرهان (٥٧٦/١).

(٢) وهو المختار عند إمام الحرمين في البرهان (٥٧٦/١) وإليه ذهب الغزالي، وابن برهان، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن قدامة، وابن السبكي، خلافاً لبعض الأصوليين ومنهم الباقلاني فإنهم قالوا: إن الخبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً وفي المسألة مذاهب أخرى سيأتي في باب خبر الواحد. في الفقرة [١٠٢٨].

وانظر العدة (٨٩٨/٣)، والتبصرة (٢٩٨)، واللمع (٧٢)، والمعتمد (٥٦٦/٢)، والمنحول (٢٤٠)، والإحكام لابن حزم (١١٩/١)، وأصول السرخسي (٣٢١/١)، والوصول (١٥٠/٢)، والمحصول (٤٠٠/١/٢)، ومنتهى الوصول (٧١)، والإحكام للآمدي (٣٢/٢)، وروضة الناظر (٩١)، ومناهج العقول (٢٢٩/٢)، وجمع الجوامع (١٣٠/٢)، مع حاشية البناني، وشرح الكوكب المنير (٣٤٨/٢).

العادة يجوز أن يتواطؤا أو يتواضعوا على التحريف، وترك الأنبياء عن حقيقة ما علموه^(١)، ونحن نعلم ضرورة أن ما ادعا ذلك على كافة الشهود، وقد يفضى إلى العلم الضروري في بعض الأحيان^(٢) قلنا: هذا اجترأ منكم على صاحب الشريعة وإطلاق القول على مجازفة، فإننا نعلم أن أحداً من القضاة لا يقطع بصدق الشهود وانتفاء الزلل وتعمد الخلف.

[٩٨٦] والذي يوضح ذلك أن نقول شهادة الشهود لو اقتضى علماً في حال [و]^(٣) لم يقتضه في حال أوجب التوقف في شهادة من لم تقتض شهادته علماً^(٤)، وهذا ما قال به قائل، ولئن ساغ ادعاء ما قالوه في الشهادة مع اتفاق الأمة على أن كل حكم مترتب على الشهادة مجتهد فيه مبني على غالب الظن وليس بمقطوع به بديهية فأنى يستقيم مثل هذه المباهة في دعوى المدعين؟ فاضمحل ما قالوه، وتبين عنادهم فيما سألوه.

[٩٨٧] فهذه جملة الشرائط التي ذكرناها في أهل التواتر / وقد اندرج [١١٠/١]

تحتها ما قدمناه من استواء طرفي النقلة وواسطتهم إذا نقل الخبر خلف عن سلف، فإننا أوضحنا فيما قدمناه أن من شرط إفضاء التواتر إلى العلم الضروري علم النقلة وواسطتهم إذا نقل الخبر خلف عن سلف ضرورة في

-
- (١) في الكلام سقط، ولعل العبارة هكذا: وترك الأنبياء عن حقيقة ما علموه ممتنع. فإن قيل: نحن نعلم ضرورة أنه ما ادعى ذلك مدع على كافة الشهود، وقد يفضى إلى العلم الضروري في بعض الأحيان.
- (٢) من قوله «وترك الأنبياء» إلى هنا في الكلام خلل.
- (٣) «الواو» ساقطة من الأصل، ويقترضها السياق أي «ولم يقتضه».
- (٤) ما ألزمه المصنف غير لازم، وإلا يلزم أن لا يجب العمل بالخبر الذي يفيد الظن، فإن للخصم أن يقول: لو اقتضى الخبر علماً في حال ولم يقتضه في حال، أوجب التوقف في الخبر الذي لا يفيد علماً.

زيادتهم على الأربع، فلو اتصف بذلك النقلة أولاً، واختل وصف في
الواسطة، بأن يكون المنقول إليهم عدداً لا تقوم بهم الحجة، فهم وإن
علموا ما نقل إليهم ضرورة، فإذا نقلوا فلا نعلم من نقلهم ما علموه
لاختلال بعض الأوصاف التي قدمناها، ولذلك نقول أن ما نقلته النصارى
من صلب عيسى عليه السلام لا يثبت، وإن كان عددهم زائداً على أقل
عدد التواتر، لأنهم إنما نقلوه عن عدد لا تقوم بهم الحجة^(١)، ولو نقلوا
خلفاً عن سلف مع استواء جملة النقلة في الأوصاف المقدمة لما تصور
منهم نقل باطل، وكذلك ما ينقله الروافض^(٢) من التنصيب على

(١) قيل أنهم نقلوه عن أربعة منهم يوحنا، ومتى، ولوقاً، ومرقس. انظر أصول
السرخسي (٢٨٥/١)، وكشف الأسرار (٣٦٦/٢).

(٢) الروافض جمع الرفضة، وهم صنف من أصناف الشيعة، وإنما سموها «رفضة»
لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قاله أبو الحسن الأشعري.

وقيل: لرفضهم زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم، لما سأله عن رأيه في
أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فأثنى عليهما خيراً، وقال: ما سمعت أبي يقول
فيهما إلا خيراً، وقد كانا وزيرَي جدي، فلما انصرفوا عنه لذلك قال لهم:
رفضتموني، فأطلق عليهم من ذلك الوقت اسم الرفضة.

ويطلق عليهم اسم «الإمامية» لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله
عنه باسمه، وأن النبي ﷺ أظهر ذلك وأعلنه.

ومن معتقداتهم: أن أكثر الصحابة ارتدوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ،
وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وأنه جائز للإمام في حال التقية
أن يقول إنه ليس بإمام. انظر عقائدهم بالتفصيل في مقالات الإسلاميين (١٦)،
والممل والنحل (٢١٨/١)، ورسالة في الرد على الرفضة للشيخ محمد بن
عبد الوهاب، والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة (١٧٦).

علي^(١) رضي الله عنه في الإمامة فهذا مخرجه فإنهم وإن بلغوا مبلغاً في العدد فلم يشاهدوا ما نقلوه، ولم يثبت مثل عددهم في جملة النقلة خلفاً وسلفاً، فأحط علماً بذلك.

[٩٨٨] فإذا استقرت الشرائط التي ذكرناها بالدلالة، فاعلم أن طائفة من الجهال المتممين إلى أهل النظر شرطوا في أهل التواتر سوى ما ذكرناها، ونحن نذكر جملة واحدة ثم نبطلها واحداً واحداً^(٢).

فمما شرطه بعضهم أن قال ينبغي أن يكون النقلة بحيث لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد^(٣) ومنها أن تختلف أنسابهم وتتغير آبائهم وتفرق أوطانهم^(٤) ومما اشترطوا أن لا يحملوا بالقهر، فلو كانوا مجبرين لم يقتض

(١) وهو الصحابي الجليل علي بن أبي طالب بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، رابع الخلفاء الراشدين الأربعة، كنيته أبو الحسن، وهو أول الناس إسلاماً من الصبيان في قول كثير من أهل العلم، ولد قبل البعثة بعشر سنين على الصحيح، فربى في حجر النبي ﷺ، ولم يفارقه، وشهد معه المشاهد إلا غزوة تبوك، فقد خلفه على المدينة، وقال له: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، وزوجه بنته فاطمة، وكان اللواء بيده في أكثر المشاهد، ولما آخى النبي ﷺ بين أصحابه قال له: أنت أخي، ومناقبه كثيرة. انظر ترجمته في الإصابة (٥٠٧/٢).

(٢) انظر نقل هذا القول عن الروافض والرد عليهم في العدة (٨٥٢/٣)، والمستصفي (١٣٨/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٤/٣)، ورسالة في الرد على الرافضة، للشيخ محمد بن عبد الوهاب (ص ٥).

(٣) وهو قول البزدوي ونقله ابن مفلح والشوكاني عن جماعة من الفقهاء. انظر أصول البزدوي (٣٦١/٢)، وشرح الكوكب المنير (٣٤١/٢)، وإرشاد الفحول (٤٨).

(٤) افتراق الأوطان اشترطه البزدوي والسرخسي. انظر أصول البزدوي (٣٦١/٢)، وأصول السرخسي (٢٨٢/١)، وانظر نقل هذه الشروط عن قوم في المستصفي =

خبرهم العلم^(١) ومنها: أن لا يضموا إلى ما نقله شيئاً يحيله العقل فلو جمعوا بين جائز ومستحيل فلا يقتضي خبرهم العلم بالجائز، لضمهم المستحيل إليه.

ومما شرطوا: أن يجتمع في النقلة أهل الأديان المختلفة.

وشرط بعضهم أن يكونوا مؤمنين منزهين عما يشينهم^(٢).

وشرط طائفة من اليهود أن يكون النقلة في دار ذلة تحت بذل جزية،

وأما أهل الاختيار في دار فاهية فلا تقوم الحجة بنقلهم^(٣).

[٩٨٩] وطريق إبطال هذه الشرائط أن نفرض في كل صورة على

خلاف الشرائط المشروطة خبراً مقتضياً علماً مع انتفاء ما شرطوه، وإن

اعترفوا به فقد أبطلوا ما شرطوه، وإن جحدوه انتسبوا إلى جحد الضرورة،

ولزمهم جحد أصل التواتر.

فأما من شرط أن يكون أهل التواتر بحيث لا يحصرهم عدد ولا

يحويهم بلد، فيقال له: لو اجتمع أهل بغداد على نقل فيما اضطروا إلى علمه

فهل يقتضي نقلهم علماً؟

فإن قالوا يقتضيه ولا بد منه، كيف؟ ويلزمهم القول به في أصل محلة

= (١/١٣٩)، والإحكام للأمدي (٢/٢٧)، ومنتهى الوصول (٧٠)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣٤١).

(١) وبه اشترط الخطيب في الكفاية (٥٠).

(٢) وبه اشترط ابن عبدان من الشافعية، والبزدوي وصدر الشريعة من الحنفية.

انظر أصول البزدوي (٢/٣٦١)، والبحر المحيط (٢/٢٥٩)، والتوضيح (٢/٢).

(٣) انظر نقل هذا القول عن اليهود في البرهان (١/٥٨١)، ومنتهى الوصول (٧١).

من محال بغداد، فإذا تمهد ذلك فأهل بغداد يحصرهم عددنا^(١) ويدخل في المقدور عددهم ويحويهم بلد، وإن جحدوا ذاك وزعموا أن إخبارهم لا يقتضي العلم، فقد باهتوا ولا يخرجون مع هذه المباهة من قول من ينكر أصل التواتر.

[٩٩٠] وأما اشتراط اختلاف الأنساب فلا معنى له، فإننا لو قدرنا عدداً

لسكان بغداد / وهم يتتمون إلى نسب واحد، ثم أخبروا عما علموه مشاهدة [١١٠/ب] فيتضمن خبرهم ثبوت العلم لا محالة، وجاحد ذلك ينجذب إلى جحد أهل التواتر.

[٩٩١] وكذلك اختلاف الأوطان لا معنى لاشتراطه فإن البلدة العظيمة

لو شغرت عن الغرباء فيكون نقلهم في مجرى العادة كنقلهم إذا خالطهم الغرباء وأما اشتراطهم أن لا يكونوا مقهورين [يفضل]^(٢) القول عليهم في ذلك، فيقال: إن صورتهم ذلك فيه^(٣) إذا لم يعلموا [ما]^(٤) أخبروا عن نقله، فلا يقتضي نقلهم العلم، لعدم علمهم بما نقلوه [لا]^(٥) لكونهم [مجبرين]^(٦) وقد بيننا أن ذلك فيما قلناه به من الشرائط، وإن نقلوا ما علموا ضرورة فيقتضي نقلهم العلم وإن كانوا مجبرين خائفين لو تركوا النقل.

[٩٩٢] على أنا نقول: ما ذكرتموه من الأخبار في حق أهل التواتر

(١) اللفظ غير مفهوم، ولعله ناء بمعنى الكثير.

(٢) في الأصل «فضل» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) في الأصل كلمة «فيه» مكررة.

(٤) في الأصل «إنما» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٥) في الأصل «إلا» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٦) في الأصل «مخبرين» وهو مصحف.

يصعب تصويره، فإن أهل بغداد ومن دونهم لو رأوا شيئاً أو سمعوه فلا يتحقق في مجرى العادة أن يمتنع كلهم عن التفاوض بما رأوه حتى يجبروا عليه، بل لو أجبروا بالسيف على الكف عن نقل ما رأوه، فالعادة أن بعضهم ينطق بما رأى ولا ينكتم الأمر، فتبين أن ما صوروه من القهر في حق الكافة، لا معنى له، والجملة في ذلك أن كل ما ذكره مما لا يحد بحصول العلم تعلقاً به في مجرى العادة فتعين القول بإبطاله.

[٩٩٣] وأما اشتراط تحديد الخبر عن الجائز، وترك ضم المستحيل إليه فلا معنى له.

فإن المعتزلة مع جمعهم وكثرة عددهم لو رأوا شيئاً فنقلوا ما رأوه وقربوه بذكر اعتقادهم الفاسد في بعض الأصول لم يقدح ذلك في العلم سواء جردوا خبرهم، وقربوا بخروج الأمين والذي لا علم له^(١)، وكذلك أهل بلد الروم إذا أخبروا عن مشاهدة [اضطررنا]^(٢) إلى العلم بها، وإن كانوا يقرنون نقلهم بكفرهم.

[٩٩٣] وأما اشتراط اختلاف الأديان، فلا معنى له، فإننا نعلم أن أهل الإسلام بأجمعهم لو رأوا شيئاً [و]^(٣) نقلوا ما رأوا اضطراراً^(٤) إلى ما نقلوه، وإن أنكر الخصم ذلك أنكرنا في مقابلة أصل التواتر.

(١) من قوله «وقربو بخروج الأمين» إلى هنا العبارة غير مفهومة.

(٢) في الأصل «اضطراراً»، والصواب ما أثبتته.

(٣) غير موجودة في الأصل ويقتضيها السياق.

(٤) كذا في الأصل والعبارة غير مفهومة بهذا الشكل، ولعل الصواب «اضطررنا إلى علم ما نقلوه».

[٩٩٥] فأما من شرط أن يكونوا في ذلك من اليهود، فهذا الحكم منهم يبطله ما قدمناه من الصور، على أنا نقول لهم: فأنتم معاشر بني إسرائيل قبل أن ضربت عليكم الجزية ونالتكم الذلة لو نقلتم عن دينكم شيئاً هل كان يقع به العلم؟ فإن قالوا: أجل فقد أبطلوا شرط الذلة، وإن قالوا لا تقع العلم، فقد أبطلوا دينهم، فإن الذلة ما كانت متأبدة عليهم مذ كانوا، وإنما هي طارئة ولهم^(١) إن نقلوا أديانهم عن أقوام لم يكونوا فيما هم فيه من الذلة والجزية.

[٩٩٦] وأما من شرط أن يكون أهل النقل مؤمنين أو عدلاً، فقد أحال فيما قال، فإننا نعلم أن بلاد الكفرة التي تنطوي على النواحي والأمصار، وشعر عن المسلمين، ومن نشأ منهم ببلد، والأخبار تتواتر عليه من الكفرة بأن في الموضع الفلاني مصراً، فيضطر إلى علم ذلك، كما يضطر المسلمون إلى العلم بمكة وبغداد، وغيرهما من الأمصار، وهذا ما لا سبيل إلى جحده، ومن جحده انتسب إلى جحد الحقائق، فهذا وجه الرد على هؤلاء.

[٩٩٧] فإن قيل: قد ذكرتم / فيما شرطتموه أن عدد التواتر يزيد على [١/١١١] الأربع، ولا شك في أهل التواتر إذا بلغوا المبلغ الذي ذكرتموه فلا يوجب خبرهم العلم بإيجاب العلة معلولها، فهل تجوزون في المقدورات أن يثبت الخبر، ولا يعقبه العلم؟ أم هل تجوزون أن ينقل الواحد فيعقب نقله العلم الضروري؟

قلنا: إن كانت المسألة في حكم المقذور فكل ما ذكرتموه سائغ في المقذور.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «وهم إنما نقلوا».

ولكننا نعلم ضرورة أن العادات لا تنخرق في زماننا، كما نقطع أن البحار ما فجرت ونضبت، والسموات ما انفطرت وكل ما ذكرناه من طرق الأدلة إخبار منا عما وجدنا عليه العادات المستمرة، ثم بضرورة العقل نعلم أن العادات لا تنقلب في زماننا، ومن كمال العقل معرفة ذلك، كما قدمنا في صدر الكتاب^(١).

فصل (١٧٦)

[٩٩٨] فإن قال قائل: قد ذكرتم أن عدد التواتر يزيد على أربع، فما أقله؟ وهل يتحدد بعدد؟

قيل: قد اختلف أرباب الأصول في ذلك على مذاهب مختلفة، ونحن نومیء إليها، ثم نذكر ما نختاره.

فذهب العلاف^(٢) وهشام^(٣) بن عمرو الفوطي^(٤) إلى أن الحجة لا تقوم بالخبر حتى ينقله عشرون من المؤمنين الذين هم أولياء الله تعالى، واعتصما

(١) انظر الفقرة [٩٧٠].

(٢) انظر نسبة هذا القول إلى العلاف في المحصول (٣٧٨/١/٢).

(٣) هشام بن عمرو الفوطي من كبار المعتزلة، وإليه تنسب فرقة الهشامية، ومن عقائدها الضالة: أنه حرم على الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل، من جهة تسميته بالوكيل، لأنه زعم أن وكيلاً يقتضى موكلاً فوقه، قال الأستاذ أبو منصور: وهذا من جهالات ابن هشام باللغة وذلك أن الوكيل باللغة بمعنى الكافي، وكان يقول: إن الأعراض لا يدل شيء منها على الله تعالى، ومن قال إن الجنة والنار مخلوقتان فهو كافر وكان يرى قتل مخالفه في السر غيلة. انظر الفرق بين الفرق (١٤٥ - ١٥١).

(٤) مذهب العلاف وهشام بن عمرو نقله ابن السبكي في الإبهاج (٢٩٢/٢)، من هذا الكتاب.

في ذلك بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَادِقُونَ يَقْلِبُوا مِائَتِينَ﴾^(١).
 وذهب بعض أتباعهم إلى أن الحجة لا تقوم إلا بنقل سبعين رجلاً،
 تمسكا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَخْنَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾^(٢).
 وذهب بعض المتقدمين إلى أن الحجة إنما تقوم بنقل ثلاثمائة وثلاث
 عشر^(٣)، مصيراً منهم إلى أن هذا عدد المسلمين يوم بدر.
 وذهب معظم الروافض الإمامية إلى أن الحجة إنما تقع بقول الإمام
 المعصوم^(٤) فإن قال وحده قامت الحجة بقوله، وإن قاله أناس هو فيهم،
 وهم غير مقيمين عنهم قامت الحجة به.
 وذهب ضرار بن عمرو^(٥) إلى أن الحجة بعد رسول الله ﷺ لا تقوم إلا
 بإجماع الأمة^(٦).

(١) سورة الأنفال: آية (٦٥).

(٢) سورة الأعراف: آية (١٥٥).

(٣) كذا في الأصل والمناسب «ثلاثة».

(٤) انظر منتهى الوصول (٧٠).

(٥) هو ضرار بن عمرو الغطفاني، قاض، من كبار المعتزلة أنكر عذاب القبر، وكان
 يقول: يمكن أن يكون جميع من يظهر الإسلام كفاراً في الباطن لجواز ذلك على كل
 فرد منهم في نفسه، قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار عند سعيد بن
 عبد الرحمن الجمحي القاضي، فأمر بضرب عنقه فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد
 البرمكي أخفاه، له مقالات تفرد بها عن المعتزلة، وخالفهم في خلق الأفعال، وفي
 القدرة، وكان يقول إن الأجسام أعراض مجتمعة، ألف ثلاثين كتاباً في الرد على
 الخوارج والمعتزلة، مات في (١٩٠ هـ) تقريباً. انظر ترجمته في لسان الميزان
 (٢٠٣/٣)، والأعلام (٢١٥/٣).

(٦) قول ضرار بن عمرو نقله ابن السبكي في الإبهاج (٢٩٣/٢)، من هذا الكتاب.

وذهبت الأباضية^(١) من الخوارج إلى أن الحججة إنما تقوم إذا كان الخبر عن حق فتقوم الحججة، سواء اتحد القائل أو تعدد النقلة، وذهب صاحب أبي الهذيل المعروف بأبي عبد الرحمن^(٢) إلى مذهب خالف فيه سائر المذاهب فقال: مهما أخبر خمسة من أولياء الله تعالى من المؤمنين قامت الحججة بإخبارهم بشرط أن يكونوا في معلوم الله تعالى معصومين عن الكذب، ثم قال لا يجوز أن يخبروا بحيث ينعنون في كونهم أولياء، بل يجب أن ينضم إليها سادس ليس من الأولياء لتلتبس أعيانهم، فلا نشير إلى واحد منهم إلا ويجوز أن يكون هو السادس^(٣) الذي ليس بولي، ثم إذا ثبتت هذه الأوصاف فيثبت العلم بنقلهم ضرورة، ثم من أعجب ما نقل منه أن قال: تثبت الحججة بالخمسة إلى عشرين، وسنفصل عليه القول في ذلك، ثم اعلم أن استقصاء الكلام على هؤلاء يليق بفن الكلام في أحكام الإمامة وغيرها،

(١) الأباضية فرقة من فرق الخوارج، وهم أتباع عبد الله بن أباض المري التميمي، يعتقدون أن مخالفهم من هذه الأمة ليسوا مؤمنين ولا مشركين، ولكنهم كفار، وحرموا دماءهم في السر، واستحلوها في العلانية، وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم، وحرموا من الغنيمة الذهب والفضة، واستحلوا الخيل والسلاح، انظر الفرق بين الفرق (٨٢)، ومقالات الإسلاميين (١٠٤)، والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة (١٣٨).

(٢) أبو عبد الرحمن هو بشر بن غياث المريسي، من أصحاب الرأي، أخذ الفقه عن أبي يوسف إلا أنه اشتغل بالكلام، وله مقالات شنيعة منها القول بخلق القرآن، وإنكار الساعة والميزان والصراط والمنكر والتكبير اتهم بالزندقة.

(٣) من قوله «وذهب صاحب أبي الهذيل» إلى هنا نقله ابن السبكي في الإبهاج (٢/٢٩٣)، بتصريف يسير.

بيد أنا نذكر مما يستقل به في الرد على كل واحد منهم^(١).

[٩٩٩] فأما قاله العلاف من التقييد بالعشرين من المؤمنين / فتقابل [١١١/ب]

بالعشرة أو بالمائة فتقابل المذاهب، ولا مستروح في ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَادِقُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾^(٢) فإن المقصد من الآية إيجاب المصابرة على هذا الوجه في ابتداء الإسلام.

والدليل عليه أن حكم الخبر فيما شرطوه لا ينسخ، وهذا الحكم منسوخ في كتاب الله تعالى لقوله: ﴿أَلَمْ نَخَفْ لَكُمْ﴾ الآية^(٣).

وأما اشتراط الإيمان فقد سبق وجه الرد عليه، وبقریب من ذلك يرد

(١) وفي تحديد أقل عدد التواتر أقوال أخرى لم يذكرها المصنف، فمنها: أنه سبعة بعدد أهل الكهف، وقيل: عشرة، لأن ما دونها جمع قلة، وهو منسوب إلى الإصطخري، وقيل: اثني عشر بعدد نقيب بني إسرائيل، وقيل: أربعون، بعدد أهل الجمعة.

وقيل: أقل عدد أهل بيعة الرضوان، وهم خمس عشرة ومائة، وقيل غير ذلك. وذهب جمهور العلماء إلى أنه ليس له عدد مخصوص، بل ضابطه حصول العلم عنده فإذا حصل العلم عرف أن العدد قد تكامل، قال الغزالي: «بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله توافقوا على الأخبار» المستصفي (١/١٣٨)، وانظر العدة (٣/٨٥٥)، والتبصرة (٢٩٥)، والمعتمد (٢/٥٦٥)، والبرهان (١/٥٦٩، ٥٧٦، ٥٨٠)، والوصول (٢/١٤٧)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٨)، وأصول السرخسي (١/٢٩٤)، والمحصول (٢/١/٣٧٠)، وروضة الناظر (٨٩)، والإحكام للآمدي (٢/٢٥، ٢٧)، وشرح تنقيح الفصول (٣٥١)، والبحر المحيط (٢/٢٥٨/أ) وإرشاد الفحول (٤٧).

(٢) سورة الأنفال: آية (٦٥).

(٣) سورة الأنفال: آية (٦٦)، وانظر الجامع لأحكام القرآن (١٠/٤٤).

على من قرب بالسبعين وغيره من الأعداد المحصورة ولا معتصم من شيء مما عولوا عليه، وليست غزوة بدر أولى من بعض الغزوات، وهذا ما لا يساوي تسويد البياض بالجواب عنه.

[١٠٠٠] وأما ما صار إليه الإمامية فحقيقة الرد عليهم ينبيء عن إبطال أصلهم في القول بالإمام المعصوم، ولا سبيل إلى الخوض فيه، على أنا نقول إذا اتفق أهل بغداد على نقل ما شاهدوه فهل يوجب ذلك العلم الضروري؟ فذلك^(١) لأننا نجوز كون الإمام فيهم.

قلنا: فهل تقطعون بكون الإمام فيهم، فإن قالوا: لا نقطع بذلك، فقد تبين بطلان مذهبهم، فإن العلم الضروري قد حصل قطعاً، ومقتضيه مشكوك فيه على أصلهم، وإن باهتوا وقالوا نقطع بكون الإمام فيهم.

فيقال ما من ناحية مثل بغداد إلا وينزل أخبار أهلها عن المشاهدات في [الإفضاء]^(٢) إلى الضروريات منزلة بغداد، ونحن نعلم أن أهل كل بلدة عظيمة إذا أخبروا في كل يوم عن مشاهدة يثبت العلم الضروري، لا يختص بناحية من نواحي العالم، وإن أنكرو شيئاً من ذلك كان جحداً منهم لأصل التواتر والكلام عليهم كالكلام على السمنية.

[١٠٠١] وأما ما ذكرته الأباضية من أن الخبر إذا كان صدقاً اقتضى العلم سواء اتحد ناقله أو تعدد نقلته، فهذا باطل، فإننا نعلم أن إخبارنا عن ثبوت الصانع لا يوجب العلم لمنكر الصانع وكذلك قد يشاهد الواحد منا الشيء ويخبر عنه، ثم يضطر إلى أن الذين أخبرهم لم يصدقوه ولم يعلموا ما أخبر عنه فبطل ما قالوه.

(١) الظاهر أن في العبارة سقطاً، والصواب كالتالي «فإن قالوا: نعم، لأننا نجوز» إلخ.

(٢) في الأصل الأفضال، وما أثبتته يقتضيه السياق.

[١٠٠٢] وأما ما قاله صاحب أبي الهذيل من أن الخمسة المؤمنين المعصومين إذا كان معهم سادس ليس بمعصوم وأخبروا عن مشاهدة فيضطر إلى صدقهم.

فيقال له لم قيدت أقل العدد في ذلك بالخمسة؟

فإن قيل: إنما قيد الخمس لثبوت الدليل على أن الأربع ليسوا عدد التواتر، ثم لم ينكر عدداً فوق ذلك، فأول عدد بعد الأربعة الخمسة.

فيقال: أما خروج الأربع عن كونهم عدد التواتر مسلم، فلم قلت إن الأربع إذا لم يكونوا عدد التواتر فيكون الخمس عدد التواتر فما وجه التوصل إلى ذلك؟

وبم تنكرون على من يزعم أن الأربع ليسوا عدد التواتر ولا يثبت بعده عدد محصور يقطع بأنه أقل عدد التواتر، ثم يقال لهم لم شرطتم العصمة وقد أوضحنا فيما قدمنا^(١) بأن أخبار الكفرة إذا بلغوا مبلغ التواتر يقتضي العلم الضروري، ثم يقال له: فإذا ثبت العصمة فهلا اكتفيت بالأربع فما دونها، ثم يقال له: فما معنى قولك من الخمس إلى العشرين فما وجه التحديد بالعشرين؟ وليس هذا بالأكثر، ولا بالأوسط، ولا بالأقل، ولم كان ذكر العشرين مع خروجه عن هذه الصفات أولى من ذكر / المائة فما فوقها، [١١٢/]

فبطل ما قالوه من كل وجه، فإذا بطلت هذه المذاهب بقي علينا بعد إبطالها أن نذكر ما نرتضيه في أقل عدد التواتر.

(١) في الفقرة (٩٦٦).

فصل (١٧٧)

[١٠٠٣] ما ارتضاه أهل الحق أن أقل عدد التواتر مما لا سبيل لنا إلى معرفته وضبطه، وإنما الذي نضبطه ما قدمنا ذكره أن الأربع فما دونه ليسوا عدد التواتر، فأما فوق الأربع فلا نشير إلى عدد فنفي عنه كونه أقل التواتر، وكذلك لا نشير إلى عدد محصور فنزعم أنه الأقل.

[١٠٠٤] فإن قيل: فلو اتفق أن يخبرنا خمسة عن مشاهدة فيضطر إلى العلم بما أخبروه، فهل يقطع عند اتفاق ذلك أن أقل عدد التواتر خمسة؟
قيل: لو اتفق ذلك كما وصفتموه لقطعنا القول بما ذكرتموه بيد أن ذلك لم يتفق على استمرار العادة.

[١٠٠٥] فإن قيل: إذا أخبرونا خمسة فلم يقع العلم الضروري بصدقهم^(١) ووجب القطع بأنهم ليسوا عدد التواتر؟

قلنا: ليس الأمر كذلك فإننا نقطع بأن عدم حصول العلم مرتب على نقصان العدد غير أننا نجوز أن يكون ذلك لكاذب فيهم أو مقلد مخمن، فإذا كنا نجوز أيضاً ما قلتموه^(٢) وإذا أخبرنا عشرة مثلاً واضطررنا إلى صدقهم

(١) وهو مذهب الجمهور. انظر العدة (٨٥٥/٣)، والإحكام لابن حزم (١٠٥/١)، والبرهان (٥٧٦/١)، والمعتمد (٥٦٥/٢)، والتبصرة (٢٩٥)، وأصول السرخسي (٢٩٤/١)، والوصول (١٥٠/٢)، والمحصول (٣٧٧/١/٢)، والإحكام للآمدي (٢٦/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٥٢).

(٢) يبدو أن الواو زائدة، لأنه في حالة وجودها يحتاج إلى جملة أخرى لجواب «إذا» غير مرتبطة بما بعدها، ولعل الصواب كالتالي «فإذا كنا نجوز ذلك، ونجوز أيضاً ما قلتموه» فلا نقطع بأنه ليسوا عدد التواتر، فإن قيل: «إذا أخبرنا عشرة» إلخ.

وجب أن يقطع بكونهم أقل العدد. قلنا: لا سبيل إلى ذلك، فإننا نجوز أن يحصل العلم بأخبار عدد دونهم. فخرج مما قدمناه أن أقل عدد التواتر مما لا ينضبط، ولا يدل على عدد بعينه دلالة عقلية ولا دلالة سمعية وقد أوضحنا فساد كل تقدير قال به أحد العلماء، فلم يبق إلا المصير إلى ما ذكرناه.

فصل (١٧٨)

[١٠٠٦] قد ذهب فريق من المتكلمين إلى أن صدق أهل التواتر قد [يعرف]^(١) ضرورة، وقد [يعرف]^(٢) استدلالاً، فأما ما يعرف ضرورة فنحو أخبار المخبرين عن كون بغداد في الدنيا وغيرها من الأمصار والسير والدول وأيام الماضين.

وأما ما يعرف صدق المخبرين فيه استدلالاً فهو مثل أن يخبر عدد يعلم بمستقر العادة أنهم لا يتفق منهم الأخبار عن مخبر واحد وفاقاً من غير رغبة عنه ورهبة وداعية وتواطىء، وتواضع وخير يقع ودفع ضرر، فإذا بدرت منهم الأخبار ونعلم باستمرار العادة أنهم لا يتفقون من غير سبب، وعرفنا باطراد العادة أنه لو تحقق سبب ما ذكرناه لما انكتم ويتحدثوا به على مر الزمان فإن من قضية العادة أن شيئاً من الأسباب الذي قدمناه لا يعلم الجمع الكثير والجم الغفير ثم ينكتم، فإذا لم يظهر عرف عدمها، فعلى هذا الوجه يستدل على صدقهم.

[١٠٠٧] قال القاضي رضي الله عنه هذا ذهول عن التحقيق وذهاب عن تحصيل مقصود الباب وذلك أنا نقول: عدد التواتر إذا أخبروا عن

(١) في الأصل «يعرفوا» في المحليين وهو خطأ.

(٢) المصدر السابق.

مشاهدة وكانوا صادقين لم يكن فيهم مقلد ولا مخمن فنعلم اضطرار صدقهم، ولا سبيل إلى درك صدقهم دليلاً، وقد أوضحنا^(١) وجه الرد على من زعم من الكعبي وأتباعه أن العلم بصدق المتواتر علم اكتساب واستدلال، فإذا وجب حصول هذا العلم اضطراراً فإذا لم يضطر إلى صدقهم فنعلم أنهم كذبة أو فئة منهم كذبة في الأخبار عن المشاهدة، ولولا ذلك [١١٢/ب] لعرفنا صدقهم ضرورة / فإن الذين نعرف صدقهم ضرورة لا يجوز أن تختلف العادة فيهم، فإن المعول في درك صدقهم على استمرار العادة، فلو حرزنا^(٢) اختلاف العادة في ذلك لزمنا أن نجوز أن يخبر أهل بغداد عن مشاهدة صدقاً فنعلم صدقهم تارة ضرورة ويخبرون أخرى فتشكك في إخبارهم، وهذا لا سبيل إليه وفيه خلط الباب، والخبط العظيم فيه، فخرج مما ذكرناه أن أهل التواتر إذا لم يعرف صدقهم ضرورة فذاك بأن فيهم مقلداً أو كذاباً أو مقلدين، وكذلك بحيث ينقص الصادقون عن أقل العدد المتواتر في معلوم الله تعالى، فإذا كنا نصير إلى الذين لا نعرف صدقهم ضرورة فنعلم أن فيهم كذبة فأنى يستقيم مع ذلك وطلبه عن صدقهم.

والوجه الذي نفى العلم الضروري أثبت القطع بالكذب^(٣) فتأمل ذلك فإنه مزلة الباب والذاهب عنه سر التواتر.

[١٠٠٨] فإن قيل: فلو أن أهل التواتر أخبروا عن مشاهدة ولم

(١) انظر الفقرة (٩٧٤).

(٢) كذا في الأصل ولعله «قرنا».

(٣) نقل الغزالي بعد القول عن الباقلاني، وقال: هذا يلزم إن لم ينظر إلى القرائن، أما من نظر إلى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر. المستصفي (١/١٤١)، (١٤٢).

يضطروا إلى صدقهم فأخبر نبي أنهم غير صادقين أفيجوز ذلك؟

قلنا: حاشا وكلا أن نجوز ذلك فإننا قطعنا بالطريقة التي مهدنا أنا إذا لم نعلم صدقهم ضرورة فنعلم كذبهم أو كذب بعضهم، فكيف يجوز ورود الخبر عن النبي على خلاف الدليل المبني على العادة مع استمرارها.

[١٠٠٩] فإن قيل: فلو صدق أربعة في خبرهم فما قولكم فيها؟

قلنا: نعلم صدقكم بتصديقه فإنهم ليسوا مما يجب صدقهم ضرورة حتى إذا لم يحصل العلم الضروري بصدقهم فيستدل بذلك على كذبهم وليسوا كعدد أهل التواتر، فتأمل ذلك وتجنب هذه الشبهة الطارئة على هؤلاء.

[١٠١٠] فإن قيل: فإذا أخبرنا العدد الذي اقتضى إخبارهم مراراً العلم الضروري ولم يقتض إخبارهم في هذه الكثرة العلم الضروري، أفتقطعون بكذبهم أو كذب بعضهم من غير تواطىء وشاغر أو من غير سبب جامع من رغبة ورهبة.

قلنا: لا بد في مستقر العادة من سبب في ذلك.

فإن قالوا: أفتجوزون أن يكون شيء من ذلك وينكتم ولا يظهر.

قلنا: لا بد وأن يظهر ذلك في مستقر العادة، فخرج من ذلك أن أهل التواتر إذا لم تقتض أخبارهم عن المشاهدة العلم الضروري فيقطع أن فيهم كذبة، ويقطع أن ذلك اتفق على تواطىء ونحوه، ولا بد أن يظهر ذلك إذا تصور الحال في هذه الصورة، وقد يتصور أن يخبرنا جمع فيه كذبة لو تميزوا لقصر عدد الصادقين في معلوم الله تعالى عن أقل عدد التواتر، وكان الكذبة بحيث قد يتفق في مستقر العادة الكذب من مثلهم من غير سبب جامع، وإذا

كانت الحالة كذلك فلا نحتاج إلى تصوير الأسباب وظهورها فاعلم هذه الجملة وتتبع حقائقها.

[١٠١١] فإن قيل: فالشيعة بأسرها ينقل نص الرسول ﷺ على علي رضي الله عنه ولا شك أنهم عدد التواتر وكذلك اليهود ينقل توقيف موسى عليه السلام على تأييد شريعته ولا يحصل بها العلم الضروري.

قلنا: أما الشيعة فما نقلوا عن رسول الله ﷺ شفاهاً ولكن نقلوا ما [١١٣/أ] ادعوه عن تقدمهم / ونحن نضطر إلى العلم بأنهم سمعوا ما نقلوه ولا نستريب في ذلك، بيد أنه لم يتحقق في جملة النقلة من الأوصاف ما يتحقق فيهم في زمننا، وهذا هو المعني بما قدمناه^(١) من اشتراط استواء الطرفين والواسطة، وكذلك اليهود صادقة في سماعها المقالة التي نقلها عن من تقدمها ولكن لم يستو طرف النقلة وأوساطهم إلى موسى صلوات الله عليه، وقد قال بعض العلماء: إن أول من لقنهم ذلك ابن الراوندي^(٢) لعنه الله بأصبهان،^(٣) والذي يوضح ذلك أنهم في زمن الرسول ﷺ ما أبدوا هذه

(١) في الفقرة [٩٨٠].

(٢) ابن الراوندي هو: أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق، واشتهر بالإلحاد، وقيل إنه كان لا يستقر على مذهب، وكان غاية في الذكاء، كتب في الطعن على الشريعة اثني عشر كتاباً، طلبه سلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي بالأهواز، وصنف له في مدة مقامه «الدامغ للقرآن» وقيل إنه تاب قبل موته ومن كتبه «فضيحة المعتزلة» و«التاج» و«الزمر» مات في (٢٩٨ هـ) على الصحيح. انظر ترجمته في المنتظم (٩٩/٦)، ومروج الذهب (٢٣٧/٧)، والبداية والنهاية (١١٢/١١)، ووفيات الأعيان (٢٧/١)، ولسان الميزان (٣٢٣/١)، والإعلام (٢٦٧/١).

(٣) انظر العدة (٨٤٤/٣).

المقالة مع اشتداد جدالهم وخصامهم، فدل أنه قول محدث، ومثل هذه الدعوى لو كانت في زمن الرسول ﷺ لنقلت في خصامهم، وما كانت مما تخفى وتذهب عنها النقلة في استقرار العادة.

(١٧٩) القول في الخبر الذي يعلم صدقه بدليل^(١)،

والإيماء إلى وجوه الأدلة على الصدق

[١٠١٢] اعلم وفقك الله: أن صدق الخبر يعرف بأوجه، يجمعها قسمان: أحدهما: الضروري والثاني: الدليل، فأما الضروري فقد سبق القول فيه،^(٢) وذكرنا ما يعرف صدقه اضطراباً، والمقصود من هذا الباب تبين ما يعرف صدقه استدلالاً، وطرق الأدلة على صدق الأخبار منقسمة.

فمنها: دلالات العقول، فكل خبر أنبأ عن تثبيت شيء أو نفيه ودليل العقل يقتضي ذلك المخبر على حسب ما يقتضيه الخبر وهو دليل على صدقه^(٣). ومن الأدلة على الصدق: أن يصدق الرب مخبراً في خبره، أو يصدق رسوله ﷺ الذي ثبت وجوب صدقه، وإنما يتقرر أمثال ذلك في زمن النبوة^(٤).

(١) انظر أقسام الخبر الذي يعلم صدقه بدليل في الكفاية (٥٠)، والعدة (٣/٩٠٠)، والمستصفي (١/١٤٠)، وأصول الدين (١٣)، والمعتمد (٢/٤٥٦)، والمحصول (٢/٣٨٧)، والإحكام للآمدي (٢/١٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٥٤)، والمنهاج مع شرح الإسنيوي والبدخشي (٢/٢١٢)، والإبهاج (٢/٢٨٢)، وجمع الجوامع (٢/١١٩)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣١٧)، وإرشاد الفحول (٤٥).

(٢) في الفقرة [٩٧٢] وما بعدها.

(٣) كالأخبار عن حدث الأجسام، وإثبات الصانع. انظر الكفاية (٥٠).

(٤) وبعد النبوة، بأن يكون خبره موقفاً لنص القرآن أو السنة الثابتة. انظر الكفاية (٥١).

ومن الأدلة على الصدق: إجماع الأمة فمهما^(١) أجمعت الأمة على صدق مخبر في خبره علمنا صدقه وكان الإجماع دليلاً عليه.

ومن الأدلة على الصدق: أن يخبر المخبر بين يدي رسول الله ﷺ عما يتعلق بأحكام الشرع فيقرره رسول الله ﷺ على أخباره ولا يبدي عليه نكيراً مع دلالة الحال على انتفاء السهو والنسيان عنه ﷺ. ومن الأدلة على صدق الأخبار: أن يخبر المخبر بين أظهر جماعة لا يجوز عليهم في مستقر العادة التواطؤ على الكذب من غير أن يظهر ذلك منهم، فإذا قال المخبر لقد شاهد هؤلاء فلاناً يفعل كذا، أو شاهدوه يقول كذا، فإذا صمت الجميع وسكتوا ولم يبدوا عليه نكيراً، ولم يظهر منه سبب تواطؤ، فنعلم باستمرار العادة أن سكوتهم وعدم ظهور الأسباب الحاملة على الكذب تدل على صدق المخبر.

[١٠١٣] فإن قيل: فلو أخبر الجميع الذين وصفتهم عن أنفسهم فما كان قولكم في أخبارهم؟

قلنا: لو أخبروا بأنفسهم عما شاهدوه وكانوا عدد التواتر وتجمعت فيهم جملة الأوصاف المشروطة فيحصل لنا العلم الضروري بصدقهم.

فأما صمتهم وتقريرهم المخبر عنهم فلا يقتضي العلم الضروري بيد أننا نستدل على الصدق عند استمرار العادة.

واعلم أن ذلك مما لا يسوغ تعليقه، فإن العادات يجوز تقدير انقلابها [١١٣/ب] عقلاً، فإذا استمرت على منهج معلوم ولم يعلل استمرارها / فلو أجرى الله تعالى العادة بحصول العلم الضروري عند سكوتهم وتقريرهم المخبر يحصل ذلك كما يحصل عند أخبارهم بأنفسهم.

(١) في الأصل «فمهمى» .

[١٠١٤] فإن قيل: فهل تقولون على طرد ذلك أن المخبر لو أخبر عما يدرك مشاهدة وحساً ولكن يعلم بطريق النظر، فإذا نطق بذلك بين أظهر جمع كما وصفتموه فلم يبدر منهم [نكير]^(١) فهل يستدل بسكوتهم على ما أخبر عنه اعتقادهم حتى ينزل ذلك تصريحهم بالحكم؟

قلنا: لا نقول ذلك، والسكوت فيما يدرك بالاستدلال لا ينزل منزلة التصريح، وما قدمناه فيه إذا أسند المخبر ما أخبر عنه إلى مشاهدة الجماعة وإحساسهم فأما إذا كان المخبر عنه مدرك النظر [فلا]^(٢) يكون الأمر كذلك وهذه المسألة تستقصى في مسائل الإجماع^(٣) إن شاء الله تعالى.

[١٠١٥] فهذه الأدلة على صدق خبر المخبر، وليس من جملة الأدلة أن تتواتر الأخبار عن جمع عدد التواتر ولا يضطر إلى صدقهم، فإنه لا يسوغ الاستدلال على صدقهم لا يعلم صدقهم^(٤) ضرورة، وقد استقصينا القول في ذلك.

[١٠١٦] ومما لا يدل على صدق الخبر أن ينقل خبر [فيعمل]^(٥) أهل الحل والعقد بموجبه، فلا يدل عملهم بموجبه على صدق الخبر^(٦). وهذا

(١) كلمة «نكير» ساقطة، ويقتضيها السياق، وقد ذكرها المصنف في الصفحة الماضية.

(٢) في الأصل «ولا»، والصواب «فلا» لأنه جواب «أما».

(٣) انظر.

(٤) الظاهر أن في العبارة سقطاً، وتصحيح العبارة هكذا: «فإنه لا يسوغ الاستدلال على صدقهم [بما] لا يعلم صدقهم [به] ضرورة»

(٥) في الأصل «فيعلم» والصواب فيعمل بدليل ما يأتي بعده «فلا يدل عملهم» إلخ.

(٦) وإليه ذهب الباقلاني والغزالي وابن برهان والرازي والآمدي وابن الحاجب. وذهب الشيرازي والخطيب البغدادي، وأبو يعلى، وأبو هاشم، والكرخي وأبو عبد الله =

ينقسم قسمين، أحدهما أن يتفق عملهم بموجب الخبر ويجوز أنهم أطبقوا على العمل بدلالة أخرى سوى الخبر المنقول، أو يجوز أن يكون عملوا بالخبر فلا يقطع بصدق الخبر عند تقابل هذين الجائزين.

والقسم الثاني: أن يعملوا بموجب الخبر ويعلم بصريح قولهم أنهم إنما أطبقوا على العمل بالخبر فلا يقطع أيضاً في هذه الصورة بصدق الخبر، وذلك أنا نقول إجماعهم على العمل لا يتضمن بصدق الخبر فإن العاملين بخبر الآحاد يعملون به ولا يقطعون بصدقه فليس في عملهم به مصير إلى تصديق الخبر^(١)، وهذا كما أن الأمة مجمعة على الحكم بشهادة الشهود على الجملة مع إجماعهم على استحالة القطع بصدق بعض الشهود في الحكومات.

فإن قيل: قدمتم في صدر الباب^(٢) أن إجماع الأمة من الأدلة على صدق الخبر.

قلنا: ذلك لو أجمعوا على صدقه، والإجماع على العمل به ليس بإجماع على صدقه.

= البصري إلى أنه يفيد صدقه وصحته، وحكاه أبو المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام عن عامة الفقهاء من المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية. انظر العدة (٣/٩٠٠)، واللمع (٧٢)، والكفاية (٥١)، والمعتمد (٢/٥٥٥)، والبرهان (١/٥٨٥)، والمستصفي (١/١٤٢)، والمحصول (٢/٤٠٨)، والإحكام للآمدي (٢/٤١)، والمسودة (٢٤١)، ومنتهى الوصول (٧٢).

(١) هذا القول نقله إمام الحرمين في البرهان عن القاضي. انظر البرهان (١/٥٨٥).

(٢) انظر الفقرة [١٠١٢].

فصل (١٨٠)

[١٠١٧] قد ذكرنا وجوه الأدلة على صدق الأخبار، ونحن نشير آنفاً إلى الطرق التي يعلم بها كذب الأخبار^(١).

فاعلم أن الطرق التي أومينا إليها في الصدق لو تصورت على الضد لدلت على الكذب، فكما دل تصديق الرب المخبر على صدقه فكذلك تصديق رسوله ﷺ وتصديق الأمة فكذلك تكذيب الله المخبر وتكذيب رسوله ﷺ، وإجماع الأمة على كونه كذباً يدل على ثبوت صفة الكذب، وكما تدل الأدلة العقلية على صدق الخبر فقد تدل على الكذب فمن أخبر عن قدم العالم دلت دلالات حدوثها على كذبه.

[١٠١٨] ومن الدلالات على الكذب: أن يخبر المرء عن مشاهدة فيكذبه في خبره عدد لا يجوز في مستقر العادة اتفاق كذبهم عن غير تواطىء وسبب جامع حامل محل الكذب، ولو كان قد تحقق شيء من هذه الأسباب لظهر، فإذا لم يظهر عرفنا صدقهم في تكذيبهم وكذب من كذبوه.

[١٠١٩] ومن الأدلة على كذب المخبر: أن يعلم / من أخبر عن أمر [١١٤/١] لو كان على ما أخبره لشاع وذاع وتواترت نقلته، وما استقل بنقله الآحاد والأفراد، وهذا بين في استمرار العادة واطرادها، فإننا نعلم أن من أخبر عن

(١) انظر لهذا الفصل البرهان (١/٥٨٦)، والمستصفي (١/١٤٢)، والمعتمد (٢/٥٤٧)، والمحصول (٢/٤١٣)، والإحكام للآمدي (٢/١٢)، والكفاية (٥١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٥٥)، والمنهاج مع شرح البدخشي والإسنوي (٢/٢٢٥)، وجمع الجوامع (٢/١١٦)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣١٨)، وإرشاد الفحول (٤٦).

قتل [خليفة]^(١) على ملاً من الناس فمثل ذلك ما يتواتر نقله وكذلك لو تقدرت فتنة صد لأجلها الحجيج عن المناسك فمثل ذلك ما يشيع فإذا نقله الأحاد ولم ينقل تواتر علم كذب النقلة قطعاً.

وبهذه الطريقة نرد على من قال: إن القرآن قوبل^(٢) ولم ينقل، فإنه لو صح ذلك مع توفر دواعي العنادة الكفرة على القدح في الإسلام لانبث وانتشر في الناس ولتواتر نقله وإظهاره واللهج بذكره ونشره، وبمثل هذه الطريقة نرد على من زعم أن النبي ﷺ نص على إمامة علي رضي الله عنه في ملاً من أصحابه، فإن مثل هذا الأمر العظيم لا يغفل عن نقله أهل التواتر، فلما لم ينقل يوم السقيفة والأيدي ممتدة إلى بيعة الصديق رضي الله عنه ولم يذكر في زمن عمر وعثمان رضي الله عنهما دل ذلك على أنه لم يكن، إذ لو يقدر كونه لأفضى إلى انخراق العادة.

[١٠٢٠] فإن قيل: فقد نقل الأحاد أشياء يجب أن تشتهر ولم يقطع بكذبهم، منه صفة حج النبي ﷺ في قرانه وإفراده^(٣)، وقد

(١) في الأصل «حقيقة» والصواب «خليفة». انظر ما يؤيد ذلك في المستصفي (١٤٢/١).

(٢) أي عورض كما قال في البرهان (٥٨٧/١).

(٣) اختلف الرواية في حج النبي ﷺ هل كان مفرداً أم متمتعاً أم قارناً؟ كلها وردت بأسانيد صحيحة، وقد اختلف أقوال العلماء في الجمع بين هذه الروايات وأحسن ما قيل فيه: أن النبي ﷺ كان قارناً باعتبار جمعه بين النسكين، ومفرداً باعتبار اقتصاره على أحد الطوافين والسعيين، ومتمتعاً باعتبار ترفهه بترك أحد السفريين.

قاله ابن القيم في زاد المعاد (١٢١/٢)، وانظر تهذيب السنن (٣٢٠/٢)، وفتح الباري (٤٢٨/٣)، ونيل الأوطار (٣٤٦/٤).

كان ﷺ بين أظهر أصحابه وما نقل ذلك تواتراً، وكذلك نقل نكاحه ميمونة^(١) آحاد^(٢) وإن كان ذلك على ملاء، ونقل انشقاق القمر

(١) هي أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية رضي الله عنها، كان اسمها برة فسمها النبي ﷺ ميمونة، وكانت قبل النبي ﷺ عند أبي رهم بن عبد العزي، وتزوجها رسول الله ﷺ في ذي القعدة سنة سبع، وتوفيت سنة إحدى وخمسين، وقيل غير ذلك. انظر ترجمتها في الاستيعاب (٤/٤٠٤)، والإصابة (٤/٤١١).

(٢) اختلف الصحابة في نقل نكاح ميمونة فروى ابن عباس وعائشة وأبو هريرة أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم. وروى ميمونة، وأبو رافع أنه تزوجها وهما حلالان. والحديثان ثابتان، فحديث ابن عباس رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي.

وحديث ميمونة أخرجه مسلم وأبو داود وأحمد، وقد رجح العلماء حديث ميمونة لأنها صاحبة القصة، وأبو رافع كان الرسول بينهما، وحملوا قول ابن عباس عن أنه تزوجها وهو محرم على أنه تزوجها في الشهر الحرام، قالوا: ويقال: أحرم الرجل إذا عقد الإحرام وأحرم: إذا دخل في الشهر الحرام، وإن كان حلالاً. انظر تفصيل الأقوال في ذلك في زاد المعاد (٣/٣٧٢)، وفتح الباري (٤/٥٢، ٩/١٦٥)، وحديث ابن عباس في البخاري كتاب الحج باب تزويج المحرم (١/٣١٦)، ومسلم، كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم (٩/١٩٦)، وأبي داود، كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج (٢/١٦٩)، والترمذي كتاب الحج، باب ما جاء في الرخصة في ذلك (٣/٢٠١)، رقم الحديث (٨٤٢)، والنسائي كتاب الحج باب الرخصة في النكاح للمحرم (٥/١٩١).

وحديث ميمونة في مسلم كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم (٩/١٩٦)، وأبي داود كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج (٢/١٦٩)، وابن ماجه كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج (١/٦٣٢)، وأحمد (٦/٣٣٣، ٣٣٥).

آحاداً^(١) مع عظم شأنه ووجوب شيوعه في استمرار العادة التي ادعيتموها .

وكذلك لم ينقل النصارى تكليم عيسى عليه السلام أمه في المهدي صبيّاً، وإن كان من الآيات العظيمة، ولم ينقل سائر آيات رسول الله ﷺ كما نقل القرآن، وكذلك اختلف النقلة في دخوله مكة^(٢) عنوة أو صلحاً مع أن

(١) بل انشقاق القمر ورد متواتراً، قال ابن كثير: «ورد ذلك في الأحاديث المتواترة بالأسانيد الصحيحة» تفسير القرآن العظيم (٤/٢٦١).

وقال القرطبي: روى هذا الحديث جماعة كثيرة من الصحابة، ورواه عنهم أمثالهم من التابعين، وذلك بنقل الجماهير الغفير انتهى إلينا، وانضاف إليه ما جاء في الكتاب العزيز المتواتر، فقد حصل بهذه المعجزة العلم القطعي «نقله الزركشي في المعبر (١٠٩)، وقال الزركشي» ثبت ذلك بالطرق المتعددة الصحيحة من حديث أنس بن مالك وابن مسعود وابن عباس في الصحيحين، وابن عمر في مسلم، وجبير بن مطعم في مسند أحمد، وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين، والمغيرة بن شعبة في تفسير ابن جرير وعلي وحذيفة في تفسير عبد بن حميد وغيرهم المعبر (١٠٨)، وانظر البخاري كتاب مناقب الأنصار، باب انشقاق القمر (٣٢٤/٢)، ومسلم كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر (١٤٣/١٧) ومسند أحمد (٣/١٦٥، ٢٠٧، ٢٢٠)، والمستدرک (٢/٤٧١)، وجامع البيان (٢٧، ٥٠)، وفتح الباري (٧/١٨٣).

(٢) ذهب جمهور العلماء إلى أن مكة فتحت عنوة، وذهب بعضهم منهم الشافعي وأحمد في أحد القولين إلى أنها فتحت صلحاً.

واستدل أصحاب القول الأول بما روى عن النبي ﷺ أنه قال يوم فتح مكة «فإن ترخص أحد لقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا: إن الله قد أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس» رواه البخاري في كتاب العلم، باب ليلعلم العلم الشاهد الغائب (١/٣١)، ومسلم في كتاب الحج باب تحريم مكة (٩/١٢٨).

ذلك يتضح في العادة.

فيقال لهم: ليس في شيء مما ذكرتموه ما يقدر في الأصل الذي أصلناه، فإن قران الرسول ﷺ وإفراده فليس مما يظهر للخاص والعام فإن القران لا يتميز عن الأفراد إلا في حق من أحاط علماً بأوفر حظ من الفقه ثم كان رسول الله ﷺ لا يجب عليه أن يظهر ما يختص به بل كان يظهر ما فيه تعليم الكافة، والقران في التحقيق يؤول إلى عند ذي نية وكان مختصاً به ﷺ فلذلك لم يظهره إظهاراً ينقل تواتراً.

وأما نكاح ميمونة فكذلك فإنه ليس من الأمور العظام، ولم ينقل أنه نكحها على المأ، فلعله خلا ببعض أصحابه ونكحها على وجه لا يشيع.

وأما انشقاق القمر فلقد كان آية ليلية، وما كان قد فرط من رسول الله ﷺ مواضعة الكفرة ومواعدهم، بل كان تكلم في المسجد الحرام شرذمة من الكفار فاقترحوا عليه شق القمر ولم يكن ذلك على مأل بل كان ومعظم الناس نيام وإنما يدرك مثل ذلك من يراقبه، فكأن الناس كانوا على انقسام وأكثرهم نيام، ومن كان يتفق له رؤية ذلك من غير تقدم بمعاودة

= واستدل أصحاب القول الثاني: بأن مكة لو فتحت عنوة لقسمها رسول الله ﷺ بين الغانمين، وبما روى عن النبي ﷺ أنه قال من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن إلخ رواه مسلم في كتاب الجهاد باب فتح مكة، (١٢/١٣٣)، وأجاب أصحاب القول الأول بأن ترك القسمة لا يستلزم عدم العنوة، فقد تفتح البلد عنوة ويمن على أهلها، ويترك لهم دورهم وغنائمهم، وأما قوله ﷺ «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» فهو دليل على العنوة، لا على الصلح، لأنه لو كان هناك صلح لما احتاج إلى أمان مقيد. انظر تفصيل القول في ذلك في زاد المعاد (٣/١٢٠، ٤٢٩)، وفتح الباري (٨/١٢).

١١٤]ب/ومواعدة كان يحمل على تحرك غيم أو تخلل سحابة شيئاً من القمر / أو كان يخيل إليه أن ذلك اتفق تخيلاً لعارض عرض في بصره وما كان ذلك أكثر من فلقة انفصلت ثم عادت في ألطف زمان^(١).

وأما دخوله ﷺ مكة فمما نقل تواتراً، ونقل أيضاً دخوله مع أصحابه معتدين شاكين في الأسلحة^(٢) وإنما اختلاف الروايات فيما يؤول إلى قصده الحرب أو قصد السلم والصلح وذلك مما لا يظهر.

وأما تكليم عيسى عليه السلام في المهد فلم يكن أيضاً على الملأ بل كان بين أظهر شردمة قليلة.

[١٠٢١] فإن قيل: ما تقولون فيمن قال: المعوذتين لم تنقلا نقل سائر

السور؟

قلنا: حاشى الله أن نقول ذلك، فإنهما تواترا كما نقل سائر السور^(٣)، فقد أكد وتعرض للطعن في القرآن، فثبت بذلك أن شيئاً مما ذكره لم يكن يقدر فيما استثناءه، وتبين في قضية العادة المستمرة أن كل أمر ذي خطر يبدو على ملأ لا يسوغ في العادة أن ينقل آحاد ولو ساغ انخراق العادة لساغ في جملة العادات وقضاياها، إذ العلم باستمرار العادة من كمال العقل.

(١) انظر هذا الجواب في فتح الباري (٧/١٨٥)، والمستصفي (١/١٤٣).

(٢) روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل يوم الفتح وعلى رأسه المغفر. البخاري، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح (٣/٦٢).

(٣) ههنا سقط بين، ولعل العبارة الساقطة هي (ومن قال أنها نقلتا آحاداً) إلخ.

فصل (١٨١)

[١٠٢٢] قد ذكرنا فيما قدمنا طرق الأدلة على صدق الأخبار^(١) وهي التي لا تدل على صدقه ولا على كذبه دليل فما كان هكذا لم يقطع بصدقه ولا بكذبه^(٢)

[١٠٢٣] فإن قيل: فمثلوا لنا هذا النوع.

قلنا: إنما يتصور ذلك في الأخبار عن الجائزات فإن المخبر عنه لو كان مستحيلاً عرف قطعاً كذب المخبر، ولو كان واجباً عرف صدق المخبر، فإذا كان جائزاً يقدر وقوعه ويقدر فقداه ولم تدل دلالة من الطرق التي ذكرناها على الصدق، ولم تدل أيضاً دلالة من السبل التي أومينا على الكذب، والمخبر عنه جائز في نفسه، وليس النقلة أهل التواتر، فإذا اجتمعت هذه الأوصاف لم يمكننا أن نقطع بالصدق ولا بالكذب، وجملة أخبار الآحاد في أحكام الشرائع يحل هذا المحل.

[١٠٢٤] فإن قال قائل: ما أنكرتم على من يقول لكم أن الخبر الذي وصفتموه كذب قطعاً.

(١) يبدو أن ههنا سقطاً وتصحيحاً، والعبارة هكذا «قد ذكرنا فيما قدمنا طرق الأدلة على صدق الأخبار (وكذبها، وبقي) التي لا يدل على صدقها ولا على كذبها دليل» إلخ.
(٢) قال في البرهان: «وهو الذي نقله الآحاد من غير أن يقترن بالنقل قرينة تقتضي الصدق أو الكذب» البرهان (١/٥٩٨).

وانظر لهذا الفصل المعتمد (٢/٥٤٩)، والمستصفي (١/١٤٤)، والإحكام للآمدي (٢/١٣)، والكفاية (٥٢)، والمنهاج مع شرح الإسني والبدهشي (٢/٢٢٩)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣١٩)، وإرشاد الفحول (٤٦).

قلنا: أتعرفون كذبه ضرورة أو دلالة فإن ادعيتم معرفة كذبه ضرورة
كنتم مباهتين، على أنكم تقابلون بمثل دعواكم على ضدها، وإن زعمتم أننا
عرفنا ذلك بدليل فما دليلكم عليه؟

فإن قالوا: الدليل عليه أنه لو كان صدقاً لنصب الرب على صدقه دليلاً
لاتصافه بالاعتدار عليه، فلما لم ينصب عليه دليلاً قطعنا^(١) بصدقه، فإذا
تقابل القولان تساقطاً، ولزم المصير إلى الوقف، وترك قطع القول بأحدهما.

والذي يوضح ذلك إجماع الأمة على الحكم بشهادة الشهود مع اتفاقهم
على استحالة القطع بكذبهم، فإن من يقطع بكذبهم يستحيل إبرام الحكم
بشهادتهم في موجب الشرع، ومع ذلك فلا سبيل إلى القطع بصدق الشهود
مع أنهم لا يعتصمون.

[١٠٢٥] فإن قيل: أستم وافقتمونا على أن من ادعى النبوة ولم تدل
على صدقه دلالة قاطعة فتقطع بكذبه، فما أنكرتم مثل ذلك في كل مخبر عن
الرسول؟

قلنا: قبل أن نجيب عما ذكرتموه يلزمكم على قوده جحد الضرورة فإننا
[١١٥/١]نعلم / أن من قطع بأن جملة المخبرين آحاد عن الشرائع والأديان
والمعاملات الدائرة كاذبون فقد جحد الضرورة، فإننا نعلم بضرورة العقل أن
فيهم صادقين، وإن كنا نعلم أنه ليس مع كل واحد من المخبرين دلالة قاطعة

(١) وهنا سقط ظاهر، ولعل صحة العبارة هكذا «فلما لم ينصب عليه دليلاً قطعنا (بكذبه
قلنا: لو كان كذباً لنصب الرب على كذبه دليلاً، فلما لم ينصب عليه دليلاً قطعنا)
بصدقه» إلخ. وانظر ما يؤيد ذلك في المستصفي (١/١٤٤)، والإحكام للآمدي
(١٣/٢).

على صدقه، وطرده ما ذكره يوجب عليهم تكذيب الشهود لعروهم عن الدلالات الدالة على الصدق.

ثم نقول لهم: إنما قلنا: في المتنبيء ما قلناه لأنه ثبت بالأدلة القاطعة أنا مكلفون بمعرفة نبوة كل نبي يظهر، مخاطبون بالقطع على عصمته وطهارته وتنزهه في سيرته وحسن سيرته في نبوته.

ثم عرفنا أن القطع لا سبيل إليه إلا بدلالة تفضي إليه فمن ادعى النبوة بلا دليل ومن حكمها أن يعلم فيعلم قطعاً كذبه^(١)، فانفصل ما استشهدوا به عما نحن فيه.

[١٠٢٦] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم أن من لا سبيل إلى القطع بصدقه لا تقوم الحجة بنقله وإذا لم تقم الحجة بنقله استحال تعليق العمل به.

قلنا: هذا خلط باب بباب، فإن مقصدنا من هذا الفصل أن نبين امتناع القطع بالصدق أو الكذب في النوع الذي وصفناه من الأخبار فأما موجب العمل بها، وصحة ورود التعبد بوجوب العمل، فمما نستقصيه بعد ذلك في باب مفرد إن^(٢) شاء الله تعالى، فسلموا لنا ترك القطع بالكذب، ثم كلمونا بعد ذلك في العمل كيف يجب، ولا تنكر إلا ويجب العمل بإخبار مخبر مع امتناع القطع بكذبه.

والذي يحقق ذلك أن الشاهد الواحد لا يقطع بكذبه إذ لو قطع بكذبه لردت شهادته وإن شهد بعده غيره، ثم مع أنا لا نقطع بكذبه لا نحكم

(١) انظر الكفاية (٥٤).

(٢) راجع لذلك الفقرة (١٠٢٧).

بشهادته، وكذلك القول في العبيد الثقات وغيرهم من الذين لا تثبت
شهادتهم، فدل أن العمل بالأخبار بمعزل عن القطع بالتصديق أو التكذيب
كيف وقد يقطع بصدق الخبر ولا يعمل به .

فإن الخبر الذي نقل عن صاحب الشريعة تواترا مقطوعاً به مستيقن
الصدق، فإذا ثبت بدلالة قاطعة نسخ حكمه فلا يقبل النسخ الخبر عن سمة
الصدق .

فقد تبين أن الحكم بالتصديق والتكذيب مما لا تعلق له بوجوب العمل
ونفي وجوبه .



باب (١٨٢)

في الخبر الواحد ومعناه وصحة التعبد بالعمل به، وذكر اختلاف الناس فيه

[١٠٢٧] اعلم، وفَّقك الله، أن أول ما نصدر الباب به معنى خبر الواحد، فاعلم أن أرباب الأصول لا يعنون بإطلاقهم خبر الواحد الخبر الذي ينقله الواحد أو خبر الآحاد في الاصطلاح، ولكن كل خبر عن خابر ممكن لا سبيل إلى القطع بصدقه، ولا سبيل بكذبه، لا اضطراراً ولا استدلالاً، فهو خبر الواحد^(١)، أو خبر الآحاد في اصطلاح أرباب الأصول،

(١) وعرفه إمام الحرمين في الكفاية (٥٦) بأنه «كل خبر عن لم يدخل في حد الكثرة، وقيل: كل خبر لا يقطع السامع بصدقه، وقيل: كل خبر لم يوجب العلم». وعرفه الآمدي بأنه «ما كان من الأخبار غير متنه إلى حد التواتر» الإحكام (٣١/٢).

وهذه التعريفات شاملة للمشهور، وهو موافق لرأي الجمهور، فإن المشهور عندهم من قبيل أخبار الآحاد، خلافاً لجمهور الحنفية فإن المشهور عندهم قسيم للمتواتر والآحاد، ولذلك يعرفون خبر الواحد بأنه: «الذي يرويه الواحد والاثنان فصاعداً بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر» المغني للخبازي (١٩٤).

وخالفهم الجصاص مع جماعة من الحنفية، فجعل المشهور قسماً للمتواتر، وعرف المتواتر بأنه: «ما أفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظراً». والذي يفيد نظراً وهو المشهور عنده. انظر تيسير التحرير (٣٧/٣)، وانظر تعريف خبر الآحاد في =

سواء نقله واحد أو جمع منحصرين.

وقد يخبر الواحد فيعلم صدقه كالنبي يخبرنا عن الغائبات فنعلم صدقه قطعاً، ولا يعد ذلك من أخبار الآحاد^(١)، فتبين لك مقصود القوم في [١١٥]ب[الاصطلاح، والمعاني هي / المتبعة دون العبارات.

[١٠٢٨] فإذا أحطت علماً بذلك فاعلم بعده أن من الناس من زعم أن الخبر الذي ينقله الثقات عن الرسول ﷺ يوجب العلم^(٢) ثم فصلوا القول فيه فقالوا يوجب العلم الظاهر دون العلم الباطن^(٣).

وذهب معظم الروافض^(٤) ومن تبعهم من أهل المذاهب إلى أن خبر الواحد لا يقتضي العلم ولا يوجب العمل، ثم افترقوا فرقتان فزعم جمهور

= المستصفى (١/١٤٥)، والكفاية (٥٠)، وروضة الناظر (٩١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٥٦)، وكشف الأسرار (٢/٣٧٠)، وجمع الجوامع (٢/١٢٩)، مع شرح المحلى وحاشية البناني، ونهاية السؤل (٢/٢٣١)، ومناهج العقول (٢/٢٢٩)، وإرشاد الفحول (٤٨)، والنفحات على شرح الورقات (١٣٦).

(١) انظر الإبهاج (٢/٢٩٩).

(٢) وإليه ذهب ابن حزم، ونقله عن داؤد الظاهري، والحسين بن علي الكرايسي، والجارث ابن أسد المحاسبي، وقال: ذكر هذا القول ابن خويز منداد عن مالك بن أنس ونقله ابن القيم عن جمهور أهل الحديث وجمهور أهل الظاهر، وهو قول الإمام الشافعي وأحمد في رواية، وحكاه أبو يعلى عن جماعة من الحنابلة وبين أن المراد به العلم الاستدلالي لا الضروري. انظر الإحكام لابن حزم (١/١١٩)، ومختصر الصواعق المرسله (٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨٤)، العدة (٣/٨٩٩، ٩٠٠).

(٣) وهو محكى عن أبي بكر القفال. انظر إرشاد الفحول (٤٨).

(٤) انظر نقل هذا القول عن الروافض في التبصرة (٣٠٣)، واللمع (٧٢)، والبرهان (١/٥٩٩).

القدرية^(١) ومن تابعهم من أهل الظاهر كالقاساني^(٢) وغيره أن التعبد بخبر الواحد محال عقلاً^(٣) وزعم بعضهم أن ورود التعبد في ذلك من جائزات العقول ولكن لم ترد دلالة سمعية صحيحة في التعبد بالعمل بأخبار الآحاد^(٤) وزعم الجبائي^(٥) من القدرية أن التعبد لا يقع إلا إذا أخبر اثنان عدلان ضابطان. وصار الدهماء من العلماء وجماهير الفقهاء إلى جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد، ثم قالوا قد دلت الأدلة على التعبد بالعمل بها وافترقوا في الأدلة، فزعم بعض من غلا في ذلك^(٦) أن الأدلة العقلية لا تدل على

-
- (١) انظر نسبة هذا القول إلى جمهور القدرية.
- (٢) القاساني: هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني، نسبة إلى قاسان بالسين المهملة أو الشين المعجمة، قاله ابن الأثير، وهي بلدة عند قُم، حمل العلم عن داود الظاهري وخالفه في مسائل كثيرة من الأصول والفروع، من مؤلفاته: كتاب الرد على داؤد في إبطال القياس، وكتاب إثبات القياس، وكتاب أصول الفتيا.
- انظر طبقات الفقهاء للشيرازي (١٧٦)، والفهرس لابن النديم (٣٠٠)، واللباب في تهذيب الأنساب (٧/٣)، وتبصير المتنبه بتحريр المشتبه (١١٤٦/٣).
- (٣) نسب ابن السمعاني هذا القول إلى ابن علي والأصم، والقول الثاني إلى القاساني والشيعة. انظر إرشاد الفحول (٤٩).
- (٤) نسب الغزالي وابن قدامة هذا القول إلى جمهور القدرية وبعض أهل الظاهر ومنهم القاساني. انظر المستصفى (١٤٨/١)، وروضة الناظر (٩٣).
- (٥) انظر نقل هذا القول عنه في التبصرة (٣١٢)، والبرهان (٦٠٧/١)، والوصول (١٧٥/١)، وروضة الناظر (٩٨).
- (٦) الظاهر أن هنا سقطاً لأن ما تدل عليه العبارة الموجودة هو مذهب الجمهور منهم، وليس الغلاة فالعبارة الساقطة هي: [أن خبر الواحد يجب التعبد بالعمل به عقلاً وسمعاً، وقال الجمهور منهم] إلخ والعبارة الساقطة استدراكها من رد المصنف على القول في الفقرة [١٠٣٧].

وجوب، وإنما الوجوب يتلقى من الأدلة السمعية فنعلم عندها جواز التعبد ويتوصل إلى وجوبه بدلالات السمع، ثم القائلون بخبر الواحد صاروا إلى أن الثقة الواحد يقبل خبره ويعمل به ولا يشترط عدد محصور في الرواة وهذا مذهب ابن الجبائي وأتباعه.

[١٠٢٩] فهذه جمل المذاهب وها نحن نرد على الباطل منها، ونختار الصحيح، فالصحيح جواز التعبد عقلاً وثبوت وجوبه بالأدلة السمعية التي سنذكرها، ثم لا نصير إلى أن خبر الواحد مما يعلم به صدقه^(١)، فهذا مما نصره ونذب عنه، ونرد على كل مذهب سواه.

[١٠٣٠] فأما وجه الرد على من زعم أن خبر الواحد يعلم صدقه ظاهراً فيقال له: أنت لا تخلو إما أن تقول أن من أخبرنا نقطع بصدقه ولا يجوز أن يغلط ولا يزل، أو يسوغ أن يتعمد الكذب، أو لا يجوز أن يكون ماجناً فاسقاً باطناً، وزيه زي العدل، فإن لم تقررنا هذه الأوجه فقد صرفتم عن المعقول، فإننا نعلم قطعاً أن تجويز ما ذكرناه ليس من المستحيلات، فإذا لم يكن مستحيلاً لم يبق إلا أن يكون جائزاً، فإنه ليس بين الاستحالة والجواز رتبة، وأنى يسوغ المصير إلى استحالة تجويز الكذب مع أننا نعلم ظهور كثير من ذلك في العادات فكم من شخص ظن عن^(٢) أعلى رتبة العدالة وصدق

(١) وإليه ذهب الشيرازي في التبصرة (٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٣)، واللمع (٧٢)، وأبو يعلى في العدة (٨٥٧/٣، ٨٥٩، ٨٩٨)، وإمام الحرمين في البرهان (٥٩٩/١، ٦٠٧)، والغزالي في المستصفى (١٤٨/١)، وابن برهان في الوصول (١٥٦/١، ١٧٢)، وهو مذهب أكثر الأصوليين. انظر المحصول (٥٠٧/١/٢)، والإحكام لابن حزم (١١٩/١)، والإحكام للآمدي (٣٢/٢، ٤٥) وروضة الناظر (٩١، ٩٣).

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «على».

القول ثم تبين [خبث]^(١) دخلته وفساد سريرته، فما من أحد يخبر ممن لا تجب عصمته إلا وهذا وصفه في الجواز.

والذي يوضح ذلك اتفاق الكافة على أنا لا نعلم صدق الشهود فيما يشهدون فيه مع ظاهر عدالتهم، فالخبر يحل هذا المحل.

فإذا ثبت تجويز الكذب فكيف يتحقق معه العلم بالصدق.

[١٠٣١] فإن قيل: فالذي أطلقتموه هو العلم الباطن، والذي أطلقناه هو العلم الظاهر.

قلنا: هذا الكلام خلو عن التحقيق فإن العلم مهما تحقق استحال أن يجامع الريب سواء كان علماً بظاهر أو باطن، فإن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، ولا يستقيم إطلاق العلم مع جواز ضده، اللهم، وأن يعنوا بالعلم الظاهر سماعهم الخبر، فسلم لهم / ذلك فإنه يعلم ضرورة، فأما الصدق فلا [١/١١٦] سبيل إلى علمه، وإن حملوا العلم بالظاهر على غلبة الظن فيرتفع الخلاف في المعنى، فيؤول الكلام إلى المناقشة في العبارة.

[١٠٣٢] فإن قالوا يسوغ إطلاق العلم في مثل هذه المنزلة، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ عَلِمْتُمْ هُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾^(٢)، مع أننا نعلم أننا لا نتوصل إلى القطع بالسرائر وما تكنه القرائن من الضمائر.

قلنا: الآن بعدما ارتفع الخلاف في المعنى فلا نحجزكم من التجوز بالعبارات والعرب قد تستعمل الظن موضع العلم، وقد تضع العلم موضع

(١) في الأصل «حبت» ولا معنى له، وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) سورة الممتحنة: آية (١٠).

الظن والحسبان، وفي المجاز متسع، على أنا نقول: المعنى بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾. أي فإن علمتموهن متلفظات بالإيمان فهذا مما نعلم قطعاً، ويبقى بعد ذلك الكلام في تجويز القول إيماناً وهو خارج عن مسألتنا، فهذا وجه الرد على هؤلاء، مع أن كل ما يذكرونه يبطل عليهم بشهادة الشهود إذلا خلاف فيها.

[١٠٣٣] وأما وجه الرد على من أنكر جواز ورود التعبد بالعمل بخبر الواحد فهو أن نقول: الجواز والاستحالة معلومان بقضية الأدلة العقلية، فكل ما انحسرت فيه طرق الاستحالة وجب القطع بجوازه، والتعبد بخبر الواحد مما لا يستحيل عقلاً.

والذي يوضح ذلك أن الرب سبحانه وتعالى لو أسمعنا عزيز كلامه، أو أخبر الرسول ﷺ عنه وقال: اعلموا أن ربكم يقول لكم. مهما نقل موثوق به ظاهراً مع انطواء الباطن عنكم خبراً عن رسول الله ﷺ فاعملوا بموجبه، وإن جوزتم كذبه وغلب على ظنكم صدقه، فاعلموا أن أخبار من هذا وصفه وغلبه ظنونكم آت في إثبات وجوب العمل عليكم، فمثل هذا لو قدر لم يكن مستحيلاً، ولم يكن كما لو قدر مقدر تكليف المحال وجمع المتضادات إلى غير ذلك من ضروب المستحيلات.

والذي يعضد الأدلة به اتفاق الكافة على ثبوت التعبد بالعمل بقضية شهادة الشهود في الحكومات والخصومات مع الاسترابة في الصدق والكذب، وكذلك أجمعوا على صحة المصير إلى قول المفتي في الحوادث مع تقابل الجائزات في حقه، فكذلك من أخبر عن نفسه بإيمان أو كفر فقد ثبت التعبد بالجري على موجب قوله مع جواز كذبه، فتبين التحاق ذلك بالجائزات.

[١٠٣٤] وللمخالفين فصول يتمسكون بها بين الشهادات والأخبار،
ونحن نومیء إلى معظمها ونبين فسادها.

فإن قالوا: لا يسوغ الاستشهاد بالشهادات وذلك أن التعبد بها ثابت
بالأدلة، وليس كذلك الأخبار.

قلنا: لا تضربوا بإثبات ولا تتخطوا، فإن المقصد من ذلك تثبيت
الجواز العقلي، فهلا جوزتم أن يثبت على الأخبار والقصد بها من الأدلة
السمعية ما ثبت على الشهادات، وهذا ما لا محيص لهم عنه، فتدبره، ثم
نقول قد ثبت أخبار الآحاد بالأدلة السمعية القاطعة للمقادير على ما سنذكرها
بعد ذلك إن شاء الله تعالى، فلا فصل.

[١٠٣٥] فإن قالوا: الفرق بين الشهادة والأخبار أن الشهادة نازلة منزلة
إقرار المشهود عليه ولو أقر حكم عليه به مع ترداد إقراره / بين الصدق [١١٦/ب]
والكذب فنزلت الشهادة منزلة الإقرار فينزل الخبر منزلة إخبار الرسول ﷺ
وإخبار الرسول ﷺ يعلم صدقه قطعاً، فكل خبر علم صدقه أقيم مقام أخبار
الرسول ﷺ.

فنقول: هذا الذي ذكرتموه لا ينجيكم عما أريد بكم فإن مقصدنا تثبيت
جواز التعبد بالعمل بما لم يعلم صدقه، وما ذكرتموه من نزول الشهادة منزلة
الإقرار لا يغنيكم، فإن الإقرار الذي إليه مستروحكم أقوى الحجج عليكم،
فإنه يحكم به مع تردد، فإذا انقلب ما قدره انفصلاً استدلالاً عليهم فقد بطل
ما راموه، على أن نقول قد ثبتت الشهادة في موضع لا يصح فيه الإقرار، وهو
الشهادات على الأطفال والمجانين والعبيد في بعض أحكامهم، فاضمحل ما
قالوه على أنا نقول ذكر الشهادة ليس من أركان الدلالة التي عولنا عليها فإن

الدلالة مستقلة بنفسها دون ذكر الشواهد ولو قدرناكم مما يعين في الشهادات لا طرحت الدلالة عليكم في الأخبار والشهادات معاً، فإننا بينا أن تقدير ورود التعبد بالعمل ليس من المستحيلات التي لا يتصور التوصل إليها.

وقد ذكرنا فيما قدمنا^(١) أن كل ما يصح اكتسابه صح ورود التكليف به، ولو تتبعنا الأصول الفاسدة للمعتزلة في بناء التكليف على مصالح الخلق وطلب اللطف لم يبعد استمرار الدلالة على هذا الأصل، وأنا نقول: يجوز أن يعلم الرب تعالى أنه لو تعبد عبيده بالعمل بأخبار الآحاد لأطاعوا وتحسبوا عن صفات العدالة، واستوجبوا بالبحث عنها الأجر الجزيل، ولو نصب الأدلة القاطعة لعلم أن ذلك كان يؤدي إلى المفسدة، فلم يستحل^(٢) ما قلناه على واحد من الأصوليين.

[١٠٣٦] فهذا وجه الرد على هؤلاء، فلم يبق لهم معتصم سوى أن يقولوا فجوزوا ورود التكليف بالعمل بخير الفاسق، قلنا: وهذا ما نقول به، ولا نتحاشى منه، وهو من مجوزات العقول ولكن وردت الأدلة السمعية بمنع ذلك.

[١٠٣٧] وأما وجه الرد على من زعم أن خبر الواحد يجب التعبد بالعمل به عقلاً وسمعاً^(٣) فواضح البطلان، فإننا قدمنا في صدر

(١) في الفقرة (٣٥٧).

(٢) في الأصل «يستحل».

(٣) ذكر هذا المذهب سقط من الأصل حينما عد المذاهب في خبر الآحاد، وقد نسب هذا القول إلى الإمام أحمد والقفال وابن سريج، وإليه ذهب أبو الحسين في المعتمد (٥٨٣/٢)، واختاره أبو الخطاب، والقاضي أبو يعلى في الكفاية. انظر المسودة (٢٣٧)، والإحكام للآمدي (٥١/٢)، ومنتهى الوصول (٧٤).

الكتاب^(١)، وسنشبع في إثباته القول باستحالة أوصاف الوجوب إلى مدارك العقول، وحصر درك الأحكام في السمعية، وليس للقوم عصمة يعتصمون بها مما يساوي الحكاية، فرأينا الإضراب عن شبههم.

[١٠٣٨] وأما وجه الرد على من زعم أن التعبد بالعمل بالخبر الواحد من الجائزات عقلاً ولكن لم تدل دلالة سمعية على ثبوت التعبد إذ دلت الأدلة السمعية على منع التعبد فوضح^(٢) على هؤلاء أن الدلالة السمعية القاطعة^(٣) في التعبد بالعمل، ثم ننعطف على شبههم ونتفصي عنها بعون الله تعالى.

فمن أوضح الأدلة إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين إلى أن تبع المخالفون، ووجه الإيضاح في ادعاء الإجماع أن نقول: رأيت الصحابة في الصدر الأول تلم بهم الحوادث ومشكلات الأحكام في الحلال والحرام فكانوا يلتزمون فيها أخباراً عن الرسول ﷺ / وإذا روى لهم تسرعوا إلى [١/١١٧] العمل به، فهذا ما لا سبيل إلى جرده، ولا سبيل أيضاً إلى حصر الأمر فيه، فإنه لو انحصرت الأخبار التي استروحوا إليها لقارنت الآحاد ووهاها ادعاء الإجماع، على أنا نوميء إلى قصص مستفيضة، منها: أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أشكل عليه خبر الجنين فاستفتى فيه الأصحاب مستشيراً لهم مسترشداً حتى روى حمل بن^(٤) مالك بن النابغة

(١) انظر الفقرة (٣٩).

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «فوضح».

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب «قاطعة».

(٤) هو الصحابي الجليل حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، يكنى أبا فضلة، كان استعمله النبي ﷺ على صدقات هذيل، عاش إلى خلافة عمر رضي الله عنه. انظر ترجمته في الاستيعاب (١/٣٦٦)، والإصابة (١/٣٥٥).

حديث الجنين^(١) في قصة تطول، ورجع الصديق رضي الله عنه إلى ما روي في حديث الجدة^(٢) ورجع عثمان رضي الله عنه في السكنى إلى حديث فريعة^(٣) بنت مالك^(٤) ورجع علي رضي الله عنه إلى جمل من الأحاديث بيد

(١) حديث الجنين رواه أبو داود وابن ماجه «عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب: أنه نشد الناس قضاء النبي ﷺ في ذلك، يعني في الجنين فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين امرأتين لي، فضربت إحداها الأخرى بمسطح فقتلتها وقتلت جنينها، ف قضى رسول الله ﷺ في الجنين بغرة عبد، وأن تقتل بها» أبو داود باب دية الجنين (١٩١/٤)، وابن ماجه، باب دية الجنين (٨٨٢/٢)، واللفظ له سكت عنه أبو داود والمنذري. انظر مختصر سنن أبي داود (٣٦٦/٦).

(٢) حديث الجدة رواه مالك عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها؟ فقال لها: مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً فارجمي حتى أسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاهما السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه لها أبو بكر الصديق «إلخ موطأ (٣٣٥/١)، قال الزركشي: «من جهة مالك رواه الأربعة، وقال الترمذي حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه»المعتبر (١٢٣)، وقال ابن حجر: «إسناده صحيح لثقة رجاله إلا أن صورته مرسل فإن قبيصة لا يصح له سماع من الصديق ولا يمكن شهوده للقصة» تلخيص الحبير (٨٢/٣)، وانظر سنن أبي داؤد، باب في الجدة، (١٢١/٣)، والترمذي، باب ما جاء في ميراث الجدة (٤٢٠/٤)، وابن ماجه، باب ميراث الجدة (٩٠٩/٢)، وموارد الظمان، باب في الجدة (٣٠٠).

(٣) هي الصحابية الجليلة فريعة بنت مالك بن سنان، أخت أبي سعيد الخدري، شهدت بيعة الرضوان. انظر ترجمتها في الاستيعاب (٣١٧/٤)، والإصابة (٣٨٦/٤).

(٤) حديث فريعة بنت مالك روته زينب بنت كعب بن عجرة: أن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري - أخبرتها أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ تسأله =

أنه ربما كان يحتاط فيحلف الراوي^(١) إن استراب في روايته ثم كان يعمل بخبره .
ومن ذلك أن زيد بن ثابت^(٢) كان يروي أن الحائض الناسكة لا تصدر

أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة فإن زوجها خرج في طلب أعبد له أبقوا حتى إذا كانوا بطرف القدوم لحقهم فقتلوه، فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلي، فإني لم يتركني في مسكن يملكه ولا نفقة، قالت فقال رسول الله ﷺ: «نعم» قالت فخرجت حتى إذا كنت في الحجرة، أو في المسجد دعاني، أو أمر بي فدعيت له، فقال: «كيف قلت؟» فروت عليه القصة التي ذكرت من شأن زوجي، قالت فقال: امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرا، قالت: فلما كان عثمان بن عفان أرسل إليّ فسألني عن ذلك، فأخبرته، فاتبعه وقضى به أخرجه أبو داود، باب في المتوفى عنها تنقل (٢/٢٩١)، والترمذي، باب ما جاء أين تعد المتوفى عنها زوجها (٣/٥٠٨)، وقال حسن صحيح، والنسائي باب، مقام المتوفى عنها زوجها في بيتها حتى تحل (٦/٢٩٩)، وابن ماجه، باب أين تعد المتوفى عنها زوجها (١/٦٥٤)، وانظر تلخيص الحبير (٣/٢٣٩).

(١) اثر استحلاف علي رواه الإمام أحمد: عن أسماء بن الحكم الفزاري قال سمعت علياً كرم الله وجهه قال: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله به بما شاء أن ينفعني منه وإذا حدثني غيره استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله ﷺ ما من عبد مؤمن يذنب ذنباً فيتوضأ فيحسن الطهور، ثم يصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى إلا غفر له، ثم تلا ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ مسند أحمد (١/٢، ٩، ١٠)، وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ (١/١٠)، وقال: إسناده حسن، ونقل ابن حجر في تهذيب التهذيب (١/٢٦٧)، كلام العلماء حول هذا الأثر وقال: هذا الحديث جيد الإسناد.

(٢) هو الصحابي الجليل زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري، يكنى أبا سعيد، استصغر يوم بدر، فرده رسول الله ﷺ، شهد أحداً، وقيل أول ما شهدته الخندق كان من كتاب الوحي، وجمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه توفي سنة (٤٥هـ). انظر ترجمته في الاستيعاب (١/٥٥١)، والإصابة (١/٥٦١).

عن مكة حتى تطهر وتودع البيت فروت له أنصارية أن رسول الله ﷺ رخص لها في الصدر دون وداع^(١) ومن ذلك ما روى أن معاوية^(٢) باع آنية من فضة بأكثر من وزنها فقال أبو الدرداء^(٣) قد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك فقال معاوية لا أرى بذلك بأساً فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبر عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه والله لا أساكنه بأرض أبداً^(٤).

(١) روى الإمام مسلم عن طاؤس قال كنت مع ابن عباس إذ قال زيد بن ثابت: تفتى أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟ فقال له ابن عباس: إما لا فسئل فلانة الأنصارية هل أمرها بذلك رسول الله ﷺ، قال فرجع زيد بن ثابت إلى ابن عباس يضحك وهو يقول ما أراك إلا قد صدقت. صحيح مسلم، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، (٧٩/٩)، والأنصارية هي أم سليم. انظر البخاري، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت (٣٠٣/١)، وفتح الباري (٥٨٧/٣).

(٢) هو الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب القرشي الأموي أمير المؤمنين، كان أسلم بعد الحديبية، كتبه، وأعلنه يوم الفتح، وصاحب رسول الله ﷺ، وكان من كتاب الوحي، وولاه عمر رضي الله عنه على الشام وأقره عليه عثمان رضي الله عنه، ولم يبايع علياً، وحاربه، واستقل بالشام توفي سنة (٦٠هـ). انظر ترجمته في الإصابة (٤٣٣/٣).

(٣) هو الصحابي الجليل عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري أبو الدرداء، اختلف في اسمه فقيل عامر ثم اختلف في اسم أبيه فقيل عامر وقيل مالك وقيل زيد، وقيل أول مشاهده أحد، كان فقيهاً عاقلاً حكيماً، أخى رسول الله ﷺ بينه وبين سلمان الفارسي، مات في آخر خلافة عثمان رضي الله عنه، انظر ترجمته في الاستيعاب (٥٩/٤)، والإصابة (٤٥/٣).

(٤) رواه الإمام مالك في الموطأ (٥٩/٢)، وعنه الشافعي في الرسالة (٤٤٦)، والنسائي في باب بيع الذهب بالذهب (٢٧٩/٧)، قال الزرقاني: «قال أبو عمر: لا أعلم أن =

ومن القصص المشهورة ما لا تحصى كثرة من مراجعاتهم زوجات النبي ﷺ في الأمور الباطنة من الغسل^(١)، ونحوه، وجاحد رجوع الصحابة إلى الأخبار في المشكلات يقرب من جحد التواتر.

وكذلك التابعون كانوا من أحرص الناس على جمع أخبار الرسول ﷺ والعمل بها، وكانوا يوبخون الجامع الذي لا يعمل بما جمع.

[١٠٣٩] فإن قالوا لا سبيل إلى جحد عملهم على وفق وموجب الأخبار فمن أين لكم أنهم عملوا بها وما أنكرتم على من يقول لكم أنهم عملوا بأدلة غير الأخبار فوافقت أعمالهم موجبات الأخبار.

قلنا: هذا أخذ منكم بيد، وإعطاء بيد أخرى، فكما عرفنا عملهم ما

= هذه القصة عرضت لمعاوية مع أبي الدرداء إلا من هذا الوجه، وإنما هي محفوظة لمعاوية مع عبادة بن الصامت، والطرق متواترة بذلك عنهما، والإسناد صحيح وإن لم يرد من وجه آخر، فهو من الأفراد الصحيحة، والجمع ممكن لأنه عرض له ذلك مع عبادة وأبي الدرداء». شرح الزرقاني على الموطأ (٣/١١٥).

(١) روى الإمام مسلم عن أبي هريرة عن أبي موسى قال: اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصاريون لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون بل إذا خلط فقد وجب الغسل، وقال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك، فقامت فاستأذنت على عائشة، فأذن لي فقلت لها: يا أمه أو يا أم المؤمنين إنني أريد أن أسألك عن شيء إنني أستحييك، فقالت: لا تستحي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك وإنما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبير سقطت، قال رسول الله ﷺ: إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل.

صحيح مسلم باب بيان أن الجماع كان في أول الإسلام لا يوجب الغسل (٣/٤٠).

نفيتموه فكذلك عرفنا تسرعهم إلى العمل بالأخبار والجري على موجبها وترك الآراء بها والخروج عن حيز اللبس إلى حيز التجلي، كانوا يطلبون الأخبار ويتوقفون في الحوادث على روايتها حتى إذا رويت لهم ركنوا إليها وعملوا بها فيما عرفنا موافقة أعمالهم في الحوادث لأخبار الآحاد استفاضة، فكذلك عرفنا بطريق الاستفاضة تسرعهم إلى العمل بمقتضى الأخبار، وهذا ما لا خفاء به.

والذي يعضد الدلالة أن نقول كان أصحاب رسول الله ﷺ أعرف في زمانه بالأخبار المستفيضة وأعلم بمواقعها فإنهم كانوا أهل العصر وقد شهدوا وغاب غيرهم، ولو كانوا ما يعملون به من الأخبار مستفيضة لما تحقق في مجاري العادة التصلب لها والبحث عنها والمناشدة فيها والتربص في تنفيذ الأحكام حتى يروي لهم الواحد خبراً فيعملون به.

[١٠٤٠] فإن قالوا لئن ثبت عنهم ردها^(١)، فأول من ردها

ب[١١٧] رسول الله ﷺ / فإنه لما سلم من اثنتين فقال له ذو اليمين^(٢)

أقصرت الصلاة أم نسيت^(٣) فلم يعول رسول الله ﷺ قوله، وسأل أبا بكر

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في العدة (٣/٨٧٠)، والتبصرة (٣١٣)، والمستصفي (١/١٥٣)، والمحصول (٢/١٠٦)، وروضة الناظر (٩٧)، ومنتهى الوصول (٧٤).

(٢) هو الصحابي الجليل الخريق بن عمرو السلمي، بكسر الخاء المعجمة والباء الواحدة، وآخره قاف، لقبه ذو اليمين لطول كان في يديه، وهو معروف بحديث «أقصرت الصلاة». انظر الاستيعاب (١/٤٥٠)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٥/٦٧)، والإصابة (١/٤٢٢).

(٣) حديث ذي اليمين رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن =

وعمر، وصح أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه رد خبر المغيرة^(١) بن شعبة فيما رواه من ميراث الجدة^(٢) ورد عمر بن الخطاب رضي الله عنه خبر عثمان^(٣) فيما رواه من استئذان الرسول ﷺ في رد الحكم بن أبي العاصي^(٤)

= رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين. فقال له ذو اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: أصدق ذو اليمين؟ فقال الناس: نعم. فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع «البخاري باب من لم يتشهد في سجدي السهو (١/٢١٢)، ومسلم باب السهو في الصلاة والسجود له (٥/٦٨)، أما اختصاص السؤال بأبي بكر فيذكره الأصوليون وهو غير موجود في الحديث. انظر المعتمر (١٢٥)، والمستصفي (١٥٣/١).

(١) هو الصحابي الجليل المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، أسلم قبل عمرة الحديبية وشهداها، وبيعة الرضوان، كان يقال له مغيرة الرأي، وولي إمرة البصرة ثم الكوفة مات سنة خمسين على الصحيح. انظر الإصابة (٣/٤٥٢).

(٢) انظر تخريج هذا الحديث تحت الفقرة (١٠٣٨)، ومن قوله: «لئن ثبت عنهم» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٣٠٦).

(٣) هو الصحابي الجليل عثمان بن أبي العاص بن بشر الثقفي، أبو عبد الله، نزيل البصرة، أسلم في وفد ثقيف، فاستعمله النبي ﷺ على الطائف، وأقره أبو بكر ثم عمر، ثم استعمله عمر على عمان والبحرين، ثم سكن البصرة حتى مات بها سنة خمسين وقيل سنة إحدى وخمسين. انظر الإصابة (٢/٤٦٠).

(٤) هو الحكم بن أبي العاص الثقفي، أخو عثمان بن أبي العاص، قال ابن سعد يقال له صحبة، وقال ابن عبد البر: ومنهم من يجعل أحاديثه مرسلة، كان أميراً على البحرين وذلك أن أخاه عثمان ولاه عمر على عمان والبحرين، فوجه أخاه الحكم على البحرين. انظر الاستيعاب (١/٣١٦)، والإصابة (١/٣٤٥).

وكذلك رد على خبر ابن أبي سنان^(١) الأشجعي في قصة بروع^(٢) بنت واشق^(٣) ورد عمر حديث فاطمة بنت قيس^(٤) ورد أيضاً حديث^(٥)

(١) هو الصحابي الجليل معقل بن سنان بن مظهر الأشجعي، يكنى أبا عبد الرحمن وقيل أبا سنان، وقيل غير ذلك، شهد فتح مكة، ونزل الكوفة، ثم إلى المدينة، وكان فاضلاً تقياً شاباً، استشهد يوم الحرة سنة (٦٣هـ). انظر الاستيعاب (٣/٤١٠)، والإصابة (٣/٤٤٦).

(٢) هي الصحابية الجليلة بروع بنت واشق الأشجعية، تزوجها هلال بن مرة، ولم يفرض لها صداقاً ف قضى لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نساها. انظر الاستيعاب (٤/٢٥٥)، والإصابة (٤/٢٥١).

(٣) حديث الأشجعي رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً، ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود لها مثل صداق نساها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق، امرأة منا مثل الذي قضيت ففرح بها ابن مسعود، الترمذي، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، (٣/٤٥٠)، وقال حسن صحيح، وأبو داود باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات (٢/٢٣٧)، والنسائي باب إباحة التزويج بغير صداق (٦/١٢١)، وابن ماجه باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك (١/٦٠٩)، قال الشافعي: «لا أحفظه من وجه يثبت مثله» وقال: «لو ثبت حديث بروع لقلت به» قال الحاكم: «قلت صح فقل به» وقال الترمذي: «روى عن الشافعي أنه رجع بمصر بعد عن هذا القول». وكان يذهب في الأول أن لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة. انظر الترمذي (٣/٤٥١)، وسبل السلام (٣/١٥١).

(٤) حديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ورد عمر رضي الله عنه لحديثها، رواه مسلم في باب المطلقة البائن لا نفقة لها (١٠/١٠٤).

(٥) حديث أبي موسى الأشعري رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري قال كنت =

أبي موسى^(١) لما انصرف عن بابه ثم رد عليه فقال معتذراً سمعت رسول الله ﷺ يقول الاستئذان ثلاث فإن أذن لكم وإلا فانصرفوا قالوا فقد صح منهم رد الأحاديث.

[١٠٤١] فنقول ليس في شيء مما ذكرتموه معتصم فأما قصة ذي اليمين فدليل عليكم فإنه قبل فيها خبر أبا بكر^(٢) وعمر وأنتم إذا أنكرتم ثم خبر الآحاد تنكرون خبر الثلاثة كما تنكرون خبر الواحد^(٣)، أما حديث الأشجعي فإنما رده علي رضي الله عنه لأنه لم يكن

= في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال استأذنت علي عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال: ما منعك؟ قلت استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت وقال رسول الله ﷺ إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع، فقال والله لتقيمن عليه بيته، أمنكم أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنت أصغر القوم، فقمتم معه فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك، البخاري كتاب الاستئذان باب التسليم والاستئذان ثلاثاً (٨٨/٤)، ومسلم كتاب الآداب، باب الاستئذان (١٤/١٣٣).

(١) هو الصحابي الجليل عبد الله بن قيس بن سليم، أبو موسى الأشعري، استعمله النبي ﷺ على بعض اليمن واستعمله عمر على البصرة، ثم عثمان على الكوفة، وكان أحد الحكمين بصفين، ثم اعتزل الفريقين، مات سنة (٤٢)، وقيل (٤٤)، وقيل (٥٠هـ). انظر الإصابة (٢/٣٥٩)، وتقريب التهذيب (١٨٥).

(٢) على لغة من يلزم في الأب والأخ والحم الألف رفعاً ونصباً وجرأً، وهي لغة بني الحارث وختعم وزبيد. انظر شرح ابن عقيل (١/٥٠، ٥١)، مع تعليق محمد محي الدين.

(٣) هذا الجواب نقله ابن السبكي في الإبهاج (٢/٣٠٧).

عدلاً^(١) موثقاً به على شرائط الرواة، ولهذا قال علي رضي الله عنه في تهجينه ما كنت لأقبل قول أعرابي بوال على عقبيه^(٢)، وأقصى ما روى عنه رضي الله عنه أنه كان إذا اتهم بعض الرواة حلفه على روايته وليس هذا رد منه لأخبار الثقات.

وأما حديث أبي موسى في الاستئذان فإنه من قبيل ما سبق فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما رد خبره بل طلب من شهد له، وأما حديث فاطمة بنت قيس فقد اتهمها عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولعمرنا كانت هي متهمة فإنها نقلت خبراً يقتضي نفس السكنى ولم تنقل سببه وكان السبب في ذلك^(٣) إخراجها من مسكن النكاح بذاءة لسانها واستطالتها على أحماؤها^(٤) فنقلت

(١) لا يجوز هذا القول في شأن الصحابة رضي الله عنهم، فإن الصحابة كلهم عدول. انظر الإصابة (٩/١).

(٢) هذا القول غير ثابت عن علي رضي الله عنه. انظر سبل السلام (٣/١٥١).

(٣) هكذا في الأصل وأرى أنها زائدة والعبارة هكذا: «وكان السبب في إخراجها».

(٤) هذا رمي للصحابة بقلة الدين، ولم يتهمها عمر رضي الله عنه، بل لما رأى قولها مخالفاً لقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ الآية — في نظره شك في حفظها وقال: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت. على أن عمر رضي الله عنه هل كان مصيباً في اجتهاده في رد حديثها؟ في حين أنها استدلت بنفس الآية لما سمعت أن مروان رد حديثها، وقالت: بيني وبينكم القرآن قال الله عز وجل «لا تخرجوهن من بيوتهن» الآية قالت هذا لمن كانت له مراجعة، فأمر يحدث بعد الثلاث، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ وهو في آخر الآية المذكورة.

اختلف العلماء في ذلك، فذهب ابن حجر إلى أن الحق في ذلك مع عمر رضي الله عنه وأن فاطمة أطلقت ما كان حقه التقييد.

إخراجها من مسكن النكاح ولم تتعرض لنقل المقتضى لذلك فتبين بطلان ما قالوه من كل وجه، على أن ما استروحوا من طرق الرد لا تبلغ أن تكون استفاضة ولكنها آحاد، وما استروحنا إليه ثبت استفاضة.

[١٠٤٢] ومن أوضح ما يستدل به في المسألة ما ظهر عن الرسول ﷺ من بعثة الرسل والحكام والولاية والسعاة في الأقطار جماعات ووحدانا، كتأميره أبا بكر الصديق رضي الله عنه في الموسم^(١) وتوليته عمر رضي الله عنه على الصدقات^(٢) وبعثه معاذاً إلى اليمن^(٣)، إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا يحصر.

= ذهب الشوكاني إلى أن الحق مع فاطمة في ذلك. لأن النص الصحيح الصريح معها، ولا يرد الحديث لأنه رواية امرأة، وبمجرد تجويز نسيان ناقلة، ولو كان ذلك مما يقدر به، لم يبق حديث من الأحاديث النبوية إلا وكان مقدوحاً فيه، لأن تجويز النسيان لا يسلم منه أحد. انظر فتح الباري (٤٨١/٩)، ونيل الأوطار (٦/٣٤٠ - ٣٤١)، وانظر ما يرد على حديث فاطمة من الطعون والجواب عنها مفصلاً في زاد المعاد (٥٢٨/٥ - ٥٤٢).

ولم يكن سبب انتقالها من بيت الزوجة بذاءة لسانها، بل لأنها كانت في مكان وحش تخشى من الاقتحام عليها، كما رواه البخاري عن عائشة ومسلم عن فاطمة بنت قيس، ولو كانت بذينة اللسان لما اختارها رسول الله ﷺ لحبه أسامة بن زيد. انظر البخاري باب قصة فاطمة بنت قيس (٢٨٢/٣)، ومسلم باب المطلقة البائن لا نفقة لها (١٠٧/١٠)، ونيل الأوطار (٦/٣٤٠، ٣٤١).

(١) أي الحج، وذلك في سنة تسع من الهجرة. انظر السيرة النبوية لابن هشام (١٣٩/٤).

(٢) انظر جوامع السيرة لابن حزم (٢٥)، والرسالة للشافعي (٤١٦).

(٣) انظر السيرة النبوية لابن هشام (١٧٥/٤).

وكذلك سعاته، وخارصوه عليه السلام كعبد الرحمن بن عوف^(١) وأبي عبيدة^(٢)، وعبد الله^(٣) بن عمرو بن العاص وعمرو^(٤) بن حزم، وقيس^(٥) بن عاصم، ومالك^(٦) بن نويرة، وغيرهم، فهذا من أوضح الأدلة

(١) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد بن عوف القرشي صحابي جليل، أحد العشرة المبشرة الذين شهد لهم رسول الله عليه السلام بالجنة، بعثه رسول الله عليه السلام إلى دومة الجندل وقال إن فتح الله عليك فتزوج بنت مليكهم، فتزوجها، توفي سنة إحدى وثلاثين. انظر الاستيعاب (٣٩٣/٢)، والإصابة (١٤٦/٢).

(٢) هو عامر بن عبد الله الجراح المعروف بأبي عبيدة بن الجراح، صحابي جليل، أحد العشرة المبشرة بالجنة، بعثه رسول الله عليه السلام إلى أهل اليمن وقال إنه أمين هذه الأمة، توفي سنة ثمانين عشرة. انظر ترجمته في الاستيعاب (٢/٣)، والإصابة (٢٥٢/٢).

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن عمرو بن العاص، صحابي جليل، أسلم قبل أبيه، ولم يكن بين مولدهما إلا اثنتي عشرة سنة، بعثه رسول الله عليه السلام إلى البحرين، كان فاضلاً حافظاً عالماً، استأذن النبي عليه السلام أن يكتب حديثه فأذن له، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، قال أحمد: مات سنة ثلاث وستين، وقيل غير ذلك. انظر الاستيعاب (٣٤٦/٢)، والإصابة (٣٥١/٢).

(٤) هو عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الأنصاري أبو الضحاك صحابي، شهد الخندق وما بعدها واستعمله النبي عليه السلام على نجران، مات بالمدينة سنة إحدى وخمسين. انظر الاستيعاب (٥١٧/٢)، والإصابة (٥٣٢/٢).

(٥) هو قيس بن عاصم بن سنان التميمي أبو علي صحابي قدم في وفد بني تميم سنة تسع فلما رآه رسول الله عليه السلام قال: هذا سيد أهل الوبر، كان عاقلاً حليماً، كان حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، ولآه رسول الله عليه السلام على صدقات بني سعد. انظر الاستيعاب (٢٣٢/٣)، وجوامع السيرة، والإصابة (٢٥٢/٣)، والسيرة النبوية لابن هشام (١٨٢/٤).

(٦) هو مالك بن نويرة بن حمزة التميمي، صحابي كان شاعراً شريفاً فارساً، كان =

على أنه كلف المبعوث إليهم العمل بالخبر الواحد وتلقيه بالقبول وهذا ما لا منجا عنه للخصم.

[١٠٤٣] فإن قالوا: إن كان يبعثهم في أمور سبق من الرسول ﷺ إعلامهم إياها واتفاقهم عليها فما كانوا / ينقلون الأحكام من الأخبار. [١/١١٨]

قلنا: الآن قد أبديتم صفحة العناد فإننا نعلم قطعاً أن رسل رسول الله ﷺ كانوا يخبرون عن أحكام لا تتلقى إلا منهم، وأنى يسوغ منهم أن يدعوا أن سكان إقليم اليمن جبالها وسهلها كانوا قد سبقوا إلى معرفة كل ما أخبرهم معاذ بن جبل رضي الله عنه، وكذلك وجه التقرير عليهم في الرسل حتى يصل الرسل يخبرون عما حملوا، وهذا ما لا سبيل إلى جرده.

[١٠٤٤] وقد استدل أصحابنا بفصلين، أحدهما: قبول الشهادات والحكم بها مع الاسترابة فيما تشهد به الشهود، وقد قدمنا في ذلك كلاماً مغنياً^(١).

والفصل الثاني: المصير إلى قول المفتي في المجتهادات^(٢) فإن هذا مجمع عليه لم ينكره السلف والخلف مع علمنا بأن الذي يفتي بصدد الزلل.

= النبي ﷺ استعمله على صدقات قومه، فلما بلغته وفاة النبي ﷺ أمسك الصدقة وفرقها في قومه، فقتله ضرار بن الأزور بأمر خالد بن الوليد، وتزوج بزوجه خالد بن الوليد فقال عمر لأبي بكر إن في سيف خالد رهقاً، فقال أبو بكر تأول فأخطأ ولا أشيم سيفاً سله الله على المشركين، وودي مالكاً. انظر الإصابة (٣/٣٥٧)، وجوامع السيرة (٢٥).

(١) انظر الفقرة [١٠٣٣].

(٢) انظر الاستدلال بهذين الأمرين في العدة (٣/٨٧٢).

ولست أختار لك التمسك بهذين الفصلين ابتداءً، فإنك تكون في ذلك طارداً ولا تستمر دلالتك على سير الأصوليين، وقصاراه أن يقول لك الخصم: قد ثبت الشهادة والفتوى بدلالة قاطعة لم يثبت الخبر بمثلها، [فتلجئك]^(١) الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بأخبار الآحاد^(٢) فاكثف بما سبق، وأعد هذين الفصلين لنقض شبه المخالفين.

[١٠٤٥] فإن تمسك من أنكر العمل بأخبار الآحاد بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣) الآية. [فقد]^(٤) قدمنا وجه الكلام على هذه الآية فيما سبق وإن استروحوا إلى رد الصحابة أخبار الرسول ﷺ الذي نقلها الآحاد فقد قدمنا فيه كلاماً شافياً، وإن انعطفوا على شبهة من منع التمسك بأخبار الآحاد عقلاً، فقد أوضحنا وجه الرد عليهم وتقصينا كل شبهة لهم، على أن كل ما يتمسكون يبطل عليهم بالشهادات والفتوى^(٥).

[١٠٤٦] فإن استدل من شرط العدد في الرواية ببعض ما قدمناه من القصص في اشتراط الصحابة رضي الله عنهم روايتين في جمل من الأحكام، فأول ما نفتاح به هؤلاء أن نقول لئن ساغ لكم التمسك بما أشرتتم إليه فما

(١) في الأصل «بتحليك» وهو محرف والإثبات من اقتباس نقله ابن السبكي في الإبهاج (٣٠٦/٢).

(٢) في الإبهاج «بخير الواحد» من قوله «لست أختار لك» إلى هنا اقتباس فس الإبهاج (٣٠٦/٢).

(٣) سورة الإسراء: آية (٣٦).

(٤) في الأصل «وقد» وهو خطأ.

(٥) انظر البرهان (٦٠٦/١).

قولكم فيما استفاض فيه قبول خبر الواحد كما قبلوا خبر الصديق في أحكام، وقبلوا حديث عائشة في جمل من أحكام الشرائع ورجع عمر رضي الله عنه إلي ما روى علي في قصص لا تحصى ولا تحصر، ورجعوا إلى ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، وعول أهل العصر على رواية رافع بن خديج^(١) في النهي عن المخابرة^(٢) وهذا مما يطول تتبعه وكذلك بعث رسول الله ﷺ أفراداً من رسله كعاذ وعمر وغيرهما وبعث علياً وحده إلى مكة ليبين لهم براءة الله من المشركين^(٣)، في غير ذلك. وأما القصص التي استروحوها إليها ففي كل واحد منها عذر بين.

وأما حديث المغيرة في ميراث الجدة فإنما توقف الصديق رضي الله عنه أن المغيرة لم ينقل لفظة عامة عن الرسول ﷺ ولكنه نقل قضاء فجوز الصديق رضي الله عنه أن يكون ذلك خاصاً غير عام فتوقف حتى نقل

(١) هو الصحابي الجليل رافع بن خديج الأنصاري، رده رسول الله ﷺ يوم بدر لأنه استصغره وأجازته يوم أحد، شهد أكثر المشاهد توفي سنة (٧٤) هـ. انظر الاستيعاب (٤٩٥/١)، والإصابة (٤٩٥/١) ..

(٢) حديث رافع بن خديج رواه البخاري في باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً، (٤٩/٢)، ومسلم في باب كراء الأرض (٢٠١/١٠، ٢٠٢)، والنسائي في باب النهي عن كراء الأرض بالثلث أو الربع، (٤٨/٧)، ولفظه «عن عمرو بن دينار قال سمعت ابن عمر يقول: كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة».

(٣) انظر الرسالة للشافعي (٤١٤)، ومسنند أحمد (٣/١)، (٢٩٩/٢)، والدارمي كتاب السير، باب في الوفاء للمشركين بالعهد (٢٣٧/٢)، والترمذي كتاب التفسير، باب من سورة التوبة، (٢٧٥/٥).

[١١٨] ب[محمد^(١) بن مسلمة لفظة عامة، وأما حديث عثمان / رضي الله عنه فقد قيل أن الحكم ادعى إذن رسول الله ﷺ وأقام عثمان مقام الشهود وكان مفصل حكم، فاشترطوا في ذلك عدداً^(٢)، على أن من الصحابة من كان يرد شهادة القريب للقريب، وكان الحكم قريب عثمان، وكان رضي الله عنه مشهوراً بأنه كلف بأقاربه وأما حديث أبي موسى في الاستئذان فإنما كان لأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه هم بتأديبه، فلما روى الخبر كان كالدافع عن نفسه، فاشترط رواية غيره^(٣) فبطل ما قالوه، وقامت الحجة عليهم بعبادات أصحاب الرسول ﷺ وبعثته ﷺ أفراد الرسل في الأقطار.

[١٠٤٧] ثم نقول للجبائي: لقد ابتدعت قولاً لم تسبق إليه، وما نراك إلا توصلت إلى درك الأخبار، وذلك أنك قلت إذا نقل عن الرسول ﷺ فلا بد من اثنتين ثم إذا نقل عن الناقلين فلا بد في كل نقل من ناقلين هكذا إلى أن تنتهي النبوة إلينا، ونحن نعلم أن هذا العدد لو جمع وقد توالى الأعصار وبلغ النقلة عشرة فصاعداً فيبلغون عدد التواتر، ويزيدون، ولو تتبعنا الأخبار لم نجد فيها على شرطك إلا القليل، فهذا تصريح منكم برد أخبار الرسول ﷺ.

(١) هو محمد بن مسلمة بن سلمة الأنصاري، صحابي جليل، شهد بدرًا، والمشاهد كلها، كان من فضلاء الصحابة، وهو أحد الذين قتلوا كعب بن الأشرف، توفي بالمدينة سنة ثلاث وأربعين، وقيل غير ذلك. انظر ترجمته في الاستيعاب (٣/٣٣٤)، والإصابة (٣/٣٨٣).

(٢) في الأصل «عدد» مكرر.

(٣) انظر المستصفى (١/١٥٤).

فأوضح^(١) بالمذاهب وانتمى إلى الروافض وإلى أدمن^(٢) الأخبار.

(١٨٣) القول في صفات الرواة

[١٠٤٨] اعلم، وفقك الله، أن العلماء أجمعوا على أن الخبر لا يقبل من كل أحد^(٣) واتفقوا على أن الذين يقبل خبرهم ويجب العمل به يتميزون عن الذين يرد خبرهم بأوصاف، اختلفوا في بعضها، واتفقوا في بعضها، ونحن نذكر الآن منها ما فيه كفاية إن شاء الله تعالى، فأول ما نبداً به أن نقول: الشرط أن يحتمل^(٤) الخبر مميّز ضابط فلو قرأت مسامع الصبي الذي لا يميز الأخبار لم يجز له روايتها إذا بلغ مبلغ الرواية، والدليل عليه مع الاتفاق أن الرواية في التحقيق إنما هو نقل ما سمعه، ولن يتحقق نقل ما سمعه إلا بعد أن يعلمه، والذي يوضح ذلك أن المجنون لو سمع في جنونه ثم أفاق لم يسع رواية له.

[١٠٤٩] فإن قيل: أفشترطون أن يعلم معاني الأخبار؟

قلنا: لا نشترط ذلك، كيف ولا نشترطه في الرواية فإننا نصحح رواية الشيء مع أن الراوي لا يعلم معناه^(٥)، فإذا لم نشترطه في الرواية فكيف

(١) في نسخة «فافصح» كما أشار إليه في الهامش.

(٢) أي إلى الذين يحقدون الأخبار، فيرفضونها، والدمنة الحقد. انظر الصحاح (٢١١٤/٥).

(٣) في الأصل «ولا يقبل من كل أحد» مكرر.

(٤) انظر شروط التحمل في اللمع (٧٥)، والمستصفي (١٥٦/١)، والاقتراح (٢٤٠)، وفتح المغيث (٣/٢).

(٥) وبه قال السخاوي في فتح المغيث (٩/٢).

نشرته في التحمل، فهذا ما لا نشترط في التحمل.

[١٠٥٠] فأما ما عداه من الأوصاف المشروطة في الأداء أو الرواية

فلا نشترط في التحمل، [فلو]^(١) تحمل وهو فاسق أو كافر ثم استجمع شرائط الرواية فروى ما علم هو لصح ذلك^(٢) فهذا في التحمل عنه.

[١٠٥١] فأما في الرواية^(٣) فلا بد من أوصاف. أحدهما: كمال

العقل، وهو متفق عليه وهو واضح بطريق الحجاج.

ومنها: الإسلام، فإن الكافر لا تقبل روايته لإجماع الأمة، ومنها:

البلوغ، فإن الصبي لا تقبل روايته للأخبار، وقد ادعى القاضي رضي الله عنه في ذلك الإجماع^(٤)، وهذا ما ألفيته في كتب الأصول، وكان

(١) في الأصل «فلا» وهو خطأ، وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) حكى السخاوي الاتفاق على ذلك. انظر فتح المغيث (٤/٢)، وانظر علوم الحديث لابن الصلاح، والاقتراح (٢٣٨)، وشرح الكوكب المنير (٣٨٣/٢).

(٣) انظر شروط الرواية في الرسالة للشافعي. ٣٧٠، والعدة (٩٢٤/٣)، والإحكام لابن حزم (١٣٨/١)، والفقيه والمتفقه (١٠٣/١)، واللمع (٧٥)، وأصول السرخسي (٣٤٥/١)، والمستصفي (١٦٥/١)، والمحصول (٥٦٣/١/٣)، وروضة الناظر (٩٩)، وعلوم الحديث لابن الصلاح (٩٤).

(٤) وقال الأسنوي: «الصبي الذي لم يجرب عليه الكذب هل يقبل خبره؟ فيه خلاف عند الأصوليين، وكذلك عند المحدثين والفقهاء، والأصح عند الجميع عدم القبول، نعم إن احتفت به قرينة كالإذن في دخول الدار، وحمل الهدية، فالصحيح القبول». التمهيد (٤٤٥).

وقال ابن النجار الحنبلي: «قال بعض أصحابنا يتخرج في روايته روايتان كشهادته، وروي عن الإمام أحمد رضي الله عنه أن شهادة المميز تقبل، وعنه: ابن عشر، واختلف الصحابة والتابعون في قبول شهادته». شرح الكوكب المنير (٣٨٠/٢)، =

الإمام^(١) رضي الله عنه / يحكي وجهاً بعيداً في صحة رواية الصبي ولعله [١/١١٩] قد كان أسقطه^(٢)، والله أعلم، ثم أعتلوا من اشتراط^(٣) البلوغ فقالوا: ردنا رواية الفاسق لقلّة مبالاته واكترائه بالديانة والأمانة واجترائه على الكبائر وهذا المعنى يتحقق في الصبي إذا علم بأنه لا يكلف ولا يؤاخذ بما يبدر منه، فهذا أولى بأن يجريه على الكذب من الفسق، فإن الفاسق من اجترائه ربما يتداخله في الأحايين المؤاخذة في العاقبة، والصبي ليس كذلك، واعتلوا أيضاً بأن إقراره على نفسه لا يقبل فلأن لا يقبل خبره في حق غيره أولى^(٤) وهذا فيه دخل فإن العبد ربما لا يقبل إقراره على نفسه في حكم ولو نقل فيه خبراً عن الرسول ﷺ قبل منه.

والذي عول القاضي عليه في ذلك الإجماع، فاعلمه.

[١٠٥٢] ومن الأوصاف المشروطة في الرواية: العدالة، فاعلم أن الفسق مهما ظهر اقتضى ذلك رد الرواية إجماعاً^(٥). ثم اختلف العلماء بعد

وقال السرخسي: «ومن الناس من يقول رواية الصبي في باب الدين مقبولة، وإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الأهلية للولاية بمنزلة رواية العبد». أصول السرخسي (١/٣٧٢).

(١) أي القاضي الباقلاني. انظر الإبهاج (٢/٣١٢).

(٢) علق ابن السبكي على هذا القول بأن «الوجه المشار إليه موجود، والخلاف معروف مشهور، وقد ظهر اختلاف الفقهاء في قبول روايته في هلال رمضان، فلم يجعلوه مسلوب العبارة بالكلية» ثم ذكر فروعها في رواية الصبي. انظر الإبهاج (٢/٣١٢).

(٣) في الأصل «اشترط» وما أثبتته يقتضيه بالسياق.

(٤) وبه اعتل ابن قدامة في الروضة (١٠٠).

(٥) ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَهُمْ فَاسِقٌ يَنْسُو فَتَيْبَتُوا﴾ سورة الحجرات: آية (٦). انظر (١/١٥٧).

ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة^(١) رحمه الله إلى أن من ثبت إسلامه ظاهراً ولم نعلم منه فسقاً فهو في حكم الرواية عدل، قالوا كذلك في الشهادة على الأموال، وأجمعوا اشتراط ثبوت العدالة في الشهادة على الحدود وما يتعلق بالأبضاع، وسنفرّد الكلام عليهم بعد الفراغ من تفصيل المذاهب.

وما اختاره الدهماء من العلماء القائلين بأخبار الآحاد أنّا لا نكتفي بما اكتفوه به ولكننا نشرط ثبوت أوصاف العدالة في الشهادة والعلم بها أو غلبة الظن^(٢).

[١٠٥٣] فإن قيل: فما العدالة^(٣) التي ذكرتموها^(٤)؟

قيل: قد أكثروا في ذلك ولم يحقق أحد في ذلك قولاً جامعاً مانعاً، وأكثر ما قاله الشافعي رضي الله عنه أن قال: ليس في الناس من يحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية ولا في المسلمين من يحض المعصية

(١) وهو منقول عن أبي حنيفة أيضاً في غير ظاهر الرواية، والذين ذهبوا إلى ذلك خصصوه بالقرون الثلاثة الأولى. انظر أصول السرخسي (١/٣٥٢، ٣٧٠)، وتيسير التحرير (٣/٤٨)، وكشف الأسرار (٢/٣٨٨).

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر العدة (٣/٩٣٦)، والتبصرة (٣٣٧)، وأصول السرخسي (١/٣٧٠)، والمستصفي (١/١٥٧)، والمحصول (٢/١/٥٧٦)، ومنتهى الوصول (٧٨).

(٣) انظر تعريف العدالة في الاصطلاح في الكفاية (١٣٦)، والمستصفي (١/١٥٧)، والإبهاج (٢/٣١٤)، وأصول السرخسي (١/٣٥٠)، والإحكام للآمدي (٢/٧٦)، والمحصول (٢/١/٥٧١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٦١)، وشرح الكوكب المنير (٢/٣٨٤)، والتعريفات (١٤٧).

(٤) في نسخة «شرطتموها»، أشار إليها في الهامش.

فلا يمزجها بطاعة، ولا سبيل إلى رد الكل ولا إلى قبول الكل وإذا كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته، وإذا كان الأغلب من أمره المعصية وخلاف المروءة ردت شهادته وروايته^(١).

قال أبو بكر الصيرفي فيمن قارف كبيرة ردت شهادته ومن قارف صغيرة لم ترد شهادته ولا روايته، وتتابع الصغائر كمقارفة الكبائر^(٢) وقال هو أيضاً: لو ثبت كذب الراوي لردت شهادته إذا تعمدته، وإن كان لا يعد الكذب فيه من الكبائر، لأنه قادح في نفس المقصود بالرواية.

وقد ذكر القاضي رضي الله عنه عبارة جامعة في العدالة فقال: العدالة اتباع أمر الله على الجملة، ومخالفة أمر الله تعالى تضاد العدالة، ثم تثبت العدالة في شيء باتباع أمر الله فيه، ولا يمنع من تحققه ثبوت المخالفة في غيره.

[١٠٥٤] فإن قيل: فهذا ذكر على الجملة فما عدالة الراوي.

قلنا: لا نشترط تحقق العدالة فيه من كل وجه لما قدمناه. ولكن إجماع القول فيه أن يقال: العدل المشتهر بأداء الفرائض وامتنال الأوامر وتوقي المزاجر واجتناب ما / مرض القلوب ويورث التهم فيما جلّ وقلّ فيخرج لنا [١١٩/ب] من مضمون ذلك عبارة وحيدة وهي أنا نشترط أن لا يقدم الراوي على ما إذا أقدم عليه أورث ذلك تهمة ظاهرة في روايته، ولا فرق بين أن يكون من الصغائر أو من الكبائر.

(١) انظر نقل هذا النص عن الشافعي في الكفاية (١٣٨)، وإرشاد الفحول (٥٢).

(٢) وبه قال أبو يعلى في العدة (٣/٩٢٥).

وأما الكبائر فلا شك أن الإقدام عليها يورث التهم، والصغائر على الانقسام، فرب صغيرة تورث ذلك، فإنك إذا رأيت الرجل سرق بصللة أو باذنجانة أو ما أشبههما أو يطفف المكيال والميزان في حبة فهذا لا [يقطع]^(١) أن يكون كبيرة وربما كنا بمجاري العادات نعلم أن من أقدم على مثل ذلك فيؤدي بقله نزاهته ورقة أمانته^(٢)، فاضبط ذلك وإياس من ضبط أوصاف محصورة يقال أنها العدالة المشروطة وإنما عظم الاجتهاد في التعديل والجرح لخروج صفاتهما عن الضبط والحصر.

[١٠٥٥] فإن قال قائل: فهل تشترطون مع ما ذكرتموه التوقي عن المباحات القادحات في المروءات نحو الجلوس على قوارع الطرق والأكل في الأسواق ومصاحبة العوام الأرذال والإكثار من المداعبة.

فقال القاضي رضي الله عنه: من علمائنا من صار إلى أن ذلك يقدر في الرواية والشهادة^(٣). ثم قال: والذي عندي في ذلك أن لا يقطع القول بذلك بل نفوض الأمر إلى اجتهاد القاضي فرب شخص في نهاية التورع والتدين يبدر مثل ذلك منه فلا يتهم ويعلم أن قصده ترك الرياء وتجنب التكلف ورب شخص يؤذن صدور ذلك منه بقله مبالاته، وهذا ما لا سبيل إلى ضبطه ويختلف باختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص فلا وجه للقطع فيه ولكن

(١) غير واضح في الأصل، والاستيضاح من قول القاضي المنقول في الكفاية (١٤٠).

(٢) وهنا سقط لأن الجملة غير تامة ولعل العبارة هكذا «فيؤدي بقله نزاهته ورقة أمانته إلى إسقاط خبره وشهادته» انظر الكفاية (١٤٠).

(٣) وإليه ذهب الرازي في المحصول (٥٧/٢) والقرافي في شرح تنقيح الفصول (٣٦١)، وابن الحاجب في المنتهى (٧٨).

تفويض الأمر فيه إلى الاجتهاد^(١).

(١٨٤) مسألة

[١٠٥٦] ذكرنا من أصلنا أن لا نجتزي في قبول رواية الراوي بظهور الإسلام وعدم العلم بالفسق بل نبحت عن حاله سراً وعلناً لنعلم أو يغلب على ظننا اتصافه بما قدمناه من الأوصاف^(٢).

وذهب بعض العلماء من أهل العراق^(٣) إلى الاكتفاء بالظاهر في الرواية^(٤)، ونستدل عليهم بالشهادة في الحدود فنقول: أستم شرطم العدالة

(١) ويه قال الغزالي في المستصفى (١/١٥٧).

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر الفقرة [١٠٥٢].

(٣) وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة في غير ظاهر الرواية، أما في ظاهر الرواية فنقل عنه مثل قول الجمهور، وقال أبو اليسر: «إن الراوي إذا كان مجهولاً لا يعرف عدالته إن عمل به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم بما روى يجب قبول خبره، إلا أنهم لا يعملون به إلا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى، وأما الذي لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فأصحاب أبي حنيفة رحمه الله اختلفوا فيه، قال بعضهم: يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح، فإذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ، وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس، وهذا قول الشافعي وأصحابه رحمهم الله، وقال بعضهم يجب العمل به وإن خالف القياس، والصحيح هو القول الأول. انظر أصول البزدوي (٢/٣٨٨)، مع شرحه كشف الأسرار، وأصول السرخسي (١/٣٤٤، ٣٧٠)، وتيسير التحرير (٣/٤٨)، وشرح النخبة لعلي القاري (١٥٥).

(٤) وإليه ذهب ابن فورك، وسليم الرازي، والمحب الطبري، والطوفي، وأحمد في رواية. انظر شرح الكوكب المنير (٢/٤١٢)، وجمع الجوامع (٢/١٥٠).

فيه^(١) وسبيله سبيل الأخبار، فهلا شرطتم مثل ذلك في الرواية؟

[١٠٥٧] فإن قيل: قد افرق البابان فإن الأمر في الشهادة أغلظ

والدليل عليه اعتبار العدد فيه.

قلنا: فهذا الذي ذكرتموه بالعكس أولى فإن الذي لم يشترط فيه العدد لو لم يبالغ في تطلب العدالة كان ذلك نهاية التفريط، فهذا بالاحتياط أولى، على أن ما ذكروه يبطل بالمفتي فإنه يشترط ظهور عدالته واستجماعه لشرائط الفتوى مع أنه لا يشترط عدد.

[١٠٥٨] وعلى هذا الوجه استدل القاضي رضي الله عنه بالشهادات من

طريق آخر فقال: إذا شهدت طائفة من الشهود على شهادة أخرى فلا خلاف

بين العلماء أنا نبحت عن عدالة الأصول^(٢) ولا نكتفي بشهادة هؤلاء العدول

على شهادتهم وإن كان ظاهراً شهادة العدول تنبىء عن منهج العلوم السمعية

في المسائل المجتهدة وإنما الذي يقوي ذلك شيان اثنان أحدهما أن نقول:

[١٢٠/١] نحن نعلم أن أصحاب رسول / الله ﷺ ما كانوا يقبلون إلا ممن ظهرت عدالته

ووضحت أمانته وكانوا يتخيرون في ذلك ويبحثون أشد البحث حتى كان علي

رضي الله عنه يزيد على ذلك فيحلف بعض الرواة.

وهذا فيه نظر أيضاً، فإن أكد ما يعتصم به أن نقول: العمل بأخبار

الآحاد مما لا يستدرك وجوبه عقلاً وقد قدمنا في ذلك ما فيه كفاية فإذا وضع

ذلك تبين أن العمل بخبر الواحد إنما ثبت بدلالة سمعية قاطعة وقد قامت

(١) انظر قول الحنفية أن شهادة المستور لا تقبل في الحدود، في الجامع الصغير لمحمد

(٣٢٧)، وأصول السرخسي (١/٣٠٧).

(٢) انظر المغني لابن قدامة (٩/٢٠٩).

الأدلة القاطعة على وجوب العمل بخبر العدل المستجمع للأوصاف التي قدمناها، وبقي تنازعنا في الذي لم تظهر عدالته فإن أبدوا شيئاً من أدلتهم وزعموا أنه قاطع تفصينا عنه بأوضح وجه إن شاء الله تعالى .

[١٠٥٩] فإن استدلوا بأن قالوا: لقد قبل رسول الله ﷺ شهادة أعرابي

في رؤية الهلال^(١) وهذا اكتفاء منه بالظاهر .

قيل لهم: هذا إثبات منكم لنوع من أخبار الآحاد بخبر من أخبار الآحاد وهذا ما لا سبيل إليه فإن طريق إثبات أصل أدلة الشرع القواطع، على أنا نقول وكونه أعرابياً لا يمنع أن يكون عدلاً عند رسول الله ﷺ وليس لكم في الحديث معتصم فكما لم ينقل في الخبر عدالته فكذلك لم ينقل إسلامه وقد اتفقنا على اشتراطه .

فإن استدلوا بأن قالوا: لا معصية قبل البلوغ ومن بلغ أوان حلمه

بريثاً^(٢) فالأصل بقاء هذه الحالة حتى يرفعها رافع .

(١) حديث شهادة الأعرابي رواه أبو داود في كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان (٣٠٢/٢)، والترمذي، باب ما جاء في الصوم بالشهادة (٧٤/٣)، والنسائي باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان (١٣١/٤) وابن ماجه باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال (٥٢٩/١)، وابن حبان في صحيحه . انظر موارد الظمان (٢٢١)، وروى الحديث مسنداً ومرسلاً، وصوب النسائي إرساله، وقال: «سماك بن حرب» إذا انفرد بأصل لم يكن حجة . انظر مختصر سنن أبي داود (٢٢٨/٣)، ونيل الأوطار (٢٠٩/٤)، وتلخيص الحبير (١٨٧/٢) .

(٢) في نسخة «بدياً» كما أشار إليه في الهامش .

قلنا: هذا من أعظم^(١) الكلام فأول ما يلزم عليه الشهادات في صورة الاتفاق وكذلك حال المفتي في ورعه، ثم نقول: ربما يبلغ ويقارف أول بلوغه معصية فلم ادّعيتم براءته عند بلوغه؟ ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم فيما لا مدفع له فإننا نقول: أستم قلتم أن انتفاء المعصية في بدء الأمر مستيقن ثم إذا استصحبنا الحال لم يدم لنا اليقين في ذلك، فكما لا يقتضي الاستصحاب دوام اليقين فكذلك ما نحن فيه، وستكلم في الاستصحاب^(٢) بأوضح وجه إن شاء الله تعالى.

[١٠٦٠] فإن قالوا: فإن أخبرنا مخبر عن نجاسة ماء أو طهارته فلا يشترط أن يكون على وصف العدول، فالجواب السيد في هذا وأمثاله أن يقال: ما ثبت فيه إجماع قلنا فيه من ظاهر العدالة للاتفاق، وما لم يقم فيه إجماع لم نعمل به حتى تكون دلالة قاطعة، فما استشهدوا به مما لا يدعى الإجماع فيه.

فإن قلنا: لا يشترط فيه العدالة لم يبعد، هذا ما قال القاضي رضي الله عنه.

[١٠٦١] ومما يشترط في الشهادة والراوي أن لا يكون مغفلاً، فإنه وإن استجمع جملة ما قدمناه من الأوصاف فإذا غلب عليه النسيان والغفلة فلا نأمن تحريفه كما لا نأمن اجترأ الفاسق على تعمد الكذب.

(١٨٥) فصل

[١٠٦٢] قد قدمنا فيما سبق رواية الصبي لا تصح، ويصح تحمله،

(١) في نسخة «أضعف» بدل «أعظم» أشار إليها في الهامش.

(٢) انظر الكلام على الاستصحاب فيما بعد.

ثم يؤدي ما تحمله في بلوغه^(١) وذهب بعض المتممين إلى الأصول أن التحمل لا يصح إلا من بالغ عاقل وما سمعه الصبي في صباه لم يصح منه روايته^(٢) وهذا أقرب من خرق الإجماع فإننا نعلم أن ابن عباس وابن الزبير^(٣) وابن عمر^(٤) والنعمان بن بشير^(٥) وغيرهم رووا عن رسول الله ﷺ بعد ما

(١) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر المستصفي (١/١٥٦)، وروضة الناظر (١٠٠)، وعلوم الحديث لابن الصلاح (١١٤)، وفتح المغيث (٥/٢).

(٢) لأن الصبي مظنة عدم الضبط، قال السخاوي: «وهو وجه للشافعية، وعليه أبو منصور محمد بن المنذر المراكشي، وكذا كان ابن المبارك يتوقف في تحديث الصبي» فتح المغيث (٦/٢).

(٣) هو الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، ولد عام الهجرة، حفظ عن النبي ﷺ وهو صغير وحدث عنه بجملة من الحديث وعن أبيه وعن أبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم، وهو أحد العبادة، ويويع بالخلافة سنة أربع وستين، وقتل في أيام عبد الملك سنة ثلاث وسبعين وهو ابن ثنين وسبعين سنة. انظر ترجمته في الاستيعاب (٢/٣٠٠)، والإصابة (٢/٣٠٩).

(٤) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أبو عبد الرحمن ولد سنة ثلاث من المبعث النبوي، واستصغر يوم أحد فرده وهو ابن أربع وعشرة سنة وأجازه يوم الخندق، وهو أحد المكثرين من الصحابة وأحد العبادة، وكان من أشد الناس اتباعاً بالأثر، مات سنة ثلث وسبعين في آخرها أو أول التي تليها.

انظر ترجمته في الاستيعاب (٢/٣٤١)، والإصابة (٢/٣٤٧)، وتقريب التهذيب (١٨٢).

(٥) هو الصحابي الجليل النعمان بن بشير بن سعد الأنصاري الخزرجي يكنى أبا عبد الله ولد قبل وفاة النبي ﷺ بثمان سنين، وهو أول مولود للأنصار بعد الهجرة بأربعة عشر شهراً، استعمله معاوية على الكوفة ثم نقله إلى حمص، وقتل بها سنة خمس وستين. انظر الاستيعاب (٣/٥٥٠)، والإصابة (٣/٥٥٩)، وتقريب التهذيب (٣٥٨).

بلغوا ما رووه في صباهم ولم ينكر عليهم.

[١٠٦٣] فإن قالوا: هؤلاء الذين عددموهم بلغوا في عصر [١٢٠/ب] الرسول ﷺ قلنا: فنعلم قطعاً أنهم لم يقتصروا على رواية ما شاهدوه بعد البلوغ وتقدير هذا تكلف، فإنه بين إن شاء الله ثم ابن عباس كان ابن سبع لما توفي رسول الله ﷺ وما بلغ ابن الزبير حلمه أيضاً في حياته ﷺ^(١).



(١) من قوله: «ثم ابن عباس» إلى هنا نقله ابن السبكي في الإبهاج، ثم عقب عليه بأن هذا وهم، كان ابن عباس لما توفي رسول الله ﷺ ابن ثلاث عشرة سنة، وقيل ابن عشر وهو ضعيف، وقيل ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل أما ابن الزبير فإنه ولد بعد عشرين شهراً من الهجرة، فيصح ما ذكره القاضي من أنه لم يبلغ الحلم في حياة النبي ﷺ الإبهاج (٣١٣/٢).

قلت: ما قاله ابن السبكي عن ابن عباس هو الصواب فإنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات. انظر الإصابة (٣٠٩/٢).

باب (١٨٦)

يجمع القول في التعديل والجرح

وعدد المعدل والجرح وصفة التعديل والجرح

[١٠٦٤] اختلف العلماء في أنا هل نجتزىء في تعديل الراوي وتركيبه بمعدل واحد، فما صار إليه الجمهور^(١) منهم أنا نكتفي بعدل واحد وكذلك نكتفي بجرح واحد^(٢) وذهب بعض الأصوليين^(٣) إلى أن تعديل الراوي لا يثبت إلا بعدلين^(٤).

[١٠٦٥] وأما تعديل الشهود فالمشهور من المذاهب أنه لا يثبت إلا

-
- (١) انظر نسبة هذا القول إلى الجمهور في شرح الكوكب المنير (٤٢٥/٢).
 - (٢) وبه قال إمام الحرمين في البرهان (٦٢٢/١)، ونسبه إلى المحققين، والغزالي في المستصفي (١٦٢/١)، والخطيب في الكفاية (١٦١)، وقال ابن الصلاح: وهو الصحيح علوم الحديث (٩٨)، وهو قول ابن حجر في نزهة النظر (١٣٤).
 - (٣) ومنهم ابن حمدان. انظر شرح الكوكب المنير (٤٢٥/٢).
 - (٤) وكذا جرحه وهو قول بعض المحدثين والفقهاء، ونقل العراقي عن الباقلاني أنه حكاه عن أكثر الفقهاء، وقيل يشترط العدد في الجرح دون التعديل. انظر البرهان (٦٢٢/١)، والكفاية (٢٦٠)، والمستصفي (١٦٢/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٢٥/٢)، والإبهاج (٣٢١/٢) وإرشاد الفحول (٦٦)، والتبصرة والتذكرة (٢٩٥/١).

بمزكبين^(١)، والقاضي رضي الله عنه يشير في تضاعيف الكلام إلى الاكتفاء بمزك واحد في الشهود^(٢) على ما نشير إليه إن شاء الله تعالى.

[١٠٦٦] والدليل على الاكتفاء بمعدل واحد في الرواية ما قدمنا من أوضح الحجج في قبول خبر الواحد ووجوب العمل به، وأخبار المعدل عن عدالة الراوي من قبيل الأخبار فوجب العمل بموجبه مع اتحاده، والدليل على أنه أخبار أنه غير متصل بفصل القضاء وغير مرتبط بالدعوى ولا يشترط فيه لفظ الشهادة، والذي يوضح ذلك وجوب الاكتفاء بالمفتي الواحد لما لم يكن سبيله سبيل الشهود، ومن موجب ذلك ارتكب القاضي رضي الله عنه اتحاد المزكي للشهود من حيث أن تزكيته لم تجر مجرى الشهادات، على أن قارنا^(٣) لو قرن بين معدل الشهود ومعدل الرواة بأن^(٤) الشهود لما اشترط فيهم العدد جاز أن يشترط في معدلهم العدد ولما لم يشترط العدد في الرواية لم يشترط في تزكيته.

[١٠٦٧] فإن قيل: فقولوا على طرد ذلك أن التزكية تقبل من العامي كما تقبل روايته؟

(١) وإليه ذهب الغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الصلاح، وابن حجر، وهو قول الأكثرين. انظر المستصفى (١/١٦٢)، والمحصول (٢/٥٨٥)، والإحكام للآمدي (٢/٨٥)، ومنتهى الوصول (٧٩)، وعلوم الحديث (٩٩)، والتبصرة والتذكرة (١/٢٩٥)، والإبهاج (٢/٣٢١)، ونزهة النظر (١٣٤).

(٢) والرواية، وإليه ذهب ابن الهمام وأكثر الحنفية. انظر التحرير مع شرحه التيسير (٣/٥٩)، وكشف الأسرار (٣/٣٧ - ٣٨).

(٣) في نسخة «فارقاً» بدل «قارناً» أشار إليه في الهامش.

(٤) لعل كلمة «أن» ههنا ساقطة، وإلا الجملة تحتاج إلى جواب «لو».

قيل: هذا فرق وحقيقته الجمع فإننا نشترط أن يكون الراوي على صفة من يعلم المروري والمنقول على وجه ما نقله، فلو تصور أن يعلم العامي صفات العدالة حتى ينقلها على علم وضبط لصح ذلك منه، فلما لم يتصور منه مع الخلو عن ضروب من العلوم العلم بالعدالة لم يصح منه التعديل، ولما صح منه نقل عين ما سمعه قبلت روايته فيه، فكل منهما يقبل منه بالغلبة على القلب إلى نقله على العلم فالمعاني تتبع دون الصور.

فصل (١٨٧)

[١٠٦٨] فإن قال قائل: فما اللفظ الذي إذا صدر من العدل للشاهد أو الراوي يكتفي به؟ قلنا: ذهب مالك رحمه الله وأهل المدينة إلى أنا نكتفي بأن يقول المعدل فلان عدل رضي^(١).

وقال الشافعي رحمه الله: ينبغي أن يقول فلان عدل مقبول [القول]^(٢) عليّ وليّ، وإن كان شاهداً قال هو مقبول الشهادة عليّ وليّ^(٣).

[١٠٦٩] قال القاضي رضي الله عنه: والظن بهؤلاء الأئمة أنهم ما قصدوا حصر التعديل في عبارة مخصوصة ولكن ابتدر كل واحد إلى عبارة وفاقاً تنبئ عن المقصود. والسديد أن يقال: ينبغي أن يبدر المعدل لفظة تقتضي تعديل الراوي والشاهد بحيث تنتفي عنه الاحتمالات والتجويزات^(٤).

(١) في الأصل «رضاً»، وانظر هذا القول للإمام مالك في الكافي لابن عبد البر (٩٠٠/٢).

(٢) في الأصل «القبول» وهو خطأ.

(٣) نقل الخطيب في الكفاية (١٤٥)، هذين القولين بدون نسبة إليهما.

(٤) هذا القول نقله الخطيب في الكفاية (١٤٧)، عن القاضي.

فصل (١٨٨)

[١/١٢١] [١٠٧٠] اعلم، أن صفات العدالة تختلف فمنها ما يشترك / في دركها العام والخاص.

ومنها: لا يحيط بها إلا أولوا العلم.

فالذي يشترك فيها العام والخاص فنحو إقامة الفرائض الظاهرة وتجنب الفواحش الموبقة.

والذي يختص به الخواص فهو نحو العلم بالضبط والتيقظ ووجوه تحصيل العلم^(١).

[١٠٧١] ثم اعلم ما ذكرناه من التعديل والتزكية إنما هو في حق من يخفى حاله، وأما الذي اشتهر من الناس بالديانة والأمانة وشهدت له به النفوس بصفات المدح فلا حاجة في تعديل مثله، واستفاضة الأخبار على مر الأعصار أقوى من تعديل واحد أو اثنين^(٢).

(١) قال الخطيب: «فلا يجوز الرجوع فيه إلى قول العامة، بل التعويل فيه على مذاهب النقاد للرجال، فمن عدلوه وذكروا أنه يعتمد على ما يرويه جاز حديثه، ومن قالوا فيه خلاف ذلك وجب التوقف عنه». الكفاية (١٥٦).

(٢) وبه قال الخطيب في الكفاية (١٤٧)، ونقل فيه هذا القول عن القاضي أبي بكر الباقلائي، وقال ابن الصلاح: «وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي، وعليه الاعتماد في فن أصول الفقه». علوم الحديث (٩٥)، وبه قال العراقي في التبصرة والتذكرة (٢٩٦/١)، والنووي في التقريب (٣٠١/١)، مع شرحه التدريب، والقرافي في شرح تنقيح الفصول (٣٦٥)، وانظر تيسير التحرير (٩٤/٣)، وتوضيح الأفكار (١٢٤/٢)، وإرشاد الفحول (٦٦)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (٩٣).

فصل (١٨٩)

[١٠٧٢] فإن قال قائل: إذا عدل المعدل الراوي أو الشاهد فهل

تشرطون أن يفسر وجه التعديل والنعوت التي عدله لأجلها؟

قلنا: ما صار إليه الجمهور^(١) من العلماء أن ذلك لا يشترط في المعدل

أصلاً^(٢).

وذهب شردمة إلى اشتراط الشرح في ذلك^(٣)، وإنما الاختلاف الظاهر

في الجرح فما صار إليه الأكثرون أن من جرح راوياً وشاهداً فلا يقبل جرحه

حتى يبين سببه^(٤)، هكذا قال القاضي رضي الله عنه وغيره من الأئمة.

(١) انظر النسبة إلى الجمهور في فتح المغيث (٣٠٢/١).

(٢) وبه قال الشافعي وأحمد، والخطيب، وابن الصلاح، وأبو الفضل العراقي،

والنووي، ونقله السخاوي عن الجمهور من المحدثين وغيرهم، قال ابن الصلاح

«إنه المذهب الصحيح المشهور» علوم الحديث (٩٦)، وانظر الكفاية (١٦٥)،

والتبصرة والتذكرة (٣٠٠/١)، وتدريب الراوي (٣٠٥/١)، والمستصفي

(١٦٢/١)، وفتح المغيث (٣٠٢/١)، وتوضيح الأفكار (١٤٨/٢)، وشرح

الكوكب المنير (٤٢٣/٢).

(٣) نسب في البرهان (٦٢١/١)، هذا القول إلى القاضي أبي بكر، وهو خلاف ما ذكره

في هذا الكتاب.

(٤) وإليه ذهب الشافعي وأحمد وابن حزم والخطيب وابن الصلاح والعراقي والنووي

ونسبه السخاوي إلى الجمهور، ونقله الخطيب عن الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده

مثل البخاري ومسلم، وحكاه عبد العزيز البخاري عن عامة الفقهاء والمحدثين.

وقيل: يقبل الجرح مبهماً، ولا يقبل التعديل إلا مفسراً، لتسارع الناس إلى الثناء

على الظاهر.

وقيل: لا يقبل الجرح والتعديل إلا مفسراً، لأن الجرح قد يجرح بما لا يقدر، =

[١٠٧٣] والذي اختاره القاضي رضي الله عنه أن ذلك لا يشترط في العدل إذا عدل ولا إذا جرح.

ثم قسم الكلام على وجه ينطوي على تفصيل المذاهب وتثبيته فقال: إن كان المخبر عن العدالة والجرح ممن يوثق به في علم ما يجرح به وعلم ما يعدل به فيقبل منه الجرح المطلق والتعديل المطلق^(١)، ولا يتجسس كما أن العدل لو شهد على بيع أو نكاح أو ما شابههما من العقود والفسوخ ونحوهما بالصحة فيحكم بظاهر شهادته ولا نسائله عن لفظ العقد وصفته وإن كنت تعلم أن الاجتهاد له أعظم المجال في مواضع العقود وصحتها

وكذلك المعدل قد يوثق بما لا يقتضي العدالة.

وقيل: يكفي إطلاق الجرح والتعديل جميعاً، ولا حاجة إلى ذكر السبب، حكاه إمام الحرمين عن بعض الأصوليين. انظر البرهان (١/٦٢٠)، والكفاية (١٧٩)، وعلوم الحديث (٩٦)، والتقريب مع شرحه التدريب (١/٣٠٥)، والتبصرة والتذكرة (١/٣٠٠)، وفتح المغيب (١/٣٠٢)، وكشف الأسرار (٣/٦٨)، وتوضيح الأفكار (٢/١٣٣)، وشرح الكوكب المنير (٢/٤٢٠)، وتيسير التحرير (٣/٦١)، والإحكام لابن حزم (١/١٤٦)، ورسالة في الجرح والتعديل للمنذري (٤٠).

(١) وبه قال الخطيب وإمام الحرمين والغزالي والرازي وابن الأثير وابن كثير. انظر الكفاية (١٦٧)، والبرهان (١/٦٢١)، والمستصفي (١/١٦٣)، والمحصل (٢/٥٨٧)، وجامع الأصول (١/١٢٨)، واختصار علوم الحديث (٩٥).

وبين ابن حجر أن الجرح لا يقبل إلا مفسراً إنما هو في حق من ثبتت عدالته، قال ابن حجر: «فإن خلا المجروح عن التعديل قبل الجرح فيه مجملاً، غير مبين السبب، إذا صدر من عارف، على المختار، لأنه إذا لم يكن فيه تعديل فهو في حيز المجهول، وإعمال قول الجراح أولى من إهماله، ومال ابن الصلاح في مثل هذا إلى التوقف». نزهة النظر (١٣٦).

وفسادها^(١)، وكذلك يقبل منه التعديل المطلق. وإن كان من يخبر عن الجرح والتعديل غير عالم بما يقع به التعديل والجرح فلا يقبل منه ما يطلقه ولكن لو أخبر عن أوصاف ضبطها من الراوي والشاهد وكان موثقاً به قبلناها ثم نظرنا فيها فعدلنا أو جرحنا^(٢).

[١٠٧٤] فإن فصل فاصل بين التعديل والجرح أن الخلاف يكثر في الجرح فلا نأمن أن يجرح بما يعتقد جرحاً والقاضي لا يعتقد ذلك فذلك استفسرناه.

قلنا: فهذا يبطل بالتعديل فإن فيه الاختلاف أيضاً ثم لم يشترط فيه الكشف ويبطل بالشهادة على مطلق العقود فإننا لا نشترط فيها الاستكشاف مع علمنا بوقوع الخلاف فيها.

[١٠٧٥] فإن قالوا: السبب الذي يقع به الجرح لا يطول ذكره

(١) انظر الكفاية (١٦٦).

(٢) وإليه ذهب إمام الحرمين في البرهان (١/٦٢١)، والغزالي في المستصفى (١/١٦٣)، والرازي في المحصول (٢/١/٥٨٧)، وابن الأثير في جامع الأصول (١/١٢٨).

وقال الآمدي: «إن كان المزكي والجرح عدلاً بصيراً بما يجرح به ويعدل يكتفى بمطلق جرحه وتعديله، وإن لم يكن عدلاً، أو كان عدلاً ليس بصيراً فلا اعتبار بقوله». ونسب هذا القول إلى القاضي أبي بكر. انظر الأحكام (٢/٨٦)، وكذلك نسبه إليه الغزالي والرازي، وهو مخالف لما ذكره المصنف ههنا، فإن قول القاضي هنا يدل على أن المزكي والجرح إن كان عدلاً غير بصير فيقبل قوله مع التفسير، ولا يقبل قوله المجمل، فحكاية الإطلاق أنه لا يقبل قوله فيه نظر.

وأوصاف العدالة يطول ذكرها^(١) قلنا: ليس يطول ذكر أوصاف العدالة ويمكن حصرها في أسطر، ثم الواجبات لا يسقط بالطول والقصر، فبطل ما قالوه، فلا يظهرون في الجرح علة إلا وهي تنعكس في التعديل.

(١٩٠) فصل

[١٠٧٦] الراوي إذا عدله معدل يقبل تعديله وجرحه جارح يقبل جرحه لو قدر مفرداً، والجرح أولى من التعديل، وكذلك القول في الشاهد إذا عدل وجرح، وهذا إجماع العلماء^(٢) وهو أقوى الحجج، فاكتف به، على

(١) كل من قال: التعديل يقبل مجملًا، والتجريح لا يقبل إلا مفسراً، علل بهذا القول. انظر الكفاية (١٦٧)، وعلوم الحديث (٩٦)، والتبصرة والتذكرة (٣٠٠/١)، وفتح المغيث (٣٠٢/١).

(٢) وكذلك حكى الخطيب اتفاق أهل العلم على ذلك، ونقله السخاوي عن جمهور العلماء وقال السيوطي «هذا هو الأصح عند الفقهاء والأصوليين»، وقيل: يقدم الجرح على التعديل إذا لم يقل المعدل عرفت السبب الذي ذكره الجارح ولكنه تاب منه وحسن توبته، فإنه حينئذ يقدم المعدل، ما لم يكن في الكذب على النبي ﷺ، حكاة السخاوي عن الفقهاء.

وقال الأصوليون: يقدم الجرح على التعديل، إلا أن يعين الجارح السبب فينبه المعدل بطريق يقيني، مثل أن يجرحه بقتل إنسان ظلماً في كذا، فيقول المعدل رأته حياً بعد هذا اليوم، فيتعارضان ويصار إلى الترجيح، وبه قال الرازي وابن الحاجب، والآمدي، والترجيح يكون بكثرة العدد، وشدة الورع والتحفظ، وزيادة البصيرة إلى غير ذلك.

انظر الكفاية (١٧٥)، واللمع (٧٩)، والمستصفي (١٦٣/١)، والمحصول (٥٨٨/١/٢)، والإحكام للآمدي (٨٧/٢)، وعلوم الحديث (٩٩)، وتدريب الراوي (٣٠٩/١)، وفتح المغيث (٣٠٨/١)، ومنتهى الوصول (٨٠)، والتبصرة =

أنك تعضده فتقول الجرح ينسب عن زيادة خلا عنها التعديل، فكأن الجارح يصدق المعدل في الأوصاف التي أخبر عنها ويخبر عن صفة كامنة ذهل عنها المعدل، فيقول صدق المعدل / بيد أنه لم يطلع على ما اطلعت عليه، ولو [١٢١/ب] أراد المعدل نفي ما أثبتته الجارح كان مخبراً عن نفي والإخبار عن النفي يضعف ولذلك ردت الشهادة على النفي^(١).

[١٠٧٧] وهذا الذي ذكرناه فيه إذا اتحد المعدل والجارح أو استويا في العدد. فأما إن كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقد صار بعض العلماء^(٢) إلى أن العدالة في مثل هذه الصورة أولى^(٣) وهذا غير سديد^(٤) فإن كل واحد من الجرح والتعديل يستقل بنفسه لو قدر مفرداً، فالزيادة لا تقتضي^(٥) تغيير ذلك، والذي يوضحه أن عشرة من

= والتذكرة (٣١٣/١)، وشرح الكوكب المنير (٤٣٠/٢)، وتوضيح الأفكار (١٦١/٢)، وتيسير التحرير (٦٠/٣).

(١) قال الخطيب: «إذا شهد شاهدان على رجل بحق، وشهد له شاهدان آخران أنه قد خرج منه، وجب أن يكون العمل بشهادة من شهد بقضاء الحق أولى، لأن شاهدي القضاء يصدقان الآخران، ويقولان علمنا خروجه من الحق الذي كان عليه، وأنتما لم تعلمنا ذلك.

ولو قال شاهداً ثبوت الحق: نشهد أنه لم يخرج من الحق لكانت شهادة باطلة». الكفاية (١٧٦).

(٢) ومنهم ابن حمدان من الحنابلة، انظر شرح الكوكب المنير (٤٣٠/٢).

(٣) لأن الكثرة يقوي الظن، والعمل بأقوى الظنين واجب، انظر فتح المغيـث (٣١٠/١).

(٤) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «والحق التسوية» بدل قوله «وهذا غير سديد».

(٥) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «لا تقضي بغير ذلك».

العدول^(١) لو شهدوا على ثبوت دين وشهد عدلان على إبراء مستحقة عنه فتقضي بالإبراء فإنهما أخبرا عما أخبر الشهود عنه وانفردا بزيادة علم وهذا شأن الجارح مع المعدلين^(٢) على ما قدمناه.

(١٩١) فصل

[١٠٧٨] العدل الثقة إذا روى عن إنسان خبراً فروايته لا تكون تعديلاً منه للذي روى عنه، هذا ما صار إليه الأكثرون^(٣)، وذهب بعض من لا يحصل علم هذا الباب إلى أن الرواية عنه تعديل^(٤) وهذا باطل من

(١) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «الشهود».

(٢) من قوله: «إن كثر عدد المعدلين» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٣٢٢).

(٣) وإليه ذهب الشافعي وأحمد في رواية، والخطيب، والشيرازي، وابن الصلاح وحكاه عن أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم، والنووي، وابن كثير، والعراقي. انظر الرسالة للشافعي (٣٧٤ - ٣٧٥)، والكفاية (١٥٠)، واللمع (٧٩)، وعلوم الحديث (١٠٠)، والتقريب للنووي (٣١٤/١)، واختصار علوم الحديث (٩٦)، والتبصرة والتذكرة (٣٢٠/١).

(٤) نقله ابن الصلاح عن بعض أهل الحديث وبعض الشافعية، وحكاه ابن النجار عن القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب والحنفية وبعض الشافعية. انظر علوم الحديث (١٠٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٣٧/٢).

وفي المسألة قول ثالث وهو أنه إن عرف من عادة الراوي أنه لا يروي إلا عن ثقة، وذلك إما بتصريحه أو بالتبع -- فروايته عن الراوي تكون تعديلاً له، وإليه ذهب أحمد في رواية، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، والرازي، وابن الحاجب، وابن النجار، وابن الهمام، وابن عبد الشكور، وهو مذهبي جمهور الأصوليين، قال السخاوي: «وذهب إليه جمع من المحدثين، وإليه ميل الشيخين وابن خزيمة في صحاحهم، والحاكم في مستدركه، ونحوه قول الشافعي رحمه الله فيما يتقوى به =

وجهين، أحدهما أنا نرى الأئمة يروون الضعيف من الأخبار كما يروون الصحيح منها لأغراض لهم في علم الصنعة، فلا سبيل إلى الاستدلال بروايتهم على تعديل الذين رووا عنهم. والذي يوضح ذلك أن العدل قد يروي عن من لم يعرفه بعدالة ولا جرح فيصمت عن وصفه بهما جميعاً، فمن هذا الوجه بطل الاستدلال بروايته، اللهم أن يقول العدل اعلموا أنني لا أروي إلا عن موثوق به فإذا صدر منه مثل هذا القول فتكون روايته تعديلاً.

فصل (١٩٢)

[١٠٧٩] إذا روى الراوي خبراً وعمل به فلا يخلو إما أن يجوز أنه عمل بدلالة أخرى من خبر أو قياس أو غيرهما، ووافق عمله موجب الخبر الذي رواه، فإن كان كذلك فلا يكون عمله به تعديلاً، وإن تحقق عندنا إما بقوله وإما بقرائن الأحوال أنه لم يعمل إلا بالخبر الذي رواه فيكون عمله به تعديلاً لا محالة^(١) وذهب بعض العلماء إلى أن عمله به لا يكون

= المرسل أن يكون المرسل إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه. فتح المغيث (٣١٦/١)، والرسالة (٤٦٣)، والبرهان (٦٢٣/١)، والمستصفي (١٦٣/١)، والمحصل (٥٨٩/١/٢)، والإحكام للآمدي (٨٩/٢)، ومنتهى الوصول (٨٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٣٤/٢)، والتحرير (٥٦/٣)، مع شرحه التيسير، ومسلم الثبوت (١٥٠/٢) مع شرحه فواتح الرحموت.

(١) وإليه ذهب الخطيب والشيرازي والغزالي وابن النجار، وابن كثير، وحكاه ابن اللحام عن الأكثر، وقيده إمام الحرمين والرازي والآمدي وابن الهمام بأن لا يمكن حمله على الاحتياط، وقال المجد ابن تيمية: «وعندي أن يفصل بين أن يكون الراوي ممن يرى قبول مستور الحال أو لا يراه أو يجهل مذهبه فيه». أنظر الكفاية (١٥٥)، واللمع (٧٩)، والبرهان (٦٢٤/١)، والمستصفي (١٦٣/١)، والمحصل =

تعديلاً^(١).

[١٠٨٠] والذي يوضح ما قلناه أن نقول: إذا تحقق عندنا كون المعدل عدلاً موثقاً به في دينه وأمانته، وتقرر مع ذلك علمه بما يقع به التعديل والجرح، فإذا استجمعت هذه الأوصاف فالظن بظاهر فعله مع اعتقادنا فيه اجتناب الزلل والخطأ على تعمد فينبىء ظاهر فعله عن التعديل كما ينبىء قوله عن ذلك ولو ساغ حمل فعله على غير وجه الصحة ساغ ذلك في قوله.

[١٠٨١] فإن قيل: فيلزمكم على اطراد ذلك أن تقولوا إذا روى العدل عن إنسان وترك العمل بما رواه فيكون ذلك جرحاً منه^(٢)، قال القاضي رضي الله عنه: إن تحقق تركه العمل للخبر مع ارتفاع الدوافع والموانع وتقرر عندنا تركه موجب الخبر على أنه لو كان ثابتاً للزم العمل به فيكون ذلك جرحاً نازلاً

= (٥٩٠/١/٢) والإحكام للآمدي (٨٨/٢)، واختصار علوم الحديث (٩٧)،
والتحرير (٥٠/٣) مع التيسير، وشرح الكوكب المنير (٤٣٣/٣)، والمسودة
(٢٧٢)، ومختصر ابن اللحام (٨٧).

(١) وبه قال ابن الصلاح والنووي، والعراقي. انظر علوم الحديث (١٠٠)، والتقريب
(٣١٥/١)، مع التدريب، والتقييد والإيضاح (١٤٤).

(٢) ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا يكون جرحاً منه، وبه قال الخطيب، وابن الصلاح،
والنووي، والغزالي، وابن كثير، والآمدي، وابن الحاجب، وابن النجار،
والسيوطي وغيرهم. انظر أدلتهم في الكفاية (١٨٦)، وتدريب الراوي (٣١٥/١)،
وعلوم الحديث (١٠٠)، والمستصفي (١٦٣/١)، واختصار علوم الحديث (٩٧)،
والإحكام للآمدي (٨٩/٢)، ومنتهى الوصول (٨٠)، وشرح الكوكب المنير
(٤٣٣/٢)، وجمع الجوامع (١٦٤/٢)، مع حاشية البناني، وتيسير التحرير
(٥٤/٣)، ومختصر ابن اللحام (٨٧).

منزلة القول^(١) وإن كان مضمون الخبر مما يسوغ تركه ولم يتبين قصده إلى مخالفة الخبر فلا يكون ذلك^(٢) جرحاً^(٣) حيثئذ، ونظيره ما لو عمل بما يوافق موجب الخبر وجوزنا أن يكون عمله بمقتضى غير الخبر فلا يكون ذلك تعديلاً.

[١٠٨٢] فإن قيل: فيلزمكم أن تقولوا أن / القاضي إذا حكم بشهادة [١/١٢٢]

الشهود فيكون ذلك حكماً منه بعدالتهم حتى لا يبقى لقاضٍ آخر فيهم اجتهاد.

قلنا: القول في ذلك على تفصيل، فإن عول القاضي على المزكى ولم يعدل الشهود بنفسه فلا يكون إبرامه الحكم تعديلاً منه بل يكون اتباعاً على قول المزكى، وإن صدر من القاضي مما يدل على أنه عدل الشهود بأن تولى بنفسه البحث عنهم ثم تبين في مقالة أو حالة قصداً لتعديل فيكون ذلك تعديلاً منه، حتى قال المخلصون بعلم هذا الباب: لو فرض القاضي تنفيذ حكومة مشتملة على الشهادة إلى من رشح لتزكية الشهود فنفذهما بشهادتهم، فيكون ذلك تعديلاً منه إياهم، فإنه منتصب لتعديل الشهود، فيحمل إبرامه الحكم على التعديل، فافهم.

(١٩٣) فصل

[١٠٨٣] اعلم أن ما صار إليه الجمهور من أصحابنا أن الرواة من

أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار معدلون بنص الكتاب وهم

(١) قوله «نازلاً منزلة القول» غير موجود في الاقتباس المنقول في الإبهاج.

(٢) كلمة «ذلك» غير موجودة في الاقتباس المنقول في الإبهاج.

(٣) من قوله «إن تحقق تركه العمل» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٣٢٣).

من لقي رسول الله ﷺ^(١) وإنما ذلك في صحبة الذين امتثلوا أمره وبذلوا عليه الأموال والمهج وهم المعروفون المسمون.

[١٠٨٥] وقد اضطربت المعتزلة اضطراباً عظيماً، فذهب الجمهور منهم إلى تفسيق عائشة وطلحة^(٢) والزبير^(٣) وجملة الذين قاتلوا الفئة

(١) اختلف العلماء في تعريف الصحابي، فذهب الجمهور إلى أنه «من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام فهو صحابي» سواء طالت صحبته أم لم تطل، روى عنه أم لم يرو. وقيل: هو من طالت صحبته، وإليه ذهب الباقلاني وكثير من الأصوليين. وقيل: هو من طالت صحبته وروى عنه، وإليه ذهب عمرو بن يحيى، وأبو الحسين البصري.

وقال سعيد بن المسيب: لا نعدّ الصحابة إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين.

والتعريف الأول هو الصحيح عند المحدثين، قال ابن حجر: «هذا أصح ما وقفت عليه». وقال السخاوي: «إليه ذهب الجمهور من المحدثين والأصوليين وغيرهم». انظر الإصابة (٧/١)، والكفاية (٩٨)، وعلوم الحديث (٢٦٣)، والتقييد والإيضاح (٢٩٢)، والتبصرة والتذكرة (٣/٣)، وفتح المغيث (٩٣/٣)، والمستصفي (١/١٦٥)، والإحكام للآمدي (٩٢/٢)، المسودة (٢٩٢)، وتدريب الراوي (٢/٢٠٨)، وشرح تنقيح الفصول (٣٦٠)، وكشف الأسرار (٢/٣٨٤)، وإرشاد الفحول (٧٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٦٥/٢)، والمعتمد (٢/٦٦٦).

(٢) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي، صحابي جليل، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة الذين جعل عمر فيهم الشورى، واستشهد يوم الجمل سنة ٣٦ هـ. انظر ترجمته في الاستيعاب (٢/٢١٩)، والإصابة (٢/٢٢٩).

(٣) هو الزبير بن العوام بن خويلد القرشي، يكنى أبا عبد الله، أحد العشرة المبشرة بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى لم يتخلف عن غزوة غزاها رسول الله ﷺ، واستشهد سنة ست وثلاثين بعد منصرفه من وقعة الجمل. انظر ترجمته في الاستيعاب (١/٥٨٠)، والإصابة (١/٥٤٥).

العادلة^(١) ومنهم من يقول لو اجتمع علي وطلحة في شهادة لم تقبل شهادتهما^(٢) وهذا يبني على أصول تقرر في الإمامة^(٣).

فصل (١٩٤)

[١٠٨٦] من كان من أهل القبلة ولكن بدر منه فسق، باتفاق الأمة يقتضي رد شهادته ، وإن أقدم عليه متأولاً ظاناً أنه مستحل غير محظور^(٤)

(١) انظر المستصفي (١/١٦٤)، وشرح الكوكب المنير (٢/٤٧٦)، وفواتح الرحموت (٢/١٥٥).

(٢) ومنهم من يقول إنهم كلهم عدول قبل الفتن، لا بعدها فيجب البحث عنهم، وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقاً، وهو محكي عن عمرو بن عبيد المعتزلي. ومنهم من يقول أنهم كغيرهم. انظر المستصفي (١/١٦٤)، وشرح الكوكب المنير (٢/٤٧٦)، وجمع الجوامع (٢/١٦٨)، وفواتح الرحموت (٢/١٥٥)، وإرشاد الفحول (٧٠).

(٣) انظر أدلتهم والرد عليهم مفصلاً في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/١٥٣).

(٤) اختلف العلماء في الفاسق المتأول هل تقبل روايته أم لا؟ إلى ثلاثة أقوال:
الأول: لا تقبل مطلقاً، وإليه ذهب مالك وابن سيرين والشيرازي والباقلاني والآمدي والجبائي وابنه، وأحمد في رواية.

الثاني: تقبل روايته إن اعتقد حرمة الكذب، وإليه ذهب الشافعي وابن أبي ليلى وسفيان الثوري وأبو يوسف والغزالي وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب، وحكاه الآمدي وابن النجار عن أكثر الفقهاء.

الثالث: تقبل روايته إن لم يكن داعياً إلى بدعته، وإليه ذهب أحمد، وابن الصلاح، والنووي، ومالك في رواية، قال ابن الصلاح: «هذا مذهب الكثير أو الأكثر، وهو أعدلها وأولاها» وقال النووي: هو الأظهر الأعدل.

وقال ابن حبان: «هذا مذهب أئمتنا قاطبة، لا أعلم بينهم فيه خلافاً».

وكذلك من كفر من أهل القبلة وصدر منه ما يوجب تفكيره فهو مردود الشهادة وإن كان من المتأولين المتممين إلى أهل القبلة^(١).

= وقيد أبو إسحاق الجوزجاني والنسائي وابن حجر بأن لا تكون روايته فيما يقوي مذهبه فتد. أما إذا روى ما يقوي مذهبه فتد.

قال المحقق أحمد شاکر: «إن هذه الأقوال كلها نظرية، والعبارة في الرواية بصدق الراوي وأمانته والثقة بدينه وخلقه، والمتبع لأحوال الرواة يرى كثيراً من أهل البدعة موضعاً للثقة والاطمئنان وإن روي ما يوافق رأيهم، ويرى كثيراً منهم لا يوثق بأي شيء يروي». الباعث الحديث (١٠٠)، وانظر الكفاية (١٩٤)، واللمع (٧٧)، والمعتمد (٦١٧/٢)، المستصفي (١٦٠/١)، والإحكام للآمدي (٨٣/٢)، وعلوم الحديث (١٠٣)، وتدريب الراوي (٣٢٥/١)، ونزهة النظر (٩٠)، وشرح الكوكب المنير (٤٠٢/٢)، وفتح المغيب (٣٢٦/١)، والتبصرة والتذكرة (٣٢٩/١).

(١) الكافر المتأول هل تقبل روايته؟ فيه قولان:

الأول: لا تقبل مطلقاً، وإليه ذهب كل من رد رواية الفاسق المتأول، والأكثر من الذين قبلوا روايته، ومنهم الغزالي وابن الصلاح والنووي وابن كثير، وحكاه ابن النجار عن الشافعي وأكثر الفقهاء. وحكى النووي الاتفاق على عدم الاحتجاج به، لكنه منقوض بوجود من خالفه.

الثاني: تقبل إن اعتقد حرمة الكذب، وإليه ذهب الرازي وأبو الحسين البصري، قال ابن حجر: «التحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببدعة، لأن كل طائفة تدعي أن مخالفيها مبتدعة، وقد تبلغ فتكفر مخالفيها، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لا يستلزم تكفير جميع الطوائف، والمعتمد أن الذي ترد روايته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع، معلوماً من الدين بالضرورة، أو اعتقد عكسه، وأما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يروي مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله». انظر نزهة النظر (٨٨)، وتدريب الراوي (٣٢٤/١)، وفتح الباري (٣٣٢/١)، والمستصفي (١٥٧/١)، والإحكام للآمدي (٧٣/٢)، والمحصل (٥٦٧/١/٢)، وعلوم الحديث (١٠٣)، =

وذهب بعض العلماء إلى أن من بدر منه الفسق وهو متأول ظان أنه مباح فذلك لا يوجب رد شهادته إذا كان مشهراً بالصدق وتوقي الخلف، وذلك نحو قتل الخوارج الناس واستحلالهم الأموال والدماء على اعتقاد الإباحة مع استشهادهم بتوقي الخلف ومصيرهم إلى أنه كفر.

[١٠٨٧] والمختار عندنا رد شهادتهم لكفرهم وما يبدر منهم من فسقهم وإن اعتقدوه حسناً، والذي يحقق ذلك اتفاق الأمة على أن تأويلهم وظنهم وحسابهم لا يعذرهم فيما يبدر منهم ولكن اعتقاد الحسن فيما أجمع [١٢٢/ب] المسلمون على قبحه إذا انضم إلى القبيح كانا قبيحين / منضمين لا يقدر انفصال أحدهما من الآخر إجماعاً واتفاقاً، وكذلك القول في الكفر وتأويله ولو ساغ أن يعذر المأولون ساغ أن يعذر أهل الملل وتقبل شهادة من يشتهر منهم بالصدق كالرهبان وغيرهم.

[١٠٨٨] فإن قيل: من استحسّن ما يبدر منه مما أقدم عليه قاصداً إلى الفسق هو متأول.

قيل لهم: فكذلك القول في الكفرة ومنكري الشريعة فإنهم ما أقدموا على ما أقدموا عليه إلا واعتقادهم أنه الحق والصواب وما عداه ضلال^(١) ثم

= واختصار علوم الحديث (٩٩)، وشرح الكوكب المنير (٤٠٦/٢)، واللمع (٧٧)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٦٠/١)، والإمام أبو حنيفة واحتجاجه بالسنة (١٩٧)، والمعتمد (٦١٨/٢).

(١) بل كثير منهم عرفوا الحق، وأنكروه ظلماً وعدواناً، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة: آية (١٤٦)، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَمِنَ اللَّهُ عَلَى

انتصب ذلك شيئاً مفضياً إلى قبول الشهادة والرواية فلا يعذرون في الفاسق المتأول والكافر شيئاً إلا انعكس عليهم في أهل الملل.

والذي نرتضي لك التعويل عليه أن تعد الكافر الأصلي نقضاً لما يتمسكون به^(١)، فإن رمت احتجاجاً قلت: قد ثبت رد شهادة الكفار والذي نحن فيه كافر، وثبت رد شهادة الفاسق، والذي نحن فيه فاسق، وإنما قامت دلالة الإجماع في قبول أخبار الثقات فلا يقبل خبر غيرهم إلا بدلالة تدل، فإن الأمر بأخبار الآحاد لا تضبط عقلاً.

[١٠٩٠] ومما عول عليه من يقبل أخبار هذا الصنف – والشافعي رضي الله عنه من المائلين إلى ذلك – إجماع الصحابة على قبول أخبار الفاسقين بالتأويل فإن الذين فسقوا بمحاصرة عثمان وقتله من المذكورين والمشاهير وأرادوا ذلك حقاً لم ترد شهادتهم وروايتهم، وكذلك الخوارج ما زالوا يتلقون ويروون وتقبل روايتهم. فيقال: دعوى الإجماع في ذلك مما لا يكاد يستمر من أوجه، أحدها: أنه [إن]^(٢) صح قبول رواية بعضهم فلم يتحقق ذلك من كافة الصحابة حتى يدعى إجماعهم في قبول خبر من هذا وصفه، والأخرى أن من الصحابة من كان يعتقد

الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ سورة البقرة: آية (٨٩)، وقال تعالى: ﴿وَحَدِّوْا بِهَا وَأَسْتَبِقْتَنَهَا أَنْفُسَهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ سورة النمل: آية (١٤).

(١) وأجيب بأن قياس المتأول على غير المتأول قياس مع الفارق، لأن كفر الخارج عن الملة أعظم من كفر صاحب التأويل، وقد فرق الشرع بينهما في أمور كثيرة، ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع بينهما في الحكم واحد. انظر المحصول (٢/١ - ٥٧٠ - ٥٧١).

(٢) كلمة «إن» هنا ساقطة من الأصل ويقتضيها السياق.

استحباب^(١) عثمان رضي الله عنه لما جرى عليه، وهذا بين في كلامهم نظماً ونثراً فلم يثبت الإجماع على فسقهم فيما صدر منهم، ثم الاتفاق على قبول خبرهم. فبطل ادعاء الإجماع من كل وجه، والذي يحقق ذلك أن عمار بن ياسر^(٢) وعدي^(٣) بن حاتم وسودان^(٤) بن حمران والأشتر^(٥) وغيره من المصرحين بالاعتزاء إلى قتل عثمان واعتقاد كون ذلك صواباً فسقط دعوى الإجماع واستمر ما قدمناه.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «استحقاق».

(٢) هو الصحابي الجليل عمار بن ياسر بن عامر العنسي المذحجي، من المهاجرين الأولين، شهد بدرًا والمشاهد كلها، نزل فيه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ قتل بصفين مع علي سنة (٣٧هـ). انظر الاستيعاب (٢/٤٧٦)، الإصابة (٢/٥١٢)، وانظر اشتراكه في محاصرة عثمان رضي الله عنه في تاريخ المدينة المنورة لابن شبه (٤/١٢٠٣).

(٣) هو الصحابي الجليل عدي بن حاتم بن عبد الله الطائي، ولد الجواد المشهور، أبو طريف، أسلم في سنة تسع، وكان نصرانياً قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وحضر فتوح العراق وحروب علي، مات سنة (٦٨هـ). انظر الإصابة (٢/٤٦٨).

(٤) هو أحد الثلاثة الذين قتلوا عثمان رضي الله عنه، والثاني: كنانة بن بشر، والثالث: عمرو بن الحمق. انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (٣/٧٤).

(٥) هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث، المعروف بالأشتر النخعي، أدرك الجاهلية، وكان رئيس قومه، شهد خطبة عمر بالجابية، وذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من التابعين، وكان ممن ألب على عثمان، وشهد حصره، توفي سنة (٣٨هـ). انظر الإصابة (٣/٤٨٢)، والطبقات الكبرى (٣/٧٢)، وتاريخ المدينة المنورة لابن شبه (٤/١٣١١).

فصل (١٩٥)

[١٠٩١] اعلم أن الشاهد يخالف الراوي في جمل من الأوصاف
تتطلب في الشاهد ولا تتطلب في الراوي^(١). فمن ذلك الحرية فإنها غير
مشروطة في الرواية والعبد الموثوق به كالححر، ومن ذلك الأنوثة فإنها تمنع
قبول الشهادة في بعض المواضع^(٢) ولا تمنع قبول الرواية في شيء من
الأحكام، ومنها العداوة وأسباب التهم في الخير والدفع فإنها تتضمن رد
الشهادة على تفصيل، وشيء من ذلك لا يمنع رد الخبر، فتقبل رواية العدو
على عدوه، وإنما ذلك لأن الرواية لا تخصه بل الراوي يساهمه فيه، واكتف
بالإجماع في ذلك، ودع عنك التمسك بالتلويحات.

[١٠٩٢] فإن قيل: فما قولكم في الراوي المجهول^(٣)؟

(١) انظر ما يفترق فيه الشاهد من الراوي في الرسالة للشافعي (٣٧٢)، والكفاية
(١٥٨)، والمستصفي (١٦١/١)، والإحكام للآمدي (٤٦/٢)، والفروق للقرافي
(٤/١)، وجمع الجوامع (١٦١/٢)، وكشف الأسرار (٤٠٢/٢)، وتدريب الراوي
(٣٣١/١)، وقد ذكر فيه واحداً وعشرين فرقاً.

(٢) ومنها الحدود والقصاص عند الجمهور. انظر المغني لابن قدامة (١٤٨/٩).

(٣) المجهول على نوعين: مجهول العين ومجهول الحال.

أما مجهول العين: فهو عند الجمهور «من لم يرو عنه إلا راو واحد».

وقال الخطيب: «هو كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه، ولا عرفه العلماء به،

ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد».

وقال ابن عبد البر: «كل من لم يرو عنه إلا رجل واحد، فهو عندهم مجهول إلا أن

يكون رجلاً مشهوراً في غير حمل العلم، كاشتهار مالك بن دينار بالزهد، وعمرو بن

معد يكرب بالنجدة».

.....
=

واختلف العلماء في قبول روايته إلى خمسة أقوال:

الأول: أنها لا تقبل مطلقاً، وبه قال أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم.

والثاني: تقبل مطلقاً، وهو قول من لم يشترط في الراوي غير الإسلام.

الثالث: إن كان الراوي المنفرد بالرواية عنه لا يروي إلا عن عدل، قبلت روايته، وإلا فلا.

الرابع: إن كان مشهوراً في غير العلم بالزهد أو النجدة قبلت وإلا فلا، واختاره ابن عبد البر.

الخامس: إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه قبلت روايته، وإلا فلا، واختاره أبو الحسن بن القطان في كتابه «بيان الوهم والإيهام»، وصححه ابن حجر، ونقله الصنعاني عن الأصوليين.

وقال السخاوي: «وعليه يتمشى تخريج الشيخين في صحيحهما لجماعة أفرده المؤلف (أي العراقي) بالتأليف».

أما مجهول الحال: وهو الذي روى عنه اثنان فصاعداً، ولم يوثق، ويسمى بالمستور.

فاختلفوا فيه إلى قولين:

الأول: لا يقبل مطلقاً، وبه قال الإمام مالك والشافعي وأحمد في الرواية المشهورة، وأبو حنيفة في ظاهر الرواية، وهو قول الجمهور.

الثاني: يقبل مطلقاً، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين، وابن حبان، وبعض الشافعية كسليم الرازي، وابن فورك والمحب الطبري وأبو حنيفة في غير ظاهر الرواية، والطوفي.

قال ابن حجر: «والتحقيق أن رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال، لا يطلق القول بردها، ولا بقبولها، بل هي موقوفة إلى استبانة حاله كما جزم به إمام الحرمين، ونحوه قول ابن الصلاح فيمن جرح بجرح غير مفسر».

=

قلنا: إن جهلت عدالته فلا تقبل روايته وإن علمت عدالته قبلت [١/١٢٣]
روايته ولا يضر أن يكون مجهول النسب^(١) فإن المعول على العدالة مع ما
ذكرناه معها من الأوصاف.

فصل (١٩٦)

[١٠٩٣] من سمع كتاباً وتحقق عنده سماعه ولكن أشكل عليه عين
ما^(٢) سمع منه فلا تحل له روايته حتى يعلم على قطع من بلغه^(٣). وذهب

= وقد ذكر كثير من العلماء من أنواع المجهول مجهول العدالة ظاهراً وباطناً، وعند
التحقيق والرجوع إلى تعريفه لم أجد الفرق بينه وبين المستور، ولذلك لم يذكر ابن
حجر إلا نوعين. انظر الآراء المذكورة وأدلتها في الكفاية (١٤٩)، والبرهان
(١/٦١٤)، وكشف الأسرار (٢/٤٠٠)، وشرح النووي على صحيح مسلم
(١/٢٨)، وعلوم الحديث (١٠٠)، والمسودة (٢٥٢)، ونزهة النظر (٨٦، ٨٧)،
والتبصرة، والتذنر - (٣٢٣)، وفتح المغيث (١/٣١٦، ٣١٩)، وتدريب الراوي
(١/٣١٦)، واختصار علوم الحديث (٩٧)، وتيسير التحرير (٣/٤٨)، وتوضيح
الأفكار (٢/١٨٥، ١٨٦)، وشرح الكوكب المنير (٢/٤١٠)، وأصول السرخسي
(١/٣٧٠)، والإمام أبو حنيفة واحتجاجه بالسنة (٢١٠).

(١) وهذا من المتفق عليه. انظر الكفاية (٥٣٣)، والمستصفي (١/١٦٢)، والإحكام
للأمدي (٢/٩٤)، ومنتهى الوصول (٨١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧٠)، وشرح
الكوكب المنير (٢/٤١٩).

(٢) لعل الصواب «من» كما يدل عليه قوله «حتى يعلم على قطع من بلغه».

(٣) وبه قال الخطيب والغزالي والآمدي وابن قدامة، وابن النجار. انظر الكفاية (٥٣٠)،
والمستصفي (١/١٦٦)، والإحكام للآمدي (٢/١٠١)، والروضة (١٠٩)، وشرح
الكوكب المنير (٢/٤٩٨).

[بعض]^(١) الأصوليين إلى أنه إذا علم سماع الكتاب من ثقة فله روايته إذا كان حافظاً وضابطاً وقد أومى الشافعي رحمه الله إليه في الرسالة، وهذا لا يصح، فإن الرواية لا تستقل إلا بالمروى عنه، فإذا لم يعرف عنه لم تخل، إما أن يطبق روايته ولا يسندها إلى مروى عنه وإما أن يسندها إلى شخص بعينه، فإذا لم يسندها إلى شخص فقد أرسل، ولا حجة في المراسيل على ما سنذكره إن شاء الله تعالى وإن أسنده إلى شخص بعينه مع الاسترابة فقد أقدم على رواية ما يستريب فيه وهذا من أعظم التهم في التساهل في الرواية، ولو جاز ذلك جاز في أصل الرواية مع التشكيك فيه^(٢) حتى يروي خبراً مع تشككه في أنه هل سمعه أم لا. فإذا لم يجز ذلك لم يجز إسناده إلى شخص مع التشكيك وإن استيقن أصل السماع.

والدليل عليه أيضاً من أصل الشافعي أن من تحمل شهادة استيقن تحملها، وأشكل عليه عين من تحمل الشهادة عنه [فلا]^(٣) يجوز له إقامة الشهادة على من يغلب على ظنه أن المشهود عليه هو.

[١٠٩٤] فإن قيل: فما قولكم فيه إذا تشكك في حديث من جملة الأحاديث والتبس عليه شيخه.

قلنا: ليس له ذلك حتى يتذكر على قطع سماعه^(٤) وليس له الاعتماد

(١) كلمة «بعض» ساقطة من الأصل.

(٢) وهو ممنوع بالإجماع، انظر الأحكام للآمدي (١٠١/٢).

(٣) في الأصل «ولا» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٤) انظر المستصفي (١٦٦/١)، والأحكام للآمدي (١٠٢/٢).

على مجرد الخط^(١)، وعلى هذا القياس نجري في الشهادة.

[١٠٩٥] فإن قيل: فهلا جوزتم للراوي ابتداء أن يروي عن غلب على ظنه السماع فيه، كما جوزتم العمل بخبره وإن كان ذلك آحاداً لغلبة الظن وإنما لا يستيقن صدقه.

قلنا: هذا لأن^(٢) يعرض لما يؤدي إلى خرق الإجماع، فإننا نعلم أن من سبق في عصر الصحابة والتابعين ما كانوا يستجيزون النقل على غلبة الظن بل إنما كانوا يرون^(٣) ما يقطعون به، والذي يوضح ذلك أن الراوي إذا قال: غلب على ظني سماعه وكانوا^(٤) لا يقطعون بذلك ولا يقدرونه خبراً، يوضحه اتفاق الأمة على أن من أراد أن يشهد على إقرار بغلبة الظن من غير أن يستيقن صدوره من شخص معين فلا يجد إلى ذلك طريقاً، ولذلك ما رواوا^(٥) شهادة العميان على

(١) إذا وجد سماعه بخط يوثق به، وغلب على ظنه أنه سمعه، لكنه لم يقطع بسماعه، فهل يجوز له أن يرويه؟ اختلفوا فيه إلى قولين:

الأول: لا يجوز روايته ولا العمل به لأنه حكم على المروري عنه بأنه حدثه به، فلا يجوز من عدم العلم، وإليه ذهب الغزالي وحكاه الرازي وابن قدامة عن أبي حنيفة. الثاني: تجوز روايته والعمل به لأن ذلك مما يغلب على الظن صحته، حكاه الرازي عن الشافعي وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، واختاره، وإليه ذهب ابن قدامة. انظر المستصفى (١/١٦٦)، والمحصول (٢/١٥٩٦)، وروضة الناظر (١٠٩)، وشرح تنقيح الفصول (٣٦٧).

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «لأنه».

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب «يروون».

(٤) كذا في الأصل، ولعل الصواب «فكانوا».

(٥) كذا في الأصل، ولعل الصواب «ما رأوا».

الأقارير^(١) وإن كان ممن تحقق منهم غلبات الظنون.

[١٠٩٦] فإن قال قائل: أأستم جوزتم للذي شاهد الشيء في يد غيره

برهة وهو يتصرف فيه تصرف الملاك أن يشهد له بالملك.

قلنا: هذا موقع اختلاف الفقهاء^(٢) فمنهم من لا يجوز له فإن جوزناه

فنقول على قضيته: لو نقل الشاهد ما علمه من ثبوت اليد في زمن ممتد لكان

للقاضي أن يحكم بالملك لأجله، فهذه جملة كافية فيما ذكرناه.



(١) لأن الأصوات تتشابه قاله الغزالي، وإليه ذهب الحنفية والشافعية، خلافاً للمالكية والحنابلة إذا تيقن الصوت. انظر الوجيز للغزالي (٢/٢٥٣)، والمغني لابن قدامة (١٨٩، ١٥٩/٩).

(٢) أجازاه الغزالي وابن حامد والاصطخري، ومنعه بعض الشافعية. انظر الوجيز (٢/٢٥٤)، والمغني لابن قدامة (٩/١٦٢).

باب (١٩٧)

يجمع فصولاً في كيفية السماع، ولفظ الرواية، ووجه الاختلاف وتبيين الأصح

[١٠٩٧] اعلم أن أقوى الطرق في النقل أن يسمعك شيخك الحديث فتحدث عنه ما سمعته شفاهاً، ثم الذي يليه أن تقرأ عليه^(١) وهو صامت، ثم إذا تنجزت قراءتك فيقرر عليك تصريحاً، ويقول: كما / قرأت، أو تقول [١٢٣/ب] له أنت: كما قرأت؟ فيقول: نعم.

(١) اختلف العلماء في أن قراءة الشيخ أفضل، أم القراءة عليه، أم هما سيان؟ إلى ثلاثة أقوال: فذهب إلى الأول: جمهور أهل الشرق، واختار ابن الصلاح والنووي والعراقي وابن كثير.

وإلى الثاني: علي بن أبي طالب رضي الله عنه في رواية، وشعبة، ويحيى بن سعيد ومالك في رواية وأبو حاتم وابن أبي ذئب وغيره،

وإلى الثالث: مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة، وقيل إنه مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة، ومذهب البخاري، وغيرهم، وقال السخاوي: «الحق أن كلما كان فيه الأمن من الغلط والخطأ أكثر كان أعلى مرتبة، وأعلاها فيما يظهر أن يقرأ الشيخ من أصله وأحد السامعين يقابل بأصل آخر ليجتمع فيه اللفظ والعرض. انظر الكفاية (٣٨٣، ٣٩٥، ٣٩٨)، وعلوم الحديث (١٢٢)، والتقريب (١٤/١) مع التدريب، والتبصرة والتذكرة (٣١/٢) وفتح المغيث (٣٠/٢، ٣٢)، واختصار علوم الحديث (١١٠).

[١٠٩٨] ثم أجاز معظم المحدثين أن تطلق فتقول أخبرني فلان^(١) وإن كان ساكتاً إذا قرّك، قال القاضي رضي الله عنه: وأولى عندنا غير ذلك، فإن التقى من الشيخ ينقسم طريقه فربما يكون بأن يسمعك من قراءة نفسه، وربما يقرّك على قراءتك، فإذا أطلقت الأخبار والتبس النوعان، فالذي تقتضيه النزاهة في الرواية وتوقي الإبهام أن تميز فتقول: أخبرني قراءة عليه، أو قرأت عليه وهو ساكت فقرّني^(٢).

[١٠٩٩] فإن قيل: فإذا لم يبدر منه تقرير لفظ فما قولكم فيه؟

قلنا: ما اختار معظم أهل الحديث أن سكوته مع سلامة الأحوال نازل منزلة صريحة بالتقرير^(٣) وعيننا بسلامة الحال أن ينتفي عنها إكراه أو إكراه

(١) اختلف العلماء في إطلاق «حدثنا» و«أخبرنا» للتعبير عن القراءة على الشيخ. فأجازه مالك، والبخاري، ويحيى بن سعيد القطان، والزهري، وسفيان بن عيينة، ومعظم الحجازيين، والكوفيين.

ومنه أحمد، والنسائي، وابن المبارك، ويحيى بن يحيى التميمي، وغيرهم، وفرق بينهما الشافعي، والنسائي فأجازا «أخبرنا» دون «حدثنا» وهو منقول عن أكثر المحدثين وجمهور أهل المشرق.

قال ابن الصلاح: الفرق بينهما صار هو الشائع الغالب على أهل الحديث. ثم خصص النوع الأول بقول «حدثنا» لقوة إشعاره بالمنطق والمشافهة.

وفرّقوا بين «أخبرنا» و«أخبرني» بأن «أخبرنا» إذا قرئ على الشيخ وهو يسمع، و«أخبرني» إذا كان الراوي هو القارئ على الشيخ، انظر مقدمة جامع الأصول (٧٨/١)، وعلوم الحديث (١٢٤)، واختصار علوم الحديث (١١١)، والتبصرة والتذكرة (٣٤/٢)، وتدريب الراوي (١٦/٢، ٢١)، والإرشاد للنووي (٢٤٦/١).

(٢) هذا هو الأجود والأولى عند الجماهير. انظر المراجع السابقة.

(٣) وإليه ذهب الخطيب، والقاضي عياض، والعراقي، وابن كثير قال النووي: «هذا هو =

أو غفلة مقارنة للسكوت، فإذا انتفت هذه الموانع وأمثالها فالسكت يكتفى به، فإن الذي ينقل عنه إذا كان ثقة وعلم أن الذي يقرأ عليه لا بد أن يؤثر عنه، وهو مختار مقتدر على رد ما يقرأ عليه، فلو سكت غير مقرر كان ذلك مؤذناً بفسقه^(١) فالطريق الذي يقتضي حمل لفظه على الصدق - وهو الثقة والعدالة - فذلك بعينه يقتضي تنزل سक्ته منزلة تقريره.

وقد ذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه لا بد من التصريح بالتقرير^(٢)، وفيما ذكرناه أوضح الرد عليهم.

فصل (١٩٨)

[١١٠٠] اعلم أن الشيخ إذا أجاز أن يروى عنه حديثاً بعينه أو كتاباً بعينه وقال أجزت لك أن تحدث عني بما في هذا الكتاب، فتجوز الرواية^(٣)

= الصحيح الذي قطع به جماهير من الفقهاء والمحدثين وغيرهم اكتفاء بظاهر الحال الإرشاد (٢٥٢/١)، وانظر الكفاية (٤٠٨)، والتبصرة والتذكرة (٣٨/٢)، واختصار علوم الحديث (١١٣)، وفتح المغيث (٤١/٢)، وتدريب الراوي (٣٠/٢).

(١) انظر مقدمة جامع الأصول (٧٩/١)، والإحكام للآمدي (١٠٠/٢).
 (٢) وإليه ذهب أبو إسحاق الشيرازي، وسليم الرازي، وابن الصباغ، وبعض أصحاب الحديث وقال ابن الصباغ: «ليس له أن يقول: «حدثني» أو «أخبرني» وله أن يعمل بما قرئ عليه، وإذا أراد روايته عنه قال: «قرأت عليه» أو قرئ عليه وهو يسمع». انظر علوم الحديث (١٢٦)، والإرشاد للنووي (٢٥٢/١)، واختصار علوم الحديث (١١٣)، والتبصرة والتذكرة (٣٨/٢)، والكفاية (٤٠٨) واللمع (٨١).

(٣) اختلف العلماء في جواز الرواية بالإجازة إلى ثلاثة أقوال:
 الأول: الجواز مطلقاً وإليه ذهب الخطيب ونقله عن كثير من المحدثين وغيرهم، ومنهم البخاري، ومسلم، ومالك، والشافعي، وأحمد، وابن خزيمة، وسفيان =

على هذا الوجه، وربما تعترض الإجازة بالمناولة، وهو أن يجيز الشيخ رواية كتاب ويناول الكتاب من أجاز له روايته، وليست المناولة من الشرائط بل هو مؤكد، ثم لا ينبغي للنقل أن يطلق فيقول: حدثني^(١) فلان، فإن فيه إيهاماً وتدليساً ولكن ينبغي أن يفصح بالإجازة، ويتوقى اللبس. وقد أجمعوا^(٢) على جواز النقل على هذا الوجه، والذي يحقق ذلك مع الإجماع أنه إذا

= الثوري، والزهري، والليث بن سعد.

وقال ابن الصلاح: «إنه الذي استقر عليه العمل، وبه قال جماهير أهل العلم من أهل الحديث وغيرهم». وهو قول جمهور الأصوليين.

الثاني: المنع مطلقاً، وإليه ذهب إبراهيم بن إسحاق الحربي، وأبو الشيخ الأصبهاني وأبو النصر الوايلي، والقاضي حسين، والماوردي، وأبو بكر محمد بن ثابت الخجندي قال أبو نصر: «سمعت جماعة من أهل العلم يقولون: قول المحدث: «قد أجزت لك أن تروي عني»، «تقديره» قد أجزت لك ما لا يجوز في الشرع لأن الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع».

الثالث: إن كان المجاز له يعلم ما في الكتاب جازت الرواية بالإجازة وإلا فلا، وبه قال: أبو حنيفة ومحمد ومن تبعهما، خلافاً لأبي يوسف، وابن الهمام فإنهما مع القول الأول. انظر الكفاية (٤٤٦)، وعلوم الحديث (١٣٤)، واختصار علوم الحديث (١١٩)، والإرشاد للنووي (٢٦٦/١)، والمسودة (٢٨٧)، والتبصرة والتذكرة (٦١/٢) وفتح المغيث (٦٦/٢)، والبرهان (٦٤٥/١) والمستصفي (١٦٥/١)، والإحكام للآمدي (١٠٠/٢) واللمع (٨١)، وكشف الأسرار (٤٣/٣) وتيسير التحرير (٩٤/٣)، ومنتهى الوصول (٨٣)، وشرح الكوكب المنير (٥٠٠/٢).

(١) وأجازه ابن حزم. انظر الإحكام (١٤٦/٢).

(٢) وكذلك ادعى الإجماع أبو الوليد الباجي وهذا باطل بما ذكر من الخلاف وانظر علوم الحديث (١٣٤).

صرح بالإجازة فقد نقل ما سمع من غير استرابة، ومن نقل ما لا يستريب فيه ولا منع من الإنباء عنه فلا شك في جواز إخباره.

[١١٠١] فإن قال قائل: قد ثبتم جواز النقل على وجه الإجازة، فهل

تقولون إنه يجب العمل به كما يجب العمل بالذي سمعه الراوي؟

قلنا: هذا موقع الاختلاف فذهب أهل الظاهر ومن تابعهم من المتأخرين^(١) إلى أنه لا يجب العمل به، ويجري مجرى المرسل من الأخبار والذي صار إليه الجمهور من العلماء أنه يجب العمل به، وهو الذي نختاره^(٢) والدليل عليه أن نقول: لا خلاف أننا لا نشترط سماع الحديث من لفظ الشيخ، فإنه لو أقرّ عليه وقع الاجتزاء به، فدل أنا إنما نشترط أن يصدر من الشيخ علامة دالة على أن الذي ينقل مما يصح عنده، وهذا المعنى يتحقق بالسكوت، ويتحقق بأن يقول: انقل عني هذا الحديث، فإنه صحيح عندي.

[١١٠٢] فإن قيل: فنحن لا نكتفي بالسكوت، بل نشترط أن يقرر

الشيخ للقارئ كما قرأت.

قلنا: قد سبق الرد منا عليكم في ذلك، على أن تقريره إياه ليس هو

(١) انظر نقل هذا القول عن أهل الظاهر ومن تابعهم في الكفاية (٤٤٦)، وعلوم الحديث (١٣٦).

(٢) وإليه ذهب الخطيب ونقله عن الدهماء من العلماء، وابن الصلاح قال: «لأنه ليس في الإجازة ما يقدر في اتصال المنقول بها، وفي الثقة به». وهو المختار عند الشيرازي والغزالي والنوي، وغيرهم.

انظر الكفاية (٤٤٦)، وعلوم الحديث (١٣٦)، والتبصرة والتذكرة (٦٣/٢)، والمستصفي (١٦٦/١)، واللمع (٨١)، والإرشاد (٢٦٩/١)، والتقريب (٢٩/٢) مع التدريب.

نطق منه بنفس الخبر وإنما هو لفظ دال على أن ما قرئ عليه صحيح عنده، وهذا يتحقق في الإجازة لا محالة.

[١١٠٣] فإن / قيل: الإجازة تنزل منزلة المرسل من الأخبار^(١). [١/١٢٤]

قلنا: هذا تحكم منكم، فلم قلت ذلك، ولو جاز تنزيه هذه المنزلة [جاز]^(٢) تنزيل القراءة مع سكوت الشيخ منزلة المرسل، سنشبع القول في المراسيل إن شاء الله تعالى.

(١٩٩) فصل

[١١٠٤] إذا نقل المعدل عن العدل حديثاً، ثم أن المروي عنه أنكر الخبر، فهل تصح رواية الناقل عنه؟

قلنا: لا يخلو إنكاره إما أن يكون [إنكار]^(٣) مستريب وإما أن يكون إنكار مصمم، فإن كان إنكار مستريب مثل أن يقول الشيخ المنقول عنه: لست أذكر ما روته، وأنا مشكك فيه، فهذا لا يوجب رد الرواية عند معظم أهل الحديث^(٤)، وهو الذي نختاره^(٥) فأما إذا صمم على تكذيب الناقل

(١) قال الخطيب: «فأما اعتلال من لم يقبل أحاديث الإجازة بأنها تجري مجرى المراسيل، والرواية عن المجاهيل، فغير صحيح، لأنه يعرف المجيز بعينه وأمانته وعدالته، فكيف يكون بمنزلة من لا يعرفه، وهذا واضح لا شبهة فيه» الكفاية (٤٥٦).

(٢) كلمة (جاز) ساقطة من الأصل، ويقتضيها السياق.

(٣) كلمة «إنكار» ساقطة من الأصل، ويقتضيها السياق.

(٤) انظر علوم الحديث (١٠٥).

(٥) وإليه ذهب الإمام مالك، والشافعي، وأحمد، في أصح الروايتين، ومحمد بن الحسن، والخطيب، والشيرازي، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وابن =

فقال: ما سمعت مني أصلاً، فلا يعمل بهذا الحديث^(١)، ويتوقف فيه، فإنه تعارض فيه قطع المنقول عنه بالنفي وقطع الناقل بالنقل، وليس أحدهما أولى من الثاني.

[١١٠٥] فإن قال قائل: فهلا جعلتم الناقل أولى فإنه تثبيت زيادة؟

الحاجب، وغيرهم ونقله الخطيب، وابن الصلاح عن جمهور أهل الحديث، وجمهور الفقهاء، والمتكلمين، خلافاً لجماعة من الحنفية، وقد ذكره المصنف فيما بعد.

انظر الكفاية (٥٤١)، واللمع (٨١)، والبرهان (٦٥٠/١)، والعدة (٩٥٩/٣)، وأصول السرخسي (٣/٢) والمستصفي (١٦٧/١)، والإحكام للآمدي (١٠٦/٢)، وكشف الأسرار (٦٠/٣)، وعلوم الحديث (١٠٥) ومنتهى الأصول (٨٤)، وشرح تنقيح الفصول (٣٦٩)، والمسودة (٢٧٨)، وجمع الجوامع (١٤٠/٢)، وتدريب الراوي (٣٣٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٥٣٨/٢).

(١) إذا صمم الشيخ على تكذيب الراوي عنه في حديث فاختلفوا فيه إلى أربعة أقوال:

الأول: إن ذلك الحديث مردود، لا يعمل به، وإليه ذهب الجمهور.

الثاني: لا يرد، وإليه ذهب السمعاني وابن السبكي، وعزاه الشاشي للشافعي.

الثالث: تكذيب الشيخ لا يقدح في صحة الحديث إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل، حكاه السيوطي عن الماوردي، والروياتي.

الرابع: إنهما يتعارضان، ويرجح أحدهما بطريقة، وإليه ذهب إمام الحرمين. وإذا اطلعنا على الخلاف ففي المسألة علمنا أن ما حكاه بعض العلماء ومنهم الآمدي وابن الحاجب الاتفاق على الرد غير صحيح.

انظر البرهان (٦٥٥/١)، وجمع الجوامع (١٣٧/٢)، مع حاشية البنانى، وتدريب الراوي (٣٣٤/١)، والإحكام للآمدي (١٠٦/٢)، ومنتهى الوصول (٨٤)، وشرح الكوكب المنير (٥٣٧/٢).

قلنا: فإن كان الأمر كذلك ففي مقابلته أصل آخر، وهو أن القول قول المنقول عنه، فإنه الأصل ومنه النقل، فلما تعارض الأصلان أعرضنا عن الحديث.

[١١٠٦] فإن قيل: فهلا يكون تكذيب الشيخ للناقل جرحاً منه له؟

قلنا: لا فإنه لو جاز ذلك جاز أن يقال: تكذيب الناقل شيخه في إنكاره يكون جرحاً له، وهذا ما لا سبيل له، فإن كل واحد منهما لم يصرح بالجرح، بل يجوز أن يقدر في قول كل واحد ما لا يقتضي الجرح، وهو أن يقول الشيخ: أقطع بأنه لم يسمعه مني، ولكنه لعله غلط فظن أنه سمع، وكذلك القول في الطرف الآخر، فهذا ما نختاره، وهو مذهب العلماء، وزعم الكرخي^(١) ومن تابعه من متأخري أصحاب أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يجب العمل بالخبر إذا تشكك فيه الشيخ^(٢) ولذلك لم يجوزوا الاحتجاج بخبر الزهري^(٣) مسنداً إلى النبي ﷺ أنه قال: «أيا امرأة نكحت بغير إذن

(١) انظر نقل هذا القول عن الكرخي في كشف الأسرار (٦٠/٣)، والتقرير والتحجير (٢٩٢/٢).

(٢) وإليه ذهب أبو زيد الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، وهو منقول عن أبي يوسف والإمام أحمد في رواية، أما نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة فقد نسبته إليه السرخسي، وقال ابن الهمام: إنه يحتاج إلى ثبت.

انظر أصول البزدوي (٦٠/٣)، وأصول السرخسي (٣/٢)، والتحرير مع التقرير والتحجير (٢٩٢/٢)، والعدة (٩٦٠/٣)، وشرح الكوكب المنير (٥٤٠/٢).

(٣) هو الإمام الحافظ بن شهاب محمد بن مسلم تابعي كثير الحديث والرواية، فقيه متبحر، توفي سنة (١٢٤هـ). انظر تذكرة الحافظ (١٠٨/١) وتهذيب التهذيب (٤٤٥).

ولها فنكاحها باطل»^(١) لأن ذلك ذكر للزهري رحمه الله ولم يذكره^(٢) وكذلك ردوا خبر سهيل بن أبي صالح^(٣) في الشاهد واليمين^(٤) لأنه عرض عليه فلم يذكره وربما كان يقول: حدثني به ربيعة^(٥) عني^(٦).

[١١٠٧] والدليل على ما صرنا إليه أن نقول: من نقل الحديث وهو موثوق به ولم يصرح شيخه بإنكاره فليس من شرط استدامة الرواية والنقل دوام العلم. فإن المنقول عنه لو جن أو مات أو صار مغفلاً فلا تنقطع الرواية عنه إذا تحملها الراوي بسلامة الحال، والدليل عليه اتفاق الكافة على أن المنقول عنه لو شك بعد زمان في لفظ من الحديث أو إعراب فلا يقتضي

(١) رواه أبو داود، باب في الولي (٢/٢٢٩)، والترمذي، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٣/٤٠٨)، وابن ماجه باب لا نكاح إلا بولي (١/٦٠٥)، والدارمي، باب النهي عن النكاح بغير ولي (٢/١٣٧)، حسنه الترمذي، وقال ابن حجر: «صححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم» بلوغ المرام (٣/١١٨)، مع سبل السلام، وانظر رد الحنفية لهذا الحديث في أصول السرخسي (٢/٣)، وكشف الأسرار (٣/٦٢).

(٢) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/٨).

(٣) هو سهيل بن أبي صالح ذكوان السمان، صدوق تغير حفظه بآخره، روى له الجماعة، مات في خلافة المنصور سنة (١٣٨هـ). انظر تهذيب التهذيب (٤/٢٦٤)، والتقريب (١٣٩).

(٤) مرّ تخريج الحديث، وانظر رد الحنفية لهذا الحديث في أصول السرخسي (٢/٣)، وكشف الأسرار (٢/٦٢)، والتقريب والتحبير (٢/٢٩٢).

(٥) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي كان فقيهاً عالماً حافظاً بصيراً بالرأي وبه سمي ربيعة الرأي توفي سنة (١٣٦هـ). انظر تاريخ بغداد (٨/٤٢٠)، وتذكرة الحفاظ (١/١٥٧).

(٦) انظر سنن أبي داود (٣/٣٠٩)، وشرح معاني الآثار (٤/١٤٤).

ذلك رد الرواية، وكذلك إذا نسي أصل الخبر.

فإن قالوا: تردده في الحديث يوهنه ويضعفه، فإنه يبعد أن يروي حديثاً ويدوم له السلامة عن الآفات والعياهات ثم ينسأه في مجاري العادات.

قلنا: هذا الذي ذكره باطل، فإن الإنسان قد ينسى في اطراد العادة أكثر من ذلك، ومن ادعى على العادة أن الشيخ الذي نقل مائة ألف حديث لا يجوز في العادة أن ينسى منها واحداً فقد قرب من خرق العادات، وادعاء [١٢٤/ب] المحالات، كيف وقد ينسى الإنسان قصة من القصص يعذر اقتصاؤها^(١) / في أيام فكيف الظن بحديث لفظ به في ساعة.

[١١٠٨] فإن قالوا: إذا نسي الراوي الحديث فلا يجب عليه العمل به، فكيف يجب على الغير العمل بالحديث المنقول عنه ولا يجب عليه العمل به وهو الأصل.

قلنا: هذا تلبيس منكم فإننا نوجب عليه العمل كما نوجب على غيره مهما حدث عنه عدل ثقة، وهكذا كان يأخذ سهيل بن أبي صالح بما يرويه ربيعة عنه، فبطل ما قالوه من كل وجه.

(٢٠٠) القول في حكم العدل إذا انفرد

بنقل زيادة لم يساعده عليها غيره

[١١٠٩] ما صار إليه الجمهور من الفقهاء^(٢) وأهل الحديث أن الزيادة

(١) كذا في الأصل ولعل «الواو» مبدلة من «الصاد» والاقتصاص رواية الحديث على وجهه. انظر الصحاح (٣/١٠٥١).

(٢) انظر نسبة هذا القول إلى جمهور الفقهاء وأهل الحديث في الكفاية (٥٩٧).

من الثقة مقبولة^(١)، وإن انفرد بها من بين نقلة شيخه ورواته.

وذهب بعض أهل الحديث^(٢) إلى أنها لا تقبل^(٣) وإليه مال معظم أصحاب أبي حنيفة رحمه الله^(٤).

والذين قالوا بقبول الزيادة افترقوا فرقاً:

(١) وهكذا أطلقه الخطيب والشيرازي والغزالي، وقيده ابن الصلاح وغيرهم بأن لا تكون الزيادة منافية لما رواه الثقات، ولا بد من هذا القيد للاحتراز من «الشاذ». قال: ابن حجر: «واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل، ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح أن لا يكون شاذاً ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو واثق منه» نزهة النظر (٤٦)، وانظر علوم الحديث (٧٧)، ومنتهى الوصول (٨٥)، وألفية العراقي (٢١١/١)، مع التبصرة والتذكرة، وتدريب الراوي (٢٤٦/١)، والكفاية (٥٩٧)، واللمع (٨٢)، والمستصفي (١٦٨/١).

(٢) ومنهم أحمد في رواية. انظر الكفاية (٥٩٧)، والعدة (١٠٠٧/٣).

(٣) وإليه ذهب الأبهري المالكي. انظر شرح تنقيح الفصول (٣٨٢).

(٤) ونسبه في البرهان (٦٦٢/١)، إلى أبي حنيفة، والذي رأته في كتب الحنفية أنهم لم يردوا الزيادة مطلقاً، بل قالوا: «إن اتحد المجلس، ومن معه لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل، ولا تقبل». انظر التقرير والتحبير (٢٩٣/٢)، وفواتح الرحموت (١٧٢/٢)، وبهذا قيده كثير من الأصوليين، وزاد ابن السمعاني وابن السبكي لقبول الزيادة قيده آخر وهو: أن لا تتوفر الدواعي على نقلها.

انظر الإحكام للآمدي (١٠٨/٢)، وروضة الناظر (١١٠)، ومنتهى الوصول (٨٥)، وجمع الجوامع (١٤٠/٢)، مع حاشية البناني، والنكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (٦٩٣/٢)، واختصار علوم الحديث ٦١، والمحصول (٦٧٧/١/٢)، وانظر لمعرفة الأقوال مفصلة توضيح الأفكار (١٧/٢) مع تعليق محمد محي الدين.

فمنهم من قال: إنما تقبل الزيادة إذا رجعت إلى لفظة أو حالة لا تقتضي حكماً زائداً. ومنهم من عكس ذلك فقال: إنما نقبلها إذا اقتضت فائدة جديدة، فأما إذا كانت شاغرة عن اقتضاء فائدة فلا نقبل.

وذهب بعضهم إلى أن من روى خبراً مرة ثم نقله أخرى وزاد فيه فلا تقبل زيادته إذا سمع ذلك الحديث منه دون الزيادة مرة، فأما إذا استبدل العدل بنقل الزيادة وإن لم ينقلها غيره فيقبل منه^(١).

[١١١٠] والذي يصح في ذلك عندنا قبول الزيادة من الثقة في كل هذه الأحوال من غير فصل^(٢).

والدليل عليه اتفاق الكافة على أن واحداً من أصحاب الشيخ المنقول عنه لو انفرد برواية خبر تام لم يساعده عليه سائر النقلة فيقبل منه^(٣) فإذا قبل منه خبر انفرد به لكونه ثقة مأموناً فكذلك الزيادة، فإن المراعي في أصل الخبر وزيادته ثقة الراوي، وهو في الأصل كهو في [الزيادة]^(٤).

[١١١١] فإن قيل: الفرق بين الخبر والزيادة أنه غير ممتنع أن يسمع

(١) هذا القول نقله الخطيب عن بعض الشافعية، وعكسه عن بعض المحدثين. انظر الكفاية (٥٩٧).

(٢) وبه قال الخطيب، ونقل جميع الأقوال التي ذكرها المصنف. انظر الكفاية (٥٩٧)، وقيده إمام الحرمين: «بأن يسكت الحاضرون عن نقل ما تفرد به بعضهم، فأما إذا صرحوا بنفي ما نقله عند إمكان اطلاعهم على نقله، فهذا يعارض قول المثبت ويوهيه» البرهان (١/٦٦٤).

(٣) انظر الكفاية (٥٩٨)، والمستصفي (١/١٦٨).

(٤) في الأصل «الزنا» والصواب ما أثبتته.

الواحد الحديث وحده من شيخه أو من رسول الله ﷺ ويمتنع أن يحضر جماعة ويذكر لهم شيخهم خبراً فيشذ عن جميعهم زيادة ويستقل بها واحد^(١).

قلنا: هذا باطل من أوجه، أحدها: أنه لا يبعد أن يعيد الشيخ أو النبي ﷺ الحديث الواحد مراراً أو يزيد فيه مرة زيادة، ويكون ذلك بمشهد الذي انفرد بنقلها دون غيره، وكذلك فلا يبعد أن يحضر طائفة مجلساً فيخص واحداً منهم بنقل زيادة والاتفاق عثوره عليها واشتغال الباقيين عنها، ويكثر تصور ذلك في العادات.

والذي يوضح ما قلناه أن نقول: الثقة يقطع بسماع الزيادة التي نقلها، وغيره من الثقات لا يكذبونه في ذلك.

بل يقولون: لم يبلغنا. فإذا لم يكذبوه وهو قاطع بنقله فلا شك أن الأخذ بما قطع به الثقة أولى من الأخذ بما يشكك فيه آخرون، فإذا أحكمت ذلك هان عليك إبطال التفصيلات التي ذكرناها.

[١١١٢] فإن قال قائل: إذا روى الراوي حديثاً فجوده، ثم رواه مرة أخرى وزاد فيه فهذا يوجب اتهامه في مجاري العادات.

قلنا: هذه / دعوى مجردة ويسبب إلى المطاعن في الثقات من غير [١/١٢٥] تحقيق، وذلك أن العدل قد يروي الحديث وهو جاهل عن الزيادة، ثم يتذكرها ويرويها، كذلك ليس عليه أن ينقل جملة القصة فربما نقل بعضها لأن الحاجة مست إليه فلما تحققت الحاجة إلى البقية نقلها.

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في الكفاية (٥٩٨)، والمستصفي (١/١٦٨).

[١١١٣] والأصل في ذلك أن من ثبتت عدالته وامتحنت أمانته فما يبدر منه ما يقدر في العدالة تحقيقاً لا يحكم بالقدح بسببه^(١) وما أمكن حمله على ما لا ينافي العدالة، وظهر وجه قبوله.

وهذا الأصل هو العمدة في نفي المطاعن عن الصحابة، فإنه قد تقرر لنا عدالتهم، وكل ما يوردونه من المطاعن فيهم، أو في بعضهم ليس يتحد وجهه في اقتضاء الطعن فكان استصحاب الأصل أولى من رفضه بما تقابل فيه الجواز.

(٢٠١) فصل

[١١١٤] فإن قال قائل: هل يجوز للراوي أن يروي بعض الحديث، ويترك بعضه فلا يرويه، ثم يرويه بعد حين؟

قلنا: تفصيل القول فيه عندنا أن ما تركه إن كان من تمام ما نقله بأن يكون مشتملاً على ما هو شرط في مضمون ما وراءه، فلا يجوز له ترك روايته أصلاً، فإن الذي رواه لا يستقل دونه، وتمس الحاجة إليه، فينسب إلى الإخلال، أو نقص المنقول في هذا الحال.

فأما إذا لم يكن ما تركه شرط ما قدمه، ولم يكن منه تسبب، بل استقل كل واحد من الكلامين بنفسه، فله رواية البعض والإضراب عن البعض^(٢).

(١) الظاهر أن «الراو» زائدة.

(٢) وإليه ذهب الشافعي، وأحمد، والخطيب، وإمام الحرمين، والشيرازي، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الصلاح، والنووي، ونقله عن الجماهير والمحققين من أصحاب الحديث والفقهاء والأصول.

انظر شرح النووي على مسلم (٤٩/١)، والكفاية (٢٩٠)، والبرهان (٦٥٨/١)، =

وهذا كما يشتمل الخبر الواحد على بيان الصلاة والزكاة ولا تعلق لأحدهما بالآخر. وذهب بعض أهل الحديث إلى أن التبعض لا يجوز في الحالتين جميعاً^(١).

وذهب بعضهم إلى جوازه في الحالتين^(٢).

[١١١٥] فأما وجه الرد على من لم يجزه في الحالتين فهو أن نقول: إذا استقل كل كلام بنفسه ولم يتعلق تمام أحدهما بالثاني، فينزلان منزلة خبرين.

والذي يوضح ذلك أن تفرق المجالس لا يغير حكم النقل، فلا فرق

= واللعم (٨٠)، والإلماع (١٨٠)، والمستصفي (١٦٨/١)، والإحكام للآمدي (١١١/٢)، وعلوم الحديث (١٩٢)، ومنتهى الوصول (٨٥)، والإرشاد للنووي (٣٦٤/١)، والتبصرة والتذكرة (١٧١/٢)، وفتح المغيث (٢٥١/٢)، وتدريب الراوي (١٠٣/٢)، وإرشاد الفحول (٥٨)، وتوجيه النظر (٣١٤)، ودراسة حديث «نصر الله امرأ سمع مقالتي» (٢١٥).

(١) وهو قول كثير ممن منع نقل الحديث بالمعنى، وبعض من جوزه بالمعنى إذا لم يكن رواه هو أو غيره بتمامه قبل هذا. انظر الكفاية (٢٩٠)، وعلوم الحديث (١٩٢)، والإرشاد للنووي (٣٦٤/١)، والتبصرة والتذكرة (١٧١/٢).

(٢) وذهب بعضهم إلى أنه إن كان الحديث مشهوراً بتمامه جاز، وإلا فلا، وذهب بعضهم إلى أن الحديث إذا كان لا يعلم إلا من طريق الراوي، وتعلق به حكم شرعي لم يجز أن يقتصر على بعضه دون بعض، وإن لم يتعلق به حكم فإن كان الراوي فقيهاً جاز له ذلك، وإن كان غير فقيه لم يجز، حكاه الشوكاني عن ابن فورك وابن القطان.

انظر الكفاية (٢٩٠)، وشرح الكوكب المنير (٥٥٦/٢)، وعلوم الحديث (١٩٢)، وإرشاد الفحول (٥٨).

بين أن يسمع الراوي أحكاماً في مجلس واحد سرداً، أو بين أن يسمعها نكرات ودفعات، وهذا واضح.

[١١١٦] وأما وجه الرد على من جوز في الحالتين التبويض وهو أن نقول إذا كان المنقول يفتقر في تمامه إلى بيان ما سكت عنه ولم ينقله فهذا إخلال بين، وأقل ما فيه أن يتسلط المجتهدون على استدراك بقية الأحكام بالمقاييس، فربما يخالف مجاريها ما لم ينقله ويقتصرون على رواة من غير شرط صحته فيقع ذلك منهم باطلاً.

فصل (٢٠٢)

[١١١٧] اعلم أن الأولى بالشيخ أن يتجنب التهم وموجبات الظنة فإذا علم أنه لو بعض خبراً رواه مرة ناقصاً ومرة تاماً فيستوطن النقلة به إلى تهمته ويعرفونه بسوء الحفظ لاعتقادهم منع ذلك^(١) وإذا تساوى الظن به أعلوه وتركوا ما رووه وعطلوه فإذا علم ذلك منهم فلا ينبغي أن يبعض الحديث عليهم، فإنه لو فعله كان لبساً إلى ما يكاد يؤدي إلى تعطيل أخبار رسول الله ﷺ، فأما إذا علم أنه وإن بعض الخبر فلا جرح عليه لو بعض^(٢).

فصل (٢٠٣)

[١١١٨] اختلف الناس في أن الراوي لو [أراد]^(٣) نقل الحديث

(١) وبه صرح الخطيب، والغزالي، وابن الصلاح، والنووي، والعراقي، وغيرهم. انظر الكفاية (٢٩٣)، والمستصفي (١/١٦٨)، وعلوم الحديث (١٩٣)، والإرشاد للنووي (١/٣٦٥)، والتبصرة والتذكرة (٢/١٧٢)، وتدريب الراوي (٢/١٠٤).

(٢) الكلام ناقص ولعل تمامه «فله أن يبعض».

(٣) في الأصل (أرادا).

بالمعنى، وترك لفظ / الرسول ﷺ، ولفظ شيخه، فهل يجوز له ذلك؟

فمنهم من منع ذلك^(١)، وأوجب نقل ألفاظ الرسول ﷺ حرفاً حرفاً من غير إخلال وتبديل.

ومنهم من جوز النقل على المعنى^(٢)

(١) وإليه ذهب ابن حزم، وأبو بكر الجصاص، وهو منقول عن ابن سيرين، ومالك بن أنس، والخليل بن أحمد، وحكاه الخطيب عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، ونقله إمام الحرمين عن معظم المحدثين وشرذمة من الأصوليين. انظر البرهان (١/٦٥٦)، والكفاية (٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٠)، والإحكام لابن حزم (٢/٨٦)، وكشف الأسرار (٣/٥٥)، وتدريب الراوي (٢/١٠١)، والإحكام للآمدي (٢/١٠٣)، وقواعد التحديث (٢٢١).

(٢) ومنهم من جوز للصحابة لا لغيرهم، لظهور الخلل في اللسان بعدهم، وبه قال الماوردي والرويانى، وابن العربي.

ومنهم من جوز للصحابة والتابعين، لا لمن بعدهم.

ومنهم من جوز لمن لم يحفظ اللفظ لأنه تحمل اللفظ والمعنى، وعجز عن أحدهما فلزمه أداء الآخر وهو منقول عن الماوردي والرويانى.

ومنهم من جوز في الأوامر والنواهي دون الأخبار.

ومنهم من جوز في ظاهر المعنى دون الغامض والمحتمل نقله الخطيب عن قوم من أهل العلم واختاره.

ومنهم من جوز في الإفتاء والمذاكرة، دون الرواية والتبليغ، وبه قال ابن حزم، والرواية بلفظ النبي ﷺ هو الأولى عند الجميع. قال أحمد شاکر: «هذا الخلاف لا طائل تحته الآن، فقد استقر القول في العصور الأخيرة على منع الرواية بالمعنى عملاً، وإن أخذ بعض العلماء بالجواز نظراً».

انظر هذه الأقوال وأدلتها في الكفاية (٣٠٠)، والإحكام لابن حزم (٢/٨٦)، وفتح

المغيث (٢/٢٤١)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/٢٢)، وتدريب الراوي =

و [إليه] (١) صار مالك (٢) وأبو حنيفة (٣) والشافعي في كتاب الرسالة (٤).

ولكن فيه تفصيل، وهو أن نقول: إن بدل اللفظ فيما يقطع عن (٥) الله تعالى فإن (٦) التبديل لا يغير المعنى فلا حرج عليه في هذا النوع من التبديل.

= (٢/٩٨)، وتوجيه النظر (٢٩٨)، وإرشاد الفحول (٥٧)، والباحث الحديث (١٤١)، وتعليق أحمد شاکر على ألفية السيوطي (١٦٢) ودراسة حديث «نصر الله امرأ سمع مقالتي» (٢١١).

(١) في الأصل «الذي» وما أثبتته يقضيه السياق.

(٢) اختلف الرواية عن مالك فنقل عنه الخطيب أنه لا يجوز رواية الحديث بالمعنى، وأيده القرطبي وقال: هو الصحيح من مذهب مالك. وروى عنه أنه يجوز الرواية بالمعنى وأيده القاضي عياض، وحمل رواية المنع على الاستحباب. انظر الكفاية (٢٨٨)، والالمام (١٧٩)، وفتح المغيث (٢/٢٤٣)، والمستصفي (١/١٦٨).

(٣) انظر النسبة إلى الإمام أبي حنيفة في المستصفي ١٦٨، وهو مذهب أكثر أتباعه. انظر أصول السرخسي (١/٣٥٥)، وكشف الأسرار (٣/٥٥)، وتيسير التحرير (٣/٩٧)، وفواتح الرحموت (٢/١٦٦).

(٤) انظر الرسالة (٢٧٤، ٣٧٠)، وإليه ذهب ابن حزم، وأبو بكر الجصاص، وهو منقول عن ابن سيرين، ومالك بن انس، والخليل بن أحمد وحكاة الخطيب عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، ونقله إمام الحرمين عن معظم المحدثين وشرذمة من الأصوليين.

انظر البرهان (١/٦٥٦)، والكفاية (٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٠)، والإحكام لابن حزم (٢/٨٦)، وكشف الأسرار (٣/٥٥)، وتدريب الراوي (٢/١٠١)، والإحكام للآمدي (٢/١٠٣)، وقواعد التحديث (٢٢١).

(٥) هكذا في الأصل وعندني قوله «عن الله تعالى» زائدة، والعبارة هكذا: «إن بدل اللفظ فيما يقطع بأن التبديل لا يغير المعنى فلا حرج عليه» إلخ.

(٦) هكذا في الأصل والظاهر أن الصواب «بأن».

وذلك مثل أن يبدل قوله: «قام» بقوله: «انتصب ناهضاً»، وقوله «قعد» بقوله «جلس»، وقوله «علم» بقوله «عرف» إلى غير ذلك مما يعلم قطعاً أنه لم يبدل بتبديل اللفظ معنى.

وأما إذا جوز أن المعنى يتبدل بتبديل اللفظ، أو علم أنه لا يتبدل باجتهاد واستدلال وهو يجوز أن يؤدي اجتهاد غيره إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاده، فلا يسوغ هذا الضرب من التبديل.

وكذلك من كان جاهلاً بمواقع الخطاب، ويجوز أن يفضى بتبديله إلى تغيير فلا نجد إلى ذلك سبيلاً^(١).

[١١١٩] والدليل على جواز التبديل عند الأمن من تحويل المعنى اتفاقهم على جواز ترجمة أخبار الرسول ﷺ لأهل اللغات المختلفة، وهذا تغيير اللفظ، وهو أعظم من تبديل الكلمة العربية بمثلها^(٢).

والذي يحقق ذلك ما قلناه: أن المقصود بنقل ألفاظ الرسول ﷺ معانيها وما فيها من قضية التكليف، وليس المقصود أعيان الألفاظ^(٣)، فإذا

(١) وهذا من المتفق عليه فإن كل من جوز رواية الحديث بالمعنى اشترط في راويه أن يكون عالماً بما يحيل المعاني، وعارفاً بدقائق الألفاظ. انظر الرسالة للشافعي (٣٧٠)، والكفاية (٣٠٠)، وإرشاد الفحول (٥٧)، و«دراسة حديث نصر الله امرأ سمع مقالتي» (٢١٥)، وفتح المغيث (٢/٢٤١)، وتوجيه النظر (٢٩٨).

(٢) انظر الكفاية (٣٠٣)، وأجيب بأن شرح الشريعة للعجم بلسانهم شيء تقتضيه الضرورة ولا ضرورة إلى الرواية بالمعنى لمن سمع اللفظ وحفظه. انظر دراسة حديث «نصر الله امرأ» (٢١٢)، وتوجيه النظر (٣١٠).

(٣) انظر الوصول (٢/١٩٠).

علم قطعاً أداء المعنى مع تجنبه الريب في مواقع الخلاف، فقد أدى المقصد.

والذي يحقق ذلك أن الشاهد إذا أدى ما يحمل الشهادة عليه، فلا يكلف فيه أداء صور الألفاظ، وإنما المأخوذ، عليه أداء المعنى المقطوع بها.

[١١٢٠] فأما الدليل على منع الجاهل بمواقع الخطاب والمستريب من التبديل فالإجماع على أنه^(١) يعتضد أن شرط النقل أن يكون الناقل قاطعاً بما نقل، فهذا يقدر في القطع بالنقل.

[١١٢١] فإن استدل من أوجب نقل الألفاظ بأعيانها وإليه صار معظم^(٢) أصحاب الشافعي رحمه الله وإن كان الذي يدل عليه كلامه في «الرسالة» يجوز التبديل على الشرط الذي ذكرناه.

فإنه قال رضي الله عنه: يجب أن يروي المحدث بحروفه كما سمعه^(٣) ولا يحدث به على المعنى^(٤) وهو غير عالم بما يحيل معناه^(٥) لما روى عن النبي ﷺ أنه قال رحم الله امراء سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل الفقه وليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه^(٦).

(١) هكذا في الأصل، وأرى أن جملة «أنه يعتضد» زائدة.

(٢) بل بعض الشافعية. انظر التبصرة (٣٤٦).

(٣) في الرسالة «و» غير موجودة.

(٤) في الرسالة بعد هذه العبارة، العبارة التالية: «لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام».

(٥) انظر الرسالة (٣٧٠)

(٦) بهذا النص غير موجود في رواية واحدة، وإنما المصنف جمعه من روايات مختلفة. =

[فهذا]^(١) لا حجة لهم فيه فإن النبي ﷺ أوماً إلى العلل المانعة من التبديل، لما ذكر من اختلاف الأحوال وتباين الناقل والمنقول إليه في الصفات، فدل سياق الخطاب على أن التبديل إذا كان يقتضي قطعاً أو توقعاً أحال^(٢) المعنى فلا سبيل إليه، وهذا ما نقول به، على أن هذا الحديث قد قوبل بما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أصبت المعنى فلا بأس»^(٣) وهذا عام في البلاغ عنه وعن غيره، على أنه لا يبلغ مبلغ الخبر الأول في الصحة.

[١١٢٢] فإن قالوا من الأحكام ما يراعى فيها أعيان الألفاظ

= ومعنى الحديث متواتر، رواه الشافعي في الرسالة (٤٠١)، بلفظ نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه «ورواه أبو داود، باب فضل نشر العلم (٣/٣٢٢)، والترمذي، باب ما جاء في الحث على تبليغ التمسك وابن ماجه باب من بلغ علماً (١/٨٥)، قال الشيخ عبد المحسن بن حمد العباد: إنه ليس في الصحيحين ومع ذلك هو متواتر عن رسول الله ﷺ ولا يقدر في عدم إخرجه في الصحيحين». انظر دراسة حديث «نضر الله امرأ سمع مقالتي» (٨).

(١) في الأصل «وهذا» والصواب ما أثبتته لأنه جواب إن.

(٢) كذا في الأصل ولعله «إحالة».

(٣) روى الخطيب عن يعقوب بن إسحاق بن عبد الله بن أكيمه الليثي عن أبيه عن جده قال: قلنا يا رسول الله إنا نسمع منك الحديث فلا نقدر على تأديته كما سمعنا، قال إذا لم تحرموا حلالاً ولا تحلوا حراماً، وأصبت المعنى فلا بأس «الكفاية (٣٠٢)، ورواه ابن مندة في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير. انظر تدريب الراوي (٢/٩٩)، والمعجم الكبير رقم الحديث (٦٤٩١)، وقال السخاوي: «هو حديث مضطرب لا يصح، بل ذكره الجوزقاني، وابن الجوزي في الموضوعات» فتح المغيث (٢/٢٤٧).

[١/١٢٦] كالتكبيرات في الصلوات ونحوها من / الدعوات فلا سبيل إلى تغيير الألفاظ^(١).

قلنا: هذا تلبيس، وذلك أن ما أشرتم إليه متى أوجب قولاً ولفظاً فيتعين نقل الألفاظ^(٢) وليس إذا قال رسول الله ﷺ «صلوا» فإننا نعلم أنه ليس المقصود لفظ يذكر، وإنما المقصود امتثال معناه، وهذا ما لا سبيل إلى جرده فافترق الأمران.



(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في الكفاية (٣٠٤).

(٢) اتفق العلماء على أنه لا يجوز تغيير الألفاظ المتعبد بها، وروايتها بالمعنى. انظر دراسة حديث «نصر الله امرأ سمع مقالتي» (٢١٥).

باب (٢٠٤)
يجمع فصولاً وجمالاً من ألفاظ الصحابة
وذكر الاختلاف فيها

[١١٢٣] اتفق من تقدم من علماء الأصول على أن الصحابي إذا قال:
أمر رسول الله ﷺ فهذا يحمل على الأمر^(١)، ولا يشترط أن ينقل لفظ
رسول الله ﷺ^(٢)، فإذا لم ينقله يتوقف، ولكن إذا رددنا الأمر بين الإيجاب
والاستحباب فيتوقف فيهما.

(١) وإليه ذهب الخطيب، والغزالي، وأبو يعلى، وحكاه عن أحمد، والآمدي، وابن
الحاجب، وقال العراقي: «لا أعلم فيه خلافاً إلا ما حكاه ابن الصباغ في العدة عن
داؤد وبعض المتكلمين أنه لا يكون ذلك حجة حتى ينقل لنا لفظه وهذا ضعيف
مردود، إلا أن يريدوا بكونه لا يكون حجة أي في الوجوب ويدل على ذلك تعليقه
للقائلين بذلك فإن من الناس من يقول المندوب مأمور به أيضاً، وإذا كان ذلك
مرادهم كان له وجه. والله أعلم» التبصرة والتذكرة (١/١٢٧)، وقال الصنعاني:
«لا وجه لتأويل كلام داؤد، إلا أن يكون مذهبه في الأصول أن الأمر ليس للإيجاب،
فبحث آخر» توضيح الأفكار (١/٢٧١).

وانظر الكفاية (٥٩٠)، والعدة (٣/١٠٠٠)، والمستصفي (١/١٣٠)، والأحكام
للآمدي (٢/٩٦)، ومنتهى الوصول (٨٢).

(٢) ونقل المصنف في باب العموم عن الباقلاني أن الراوي يكلف بنقل عين لفظ
رسول الله ﷺ في مثل هذا الأمر. انظر الفقرة (٧٣٧).

[١١٢٤] فإن قيل: أَلستم قلتم إن الأمر قد يرد على معنى الحظر تارة، وعلى معنى الإباحة أخرى؟

قيل: هذه غفلة عظيمة من مذهبنا، فإن الأمر لا يتردد إلا بين الندب والإباحة^(١)، فإن حقيقة اقتضاء الطاعة كما وصفناه، وإنما يتردد بين الأبواب التي ذكرتموها للصيغ، وهي عبارات، وليست بأوامر على الحقيقة^(٢).

فإذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ حمل ذلك على الأمر الحقيقي.

[١١٢٥] فإن قيل: إذا كانت الصيغ لا تدخل عندكم فبأي وجه يتوصل الصحابي إليه؟

قلنا: الصحابي يتوصل بقرائن الأحوال التي يقارنها العلم الضروري على مجاري العادات وقد سبق تقريرنا ذلك بما فيه كفاية.

[١١٢٦] فإن قيل: فإذا لم ينقل اللفظ فما يؤمننا أن يكون قد سمع لفظاً واعتقده أمراً وليس الأمر على ما اعتقده عند بعض العلماء^(٣).

قلنا: الثقة العدل إذا نقل شيئاً مطلقاً فلا يتعرض لتقرير وجوه البطلان فيه، والدليل عليه أن الشاهد إذا شهد على بيع أو إجارة أو غيرهما من العقود

(١) هكذا في الأصل، والصواب: الإيجاب، بدل الإباحة، لأن الأمر غير شامل للإباحة.

وقد صرح المصنف في الفقرة [١٩١] أن الأمر متردد بين الندب والإيجاب.

(٢) مر التفصيل عن ذلك في الفقرة (١٩١).

(٣) وأجاب عنه الخطيب أن «الذي يقتضيه ظاهر العدالة أن لا يقول الراوي من الصحابة. أمر رسول الله ﷺ بكذا أو قال كذا، إلا وهو عالم متحقق لقول ما أضاف إليه» الكفاية (٥٩١)، وانظر المستصفي (١/١٣٠)، والإحكام للآمدي (٢/٩٦).

لا نكفله أن ينعت لها وجه الصحة فيما يشهد عليه بل يكتفي بإطلاقه القول.

[١١٢٧] والتحقيق فيه أن الذي ينقل من تمام عدالته ومعرفته أن لا ينقل على اعتقاده مع تجويزه الاختلاف، فإنه لو فعل ذلك كان مجتهداً، ولم يكن ناقلاً موثقاً به، ولو عرفنا ذلك من ناقل كان مطعناً فيه، فلا ينبغي أن يبدي ما لو تحقق كان طعناً في الصحابي.

[١١٢٨] ويحكى عن^(١) داؤد^(٢) من أصحاب الظاهر أنه صار إلى التوقف في قول الصحابي أمرنا رسول الله ﷺ، وقد أوضحنا وجه الرد عليه.

(٢٠٥) فصل

[١١٢٩] فإن قال قائل: إذا قال الراوي الصحابي أمرنا رسول الله ﷺ فهل يحمل ذلك على العموم، حتى يعم كافة أهل الاعصار.

قلنا: هذا مما اختلف فيه العلماء، فمنهم من حمّله على العموم، ومنهم لم يحمله على العموم. والصحيح عندنا أن نفس اللفظ لا يحمل على العموم، ولكن إن اقترن به من حال الراوي ما يدل على أنه أراد به تثبيت الشرع عموماً فيحمل عليه بالقرينة حيثئذ^(٣) وهذا مما سبق منا إيضاحه في مسائل العموم^(٤).

(١) انظر حكاية هذا القول في العدة (٣/١٠٠٠)، والتبصرة والتذكرة (١/١٢٧).

(٢) هو داؤد بن خلف الأصبهاني. إمام أهل الظاهر كان ورعاً ناسكاً زاهداً، اشتهر بإنكاره القياس، توفي سنة (٢٧٠ هـ). انظر تاريخ بغداد (٨/٣٦٩).

(٣) وإليه ذهب الغزالي والرازي. انظر المستصفى (١/١٣١)، والمحصول (٢/٦٣٩).

(٤) انظر الفقرة (٤٤٥).

فصل (٢٠٦)

[١١٣٠] اختلف الأصوليون من أصحاب الشافعي وغيره في مسألتين:

إحداهما أن الصحابي إذا قال: «أمرنا بكذا» و «نهينا عن كذا»، فهل يحمل [١٢٦/ب] ذلك على أمر الرسول ﷺ / ونهيه؟.

فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل عليه^(١)، لجواز أن يعني بقوله «أمرنا» بعض الخلفاء أو اعتقاد أمر الله تعالى بظاهر يتمسك به من الكتاب.

ومنهم من قال يحمل ذلك على أمر الرسول ﷺ^(٢). وإليه صار

(١) وإليه ذهب إمام الحرمين، وابن حزم، وأبو بكر الصيرفي، والغزالي في المنخول، وأبو بكر الإسماعيلي، والكرخي، والدبوسي، والسرخسي، واليزدوي، ومن تابعهم من متأخري الأحناف.

انظر البرهان (١/٦٤٩)، والإحكام لابن حزم (٢/٧٢)، والتبصرة (٣٣١)، والمنخول (٢٧٨)، وأصول اليزدوي مع كشف الأسرار (٢/٣٠٨، ٣٠٩)، وأصول السرخسي (١/٣٨٠)، وعلوم الحديث (٤٥).

(٢) لأن الصحابي يقصد به الاحتجاج لإثبات شرع وتحليل وتحريم ولا يثبت تحليل وتحريم إلا بأمر الله ورسوله، ولأن إطلاق الأمر في الشريعة يرجع إلى صاحب الشريعة، وبه قال القاضي أبو يعلى والخطيب، وابن برهان، والغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والشيرازي، وعامة المتقدمين من الحنفية ومن متأخريهم ابن الهمام وحكاه ابن الصلاح عن أصحاب الحديث وأكثر أهل العلم. انظر العدة (٣/٩٩٢)، والكفاية (٥٩٢)، والمستصفي (١/١٣١)، والوصول (٢/١٩٨)، والمحصول (٢/١/٦٤٠)، والإحكام للآمدي (٢/٩٧)، ومنتهى الوصول (٨٢)، والتبصرة (٣٣١)، وكشف الأسرار (٢/٣٠٨)، والتحرير مع التيسير (٣/٦٩)، وعلوم الحديث (٤٥)، والتبصرة والتذكرة (١/١٢٦)، وتوضيح الأفكار (١/٢٦٩).

الأكثر^(١).

[١١٣١] والذي يجب أن نختار في ذلك أن اللفظة مترددة، فإن تعرت عن القرائن وقارنها الاحتمال فلا يحمل على أمر الرسول ﷺ. وإن اقترن اللفظ من قيد مقال، أو قرينة حال فيجري على قضيتها حينئذ^(٢).

[١١٣٢] والمسئلة الأخرى التي اختلف العلماء فيها أن يقول الصحابي من السنة كذا أو كذا.

فمن العلماء من أصحاب الشافعي وغيره من يحمل ذلك على سنة رسول الله ﷺ.

والقول فيه ما قلنا من اعتبار القرائن^(٣).

فصل (٢٠٧)

[١١٣٣] فإن قال قائل: قد كثر منكم إطلاق الصحابي فيما قدمتموه من الأصول، فمن الصحابي وما^(٤) وصفه؟

قلنا: إن رددنا إلى حقيقة اللغة فالصحابي مشتق من الصحبة، فكل من

(١) انظر الحكاية عن الأكثرين في الكفاية (٥٩٢)، والمستصفي (١٣١/١)، ومنتهى الوصول (٨٢).

(٢) لا أرى الفرق بين هذا الرأي والقول الأول، فإن الذين قالوا: قول الصحابي «أمرنا بكذا» لا يحمل على أمر رسول الله ﷺ قصدوا به عند الإطلاق، أما عند القرينة فلم يمنعوا من الحمل عليه.

(٣) وما نقل من الأقوال في المسئلة السابقة هي نفسها في هذه المسئلة. انظر المراجع السابقة.

(٤) قد مر تعريف الصحابي والاختلاف فيه في الفقرة (١٠٨٤).

صحب فهو صحابي، ولا يختص ذلك بدهر وزمن، بل أصل اللغة يقتضي تحقيق الاسم وإن تحققت الصحبة في لحظة وساعة، غير أن الذي غلب في الاستعمال أن من يصحب رجلاً لحظة في عمره لا يسمى في الإطلاق من أصحابه، بل إنما يطلق ذلك في عرف الاستعمال على من طالت صحبته في مدة ممتدة لا تنضب مبلغها.

فكل من صاحب رسول الله ﷺ لحظة اقتضت اللغة تسميته صحابياً، بيد أن عرف الاستعمال يمنع ذلك في من طالت صحبته^(١).

[١١٣٤] فإن قيل: فهل تقولون أن من عاصر رسول الله ﷺ وكان في دهره وعصره فهو صحابي؟

قلنا: لا نقول ذلك فإنه يعاصر الرجل من لا يراه أصلاً ولا يتفق بينهما قرار لتباعد الديار وقد يراه ويصحبه وهذا ما لا خفاء به.



(١) خلافاً لجمهور المحدثين، قال النووي بعد ما نقل هذا القول عن القاضي الباقلاني: «فيه تقرير للمذهبين، ويستدل به على ترجيح مذهب المحدثين، فإن هذا الإمام قد نقل عن أهل اللغة أن الاسم يتناول صحبة ساعة، وأكثر أهل الحديث قد نقلوا الاستعمال في الشرع، والعرب على وفق اللغة فوجب المصير إليه، والله أعلم». شرح النووي على صحيح مسلم (٣٦/١).

باب (٢٠٨)

القول في إرسال الحديث، ومعناه،

وذكر الاختلاف في وجوب العمل بالمراسيل

[١١٣٥] إرسال الحديث: هو أن يضيف الإنسان الحديث إلى من لم يلقه^(١)، من غير أن يذكر من بينه وبينه، كالتابعي يضيف الحديث إلى

(١) وبه عرف الخطيب والغزالي، ونقله النووي عن الفقهاء والأصوليين وجماعة من المحدثين، وقيل: هو ما رفعه التابعي إلى رسول الله ﷺ سواء كان من كبار التابعين أو من صغارهم، وهو المشهور عند المحدثين.

وقيل: هو قول كبار التابعين قال رسول الله ﷺ، وأما إذا كان من صغار التابعين فيسمى منقطعاً. وهو مذهب بعض المحدثين.

وحكى العلائي قولاً رابعاً في المسئلة وهو أن المرسل قول الواحد من أهل هذه الاعصار وما قبلها: قال رسول الله ﷺ.

وفي الحقيقة هو داخل في التعريف الذي ذكره المصنف.

وبين الشوكاني: أن الأصوليين وإن اختلفوا في تعريف المرسل، لكن محل الخلاف في الحجية هو المرسل باصطلاح أهل الحديث، فالظاهر من كلام الشوكاني أن إرسال من دون التابعي مردود باتفاق أهل الحديث والأصوليين، والأمر ليس كذلك فإن من الأصوليين من يقبل المرسل بإطلاق أهل الأصول ومنهم الآمدي وبعض الحنفية. انظر الكفاية (٥٤٦)، والإحكام لابن حزم (٢/٢)، والمستصفي (١٦٩/١)، وشرح النووي على مسلم (٣٠/١)، والإحكام للآمدي (١٢٣/٢)، =

رسول الله ﷺ، وهكذا التصوير في عصرين بينهما ثالث لم يتعرض له أهل العصر الأخير، ثم قد يرسل المرسل من غير تعرض أصلاً، وقد يتسبب بالتعرض له، وقد يذكر رجلاً ولا يسميه مثل أن يقول عن رجل عن الرسول ﷺ، فهذا كله من المراسيل.

[١١٣٦] وقد اختلف العلماء في وجوب العمل به.

فذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب العمل به منهم مالك^(١) وأهل المدينة، وأبو حنيفة^(٢) وأهل العراق^(٣).

= والبرهان (١/٦٣٢)، وعلوم الحديث (٤٧)، وكشف الأسرار (٣/٣)، وجامع التحصيل (٢٤)، والتبصرة والتذكرة (١/١٤٤)، وفتح المغيب (١/١٣٥)، وحاشية النفحات (١٣٧)، ونزهة النظر (٦٣)، وشرح الكوكب المنير (٢/٥٧٤).
 (١) انظر الحكاية عن الإمام مالك وأهل المدينة في الكفاية (٥٤٧)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧٩)، وعلوم الحديث (٥٠)، والتبصرة والتذكرة (١/١٤٧).
 (٢) انظر النسبة إلى أبي حنيفة وأهل العراق في الكفاية (٥٤٧)، وتيسير التحرير (٣/١٠٢)، والمراجع السابقة.

والحنيفة متفقون في قبول مراسيل القرن الثاني والثالث.

واختلفوا في مراسيل من بعدهم فحكى عن الكرخي أنه كان لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار، وكان يقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلًا. ويشترط عيسى بن أبان أن يكون مشتهراً في الناس بحمل العلم منه، فتقبل روايته مرسلًا، وذهب أبو بكر الرازي والسرخسي إلى أن مراسيل القرون الثلاثة مقبولة ما لم يثبت أنه يروي عن من ليس بعدل ثقة، ومراسيل من بعدهم لا تقبل، إلا إذا ثبت أنه لا يروي إلا عن عدل ثقة فتقبل. انظر أصول السرخسي (١/٣٦٠، ٣٦٣).

(٣) وإليه ذهب الإمام أحمد في رواية، واختاره القاضي أبو يعلى، وابن النجار ونقله عن الحنابلة، وقال أبو يعلى: «لا فرق بين مرسل عصرنا ومن تقدم، هذا ظاهر كلام =

وذهب فريق إلى أنه يجب العمل به^(١)، ومنهم الشافعي وغيره.

وقد يقبل الشافعي بعض المراسيل على ما نفصل مذهبه بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

[١١٣٧] ثم اختلف رد مراسيل التابعين وتابعي التابعين في مراسيل الصحابة، وإذا قال الصحابي عن رجل عن رسول الله ﷺ [فمنهم]^(٢) من يقبل ذلك مع رده للمراسيل، وهذا ما اختاره الطبري^(٣)، ومنهم من رد / ذلك [١/١٢٧]

= أحمد^١ ونقل المجد ابن تيمية مثل هذا القول عن ابن عقيل.

ونفى شيخ الإسلام ابن تيمية أن يكون ذلك مذهب أحمد، وقال: «فإننا نجزم أنه لم يكن يحتج بمراسيل محدثي وقته وعلمائهم، بل يطالبهم بالاسناد نعم المجتهدون في الحديث الذين يعرفون صحيحه وضعيفه إذا قال أحدهم: «ثبت هذا» أو «صح هذا» أو قال أحدهم قال رسول الله ﷺ كذا، واحتج بذلك، فهذا نعم، كتعليق البخاري المجزوم به» المسودة (٢٥١)، وانظر العدة (٩٠٦/٣، ٩١٧)، وشرح الكوكب المنير (٥٧٦/٢).

(١) قال الخطيب: «وعلى ذلك أكثر الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد الأثر» الكفاية (٥٤٧)، وقال ابن عبد البر: «إني تأملت كتب المناظرين والمختلفين من المتفقيين، وأصحاب الأثر من أصحابنا وغيرهم، فلم أر أحداً منهم يقنع من خصمه إذا احتج عليه بمرسل، ولا يقبل منه في ذلك خيراً مقطوعاً، وكلهم عند تحصيل المناظرة يطالب خصمه بالاتصال في الأخبار» التمهيد (٧/١).

(٢) «فمنهم» ساقطة من الأصل، ويقتضيها السياق.

(٣) انظر قول الطبري في جامع التحصيل (٧٠)، وشرح الكوكب المنير (٥٧٧/٢)، والتمهيد لابن عبد البر (٤/١).

والاستدلال بمراسيل الصحابة مذهب الجمهور، قال السيوطي: «وأطبق عليه المحدثون المشترطون للصحيح القائلون بضعف المرسل، وفي الصحيحين من ذلك =

أيضاً^(١).

ومنهم من يقدم مراسيل الكبار من الأئمة على المسندات^(٢)، ويزعم أن الإمام لا يرسل الحديث إلا مع نهاية الثقة والصحة.

[١١٣٨] قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره أنه لا يجب العمل بشيء من المراسيل حسماً للباب^(٣).

والدليل على ذلك أن نقول: قد قدمنا^(٤) أنه لا تقبل رواية من لم تتبين عدالته، وأوضحنا أنا لا نكتفي بالظواهر، فإذا أرسل المراسيل ولم يتعرض لشيخه فلا تعرف عدالته.

[١١٣٩] فإن قالوا: إذا روى العدل وأطلق الرواية فروايته تعديل

= ما لا يحصى، لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بينها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس أحاديث مرفوعة، بل إسرائيليات أو حكايات أو موقوفات» تدريب الراوي (١/٢٠٧)، وانظر علوم الحديث (٥١)، والتبصرة والتذكرة (١/١٥٦)، وفتح المغيث (١/١٥٣)، والتبصرة (٣٢٩)، والكفاية (٥٤٧).

(١) وهو قول الأستاذ أبي إسحق الإسفرايني. انظر التبصرة والتذكرة (١/١٥٧)، وفتح المغيث (١/١٥٣).

(٢) وإليه ذهب عيسى بن أبان والبيزدي والخبازي. انظر كشف الأسرار (٣/٥)، والمغني للخبازي (١٩٠).

(٣) وبهذا يظهر أن ما نقله الغزالي في المنحول (٢٧٤)، عن القاضي أنه يقبل مرسل الثقة العدل سهو منه، والصواب ما نقله عنه في المستصفي (١/١٦٩).

(٤) في الفقرة (١٠٥٦).

منه^(١) وهذه نكتة المسئلة فتأملها.

فنقول: لسنا نسلم أن روايته تعديل منه، فإن العدل قد يروي عن العدل وقد يروي عن من لم يعلم عدالته ولا الطعن فيه، وهذا مطرد في رواية الأمة، حتى قد يروي الإمام عن شيخ فيتساءل عنه فيبيدي جهله بحاله، ولو كان الإمساك عن الجرح تعديلاً كان الإمساك عن التعديل جرحاً.

والذي يوضح ذلك أن الشاهد إذا شهد على شهادة غيره فأطلقه ولم يمسه لم يكتف منه بإطلاق حتى يسميه ويخبر عدالته، وإن كان إطلاقه الشهادة على زعمكم ينبىء عن تعديل الشاهد^(٢) أصل^(٣).

والذي يوضح ذلك أنه لو كانت روايته تعديلاً لكان ترك العدل الرواية عن بعض الناس جرحاً منه، وإخراجاً له عن كونه مرضياً في الرواية.

والذي يوضح ذلك أيضاً أن المعدل لو سئل عن الراوي فسكت عنه فلا يجعل سكوته جرحاً ولا تعديلاً، فبطل ما قالوه من كل وجه، على أنا نقول أكثر مأمولكم أن تقدروا رواية العدل تعديلاً، ولو أنه أرسل وصرح بتعديل شيخه مطلقاً من غير تسمية إياه، فلا يقبل أيضاً فإنه لم يسمه، فقد يعرفه عدلاً ولو ذكره لعرفه غيره بجرحه^(٤)، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه.

[١١٤٠] فإن قالوا: قد استشهدتم في أثناء كلامكم بالشهادة، ولا

(١) وبه استدل كل من قبل المرسل. انظر العدة (٣/٩١١)، والإحكام للآمدي (١٢٥/٢).

(٢) هكذا في الأصل ويبدو لي أن الصواب «شاهد الأصل». انظر الكفاية (٥٥٢).

(٣) العبارة ناقصة، وتمامها عندي «اكتفي به».

(٤) انظر كل ما ذكره المصنف من الأجوبة، في الكفاية (٥٥١).

يصح الاستشهاد بها، فإن الأمر فيها [أغلظ]^(١)، والدليل عليه أنها تختص بعدد ولفظ مخصوص، بخلاف الرواية.

والدليل عليه أنه لا يقبل من الشاهد على الشهادة أن يقول^(٢): سمعته يقول، أو يقول: «سمعت فلاناً عن فلان» فيشهد على رتبين بالعننة، وكل ذلك سائغ في الرواية.

قلنا: كل ما ذكرتموه لا يوجب الفصل بين الشهادة والرواية في العدالة، فإن وجه البحث عن عدالة الرواة كوجه البحث عن عدالة الشهود، وما ذكرتموه لا يوجب الفصل في هذا الحكم.

[و]^(٣) قيل له اختصت الشهادة بالعدد واللفظ بما لا يتعلق بالعدالة فلم يقدح ما ذكرتموه من الفروق في الوصف المطلوب.

[١١٤١] فإن قالوا: إذا قال الراوي أخبرنا زيد عن عمرو فيجوز أن يقول أخبرنا رجل^(٤) عن سماعه من عمرو، فأما قوله عن عمرو فمتردد بين الإسناد والإرسال، وليس بمصرح به في الإسناد ومع ذلك هو مقبول.

فنعول قد تواضع أهل الصنعة من الرواة والنقلة في العننة في الروايات لما طالت الأسانيد وكثرت الأسماء، ولو ذكروا بين كل اسمين لفظاً مصرحاً به في اقتضاء السماع لتضعف الدفاتير وثقل^(٥)

(١) في الأصل «اغلط» وهو خطأ.

(٢) في الحاشية في نسخة «قوله» بدل من «أن يقول».

(٣) «الواو» ساقطة من الأصل ويقتضيها السياق.

(٤) في الحاشية في نسخة «زيد» بدل «رجل».

(٥) في نسخة «لتعاقد» أشار إليها في الهامش.

الأمر^(١) وكذلك آثروا في الكتابة / الاقتصار على رقم في أخبرنا وحدثنا فقد [١٢٧/ب] أعلمونا بتواضعهم أن كل شخصين جمعهما عصر، واتصل بينهما الإسناد بعن فإنما أراد به السماع، حتى لو ذكر ذاكر هذه اللفظة ولم يكن قد سمع عد مدلساً، حتى قال المحققون من أصحابنا: لو تبين لنا في بعض الأعصار إطلاق العننة عن غير سماع تعجبناها ولم تقتصر على الإطلاق بها.

[١١٤٢] فإن استدل من نص وجوب العمل بالمراسيل من الأحاديث بأن قال: أجمعت الصحابة على قبول المراسيل، وكذلك التابعون^(٢)، وإيضاح ذلك أن ابن عباس رضي الله عنه أكثر الرواية حتى زادت رواياته على رواية من كثرت صحبته، وامتدت في معاصرة رسول الله ﷺ مدته، وما كان قد أدرك من زمن رسول الله ﷺ إلا القليل حتى يروى أنه لم ينقل من رسول الله ﷺ إلا أربعة أحاديث^(٣) وتلقى الباقي من الصحابة، ثم كان يطلق الرواية، وكان ابن عمر وغيرهما من أحداث الصحابة، حتى روي أن ابن عباس سئل عن قوله ﷺ «لا ربا إلا في النسيئة» فقال حدثني به

(١) قال الخطيب: «وإنما استجاز كتبة الحديث الاقتصار على العننة لكثرة تكررها، ولحاجتهم إلى كتب الأحاديث المجملة بإسناد واحد، فتكرار القول من المحدث: «ثنا فلان عن سماعه من فلان «يشق ويصعب» الكفاية (٥٥٣) .

(٢) وبه استدل الأمدي في الأحكام (١٢٣/٢) .

(٣) قال ابن حجر: «روي عن غندران ابن عباس لم يسمع من النبي ﷺ إلا تسعة أحاديث وعن يحيى القطان عشرة، وقال الغزالي في المستصفى أربعة، وفيه نظر، ففي الصحيحين عن ابن عباس مما صرح فيه بسماعه من النبي ﷺ أكثر من عشرة، وفيهما مما يشهد فعله نحو ذلك، وفيهما مما له حكم الصريح نحو ذلك، فضلاً عما ليس في الصحيحين». تهذيب التهذيب (٢٧٩/٥) .

أسامة^(١) بن زيد^(٢).

ولما روي أنه ﷺ لم يزل يلبي في حجه حتى رمى جمرة العقبة^(٣)،
فلما استكشف في ذلك قال: حدثني به أخي الفضل^(٤).

وكذلك ابن عمر روى مطلقاً أنه ﷺ قال: من صلى على جنازة فله
قيراط^(٥) الحديث ثم تبين أنه رواه عن أبي هريرة^(٦).

(١) هو الصحابي الجليل أسامة بن زيد بن شراحيل الكلبي، الحَبَّ بن الحب يكنى
أبا زيد وقيل: محمد، وأمه أم أيمن مولاة رسول الله ﷺ وحاضنته، مات النبي ﷺ
وله عشرون سنة، وقيل: ثماني عشرة، وكان أمره على جيش عظيم فمات النبي ﷺ
قبل أن يتوجه، فأنفذه أبو بكر، مات سنة أربع وخمسين بالجرف. انظر ترجمته في
الاستيعاب (٥٧/١)، والإصابة (٣١/١).

(٢) انظر حكاية هذه القصة في جامع التحصيل (٧٢).

(٣) رواه البخاري، كتاب الحج باب الركوب والارتداف (٢٦٨/١)، ومسلم، كتاب
الحج باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة،
والترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء متى تقطع التلبية في الحج (٢٦٠/٣).

(٤) هو الصحابي الجليل الفضل بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي، ابن عم
رسول الله ﷺ غزا مع النبي ﷺ مكة، وحينئذ وثبت معه يومئذ، كان رديف
النبي ﷺ في حجة الوداع. شهد غسله ﷺ وهو الذي كان يصب الماء على علي
يومئذ، مات في خلافة أبي بكر رضي الله عنه في سنة ثلاث عشرة، وقيل غير
ذلك. انظر ترجمته في الاستيعاب (٢٠٨/٣)، والإصابة (٢٠٨/٣).

(٥) حديث من صلى على جنازة رواه عن أبي هريرة مسلم، باب في فضل الصلاة على
الجنازة واتباعها (١٥/٧)، وأحمد (٤٤٤/٢)، والنسائي، باب ثواب من صلى على
الجنازة (٧٦/٤).

(٦) لم أجد القصة كما ذكرها المصنف، وإنما ذكر البخاري ومسلم عن نافع قال: قيل =

وروى أبو هريرة أنه قال ﷺ من أصبح جنباً أفطر^(١)، فلما نوقش في ذلك قال أخبرني به الفضل بن عباس^(٢).

ويكثر ذلك في التابعين أيضاً. وموضع الاستدلال [أن]^(٣) الصحابة علموا قلة سماع ابن عباس من رسول الله ﷺ وإكثاره الرواية وكذلك علم التابعون ذلك وقبلوا رواياته. فنقول: إن كان استدلالكم بإرسال هؤلاء فلا مستروح فيه، فإن من لا يقول بالمراسيل قد يرسل الحديث.

ثم لو كان الإرسال دليلاً على القول بالمرسل فإنما أرسل الأحاديث أقوام لا يمكن دعوى الإجماع من أهل العصر فيه، فإن كان الاحتجاج بما أطلقه ابن عباس فوجه الخطاب أن نقول: ربما يتفق السماع الكثير في المدة اليسيرة وما ذكرتموه أنه لم يسمع إلا أربعة أحاديث فهذا بهت عظيم، فإننا نعلم أن من كانت له همة في نقل الشريعة فيزيد مسموعه في اليوم الواحد أربعة أحاديث سيما في حق من قوله وفعله وسكوته شرع، ولو حصرنا من

= لابن عمر إن أبو هريرة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من تبع جنازة فله قيراط من الأجر، فقال ابن عمر: أكثر علينا أبو هريرة، فبعث إلى عائشة، فسألها، فصدقت أبو هريرة، فقال ابن عمر: لقد فرطنا في قراريط كثيرة.

البخاري باب فضل اتباع الجنائز (١/٢٢٩)، ومسلم، باب فضل الصلاة على الجنازة واتباعها (٧/١٥)، واللفظ له.

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، باب ما جاء في صيام الذي يصبح جنباً في رمضان (٢١٣/١).

(٢) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب الصائم يصبح جنباً، (١/٣٢٩)، ومسلم، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، (٧/٢٢٢).

(٣) في الأصل «لأن» وهو خطأ.

وقت تمييزه إلى وفاة الرسول ﷺ لبلغ سنين عدة، فبطل ما قالوه.

وأما ما رووه من الإرسال في الحديث والحديثين فمما لا تقوى به الحجة في مناقشة. إذ الدليل قد دل ترك الإجماع على العمل بالمراسيل، فبطل ما قالوه من كل وجه، ولم يستقم ادعاء الإجماع لنا.

وإن قبلنا مراسيل الصحابة واكتفينا في تعديلهم لتعديل الله إياهم فيكفي مؤنة السؤال.

[١١٤٣] ومما استدلوا به ما ذكرناه من خلال أسئلة^(١) وهو أنهم قالوا: إذا قال العدل: «قال رسول الله ﷺ: «فلا يجوز إطلاق ذلك إلا مع العلم الظاهر / باتصال النقل». فإن الذي في الوسط لو كان معلولاً لكان لا يليق بالعدل الثقة والحالة هذه إطلاق الاتصال. وهذا ما تقصينا عنه، وبيننا أنه ربما يعتقد ذلك أحداً بظاهر الحال دون البحث عن العدالة، كما صار إليه بعض العلماء، وربما يراه عدلاً وغيره بجرحه لو أظهره، والجرح أولى من العدالة، كيف وقد روى أن الزهري وهو إمام الصنعة قال: قال رسول الله ﷺ، فلما كوشف فيمن أخبره قال أخبرني به رجل على باب مروان لا أعرفه.

(٢٠٩) فصل

[١١٤٤] قال الشافعي رضي الله عنه: لا تقبل المراسيل إلا إذا تجمعت فيها أوصاف وعدّها في الرسالة. وكلها مدخولة عند القاضي.

فمما ذكره الشافعي رحمه الله من الأوصاف أن يكون الذي رواه العدل

(١) انظر الفقرة: [١١٣٩].

مرسلاً قد رواه غير [ه] (١) مسنداً (٢).

قال القاضي رضي الله عنه: وهذا ما لا وجه في اشتراطه، فإنه إذا روى مسنداً من وجه فلا حاجة إلى المرسل، وإن كان المسند دليلاً على صحة المرسل كان ذلك باطلاً (٣).

وإن ما لا يصلح على حياله، وكذلك (٤) لو وافقه خبر (٥)،

(١) الضمير ساقط من الأصل.

(٢) انظر الرسالة للشافعي (٤٦٢)، وعبارته: «فإن شرك فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روي، كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه».

(٣) وبمثله اعترض عليه أبو يعلى في العدة (٩١٣/٣).

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن «بالمسند تبين صحة الإسناد الذي فيه الإرسال، حتى يحكم له مع إرساله بأنه إسناد صحيح تقوم به الحجة» قاله ابن الصلاح في علوم الحديث (٤٩)، وبين النووي أن فائدته تظهر إذا تعارض حديثان صحيحان ولم يمكن الجمع بينهما، فيترجح الحديث الذي معه المرسل على الثاني. انظر الإرشاد (٦٤/١)، قال ابن حجر: «وظهر لي جواب آخر وهو: إن المراد بالمسند الذي يأتي من وجه آخر ليعضد المرسل ليس هو المسند الذي يحتج به على انفراده، بل هو الذي يكون فيه مانع من الاحتجاج به على انفراده مع صلاحيته للمتابعة. فإذا أوقفه مرسل لم يمنع من الاحتجاج به إلا إرساله عضد كل منهما الآخر، وتبين بهذا أن فائدة مجيء هذا المسند لا يستلزم أن يقع المرسل لغواً» النكت على كتاب ابن الصلاح (٥٦٧/٢).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب «فكذلك».

(٥) وأجيب بأن هذا غير مسلم، فإن الخبر قد لا يكون حجة بنفسه، وإذا اعتضد بأمر آخر يصير حجة بمجموعه، مثل الحسن لغيره.

والدليل عليه الرواية عن الضعيف، فإنه لا يحكم بصحته وإن وافقه خبر عدل^(١).

[١١٤٥] ومما شرطه الشافعي رضي الله عنه أن قال: ينبغي أن يوافق إرساله إرسال غيره فتنفق طائفة من الحفاظ على الإرسال^(٢). وهذا فيه نظر أيضاً فإن الإرسال ضعيف في طريق الحديث وكثرة الإرسال لا يوجب تقويته، وهذا كما أن الرواية عن الضعيف لما لم يوجب العمل فكذا ذلك الرواية عن جماعة من الضعفاء، فلو كان إرسال الجماعة يؤثر في القبول لكان يقع الاجتزاء بالرواية الواحدة^(٣).

[١١٤٦] ومما شرطه الشافعي أن قال: الحديث المرسل إذا عاضده

قال ابن حجر: «أن المجموع حجة لا مجرد المرسل وحده، ولا المنضم وحده فإن حالة الاجتماع تشير ظناً غالباً، وهذا شأن لكل ضعيفين اجتماعاً، ونظيره خبر الواحد إذا احتفت به القرائن يفيد العلم عند القوم، ومع أنه لا يفيد ذلك بمجرد ولا القرائن بمجردا». النكت على كتاب ابن صلاح (٥٦٦/٢).

(١) ويجاب بأن الأمر ليس على هذا الإطلاق، بل الضعيف على نوعين: منه ما ينجبر ضعفه: قال ابن الصلاح: «وهو الذي يكون ضعفه ناشئاً من ضعف حفظ راويه مع كونه من أهل الصدق والديانة، فإذا رأينا ما رواه قد جاء من وجه آخر عرفنا أنه مما قد حفظه، ولم يختل فيه ضبطه له، وكذلك إذا كان ضعفه من حيث الإرسال زال بنحو ذلك كما في المرسل الذي يرسله إمام حافظ إذ فيه ضعف قليل يزول بروايته من وجه آخر» ومنه ما لا ينجبر ضعفه: قال ابن الصلاح: «كالضعف الذي ينشأ من كون الراوي متهماً بالكذب، أو كون الحديث شاذاً». علوم الحديث (٣٠، ٣١).

(٢) انظر الرسالة (٤٦٢).

(٣) قد مر الجواب عن ذلك في الصفحة الماضية وتعليق رقم (٥) وهذه الصفحة تعليق رقم (١).

مذاهب العامة فهو مما يقويه^(١)، فقال له: إن عنيت بالعامة العلماء عامة، فكأنك شرطت الإجماع في قبول المراسيل وإذا ثبت الإجماع استغنى عن المرسل، وإن أومىء بذلك إلى مذاهب العوام، فهو أجل قدراً من أن تظن به ذلك، فإن العوام لا معتبر لهم في وفاق ولا خلاف وإنما المعتبر بخلاف العلماء واتفاقهم، وإن عنى بما قاله معظم العلماء، فهو مدخول أيضاً فإن مصير معظم مع تقدير الخلاف إلى مذهب لا يكون حجة ولو جاز تقوية المرسل بذلك لجاز تقوية الرواية عن الضعيف بذلك^(٢).

[١١٤٧] ومما شرطه أيضاً أن يوافق المرسل مذهب بعض الصحابة^(٣).

وهذا فيه نظر أيضاً فإن الصحابي كغيره في أنه لا يحتج بقوله، فهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه في الجد.

[١١٤٨] ثم قال الشافعي: إذا اجتمعت هذه الأوصاف فاستحب قبوله^(٤) وهذا هو مدخول أيضاً فإن ما كان بمحل القبول يجب أن يقبل وما

(١) وعبارته «وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي» الرسالة (٤٦٣).

(٢) وأجاب عنه ابن السبكي: بأن «الشافعي لم يرد الإجماع ولا قول العوام، وإنما أراد أكثر أهل العلم، ولا شك أن الظن يقوى عنده، وكذلك قول الصحابي، وإذا قوى الظن وجب العمل به، فالمرسل بمجرد ضعيف، وكذا قول أكثر أهل العلم، وحالة الاجتماع قد يقوم ظن غالب، وهذا شأن كل ضعيفين اجتماعاً» الإبهاج (٣٤٢/٢).

(٣) انظر الرسالة (٤٦٢).

(٤) وعبارته: «وإذا وجد الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت ثبوتها بالمتواصل، وذلك أن معنى المنقطع مغيب، =

لم يكن بمحل القبول [لا يحل] لنا^(١) أن نقبل، فلا معنى للاستحباب^(٢).

[١١٤٩] ثم من أصحاب الشافعي من يسند إليه تخصيص القبول
بمراسيل سعيد بن المسيب^(٣)، وهذا ما لا يصح عنه، وإنما الصحيح عنه أن
ما استجمع هذه الأوصاف فهو بمحل القبول^(٤).

[١١٥٠] ومما ينبغي أن لا يغفل عنه أن نعلم أن الكلام في المراسيل

=
يحتمل أن يكون حمل عن من يرغب عن الرواية عنه إذا سمي، وإن بعض
المنقطعات - وإن وافقه مرسل مثله - فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحداً، من
حيث لو سمي لم يقبل، وإن قول بعض أصحاب النبي - إذا قال برأيه لو وافقه -
يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها، ويمكن أن يكون إنما غلط
به حين سمع قول بعض أصحاب النبي يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من
بعض الفقهاء» الرسالة (٤٦٤، ٤٦٥).

(١) في الأصل «لا يحلون لنا» وهو خطأ.

(٢) وأجيب بأن مراد الشافعي بقوله «استحب» اختار، نقله السيوطي عن البيهقي
والنووي. انظر تدريب الراوي (٢٠٢/١).

(٣) هو سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي من كبار التابعين وأحد العلماء الأثبات
والفقهاء الكبار، قال ابن المديني: لا أعلم في التابعين أوسع علماً منه، توفي سنة
(٩٤هـ) وقيل غير ذلك. انظر تذكرة الحفاظ (٥٤/١)، وتقريب التهذيب (١٢٦).

(٤) بشرط أن يكون من كبار التابعين، قال الشافعي بعد ما ذكر الشروط لقبول المرسل:
«فأما من كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله، - فلا
أعلم منهم واحد يقبل مرسله، لأمر:

أحدها: أنهم أشد تجوراً فيمن يروون عنه، والآخر: أنهم يوجد عليهم الدلائل فيما
أرسلوا بضعف مخرجه، والآخر: كثرة الإحالة. كان أمكن للوهم وضعف من يقبل
عنه» الرسالة (٤٦٥).

نفيًا / وإثباتاً ليس من القواطع وإنما هو من المجتهدات، هكذا قال القاضي [١٢٨/ب] رضي الله عنه .

فصل (٢١٠)

[١١٥١] من أسند حديثاً قد أرسله غيره فيقبل إذا كان بحيث لو انفرد قبل^(١)، وذهب بعض الغلاة في رد المراسيل إلى أن ما أسنده عدل فلا يجب العمل به إذا أرسله عدل آخر^(٢)، وهذا ساقط من القول، وذلك أن الإرسال لا يضعف الإسناد ولا يزيد في الإرسال رتبة على الرواية عن ضعيف، ولو روي عدل خبراً عن عدل ورواه عدل آخر عن مطعون فالرواية عن المطعون لا يوجب رد حديث العدل عن العدل.



-
- (١) وإليه ذهب الخطيب، وابن حزم، وابن الصلاح، والنووي، والعراقي، والشيرازي، قال السيوطي: إنه الصحيح عند أهل الحديث والفقهاء والأصول.
- انظر الكفاية (٥٨١)، والإحكام لابن حزم (١٤٩/٢)، وعلوم الحديث (٧٩، ٦٤)، والتقريب مع شرحه التدريب (٢٢١/١)، والتبصرة والتذكرة (١٧٥/١)، واللمع (٨٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٥٠/٢)، وكشف الأسرار (٨/٣).
- (٢) أي فيكون الحكم لمن أرسله، حكاه الخطيب عن أكثر أصحاب الحديث، لأن الإرسال نوع من القدرح، والجرح مقدم على التعديل، وقيل الحكم للأكثر، فإن كان عدد الذين أرسلوه أكثر من الذين وصلوه، فالحكم لمن أرسله، وقيل يقدم الأحفظ منهما.
- انظر الكفاية (٥٨٠)، وعلوم الحديث (٦٤)، والتبصرة والتذكرة (١٧٤/١)، وكشف الأسرار (٨/٣).

باب (٢١١)

في ما يقبل فيه خبر الواحد وفي ما لا يقبل ذلك
فيه، ووجه الخلاف فيه وتبيين الأصلح

[١١٥٢] اعلم، وفكك الله، أن كل ما يطلب العلم فيه فلا يقبل فيه أخبار الآحاد، فإنها لا تقتضي، وإنما يثبت بدلالة قاطعة وجوب العمل بها.

[١١٥٣] فإن قيل: فهلا قلتم: إن خبر الواحد يوجب [العلم] من حيث أنه يوجب العمل، فإننا إذا علمنا أنه يوجب العمل فقد أوصلنا إلى ضرب من العلم.

قلنا: هذا خطأ، فإننا لا نعلم وجوب العمل بخبر الواحد بعين خبر الواحد وإنما نعرفه بالدلالة القاطعة المقتضية وجوب العمل بخبر الواحد، فلم يحصل العلم بالخبر إذاً، وإنما يحصل بالدليل الدال عليه وهو مقطوع به، فاعلم ذلك، فخرج له من هذه أن خبر الواحد لا يقبل في العقلية وأصول العقائد وكل ما يلتمس فيه العلم.

[١١٥٤] ومما ينبغي أن نعلمه أن الخبر قد ينقل آحاداً فيقطع بكذبه، وذلك يتحقق في منازل منها أن من نقل شيئاً استمرت العادة شيوعه وذيوعه لو كان صدقاً حقاً فإذا انفرد به الواحد لم يتابعه عليه عدد التواتر فهو كذب، وهو مجوز أخبار الآحاد عن موت خليفة أو فتنة عامة استمرت العادة بانتشارها.

ومن هذا القبيل أيضاً نقل معجزات الرسل إذا صدرت عن ملاً مصدر الإِشاعة وإذاعة الدعوة، وهذا مما سبق استقصاء القول فيه، ومما يجب أن ينقل متواتراً ما كرره رسول الله ﷺ عوداً على بدء قولاً وفعلاً ودعا الكافة إليه نحو أصل الصلوات الخمس وأصل الزكاة والحج.

والذي يجمع ما قلناه أن يكون المنقول ما تقتضي العادة في استمرارها نقله تواتراً واستفاضة.

[١١٥٥] فإن قال قائل: فما قولكم في الأخبار فيما تعم البلوى^(١) هل

تقبلون فيه أخبار الآحاد؟

قلنا: ما صار إليه القدماء من العلماء وجوب قبول الأخبار فيما تعم فيه البلوى^(٢)، ولم يؤثر في ذلك خلاف إلا عن الكرخي^(٣) وطائفة من متأخري أصحاب أبي حنيفة^(٤) رحمه الله فإنهم قالوا لا يقبل خبر الواحد فيما تعم

(١) المراد بما تعم البلوى: ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال. انظر كشف الأسرار (١٦/٣/١).

(٢) وهو قول المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، وبعض الحنفية وحكاه عبد العزيز البخاري عن عامة الأصوليين وجميع أصحاب الحديث. انظر منتهى الوصول (٨٥)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧٢)، والتبصرة (٣١٤)، والمستصفي (١٧١/١)، والمنخول (٢٨٤)، والوصول (١٩٢/٢)، والمحصول (٦٣٣/١/٢)، والإحكام للآمدي (١١٢/٢)، والعدة (٨٨٥/٣)، وروضة الناظر (١١٤)، وشرح الكوكب المنير (٣٦٧/٢) والإحكام لابن حزم (١١٥/١)، وكشف الأسرار (١٦/٣).

(٣) انظر قول الكرخي في كشف الأسرار (١٦/٣).

(٤) وإليه ذهب السرخسي، والبيزدي، وصدر الشريعة، والشاشي، وابن الهمام وهو =

البلوى نحو الذي يتعلق بالصلوات في اليوم والليله والطهارات ونحوها،
وتوصلوا بهذا الأصل إلى رد خبر بسرة^(١) بنت صفوان في مس الذكر^(٢)،
وغيره من الأخبار، وهذه قاعدة عظيمة اجترأوا عليها. والذي يوضح الحق
فيها أن نقول هل تجوزون صدق الراوي الواحد فيما تعم به / البلوى أم

= قول عامة المتأخرين من الحنفية. انظر أصول السرخسي (٣٦٨/١)، وأصول
اليزدي (١٦/٣)، مع كشف الأسرار، وأصول الشاشي (٧٧)، وتيسير التحرير
(١١٢/٣)، والتوضيح مع شرح التلويح (٩/٢).

(١) هي الصحابية الجليلة بسرة بنت صفوان بن نوفل القرشية الأسدية كانت من
المبايعات، قال الشافعي: لها سابقة قديمة وهجرة، وروى عنها مروان بن الحكم،
وعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، وأم كلثوم بنت عقبة. انظر ترجمتهما في
الاستيعاب (٢٤٩/٤)، والإصابة (٢٥٢/٤).

(٢) حديث بسرة «من مس ذكره فليتوضأ» رواه أبو داود (٤٦/١)، والترمذي
(١٢٦/١)، والنسائي (١٠٠/١)، وابن ماجه (١٦١/١)، كلهم في باب الوضوء
من مس الذكر. قال ابن حجر: رواه مالك والشافعي عنه وأحمد والأربعة، وابن
خزيمة وابن حبان والحاكم وابن الجارود من حديثها، وصححه الترمذي، ونقل عن
البخاري أنه أصح شيء في الباب وقال أبو داود: قلت لأحمد: حديث بسرة ليس
بصحيح؟ قال: بل هو صحيح، وقال الدارقطني: صحيح ثابت. انظر للتفصيل
تلخيص الحبير (١٢٢/١).

أما ما قاله السرخسي: «بأن بسرة تفردت بروايته» فغير صحيح، لأنه قد رواه
أبو هريرة وأبو أيوب، وأم حبيبة، وأروى بنت أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن
خالد، وأنس، وقيصة، وعبد الله بن عمرو، وسعد بن أبي وقاص، وأم سلمة،
وابن عباس، وابن عمر، وعلي بن طلق والنعمان بن بشير.

انظر الترمذي (١٢٨/١)، وتلخيص الحبير (١٢٣/١)، وقول السرخسي في أصوله
(٣٦٧/١).

تقطعون بكذبه فإن جوزتم صدقه فليس المطلوب العلم وإنما المطلوب العمل
فما الذي يمنع من قبول خبره مع كونه موثقاً به .

[١١٥٦] فإن قالوا لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه لعموم
الحاجة فيه، ثم كثرة السؤال يفضي إلى كثرة النقل .

قلنا: فاقطعوا على موجب ذلك بكذبه كما يقطع بكذب من انفرد بنقل
موت الخليفة والحريق العام لأقليم من الأقاليم ونحوها مما يشيع ويذيع،
فلما لم تقطعوا بكذبه بطل ما قلمتموه، والذي يوضح الحق في ذلك أن نقول:
لو يصح ما قلمتموه لوجب أن يثبت كل ما تعم به البلوى شائعاً حتى لا يبقى
حكم في حادثة تعم به البلوى إلا وقد نقل عن رسول الله ﷺ تواتراً كما نقل
في مستقر كل أمر يتكرر على الناس في اليوم والليلة مراراً، فلما ثبت معظم
الأحكام في المجتهديات فيما تعم به البلوى وفيما لا تعم، صح بذلك بطلان
ما قلمتموه .

[١١٥٧] والذي يحقق ذلك أنكم [قبلتم] ^(١) الأقيسة فيها وإن لم تقبلوا
فيها الأخبار، فلو كان المطلب فيه قطع كما رمتتموه لما قبل فيه قياس الشبه،
فإن القياس السمعي ليس مما يستدرك عقلاً ولكن مستنبطه يثبت عنده بغلبة
الظن أن الذي استنبطه قياساً مما نصبه رسول الله ﷺ في الحكم تصريحاً
وتنبهياً، فإذا جاز أن تقبل ما فيه توقع النقل فلأن يجوز ذلك فيما نقله الثقات
أولى .



(١) في الأصل «قلمتم» وهو خطأ بدليل السياق .

باب (٢١٢)

ذكر ما يدخله الترجيح^(١) من الألفاظ،

وتبيين رتب الترجيح^(٢)

[١١٥٨] اعلم وفقك الله: أن الألفاظ الثابتة عن صاحب الشريعة منقسمة، فمنها ما ثبت قطعاً كالأخبار المستفيضة المتواترة الموجبة للعلم، فإذا تقابل خبران من هذا القبيل وتعارضوا فلا وجه في ترجيح أحدهما على الآخر^(٣)، ليتقدر الترجيح ثانياً، والآخر ساقطاً، فإن المقصود من الترجيح

(١) الترجيح لغة: التمثيل والتغليب، من قولهم أرجح الميزان، ورجحه أي أثقله حتى مال. وفي الاصطلاح: «تغليب بعض الإشارات على بعض في سبيل الظن»، قاله الجويني، وقال الرازي: «هو تقوية أحد الطريقتين على الآخر ليعلم الأقوى، فيعمل، ويطرح الآخر. انظر لسان العرب (٤٤٥/٢)، والبرهان (١١٤٢/٢)، والمحصل (٥٢٩/٢/٢).

(٢) راجع لهذا الباب الكفاية (٦٠٨)، والعدة (١٠١٩/٣)، والبرهان (١١٤٢/٢)، وروضة الناظر (٣٤٧)، واللمع (٨٣)، والمستصفي (٣٩٢/٢)، والمنحول (٤٢٦)، والمحصل (٥٢٩/٢/٢)، ومنتهى الوصول (٢٢٢)، والإحكام للآمدي (٢٣٩/٤)، وشرح تنقيح الفصول (٤٢٠)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (١٥٥/٣)، والإبهاج (٣١٠/٣) وقواعد التحديث (٣١٣).

(٣) وبه قال الإمام في البرهان (١١٤٣/٢)، والخطيب في الكفاية (٦٠٨)، والغزالي في المنحول (٤٢٧)، والمستصفي (٣٩٣/٢)، والرازي في المحصول (٥٣٢/٢/٢)، والآمدي في الإحكام (٢٤١/٤).

جلب غلبة الظن بضرب من التلويح في أحد الخبرين، ولا يتحقق ذلك فيما يقتضي العلم من الأخبار، فإن كل واحد من الخبرين إذا نقل استفاضة وعلمنا ثبوته من رسول الله ﷺ قطعاً، فلا معنى للتمسك بالترجيح ليتوصل به إلى تقوية أحدهما، فإن كل شيئين، يقتضي كل واحد منهما العلم، لا يتحقق في المعقول أن يكون أحد العلمين الثابتين مرجحاً على الثاني، فإن العلم بالشيء لا يتفاوت في كونه علماً به^(١). والذي يحقق ذلك أن غلبات الظنون يضاد العلوم، فلا يتصور أن تعلم شيئاً وأنت على غالب ظن فيه، والترجيح لا يفيد في مجرى العادة إلا غلبات الظنون، فبطل الترجيح في خبر يقتضي العلم، ولكن إن كانا مؤرخين تمسكنا بالمتأخرين منهما وإن كانا مطلقين وقد أجمعت الأمة على استحالة الجمع بينهما فلا يجوز الاستدلال بواحد منهما، وإن اتفقت الأمة على أن الحكم لا يعدوهما وقد التبس الأمر وأشكل / فقد [١٢٩/ب] قدمنا من ذلك في تعارض العمومين^(٢) ما فيه متسع.

[١١٥٩] والضرب الثاني من الأخبار الأحاد التي لا يوجب العلم، فإذا تعارض اثنان منهما، وأمكن الجمع بينهما بضرب من

(١) اختلف العلماء في تفاوت العلم. فذهب الخطيب والغزالي، والرازي، والآمدي، إلى أنه لا يتفاوت، وحكاه ابن السبكي عن المحققين، وهو قول جمهور المتكلمين.

وذهب الإمام أحمد في أصح الروايتين. انظر الكفاية (٦٠٨)، والمستصفي (٣٩٢/٢)، والمحصول (٥٣٤/٢/٢)، والإحكام للآمدي (٢٤١/٤)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناي (١٦٠/١)، وشرح الكوكب المنير (٦١/١).

(٢) انظر الفقرة: [٧٥١].

التأويل^(١)، أو لم يكن الجمع بينهما فيجوز ترجيح أحدهما على الثاني بما يغلب الظن في صحته وثبوتته وإن كان لا يفضي بنا إلى العلم.

والدليل على ذلك الإجماع أولاً، فإن القائلين بأخبار الآحاد أجمعوا على ترجيح بعضها على بعض، والتمسك بما يتقوى بالترجيح.

والذي يوضح ذلك أن الصحابة ما زالت في عصرها ترتاد غلبات الظنون فيما ينقل لهم من الأخبار، حتى كانوا يلتمسون ذلك بطرق، وربما كانوا يلتمسون في الأحايين بعدد الراوي، فيروي الواحد وهم على ريث ومهل، فينضم إليه راو آخر فيرون الحكم وكانوا يقدمون نقل من ظهرت ثقته، ويرون أن التمسك بما لا يختص الرجال بالاطلاع عليه — نحو التقاء الختانيين، وغيره — بروايات أزواج رسول الله ﷺ أولى، إلى غير ذلك مما اعتبروه واعتبره التابعون، فثبت ذلك إجماعاً^(٢).

والذي يوضح ذلك جواز التمسك بكثرة الأشباه في استنباط القياس، وإن كانت لا تفضي إلا إلى غلبات الظنون.

[١١٦٠] فإن قيل: فيجب أن تعتبروا الترجيح في الشهادات أيضاً،

(١) الظاهر أن في العبارة سقطاً وتامامها «فالجمع أولى». انظر التمهيد للأسنوي (٥٠٦)، وشرح المحلي على جمع الجوامع (٣٦٢/٢).

اتفق الأصوليون على أن الترجيح بين الدليلين المتعارضين لا يصار إليه إلا إذا لم يكن الجمع بينهما، لأن في الجمع إعمالاً للدليلين، والإعمال أولى من الإهمال. انظر شرح تنقيح الفصول (٤٢١)، واللمع (٨٣)، ونهاية السؤل (١٥٨/٣)، وإرشاد الفحول (٢٧٦).

(٢) انظر حكاية الإجماع في البرهان (١١٤٢/٢)، والمستصفي (٣٩٤/٢)، والمحصول (٥٢٩/٢/٢)، وروضة الناظر (٣٤٨)، والتذكرة للمقدسي (٤٧٧).

حتى إذا شهد شاهدان على شيء وقابلها شهود على ضده فترجح شهادة الشهود إذا كثر عددهم.

قلنا: لا نصير إلى ذلك إجماعاً^(١)، ونصير إلى ترجيح الأخبار إجماعاً.

[١١٦١] فإن قيل: إذا كان الترجيح لا يفيد علماً فأي فائدة في التمسك به؟

قلنا: فأصل نقل الأحاد لا يفيد علماً أيضاً، وإن ثبت بالدلالة القاطعة التمسك به.

[١١٦٢] فإن قيل: فلسنا نعقل ظناً أغلب من ظن.

قلنا: هذا الآن بهت منكم فإننا نعلم بديهية أن الإنسان قد يغلب شيء على ظنه حتى لا يكاد يتزايد ذلك وهو يدركه من نفسه.

والذي يحقق ذلك أن المفتي إذا نظر إلى المسائل المجتهدة [فيجد]^(٢) بعضها أوضح من بعض، وإن كان لا يتمسك باليقين في شيء منها.

[١١٦٣] فإن قيل: فهل يجوز في العقل أن لا يتمسك بالترجيح.

قلنا: يجوز ذلك، ولولا ما دل شرعاً وسمعاً على ذلك لما توصلنا إليه عقلاً.

(٢١٣) فصل

[١١٦٤] إذا تقابل خبران نقلًا جميعاً استفاضة وتواتراً عن

(١) بل فيه خلاف للمالكية. انظر الفروق (٤/٦٥)، والمغني لابن قدامة (٩/٢٨٢).

(٢) في الأصل «فيجب» وهو خطأ.

رسول الله ﷺ فلا يسبق ثم ترجيح أصل أحد الخبرين على الآخر، كما قدمناه في صدر الباب^(١)، ولكن يجوز أن يتمسك بما يقتضي ترجيح أحد العلمين بموجب أحد الخبرين على الثاني، بأن يجده أقرب إلى أصول الأدلة ومواقع الشرع، ويكون ذلك ترجيح أحد العلمين على الثاني، ولا يكون ترجيح أحد الخبرين. وأفضل من الضدين من الترجيحين^(٢) فهذا إثبات أصل الترجيح.

(٢١٤) القول فيما يقع به أحد الخبرين

الذين نقلوا أحاداً على الثاني

[١١٦٥] فما يقع به الترجيح كثرة الرواة في أحد الحديثين وقلته في [١٣٠] الآخر^(٣)، مع تساوي الرواة في العدالة / والثقة^(٤).

(١) انظر الفقرة [١١٥٨].

(٢) لم يظهر لي علاقة هذه الجملة بما قبلها. والكلام مبتور.

(٣) ومثل له الحازمي بحديث إيجاب الوضوء من مس الذكر، فإنه رواه نفر من الصحابة عن النبي ﷺ، قال الحازمي: «وأما حديث الرخصة فلا يحفظ من طريق يوازي هذه الطرق أو يقاربها إلا من حديث طلق بن علي اليمامي، وهو حديث فرد في الباب، ولو سلم أن حديث طلق يوازي تلك الأحاديث في الثبوت كان حديث الجماعة أولى أن يكون محفوظاً من حديث رجل واحد. الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار.

(٤) وهو مذهب الجمهور. انظر العدة (١٠١٩/٣)، والكفاية (٦٠٨)، والبرهان (١١٦٢/٢)، واللمع (٨٣)، والتبصرة (٣٤٨)، والمستصفي (٣٩٧/٢)، والمنحول (٤٣٠)، والمحصول (٥٥٣/٢/٢)، وروضة الناظر (٣٤٧)، ومنتهى الوصول (٢٢٢)، وشرح تنقيح الفصول (٤٢٢)، ونهاية السؤل (١٦٧/٣).

ويحكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة^(١) أنه لا يرى ذلك ترجيحاً^(٢).
ويستدل بعبادات أصحاب رسول الله ﷺ فإنهم استظهروا بالعدد في كثير من
الأخبار، حتى روى المغيرة ميراث الجدة، فلم يبرم الصديق رضي الله عنه
الحكم، حتى رواه محمد بن مسلمة ففضى به حيثئذ.

وأيضاً فإن المقصود من الترجيح غلبات الظنون، والخبر إذا رواه
جماعة من الأئمة فثبوته وضبطه أقرب إلى القلوب.

والدليل عليه أن أحد [الراويين]^(٣) لو كان اشتهر بالعدالة والثقة فلا
خلاف^(٤) أن التمسك به أولى.

[١١٦٦] فإن تمسكوا بالشهادة فإنه لا يرجح حكمها بالعدد.

قلنا: وكذلك لا يرجح أحد البيئتين على الأخرى^(٥)، وإن كانت أظهر

(١) بل هو محكي عن أبي حنيفة نفسه، وأبي يوسف، وعمامة الحنفية، خلافاً لمحمد
وأبي عبد الله الجرجاني، وأبي الحسن الكرخي في رواية فإنهم مع الجمهور. انظر
أصول السرخسي (٢٤/٢)، وكشف الأسرار (١٠٢/٣)، وتيسير التحرير
(١٦٩/٣).

(٢) وإليه ذهب ابن حزم، وبعض الشافعية، والمعتزلة وحكاه الشوكاني عن الشافعي في
القديم. انظر الأحكام لابن حزم (٤٢/٢)، واللمع (٨٣)، وإرشاد الفحول (٢٧٦)،
والبرهان (١١٦٢/٢).

(٣) في الأصل «روائتين» وهو خطأ.

(٤) بل فيه خلاف لابن حزم، فإنه لا يرى الترجيح بذلك. انظر الأحكام (١٤٣/١).

(٥) في البرهان نسب هذا الاستدلال إلى القاضي، وقال: «وهذا مردود، فإن في العلماء
من يرى ترجيح البيئتين على البيئتين، وهو مالك رضي الله عنه، وطوائف من علماء
السلف، وليس من الإنصاف إلزام مجتهد فيه، على القول في مسألة مسلكتها القطع، =

الثقة والعدالة، وأيضاً فإن في الشهادة عدداً مضبوطاً محصوراً شرعاً لا حكم للزيادة عليه.

[١١٦٧] ومن أسباب الترجيح أن يكون أحد [الراويين]^(١) أضبط وأتقن في الرواية^(٢) وأشهر في العدالة^(٣).

[١١٦٨] ومنها أن يكون أحد الراويين مباشراً لنفس القصة، أو يكون صاحب القصة^(٤)، وذلك نحو حديث ميمونة، فإنها روت أن رسول الله ﷺ

= ثم إن ظن ظان أنه لا ترجيح في البينة، ورآها مستندة إلى توقيفات تعبدية، فهذا لا يعارض ما ثبت قطعاً تواتراً في الترجيح والعمل به، وليس متعلق مثبتى الترجيح تجويزاً ظنياً، فينتقض بشيء أو يقاس على شيء». البرهان (١١٤٣/٢).

(١) في الأصل «روائتين» وهو خطأ.
(٢) ومثل له الحازمي بما «إذا اتفق مالك بن أنس وشعيب بن أبي حمزة في الزهري، فإن شعيباً وإن كان حافظاً ثقة غير أنه لا يوازي مالكا في اتقانه وحفظه، الاعتبار (٧)، وقال أبو يعلى: «مالك وسفيان أعلم وأتقن من زائدة وعبد العزيز بن أبي حازم» العدة (١٠٢٣/٣).

(٣) وبه قال الجمهور خلافاً لابن حزم. انظر العدة (١٠٢٣/٣)، والإحكام لابن حزم (٤٢/٢)، والمستصفي (٣٩٦/٢)، والكفاية (٦٠٩)، والبرهان (١١٦٦/٢)، وحكى فيه إجماع أهل الحديث على ذلك، وبين أن هذا إذا كان رواة الحديثين سواء في العدد أما إذا روى أحد الخبرين ثقة والآخر جمع لا يبلغون مبلغه في الثقة، فقليل المزية للعدد، وقيل للثقة، وهذا الذي اختاره الإمام في البرهان (١١٦٨/٢)، والغزالي في المنحول (٤٣٠).

(٤) وهو مذهب الجمهور خلافاً للجرجاني. انظر العدة (١٠٢٥/٣)، والمستصفي (٣٩٦/٢)، والمحصول (٥٥٦/٢/٢)، وروضة الناظر (٣٤٩)، ومتهى الوصول (٢٢٣)، وشرح تنقيح الفصول (٤٢٣)، ونهاية السؤل (١٦٧/٣).

تزوجها وهي حلال^(١)، وروى ابن عباس أنه كان محرماً^(٢)، فكانت رواية ميمونة وهي صاحبة القصة أولى، وكذلك رواية أبي رافع^(٣) أولى من روايته، وقد روى أنه كان حلالاً، قال: «[وكننت]^(٤) السفير بينهما^(٥) [فلما باشرته]^(٦) القصة ترجح روايته^(٧).

(١) رواه مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم (١٩٦/٩)، وأبو داود في باب المحرم يتزوج (١٦٩/٢)، والدارمي، باب في تزويج المحرم (٣٨/٢).

(٢) رواه البخاري كتاب الحج، باب تزويج الحرام (٣/٦/١)، ومسلم كتاب النكاح، باب تحريك النكاح المحرم (١٩٦/٩)، وأبو داود باب المحرم يتزوج (١٦٩/٢)، والترمذي باب ما جاء في الرخصة في ذلك (٢٠١/٣).

(٣) هو الصحابي الجليل أبو رافع القبطي مولى رسول الله ﷺ، اختلف في اسمه فقيل إبراهيم، وقيل أسلم، وقيل هرمز، وقيل ثابت، وقيل غير ذلك، قال ابن عبد البر أشهر ما قيل في اسمه أسلم، وقال يحيى بن معين اسمه إبراهيم، وقيل كان مولى العباس بن عبد المطلب، فوهبه للنبي ﷺ، فأعتقه لما بشره بإسلام العباس بن عبد المطلب، وكان إسلامه قبل بدر ولم يشهدا، وشهد أحداً وما بعدها، روى عن النبي ﷺ وعن عبد الله بن مسعود، وروى عنه أولاده رافع والحسن وعبيد الله والمغيرة، وأحفاده الحسن وصالح وعبيد الله أولاد علي بن أبي رافع، وسليمان بن يسار، وغيرهم، توفي في خلافة عثمان، وقيل في خلافة علي رضي الله عنهما، قال ابن عبد البر: وهو الصواب. انظر ترجمته في الاستيعاب (٦٨/٤)، والإصابة (٦٧/٤).

(٤) في الأصل «كيف» وهو خطأ.

(٥) رواه الترمذي، باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم (٢٠٠/٣)، وحسنه، وأحمد (٣٩٣/٦)، والدارمي، باب في تزويج المحرم (٣٨/٢).

(٦) في الأصل «فلما شرته» وهو خطأ.

(٧) انظر الكفاية (٦١٠)، والعدة (١٠٢٥/٣).

[١١٦٩] ومنها: أن يكون متن [أحد]^(١) الحديثين مستقيم اللفظ والمعنى، ولفظ الحديث الثاني مضطرب في اللفظ والمعنى فينقل على أوجه متباينة، فالذي لم يتحقق ذلك فيه أولى، لأن استقامة المتن تنبئ عن ضبط الراوي^(٢).

[١١٧٠] فإن قالوا: فيلزمكم أن لا تقبلوا الزيادة التي ينفرد بها الثقة.

قلنا: ليست الزيادة من اضطراب المتن في شيء، ولكنها تنزل منزلة خبر آخر^(٣)، على ما قدمناه^(٤).

[١١٧١] ومنها: أن يكون سند [أحد]^(٥) الحديثين سديداً لا لبس فيه، وفي إسناد الآخر لبس في تفصيل الأسماء.

(١) لفظ «أحد» ساقط من الأصل ويقتضيه السياق.

(٢) ومثلوا لذلك بما روى عن ابن عمر أنه قال: «كان النبي ﷺ يرفع يديه إذا كبر، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع» قال الحازمي: «فهذا حديث يروى عن ابن عمر من غير وجه، وممن رواه الزهري عن سالم، ولم يختلف فيه عليه، ولا اضطراب في متنه، فكان أولى بالمصير إليه من حديث البراء بن عازب» أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود «لأن هذا الحديث يعرف بيزيد بن أبي زياد، وقد اضطرب فيه، قال سفيان بن عيينة: كان يزيد يروي هذا الحديث ولا يذكر فيه «ثم لا يعود» ثم دخلت الكوفة، فرأيت يزيد بن أبي زياد يرويه وقد زاد فيه «ثم لا يعود» وكان قد لقن فتلقن» الاعتبار (١٠)، وانظر العدة (١٠٣٠/٣).

(٣) انظر الكفاية (٦٠٩)، وقال الغزالي: «إلا أن يعرف محدث بكثير الانفراد بالرواية عن الحفاظ، فيجوز أن يقدم خبر غيره على خبره». انظر المستصفى (٣٩٥/٢).

(٤) انظر الفقرة (١١٠٩).

(٥) لفظ «أحد» ساقط من الأصل، والسياق يقتضيه.

[١١٧٢] ومنها: أن يكون موضع أحد [الراويين] (١) أقرب من رسول الله ﷺ (٢)، وهذا نحو حديث ابن عمرو في إفراد رسول الله ﷺ الحج (٣)، مع حديث أنس في القرآن (٤)، وعلمنا بقرب ابن عمرو من رسول الله ﷺ (٥) و (٦) لذلك كان يقول ﷺ: «لِيلِينِي ذُو الْأَحْلَامِ مِنْكُمْ وَالنَّهْيُ» (٧).

- (١) في الأصل «الروائين» وهو خطأ.
- (٢) فيكون أسمع لقوله، وأعرف به. انظر العدة (١٠٢٦/٣).
- (٣) رواه مسلم، باب في الإفراد والقران (٢١٦/٨)، والترمذي باب ما جاء في إفراد الحج (١٨٣/٣).
- (٤) رواه مسلم، باب في الإفراد والقران (٢١٦/٨)، وأبو داود، باب في القرآن (١٥٧/٢)، وابن ماجه، باب من قرن الحج والعمرة (٩٨٩/٢).
- وجمع النووي بينهما فقال: الصحيح المختار في حجة النبي ﷺ أنه كان في أول إحرامه مفرداً، ثم أدخل العمرة على الحج فصار قارناً. شرح النووي على صحيح مسلم (٢١٦/٨).
- (٥) حيث قال: «كنت تحت جران ناقة رسول الله ﷺ ولعابها بين كتفي» انظر الاعتبار (٩)، والعدة (١٠٢٦/٣)، والجران باطن العنق. انظر النهاية (٢٦٣/١).
- (٦) الظاهر أن ههنا سقطاً كما تدل عليه الكتب الأصولية، وتامم العبارة «منها أن يكون أحدهما من كبار الصحابة، والآخر من صغارهم، فإن الكبار كانوا أقرب إلى رسول الله ﷺ، ولذلك» إلى آخره، العدة (١٠٢٦/٣).
- (٧) رواه مسلم عن ابن مسعود بلفظ «ليني منكم أولو الأحلام والنهي» في باب تسوية الصفوف وإقامتها (١٥٤/٤)، وأبو داود، باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف (١٨٠/١)، وابن ماجه، باب من يستحب أن يلي الإمام (٣١٢/١)، والنسائي، باب ما يقول الإمام إذا تقدم تسوية الصفوف (٩٠/٢)، وابن ماجه باب من يستحب أن يلي الإمام (٣١٢/١)، والنهي جمع نهي بالضم هي العقول والألباب. انظر النهاية (١٣٩/٥).

[١١٧٣] ومنها: أن يكون أحدهما قد سمع من رسول الله ﷺ الحديث بغير حجاب، فهو أولى من غيره^(١) فإنه أبعد عن اللبس، وربما شاهد من قرائن الأحوال ما ذهب عن صاحبه^(٢).

[١١٧٤] ومنها: أن يكون أحدهما أحسن سياقاً وتفصيلاً للفظه نحو حديث جابر^(٣) في نقل الأفراد، فإنه نقل اللفظة على وجهها، وساقها أحسن سياق^(٤).

[١١٧٥] ومنها: أن تختلف الرواية على أحد الراويين، ولا تختلف عن الثاني^(٥)، ثم اختلفت عبارة أصحابنا في ذلك، فمنهم من يقول:

(١) الضمير ساقط من الأصل، ويقتضيه السياق.

(٢) ومثاله ترجيح حديث عروة بن الزبير والقاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها: «أن بريرة أعتقت وكان زوجها عبداً» على حديث الأسود عن عائشة: أن زوجها كان حراً لأنهما سمعا منها من غير حجاب لأنها خالة عروة، وعمة القاسم. انظر العدة (١٠٢٧/٣)، ومنتهى الوصول (٢٢٣).

(٣) حديث جابر أخرجه مسلم في كتاب الحج باب حجة النبي ﷺ (١٧٠/٨)، وأبو داود، كتاب المناسك، باب في أفراد الحج (١٥٤/٢)، وابن ماجه، كتاب المناسك باب الأفراد في الحج (٩٨٨/٢). وجابر هو الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري يكنى أبا عبد الله، غزا تسعة عشرة غزوة، وهو أحد المكثرين عن النبي ﷺ مات بالمدينة سنة (٧٤هـ)، وقيل غير ذلك. انظر الاستيعاب (٢٢١/١)، والإصابة (٢١٣/١).

(٤) انظر تلخيص الحبير (٢٣١/٢، ٢٣٢)، وصحيح مسلم، باب حجة النبي ﷺ (١٧٠/٨).

(٥) ومثل له الحازمي: «بما رواه أنس بن مالك في باب الزكاة في صدقة الإبل» إذا زادت على عشرين ومائة، ففي كل أربعين ابنة لبون، وفي كل خمسين حقة، وهو =

تعارض الروایتان عن أحدهما وتسقطان.

ومنهم من يقول لا بل / يرجح الحديث الذي لم تختلف الرواية [١٣٠/ب] فيه^(١)، لكونه أقرب إلى الضبط وأبعد عن التردد.

[١١٧٦] ومنها: أن يكون أحد الحديثين موافقاً لظاهر الكتاب فهو أولى من الذي لا يوافق الظاهر^(٢).

[١١٧٧] ومنها: أن يوافق أحدهما معاني آخر.

[١١٧٨] ومنها: أن ينقل أحدهما عنه صريحاً ويكون في الثاني تردد

حديث صحيح مخرج في الصحاح من حديث ثمامة بن عبد الله بن أنس، ورواه عن ثمامة ابنه عبد الله وحماد بن سلمة، ورواه عنهما جماعة، وكلهم اتفقوا على هذا الحكم من غير اختلاف بينهم، وروى عاصم بن ضمرة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الإبل إذا زادت على عشرين ومائة قال: «ترد الفرائض إلى أولها، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حقة» كذا رواه سفيان عن أبي إسحاق عن عاصم.

ورواه شريك عن أبي إسحاق عن عاصم عن علي رضي الله عنه قال: «إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة، وكل أربعين ابنة لبون» فهذه الرواية موافقة لحديث أنس بن مالك والرواية الأولى تخالفه، وحديث أنس لم تختلف الرواية فيه وحديث علي رضي الله عنه اختلفت الرواية فيه كما ترى، فالمصير إلى حديث أنس أولى». الاعتبار (١٠).

(١) انظر حكاية هذا الخلاف في اللمع (٨٤).

(٢) ومثل له أبو يعلى بأن حديث التعليل يقدم على حديث الإسفار، لأنه يوافق قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران (١٣٣). انظر العدة (١٠٤٦/٣).

وذلك مثل أن يقول أحد [الراويين] (١) سمعت رسول الله ﷺ يذكر لفظاً ينبيء عن صريح سماعه ولفظ الثاني ظاهر السماع، ولكن فيه التردد.

[١١٧٩] ومنها أن يكون أحدهما قولاً وفعلاً وتقريراً فإنه أبلغ.

[١١٨٠] ومنها: أن يكون أحدهما عاماً لم يدخله التخصيص، والثاني

قد دخله التخصيص من وجه، فالتمسك بالعام أولى.

[١١٨١] ومنها: أن يكون أحدهما مطلقاً مجرداً عن سبب، ويكون

الثاني وارداً بخصوص يجوز إن قدر اختصاصه، ويجوز أن يقدر تعميمه.

[١١٨٢] ومنها: أن يتقوى أحد الحديثين [بالإجماع] (٢) فعلاً فهذا من

أقوى الترجيحات، ولو اقترن بأحد الحديثين الإجماع على صحته وتصديق نقله، فيخرج ذلك عن قبيل الترجيح، ويلتحق باقتضاء العلم وإيجابه.

[١١٨٣] ومنها: أن يكون مضمون أحد الحديثين مستقلاً بنفسه، من

غير تقدير حذف ولا ضمير، والثاني لا يستقل دون أحدهما، فالذي لا حاجة فيه للإضمار والحذف أولى.

[١١٨٤] وقد اختلف أصحابنا في مسائل:

منها: أن أحد الحديثين إذا تضمن نفيًا والحديث الثاني

يتضمن إثباتاً (٣)، فمنهم من يجعل الذي يتضمن الإثبات

(١) في الأصل «الروايتين» وهو خطأ.

(٢) في الأصل «الإجماع» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٣) نحو حديث ابن عمر عن بلال أن النبي ﷺ دخل في الكعبة فصلى، وحديث ابن عباس أنه لم يصل فيها.

رواهما البخاري في كتاب الصلاة، باب قول الله تعالى «واتخذوا من مقام إبراهيم =

أولى^(١).

وما اختاره القاضي رضي الله عنه أن ذلك لا يوجب ترجيحاً^(٢)، فإن النفي مما يصح نقله، ويقطع به كما يصح نقل الإثبات^(٣).

= مصلی» (٨١/١)، وغيره. انظر نصب الراية (٣١٩/٢).

قال السهيلي: «أخذ الناس بحديث بلال لأنه مثبت، وقدموه على حديث ابن عباس لأنه نفي». الروض الأنف (٢٧٥/٢). وانظر العدة (١٠٣٦/٣).

(١) وإليه ذهب أبو يعلى ونقله عن الإمام أحمد، وحكاه إمام الحرمين عن جمهور الفقهاء، واختار الشيرازي، والكرخي، والآمدي، وابن الحاجب. انظر العدة (١٠٣٦/٣)، والبرهان (١٢٠٠)، واللمع (٨٥)، وأصول السرخسي (٢١/٢)، والإحكام للآمدي (٢٦١/٤)، ومنتهى الوصول (٢٢٥).

(٢) فهما سيان، وهو المختار عند الغزالي وعيسى بن أبان، وحكاه الآمدي، وابن الحاجب عن القاضي عبد الجبار، وقيل يرجح النافي على المثبت لاعتضاده بالأصل، وقيل يرجح المثبت إلا في الطلاق والعتاق، وقيل يرجح النافي إلا في الطلاق والعتاق.

انظر المستصفى (٣٩٨/٢)، وأصول السرخسي (٢١/٢)، والإحكام للآمدي (٢٦١/٤)، ومنتهى الوصول (٢٢٥)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (٣٦٨/٢)، مع حاشية البناني وتقرير الشربيني.

(٣) واختار إمام الحرمين: «إن الذي نقله النافي إن كان إثبات لفظ عن الرسول عليه الصلاة والسلام مقتضاه النفي، فلا يترجح على ذلك اللفظ الذي متضمنه الإثبات، لأن كل واحد من الراويين مثبت فيما نقله وأما إذا نقل أحدهما قولاً أو فعلاً، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل، فالإثبات مقدم» البرهان (١٢٠٠/٢).

وقال السرخسي: «إن كان النفي لدليل يوجب العلم به فهو مساو للمثبت، وتتحقق المعارضة بينهما، وإن كان لعدم الدليل المثبت، فلا يكون معارضاً للمثبت». أصول السرخسي (٢٢/٢).

[١١٨٥] ومما اختلف فيه الأصحاب أيضاً أن يعمل أحد الراويين بخبره دون الآخر.

فما صار إليه المعظم أن ذلك يوجب ترجيحاً.
وما اختاره القاضي أنه لا يقع به الترجيح.

قال القاضي رضي الله عنه: وما عندنا أنه لا يقع به الترجيح، فإنما نرجح بما يتعلق بالنقل من الضعف والهواء ولا معول على ما لا يتعلق بطريق النقل.

والدليل عليه أن أهل الأعصار السابقة قبلت الأحاديث فيما لا مجال للقياس فيه، كما قبلوها في مجال القياس، ولم يشرطوا زيادة احتياط، فهذا نحو قبولهم الخبر المشتمل على ضرب العقل على العاقلة، إلى غيره من أمثاله.

[١١٨٦] ومما اختلف فيه الأصحاب أيضاً: أن الخبرين إذا اقتضى أحدهما حظراً والثاني إباحة.

فمنهم من قال: الحاضر منهما أولى^(١)، أخذاً بالأحوط.

ومنهم من قال كلاهما^(٢)، وهو ما اختاره القاضي رضي الله عنه، فإن

(١) وبه قال أبو يعلى، والشيرازي، وابن الحاجب، والبيضاوي، وابن السبكي. انظر العدة (١٠٤١/٣)، واللمع (٨٦)، ومنتهى الوصول (٢٢٥)، والمنهاج (١٧٦/٣)، مع شرح الإسنوي، والبدخشي، وجمع الجوامع (٣٦٩/٢)، مع حاشية البناني.
(٢) أي كلاهما سواء، فيتعارضان، ويتساقتان، ويرجع لحكم الحادثة إلى دليل آخر، وإليه ذهب الغزالي في المستصفى (٣٩٨/٢)، وقيل ترجح الإباحة على الحظر حكاها ابن الحاجب في المنتهى (٢٢٥).

الاحتياط ليس مما يتعلق بطريق النقل، وشرط ما يتمسك به من الترجيحات أن تكون مؤثرة في طريق النقل بقضية فيها غلبات الظنون، على أن الإباحة ربما يكون أحوط في بعض المنازل.

[١١٨٧] ومما اختلفوا فيه أيضاً: أن أحد الحديثين إذا تضمن درء

[١/١٣١]

حد، وتضمن الثاني إيجابه^(١) / ^(٢).



(١) فمنهم من قال ما تضمن درء حدٌ أولى، نقله الرازي عن بعض الفقهاء ومال إليه، واختاره الآمدي وابن الحاجب، والبيضاوي، وابن السبكي.

ومنهم من قال لا يرجح أحدهما على الآخر، لأن كل واحد منهما حكم شرعي، ولا تؤثر الشبهة في ثبوته شرعاً، وإليه ذهب الغزالي، ونقله الرازي عن المتكلمين.

انظر المستصفي (٢/٣٩٨)، والمحصول (٢/٥٩٠)، والإحكام للآمدي (٤/٢٦٣)، ومنتهى الوصول (٢٢٥)، والمنهاج (٣/١٧٨)، شرح الاسنوي والبدخشي. وجمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني (٢/٣٦٩).

(٢) ورقة (١٣١/ب - ١/٣٢٢) ساقطة، وهي تحتوي على بعض أنواع الترجيح، وشيء يسير من باب النسخ.

(٢١٥) [باب النسخ]^(١)

[١١٨٨] إن شاء الله تعالى، قالوا: فلو خرج المأمور به عن كونه مأموراً به وصار منهياً عنه أدى ذلك إلى أن يصير الحسن قبيحاً، ولو قدر الأمر على الضد من ذلك أدى ذلك إلى أن يصير القبيح حسناً إذا انقلب المنهي عنه مأموراً به، وهذا يقتضي أن يصير المراد مكروهاً والمكروه مراداً، والطاعة عصياناً والعصيان طاعة، وهذا محال مفضى إلى قلب الأجناس، فإن القبح والحسن من صفات الأجناس عندهم، وتقدير ما يقرب الأجناس محال، فالنسخ على تقدير رفع الأمر إثبات في معلوم الله تعالى يؤذن بقلب الأجناس أو البداء على الله سبحانه وتعالى عما يقولون، وهذا بعينه مذهب اليهود الذين ينكرون النسخ عقلاً.

[١١٨٩] فإذا وضح ذلك من أصلهم قالوا: فالنسخ على التحقيق ليس هو رفع لعين ما ثبت من الحكم في معلوم الله تعالى، ولكن إنما هو تبيين أن المراد بالنص الأول تثبيت الحكم إلى وقت ورود النسخ، وأنه لم يرد به تثبيت الحكم الأول تثبيت الحكم بالنص على التأييد، في ابتداء مورده، فيكون النسخ تبييناً لما أريد باللفظ الأول، ولا يكون في الحقيقة رافعاً لحكم ثابت في معلوم الله تعالى، ولذلك قيدوا حدهم فقالوا: هو النص الدال على

(١) بداية هذا الباب وهو «باب النسخ» كانت على ورقة (١/١٣٢) وهي ساقطة من النسخة التي وصلت إلينا، ولم يفت من باب النسخ إلا شيء يسير.

أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل^(١) ولم يقولوا هو الدال على زوال الحكم الأول، بل قدروا الزوال في مثل حكمه في المستقبل، مصيراً منهم إلى أنه غير ما ثبت بالنص الأول^(٢) وما عنوا بالإزالة حقيقتها، فذاك أن النسخ لا يزيل حكماً ثابتاً عندهم^(٣) بل عنوا بالزوال انه لم يثبت أصلاً مثل هذا الحكم في الاستقبال^(٤).

[١١٩٠] وتورط بعض الفقهاء في هذا الأصل لما جعلوا النسخ تبييناً نازلاً منزلة تخصيص الأزمان^(٥).

(١) انظر نقل هذا التعريف عن المعتزلة في المستصفى (١٠٨/١) وحده أبو الحسين البصري بأنه: «إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً» المعتمد (٣٩٧/١).

(٢) لأن إزالة نفس الحكم الثابت بالنص «بداء» عندهم. انظر المعتمد (٣٩٧/١).

(٣) ويدل عليه قول أبي الحسين البصري: «وقد حد قوم النسخ بأنه: «إزالة حكم بعد استقراره» وهذا لا يصح، لأن استقرار الحكم هو كونه مراداً، فإزالته بعينه بداء» المعتمد (٣٩٧/١).

(٤) قال إمام الحرمين: «ومذهبهم قريب من مذهب الفقهاء» البرهان (١٢٩٤/٢).

(٥) اختلف الفقهاء والأصوليون في أن النسخ هل هو رفع أم بيان على قولين فذهب الباقلاني والشيرازي، والخطيب، والغزالي، وابن الحاجب، وابن قدامة إلى أنه رفع، كما هو ظاهر من تعريفهم للنسخ.

قال الرازي: «ومعنى الرفع أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقى، إلا أنه زال لطريان النسخ».

وذهب الأستاذ أبو إسحق، والأستاذ أبو منصور، وابن حزم، والبيضاوي والحنفية إلى أنه بيان، ومعنى البيان عندهم: «أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى، فانتهى عندها لذاته، ثم حصل بعده حكم آخر، لكن الحصول والانتها في الحقيقة راجعان إلى التعلق» حكاه الاسنوي، وقال السرخسي: «إنه بيان لمدة الحكم =

[١١٩١] ونحن نذكر ما نرتضيه من الحد الآن ثم نوميء إلى وجه الرد على هؤلاء، فالأولى أن نقول في حد النسخ ومعناه: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه^(١). وانما عدلنا عن لفظ النص: فإن النص في تواضع الأصوليين هو

= المنسوخ في حق الشارع، وتبديل لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ».

انظر للمع (٥٥) والفقيه والمتفقه (٨٠/١) والمحصول (٤٣٠/٣/١) والمستصفي (١٠٧/١) وروضة الناظر (٦٦) ومنتهى الوصول (١٥٤) وأصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٢٦)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٢٦، ٢٢٧) ونهاية السؤل (٢/١٦٤) وأصول السرخسي (٢/٥٤) والإحكام لابن حزم (٤/٥٩).

(١) نقل الحازمي هذا التعريف عن القاضي، وقال: إنه «حد صحيح» وكذلك نسبه إليه الرازي والآمدي وابن الحاجب وقال ابن السبكي: «هذه عبارته في مختصر التقریب».

واختار هذا التعريف الشيرازي والخطيب والغزالي.

وقد أورد الآمدي ما يرد عليه من اعتراضات، والجواب عنها، واختار: أنه عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق. وقال الرازي: «النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً». وحده البيضاوي بأنه: «بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه». وقال الأستاذ أبو منصور: هو «بيان انتهاء مدة العبادة».

انظر الاعتبار (٥) واللمع (٥٥) والمستصفي (١٠٧/١) وأصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٢٦) والفقيه والمتفقه (٨٠/١) والمحصول (٤٢٣/٣/١، ٤٢٨) والإحكام للآمدي (٣/١٠٥، ١٠٧) ومنتهى الوصول (١٥٤) وروضة الناظر (٦٦)، والمنهاج مع شرح الإسئوي والبءخشي (٢/١٦٢)، والإبهاج (٢/٢٢٧).

اللفظ المصرح به من غير تضمن، ولا يختص النسخ بذلك، فإنه قد ثبت لفحوى الخطاب وإن كان ضمناً في الكلام غير مصرح، فهو وأمثاله يندرج تحت إطلاق الخطاب، وإن كان يبعد تسميته نصاً، وقيدنا الحكم بالحكم ولم نخصصه بالأمر فإن من الناس من يقول: هو «ارتفاع الأمر الأول» وفيه اختلال فإن النسخ لا يتخصص بالأوامر والنواهي، ولكن يتحقق في جملة الأحكام الشرعية، حظرها وإباحتها وندبها واستحبابها، فذكر^(١) الحكم أولاً ثم صرحنا في الحد بأن قلنا: هو «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت»: فأنبأ ذلك صريحاً عن اقتضاء النسخ رفع حكم ثابت في معلوم الله تعالى، على ما سنذكره إن شاء الله واحترزنا بقولنا: «مع تراخيه» على^(٢) التقييدات المتصلة بالكلام، نحو قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ أَيْلٍ﴾^(٣) فلا نقول أن قوله: ﴿إِلَىٰ أَيْلٍ﴾ ناسخ للصيام، بل هو كلام واحد مفيد وتقييده يبينه، وليس المراد به رفع حكم بعد ثبوته.

واعلم أن ما قيدنا به الحد من رفع / الحكم بعد ثبوته يغنيك عن [١٣١/ب] ذلك، فإن هذه التغييرات لا تتضمن رفعاً بعد ثبوته، ولكن من حكم النسخ أن يقع متأخراً على ما سنذكره من شرائطه إن شاء الله تعالى، وذكرنا ذلك في الحد لهذا المعنى، فهذا هو الحد الشديد عندنا.

[١١٩٢] ثم اعلموا أن من أصل أهل الحق أنهم لا يستنكرون أن يثبت الحكم ثم يرتفع عين ما ثبت وذلك أنا لا نعلق الشرائع بالإرادة ولا نجعل

(١) كذا في الأصل، وهو يقصد «فذكرنا».

(٢) كذا في الأصل، والظاهر أن الصواب «عن».

(٣) سورة البقرة: آية (١٨٧).

الأحكام من أوصاف الأجناس حتى يؤدي تقدير رفع الحكم الثابت إلى قلب المراد مكروهاً والحسن قبيحاً، ومن ذلك لا يفضي هذا الأصل إلى تجويز البدء على ما سنصف البدء إن شاء الله تعالى، ولو خضت في أحكام الإرادات والقبح والحسن لطال عليك تتبعه، ولا كُنه ترى على شطر الكلام، ولكن المقصد تنبيهك على القاعدة، فنقول لخصومنا نراكم تصرحون بأن النسخ ليس برفع الحكم الأول الثابت، وهذا إنكار منكم لأصل النسخ، وذلك أنكم إذا زعمتم أن مما ثبت في معلوم الله تعالى من الأحكام لا يجوز تقدير ارتفاعه وزواله وإنما ثبت بما سميتموه ناسخاً حكم مجدداً، وليس هو بنسخ إذاً، وإنما هو تثبيت حكمين في وقتين لا ينافي أحدهما الثاني ولا يناقضه بحال، فلا فرق بين إثبات حكمين لا يتناقضان في وقت واحد، وبين إثبات حكمين مختلفين في وقتين، حيث أنه لا ينافي في الموضوعين، ولا يتضمن واحد من الحكمين رفع الأول، ولكن يتبين أن الأول لم يرتفع بعد ثبوته، والثاني لم يثبت نقيضاً له، وهذا تصريح بإنكار النسخ، ثم يقال لهم لو كان هذا نسخاً لكان خطاب يتضمن تثبيت حكم مجدداً نسخاً وإن لم يتضمن رفع ما سبق، إذا اقتضى تثبيت حكم على ابتداء.

[١١٩٣] ومما يوضح تناقضهم في حدهم أنهم قالوا: النسخ هو النص الدال على سقوط مثل الحكم الثابت بالنص الأول على وجه لولاه لكان ثابتاً^(١).

فيقال لهم: هذا تناقض عظيم منكم، فإنكم تقولون: تبين أن المراد باللفظ الأول القدر الذي ثبت، ولم يرد به إلا هذا القدر ابتداءً، فإذا كان هذا

(١) انظر المستصفي (١٠٨/١).

قولكم فأنى يستقيم منكم أن تقولوا: لولا الثاني لكان الحكم مستداماً، فإن عندكم أن الحكم في مستقبل الزمان لم يندرج تحت اللفظ الأول إرادة، فكيف يستمر أن تقولوا أنه تثبيت الحكم لولا ورود النسخ، فبطل ما قالوه، وتبين تصريحهم بأن الناسخ لا يتعرض للمنسوخ بوجه، وهو معه حكمان ثابتين في وقتين، هذا ما لا حيلة في دفعه.

[١١٩٤] ويقال لمن ذهب من الفقهاء أن النسخ هو تبين الوقت: هذا تصريح منكم بمثل ما صرح به اليهود والمعتزلة أن الثابت يستحيل رفعه، وهذا نفي للنسخ، ثم يقال إن كان ذلك تخصيصاً، فهلا جاز النسخ بما يجوز التخصيص به^(١) فإن قالوا التخصيص تأويل لظاهرٍ محتمل وأما النص الأول في باب النسخ فإنما هو نص لا يحتمل التأويل، فيقال لهم هذه غفلة عظيمة فإنه لو كان لا يحتمل التأويل وكان مستوعباً للأوقات نصاً، فكيف يجوز على بعضها^(٢)، فهذا تكذيب للنص وتعرض للتخطئة فيه، وإن قدرتم النسخ تبيناً

(١) في البرهان نسب هذا الإلزام إلى القاضي ورد عليه قائلاً: «والذي ذكره القاضي عندنا تشغيب غير مستند إلى مأخذ من القطع فأما نسبه القوم إلى موافقة من ينكر النسخ، فمردود من جهة أن منكره لا يرون تخصيص الألفاظ في الزمان، وما ذكره من إلزامهم تجويز النسخ بما يجوز التخصيص به، كلام غير سديد، فإن المعتمد في التخصيص ما ظهر من سيرة الصحابة رضي الله عنهم، فلولا إزالتهم الظواهر لما أزلناها، وقد رأيناهم لا يرون النسخ بما يرون التخصيص به، فلا وقع إذاً لهذا الكلام». البرهان (٢/١٢٩٥).

(٢) وأجيب بأنه مستوعب للأوقات بشرط مقدر، وهو أن لا يرد عليهم ما ينافيه، قال إمام الحرمين: «وهذا الشرط وإن لم يكن مصرحاً به، فهو ثابت قطعاً». البرهان (٢/١٢٩٦).

[١٣٢/١] فقد أخرجتم الأول عن كونه نصاً، فهذا ما لا حيلة فيه / (١).

فصل (٢١٦)

[١١٩٥] اعلم أن الكلام يدور في أصول النسخ على أربعة من

الأركان:

الناسخ والنسخ [والمُنسوخ] (٢) والمُنسوخ عنه، فأما الناسخ فيطلق على ثلاث معانٍ أظهرها أن يراد به القديم سبحانه وتعالى، وهو الناسخ للشرائع والمثبت لها، فيقال نسخ الرب تعالى شريعة بشرية (٣) وقد يطلق الناسخ على الخطاب نفسه، فيقال نسخت آية آية، وخبر خبراً، وقد يطلق مجازاً على المعتمد فيقال: فلان نسخ الكتاب بالسنة، معناه يعتقد ذلك (٤).

والتحقيق من ذلك كله: أن الناسخ هو الرب تعالى، والنسخ خطابه المنعوت [بالنعت] (٥) الذي ذكرناه في حد النسخ (٦)، فهذا بيان الناسخ

(١) راجع لهذا الفصل المعتمد (٣٩٦/١) والمستصفي (١٢١/١) والإحكام للآمدي (٨٠٢/٣).

(٢) كلمة «والمُنسوخ» ساقطة هنا، وذكره الغزالي في المستصفي (١٢١/١).

(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخْهَا تَأْتِي بِحَيْرٍ مِمَّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة ١٠٦].

(٤) انظر إطلاق الناسخ على هذه المعاني الثلاثة في المعتمد (٣٩٦/١) والإحكام للآمدي (١٠٨/٣).

(٥) في الأصل «فالنعت» وهو خطأ وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٦) قال الآمدي: «النسخ نفسه الرفع المستلزم للارتفاع، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع، وذلك لأن النسخ يستدعي ناسخاً ومنسوخاً، والناسخ هو الرافع أي الفاعل، والمُنسوخ هو المرفوع أي المفعول، والرافع والمرفوع، أي الفاعل والمفعول يستدعي رفعاً وارتفاعاً، أي فاعلاً وانفعالاً، والرافع هو الله تعالى على =

والنسخ، فأما المنسوخ: فقد يطلق على نفس الآية والخبر، فيقال: آية منسوخة، وخبر منسوخ، والظاهر من معناه الحكم المرفوع بالنسخ فيرجع حقيقة المنسوخ إلى الحكم المرفوع بالنسخ^(١) الذي سبق تحديده.

[١١٩٦] فإن قيل: فهلا قلت: أن النسخ ينقسم، فإن نسخ حكم الآية دون تلاوتها فالمنسوخ هو الحكم، وإن نسخت تلاوتها فالمنسوخ هو الآية.

قلنا: ارتفاع الآية في عينها لا يتحقق، وإنما يؤول الارتفاع إلى الحكم في الحالتين، فإذا نهينا عن تلاوة آية بعد أن كنا مأمورين بتلاوتها فيكون هذا النسخ حكم عنا وهو التلاوة.



= الحقيقة، وإن سمي الخطاب ناسخاً، فإنما هو بطريق التجوز، والمرفوع هو الحكم، والرفع الذي هو الفعل صفة الرفع، وذلك هو الخطاب، والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع» الإحكام (١٠٦/٣).

(١) انظر الإحكام للآمدي (١٠٨/٣).

باب (٢١٧)

يجمع فصولاً متفرقة

يحتاج إليها في مقدمات النسخ

[١١٩٧] منها أن تعلم أن الشرائع على مذاهب أهل الحق^(١) لا تنبني على الابتداء على مصالح العباد. ولا يجب على الرب سبحانه وتعالى استصلاح عباده بها، فيجوز أن يكون صلاحهم في إثبات في معلومه، فينسخه، ويجوز أن يكون صلاحهم في النسخ [فيثبته]^(٢) ولا ينسخه، يفعل

(١) أي الأشاعرة، وإلا فالحق خلافه، فإن النصوص قد دلت على أن الشرائع مبنية على مصالح العباد، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ سورة الأنبياء آية (١٠٧) وقال: ﴿مَنَّهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَمَّا كُنتُمْ تَشْكُرُونَ﴾ سورة المائدة آية (٦) وقال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ سورة البقرة آية (١٧٩) وغير ذلك من الآيات، قال ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل». وبينه بأحسن تفصيل فانظره في إعلام الموقعين (٣/٣) وما بعدها، وانظر أيضاً الموافقات (٦/٢).

(٢) في الأصل «فينفيه» والصواب ما أثبتته، بدليل قوله «ولا ينسخه».

ما يشاء ويحكم ما يريد، حتى نقول على طرد ذلك لو رفع التكليف عن كافة البرية، حتى لا يبقى فيهم مأمور ولا منهي في حكم من الأحكام، جاز ذلك عقلاً، وما من محذور إلا ويجوز تقدير إباحته وما من مباح إلا ويجوز تقدير حظره، وكذلك القول في الواجبات والمندوبات إلا ما يؤدي تقدير تبديله إلى تكليف ما لا يطاق، وذلك مثل أن نقدر ورود الأمر بالجهل به، ونحن نعلم أنه لا يتحقق التكليف إلا مع العلم بالمكلف، فمن ضرورة أمره أيانا بالجهل أن نكون عالمين به، فكأنه أمرنا بأن نعلمه، ولا نعلمه، وهذا من المستحيلات.

[١١٩٨] فأما القدرية فإنها قسمت الأحكام تقسيماً بعد أن اتفقت على [أن]^(١) ارتفاع التكليف لا يجوز، واتفقوا على منع ارتفاع التكليف على أنه يجب على الله تعالى وجوب حكمته أن يستلح عباده، ولم يختلفوا في وجوب طلب الصلاح وإنما اختلفوا في الإصلاح، ثم قالوا الأحكام منقسمة فمنها ما يدرك وجوبه وحسنه عقلاً، ويدرك خطره وقبحه عقلاً، فما كان هذا سبيله، فلا يجوز تقدير النسخ فيه، حتى قالوا الكفر وترك الشكر لما كان محظوراً عقلاً لا يجوز ورود الشرع بإباحته / وكذلك الظلم والابتلاء [١٣٢/ب] والاستعلاء على وجه الاعتداء وكذلك [الزنا]^(٢) ونحوه من الفواحش.

فأما ما لا يستدرك فيه القبح والحسن على التعيين نحو الصلوات وأمثالها من العبادات فيجوز تقدير النسخ فيها.

[١١٩٩] ومن الفصول التي يجب أن تحيط علماً بها ما

(١) كلمة «أن» ساقطة من الأصل، ويقتضيها السياق.

(٢) في الأصل «الزيادة» والسياق يقتضي ما أثبتته.

قدمناه^(١) في صدر الكتاب من أن القبح والحسن ليسا بوصفين راجعين إلى ذاتي القبيح والحسن وإنما يرجعان إلى الأمر بالثناء على فاعل أحدهما والذم لفاعل الثاني. وأطبقت المعتزلة على أن الحسن وصف للحسن وهو في ذاته ويدرك ذلك الوصف عقلاً وكذلك القبح وصف للقبيح راجع إلى ذاته، ثم قالوا القبح والتحریم آثان إلى وصف واحد، وأما الحسن والوجوب فلا يرجعان إلى وصف واحد إذ قد ثبت حسن ليس بواجب، ومحصول قولهم يتضمن أن الحسن والوجوب وصفان راجعان إلى ذات الواجب.

(٢١٨) فصل^(٢)

[١٢٠٠] اعلم أنه لا بد أن يجتمع في الناسخ والمنسوخ أوصاف ليصح وصفها بالنسخ والمنسوخ. فأحد الشرائط أن يكونا حكيمين شرعيين ثابتين بخطابين. فيخرج عن ذلك أن ما يستدرك عقلاً في أوصاف الأجناس من الأوصاف الجائزة والواجبة ربما يسمى أحكاماً في تواضع المتكلمين، فيقال من حكم الجواهر أن يتحيز، ومن حكم العرض أن يقوم بالمحل فلا يتحقق النسخ في هذا وأمثاله، ولذلك فلسنا نثبت بالعقل حكماً قبل ورود الشرائع من حظر أو إباحة حتى نجعل الشريعة بحكم العقل، وكذلك اختص بالخطابين المشتملين على الحكيمين الشرعيين ولأجل هذا الشرط خرج عن حكم النسخ سقوط التكليف عن الميت والمجنون فإننا قد قيدنا الكلام بالخطابين.

(١) انظر الفقرة (٦٢).

(٢) راجع لهذا الفصل أصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٢٧) والعدة (٣/٧٦٨)

والمستصفي (١/١٢١) والمعتمد (١/٣٩٩) والإحكام للآمدي (٣/١١٤)

والاعتبار (٥).

[١٢٠١] على أنا سنذكر شرطاً آخر يتضمن إخراج هذا القبيل عن حقيقة النسخ فنقول من شرط الناسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ فلا يجوز اقترانه على سبيل الاتصال كما يتصل الاستثناء بالمستثنى عنه، ولهذا من المعنى استحالة أن يقال أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) من قبيل الناسخ والمنسوخ، حتى يقال أثبت الصوم أولاً ثم نسخه عن الليل آخراً، أو يفضيه هذا الشرط إخراج الميت عن كونه ناسخاً فإن كل حكم في الشريعة مقيد لفظاً أو إجماعاً ببقاء التكليف فإن كان الأمر على هذا الوجه فهو مستخرج عن كل خطاب أولاً، فلو كان سبيله النسخ لما جاز ثبوته على سبيل الاقتران.

[١٢٠٢] ومن شرط النسخ أن يكون رفعاً لحكم ثابت على ما أوضحناه.

[١٢٠٣] ثم اعلم أنه لا ناسخ على الحقيقة إلا الله تعالى^(٢)، ولا يتحقق نسخ إلا بأوامره ونواهيه وإباحته، وإن سميت سنة رسول الله ﷺ نسخاً فذلك على التجوز، فإنه مبلغ مؤد عن ربه وليس ينفي حكماً ولا يثبت من فقيه نفسه، فيؤل كل نفي وإثبات إلى كلام الله تعالى، فهذا ما نشترط في الناسخ والمنسوخ، وقد انطوى على جميعها / الحد الذي ذكرناه. [١/١٣٣]

[١٢٠٤] وقد انفرد أقوام باشتراط أوصاف سوى ما ذكرناه، وسيأتي في ذكر مذاهبهم أبواب، وهذا نحو اشتراطهم بقضاء وقت الفعل المأمور به

(١) سورة البقرة: آية (١٨٧).

(٢) ونقل الآمدي عن المعتزلة أن الناسخ في الحقيقة هو الطريق المعرف لارتفاع الحكم، ثم قال إن الخلاف لفظي. انظر الإحكام (٣/١٠٨).

أولاً حتى لم يجوزوا تقدير النسخ قبل أن ينقضي من الوقت ما يسع المأمور به أولاً، على ما سنستقصي القول في ذلك وأمثاله في أبواب مبوبة إن شاء الله تعالى.

(٢١٩) القول في الفرق

بين النسخ والبداء وبين النسخ والتخصيص

[١٢٠٥] اعلم، وفقك الله، وأحسن إرشادك أن الفرق بين النسخ والبداء^(١) يتحقق بأن نذكر حقيقتيهما فيتميز أحدهما^(٢) على الثاني، أما حقيقة النسخ فقد سبقت، وأما حقيقة البداء ومعناه فهو استدراك علم ما كان خفياً مع جواز تقدير العلم به^(٣) فكل من عثر على علم شيء ابتداء وكان يجوز أن يعلمه قبل ذلك فيقال قد بدا له، وأصل البداء الظهور بعد الخفاء^(٤)، ومنه يقال بدا عجز فلان إذا ظهر وبدا الطلع إذا طلع وبدا لكم فلان شره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿يُحْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾^(٦) وقد يسمى الندم بداء أيضاً والندم من قبيل

(١) راجع المعرفة الفرق بين النسخ والبداء نواسخ القرآن لابن الجوزي (٨٣) والوصول (١٢/٢) والمعتمد (٣٩٨/١) والإحكام لابن حزم (٦٨/٤) والإحكام للآمدي (١٠٩/٣) والجامع لأحكام القرآن (٦٤/٢) والناسخ والمنسوخ للنحاس (١٠).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «أحدهما».

(٣) انظر تعريف البداء في اللمع (٥٦) والإحكام للآمدي (١٠٩/٣).

(٤) قال الجوهري: بدا الأمر بدوا أي ظهر، وبدا له في هذا الأمر بداء أي نشأ له فيه رأي، وقال الفيومي: «بدا له في الأمر» ظهر له ما لم يظهر أولاً.

انظر الصحاح (٢٢٧٨/٦) والمصباح المنير (٤٠/١).

(٥) سورة الزمر: آية (٤٨).

(٦) آل عمران: آية (١٥٤).

الإرادات، وهو التلهف والتأسف، فهذا حقيقة البداء.

[١٢٠٦] فإذا ثبت الحقيقتان، رتبنا عليهما، وقلنا لمنكري النسخ من اليهود والقدرية، فإنهم وافقوا اليهود في منع رفع الحكم بعد ثبوته، إذا أثبت الله حكماً على عباده، ثم رفعه، فقد زعمتم أن ذلك يؤدي إلى البداء فلا تخلون فيما قلتموه أن تقولوا: إنه يؤدي إلى أن يعلم ما كان خافياً عليه، فهذا محال، فإنه سبحانه وتعالى لم يزل عالماً، ولا يزال عالماً بما كان، وبما يكون، وبما لا يكون، لو كان كيف كان يكون، ولم يثبت الحكم على المكلفين إلا وقد كان عالماً عند إثباته أنه سينسخه فبطل أن يكون النسخ مقتضياً استدراك علم أو توصلاً إلى معرفة مكتتم مستتر، وإن عنيتم بالبداء أنه يصير كارهاً لما كان أمراً به مريداً له، ومريداً لما كان كارهاً له فهذا لا يستقيم على أصول أهل الحق، فإن تكليف العبادة لا ينبني على الإرادة والكرهية، فقد يأمر الرب بما لا يريد وقد ينهي عما يريد، وكل الحوادث مراد لله تعالى مع اختلاف صفاتها، وهذا يستقصي في الديانات، فبطل الاسترواح إلى العلم والإرادة.

[١٢٠٧] وإنما عنوا بالبداء أنه يجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً والمصلحة مفسدة والمفسدة مصلحة، وهذا ما لا تحقيق له أصلاً وذلك أن القبح والحسن لا يرجعان إلى صفات الأفعال على أصول أهل الحق كما قدمناه وإنما التقيح أمر بالذم والتحسين أمر بحسن الثناء كما قدمناه من أصولنا، على أن لو قدرنا الحسن والقبح من أوصاف الأجناس، وكان مما يسوغ تقدير تغييره ما يوجب البداء، كما ليس في إمارة الله الأخيار وإحيائه الموتى وسائر أحكامه المتعاقبة فطرة وخلفاً ما يوجب البداء، فبطل ادعاء البداء على أصول أهل الحق، وإنما يصور مدرك ذلك على قواعد المعتزلة

[١٣٣ب] فإنهم وافقوا اليهود في أصل التعديل والتجوير وبناء التكليف / على المصالح.

[١٢٠٨] فإن قالوا فما وجه حسن النسخ عندكم. قلنا إن طلبتم منا إيضاح وجه في المصلحة المتعلقة بالنسخ فقد رمتم منا فرعاً لا نقول بأصله، فإننا نجوز أن لا تكون للعبادة مصلحة في إثبات الشرائع ونسخها، على أن النسخ والإثبات، والتحسين والتقييح، والإيجاب والتحرير، كلها يؤول إلى كلام الرب تعالى، وكلامه موصوف بالقدم على أصول أهل الحق، وما اتصف بالقدم استحال وصفه بالحسن والقبح من الصفات المعتورة على الحوادث، على أنا نقول: لو خضنا معكم في فاسد أصلكم في القول بالصالح ووجوب تضمن التكليف له، فقد يكون في رفع الحكم بعد ثبوته أعظم المصلحة للعباد بأن يعلم سبحانه أنه إذا أمرهم بأمر ابتدروا إلى العزم وتوطين النفس على امتثاله ولو بقي عليهم الحكم لامتنعوا وانفضوا وطفوا واستوجبوا عقابه، فيأمرهم ليعزموا على الامتثال ولو أمروا على العزم ثم ينسخ عنهم ما أثبت عليهم من الحكم حتى لا يستوجبوا نقمته بالامتناع عن الامتثال، وهذا واضح في طلب المصلحة على مقتضى أصولكم مع أنه تجاوز منا لأصلنا.

فصل (٢٢٠)

[١٢٠٩] فإن قال قائل قد ذكرتم الفرق بين النسخ والبداء فما الفرق بين النسخ والتخصيص^(١)؟ قلنا يتحقق الفصل بينهما بذكر حقيقتها، وقد سبق

(١) راجع لهذا الفصل البرهان (١٣١٤/٢) والعدة (٧٧٩/٣) والمستصفي (١١٠/١) وروضة الناظر (٦٨) والإحكام للآمدي (١١٣/٣) والاعتبار (١٥).

ذكرهما جميعاً على أنا نعيدها لنوصلك إلى المقصود في الباب فنقول النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته على الشرائط التي ذكرناها في حد النسخ وحقيقته^(١)، ولسنا نقول تبين لنا بالخطاب المتأخر المتضمن نسخاً أنه لم يرد بالخطاب أولاً إلا ما مضى، بل نقول يتناول الخطاب الأول ثبوت الحكم في مستقبل الزمان حقيقة ولكن بالنسخ رفع ما ثبت حكمه^(٢) فأما التخصيص فإنه لا يتضمن رفع حكم ثابت في معلوم الله ولكنه يتضمن تبين اختصاص اللفظ ببعض المسميات في ابتداء الموارد، فتبين لنا بالأدلة المخصصة أنه لم يرد باللفظ السابق إلا بعض المسميات ولا نقول أن العموم بدا باللفظ أولاً ثم رفع الحكم في بعض المسميات.

[١٢١٠] وهذا لا يستقيم على أصول القدرية، فإنهم يجعلون النسخ تبييناً في الأزمان كما أن التخصيص تبين في الأعيان، فهذه قاعدة الباب.

[١٢١١] ثم اعلم أن النسخ يفارق التخصيص في جمل من الأوصاف. منها: أن من شرط النسخ استيخاره عن المنصوص المنسوخ، ولا يشترط ذلك في التخصيص، فإنه قد يكون متصلاً، وقد يكون منفصلاً، وأقواه أن يكون متصلاً.

[١٢١٢] ومما يفارق النسخ فيه التخصيص: أنه يجوز اعتوار النسخ

(١) انظر الفقرة (١٢٠٠).

(٢) في البرهان نسب هذا القول إلى القاضي، وقال: «والمختار عندنا أن التخصيص بيان المراد باللفظ، والنسخ لا تعلق له بمقتضى اللفظ، ولا يتضمن رفع حكم ثابت، ولكنه إظهار ما ينافي في شرط استمرار الحكم الأول». البرهان (١٣١٤/٢).

على الحكم الواحد في الشخص الواحد، ولا يجوز التخصيص على هذا الوجه، فإن الواحد لا يدخله التخصيص فإن التخصيص ينسخه^(١) التعميم ولذا لم يتحقق عموم لم يتقدر بعده خصوص.

[١٢١٣] [١/١٣٤] ومن الفرق بينهما أن التخصيص لا ينفي التمسك / بأصل المخصص في المسميات كما قدمنا في باب مفرد^(٢)، وإذا ثبت^(٣) في حكم آية فلا سبيل إلى التمسك بها بعد تحقق النسخ فيها.

[١٢١٤] ويفارق النسخ التخصيص على أصول القائلين بمنع تأخير البيان، فإنهم وإن منعوا تأخير التخصيص عن اللفظ الذي صيغته العموم، فلا يمنعوا تأخير النسخ عن المنسوخ، بل أوجبوا ذلك فيه، وإن كان النسخ عندهم بياناً في الأزمان لا رفعاً لحكم ثابت كما أن التخصيص بيان.

[١٢١٥] ومما يفارق النسخ فيه التخصيص أنه إذا ثبت الحكم بخطاب مقطوع به فلا يجوز نسخه بخطاب مظنون به، وهذا كما أنا لا يجوز نسخ حكم القرآن بأخبار الآحاد ولا يجوز نسخ الخبر المتواتر بخبر الآحاد على ما سيأتي تفصيل القول في ذلك إن شاء الله تعالى^(٤).



(١) الرسم يشبه ما أثبتته. والمعنى غير منتظم مع السياق.

(٢) انظر الفقرة (٦٠٦).

(٣) الظاهر أن كلمة «النسخ» ساقطة هنا أي إذا ثبت النسخ.

(٤) انظر الفقرة (١٢٩٩).

باب (٢٢١)

يجمع اختلاف الناس في جواز النسخ،

ومنعه، وذكر ما يؤدي إليه

[١٢١٦] اعلم ما صار إليه كافة المسلمين جواز النسخ^(١)، وأما اليهود^(٢) فقد ذهب إلى منع النسخ^(٣) واختلفوا فرقتين، فمنهم من منع النسخ

(١) انظر العدة (٧٦٩/٣) ونواسخ القرآن (٧٨) والتبصرة (٢٥١)، والمستصفي (١١١/١) والوصول (١٣/٢) وأصول السرخسي (٥٤/١) والإحكام لابن حزم (٦٧/٤، ٧٠) والمحصول (٤٤٠/٣/١) والإحكام للآمدي (١١٥/٣) ومنتهى الوصول (١٥٤) والمسودة (١٩٥).

(٢) قال العطار: «نبه الإمام أبو حفص البلقيني على أن حكاية خلاف اليهود في كتب أصول الفقه بما لا يليق، لأن الكلام في أصول الفقه فيما هو مقرر في الإسلام، وفي اختلاف الفرق الإسلامية، أما حكاية خلاف الكفرة فالمناسب لذكرها أصول الدين».

حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (١٢١/٢).

(٣) سوى العيسوية منهم، فإنهم ذهبوا إلى أنه يجوز شرعاً وعقلاً، والعيسوية نسبة إلى أبي عيسى إسحق بن يعقوب الأصفهاني، وقيل أسمه عونيد الوهيم، أي عابد الله، ادعى النبوة في زمن مروان ابن محمد، وزعم أنه رسول المسيح المنتظر، وأن المسيح أفضل ولد آدم وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين، وإذ هو رسوله فهو أفضل الكل أيضاً، وزعم أن محمد ﷺ نبي، إلا أنه مبعوث إلى بني إسماعيل، دون بني إسرائيل، وخالف اليهود في كثير من الأمور، قتله أصحاب المنصور بالري. انظر الوصول (١٣/٢) والملل والنحل (٥٥/٢) والإحكام للآمدي (١١٥/٣).

عقلاً^(١) وذهب إلى أن شيئاً من الشرائع لم يدخلها نسخ، وأن الذين قبل موسى من الأنبياء كانوا متعبدين بمثل موسى عليه السلام. وذهب بعضهم إلى جواز النسخ عقلاً ومنعه سمعاً^(٢) فزعموا أن موسى عليه السلام أخبر بني إسرائيل أن شرعه لا يزول ما دامت السموات والأرض، وذهبت فئة من المتممين إلى الإسلام إلى منع النسخ^(٣) هرباً من

(١) نسبة الآمدي إلى الشمعثة منهم، وحكاه ابن النجار عن الشمعثة، أتباع شمعثا، ونسبة الإسوي والشوكاني إلى الشمعونية، قال الدكتور مصطفى زيد: الشمعونية — نسبة إلى شمعون بن يعقوب.

انظر الإحكام للآمدي (١١٥/٣) وشرح الكوكب المنير (٥٣٤/٣) ونهاية السؤل (١٦٧/٢) وإرشاد الفحول (١٨٥) والنسخ في القرآن الكريم لمصطفى زيد (٢٧/١).

(٢) وهو قول العنانية منهم، والعنانية — نسبة إلى عنان بن داود رأس الجالوت، يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسماك، ويذبحون الحيوان على القفا، ويصدقون عيسى عليه السلام في مواعظه وإرشاداته، ويقولون أنه ليس بنبي، وإنما هو من المستجيبين لموسى عليه السلام، ومن المتعبدين بالتوراة. انظر الملل والنحل (٥٤/٢) والإحكام للآمدي (١١٥/٣).

(٣) وهو منسوب إلى أبي مسلم الأصبهاني، واختلفوا في اسمه فقال الشيرازي في التبصرة (٢٥١) هو عمرو بن يحيى، وقال المجد ابن تيمية في المسودة (١٩٥) هو يحيى بن عمر بن يحيى، وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٥٣٥/٣) هو محمد بن بحر، وهذا الأخير هو الراجح، لأن الأصوليين كلهم متفقون على أن كنيته أبو مسلم، وفي كتب التراجم هذه الكنية موجودة بهذا الاسم، دون العلمين الآخرين، ومحمد بن بحر من كبار المعتزلة، كان والياً على أصفهان وبلاد فارس، للمقتدر العباسي، له مؤلفات، منها: «جامع التأويل لمحكم التنزيل» و«الناسخ والمنسوخ»، توفي سنة (٣٢٢هـ). انظر ترجمته في معجم الأدباء (٣٥/١٨) وبغية الرواة (٥٩/١)، والإعلام (٥٠/٦).

البداء^(١)، واعتقاداً منهم أن النسخ يؤدي إليه، ثم زعموا أن لا نسخ في شيء من الشرائع.

[١٢١٧] والذين جوزوا النسخ ذهب الجمهور منهم إلى منع البداء على الله سبحانه وتعالى. ويحكى عن الروافض^(٢) تجويز البداء على الله سبحانه، وربما يأترون ذلك عن علي رضي الله عنه بطريق لا يكاد يصح ويروون عنه أنه قال: لولا آية من كتاب الله تعالى قوله: ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنشِئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣) لأبأتكم بما يكون إلى يوم القيامة^(٤) قالوا: فمنعه عن الإخبار بالغيوب تجويزه البداء، ورووا عن جعفر بن محمد^(٥) أنه قال: ما بدا لله في شيء كما بدا له في ذبح إسماعيل

(١) وقيل: إنَّ الخلاف لفظي، لأن ما يسميه الجمهور نسخاً، يسميه هؤلاء تخصيصاً. انظر جمع الجوامع (٨٨/٢) مع حاشية البناني.

(٢) انظر حكاية هذا القول عن الروافض في اللمع (٥٦) والوصول (١٠/٢)، والإحكام للآمدي (١٠٩/٣) ومنتهى الوصول (١٥٤).

(٣) سورة الرعد: آية (٣٩).

(٤) انظر الوصول (١٠/٢) والإحكام للآمدي (١١٠/٣).

(٥) هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين ابن الحسين السبط الهاشمي القرشي، سادس الأئمة الإثني عشر عند الإمامية، روى عن أبيه وعن عطاء وعكرمة، وعبيد الله بن أبي رافع، وعبد الرحمن بن القاسم وغيرهم. وروى عنه يحيى بن سعيد الأنصاري، وأيوب السختياني، وأبان بن تغلب، ومالك بن أنس، وغيرهم.

وأخرج عنه مسلم بن الحجاج في صحيحه محتجاً بحديثه، قال ابن حجر: صدوق فقيه، إمام من السادسة، توفي في (١١٤٨هـ) بالمدينة.

انظر ترجمته في حلية الأولياء (١٩٢/٣) وصفة الصفوة (٩٤/٢) ووفيات الأعيان (١٠٥/١) وتقريب التهذيب (٥٦) والإعلام (١٢٦/٢).

وَاللَّهِ (١) ورووا عن موسى بن جعفر (٢) أنه قال: «البداء ديننا ودين آبائنا الأولين» (٣). ولا شك أن هذه الروايات عن علي وعن الأئمة الذين ذكرناهم مختلفة لا تكاد تصح، فهذه جملة المذاهب.

[١٢١٨] فأما وجه الرد على من زعم نفي النسخ فهو أن نقول لا تخلون إما أن تقولوا النسخ ممتنع عقلاً أو تقولوا هو ممتنع سمعاً جائز عقلاً، فإن صرتم إلى امتناعه عقلاً فيقال لهم ليس بين الاستحالة والجواز رتبة في العقول فإذا انحسرت طرق الاستحالة لم يبق بعدها إلا الجواز، فإذا أمر الله تعالى بشيء ثم نهى عنه فلا تخلو استحالة ذلك إما أن يكون للتبديل والتغيير، فهذا محال، فإن من نعت المخلوقات والمبدعات بأسرها أن تبدل، فلو استحال النسخ لكونه تبديلاً التحقت الفطرة بأبواب الاستحالات ب[١٣٤] وإن زعموا أن ذلك مستحيل / لانقلاب المراد مكروهاً والمصلحة مفسدة، فقد أوضحنا من أصول أهل الحق (٤) أن الشرائع لا تتعلق بقضية الإرادة ولا

(١) انظر الوصول (١٠/٢) والإحكام للآمدي (١١٠/٣).

(٢) هو موسى الكاظم بن جعفر الصادق، سابع الأئمة الإثني عشر، من كبار أتباع التابعين روى عن أبيه وعبد الله بن دينار، وعبد الملك بن قدامة الجمحي وروى عنه أخواه علي ومحمد، وأولاده إبراهيم وحسين، وغيرهم قال أبو حاتم: ثقة صدوق إمام من أئمة المسلمين، وقال ابن حجر: صدوق عابد، حمله هارون الرشيد إلى بغداد سنة تسع وسبعين، وحبسه بها إلى أن توفي في محبسه سنة ثلاث وثمانين ومائة.

انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٢٧/١٣) وتهذيب التهذيب (٣٣٩/١٠) وتقريب التهذيب (٣٥٠).

(٣) انظر الوصول (١٠/٢)، والإحكام للآمدي (١١٠/٣).

(٤) انظر الفقرة [١١٩٧].

معتبر فيها بالمصالح، وهذا ما لا مطمع في تقريره ههنا، وإن زعموا أن النسخ يستحيل لإفضائه إلى البداء قسمنا عليهم القول في البداء كما قدمناه في الفرق بين النسخ والبداء، وإن قالوا: في تجويز النسخ قلب الأجناس، فقد أوضحنا بطلان ذلك بما فيه الكفاية^(١) فلا يبقى بعد ذلك إلا القول بالجواز.

[١٢١٩] وإن قالوا إن النسخ جائز عقلاً ممتنع سمعاً، وذهبوا في ذلك إلى إخبار موسى بنى إسرائيل بتأييد شريعته، فهذا كذب صراح منهم، وأول ما يقابلون به أن يدعى عليهم مثل ذلك في تأبد شريعة من قبل موسى، ثم نقول لو صح ما قلموه لكان صدقاً قطعاً حقاً لوجوب عصمة الأنبياء عن الخلف، ثم يمنع ظهور المعجزات على يدي من يدعي نسخ شريعة موسى، وقد وضحت معجزات نبينا ﷺ بالطرق التي وضحت معجزات موسى صلوات الله عليه، فلو كان ما قلموه صحيحاً لما ثبتت المعجزات مصدقة لمن يدعي خلافه، أو نقول هذا شيء أحدثه فيكم بعض الجهلة وقد قيل إن أول من لفتهم ذلك ابن الراوندي^(٢) لعنه الله، ﴿وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُسَمَّرَ نُورُهُمْ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾^(٣) فنقول لو كان ما ذكرتموه صحيحاً لكان أولى الاعصار والأوقات بإظهار ذلك في عصر رسول الله ﷺ، وقد كانت اليهود بوقته يحاجونه ويجادلونه، وما قال قائل منهم ما قلموه ولو كان صحيحاً لكان أولى مقالاتهم ذلك بل كانوا ينكرون بعث رسول الله ﷺ ويزعمون أنه

(١) انظر الفقرة [١٢٠٦].

(٢) انظر نسبة هذا القول إليه في نواسخ القرآن (٨٢) والوصول (١٧/٢) والعدة (٧٧٧/٣).

(٣) سورة التوبة: آية (٣٢).

ليس هو النبي المبعوث عندهم في التوراة، فبطل ما قالوه من كل وجه .

[١٢٢٠] وأما الكلام على مجوزى البداء فيتعلق بأصول الديانات، وعلى أنا نقسم الكلام عليهم فنقول ما الذي عنيتم بالبداء؟ استدراك الرب تعالى علماً لم يكن منوعاً به؟ فقد وصفتموه بالحوادث، والرب يجلب عن قبول الحوادث، ولو قبلها لم ينفك منها، وما لا ينفك عنها لم يسبقها، وما لا يسبقها حادث مثلها، فإن طريق الاستدلال على حدوث العالم اعتوار الحوادث عليها، وفي المصير إلى تجويز الحوادث على الرب سبحانه وتعالى - تعالى الله علواً كبيراً - مصير إلى حدوثه أو إلى سد باب التوصل إلى حدث العالم .

[١٢٢١] وأما من قال من الإسلاميين بمنع النسخ فلقد أبدى عظمة لا يشعر بغيتها، ونكلم على المنهج الذي كلمنا اليهود، ونبين له كون الناسخ من الجائزات، وإن قالوا: هو جائز عقلاً ممتنع شرعاً، سئلوا عن الدليل الدال على منع النسخ سمعاً، فلا يجدون في ذلك معتصماً، على أنا نقول لهم: فيما قلموه جحداً وسلفاً^(١) فإنهم ما زالوا في الصدر الأول وبعده من الأعصار يعتنون بذكر الناسخ والمنسوخ، ويذكرون تفاصيلهما ومن جحد ذلك من قول الصحابة ومن بعدهم فقد تسبب إلى جحد التواتر والاستفاضات، فما زالوا يعلمون أن التبرص في حق المتوفي عنها زوجها [١٣٥/] سنة، منسوخاً بالتبرص أربعة أشهر وعشراً^(٢) وكانوا يذكرون / الآيتين والمنسوخ، وكذلك ما زالوا يتفاوضون بنسخ فرض تقديم الصدقة على

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «سلباً» .

(٢) انظر نواسخ القرآن (٢١٣ - ٢١٦) .

مناجاة الرسول ﷺ^(١)، وكذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس^(٢)، وكذلك نسخ تحليل الخمر^(٣) إلى غير ذلك مما يطول تتبعه.

[١٢٢٢] على أنا نقول: أجمعت الأمة على أن دين محمد ﷺ وملته ليس هي ملة موسى وعيسى صلوات الله عليهم^(٤)، وأن ملته تضمنت نسخاً لما قبلها من الملل، فمن جوز هذا الإجماع فلا يبقى له عصمة يعتصم بها في تثبيت ظهور رسول الله ﷺ، وظهور معجزاته بطرق التواتر، على أن في كتاب الله تعالى آيات دالة على أن النسخ، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿فِي ظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿مَا نُنسخ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْرَثْنَا﴾^(٧) وقد بطل ادعاؤهم امتناع النسخ شرعاً، ولهم على هذه الآيات أسئلة وتمويهات يسهل مدرکها على أنه ليس لهم معتصم

(١) انظر نواسخ القرآن (٤٧٨ - ٤٨١) والجامع لأحكام القرآن (٣٠١/٢٧).

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن (١٤٨/٢) وتفسير القرآن العظيم (١٩٢/١).

(٣) انظر الجامع لأحكام القرآن (٢٨٦/٦).

(٤) لعل المصنف يقصد بالدين والملة الشريعة وإلا الدين والملة بمعنى العقيدة فدين جميع الأنبياء واحد، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رِبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ وأما الشريعة فمختلفة. قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَمَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَمًا﴾.

(٥) سورة النحل: آية (١٠١).

(٦) سورة النساء: آية (١٦٠).

(٧) سورة البقرة: آية (١٠٦)، وناقشه أبو مسلم الأصفهاني بأن النسخ هو الإزالة والمراد من هذه الآية إزالة القرآن من اللوح المحفوظ.

وأجيب بأن إزالة القرآن من اللوح المحفوظ لا تختص ببعض القرآن وهذا النص مختص ببعضه. انظر المحصول (٤٦٤/٣/١).

يتمسكون به في منع النسخ شرعاً.

(٢٢٢) القول في جواز دخول

النسخ في الأخبار، ووجه الخلاف^(١)

(١) النسخ في الأخبار على صورتين:

إحدهما: نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري وإحراق النار، وإيمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز بالإتفاق. ثانيتهما: نسخ مدلول الخبر، فإن كان مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز نسخه إتفاقاً وإن كان مما يصح أن يتغير كالخبر عن إيمان زيد وكفره، فإما أن يكون ماضياً أو مستقبلاً، وإما أن يكون وعداً أو وعيداً فهذا مما اختلفوا فيه. فذهب أبو عبد الله، وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار وأبو يعلى وابن برهان والرازي والآمدي وابن تيمية والشوكاني إلى أنه يجوز النسخ في جميع الصور، وحكاه الشوكاني عن الجمهور.

وذهب الصيرفي، وأبو أسحق المروزي والقاضي أبو بكر وعبد الوهاب والجبائي وابنه والخطيب والسرخسي وابن الحاجب إلى المنع مطلقاً، وحكاه ابن مفلح عن جمهور الفقهاء والأصوليين.

وفرق بعضهم بين الماضي والمستقبل، فأجاز النسخ في المستقبل، ومنعه في الماضي، وإليه ذهب البيضاوي.

وفرق بعضهم بين الوعد والوعيد، فأجاز النسخ في الوعيد دون الوعد، لأنه في الوعد خلف، وفي الوعيد عفو، وإليه ذهب ابن السمعاني.

واختار الزركشي منع النسخ في الماضي مطلقاً، وفي بعض المستقبل وهو الخبر بالوعد، لا بالوعيد.

انظر هذه الأقوال وأدلتها في المعتمد (٤١٩/١) والعدة (٨٢٥/٣) واللمع (٥٦) والموجز في الناسخ والمنسوخ (٢٦١) وأصول السرخسي (٥٩/٢) والوصول (٦٣/٢) والمحصول (٤٨٦/٣/١) والإحكام للآمدي (١٤٤/٣) ومنتهى =

[١٢٢٣] اعلم، وَفَقَّك اللهُ^(١)، أن هذا باب يعظم خطره في أصول النسخ ونحن الآن ننبهك على اختلاف الناس فيه، ونبين الصحيح منه إن شاء الله تعالى فإن قال قائل: إذا جوزتم أن ما أمر الرب سبحانه وتعالى بشيء، ثم ينهي عن عين ما أمر به، ويكون المنهي المتأخر ناسخاً لوجوب الأمر المتقدم بأفضاله فهل تجوزون أن يخبر الرب سبحانه من الغايات نصاً، ثم يخبر بعده أن الأمر ليس كذلك وأن ما أخبرت عن وقوعه لا يقع وما أخبرت عن عدم وقوعه يقع.

قلنا: قد بينا أن حقيقة النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وأوضحنا أن من الإسلاميين من يصير إلى أن النسخ تبين انقطاع مدة العبادة وهو نازل منزلة التخصيص المبين لاختصاص اللفظ ببعض المسميات، فإن ما ثبت في معلوم الله تعالى فلا يرتفع، ولا ينسخ، ولكن يبين الناسخ أنه كان المراد بها سبق ثبوت الحكم إلى هذا الوقت.

[١٢٢٤] وللإختلاف في هذه القاعدة ينشأ خلاف في جواز نسخ الأخبار، فذهب كل من صار إلى أن النسخ تبين، وليس برفع حقيقي لثابت إلى جواز النسخ في الأخبار على هذا التأويل فقالوا: إذا أخبر الله سبحانه وتعالى عن ثبوت شريعة فيجوز أن يخبر بعدها فيقول: أردت ثبوتها بإخباري

= الوصول (١٥٩) والمسودة (١٩٦) والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٤٣) وكشف الأسرار (٣/١٦٣) والتلويح على التوضيح (٢/٣٣) وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٩٥) وجمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البنانى (٢/٨٠٦) والتقريب والتحرير (٣/٥٥) وشرح الكوكب المنير (٣/٥٤١ - ٥٤٣) وإرشاد الفحول (١٨٨).

(١) لفظ «الله» ساقط من الأصل.

الأول إلى هذا الوقت ولم أرد أولاً إلا ذلك بنسأ^(١) ولا يفضي إلى تجويز خلف ووقوع خبر بخلاف مخبر^(٢).

وأما نحن إذا صرنا إلى أن النسخ رفع لثابت حقيقي وأن التبیین ليس [١٣٥/ب] بنسخ أصلاً فننكر على هذه القاعدة نسخ الأخبار، ثم / نقول: في تجويزه على قياس القاعدة تجويز الخلف - تعالى الله منه - فإنه كان أحدهما خلفاً لأصحابه، وهذا مما يدرك ببديهة العقل، فإذا جوزنا حقيقة النسخ في الأوامر والنواهي لم يؤد إلى ذلك، فإن الأمر والنواهي لا يدخلها الصدق والكذب، وإنما يتصف بهما الأخبار.

[١٢٢٥] أليس^(٣) من أصلكم أن الرب سبحانه وتعالى مخبر عن كل مخبر بكلامه القديم كما أنه عالم بكل معلوم؟ فإذا قيل: أجل! قالوا وإذا وجب شيء بأمر من الأوامر تأييداً فوجوبه على هذا الوجه مخبر عنه، ويجب أن يكون الباري تعالى مخبراً عنه، والأمر إن لم يكن خبراً من الرب سبحانه فهو دليل على خبره، فيجب على طرد ذلك أن يكون سبحانه وتعالى مخبراً عن وجوب العبادات أبداً، ثم إذا نسخها فيكون مخبراً عن سقوط وجوبها، وهذان الخبران متناقضان.

وهذا من أعظم تخييلات اليهود، ومن نفى النسخ.

[١٢٢٦] فأما من صار إلى أن النسخ سبيله ولا يرتفع به ثابت في

(١) وفي الاقتباس المنقول في الإبهاج «وهذا» بدل «نسأ».

(٢) من قوله «إذا أخبر الله» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٤٥).

(٣) ههنا سقط لأن العبارة غير منسجمة بما قبلها، وإتمامها كالتالي: «فإن قالوا» أليس من أصلكم. إلخ.

معلوم الله تعالى فدفع هذا السؤال سهل المرام عنده، فيطرد التبيين في الأخبار، كما يطرده في الأحكام، فلا يتصور عنده إذاً أن ينسخ نصاً لا يحتمل التأويل، فإنه إذا نزل النسخ منزلة البيان كالتخصيص لم يجعل المنسوخ نصاً مقتضياً استغراق مستقبل الزمان، بحيث يقبل^(١) التأويل، وهذا على الحقيقة إنكار للنسخ، وذلك أن الذي ثبت بالناسخ منفصل عن المنسوخ في مقتضاه، ولا يتعرض له بوجه، ولو جاز تسمية ذلك نسخاً مع أن كل واحد حكم على الابتداء ولا يتضمن أحدهما رفع الثاني^(٢) والذي يحقق ذلك لو قدر التصريح أولاً لما تصور به تحقيق نسخ على هذه القاعدة، فإذا تبين به المراد آخرًا، بعد أن كان مكتماً مستتراً عنا، فلا يقتضي ذلك قلبه عن حقيقته، وإنما يتبين أجزاء من مقتضى الخطاب يخلفه بما لو تبين أولاً، وهذا أحد من الجهالة لا ينكره ذو تحقيق.

[١٢٢٧] فإن قيل: فما وجه دفعكم لسؤال القوم؟

قلنا: في وجوب كون الكلام القديم خبراً عن كل مخبر كلام يطول ويغمض الخوض فيه، على أنا نؤثر ما قالوه، ونختاره، والسؤال معه مدفوع، والحمد لله، وذلك أنا نقول: إذا أخبر الرب سبحانه عن وجوب واجب، ومعاينة على تركه، فيكون خبره مشروطاً بأن لا ننسخ، فكأن الرب سبحانه وتعالى يقول: العبادة الموصوفة واجبة عليكم وأنتم معاقبون على تركها إلا أن أنسخها عنكم فلا يؤدي إذا قدر النسخ إلى خلاف في الخبرين،

(١) كذا في الأصل ويبدوا لي أن الصواب «لا يقبل».

(٢) جواب «لو» ساقط، وهو كالتالي: «لجاز تسمية كل خطاب يتضمن تثبيت حكم مجدد نسخاً» وعلى هذا يدل قول المصنف في الفقرة (١١٩٣).

وهذا أبين، كما أن القائل إذا قال: لست أتكلم إذا كنت راكباً، فإذا تكلم في غير حال الركوب لم يكن ذلك خلفاً منه، فإن خبره الأول مشروط بشرط وهذا واضح لا خفاء به.

[١٢٢٨] فإن قال قائل: فقد روي الخبر عن الشيء على ما هو به، وإذا علم الرب سبحانه أن شريعته سينسخها ويرفع وجوبها فما وجه الأخبار بنص النسخ قبل ثبوته، قلنا: وجه التقدير فيه أن يقول أنتم متعبدون يا معشر المكلفين بهذه الشريعة معاقبون على تركها / وهي واجبة عليكم إلى أن أرفع عنكم وجوبها وسأرفع وجوبها عنكم.

ولو جاز اتصال الناسخ بالمنسوخ لجاز ذكرهما معاً على التفصيل، فوضح الحق من غير احتياج إلى رفع أصل النسخ وحقيقته في حمله على البيان.

(٢٢٣) القول في جواز نسخ العبادة لا إلى بدل،

وفي جواز نسخها بما هو أشق منها

[١٢٢٩] اعلم أن ما صار إليه أهل الحق جواز نسخ العبادة لا إلى

بدل^(١) وقد منع

(١) وهو قول الجمهور. انظر المعتمد (٤١٥/١)، العدة (٧٨٣/٣) الفقيه والمتفقه (٨٢/١)، اللمع (٥٨)، البرهان (١٣١٣/٢)، المستصفى (١١٩/١)، الوصول (٢١/٢)، المحصول (٤٧٩:٣/١)، روضة الناظر (٧٥)، الإحكام للآمدي (١٣٥/٣)، منتهى الوصول (١٥٨)، المسودة (١٩٨)، شرح تنقيح الفصول (٣٠٨)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٩٣/٢)، مع الإبهاج نهاية السؤل (١٧٧/٢)، شرح الكوكب المنير (٥٤٥/٣)، إرشاد الفحول (١٨٧)، فواتح الرحموت (٦٩/٢).

المعتزلة^(١) ذلك والمسألة بأصل قدمناه وهو أنا [نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة، فلأن]^(٢) يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا إلى بدل أولى^(٣).

(١) خلافاً لأبي الحسين ومن تبعه، فإنهم مع الجمهور، ولذلك نسب في البرهان مذهب المنع إلى جماهير المعتزلة ولم يطلقه، ونسب ابن السبكي المنع إلى قوم من أهل الظاهر أيضاً، وظاهر عبارة الإمام الشافعي يدل على المنع، فإنه قال: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبلة بيت المقدس مكانها الكعبة، وكل منسوخ في كتاب وسنة هكذا».

لكن قال أبو بكر الصيرفي في شرح الرسالة كما نقله ابن السبكي وابن النجار: إن مراده أنه ينقل من حظر إلى إباحة، أم من إباحة إلى حظر وتخيير، على حسب أحوال الفروض، قال ومثل ذلك مثل المناجاة، كان يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة، ثم فرض الله تقديم الصدقة، ثم أزال ذلك، فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاؤوا تقربوا بالصدقة إلى الله، وإن شاؤوا ناجوه من غير صدقة. قال: فهذا معنى قول الشافعي: «فرض مكان فتفهمه». قال ابن النجار: «فظهر أن مراد الشافعي بالبدل أعم من حكم آخر ضد المنسوخ كالقبلة، أو الرد لما كانوا عليه قبل شرع المنسوخ كالمناجاة فالمدار على ثبوت حكم شرعي بدلاً من المنسوخ في الجملة، حتى لا يتركوا هملاً بلا حكم في ذلك المنسوخ بالكلية».

وقال الشوكاني: «وهذا الحمل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به فإن مثله لا يخفى عليه وقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل، ولا شك في أنه يجوز إرتفاع التكليف بالشيء، والنسخ مثله، لأنه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل، بل دل الدليل على الوقوع».

انظر المعتمد (١/٤١٥)، البرهان (٢/١٣١٣)، الإبهاج (٢/٢٣٨)، الرسالة للشافعي (١٠٩)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٤٨)، إرشاد الفحول (١٨٨).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل، واستدرسته من اقتباس منقول في الإبهاج.

(٣) من قوله «أنا نجوز» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٣٩).

[١٢٣٠] فإن قال قائل: كيف يتصور ذلك؟ ولو وجبت عبادة فمن ضرورة نسخ وجوبها إباحت تركها والإباحة حكم من الأحكام وهو بدل من الحكم الثابت أولاً، وهو الوجوب.

قلنا: من مذهب من يخالفنا أن العبادة لا تنسخ إلا بعبادة ولا يجوزون نسخها بإباحة، على أن ما طالبتموه به يتصور بأن يقول الرب: نسخت عنكم العبادة، وعاد الأمر إلى ما كان عليه قبل ورود الشرائع، فهذا مما يعقل ولا ينكر.

[١٢٣١] وإن استروحوها في منع ذلك بقوله: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْمَرْنَا﴾^(١).

قالوا: فهذا تصريح بإثبات التبديل.

قلنا: هذا إخبار على أن النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه^(٢) وهذا واضح عند التأمل، أو نقول قوله: (ما ننسخ من آية) يحمل على بعض الأحكام دون بعض، ويقوى ذلك على منع صيغة العموم^(٣).

(١) سورة البقرة: آية (١٠٦).

(٢) بين ابن السبكي أن قول القاضي هذا يفهم منه أن محل الخلاف في الجواز، وأنه يسلم أن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه، قال ابن السبكي: «وقد قدمنا أن الاستدلال بآية النجوى يدل على أن الخلاف في الوقوع أيضاً، وبذلك صرح الهندي، إذ قال: الآية وإن لم تدل إلا على عدم الوقوع فذلك كاف، لأنه إذا ثبت عدم الوقوع ثبت عدم الجواز، لأن كل من يقول بالجواز قال بالوقوع، فالقول بعدم الوقوع مع الجواز قول لم يقل به أحداً» الإبهاج (٢/٢٤٠).

(٣) وأجيب بإجابات أخرى منها: إن نسخ الآية يفيد نسخ لفظها، ولهذا قال: «نأت

فصل (٢٢٤)

[١٢٣٢] يجوز نسخ العبادة بعبادة أشق منها^(١) وقد أنكر ذلك شردمة من المعتزلة^(٢) وكل ما يدل على أصل النسخ فهو دال على ذلك وليس لهم

= بخير منها» فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية، سلمنا أن المراد نسخ الحكم، لكنه يمكن أن يقال: إن نفي الحكم وإسقاط التعبد به خير منه في الوقت الذي تصير العبادة فيه مفسدة، قاله أبو الحسين في المعتمد (٤١٦/١)، والرازي في المحصول (٣/١)، والآمدي في الأحكام (١٣٦/٣)، وانظر الإجابات الأخرى في شرح الكوكب المنير (٥٤٦/٣).

من قوله: «هذا إخبار على أن النسخ» إلى «صيغة العموم» اقتباس في الإبهاج (٢٤٠/٢).

(١) وهو مذهب الجمهور. انظر المعتمد (٤١٦/١)، والإحكام لابن حزم (٩٣/٤)، والعدة (٧٨٥/٣)، والفقهاء والمتفقه (٨٣/١) والتبصرة (٢٥٨)، واللمع (٥٨)، وأدب القاضي للماوردي (٣٥٤/١)، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (٩٦)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (١٨٧/٣)، وأصول السرخسي (٦٢/٢)، والمستصفي (١٢٠/١)، والوصول (٢٥/٢)، والمحصول (٤٨٠/٣/١)، وروضة الناظر (٧٦)، والإحكام للآمدي (١٣٧/٣)، ومنتهى الوصول (١٥٨)، والمسودة (٢٠١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٠٨)، والمغني للخبازي (٢٥٧)، والجامع لأحكام القرآن (٦٥/٢)، والتلويح على التوضيح (٣٦/٢)، والمنهاج مع الإبهاج (٢٣٨/٢)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٩٣/٢)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٨٧/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٤٩/٣)، وإرشاد الفحول (١٨٨).

(٢) خلافاً لأبي الحسين البصري فإنه مع الجمهور، وحكى الإنكار عن بعض الشافعية والظاهرية، ونسبه أبو يعلى إلى أبي داود.

انظر المعتمد (٤١٦/١)، والإحكام لابن حزم (٩٣/٤)، والتبصرة (٢٥٨)، واللمع (٥٨)، والعدة (٧٨٥/٣).

في المسألة عصمة يتمسكون بها إلا ما يهتدون به من المصالح فيقولون ليس من مصالح العباد تعظيم المشقة عليهم، بل^(١) الأصل لعباده في بعض الزمان تكليف الأشق، على أن ما قالوه يتوجه عليكم^(٢) في بدء الشريعة فيقال لهم: كان يجوز أن يقدر أخف منها فما بالها وقعت شاقة. وربما يستدلون بظواهر من الكتاب، منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٣).

فيقال ورد هذا في مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف الصيام عنهم، على أن المراد بالآية يريد الله بكم ما ستألون من اليسر في العقبى ولا يريد مجرداً عتابكم في الدنيا. وعلى هذا الوجه يستدلون بظواهر^(٤) ووجه الجواب ما قدمنا.

[١٢٣٣] ومنهم من يقول: يجوز النسخ بالأشق عقلاً ويمتنع سمعاً^(٥) لهذه الآيات. ثم نقول: وكم من حكم ينسخ بأشق منه، وهذا كما أن الصلح^(ب/١٣٦) عن الكفار نسخ بمقاتلتهم / وبذل المهج والأموال في مجاهدتهم، وجواز ترك الصوم من غير عذر بشرط الفدية، ونسخ تحليل الخمر، وهذا شأن كل تحريم يعقب تحليلاً فبطل ما قالوه عقلاً وسمعاً.

(١) من هنا إجابة المصنف عما استدل به المعتزلة.

(٢) كذا في الأصل والمناسب «عليهم».

(٣) سورة البقرة: آية (١٨٥).

(٤) منها ظاهر قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ سورة النساء: آية (٢٨).

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سورة الحج: آية (٧٨).

وقوله: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا فَأْتِ بَخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ سورة البقرة: آية (١٠٦).

وانظر الإجابة عنها في المعتمد (٤١٧/١)، والإحكام لابن حزم (٩٤/٤)،

والإحكام للآمدي (١٣٨/٣).

(٥) انظر حكاية هذا القول في الإحكام للآمدي (١٣٧/٣)، والإبهاج (٢٣٩/٢).

(٢٢٥) القول في نسخ حكم الآية

وتلاوتها، ووجه الخلاف فيه

[١٢٣٤] اعلم أنه يجوز أن تشتمل الآية على ثبوت حكم من الأحكام ويوجب الله تعالى علينا تلاوتها ثم ينسخ الله عنا حكمها ووجوب تلاوتها ويجوز أن ينسخ عنا حكم الآية ويديم علينا وجوب تلاوتها، وهذا ما صار إليه معظم المحققين^(١). وذهب بعض الناس إلى أنه لا يجوز نسخ تلاوة الآية مع بقاء حكمها، وذهب الآخرون على العكس من ذلك فقالوا لا يجوز نسخ حكم الآية مع بقاء تلاوتها^(٢).

(١) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر المعتمد (٤١٨/١)، والعدة (٧٨٠/٣)، واللمع (٥٧)، والبرهان (١٣١٢/٢)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (١٨٨/٣)، وأصول السرخسي (٧٨/٢)، والمستصفي (١٢٣/١)، والمنخول (٢٩٧)، والوصول (٢٨/٢)، وأدب القاضي للماوردي (٣٤٩/١)، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (٥٨)، والمحصول (٤٨٢/٣/١)، وروضة الناظر (٦٩)، والإحكام للآمدي (١٤١/٣)، ومنتهى الوصول (١٥٩)، والمسودة (١٩٨)، وشرح تنقيح الفصول (٣٠٩)، والمنهاج (٢٤١/٢)، مع الإبهاج، والمغني للخبازي (٢٥٨)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٩٤/٢)، والتلويح على التوضيح (٣٦/٢)، وإرشاد الفحول (١٨٩).

(٢) هذان القولان منسوبان إلى بعض المعتزلة، وأبو الحسين البصري منهم مع الجمهور، ونسب الشوكاني إلى السرخسي أنه منع نسخ اللفظ مع بقاء الحكم، وهذا غير سديد فإن السرخسي صرح بجوازه، واستدل له بأن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له، فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم. ووضحه بالأمثلة. انظر المعتمد (٤١٨/١)، والبرهان (١٣١٢/٢)، والوصول (٢٨/٢)، وأصول السرخسي (٨١/٢)، وإرشاد الفحول (١٩٠).

[١٢٣٥] والدلالة التي قررناها من نفي الاستحالة وإثبات الجواز يطرد على الطائفتين، فلا فائدة في إعادتها، والجملة في مضمون الباب أن تلاوة الآية وما يطوي عليه الآية حكمان متباينان يجوز في العقل تقدير أحدهما مع انتفاء الثاني، فمن هذا الوجه لم يبعد النسخ فيهما أو في أحدهما.

[١٢٣٦] فإن قال من منع نسخ الحكم مع بقاء التلاوة: الآية وردت دالة على الحكم ومن المستحيل أن تبقى الدلالة ويرتفع مدلولها. وهذا لا تحقيق له، وذلك أن الآية إنما نصبت دلالة بشرط أن لا ينسخ حكمها، فإذا نسخ حكمها فقد خرجت عن أن تكون دلالة فإنها ما دلت على الحكم دلالة العقلية على مدلولها.

[١٢٣٧] فإن قال من أحال نسخ التلاوة مع بقاء الحكم: إذا ثبت الحكم بمورد الآية فينبغي أن لا ينتفي بوقوع تلاوتها، كما أن الحكم إذا علق بعلة ثبت بثبوتها وانتفى بنفيها، فيقال: هذا ساقط من وجهين أحدهما: إن وجوب تلاوة الآية لم يكن دليلاً على ثبوت الحكم وإنما الدليل على ثبوته مضمون الآية ووجوب تلاوتها حكم^(١) يغير مضمون الآية، على أنا نقول: لا يبعد أن يثبت حكم عقلي وتدلل عليه دلالة عقلية ثم ترتفع الأدلة ولا يرتفع مدلولها. فإذا جاز في الأدلة العقلية تقدير الارتفاع مع وجود ثبوت المدلول، فلأن يجوز ذلك مع الأدلة السمعية أولى.

وبيان ذلك أن العالم دال على صانعه، فلو قدرنا عدمها لم تقتض ذلك انتفاء مدلولها.

[١٢٣٨] ثم نقول للفريقين جميعاً: قد اشتمل القرآن على ما يخالف

(١) في الأصل «حكماً» ولا وجه لنصبه.

مذهبكم فأما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فمتحقق في أي من كتاب الله، منها أن^(١) النسخ في حق المطبق بين الصيام والفدية مع بقاء التلاوة في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾^(٢).

وكذلك نسخ الوصية للأقربين مع ثبوت التلاوة في آية الوصية، وذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ

(١) أرى أن كلمة «أن» زائدة.

(٢) سورة البقرة: آية (١٨٤)، واختلف العلماء في نسخ هذه الآية، فمنهم من قال أنها منسوخة، بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ سورة البقرة: آية (١٨٥) نقله البخاري عن ابن عمر، وسلمة بن الأكوع، ونقله ابن الجوزي عن معاذ بن جبل وابن مسعود، والحسن، وعكرمة، وقتادة، والضحاك، والنخعي، والزهري، وابن عباس في رواية، ونقل عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه قال: لا تكون الآية على القراءة الثانية وهي (يطيقونه) إلا منسوخة.

وهو المختار عند قتادة والنحاس، وعلي بن أبي طالب وابن حزم، وابن الجوزي، والسيوطي، ومنهم من قال: إنها محكمة، وإن معنى الآية: وعلى الذين يطيقونه في حال شبابهم وحدثهم وفي حال صحتهم وقوتهم إذا مرضوا وكبروا فعجزوا من الكبير عن الصوم فدية طعام مسكين، وقرأ القائلون بهذا القول الآية بقراءة أخرى أيضاً وهي (على الذين يطوقونه) أي يتكلفونه ولا يطيقونه، فلهم أن يفطروا ويفتدوا بطعام مسكين.

نقله الطبري عن ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، وعطاء، ورجح القول الأول. انظر جامع البيان (٧٧/٢)، والبخاري كتاب الصوم، باب وعلى الذين يطيقونه فدية (٣٣٣/١) ونواسخ القرآن لابن الجوزي (١٧١)، والناسخ والمنسوخ للنحاس (٢٢)، والناسخ والمنسوخ لابن حزم (٢٦)، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، والدر المنثور (١٧٧/١)، وأحكام القرآن لابن العربي (٧٩/١)، والناسخ والمنسوخ لقتادة (٢٧).

وَالْأَقْرَبِينَ ﴿١﴾.

وكذلك نسخ الله تعالى تحريم المباشرة في ليالي الصيام مع ثبوت تلاوة الآية وهو قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ...﴾ (٢).

الآية بما فيها.

(١) سورة البقرة: آية (١٨٠)، اختلف المفسرون في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة أم لا، على قولين:

فذهب الشعبي والنخعي إلى أنها كانت ندباً، فمنعت السنة من جواز الوصية للوالدين، وبقيت الوصية للأقربين على الندب.

وذهب جمهور المفسرين إلى أنها كانت فرضاً ثم نسخت بآية الميراث.

ثم اختلف هؤلاء في المنسوخ من الآية على ثلاثة أقوال:

الأول: إن جميع ما في الآية من إيجاب الوصية منسوخ، وهو منقول عن ابن عباس وابن عمر، ومجاهد، وسعيد بن جبير، واختاره ابن العربي، وابن كثير.

الثاني: إنه نسخ منها الوصية للوالدين، وهو منقول عن مجاهد، وإبراهيم النخعي، وطاوس.

الثالث: إنه نسخ منها الوصية للوارث، ولم ينسخ الأقربون الذين لا يرثون، وبه قال

قتادة وهو منقول عن ابن عباس والحسن، والضحاك، وأبي العالية، واختاره

الطبري. الناسخ والمنسوخ لقتادة (٣٥)، وجامع البيان (٦٩/٢)، وأحكام القرآن

لابن العربي (٧١/١)، ونواسخ القرآن (١٥٨)، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (١٢٢)، وتفسير القرآن العظيم (٢١١/١).

(٢) سورة البقرة: آية (١٨٧)، قيل إن هذه الآية ناسخة لقوله تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ سورة البقرة آية (١٨٣)، لأن مقتضى الآية الموافقة فيما كان

عليهم من تحريم الأكل والوطء بعد النوم، وهكذا كان في صدر الإسلام فنسختها

الآية: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾.

انظر أحكام القرآن لابن العربي (٩٠/١)، والإتقان (٢٢/٢)، والناسخ والمنسوخ

لهبة الله بن سلامة (١٨).

وهكذا نسخ تربص المتوفي عنها زوجها / مع ثبوت الآية الدالة على [١/١٣٧] ذلك^(١) ويكثر نظائر ذلك في القرآن.

[١٢٣٩] فأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فكثير أيضاً، منها: الرجم كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لولا أن يقال زاد عمر في كتاب الله تعالى لأثبتها على حاشية المصحف، وهي «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»^(٢).

(١) وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ سورة البقرة آية (٢٤٠)، نسخة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرْتَضْنَ لِنَفْسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ أَشْهُرًا وَعَشْرًا﴾ سورة البقرة: آية (٢٣٤)، وإليه ذهب جمهور المفسرين، خلافاً لمجاهد فإنه ذهب إلى أن آية الحول محكمة، فالعدة كما هي واجبة عليها، وجعل الله لها تمام السنة سبعة أشهر وعشرين ليلة وصية، إن شاءت سكنت في وصيتها، وإن شاءت خرجت.

قال ابن بطال: وهو قول لم يقله أحد من المفسرين غيره، ولا تابعه عليها من الفقهاء أحد، وأطبقوا على أن آية الحول منسوخة.

انظر فتح الباري (٩/٤٩٣)، ونواسخ القرآن (٢١٣)، والناسخ والمنسوخ لابن سلامة (٢٦)، والناسخ والمنسوخ لابن حزم (٢٩)، والناسخ والمنسوخ لقتادة (٣٦).

(٢) رواه مالك في الموطأ ولفظه: «لولا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى لكتبها، الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة». الموطأ (٢/١٦٨)، وابن خزيمة في الموجز في الناسخ والمنسوخ (٢٦٠)، وأصله في الصحيحين. انظر لمزيد من التخريج المعتمد (٢٠٦)، وتلخيص الحبير (٤/٥١). وانظر القول بأنها كانت تتلى، ثم نسخت تلاوتها وبقي حكمها في الناسخ والمنسوخ للنحاس (٩)، والموجز في الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة (٢٦٠)، والناسخ والمنسوخ لابن سلامة (٦)، ونواسخ القرآن لابن الجوزي (١١٤).

(٢٢٦) القول في حكم النسخ بعد

انقضاء وقت الفعل ووجه الخلاف فيه^(١)

[١٢٤٠] اعلم: لا يستحيل على أصلنا أن يتعلق الخطاب بالمكلف في حكم ولا يتفق له الإقدام على الامتثال فينسخ عنه الفعل ووجوبه، وليس المعنى بنسخه عنه مع مضي وقت إمكان أدائه أن ينسخ عنه إيقاعه في الزمان الماضي، أو يؤمر بإيقاع تركه في الزمان الماضي، فإن ذلك من المستحيلات.

والذي نحن فيه الآن منع تكليف المحال، فأما الأمر بترك الفعل في الاستقبال، ونسخ وجوبه فشائع.

[١٢٤١] ثم اعلم أنا لا نستبعد أن يؤمر بترك [عين]^(٢) الفعل الذي كان يقع في الزمان الأول لو قدر وجوده وإن كان الترك في مستقبل الزمان. وقد أنكرت المعتزلة ذلك أشد الإنكار فقالوا يستحيل تقدير وقوع ترك الفعل في الزمان المستقبل فإن زمان الفعل إذا انقضى فقد انقضى زمان تركه أيضاً وإذ لم يتصور في مستقبل الزمان الفعل الذي كان يقع في الزمان الأول فكذلك لا يتصور وقوع تركه في الاستقبال فإن الترك إنما يتصور بدلاً من الفعل.

[١٢٤٢] واعلم أن هذه المسألة لا يتضح إلا بعد الإيماء إلى مقدمة، فمن أصل أهل الحق أن ما وجد من أفعال العباد وعدم، فيتصور إعادته بعينه، وهو من مقدور الله تعالى، وكما يتصور إعادة عين الفعل فكذلك

(١) راجع لهذا الفصل البحرالمحيط.

(٢) في الأصل «غير» وما أثبتته يقتضيه السياق.

يتصور إعادة القدرة عليه، فلا يبعد إذاً أن يصدر من المكلف فعل مكتسب له، ويعدم فعله وقدرته، ثم يعيدهما الله تعالى في مستقبل الزمان. وأنكرت المعتزلة في أصول الديانات إعادة أفعال العباد، فعلى هذا القول^(١) على قضية أصلنا إذاً يتصور في مستقبل الزمان عود الأفعال فلا يبعد عود تركها أو تصور تركها، فخرج من ذلك أنه يجوز أن يؤمر بعين الفعل الماضي على إعادته ويجوز أن يؤمر بعين ترك الفعل الماضي على تقدير الإعادة.

[١٢٤٣] وقد ذهب بعض أصحابنا إلى موافقة المعتزلة اغتراراً منهم بتمويهاتهم ومصيراً منهم إن الفعل بعد ما مضى وقته لا يتحقق هو ولا تركه في مستقبل الزمان. ولا نظن بهؤلاء موافقة المعتزلة في فاسد أصلهم، فالطريق أن نقرر لهم أن المعتزلة بنت أصلها على منع الإعادة في معظم الأعراض، ويقدر لهم منع الإعادة، ولم يصف الرب تعالى بالإقتدار عليها، فيلزمهم من ذلك نفي الإعادة في جملة أجناس الحوادث [و]^(٢) ذلك تسبب إلى منع ابتداء الخلق فإن إنكاره الإعادة يفضي إلى إنكار أصل الأحداث فإذا قررنا للفقهاء من / أصحابنا هذا من أصحاب المعتزلة فيرغبون عن موافقتهم [١٣٧/ب] لا محالة.

[١٢٤٤] فإن قال قائل: فإن أعيد الفعل في الثاني مع القدرة عليه فبم يعرف المكتسب أن ما أعاد عين فعله، وكيف يتحقق التكليف به على التعيين والتخصيص؟

(١) وهنا سقط ولعل إتمامه كالتالي: «فعلى هذا القول» منعوا تصور ترك الفعل بعد انقضاء وقته «وعلى قضية أصلنا» إلخ.
(٢) «الواو» ساقطة من الأصل، ويقتضيها السياق.

قلنا يتصور ذلك من وجهين: أحدهما أن يعلمه الله ضرورة أنه عين فعله المقتضى، وقد عاد.

والثاني أن يخبره من تجب عصمته بأن ما يوجد منه إذا أقدم على امتثال فهو عين فعله.

(٢٢٧) القول في جواز نسخ الفعل

قبل دخوله وقته وذكر الخلاف فيه

[١٢٤٥] اعلم: هذا الباب مما ظهر فيه اختلاف الأصوليين^(١) فما صار إليه المعظم من المحققين من أصحابنا نجويز النسخ قبل دخول وقت الفعل وجوزوا أيضاً ثبوت النسخ قبل انقضاء وقت الفعل المأمور به^(٢).

(١) وهل لهذه المسألة فائدة؟ قال ابن حزم: «أكثر المتقدمون في هذا الفصل، ما ندرى إن لطالب الفقه إليه حاجة» الإحكام (٤/١٠٠).

(٢) وإليه ذهب جمهور المحدثين والفقهاء والأصوليين، خلافاً للمعتزلة، وبعض الحنفية، ومنهم الكرخي والجصاص والماتريدي والديبوسي، وبعض الشافعية كالصيرفي، وبعض الحنابلة كأبي الحسن التيمي.

انظر المعتمد (١/٤٠٧)، والعدة (٣/٨٠٧)، والإحكام لابن حزم (٤/١٠٠)، والتبصرة (٢٦٠)، واللمع (٥٦)، والبرهان (٢/١٣٠٤)، وأصول السرخسي (٢/٦٣)، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه (١٠٠)، وأدب القاضي للماوردي (١/٣٥٧)، والمستصفي (١/١١٢)، والمنخول (٢٩٧)، والوصول (٢/١٣٦)، والمحصول (١/٤٦٧/٣)، وروضة الناظر (٧٠)، والإحكام للآمدي (٣/١٢٦)، ومنتهى الوصول (١٥٦)، والمسودة (٢٠٧)، وشرح تنقيح الفصول (٣٠٦)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٣٤)، وكشف الأسرار (٣/١٦٩)، والتلويح على التوضيح (٢/٣٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٩٠)، وجمع =

والأولى بنا تصوير مضمون الباب أولاً، ثم نرتب ذكر المذاهب عليه فلمضمون الباب ثلاث صور، واحد^(١) منها متفق عليه واثنان مختلف فيهما.

فأما المتفق عليها فهو أنه إذا انقضى على المكلف وقت إمكان الفعل المأمور به وأقدم فيه على الامتثال أو لم يقدم عليه فيجوز أن ينسخ عنه الفعل في مستقبل الزمان^(٢) والحالة هذه، ويكون ذلك النسخ على التحقيق واقعاً قبل الفعل، فإن الذي مضى لا يقدر نسخه على تقدير ارتفاع الترك في الزمان الماضي، فكل نسخ إذا قبل الفعل^(٣) أو^(٤) لا يتحقق النسخ في عين الفعل الماضي مع تقديره لإيقاع الترك في الزمان الماضي وإنما يتصور النسخ في الفعل الماضي على تقدير الإعادة كما قدمناه.

[١٢٤٦] فأما الصورتان اللتان فيهما الاختلاف فأحدهما أن نقول إذا قال الرب جلت قدرته إذا زالت الشمس فصلوا، ثم يقول قبل زوال الشمس: قد نسخت عنكم ما أوجبت عليكم، ويتصل النسخ بالمخاطبين قبل الزوال أيضاً، فهذا مما يجوز على مذهب أهل الحق^(٥) ومنعته المعتزلة

= الجوامع مع حاشية البناني (٧٧/٢)، والتقريب والتحبير (٤٩/٣)، وشرح الكوكب المنير (٥٣١/٣)، وإرشاد الفحول (١٨٧).

(١) هكذا في الأصل ويبدو أن الصواب «واحدة منها متفق عليها، واثنان» إلخ.

(٢) وحكى ابن الهمام الخلاف في ذلك عن الكرخي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز النسخ إلا بعد حقيقة الفعل، سواء مضى من الوقت ما يسع الفعل، أو لا.

انظر التحرير مع شرحه التقرير والتحبير (٤٩/٣).

(٣) انظر البرهان (١٣٠٣/٢)، والإبهاج (٢٣٤/٢).

(٤) هكذا في الأصل ولعل الصواب «و» بدون الهمزة.

(٥) وهكذا في البرهان نسب هذا القول إلى أهل الحق. انظر البرهان (١٣٠٤/٢).

بأسرها^(١) وكذلك إذا أوجب الله سبحانه وتعالى فعلاً على العباد لا يسعه إلا وقت ممتد فانقضى وقت الفعل الذي يسع العبادة المأمور بها، فنسخ الله وجوب تلك العبادة عن عبادة قبل مضي وقت الفعل بعد تكليفه، فهذا مما يجوز أيضاً وأطبقت المعتزلة على إنكاره، فهذا وجه تصوير الخلاف.

[١٢٤٧] ثم اختلف أصحابنا في وجه تصوير النسخ، وذلك السؤال يوجه عليهم، فقيل لهم إذا أمر الله تعالى بشيء، ثم نهى عنه قبل تحقق وقت يمكن إيقاع الفعل فيه فقد صار عين المأمور منهيّاً من غير تغاير بينهما، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه من وجه واحد^(٢).

[١٢٤٨] واختلف من لم يعظم حظه بالأصول، فقال بعضهم قد وقع النهي على خلاف الوجه الذي وقع عليه الأمر، وإنما المستبعد تعلق الأمر^[١٣٨] والنهي بالشيء الواحد على الوجه وأوضحوا / ذلك بأن قالوا إذا أمر الله سبحانه العبد بفعل فإنما يوجه عليه التكليف بشرط بقاء الأمر عليه، فكأنه قال أوجبت عليك الفعل بشرط أن يبقى الأمر متصلاً بك وبقيت مأموراً، فإذا نهاه فقد زال عنه تعلق الأمر، وتعلق النهي به على وجه يوافق شرط تعلق الأمر، فلا يضاده، ولا تناقض في تصوير تعلق الأمر والنهي جميعاً على هذا الوجه ورجع محصول هذا القول أنه في كونه مأموراً شرط عليه دوام [اتصال]^(٣) الأمر به.

[١٢٤٩] وقد أشار القاضي رضي الله عنه إلى طريقتين: إحداهما إن

(١) نقله أبو الحسن البصري عن شيوخه المتكلمين. انظر المعتمد (١/٤٠٧).

(٢) وبهذا استدل المعتزلة. انظر المعتمد (١/٤٠٧).

(٣) في الأصل «إنفصال» وما أثبتته يقتضيه السياق. وذكره المصنف بعد أسطر.

قال: لا حاجة بنا إلى تصوير هذا الشرط ولكننا نفصح بالمقصود فنقول: تعلق الأمر على اقتضاء الإيجاب بالشيء الواحد، ثم ارتفع الرجوب في عينه فتعلق النهي به من غير حاجة إلى فرض شرط وتقدير مشروط، ومن صار إلى غير ذلك فقد ذهل عن المذهب وجبن عن حقيقته، والذي يوضح ذلك أن ما ذكره القائل الأول غير مستقيم فإنه قال تعلق الأمر به مشروط ببقاء اتصال الأمر به، وهذا لا يتحقق له وذلك إنه لا يتصور كونه مأموراً إلا باتصال الأمر به فلا معنى لقول القائل إنه إنما يكون مأموراً ما دام الأمر متصلًا به، ولا فائدة في جعل ذلك شرطاً، فإن كونه مأموراً عين اتصال الأمر به، فلا فرق بين أن يقول القائل هو في كونه مأموراً مشروطاً^(١) بكونه مأموراً وبين أن يقول هو في كونه مأموراً مشروطاً^(٢) باتصال الأمر به.

فهذا إذاً من قبيل شرط الشيء في نفسه وهو محال غير معقول.

[١٢٥٠] والذي يوضح ذلك أنه إنما يجوز أن يقدر الشيء شرطاً في

الشرعيات إذا تقدر وقوع المشروط دون الشرط، وذلك نحو الطهارة، فلما شرطت في الصلاة تصور تقدير وقوع الصلاة في صورتها من غير طهارة ولا يتصور كونه مأموراً من غير اتصال الأمر به فلا وجه لتقدير الاتصال شرطاً.

[١٢٥١] والذي يوضح ذلك إنه لما لم يتصور وقوع الاكتساب من

العبد إلا أن يكون قادراً لم يسع لا جرم وأن يقال للعبد اكتسب الفعل بشرط أن تكون قادراً أو بشرط أن تكون موجوداً أو بشرط أن يوجد فعلك في محل قدرتك، فكل ذلك من لغو الكلام، فإنه لا يتصور وقوع الكسب إلا على هذا الوجه.

(١) هكذا في المحلين، ولعل الصواب «مشروط».

(٢) هكذا في المحلين، ولعل الصواب «مشروط».

[١٢٥٢] ثم قال القاضي رضي الله عنه: وإن لم يكن من تقدير شرط بدُّ دفعها للسؤال فالأولى أن نقول: كأن الرب تعالى قال: افعل الفعل الفلاني تقرباً منك إليّ ما دام الأمر متصلاً بك، فإذا نهيتك عنه فلا تفعله تقرباً إليّ ولا تقرباً إلى غيري، ليتبين للعبد أنه [عند^(١)] النهي منهي عن قصد التقرب بما أمر به أولاً إلى الله، وهو منهي عن أصل فعله أيضاً من غير قصد التقرب^(٢) فهذا وجه تفصيل المذاهب.

[١٢٥٣] والدليل على ما صرنا إليه ما قدمناه في أصل النسخ [من (١٣٨/ب) نفي^(٣)] طرق الاستحالة وتبيين ثبوت الجواز عند انتفاء الأسئلة / على ما سبق طرد الدلالة.

[١٢٥٤] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن في تقدير النسخ على الوجه الذي قلتموه أعظم الاستحالة وذلك أنه إذا أمر بأمر ثم نهى عنه قبل تصور التمكّن من فعله وقبل تصور عين فعله، وهو مفضي إلى عين البداء، فكأنه أوجب شيئاً فبدا له فرفع وجوبه تعالى الله عن كل نقص وهذا مما يعظمون الظنة فيه، وينسبونه لأجله إلى تجويز البداء على الله. قلنا: هذا الذي ذكرتموه اقتصار منكم على مجرد الدعوى، وقد أوضحنا اندفاع القول بالبداء وما نحن نريده إيضاحاً، فنقول: البداء إما أن يرجع إلى استدراك علم، أو إلى تبدل إرادة، فأما تجدد العلم فاستدراكه فإنما يلزم إن لو كان

(١) في الأصل «عنه» وهو خطأ، أو الاستدراك من اقتباس منقول في الإبهاج.

(٢) من قوله «أن نقول» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٣٧).

(٣) ما بين القوسين ساقط من الأصل، ويقتضيه السياق، وقد ذكره المصنف في الفقرة

[١٢٣٥].

سبحانه وتعالى غير عالم بما^(١) سينسخ ما أوجبه فأما إذا أوجب وصفه بكونه عالماً بما سيكون فلا يلزم من قبيل العلم البداء ولا يلزم أيضاً من قبيل الإرادة، لما أوضحنا أولاً من عدم تعلق الشرائع بالإرادة، ولما قررناه في الديانات من جواز الأمر بما ليس بمراد الله وجواز تعلق النهي بما هو مراد الله، فقد بطل ادعاء البداء من كل وجه.

[١٢٥٥] فإن قالوا: إذا أوجب الله سبحانه شيئاً مع علمه بأنه سينهي عن عين ما أوجبه قبل إمكان فعله، فهذا مما لا يتصور في المعقول، وكأنه أوجب عين ما علم إنه لا يجب.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه يبطل من وجهين: أحدهما: أنا نقول: إذا أوجب الله شيئاً فقد ثبت وجوبه فإذا رفع وجوبه بالنسخ فقد ارتفع وجوبه، وثبت أنه أوجب^(٢) واجباً ثم رفع وجوبه، وهذا ما لا استحالة فيه بوجه، ثم نقول النسخ حيث سننق^(٣) وعليه هكذا يقع أن يحقق فإنه رفع للحكم بعد ثبوته فيتقرر فيما ذكرتموه.

[١٢٥٦] فإن قالوا لا يتحقق بالنسخ رفع ثابت ولكن يتبين به انقطاع مدة الوجوب فقد قدمنا عليهم في ذلك أوضح الرد^(٤) وبيننا أن هذا إنكار منهم لأصل النسخ وفصل النسخ عن المنسوخ وقطع لأحدهما عن الثاني.

[١٢٥٧] فإن قالوا: لو كان في إيجابه مصلحة فلا يجوز رفع المصلحة

(١) في نسخة «بأنه» أشار إليها في الهامش.

(٢) في نسخة «أثبت» أشار إليها في الهامش.

(٣) هكذا الرسم في الأصل، ولم استطع على تحديد اللفظ ومعناه.

(٤) انظر الفقرة [١١٩٢].

قبل [تقررها] ^(١) قيل: هذا لأنه [خوض] ^(٢) منكم في فاسد أصلكم ونحن لا نراعي في موانع الشريعة المصالح ^(٣)، على أنا نقول ربما تكون المصلحة في أن يوجب الله تعالى الشيء على المكلف ليعتقد وجوبه والعزم على امتثاله، ثم يعلم أن مصلحته بأن ينسخ عنه الفعل ويثاب على العزم فإنه لو دام عليه التكليف لعصى وأثم واستوجب النار، فبطل كل ما ادعوه من وجوه الإحالة.

[١٢٥٨] ومما يقوي التمسك به قوله سبحانه وتعالى في قصة إبراهيم صلوات الله عليه وابنه الذبيح لما أمره بذبحه ثم نسخ عنه قبل اتفاق الذبح، فقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٣٣﴾ وَتَدَيَّنَتْهُ أَنْ يَتَّابِرْهِسُ ﴿١٣٤﴾ قَدْ صَدَّقَتْ الرُّؤْيَا ﴿٤﴾ .

فهذا هو النسخ بعينه قبل إمكان الفعل المأمور به.

[١٢٥٩] ولهم على الآية أسئلة منها أن قالوا: ما أمره الله تعالى: الذبح بعينه وما أراد منه ذلك وإنما أراد اختباره وابتلاء سره وامتحان صدقه.

وهذا بهت عظيم وقرب من هدم الأصول في / العقائد فإننا نقول: [١٣٩]

(١) في الأصل «تقدرهما» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) في الأصل «حوظ» وهو خطأ.

(٣) انظر الرد على هذا القول في الفقرة [١١٩٧].

(٤) سورة الصافات: آيات (١٠٣ - ١٠٥)، واعترض ابن برهان والآمدني على الاستدلال بهذه الآيات بأنه ليس في الآية ما يدل على أن النسخ كان قبل التمكن من الفعل، والتزاع ليس في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل، وإنما وقع في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل. انظر الوصول (٤١/٢)، والإحكام للآمدني (١٢٩/٣).

ابتلاء السر وامتحانه لا يتحقق من العالم بالسر وأخفى^(١).

ثم هذا الذي ذكروه مخالفة منهم لموجب الآية أيضاً فإنها تقتضي الأمر بالذبح وقول الذبيح يقتضي الاستسلام لما قال: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(٢).

ومن المستحيل أن يعتقد الخليل صلوات الله عليه في الأمر غير ما أريد به، ثم فداؤه بالذبح العظيم من أدل الدليل على أنه كان مأموراً بالذبح.

[١٢٦٠] فإن قالوا: كان مأموراً بالعزم على الذبح، واعتقاد وجوبه، ولم يكن مأموراً بنفس الذبح، قلنا: من المستحيل أن يؤمر الخليل صلوات الله عليه بالجهل، واعتقاد الشيء على غير ما هو به جهل، وإن كان مأموراً باعتقاد الشيء على ما هو به، فهو علم منه إذا [بوجوب]^(٣) الذبح، ويستحيل العلم بوجوبه مع أنه في معلوم الله تعالى غير واجب، ثم كل ما ذكرناه من القرائن تبطل ما قالوه من التأويل.

[١٢٦١] فإن قالوا: لم يكن قد اتصل به ﷺ أمر على الحقيقة وإنما

(١) إنكار الابتلاء والامتحان من الله سبحانه وتعالى مخالف للنص قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ سورة الملك: آية (٢).

قال ابن السبكي: «فإن قلت الله تعالى يعلم من يمثل ممن لا يمثل، والاختبار إنما يكون ممن يستدعي خبراً يستفيد منه ما لم يكن عالماً به».

قلت: «المراد إظهار ذلك للخلق، والتنبيه بذكر العبد المتمثل بين العالم» الإبهاج (٢/٢٣٧).

(٢) سورة الصافات: آية (١٠٢).

(٣) في الأصل «بوجوب».

كان رؤيا ومناماً مجرداً^(١).

قلنا: فهذا الآن إزراء على الأنبياء صلوات الله عليهم وتنقيص لرتبهم فإن أهل التأويل أجمعوا على أنه ﷺ كان يعتقد كونه مأموراً بالذبح، ومن المستحيل في حاله ﷺ أن يعتقد كونه مأموراً في هذه الحالة العظيمة وتل ابنه للجبين على هذا الاعتقاد ويعتقد الابن حقيقة الأمر حتى يقول: ﴿يَأْتِي أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي﴾^(٢).

ومع ذلك كله كانا جميعاً مخطئين في اعتقاد كونهما مأمورين وقد استدركتهم من موجب القصة ما لم يفهمه الخليل عليه السلام، فهذا هو البهت العظيم، لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان الرب يبين في القرآن أنه لم يكن مأموراً فلما أنزل على نبيه ما دل نصاً على كون الذبح مأموراً به ثم لم يقرنه بما بين أن الأمر بخلاف ما اعتقده الخليل عليه السلام دل ذلك على بطلان ما قلمتموه، ثم الفداء بالذبح مع قوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾^(٣)، يوضح ما قلمتموه.

[١٢٦٢] فإن قالوا: كان مأموراً بالذبح ولكن كان ممنوعاً عنه وكان قد خلق الله بين شفرة السكين وأوداج إسماعيل صفحة من حديد أو نحاس^(٤).

(١) انظر حكاية هذا القول، والجواب عنه في الوصول (٤٠/٢)، والإحكام للآمدي (١٢٧/٣).

(٢) سورة الصافات: آية (١٠٢).

(٣) سورة الصافات: آية (١٠٦).

(٤) هذا ما قاله الزمخشري في الكشاف (٣٠٩/٣).

قلنا: هذا باطل سيما على أصلكم فإن من أعظم المحالات عنكم تكليف ما لا يطيقه المكلف، وما ذكرتموه تصريح بذلك، فإنكم زعمتم أنه كان مأموراً بالذبح ممنوعاً عنه، ولو جاز ذلك لجاز أمر المقيد المكبل بالمشي والترداد مع المانع الذي به.

[١٢٦٣] فَإِنْ قَالُوا كَانَ ﷺ مأموراً بإضجاعه وشد يديه ورجليه رباطاً وتله للجبين ولم يكن مأموراً بنفس الذبح بل كان مأموراً بمقدماته^(١).

قلنا: هذا خلاف قوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَارِ آيَةَ ذُبْحِكَ﴾^(٢).

فإن ما ذكرتموه من مقدمات الذبح لا يسمى ذبحاً، على أن الخليل صلوات الله عليه وسلم، كان معتقداً وجوب الذبح وكذا ابنه، وإلا فلو علمنا أن المأمور به ما ذكرتموه كان الأمر سهل المرام، وكانت الصورة التي ذكرتموها من / قبيل العبث واللعب وما عظم الابتلاء فيه، كما قال: ﴿لَيْكَ [١٣٩/ب] هَذَا هُوَ الْبَلَاءُ الْمَيِّنُ﴾^(٣).

ثم افتداؤه بالذبح يبطل ما قلتموه بطلاناً صريحاً، فإنه لو كان أقدم على ما أمر به لم يكن في افتدائه معنى، وقد يعم المأمور به، فتبين أن ما قالوه تعسف واجترأ على إبطال ظاهر الآية.

[١٢٦٤] فَإِنْ قَالُوا فِي آيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿صَدَقَتْ

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في العدة (٣/٨٠٩)، والتبصرة (٢٦٠)، والإحكام للآمدي (٣/١٢٧)، والمحصول (١/٣٦٨، ٤٧٤).

(٢) سورة الصافات: آية (١٠٢).

(٣) سورة الصافات: آية (١٠٦).

الرُّؤْيَا^(١)، فدل أنه امتثل ما أمر به^(٢).

قلنا: التصديق من افعال القلوب وليس المراد به الأفعال الظاهرة
فمعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا﴾، أي: قد آمنت بوجودها فيما يعظم خطره
فهذه حقيقة التصديق لا ما يخيل إليكم.

[١٢٦٥] فإن قالوا: كان الخليل يمر السكين وهي تفرى وتقطع ولا
تقطع جزء إلا ويلتحم ما يليه فما فرغ تمام الذبح حتى تم الالتحام^(٣).

قيل لهم: هذا جهل منكم عظيم فإنه لو كان الأمر على ما ذكرتموه
لكان ذلك من أعظم الآيات وأوضح البيّنات، وكان أول ما ينقل في حجج
إبراهيم وآياته كما نقلهم^(٤) سائر آياته فلما لم ينقل بطل ما قلمتموه على أن
الآية نص في إنه لما تله للجبين وهم بذبحه نسخ عنه الأمر فإنه تعالى قال:
﴿وَتَلَّمُ لِّلْجَبِينِ﴾^(٥).

ثم قال: ﴿وَتَدَيَّنَتْهُ﴾^(٦)، ثم نقول لو كان الأمر على ما ذكرتموه لما

(١) سورة الصافات: آية (١٠٥)، قال القرطبي في تفسير هذه الآية: أي حققت ما
نبهناك عليه، وفعلت ما أمكنك، ثم امتنعت لما منعناك، وقال: هذا أصح ما قيل في
هذا الباب الجامع لأحكام القرآن (١٥/١٠٢).

(٢) وبه استدل أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٤١١).

(٣) انظر هذا القول والجواب عنه في التبصرة (٢٦١)، والوصول (٢/٤٠)، والإحكام
للآمدي (٣/١٢٧).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب «كما نقلوا» أو «كنقلهم».

(٥) سورة الصافات: آية (١٠٣)، ومعنى تله للجبين أي صرعه على وجهه ليدبجه من
قفاه ولا يشاهد وجهه عند ذبحه ليكون أهون عليه، نقله ابن كثير عن مجاهد
وعكرمة وقتادة والسدي وابن إسحاق، انظر تفسير القرآن العظيم (٤/١٥).

(٦) سورة الصافات: آية (١٠٤).

استقام الافتداء بالذبح مع تحقيق الذبح، فبطل ما قالوه من كل وجه،
وصحت الآية عليهم نصاً.

(٢٢٨) القول في حكم الزيادة على النص،

وذكر الخلاف فيه^(١)

[١٢٦٦] اعلم - وفَّقك الله - أن أرباب الأصول نقلوا عن أهل العراق
مطلقاً أن الزيادة على النص نسخ، ولم يفصلوا القول في ذلك حق التفصيل، وها
نحن نذكر تفصيل المذاهب، ونوضح الصحيح من المذاهب، إن شاء الله تعالى.
اعلم أن الزيادة إذا لم يكن لها تعلق بالنص السابق بوجه فلا يكون
نسخاً إجماعاً^(٢) وذلك نحو أن يثبت في الشريعة إيجاب الصلاة ثم يثبت بعد

(١) راجع لهذا الفصل مقدمة ابن القصار (١/١٩) ومجرد مقالات الأشعري (٩٥/ب)،
والمعتمد (٤٣٧/١)، والعدة (٨١٤/٣)، والتبصرة (٢٧٦)، واللمع (٦٢)،
والبرهان (١٣٠٩/٢)، وأصول السرخسي (٨٢/٢)، والمستصفي (١١٧/١)،
والمنخول (١٧٦، ٢٩٩)، والوصول (٣٢/٢)، والميزان (١/١١١)، والمحصول
(١/٣/٥٤١)، وروضة الناظر (٧٣)، والإحكام للآمدي (٣/١٧٠)، ومنتهى
الوصول (١٦٣)، والمسودة (٢٠٧)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٧)، وتخريج
الفروع على الأصول (٥٠)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (٢/١٨٩)،
والإبهاج (٢/٢٥٨)، وأعلام الموقعين (٢/٣١٠)، والتذكرة للمقدسي (٣٤٨)،
وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩١)، وشرح العضد على مختصر ابن
الحاجب (٢/٢٠١)، والتلويح على التوضيح (٢/٣٦)، والبحر المحيط
(٢/٢٢٨/أ)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٨١)، وإرشاد الفحول (١٩٥).

(٢) انظر حكاية الإتفاق على ذلك في المنخول (٢٩٩)، والمعتمد (١/٤٣٨)،
والمحصول (١/٣/٥٤١)، والإحكام للآمدي (٣/١٧٠)، ومنتهى الوصول
(١٦٣).

ذلك وجوب الصوم فلا خلاف أن ثبت الصوم لا يتضمن نسخاً لحكم الصلاة، فإن هذه زيادة في الشريعة ولا تعلق لها بالصلاة، ولا يعد زيادة في الصلاة وحكمها، فبطل بذلك إطلاق الحكاية في أن الزيادة على النص نسخ، فأما إذا كانت الزيادة متعلقة فيتضمن تثبيت زيادة في الحكم المنصوص على وجه التعلق به والاختصاص^(١) فقد أطلق أصحاب أبي حنيفة القول في أمثال هذه الصورتين أن الزيادة على النص نسخ^(٢) حتى قالوا: إثبات التغريب سنة في حد الزنا زيادة في حكم الحد الثابت في قوله: ﴿فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾^(٣).

(١) بأن تكون زيادة جزء أو شرط أو صفة.

(٢) وقد نسب الغزالي والزنجاني هذا القول إلى أبي حنيفة نفسه، لكن كتب الحنفية لم تصرح بذلك، نعم عبارة السرخسي واليزدوي تدل على عدم الخلاف في المذهب. قال السرخسي: «إن الزيادة على النص بيان صورة ونسخ معنى عندنا» وقال اليزدوي: «إن الزيادة على النص نسخ عندنا».

ولم يذكر الخلاف، لكن عبارة المحقق عبد العزيز البخاري تدل على الخلاف في المذهب فإنه قال: «قال عامة العراقيين من مشايخنا وأكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا إنها تكون نسخ عامة وإن كان بيانا صورة» فتعبيره يدل على أن هناك خلافاً في المذهب، لكنه لم يذكر أعيانهم. انظر المنخول (١٧٦)، وتخريج الفروع على الأصول (٥٠)، وأصول السرخسي (٨٢/٢)، وأصول اليزدوي مع كشف الأسرار (١٩١/٣).

(٣) سورة النور: آية (٢)، ووجه استدلالهم إن الآية قد بينت حد الزاني البكر وهو مائة جلدة، ولم تتعرض للنفي، فعلم إنها كل الحد، والزيادة عليها بحديث التغريب لا تجوز، لأن الزيادة على النص نسخ، والنسخ لا يجوز بخبر الأحاد. ووضحوا ذلك بأن الثابت بآية الزنا جلد، وهو حد (أي كل الحد) فإذا استحق =

ثم أطلق أصحابنا القول بأن الزيادة على النص لا تكون نسخاً أصلاً من غير تفصيل^(١).

=
التغريب به يخرج الجلد من أن يكون حداً، لأنه يكون بعض الحد حينئذ، وبعض الحد ليس بحد، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة، فكان نسخاً من هذا الوجه ولهذا أنكر الحنفية أن يكون التغريب من الحد، خلافاً للجمهور فإنهم ذهبوا إلى أنه جزء منه، لما روى عن النبي ﷺ أنه قال «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة» رواه مسلم في باب حد الزنى (١١/١٨٨).

ولما روي عن زيد بن خالد الجهني أنه قال «سمعت النبي ﷺ يأمر فيمن زنا ولم يحصن جلد مائة وتغريب عام» رواه البخاري في كتاب المحارِبين، باب البكران يجلدان وينفيان (٤/١٨١)، وغير ذلك من الأحاديث، وناقش الجمهور ما قاله الحنفية أولاً بإيجاب عبارة بعد أخرى فإن الأولى قبل إيجاب الثانية كانت كل ما وجب في الذمة وكانت تبرأ ذمته بإتيانها، وبعد إيجاب الثانية صارت بعض ما وجب في الذمة، ولا تبرأ ذمته بإتيان الأولى، ولا يكون ذلك نسخاً لها، فكذاك ههنا. وثانياً: إن حديث التغريب مشهور بكثرة طرقه ومن علم به من أصحابه وقد عملوا بمثله بل بدونه كنفص الوضوء بالقهقهة.

انظر أصول السرخسي (٢/٨٣)، وكشف الأسرار (٣/١٩٥)، وشرح معاني الآثار (٣/١٣٧)، وفتح القدير شرح الهداية (١/٢٤١)، والمغني لابن قدامة (٨٧/١٦٨)، وفتح الباري (١٢/١٥٧)، والإمام أبو حنيفة واحتجاجه بالسنة (٢٧٩)، وفيه بحث تفصيلي عن مسألة التغريب.

(١) وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد وأكثر أتباعهم وجماعة من المعتزلة ومنهم الجبائي وابنه. انظر المعتمد (١/٤٣٧)، والعدة (٣/٨١٤)، والتبصرة (٢٧٦)، والمنحول (١٧٧)، والمحصول (١/٥٤٢/٣)، وروضة الناظر (٧٣)، والتذكرة للمقدسي (٣٤٨)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٨١)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٧).

[١٢٦٧] قال القاضي رضي الله عنه والصحيح في ذلك أن نقول إن تضمنت الزيادة رفع حكم في المزيد عليه فهو نسخ لما تضمنت رفعه، وإن لم تتضمن رفع حكم في المزيد عليه لا يعد نسخاً^(١) وتبين ذلك بالمثال أنه

(١) ونوقش هذا القول بأن رفع الحكم نسخ بالاتفاق، وإنما الخلاف في أن الزيادة هل تدل على الرفع حتى تكون نسخاً، أم لا تدل على ذلك، وأنتم لم تحكموا في الخلاف في شيء.

ويمكن أن يجاب بأن مراد القاضي إن الزيادة قد ترفع الحكم فتكون نسخاً، وقد لا ترفع فلا تكون نسخاً.

وفي المسألة مذاهب أخرى ومنها: إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً كزيادة التغريب على الجلد، وإن لم تكن مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل، بل كانت مقارنة له لم تكن نسخاً، فلو أوجب الركبتين بعد وجوب ستر الفخذين لم يكن نسخاً، لأن ستر الفخذ لا يتصور بدون بعض الركبة، فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الأول في المستقبل، بل مقررة له، وإليه ذهب الكرخي وأبو عبد الله البصري.

ومنها: إن كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط كانت نسخاً، وإلا فلا. كما لو وجبت الزكاة في معلوفة الغنم كان نسخاً لقوله عليه الصلاة والسلام «في سائمة الغنم زكاة».

وصور إمام الحرمين للمسألة تصويراً لا يبقي الخلاف معه في أصل المسألة وإنما الخلاف يكون في التطبيق، قال إمام الحرمين: «إذا ورد نص في شيء، واقتضى وروده الإقتصار على النصوص عليه، والحكم بالاجزاء، فكان ذلك مقطوعاً تلقياً من اللفظ والفحوى، ولو فرضنا زيادة مشروطة لتضمن ثبوتها نسخ الاجزاء في المقدار الأول لا محالة، ولا يسوغ تقدير الخلاف في ذلك. وإن اقتضى ما ورد به أولاً الاجزاء وجواز الإقتصار اقتضاءً ظاهراً، وكان يتطرق التأويل إليه في منع الاجزاء، فلو فرضت زيادة، كانت في معنى إزالة الظاهر الأول، ولم يتضمن نسخاً =

لما ثبت أن الصلاة في ابتداء الإسلام كانت ركعتين / ركعتين فكان الظهر [١/١٤٠] تقام ركعتين ثم زيد عليهما أخريان فصارت أربعاً فهذا يتضمن نسخاً^(١) وذلك أنه تضمن رفعاً للحكم وذلك أن ما ثبت في ابتداء الإسلام اقتضى صحة الركعتين المفردتين وكونهما عبادة تامة ثم اقتضت الزيادة رفع ذلك الحكم وهو جواز الاقتصار على ركعتين فكان ذلك رفعاً لهذا، وقد أنكر معظم الفقهاء من أصحاب الشافعي^(٢) وغيرهم^(٣) كون ذلك نسخاً.

[١٢٦٨] والدليل على النسخ أن حقيقة النسخ رفع الحكم الثابت على الحد الذي شرطناه في حقيقة النسخ، وهذا معنى متحقق في الصورة التي استشهدنا بها فإنه ثبت بما سبق جواز الاقتصار على ركعتين فكان ذلك رفعاً لهذا الحكم وصحتها عند الاقتصار عليهما، ثم ثبت أنه لو اقتصر المكلف عليهما كان باطلاً ولم تكن عبادة، فقد تضمن ذلك صريحاً رفع حكم ثابت، ولو لم يكن ذلك نسخاً لما تصور النسخ أصلاً.

- = اعتباراً بكل ظاهر يزال بحكم التأويل، وهذا مما لا أرى للخلاف فيه مساغاً.
- وإذا ثبت هذا إن الطرفان، وهما حظ الأصول، فالكلام بعدهما في ألفاظ ظنها الظانون نصوصاً وهي ظواهر البرهان (١٣٠٩/٢). وانظر المعتمد (٤٣٧/١)، والإحكام للآمدي (١٧٠/٣)، وكشف الأسرار (١٩٠/٣)، والميزان (١/١١١).
- (١) وبه قال القاضي عبد الجبار، والغزالي، وابن برهان، وابن الحاجب. انظر المعتمد (٤٣٨/١)، والتبصرة (١١٧/١)، والوصول (٣٢/٢)، ومنتهى الوصول (١٦٣).
- (٢) ومنهم الشيرازي في التبصرة (٢٨٠)، ونقله البيضاوي عن الإمام الشافعي. انظر المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (١٩٠/٢).
- (٣) ومنهم أبو يعلى، وأبو الحسن البصري. انظر العدة (٨١٩/٣)، والمعتمد (٤٤١/١).

[١٢٦٩] واعلم أن المقصود من هذه المسألة لا يتهذب إلا بالكلام في أمثلة [منها]^(١) ما ذكرناه في الصلاة وأوضحنا فيه وجه الصواب.

[١٢٧٠] فإن قال قائل لو كانت الزيادة على الركعتين نسخاً لكان لا يأتي المكلف بهما ومعلوم أنه يأتي بالركعتين ويضم إليهما آخرين فبطل ادعاء النسخ^(٢). [قلنا]^(٣): نحن لم ندع النسخ في صورة الركعتين، ولكننا قلنا: إنما نسخ جواز الاقتصار عليهما والحكم بصحتهما لو انفردتا، فإنه لا يجوز إلا أن الاقتصار عليهما وإفرادهما من غير عذر، وهذا بين لا كلام عليه.

[١٢٧١] فإن قيل: فيجب على طرد ما قلموه أن تكون الزيادة في الطهارة بإثبات الترتيب والنية نسخاً لمضمون قوله: ﴿فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...﴾^(٤) الآية، فإن ذلك زيادة على المنصوص عليه.

قلنا: هذا غير مستقيم من أوجه: منها: أن من العلماء من استنبط النية والترتيب من نفس الآية ويطول ذكره. ثم نقول ليس في الآية ما يدل على صحة الطهارة دون النية والترتيب بل فيهما الأمر بالغسل في المغسول والمسح في الممسوح ولم يثبت أن الاقتصار عليهما مما يقع الاكتفاء به ولكن تضمنت الآية إثبات ما أنبأت عنه، وأنبأت سائر الأدلة عن إثبات غيرها، والذي يوضح ذلك أن ستر العورة وما عداه من شرائط الصلاة ليس بمنصوص عليه في الآية وإن لم يكن منها بد في صحة الصلاة، على أنا

(١) في الأصل «فيها» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) انظر مثل هذا الاعتراض في العدة (٣/٨١٩)، والتبصرة (٢٨٠).

(٣) في الأصل «فأما» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٤) سورة المائدة: آية (٦).

نقول: إنما يستمر ما ادعيتم لو ثبت جواز الاقتصار على الغسل والمسح، وتمهد الحكم فيه، ولا يغير^(١) نية ولا ترتيب ثم، وثبت وجوب الترتيب والنية بعد ذلك، فكان يقدر نسخاً، فإنه ثبتت صحة الطهارة دون النية، ثم ارتفعت صحتها دونها، فأما والخصم يقول ما ثبت جواز الاقتصار على ما ذكرتموه أصلاً، وما ثبتت الطهارة في ابتداء ثبوتها إلا والنية مشروطة فيها، فكيف يستقيم مع ذلك تجويز النسخ.

[١٢٧٢] فإن قالوا فما تمثلتم به أولاً من الصلاة والزيادة في ركعتيها تحل هذا المحل. قلنا: قد ثبت أنها ركعتان أولاً^(٢) حتى لو أنكروا منكر ذلك وقال لم تكن ركعتين أولاً فلا يستقيم مع هذا / الإنكار ادعاء النسخ. فلو [١٤٠/ب] ناقشنا مناقش وزعم أنه لم يثبت الاقتصار على ركعتين قط كما نازعناكم، وقلنا: لم يثبت الاقتصار على الغسل والمسح، لما تصور ادعاء النسخ، ثم نقول هذا الذي ذكرتموه وألحقتموه بالزيادة على النص هو نقصان من النص لو تأملتموه. ووجه التحقيق فيه أن ظاهر الآية يدل على صحة الطهارة مع النية والقصد، ومن غير نية وقصد، فمن قال: لا تصح إلا عند القصد فقد خصص صحتها بحالة، فهذا إذاً نقصان لا شك فيه، فيجب أن يكون تخصيصاً على مقتضى أصول الخصم.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «ولا تعتبر».

(٢) فيه إشارة إلى ما رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنه أنها قالت: «فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر في صلاة الحضر».

البخاري كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات (٧٤/١) واللفظ له، ومسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها (١٩٤/٥).

[١٢٧٣] فإن قالوا فما قولكم فيما ظاهره النقصان هل تجعلونه نسخاً^(١)؟

قلنا: إن ثبت قطعاً عموم الحكم أولاً ثم ثبت الاختصاص متأخراً عنه فهو نسخ لا شك فيه فإنه تضمن رفع الحكم في ما ثبت العموم فيه وإن لم يثبت العموم قطعاً وكان الخطاب على الاحتمال وتبين أن المراد بها خصوص فلا يكون نسخاً حينئذ، فالغير إذا يرفع الحكم بعد ثبوته على قطع سواء تحقق ذلك في زيادة أو نقصان.

[١٢٧٤] فإن قالوا يجب أن يكون الشاهد واليمين إذا قدر ثبوته نسخاً

لقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^(٢) وذلك أن هذه الآية تضمنت منع الحكم عند عدم الشاهدين، والشاهد والمرأتين^(٣).

(١) ستأتي هذه المسألة مفصلة في الفقرة [١٣١٣].

(٢) سورة البقرة: آية (٢٨٢).

(٣) ولذلك رد الحنفية حديث «قضى بيمين وشاهد» وقالوا إنه مخالف للكتاب، وزيادة على النص، وهو نسخ، والنسخ لا يجوز بخبر الأحاد.

وذهب الجمهور إلى إثبات القضاء بيمين وشاهد، عملاً بالحديث، وقالوا غاية ما يقال في الحديث إنه مخالف لمفهوم الآية، لكن المفهوم لا يعارض المنطوق، والحديث قد رواه أكثر من عشرين صحابياً، أما كونه زيادة على النص فالزيادة على النص ليست بنسخ عندنا، وعندكم وإن كانت الزيادة نسخاً، لكنها تجوز بحديث مشهور، وهذا حديث مشهور، فينبغي قبوله على أصلكم.

انظر الآراء وأدلتها في هذه المسألة في شرح معاني الآثار (٤/١٤٤)، والأم (٧٨/٧)، طبق بولاق، وأحكام القرآن للجصاص (١/٥١٤)، وكشف الأسرار (٣/١١)، ونصب الراية (٤/٩٥)، ونيل الأوطار (٨/٣١٨)، والإمام أبو حنيفة واحتجاجه بالسنة (٢٨٩).

قلنا: لا نسخ في ذلك، فإن الآية تتضمن إثبات الحكم بالشاهد والمرأتين ولا تتضمن نفي الشاهد واليمين، وليس في إثبات الشاهد واليمين إخراج الشاهدين عن حكم الشهادة وما ادعوه من أن الآية تضمنت منع الحكم عند عدم الشاهدين فليس كما قالوا بل تضمنت ثبوت الحكم عند عدم الشاهدين ومن يخالفنا في المسألة يوافقنا في منع القول بدليل الخطاب، ولا يستقيم ادعاء ما عدا الشاهدين إلا من قبيل المفهوم ودليل الخطاب، وهذا واضح بطلان ما ذكره^(١)، ثم نقول إنما يستقيم ما قلتموه لو ثبت أولاً حكم الشاهدين ومنع ما عداهما، ثم تأخر عنها ثبوت الشاهد واليمين، فأما والخصم يقول: لا نسلم تأخير الشاهد واليمين بل لعله ثبت مع ثبوت الشاهدين فأنى يستقيم مع ذلك النسخ.

[١٢٨٥] ومما يدعي النسخ فيه قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٢)، قالوا: فاقتضت الآية أجزاء الرقبة المطلقة فمن صار إلى اشتراط الإيمان فقد زاد على مطلق الرقبة، والزيادة على النص نسخ^(٣) فيقال لهم هذا

(١) في الهامش «قالوه» إشارة إلى نسخة أخرى.

(٢) سورة المجادلة: آية (٣).

(٣) والنسخ لا يجوز بخبر الآحاد، ولذلك منعت الحنفية اشتراط الإيمان في رقبة كفارة الظهار، وقد ذهب إلى أجزاء الرقبة المطلقة في ذلك عطاء والثوري والنخعي وأحمد في رواية، عملاً بما في الآية من الإطلاق.

وذهبت المالكية والشافعية والحنابلة إلى اشتراط الإيمان، لما روى عن معاوية بن الحكم أنه قال: كانت لي جارية، فأنت النبي ﷺ فقلت علي رقبة أفاعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: من أنا؟ فقالت أنت رسول الله، فقال ﷺ اعتقها فإنها مؤمنة، رواه مسلم والنسائي. وحملوا المطلق على =

الذي ذكرتموه من قبيل النقصان فإن الآية على زعمكم اقتضت اجزاء كل رقبة
عموماً، مؤمنة كانت أو كافرة، فإذا قيل: لا تجزي إلا المؤمنة، فهذا تنقيص
لمقتضى الخطاب.

[١٢٧٦] فإن قيل: فهل تقولون إن ذلك نسخ؟

قلنا: لو ثبت قطعاً أولاً أن كل رقبة تجزىء، ثم ثبت بعد ذلك أنه
لا تجزىء إلا رقبة مؤمنة، كان ذلك نسخاً لا شك فيه، فأما إذا كانت الآية
[[١٤١/]] محتملة مترددة، ولم / يثبت عموم قطعاً، فلا يكون ذلك من قبيل النسخ، ثم
نقول إنما يستقيم ادعاء النسخ لو سلم لكم خصمكم أن ثبوت الإيمان متأخر
عن وجوب الآية، فأما وهو يقول ما ثبتت الرقبة أصلاً إلا والإيمان مشروط
فيها، فلا يتحقق مع ذلك نسخ. ومن هذا القبيل ادعاؤهم كون التغريب نسخاً
في حد الزنا فإن التغريب لا يتضمن نفي الجلد^(١).

[١٢٧٧] فإن قيل: فقد ثبت جواز الاقتصار على مائة جلدة، وتقرر أنه

الحد الكامل فإذا زيد التغريب كان ذلك رفعاً للحكم السابق الثابت.

قلنا: ليس في الآية إلا إثبات الجلد فأما المصير إلى جواز الاقتصار
عليه فهو دعوى لا يسوغ إثباتها إلا بأن تدعوا أن تخصيص الجلد بالذكر يدل
على نفي ما عداه، وهذا من قبيل مفهوم الخطاب وقد اتفقنا على ترك القول
به.

المقيد بأن قاسوا كفارة الظهار على كفارة القتل، وقالوا إنه تكفير بعنق، فلم يجز إلا
مؤمنة ككفارة القتل. انظر الآراء وأدلتها في أصول السرخسي (٨٢/٢)، وكشف
الأسرار (٣/١٩٤)، والمغني لابن قدامة (٧/٣٥٩)، والتقرير والتحبير (٣/٧٥)،
والجامع لأحكام القرآن (١٧/٢٨٢).

(١) انظر التعليق على هذه المسألة في الفقرة [١٣٦٦].

[١٢٧٨] فإن قالوا: أفرأيتم لو ثبت نفي وجوب ما عدا الجلد ثم ثبت

التغريب.

قلنا: لو كان كما قلتموه لكان ثبوت التغريب نسخاً لنفي وجوب ما زاد على الجلد، لو تقرر انتفاء ما سواه على ما ادعيتموه.

[١٢٧٩] فخرج لك من كلامنا في هذه الأمثلة أنه مهما تصور في زيادة

أو نقصان يوصل إلى رفع حكم ثابت تحقق ثبوته فهو منسوخ، وإن لم يتحقق رفع حكم فليس بنسخ ولا وجه في ادعاء النسخ مع احتمال غيره.

وقد أدرجنا في خلل الكلام شبه القوم والتفصي عنها ولا فائدة في إعادتها.

[١٢٨٠] فإن قالوا: الزيادة على النص لا تثبت بأخبار الآحاد والقياس

[تتضمن]^(١) نسخاً ولو أنها [لا]^(٢) تتضمن نسخاً لجاز إثباتها بخبر الواحد والقياس.

قلنا إن كان ما قلتموه في صورة نوافقكم فيها على تضمن الزيادة للنسخ فالأمر على ما قلتموه، وإن كان في صورة نوافقكم فيها على^(٣) ثبوت النسخ، فيجوز ثبوت الزيادة بخبر الواحد والقياس، فبكم حاجة إلى أن تثبتوا الزيادة نسخاً، ثم ترتبوا على ذلك ما قلتموه من أنه إذا ثبت كونها نسخاً فلا تثبت

(١) في الأصل «فلا تتضمن» وهو خطأ.

(٢) في الأصل «تتضمن» بدون «لا» وهو خطأ، لأن المستدل يريد أن يقول إن الزيادة على النص لا تجوز بأخبار الآحاد والقياس، لتضمنها نسخاً، ولو لم تتضمن إثباتها لجاز إثباتها بأخبار الآحاد والقياس.

(٣) في الأصل لفظ «على» مكرر.

بخبر الواحد والقياس . ثم نقول إذا قلتم إنما نعرف امتناع كونه نسخاً بامتناع ثبوته بخبر الواحد، وإنما عرفنا امتناع ثبوته بخبر الواحد لكان^(١) نسخاً للقرآن فقد علقتم كل واحد منهما . وهذا واضح عند التأمل .

[١٢٨١] ثم قد ناقض أصحاب أبي حنيفة في مسائل جمعة، وأثبتوا فيها الزيادة على النص بطريق لا يثبت النسخ، وذلك^(٢) مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ . . .﴾^(٣) فأطلق ذا القربى .

وشرط أبو حنيفة الحاجة في ذي القربى^(٤) فكان ذلك على قولهم زيادة على النص، كما أن اشتراط الإيمان في الرقبة زيادة على قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٥) ولو تتبعت ذلك لوجدت منه الكثير^(٦) .



(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب «لكونه» .

(٢) في الأصل هنا «و» وهي زائدة .

(٣) سورة الأنفال: آية (٤١) .

(٤) انظر اشتراط الحنفية ذلك في أحكام القرآن للجصاص (٦٣/٣) .

(٥) سورة المجادلة: آية (٣)، وفي الأصل بزيادة «مؤمنة» وهي في سورة النساء

آية (٩٢)، في كفاية القتل، والسياق يقتضي ما أثبتته .

(٦) انظر أمثلة ذلك في أعلام الموقعين (٣١٢/٢)، والمنحول (٣٠٠) .

باب (٢٢٩)

ذُكر ما يقع به النسخ

والقول في مواقع الوفاق / والخلاف^(١)

[١٤١/ب]

[١٢٨٢] اعلم، وفقك الله، أن القائلين بالنسخ أجمعوا على جواز نسخ الحكم الثابت بالقرآن بآية من القرآن، والدليل على ذلك^(٢) مع الإجماع ما قدمناه في إثبات أصل النسخ، وكل دلالة دلت على إثبات أصل النسخ [تدل]^(٣) في هذه الصورة.

ثم اعلم أننا لا نخصص ذلك بلفظ دون لفظ فإذا ثبت حكم من الأحكام مصرحاً به في الكتاب جاز نسخه وإذا ثبت حكم من الأحكام بفحوى

(١) راجع لهذا الباب اللمع (٥٩)، والتبصرة (٢٦٤) وما بعدها، والعدة (٧٨٨/٣)، وما بعدها، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (١٧٥/٣)، وأصول السرخسي (٦٧/٢)، والفيقيه والمتفقه (١٢٣/١)، والإحكام لابن حزم (١٠٧/٤)، والمستصفي (١٢٤/١)، والوصول (٤١/٢)، وما بعدها، والمحصول (١/٣ - ٤٩٥ - ٥١٩)، ونواسخ القرآن (٩٧)، والإبهاج (٢/٢٤٧)، وروضة الناظر (٧٧)، والإحكام للآمدي (٣/١٤٦)، ومنتهى الوصول (١٦٠)، والمسودة (٢٠١) وما بعدها، وشرح تنقيح الفصول (٣١١)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٥٩).

(٢) كذا في الأصل وأرى أن قوله «مع ذلك» زائد.

(٣) كلمة «تدل» ساقطة هنا.

الخطاب فيجوز نسخه مع الأصل الذي يقتضيه والجملة في ذلك أن كل حكم يستفاد ثبوته بالقرآن نصاً أو فحوى أو بدليل الخطاب على مذهب من يقول به فيجوز نسخه بعد تقدير ثبوته .

[١٢٨٣] ومما أجمعوا عليه نسخ السنة بالسنة مع تساويهما في اقتضاء العلم أو الخروج عن ذلك حتى لو ثبت الحكم بسنة متواترة تثبت قطعاً فيجوز نسخها بالسنة المستفيضة مثلها، والدليل على ذلك كالدليل على نسخ القرآن بالقرآن .

[١٢٨٤] ومما أجمعوا عليه نسخ خبر الواحد بمثله فهذه صور الوفاق^(١) .

(٢٣٠) مسألة

[١٢٨٥] اختلف العلماء في جواز ذلك^(٢) عقلاً وسمعاً، إليه^(٣) صار معظم المتكلمين^(٤) وابن سريج من أصحاب الشافعي رضي الله عنه ثم

(١) انظر حكاية الاتفاق على هذه الصور في الإحكام لابن حزم (٤/١٠٧)، وأصول السرخسي (٢/٦٧)، والاعتبار (١٧)، ونواسخ القرآن (٩٧)، وإرشاد الفحول (١٩٠).

(٢) لم يذكر المصنف المشار إليه، ولعله كان قد ذكره بعد مسألة، أي مسألة نسخ القرآن، وسقط من الناسخ.

(٣) أي إلى جواز نسخ القرآن بالسنة عقلاً وسمعاً.

(٤) وحكاة الشيرازي في التبصرة عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، ونسبه أبو يعلى إلى المتكلمين من المعتزلة والأشعرية، وإليه ذهب الحنفية والمالكية والظاهرية، وبعض الشافعية ومنهم الغزالي وابن برهان والرازي، وبعض الحنابلة ومنهم أبو الخطاب وابن عقيل وحكى بعض الأصوليين الخلاف في ذلك بين الظاهرية، لكن ابن حزم =

اختلف هؤلاء في أنه هل ورد في مواقع الشريعة نسخ القرآن بالسنة؟ فالأصح القول بورود ذلك، وذهب ابن سريج إلى أن ذلك جائز^(١) ولكن لم يرد به الشرع وليس في الشرع منعه منه^(٢).

وذهب كثير من الفقهاء منهم الشافعي^(٣) وغيره^(٤) أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة ثم اختلفوا بالسنة هؤلاء فمنهم من قال إنما امتنع نسخ القرآن بالسنة عقلاً^(٥) ومنهم من قال يجوز ذلك عقلاً وإنما امتنع بأدلة السمع^(٦)، قال القاضي رضي الله عنه وهذا هو الظن بالشافعي مع علو رتبته^(٧) في هذا الفن^(٨).

لم يذكره. انظر المعتمد (٣٢٤/١)، والعدة (٧٨٩/٣، ٨٠١)، والإحكام لابن حزم (١٠٧/٤)، واللمع (٥٩)، والتبصرة (٢٦٤)، وأصول البزدوي (١٧٥/٣)، وأصول السرخسي (٦٨/٢)، والمستصفي (١٢٤/١)، والوصول (٤١/٢، ٤٣)، والمحصول (٥١٩/٣/١)، والإحكام للآمدي (١٥٣/٣)، ومنتهى الوصول (١٦١)، والمسودة (٢٠٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٣).

(١) بالسنة المتواترة. انظر نسبة هذا القول إليه في التبصرة (٢٦٤)، والمسودة (٢٠٢).
(٢) وبه قال الدبوسي والسرخسي. انظر تقويم الأدلة (ص ٤٨٥)، وأصول السرخسي (٧١/٢).

(٣) انظر الرسالة (١٠٦).

(٤) ومنهم الإمام أحمد في المشهور عنه، والثوري. انظر نواسخ القرآن (٩٨).

(٥) حكاه الشيرازي في اللمع (٥٩)، عن بعض الشافعية، وهو منقول عن الإمام أحمد في رواية. انظر روضة الناظر (٧٨).

(٦) وإليه ذهب أبو يعلى والشيرازي. انظر العدة (٧٨٩/٣، ٨٠١)، واللمع (٥٩).

(٧) في الاقتباس المنقول في الإبهاج «مرتبته».

(٨) من قوله «قال القاضي» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢٤٨/٢) وما قبله من ذكر الخلاف في المسألة نقله ابن السبكي بالمعنى.

[١٢٨٦] والدليل على جواز نسخ القرآن [بالسنة]^(١) كل ما قدمناه في الدليل في أصل النسخ فإنه يدل على تجويز النسخ في المختلف فيه والذي يجب التعويل عليه أن نقول قد ثبت عندنا قطعاً أن رسول الله ﷺ لا يحكم بحكم من تلقاء نفسه فيه برأيه، وإنما يقول ما يقول عنه ربه وحياً وإلهاماً، ومن جوز الاجتهاد على الرسل فإنما يؤديهم اجتهادهم إلى العلم بأمر الله بلا استرابة، بخلاف اجتهادنا في المجتهادات، فخرج من ذلك أن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه، وأن الأمر على الحقيقة لله سبحانه، فإذا ثبت حكم بأية تتلى من كتاب الله تعالى، ثم أخبر رسول الله ﷺ بارتفاع ذلك الحكم، فإنما يخبر عن الله، كما أن العبارات عن القرآن تنبئ عن كلام الله تعالى فيؤول محصول الكلام إلى أن ذلك نسخ حكم ثبت بكلام الله غير أن توصلنا إلى معرفة كلام الله تعالى في أحد الحكمين متلو به وتوصلنا إليه في الناسخ بلفظ رسول الله ﷺ، فهذه دلالة قاطعة^(٢).

[١٢٨٧] [١/١٤٢] شبهة المانعين بنسخ القرآن / بالسنة عقلاً^(٣).

مما استروحوا إليه أن قالوا لو نسخ الرسول ﷺ حكماً ثابتاً بالقرآن أفضى ذلك إلى أن ينسب إلى الافتراء وتبديل كلام الله تعالى، وهذا يفضى إلى ما يجب تنزيه الرسل عنه^(٤).

(١) في الأصل «بالقرآن» وهو سهو.

(٢) واستدل ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْمَوْتِ﴾ ^(٢) ^(١) ^(٣) ^(٤) ^(٥) ^(٦) ^(٧) ^(٨) ^(٩) ^(١٠) ^(١١) ^(١٢) ^(١٣) ^(١٤) ^(١٥) ^(١٦) ^(١٧) ^(١٨) ^(١٩) ^(٢٠) ^(٢١) ^(٢٢) ^(٢٣) ^(٢٤) ^(٢٥) ^(٢٦) ^(٢٧) ^(٢٨) ^(٢٩) ^(٣٠) ^(٣١) ^(٣٢) ^(٣٣) ^(٣٤) ^(٣٥) ^(٣٦) ^(٣٧) ^(٣٨) ^(٣٩) ^(٤٠) ^(٤١) ^(٤٢) ^(٤٣) ^(٤٤) ^(٤٥) ^(٤٦) ^(٤٧) ^(٤٨) ^(٤٩) ^(٥٠) ^(٥١) ^(٥٢) ^(٥٣) ^(٥٤) ^(٥٥) ^(٥٦) ^(٥٧) ^(٥٨) ^(٥٩) ^(٦٠) ^(٦١) ^(٦٢) ^(٦٣) ^(٦٤) ^(٦٥) ^(٦٦) ^(٦٧) ^(٦٨) ^(٦٩) ^(٧٠) ^(٧١) ^(٧٢) ^(٧٣) ^(٧٤) ^(٧٥) ^(٧٦) ^(٧٧) ^(٧٨) ^(٧٩) ^(٨٠) ^(٨١) ^(٨٢) ^(٨٣) ^(٨٤) ^(٨٥) ^(٨٦) ^(٨٧) ^(٨٨) ^(٨٩) ^(٩٠) ^(٩١) ^(٩٢) ^(٩٣) ^(٩٤) ^(٩٥) ^(٩٦) ^(٩٧) ^(٩٨) ^(٩٩) ^(١٠٠) ^(١٠١) ^(١٠٢) ^(١٠٣) ^(١٠٤) ^(١٠٥) ^(١٠٦) ^(١٠٧) ^(١٠٨) ^(١٠٩) ^(١١٠) ^(١١١) ^(١١٢) ^(١١٣) ^(١١٤) ^(١١٥) ^(١١٦) ^(١١٧) ^(١١٨) ^(١١٩) ^(١٢٠) ^(١٢١) ^(١٢٢) ^(١٢٣) ^(١٢٤) ^(١٢٥) ^(١٢٦) ^(١٢٧) ^(١٢٨) ^(١٢٩) ^(١٣٠) ^(١٣١) ^(١٣٢) ^(١٣٣) ^(١٣٤) ^(١٣٥) ^(١٣٦) ^(١٣٧) ^(١٣٨) ^(١٣٩) ^(١٤٠) ^(١٤١) ^(١٤٢) ^(١٤٣) ^(١٤٤) ^(١٤٥) ^(١٤٦) ^(١٤٧) ^(١٤٨) ^(١٤٩) ^(١٥٠) ^(١٥١) ^(١٥٢) ^(١٥٣) ^(١٥٤) ^(١٥٥) ^(١٥٦) ^(١٥٧) ^(١٥٨) ^(١٥٩) ^(١٦٠) ^(١٦١) ^(١٦٢) ^(١٦٣) ^(١٦٤) ^(١٦٥) ^(١٦٦) ^(١٦٧) ^(١٦٨) ^(١٦٩) ^(١٧٠) ^(١٧١) ^(١٧٢) ^(١٧٣) ^(١٧٤) ^(١٧٥) ^(١٧٦) ^(١٧٧) ^(١٧٨) ^(١٧٩) ^(١٨٠) ^(١٨١) ^(١٨٢) ^(١٨٣) ^(١٨٤) ^(١٨٥) ^(١٨٦) ^(١٨٧) ^(١٨٨) ^(١٨٩) ^(١٩٠) ^(١٩١) ^(١٩٢) ^(١٩٣) ^(١٩٤) ^(١٩٥) ^(١٩٦) ^(١٩٧) ^(١٩٨) ^(١٩٩) ^(٢٠٠) ^(٢٠١) ^(٢٠٢) ^(٢٠٣) ^(٢٠٤) ^(٢٠٥) ^(٢٠٦) ^(٢٠٧) ^(٢٠٨) ^(٢٠٩) ^(٢١٠) ^(٢١١) ^(٢١٢) ^(٢١٣) ^(٢١٤) ^(٢١٥) ^(٢١٦) ^(٢١٧) ^(٢١٨) ^(٢١٩) ^(٢٢٠) ^(٢٢١) ^(٢٢٢) ^(٢٢٣) ^(٢٢٤) ^(٢٢٥) ^(٢٢٦) ^(٢٢٧) ^(٢٢٨) ^(٢٢٩) ^(٢٣٠) ^(٢٣١) ^(٢٣٢) ^(٢٣٣) ^(٢٣٤) ^(٢٣٥) ^(٢٣٦) ^(٢٣٧) ^(٢٣٨) ^(٢٣٩) ^(٢٤٠) ^(٢٤١) ^(٢٤٢) ^(٢٤٣) ^(٢٤٤) ^(٢٤٥) ^(٢٤٦) ^(٢٤٧) ^(٢٤٨) ^(٢٤٩) ^(٢٥٠) ^(٢٥١) ^(٢٥٢) ^(٢٥٣) ^(٢٥٤) ^(٢٥٥) ^(٢٥٦) ^(٢٥٧) ^(٢٥٨) ^(٢٥٩) ^(٢٦٠) ^(٢٦١) ^(٢٦٢) ^(٢٦٣) ^(٢٦٤) ^(٢٦٥) ^(٢٦٦) ^(٢٦٧) ^(٢٦٨) ^(٢٦٩) ^(٢٧٠) ^(٢٧١) ^(٢٧٢) ^(٢٧٣) ^(٢٧٤) ^(٢٧٥) ^(٢٧٦) ^(٢٧٧) ^(٢٧٨) ^(٢٧٩) ^(٢٨٠) ^(٢٨١) ^(٢٨٢) ^(٢٨٣) ^(٢٨٤) ^(٢٨٥) ^(٢٨٦) ^(٢٨٧) ^(٢٨٨) ^(٢٨٩) ^(٢٩٠) ^(٢٩١) ^(٢٩٢) ^(٢٩٣) ^(٢٩٤) ^(٢٩٥) ^(٢٩٦) ^(٢٩٧) ^(٢٩٨) ^(٢٩٩) ^(٣٠٠) ^(٣٠١) ^(٣٠٢) ^(٣٠٣) ^(٣٠٤) ^(٣٠٥) ^(٣٠٦) ^(٣٠٧) ^(٣٠٨) ^(٣٠٩) ^(٣١٠) ^(٣١١) ^(٣١٢) ^(٣١٣) ^(٣١٤) ^(٣١٥) ^(٣١٦) ^(٣١٧) ^(٣١٨) ^(٣١٩) ^(٣٢٠) ^(٣٢١) ^(٣٢٢) ^(٣٢٣) ^(٣٢٤) ^(٣٢٥) ^(٣٢٦) ^(٣٢٧) ^(٣٢٨) ^(٣٢٩) ^(٣٣٠) ^(٣٣١) ^(٣٣٢) ^(٣٣٣) ^(٣٣٤) ^(٣٣٥) ^(٣٣٦) ^(٣٣٧) ^(٣٣٨) ^(٣٣٩) ^(٣٤٠) ^(٣٤١) ^(٣٤٢) ^(٣٤٣) ^(٣٤٤) ^(٣٤٥) ^(٣٤٦) ^(٣٤٧) ^(٣٤٨) ^(٣٤٩) ^(٣٥٠) ^(٣٥١) ^(٣٥٢) ^(٣٥٣) ^(٣٥٤) ^(٣٥٥) ^(٣٥٦) ^(٣٥٧) ^(٣٥٨) ^(٣٥٩) ^(٣٦٠) ^(٣٦١) ^(٣٦٢) ^(٣٦٣) ^(٣٦٤) ^(٣٦٥) ^(٣٦٦) ^(٣٦٧) ^(٣٦٨) ^(٣٦٩) ^(٣٧٠) ^(٣٧١) ^(٣٧٢) ^(٣٧٣) ^(٣٧٤) ^(٣٧٥) ^(٣٧٦) ^(٣٧٧) ^(٣٧٨) ^(٣٧٩) ^(٣٨٠) ^(٣٨١) ^(٣٨٢) ^(٣٨٣) ^(٣٨٤) ^(٣٨٥) ^(٣٨٦) ^(٣٨٧) ^(٣٨٨) ^(٣٨٩) ^(٣٩٠) ^(٣٩١) ^(٣٩٢) ^(٣٩٣) ^(٣٩٤) ^(٣٩٥) ^(٣٩٦) ^(٣٩٧) ^(٣٩٨) ^(٣٩٩) ^(٤٠٠) ^(٤٠١) ^(٤٠٢) ^(٤٠٣) ^(٤٠٤) ^(٤٠٥) ^(٤٠٦) ^(٤٠٧) ^(٤٠٨) ^(٤٠٩) ^(٤١٠) ^(٤١١) ^(٤١٢) ^(٤١٣) ^(٤١٤) ^(٤١٥) ^(٤١٦) ^(٤١٧) ^(٤١٨) ^(٤١٩) ^(٤٢٠) ^(٤٢١) ^(٤٢٢) ^(٤٢٣) ^(٤٢٤) ^(٤٢٥) ^(٤٢٦) ^(٤٢٧) ^(٤٢٨) ^(٤٢٩) ^(٤٣٠) ^(٤٣١) ^(٤٣٢) ^(٤٣٣) ^(٤٣٤) ^(٤٣٥) ^(٤٣٦) ^(٤٣٧) ^(٤٣٨) ^(٤٣٩) ^(٤٤٠) ^(٤٤١) ^(٤٤٢) ^(٤٤٣) ^(٤٤٤) ^(٤٤٥) ^(٤٤٦) ^(٤٤٧) ^(٤٤٨) ^(٤٤٩) ^(٤٥٠) ^(٤٥١) ^(٤٥٢) ^(٤٥٣) ^(٤٥٤) ^(٤٥٥) ^(٤٥٦) ^(٤٥٧) ^(٤٥٨) ^(٤٥٩) ^(٤٦٠) ^(٤٦١) ^(٤٦٢) ^(٤٦٣) ^(٤٦٤) ^(٤٦٥) ^(٤٦٦) ^(٤٦٧) ^(٤٦٨) ^(٤٦٩) ^(٤٧٠) ^(٤٧١) ^(٤٧٢) ^(٤٧٣) ^(٤٧٤) ^(٤٧٥) ^(٤٧٦) ^(٤٧٧) ^(٤٧٨) ^(٤٧٩) ^(٤٨٠) ^(٤٨١) ^(٤٨٢) ^(٤٨٣) ^(٤٨٤) ^(٤٨٥) ^(٤٨٦) ^(٤٨٧) ^(٤٨٨) ^(٤٨٩) ^(٤٩٠) ^(٤٩١) ^(٤٩٢) ^(٤٩٣) ^(٤٩٤) ^(٤٩٥) ^(٤٩٦) ^(٤٩٧) ^(٤٩٨) ^(٤٩٩) ^(٥٠٠) ^(٥٠١) ^(٥٠٢) ^(٥٠٣) ^(٥٠٤) ^(٥٠٥) ^(٥٠٦) ^(٥٠٧) ^(٥٠٨) ^(٥٠٩) ^(٥١٠) ^(٥١١) ^(٥١٢) ^(٥١٣) ^(٥١٤) ^(٥١٥) ^(٥١٦) ^(٥١٧) ^(٥١٨) ^(٥١٩) ^(٥٢٠) ^(٥٢١) ^(٥٢٢) ^(٥٢٣) ^(٥٢٤) ^(٥٢٥) ^(٥٢٦) ^(٥٢٧) ^(٥٢٨) ^(٥٢٩) ^(٥٣٠) ^(٥٣١) ^(٥٣٢) ^(٥٣٣) ^(٥٣٤) ^(٥٣٥) ^(٥٣٦) ^(٥٣٧) ^(٥٣٨) ^(٥٣٩) ^(٥٤٠) ^(٥٤١) ^(٥٤٢) ^(٥٤٣) ^(٥٤٤) ^(٥٤٥) ^(٥٤٦) ^(٥٤٧) ^(٥٤٨) ^(٥٤٩) ^(٥٥٠) ^(٥٥١) ^(٥٥٢) ^(٥٥٣) ^(٥٥٤) ^(٥٥٥) ^(٥٥٦) ^(٥٥٧) ^(٥٥٨) ^(٥٥٩) ^(٥٦٠) ^(٥٦١) ^(٥٦٢) ^(٥٦٣) ^(٥٦٤) ^(٥٦٥) ^(٥٦٦) ^(٥٦٧) ^(٥٦٨) ^(٥٦٩) ^(٥٧٠) ^(٥٧١) ^(٥٧٢) ^(٥٧٣) ^(٥٧٤) ^(٥٧٥) ^(٥٧٦) ^(٥٧٧) ^(٥٧٨) ^(٥٧٩) ^(٥٨٠) ^(٥٨١) ^(٥٨٢) ^(٥٨٣) ^(٥٨٤) ^(٥٨٥) ^(٥٨٦) ^(٥٨٧) ^(٥٨٨) ^(٥٨٩) ^(٥٩٠) ^(٥٩١) ^(٥٩٢) ^(٥٩٣) ^(٥٩٤) ^(٥٩٥) ^(٥٩٦) ^(٥٩٧) ^(٥٩٨) ^(٥٩٩) ^(٦٠٠) ^(٦٠١) ^(٦٠٢) ^(٦٠٣) ^(٦٠٤) ^(٦٠٥) ^(٦٠٦) ^(٦٠٧) ^(٦٠٨) ^(٦٠٩) ^(٦١٠) ^(٦١١) ^(٦١٢) ^(٦١٣) ^(٦١٤) ^(٦١٥) ^(٦١٦) ^(٦١٧) ^(٦١٨) ^(٦١٩) ^(٦٢٠) ^(٦٢١) ^(٦٢٢) ^(٦٢٣) ^(٦٢٤) ^(٦٢٥) ^(٦٢٦) ^(٦٢٧) ^(٦٢٨) ^(٦٢٩) ^(٦٣٠) ^(٦٣١) ^(٦٣٢) ^(٦٣٣) ^(٦٣٤) ^(٦٣٥) ^(٦٣٦) ^(٦٣٧) ^(٦٣٨) ^(٦٣٩) ^(٦٤٠) ^(٦٤١) ^(٦٤٢) ^(٦٤٣) ^(٦٤٤) ^(٦٤٥) ^(٦٤٦) ^(٦٤٧) ^(٦٤٨) ^(٦٤٩) ^(٦٥٠) ^(٦٥١) ^(٦٥٢) ^(٦٥٣) ^(٦٥٤) ^(٦٥٥) ^(٦٥٦) ^(٦٥٧) ^(٦٥٨) ^(٦٥٩) ^(٦٦٠) ^(٦٦١) ^(٦٦٢) ^(٦٦٣) ^(٦٦٤) ^(٦٦٥) ^(٦٦٦) ^(٦٦٧) ^(٦٦٨) ^(٦٦٩) ^(٦٧٠) ^(٦٧١) ^(٦٧٢) ^(٦٧٣) ^(٦٧٤) ^(٦٧٥) ^(٦٧٦) ^(٦٧٧) ^(٦٧٨) ^(٦٧٩) ^(٦٨٠) ^(٦٨١) ^(٦٨٢) ^(٦٨٣) ^(٦٨٤) ^(٦٨٥) ^(٦٨٦) ^(٦٨٧) ^(٦٨٨) ^(٦٨٩) ^(٦٩٠) ^(٦٩١) ^(٦٩٢) ^(٦٩٣) ^(٦٩٤) ^(٦٩٥) ^(٦٩٦) ^(٦٩٧) ^(٦٩٨) ^(٦٩٩) ^(٧٠٠) ^(٧٠١) ^(٧٠٢) ^(٧٠٣) ^(٧٠٤) ^(٧٠٥) ^(٧٠٦) ^(٧٠٧) ^(٧٠٨) ^(٧٠٩) ^(٧١٠) ^(٧١١) ^(٧١٢) ^(٧١٣) ^(٧١٤) ^(٧١٥) ^(٧١٦) ^(٧١٧) ^(٧١٨) ^(٧١٩) ^(٧٢٠) ^(٧٢١) ^(٧٢٢) ^(٧٢٣) ^(٧٢٤) ^(٧٢٥) ^(٧٢٦) ^(٧٢٧) ^(٧٢٨) ^(٧٢٩) ^(٧٣٠) ^(٧٣١) ^(٧٣٢) ^(٧٣٣) ^(٧٣٤) ^(٧٣٥) ^(٧٣٦) ^(٧٣٧) ^(٧٣٨) ^(٧٣٩) ^(٧٤٠) ^(٧٤١) ^(٧٤٢) ^(٧٤٣) ^(٧٤٤) ^(٧٤٥) ^(٧٤٦) ^(٧٤٧) ^(٧٤٨) ^(٧٤٩) ^(٧٥٠) ^(٧٥١) ^(٧٥٢) ^(٧٥٣) ^(٧٥٤) ^(٧٥٥) ^(٧٥٦) ^(٧٥٧) ^(٧٥٨) ^(٧٥٩) ^(٧٦٠) ^(٧٦١) ^(٧٦٢) ^(٧٦٣) ^(٧٦٤) ^(٧٦٥) ^(٧٦٦) ^(٧٦٧) ^(٧٦٨) ^(٧٦٩) ^(٧٧٠) ^(٧٧١) ^(٧٧٢) ^(٧٧٣) ^(٧٧٤) ^(٧٧٥) ^(٧٧٦) ^(٧٧٧) ^(٧٧٨) ^(٧٧٩) ^(٧٨٠) ^(٧٨١) ^(٧٨٢) ^(٧٨٣) ^(٧٨٤) ^(٧٨٥) ^(٧٨٦) ^(٧٨٧) ^(٧٨٨) ^(٧٨٩) ^(٧٩٠) ^(٧٩١) ^(٧٩٢) ^(٧٩٣) ^(٧٩٤) ^(٧٩٥) ^(٧٩٦) ^(٧٩٧) ^(٧٩٨) ^(٧٩٩) ^(٨٠٠) ^(٨٠١) ^(٨٠٢) ^(٨٠٣) ^(٨٠٤) ^(٨٠٥) ^(٨٠٦) ^(٨٠٧) ^(٨٠٨) ^(٨٠٩) ^(٨١٠) ^(٨١١) ^(٨١٢) ^(٨١٣) ^(٨١٤) ^(٨١٥) ^(٨١٦) ^(٨١٧) ^(٨١٨) ^(٨١٩) ^(٨٢٠) ^(٨٢١) ^(٨٢٢) ^(٨٢٣) ^(٨٢٤) ^(٨٢٥) ^(٨٢٦) ^(٨٢٧) ^(٨٢٨) ^(٨٢٩) ^(٨٣٠) ^(٨٣١) ^(٨٣٢) ^(٨٣٣) ^(٨٣٤) ^(٨٣٥) ^(٨٣٦) ^(٨٣٧) ^(٨٣٨) ^(٨٣٩) ^(٨٤٠) ^(٨٤١) ^(٨٤٢) ^(٨٤٣) ^(٨٤٤) ^(٨٤٥) ^(٨٤٦) ^(٨٤٧) ^(٨٤٨) ^(٨٤٩) ^(٨٥٠) ^(٨٥١) ^(٨٥٢) ^(٨٥٣) ^(٨٥٤) ^(٨٥٥) ^(٨٥٦) ^(٨٥٧) ^(٨٥٨) ^(٨٥٩) ^(٨٦٠) ^(٨٦١) ^(٨٦٢) ^(٨٦٣) ^(٨٦٤) ^(٨٦٥) ^(٨٦٦) ^(٨٦٧) ^(٨٦٨) ^(٨٦٩) ^(٨٧٠) ^(٨٧١) ^(٨٧٢) ^(٨٧٣) ^(٨٧٤) ^(٨٧٥) ^(٨٧٦) ^(٨٧٧) ^(٨٧٨) ^(٨٧٩) ^(٨٨٠) ^(٨٨١) ^(٨٨٢) ^(٨٨٣) ^(٨٨٤) ^(٨٨٥) ^(٨٨٦) ^(٨٨٧) ^(٨٨٨) ^(٨٨٩) ^(٨٩٠) ^(٨٩١) ^(٨٩٢) ^(٨٩٣) ^(٨٩٤) ^(٨٩٥) ^(٨٩٦) ^(٨٩٧) ^(٨٩٨) ^(٨٩٩) ^(٩٠٠) ^(٩٠١) ^(٩٠٢) ^(٩٠٣) ^(٩٠٤) ^(٩٠٥) ^(٩٠٦) ^(٩٠٧) ^(٩٠٨) ^(٩٠٩) ^(٩١٠) ^(٩١١) ^(٩١٢) ^(٩١٣) ^(٩١٤) ^(٩١٥) ^(٩١٦) ^(٩١٧) ^(٩١٨) ^(٩١٩) ^(٩٢٠) ^(٩٢١) ^(٩٢٢) ^(٩٢٣) ^(٩٢٤) ^(٩٢٥) ^(٩٢٦) ^(٩٢٧) ^(٩٢٨) ^(٩٢٩) ^(٩٣٠) ^(٩٣١) ^(٩٣٢) ^(٩٣٣) ^(٩٣٤) ^(٩٣٥) ^(٩٣٦) ^(٩٣٧) ^(٩٣٨) ^(٩٣٩) ^(٩٤٠) ^(٩٤١) ^(٩٤٢) ^(٩٤٣) ^(٩٤٤) ^(٩٤٥) ^(٩٤٦) ^(٩٤٧) ^(٩٤٨) ^(٩٤٩) ^(٩٥٠) ^(٩٥١) ^(٩٥٢) ^(٩٥٣) ^(٩٥٤) ^(٩٥٥) ^(٩٥٦) ^(٩٥٧) ^(٩٥٨) ^(٩٥٩) ^(٩٦٠) ^(٩٦١) ^(٩٦٢) ^(٩٦٣) ^(٩٦٤) ^(٩٦٥) ^(٩٦٦) ^(٩٦٧) ^(٩٦٨) ^(٩٦٩) ^(٩٧٠) ^(٩٧١) ^(٩٧٢) ^(٩٧٣) ^(٩٧٤) ^(٩٧٥) ^(٩٧٦) ^(٩٧٧) ^(٩٧٨) ^(٩٧٩) ^(٩٨٠) ^(٩٨١) ^(٩٨٢) ^(٩٨٣) ^(٩٨٤) ^(٩٨٥) ^(٩٨٦) ^(٩٨٧) ^(٩٨٨) ^(٩٨٩) ^(٩٩٠) ^(٩٩١) ^(٩٩٢) ^(٩٩٣) ^(٩٩٤) ^(٩٩٥) ^(٩٩٦) ^(٩٩٧) ^(٩٩٨) ^(٩٩٩) ^(١٠٠٠) ^(١٠٠١) ⁽

وهذا كلام ركيك جداً، وذلك أن من قامت عنده الدلالة من معجزة الرسول ﷺ على وجوب عصمته عن الخلف فيما يبلغه فلا يتحقق من هذا المعتقد نسبه إلى الخلف والافتراء، ومن كان مشككاً في صدقه فينسبه إلى الافتراء في نفس ما ينقله من كلام الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ...﴾ (١).

[١٢٨٨] فإن قالوا: الاسترابة به في نسخ القرآن بالسنة أكثر.

قلنا: هذا لا محصول له ولا معنى للتمسك بالتزايد في الريب بعد تحقق أصله، ثم نقول: لا يجب عندنا في قضية التكليف أن يتوقى رسول الله ﷺ الأسباب التي تورث الريب للزائغين في مجاري العادة.

والذي يوضح ذلك أنه ﷺ خصص الإمامة ثم هله (٢) حتى أفضى ذلك أعظم ريب في قلوب أهل الزيغ، وتولى قبض الصدقات وولى في ذلك السعاة إلى غير ذلك مما يطول تعداداه.

[١٢٨٩] ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا: لو جوزنا نسخ القرآن بالسنة لكان ذلك رفعاً من رسول الله ﷺ لمعجزته ومحال أن ينتسب الرسول ﷺ إلى رفع ما يدل على صدقه. وهذا باطل من أوجه: أظهرها ما قدمناه من أنا إذا

(١) سورة النحل: آية (١٠١)، وتام الآية: ﴿وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَّكَاتٍ آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُفْعَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾، فلو كان الخوف من نسبة الافتراء مانعاً من نسخ القرآن بالسنة لكان مانعاً من نسخ القرآن بالقرآن، لأنهم قد نسبوه إلى الافتراء على ذلك، كما تدل عليه الآية.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «خصص الإمامة بأهله». إشارة إلى قوله الأئمة من قریش.

بحثنا عن هذه المسألة فنعلم أن النسخ إنما وقع بكلام الله تعالى، ورسول الله ﷺ مبلغ، فإذا كان الأمر كذلك سقط ما قالوه وتبين أن كلام الله تعالى نسخ كلامه، ثم نقول إنما الإعجاز في نظم القرآن لا في الحكم الثابت فجوزوا أن ينسخ الرسول ﷺ حكم الآية مع بقاء تلاوتها.

[١٢٩٠] فإن قالوا فلا أحد يفصل بين نسخ حكم القرآن وبين نسخ تلاوته، فمن جوز النسخ بالسنة جوز ذلك في الموضوعين.

قيل لهم: ليس الأمر كذلك، فإن من الناس من يفصل بينهما، وقال يجوز نسخ حكم القرآن بالسنة، ولا يجوز^(١) تلاوة القرآن بالسنة وهذا ليس بمرضي عندنا فإن تلاوة القرآن من الأحكام أيضاً كما قدمناه فعلى هذا نقول: قصدنا بتفصيل القول عليكم ليتبين بطلان استدلالكم صريحاً في صورة من صور الخلاف. وعلى أنا نقول: الآية الواحدة إذا قصرت فلا يقع بها الإعجاز، فجوزوا نسخها بالسنة ما لم يبلغ المنسوخ حداً يقع به الإعجاز، ولا قائل بذلك منكم، على أنا نقول إذا دل القرآن على صدق الرسول ﷺ فلو قدر بعد استمرار الأدلة ارتفاع القرآن على القلوب والألسن فلا يقدر ذلك في النبوة بعد ما ثبتت، وهذا كما أنا نقطع الآن بصدق موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء صلوات الله عليهم للمعجزات التي أظهرها الله على أيديهم، وإن كنا نعلم أن شيئاً منها غير متحقق منها وجود الآن.

[١٢٩١] ومما استدلووا به أيضاً أن قالوا: ليس من الأصلح تجويز نسخ

[١٤٢/ب] القرآن بالسنة، ولا يرد في الشريعة إلا ما هو / الأصلح.

قلنا: هذا بناء منكم على أصل فاسد لا تساعدون عليه، فإننا لا نراعي

(١) لعل كلمة «نسخ» ساقطة.

في أصل الشريعة الصلاح والأصلح، غير أنا لا نسلم ما قلموه، وإن سلمنا لكم جدلاً برعاية الصلاح، وأنى^(١) لكم إثبات ذلك. فهذا كلام من أحال النسخ عقلاً.

[١٢٩٢] فأما من أحال النسخ سمعاً^(٢) فقد استدل بآي من كتاب الله تعالى، منها: قوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَيْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾^(٣). قالوا: وهذا نص في إنه ﷺ لا ينسخ القرآن، فإن النسخ من أعظم وجوه التنزيل.

قيل لهم: هذه الآية بأن تكون دليلاً عليكم أولى فإنه ﷺ بين أنه لا ينسخ القرآن من تلقاء نفسه، وإنما متبع الوحي، فدل ذلك على غير ما تعتقده نفيًا وإثباتًا، فإننا نقول لا يقول ﷺ في إثبات الشرائع شيئاً من تلقاء نفسه، وإنما يقول ما يقول عن الله مبلغاً ما ثبت من أوامر لديه وحيًا، فبطل استرواحهم إلى هذه الآية.

[١٢٩٣] ومما يستدلوا به قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾^(٤)

-
- (١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «فأنى» أي فاني لكم إثبات ذلك في هذه المسألة، فإن الصلاح قد يكون في نسخ القرآن بالسنة.
- وفي حالة إثبات الواو «وأنى» تكون هذه الجملة معترضة، ويحتاج لجواب «أن» إلى جملة أخرى، وهي غير موجودة.
- (٢) انظر أدلتهم في العدة (٨٠١/٣)، والتبصرة (٢٦٥)، والوصول (٤٤/٢)، والمحصول (٥٢٢/٣/١)، وروضة الناظر (٧٨).
- (٣) سورة يونس: آية (١٥).
- (٤) فيه قراءتان، الأولى: قرأ أبو عمرو، وابن كثير «نساها» بفتح النون والسين =

نَأَتْ بِمِثْلِهَا أَوْ مِثْلَهَا»^(١).

قالوا: ويقوى الدليل عليكم من هذه الآية إذا قلت إن النسخ وإن صدر عن الرسول ﷺ فإنه على الحقيقة بكلام الله، فكلامه الناسخ عندكم، وحكم كلامه المنسوخ، والآية دلت على أن الرب تعالى لا ينسخ آية من القرآن إلا أتى بمثلها، ولا يتحقق ذلك في صورة الخلاف، فإن لفظ الرسول ﷺ لا يكون مثل القرآن، والجواب عن ذلك أن نقول: معنى قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ ما ننسخ من حكم آية، لما قدرناه من أن النسخ إنما يتحقق في الأحكام دون نفس القرآن، وكأن الرب تعالى قال: ما ننسخ من حكم آية إلا نأت بحكم خير منه للمكلفين، أو مثله في الصلاح والإفضاء إلى الثواب، وهذا إذا حققته كفاك مؤنة القوم.

فصل (٢٣١)

[١٢٩٤] قد ذكرنا جواز نسخ القرآن بالسنة ثم ذكرنا أن الأصح ورود ذلك، وقال ابن سريج يصح ذلك عقلاً، ولا يمنع شيء منه سمعاً، ولكن لم يتفق وقوعه.

= والهمز، وبه قرأ عمر وابن عباس وعطاء ومجاهد وأبي بن كعب وعبيد بن عمير والنخعي وابن محيصن، واختارها المصنف.

ومعنى «ننساها» نؤخرها، من النسا وهو التأخير، أي نؤخر نسخها.

والقراءة الثانية: «ننساها» بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز، وبها قرأ الباقر، ومعنى الآية على هذه القراءة: ما ننسخ من آية أو ننسكها يا محمد فلا تذكرها، من النسيان الذي هو عدم الذكر.

انظر النشر في القراءات العشر (٢/٢١٩)، والكشف عن وجوه القراءات السبع (١/٢٥٧)، والجامع لأحكام القرآن (٢/٦٧)، وتفسير القرآن العظيم (١/١٥٠).

(١) سورة البقرة: آية (١٠٦)، وبها استدل أبو يعلى في العدة (٣/٧٨٩).

فيقال له إذا وافقت في جواز ذلك عقلاً وسمعاً وأورد عليك ما ظاهره نسخ القرآن بالسنة فينبغي أن لا تحمله على الوجوه البعيدة، وتجري على ظاهره من غير تأويل وتحريف على الظاهر، وقد ورد ذلك في أحكام.

منها قوله ﷺ: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»^(١) فسخ بذلك حكم الوصية ووجوبها للأقربين في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾^(٢) الآية.

وليس في القرآن نص صريح يقتضي نسخ الوصية للأقربين^(٣) ويكثر نظائر ذلك.

مسألة (٢٣٢)

[١٢٩٥] يجوز نسخ السنة بالقرآن عند جمهور العلماء^(٤) ويحكى عن

(١) رواه أبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث (١١٤/٣)، والترمذي، باب ما جاء لا وصية لوارث (٤٣٣/٥)، وقال حسن صحيح، والنسائي، باب إبطال الوصية للوارث (٢٤٧/٦)، وابن ماجه، باب لا وصية لوارث (٩٠٥/٢)، كلهم بلفظ «إن الله قد أعطى» إلخ.

(٢) سورة البقرة: آية (١٨٠).

(٣) وأجيب بأن الوصية منسوخة بآية الموارث، فلهذا قال ﷺ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه» إلخ.

انظر العدة (٧٩٩/٣)، والناسخ والمنسوخ للنحاس (٢٠).

(٤) انظر العدة (٨٠٢/٣)، واللمع (٥٩)، والتبصرة (٢٧٢)، وأصول البزدوي

(١٧٥/٣)، وأصول السرخسي (٦٧/٢)، والمستصفي (١٢٤/١)، والوصول

(٤٥/٢)، والمحصل (٥٠٨/٣/١)، وروضة الناظر (٧٨)، ومنتهى الوصول

(١٦٠)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٢).

[١٤٣/أ] الشافعي رحمه الله فيه قولان^(١) في أحدهما بموافقة الجمهور وجوز / نسخ السنة بالقرآن، وقال في الثاني لا يجوز ذلك^(٢).

[١٢٩٦] والدليل على جوازه النكته التي عولنا عليها في المسألة الأولى، حيث قلنا: إن الرسول ﷺ إنما ينسب عن كلام الله تعالى، ولا يقول من تلقاء نفسه شيئاً، فيؤل النسخ والمنسوخ جميعاً إلى كلام الله تعالى، كما أوضحناه في المسألة الأولى ثم نقول إذا سن رسول الله ﷺ سنة فلا خلاف بين الأمة في جواز ورود نص من القرآن على خلافه وهذا هو النسخ الصريح.

[١٢٩٧] فإن قال قائل: إذا ورد نص هذه صفته يسن رسول الله ﷺ سنة أخرى ينسخ بها السنة الأولى^(٣).

فنقول هذا ما لا طائل تحته، فإن النص إذا ورد على مخالفة السنة الماضية فلا تخلون إما أن تقولوا يبقى حكم السنة إلى أن يسن رسول الله ﷺ

(١) حكاهاما الشيرازي في التبصرة (٢٧٢)، واللمع (٥٩).

(٢) وهذا هو الظاهر من عبارته في الرسالة فإنه بعد ما بين أن القرآن لا ينسخه إلا القرآن، قال: «وهكذا سنة رسول الله: لا يسنسخها إلا سنة لرسول الله».

وقال أيضاً: «فإن قال قائل هل تنسخ السنة بالقرآن؟

قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة، حتى تقوم الحجة على الناس، بأن الشيء ينسخ بمثله».

الرسالة (١٠٨، ١١٠)، وإليه ذهب الإمام أحمد في رواية. انظر المسودة (٢٠٥)، والتذكرة للمقدسي (٣٦٩)، ومختصر ابن اللحام (١٣٨).

(٣) هذا ما قاله الشافعي، فإنه قال: «ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه: غير ما سن رسول الله، لسن فيما أحدث الله إليه، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لتي قبلها مما يخالفها، وهذا مذكور في سنته ﷺ» الرسالة (١٠٨) رقم الفقرة [٣٢٤].

سنة أخرى ينسخ بها السنة الأولى، وإما أن تقولوا لا يبقى حكم السنة مع ورود النص.

فإن قلت بهذا القسم الأخير فقد صرحتم بنسخ السنة بالقرآن، ولا معنى مع ذلك لتقدير سنة أخرى تنسخ السنة.

وإن زعمتم أن حكم السنة الأولى يبقى بعد ورود النص إلى أن يسر رسول الله ﷺ سنة أخرى على ابتداء أو استئخار، فهذا محال مفض إلى جواز ثبوت حكمين متناقضين، ويؤدي إلى نفي النص من القرآن، وكل ذلك محال.

[١٢٩٨] فإن قيل: فهل ورد في الشريعة نسخ السنة بالقرآن.

قيل: أجل، قد ثبت ذلك في أحكام جمعة، منها: أمر القبلة فإن التوجه إلى بيت المقدس إنما ثبت بسنة رسول الله ﷺ ولذا لم يثبت في القرآن لذلك ذكر، ثم نسخ ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١).

(١) سورة البقرة: آية (١٤٤). اختلف العلماء في المنسوخ بهذه الآية هل كان ثابتاً بالكتاب أو بالسنة؟ فمن يرى جواز نسخ السنة بالقرآن قال: إن المنسوخ كان ثابتاً بالسنة، واستدلوا بما روي عن أنس أن النبي ﷺ كان يصلي نحو بيت المقدس، فنزلت (قد نرى قلب وجحك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام).

ومن منع نسخ السنة بالقرآن قال: إن المنسوخ كان ثابتاً بالقرآن، واستدل بما روي عن ابن عباس أنه قال: أول ما نسخ من القرآن فيما ذكر لنا - والله أعلم - شأن القبلة، قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهَ اللَّهِ﴾ فاستقبل رسول الله ﷺ فصلى نحو بيت المقدس، وترك البيت العتيق، فقال: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ عَن قِبَلِهِمْ أَلَّى كَأُولَىٰ عَالِيهَا﴾ يعنون بيت المقدس، فنسخها، =

ومن ذلك أيضاً عهد الحديدية فإنه ﷺ شرط للكفار أن يرد عليهم من يأتيه منهم، [وعم] (١) القول في الرجال والنساء (٢)، ثم ورد النص في منع النساء، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (٣).

ثم كان النبي ﷺ يغرم لأزواج المهاجرات مهورهن، وذلك أنه كان قد ثبت لهم رد النساء فلما امتنع ذلك بنص الكتاب عوضهم عنهن بمهورهن.

فصل (٢٣٣)

[١٢٩٩] فإن قال قائل هل يجوز نسخ الحكم الثابت بنص الكتاب والسنة المتواترة بخبر من أخبار الأحاد.

وصرفه الله تعالى إلى البيت العتيق، فقال: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ بالاختصار من الاعتبار للحازمي (٤٣). وانظر الناسخ والمنسوخ للنحاس (١٣)، والناسخ والمنسوخ لابن خزيمة (٢٦٨)، والناسخ والمنسوخ لابن سلامة (١٢).

(١) في الأصل «زعم» وما أثبتته يقتضيه السياق.

(٢) قال الحازمي: «اختلف العلماء في هذا على قولين»:

أحدهما: أن النساء لم يدخلن في الصلح، وإنما وقع الصلح بينهم على رد الرجال، وهذا أشبه القولين بالصواب، ويدل على صحة ذلك قوله يعني في بعض الروايات: «وعلى أن لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا رددته».

والقول الآخر: إن الصلح كان معقوداً بينهم على رد الرجال والنساء معاً، لأن في بعض الروايات: «ولا يأتيك منا أحد إلا رددته» فاشتمل عمومته على النساء والرجال، إلا إن الله نسخ ذلك بالآية وحكى الحازمي هذا القول عن أكثر أهل العلم.

الاعتبار (١٧٨ - ١٧٩). وانظر الروايتين في السنن الكبرى للبيهقي (٩/٢٢٨ - ٢٢٩)، والناسخ والمنسوخ للنحاس (٢٣٩، ٢٤٥).

(٣) سورة الممتحنة: آية (١٠).

قلنا: قد اختلف العلماء في ذلك، نعني الذين قالوا بخبر الواحد، فذهب بعضهم إلى منع ذلك عقلاً^(١) وذهب آخرون إلى تجويز ذلك عقلاً^(٢).

قال القاضي رضي الله عنه: والصحيح عندنا تجويزه عقلاً. والدليل عليه أنه إذا جاز ثبوت ابتداء حكم به في الشرع فيجوز النسخ به أيضاً وتمثيل جوازه في العقل: أن يقول الله مثلاً أو رسوله ﷺ: مهما ثبت عليكم عمل بنص مقطوع به، ثم نقل ثقة خلافه بتاريخ متأخر فاعملوا بالمتأخر، فهذا ما لا استحالة فيه أصلاً عقلاً.

[١٣٠٠] فإن [قالوا]^(٣) هذا يؤدي إلى النسخ المقطوع به [بالمظنون]^(٤) الذي نستريب في ثبوته.

والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما أن نقول: وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به فما يضرنا التردد في أصل الحديث، مع أننا نعلم قطعاً [ب/١٤٣] وجوب العمل به، فكأن صاحب الشريعة قال: إذا نقل من ظاهره العدالة

(١) وكذلك حكى الخلاف في الجواز العقلي ابن برهان والباجي ولم ينسبه إلى الأعيان. انظر الوصول (٤٧/٢)، والمسودة (٢٠٧).

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء وحكى الآمدي الاتفاق على ذلك. انظر المعتمد (٤٣٠/١)، والبرهان (١٣١١/٢)، وأصول السرخسي (٧٧/٢)، والمستصفي (١٢٦/١)، والوصول (٤٧/٢)، وروضة الناظر (٧٩)، ومنتهى الوصول (١٦٠)، والإحكام للآمدي (١٤٦/٣)، وشرح تنقيح الفصول (٣١١)، وشرح الكوكب المنير (٥٦١/٣).

(٣) ما بين القوسين ساقط من الأصل، وأثبتته بدليل السياق، وهو قوله «والجواب عن ذلك».

(٤) في الأصل «المظنون» وما أثبتته يقتضيه السياق.

فاقطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره، وصدق^(١) الناقل^(٢) وكذب، فوضح بذلك ما قلناه. على أنا نقول انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به عندنا، وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين، ثم إذا نقل خبر عن الرسول ﷺ آحاداً فيثبت العمل به ويرفع ما تقرر قبل ورود الشرائع من نفي الأحكام أو ثبوت الحظر أو الإباحة، فبطل ما قالوه ثم نقول: مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم لكم مع ورود الخبر الواحد كون النص مقطوعاً به، فإننا لو قلنا ذلك لزمنا القطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل إليه.

[١٣٠١] فإن قيل: فهذا كلامكم في جائزات العقول، فهل تجوزون ذلك سمعاً أم هل في السمع ما يمنع منه؟

قلنا: الذي صح في ذلك عندنا أن نسخ المقطوع بخبر الواحد كان يجري في زمن الرسول ﷺ^(٣) والدليل عليه إن أهل مسجد قباء افتتحوا الصلاة إلى بيت المقدس فاجتاز بهم مجتاز، وهم في خلال الصلاة،

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «صدق الناقل أو كذب».

(٢) من قوله: «نقول وجوب العمل» إلى هنا اقتباس في الإبهاج (٢/٢٥٢)، وترك السبكي نقل قوله: «وكذب».

(٣) أما بعده فلا، وبه قال أبو الحسين البصري، والسرخسي، وأبو الوليد الباجي، والقرطبي، والغزالي، والخبازي.

انظر المعتمد (١/٤٣١)، وأصول السرخسي (٢/٧٧)، والمستصفي (١/١٢٦)، والجامع لأحكام القرآن (٢/٦٦)، والبحر المحيط (٢/٢١٤ ب - ١/٢١٥)، وإرشاد الفحول (١٩٠)، والمغني للخبازي (٢٥٧)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٢)، والمسودة (٢٠٧).

فأخبرهم أن القبلة قد حولت فاستداروا^(١) قبل أن يتحقق ذلك عندهم تواتراً، ولم ينكر عليهم رسول الله ﷺ، وكذلك ربما كان يثبت الأحكام ويستمر بتواتر الأخبار في الأقطار، ثم ينسخ ذلك فيبعث الرسول ﷺ الواحد إلى كل قطر ليعلمهم نسخ الحكم وهذا ما لا سبيل إلى جحده في عاداته ﷺ، فهذا هو القول فيما يجري في عصره.

[١٣٠٢] فأما بعد أن استأثر الله به فلا يجوز نسخ مقطوع به بمظنون، وهذا من جائزات العقول، ولكن أجمعت الأمة على منعه بعد الرسول ﷺ^(٢)، فلا مخالف فيهم^(٣) وإنما اختلفوا في تجوزه في زمان

(١) روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر قال بينما الناس بقاء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة. «البخاري، باب ما جاء في القبلة (١/٨٣)، ومسلم، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة (١٠/٥).

(٢) هذا يدل على أن الباقلاني قطع القول بمنع النسخ بخير الآحاد بعد الرسول ﷺ، لكن الغزالي حكى عنه التردد في ذلك، قال الغزالي: «والنسخ بأخبار الآحاد تردد القاضي فيه، وقال: لا أدري لو نقل الصديق عن الرسول عليه الصلاة والسلام نسخ آية، هل كانوا يحكمون؟ وهو في مظنة التردد كما قال»، المنخول (٢٩٦).

(٣) وهكذا ادعى الإجماع إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المستصفي ولكنها منقوضة بمخالفة داود، وابن حزم، ومن معه من الظاهرية والطوفى من الحنابلة، وأحمد في رواية، ونصره الشيخ محمد الأمين الشنقيطي فإنه قال: «التحقيق الذي لا شك فيه هو جواز وقوع نسخ المتواتر بالآحاد الصحيحة الثابت تأخرها، والدليل الوقوع أما قولهم إن المتواتر أقوى من الآحاد، والأقوى لا يرفع بما هو دونه فإنهم قد غلطوا فيه غلطاً عظيماً مع كثرتهم وعلمهم.

وإيضاح ذلك إنه لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ لإمكان صدق كل منهما في وقته، وقد أجمع جميع النظار إنه لا يلزم التناقض بين القضيتين إلا إذا اتحد زمنهما، أما إن اختلفا فيجوز صدق كل منهما في وقتها، فلو قلت: النبي ﷺ إلى بيت المقدس.

وقلت أيضاً: لم يصل إلى بيت المقدس، وعנית بالأولى ما قبل النسخ وبالثانية ما بعده، لكانت كل منهما صادقة في وقتها.

ومثال نسخ القرآن بأخبار الأحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه نسخ إباحة الحمر الأهلية مثلاً، المنصوص عليها بالحصر الصريح في آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ الآية، بالسنة الصحيحة الثابت تأخرها عنه، لأن الآية من سورة الأنعام، وهي مكية، أي نازلة قبل الهجرة بلا خلاف، وتحريم الحمر الأهلية بالسنة واقع بعد ذلك في خيبر، ولا منافاة البتة بين آية الأنعام المذكورة وأحاديث تحريم الحمر الأهلية لاختلاف زمنهما، فالآية وقت نزولها لم يكن محرماً إلا الأربعة المنصوصة فيها، وتحريم الحمر الأهلية طارئ بعد ذلك، والطرء ليس منافاة لما قبله، وإنما تحصل المنافاة بينهما لو كان في الآية ما يدل على نفي تحريم شيء في المستقبل غير الأربعة المذكورة في الآية، وهذا لم تتعرض له الآية، بل الصيغة فيها مختصة بالماضي، لقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ بصيغة الماضي، ولم يقل فيما سيوحي إلي في المستقبل وهو واضح كما ترى، والله أعلم.

وإذا ثبت ذلك فما ذهب إليه المصنف من تخصيص جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الأحاد بزمن الرسول ﷺ دون غيره، لا وجه له، لأن التخصيص يحتاج إلى دليل مخصص، وليس هناك ما يخصه.

انظر البرهان (١٣١١/٢)، والمستصفي (١٢٦/١)، والإحكام لابن حزم (١٠٧/٤)، والمسودة (٢٠٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٦١/٣)، ومختصر ابن اللحام (١٣٨)، ومذكرة أصول الفقه (٨٦ - ٨٧).

الرسول ﷺ^(١) فقلنا لدلالة الإجماع لا يسوغ نسخ المقطوع به بعد الرسول ﷺ بالمظنون المشكوك فيه.

فصل (٢٣٤)

[١٣٠٣] فإن قال قائل هل يجوز نسخ النص الثابت بالقياس عقلاً وسمعاً.

قلنا: أما تجويز ذلك فلا مانع منه على تفصيل نذكره الآن، فنقول إذا ثبت الحكم بنص متقدم، ثم ثبت آخر بنص آخر مثلاً ونفس ذلك الحكم لا ينافي حكم النص الأول، ولكن استنبط المستنبطون منه قياساً يخالف حكم النص الأول فيجوز في العقل تقدير نسخه به على الوجه الذي قدرناه في الخبر الواحد، وتمثيله أن نقول: لا يستبعد في العقل أن يكلف الله تعالى ويقول: مهما ثبت عليكم حكم بنص متقدم ثم عن لكم قياس مستنبط من مورد نص متأخر فاعملوا بموجب القياس وأعرضوا عن الحكم بالنص الأول، وهذا ما لا بعد فيه عقلاً.

[١٣٠٤] فإن قال قائل: أفتجوزون أن يكون نص فيثبت ذلك القياس مع ثبوت النص فلو جاز النسخ بقياس مستنبط من نص سابق فيكون ذلك نسخ المتأخر بالمتقدم.

(١) بل أكثر الأصوليين ذهبوا إلى منع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة بخبر الأحاد مطلقاً، ولم يخصصوا الخلاف بزمن النبي ﷺ أو بعده، وذهب ابن الحاجب إلى أن المتواتر إن كان نصاً فلا ينسخ بخبر الأحاد. انظر العدة (٣/٧٨٠)، والفقيه والمتفقه (١/١٢٣)، والبرهان (٢/١٣١١)، والوصول (٢/٤٩)، ونواسخ القرآن (١٠١)، وروضة الناظر (٧٩)، ومنتهى الوصول (١٦٠)، وأصول الدين للأستاذ أبي منصور (٢٢٨)، وشرح تنقيح الفصول (٣١١).

قلنا: هذا ما لا وجه له في العقل مع وجود اعتقاد الصدق في النصين
فإن الأول إذا كان نافياً لحكم الثاني فلا يتصور ورود الثاني على وجه الصدق
والتحقيق، فهذا وجه الكلام عقلاً.

[١٣٠٥] فإن قيل: فهل / تجوزون ذلك سمعاً عموماً أو في عصر من
الأعصار كما قد ثبتموه في خبر الواحد.

قلنا: الصحيح من المذاهب أن ذلك لا يجوز سمعاً^(١)، وذهب بعض
العلماء إلى تجويز النسخ بالقياس الجلي شرعاً^(٢) والدليل على بطلان ذلك

(١) وهو مذهب الجمهور، ونقله القاضي في التقريب عن الفقهاء والأصوليين كما حكاه
عنه ابن النجار والشوكاني.

انظر المعتمد (١/٤٣٥)، والإحكام لابن حزم (٤/١٢٠)، والعدة (٣/٨٢٧)،
والفقيه والمتفقه (١/١٢٣)، والتبصرة (٢٧٤)، وأصول الدين للأستاذ أبي منصور
(٢٢٨)، والبرهان (٢/١٣١٢)، والمستصفي (١/١٢٦)، والمنحول (٢٩٦)،
وأصول البزدوي (٣/١٧٤)، مع كشف الأسرار، وأصول السرخسي (٢/٦٦)،
والمحصول (١/٥٣٦)، والمنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي (٢/١٨٥)،
والمسودة (٢١٧)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٦)، والإبهاج (٢/٢٥٥)، والبحر
المحيط (٢/٢٢٣ ب)، ومختصر ابن اللحام (١٣٩)، وشرح الكوكب المنير
(٣/٥٧٢)، وإرشاد الفحول (١٩٣).

(٢) وهو قول أبي القاسم الأنماطي، وذهب بعضهم إلى جواز النسخ به مطلقاً، وهو
محكي عن ابن سريج، واختاره ابن السبكي.

وقال الآمدي: إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة، فيصح النسخ به، وإلا
فإن كان القياس قطعياً فيقدم، لكن لا يسمى نسخاً، وإن كان ظنياً فلا يصح النسخ به.
وذهب ابن قدامة إلى جواز النسخ بالقياس إن كان منصوصاً على علته، وإلا فلا.
انظر هذه الآراء وأدلتها في التبصرة (٢٧٤)، وكشف الأسرار (٣/١٧٤)، والإحكام =

من جهة السمع أن القائسين أجمعوا أن من شرط القياس أن لا يخالف نصاً من النصوص، والعلماء على طريقتين فمنهم من لم ير القياس حجة، ومنهم من رآه حجة وشرط أن لا يخالف النص فهذا من أوضح الأدلة السمعية على منع النسخ بالقياس.

ومما يدل عليه أيضاً: أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتركون الأقيسة في المجتهديات بما يروى لهم من الأخبار^(١) فما روي عن أحد منهم أنه تمسك بقياس مع نقل نصٍ عن رسول الله ﷺ، بل كانوا يقولون في الأحايين لولا النص لكان كذا وكذا. فثبت من جملة السمع أن القياس لا ينسخ به.

فصل (٢٣٥)

[١٣٠٦] الإجماع المنعقد لا ينسخ ولا ينسخ به^(٢) وإنما قلنا ذلك لأن

= للآمدي (١٦٤/٣)، وروضة الناظر (٨٠)، وجمع الجوامع (٨٠/٢)، مع حاشية البناني، وأصول السرخسي (٦٦/٢).

(١) انظر أمثلة ذلك في الفقيه والمتفقه (٢٠٦/١ - ٢٠٨).

(٢) وبه قال الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة وبعض الحنفية، ومنهم ابن أبان. انظر المعتمد (٤٣٢/١)، والعدة (٨٢٦/٣)، وأصول السرخسي (٦٦/٢)، واللمع (٥٧، ٦٠)، والفقيه المتفقه (١٢٣/١)، والمستصفي (١٢٦/١)، والوصول (٥١/٢ - ٥٢)، والمحصول (٥٣١/٣/١)، وروضة الناظر (٨٠)، والإحكام للآمدي (١٦٠/٣ - ١٦١)، ومنتهى الوصول (١٦٢)، والمسودة (٢٢٤)، وشرح تنقيح الفصول (٣١٤)، والمنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي (١٨٥/٢)، وكشف الأسرار (١٧٥/٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١٩٨/٢)، وشرح المحلى على جمع الجوامع وعليه حاشية البناني (٧٦/٢)، وشرح الكوكب المنير (٥٧١/٣)، وإرشاد الفحول (١٩٢).

الإجماع إنما يكون حجة بعد وفاة رسول الله ﷺ على ما سنذكره في مسائل الإجماع ولا يتصور بعد أن استأثر الله برسول الله ﷺ أن ينسخ شيئاً أو ينسخ شيء، فإن الشرع استقر بوفاة ﷺ فلو قدرنا الإجماع حجة في زمن الرسول ﷺ ثم أجمع العلماء على حكم يخالف النص فالوجه فيه أن نقول تقرر الإجماع أن لا يجمع العلماء على حكم إلا عن دليل، ولا يوجد منهم الاتفاق شهياً من غير حجة، فلا يكون نفس قولهم إذا ناسخاً، ولكن يجوز أن يقال ما أجمعوا عليه ولسببه دليل فيجوز النسخ به عقلاً وإجماعهم ينسب عنه وهذا تكلف منا وفرض الكلام في صورة منه غير ثابتة وهي كون الإجماع حجة في عصر الرسول ﷺ.

(٢٣٦) فصل

[١٣٠٧] لا يجوز النسخ بقول الصحابي وهذا ينسب على أصل سيأتي إن شاء الله تعالى، وهو أن قوله ليس بحجة، وقوله كقول التابعي وكقول آحاد العلماء في الأعصار.

[١٣٠٨] فإن قال قائل: فلو قال الصحابي: نسخ الحكم الفلاني، فهل يثبت بذلك النسخ؟

قلنا: هذا موقع اختلاف العلماء فذهب بعضهم إلى أن النسخ يثبت بذلك^(١) رواية ونقلًا، فإننا نحمل ما ينقله الصحابي على الصحة والسداد، فحملنا لذلك قوله: نسخ الحكم على الحقيقة.

(١) وهو منقول عن الإمام أحمد في رواية، وإليه ذهب الحنفية، وبعض الشافعية ومنهم الغزالي وبعض الحنابلة ومنهم أبو الخطاب. انظر العدة (٣/٨٣٦)، والمسودة (٢٣٠، ٢٣١)، والمستصفي (١/١٢٨)، وفواتح الرحموت (٢/٩٥).

قال القاضي رضي الله عنه: والصحيح أن النسخ لا يثبت بذلك^(١) فإن ما ثبت النسخ به مختلف فيه فربما يعتقد الصحابي في الشيء نسخاً وهو ليس بنسخ^(٢) فإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يظهر سبب النسخ لئلا يرى فيه رأينا، ونجتهد فيه.

[١٣٠٩] ولو قال الصحابي حكم رسول الله ﷺ أو قضى بكذا فلا يحمل ظاهر ما ينقله على صحة حتى ينقل صورة القضية^(٣) لانقسام القضاء فكذلك القول فيما نحن فيه.

(١) وهو مذهب أكثر الأصوليين.

وقال المجد ابن تيمية: «إن كان هناك نص آخر يخالفها فإنه يقبل قوله في ذلك، لأن الظاهر أن ذلك النص هو الناسخ ويكون حاصل قول الصحابي الاعلام بالتقدم والتأخر، وقله يقبل في ذلك».

وفرق ابن تيمية وابن النجار بين قول الراوي: «كان كذا ونسخ، وبين قوله: هذه الآية أو هذا الخبر منسوخ فقبلا قوله الأول دون الثاني.

وذهب الكرخي إلى إنه: إن ذكر الناسخ لم يقع به نسخ، وإن لم يذكره وقع، ومراده بذلك أنه إذا ذكر الصحابي فللمجتهد أن يشاركه في الوقوف على الحقيقة، وإن لم يذكره فهو جازم في نسخه، وهو حجة إذ لا مجال فيه للرأي. انظر العدة (٨٣٥/٣)، والمعتمد (٤٥١/١)، واللمع (٦٢)، والوصول (٦٠/٢)، والمحصول (٥٦٦/٣)، والإحكام للآمدي (١٨١/٣)، ومنتهى الوصول (١٦٦)، والمسودة (٢٣٠ - ٢٣٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٢١)، وشرح الكوكب المنير (٥٦٦/٣)، (٥٦٧)، والإحكام لابن حزم (١١٥/٤)، ومختصر ابن اللحام.

(٢) وأجيب بأنه بعيد عن الصحابي، لأن المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن، فحكمه بالنسخ يكون عن بصيرة. انظر فواتح الرحموت (٩٥/٢).

(٣) قد مر ذكر الخلاف في ذلك في الفقرة [٧٣٦، ٧٣٧].

[١٣١٠] وإن نقل الصحابي عن رسول الله ﷺ صريحاً أنه قال نسخت عنكم الحكم المعلوم الذي ينقله فيقبل مثل ذلك^(١).

[١٣١١] والجمله أن ما يكون ناقلاً فيه فهو مصدق في نقله وما يخشى أن يكون مجتهداً فيه فلا نقطع بظاهره حتى يتبين حقيقة الأمر^(٢).

فصل (٢٣٧)

[١٣١٢] قد قدمنا جواز نسخ السنة بالسنة وحققنا أن المقطوع به ينسخ بالمقطوع / به والمظنون ينسخ بالمظنون.

ثم اعلم أن قوله يجوز أن ينسخ بفعله إذا صدر مصدر البيان، على ما فصلنا مواقع الأفعال فيما سبق^(٣)، وكذلك يجوز نسخ فعله الواقع موقع البيان بقوله، وهذا القول في تقريره المبين ناسخاً ومنسوخاً، وهذا مذهب جمهور العلماء^(٤). وذهب شاذة من المتممين إلى الأصول إلى أنه لا ينسخ قوله بفعله، ولا فعله بقوله، لاختلافهما^(٥) وهذا ساقط من المذهب، وذلك

(١) عند الجميع، إذا كان ما يخبر عن نسخه ثابتاً بالآحاد، أما إذا كان ثابتاً بالتواتر فهل يقبل فيه نقل الآحاد؟ فيه خلاف ذكره المصنف في الفقرة رقم [١٣٢٦].

(٢) من قوله: «وإن نقل الصحابي» إلى هنا نقله ابن أمير الحاج بالمعنى. انظر التقرير والتحبير (٧٩/٣).

(٣) انظر الفقرة [٩٠٩].

(٤) انظر للمع (٥٩)، والعدة (٨٣٨/٣)، والإحكام لابن حزم (١١٤/٤)، وشرح الكوكب المنير (٥٦٥/٣)، وإرشاد الفحول (١٩٢).

(٥) حكاها الماوردي والرويانى عن ظاهر قول الشافعى.

وذهب أبو الحسن التميمى، وابن عقيل، والمجد ابن تيمية إلى منع نسخ القول بالفعل، لأن دلالة دون دلالة صريح القول، والشىء إنما ينسخ بمثله، أو بأقوى =

أن الفعل في وقوعه موقع البيان نازل منزلة القول، وإن قدروا أفعالاً على خروجه البيان فلا يحتج به أصلاً، فقد نزل فعل رسول الله ﷺ في اقتضائه البيان منزلة قوله، وهذا ما لا خفاء به، فهذه جملة مقنعة فيما ينسخ وينسخ به.

(٢٣٨) القول في أن نسخ بعض العبادة

أو شرط من شرائطها هل يكون نسخاً للعبادة

[١٣١٣] هذا مما اختلف العلماء فذهب بعضهم إلى أن نسخ بعض العبادة أو شرط من شرائطها يكون نسخاً للعبادة^(١) ولم يفصل هؤلاء بين الشرط المنفصل عنها كالطهارة مع الصلاة، وبين أن ينسخ بعض من العبادة، كما لو قدر بعض ركعات الصلاة، وذهب بعضهم إلى أن النسخ في بعض العبادة لجميعها، فأما النسخ في شرائطها المنفصل عنها فليس بنسخ^(٢)، وما صار إليه الجمهور من المتكلمين والفقهاء أن ذلك لا يكون نسخاً

= منه، فأما بدونه فلا.

انظر العدة (٣/٨٣٨)، والمسودة (٢٢٨)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٦٦)، وإرشاد الفحول (١٩٢).

(١) وهو مذهب بعض الحنفية والشافعية، وبه قال السرخسي والبزدوي حيث قالوا: إن الإطلاق بعد التقييد نسخ، خلافاً للكرخي وابن الهمام وابن عبد الشكور. انظر أصول البزدوي (٣/١٧٩)، وأصول السرخسي (٢/٧٠)، ومسلم الثبوت في فواتح الرحموت (٢/٩٤)، والمعتمد (١/٤٤٧)، والتحرير مع التقرير والتحبير (٣/٧٧)، وشرح المنار (٧٢٣)، والمسودة (٢١٢).

(٢) وإليه ذهب القاضي عبد الجبار والغزالي. انظر المعتمد (١/٤٤٧)، والمستصفي (١/١١٦).

لها^(١) لما قرر بقاؤه^(٢) وإذا نسخ بعض العبادة أو شرط من شرائطها فلا يقرر ذلك نسخاً في بقية العبادة، فإذا نسخ بعضها أولاً في العبادة المشروطة إذا نسخ شرطها^(٣).

[١٣١٤] قال القاضي رضي الله عنه: والذي يصح في ذلك عندنا أن ما ينسخ من العبادة فلا شك أن النسخ تحقق في المرفوع بالنسخ وفاقاً فأما في بقية العبادة أو العبادة المشروطة فإن ثبت أنها كانت لا تصح دون شرطها أو لا يصح الاقتصار على بعضها لو قدر بعضها مفرداً أو جميعاً من غير شرط لكان أن يفسد ويخرج من حيز العبادات فإذا ثبت الآن أنه يصح الاقتصار على بعضها أو يصح من غير ما كان شرطاً فيها فهذا نسخ عن الحقيقة سواء كان الشرط متصلاً أو منفصلاً^(٤).

(١) كذا في الأصل ولعل هذه الكلمة زائدة، والعبارة هكذا «إن ذلك لا يكون نسخاً لما قرر بقاؤه».

(٢) وإليه ذهب أبو يعلى والشيرازي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن قدامة، والقرافي، ويذكر الدين المقدسي وحكاه عن الأكثرين.

انظر العدة (٨٣٧/٣)، واللمع (٦٢)، والتبصرة (٢٨١)، والمحصول (٥٥٦/٣/١)، وروضة الناظر (٧٥)، والإحكام للآمدي (١٧٨/٣)، ومنتهى الوصول (١٦٥)، والمسودة (٢١٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٢٠)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٠٣/٢)، وجمع الجوامع (٩٣/٢)، مع حاشية البناي، والبحر المحيط (٢/٢٣١/أ)، وشرح الكوكب المنير (٥٨٤/٣)، وإرشاد الفحول (١٩٦).

(٣) من قوله «أولاً في العبادة» إلى هنا في العبارة خلل.

(٤) وخلاصة كلام القاضي: إن نسخ ركن أو شرط من العبادة يكون نسخاً للعبادة، ونسخ سنة من سنتها لا يكون نسخاً لها.

وإنما قلنا ذلك لأن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته على الحد الذي رسمناه في حقيقة النسخ، وقد تحقق ذلك في مسألتنا، فإن الذي رفع لا شك في تحقق النسخ فيه، والذي لم يرفع صورته فقد رفع حكمه، فإن ما كان فاسداً خارجاً عن قضية العبادات وهو البعض أو العبادة دون الشرط، فقد ثبت أنه جائز بعد أن لم يكن جائزاً فهذا هو النسخ بعينه، وهو أن يثبت جواز ما كان لا يجوز، أو عدم جواز ما كان يجوز، ولا معتبر بنفي بعض من الصور، فإنما المعتبر بالأحكام في تحقيق النسخ. والذي يوضح ذلك أن الفعل الواحد قد يثبت وجوبه شرعاً، ثم يثبت كونه مندوباً وارتفاع وجوبه، ويكون به نسخاً في الحالتين وإن بقي الفعل / فيهما، فهذه الطريقة التي [١/١٤٥] طردناها، فبطل الفصل بين المنفصل والمتصل، وهو بيّن عند التأمل.

[١٣١٥] فإن قال قائل: إذا كانت الصلاة أربعاً فردت إلى ركعتين فهاتان الركعتان كانتا ثابتتين مع آخرتين وبقيتا ثابتتين فلا معنى للنسخ فيهما^(١)، وأوضحوا ذلك في الشرط المنفصل أيضاً فقالوا إذا كانت الصلاة مشروطة بالطهارة وهما فعلان متغايران وعبادتان متميزتان والنسخ في

= وعبر الشيرازي عن هذا المذهب بأنه: إن كان ذلك مما لا تجزئ العبادة قبل «النسخ إلا به كان نسخاً لها، سواء كان جزءاً منها أو منفصلاً عنها، وإن كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ مع عدمه كالوقوف على يمين الإمام ودعاء التوجه وما أشبهه لم يكن نسخاً لها».

ونسبة إلى بعض المتكلمين. انظر اللمع (٦٢).

وعلى هذا فما حكاه المجدد من الإجماع على أن نسخ الشرط المنفصل عن العبادة لا يكون نسخاً للعبادة، محل نظر. انظر المسودة (٢١٣).

(١) وبه استدلل الشيرازي في اللمع (٦٢).

أحدهما لا يكون رفعاً في الثاني، وما قدمناه من الدليل انفصال عن ذلك إذ قد بينا أن بقاء الصورة لا معول عليه في نفي ولا إثبات، وإنما المعول على ارتفاع الأحكام وبقائها، وقد حققنا ذلك وبيّنا أن ما لم يكن جائزاً صار جائزاً وهذا هو النسخ عينه.

(٢٣٩) القول في أنه هل يتحقق النسخ

في حق من لم يبلغه الناسخ^(١)

[١٣١٦] إذا ثبت حكم مستمر على الأمة ثم ورد له ناسخ فمن بلغه الناسخ فقد تحقق النسخ في حقه، ومن لم يبلغه الناسخ إقدام^(٢) على الحكم

(١) اتفق العلماء على أن الناسخ إذا كان مع جبريل عليه السلام ولم يصل إلى النبي ﷺ فلا يكون نسخاً، وإذا وصل إلى النبي ﷺ فيكون نسخاً في حق من بلغه، وهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، اختلفوا فيه على قولين: أحدهما: لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، وهو مذهب أكثر العلماء.

الثاني: يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، وثبت ذلك في ذمته، كالنائم وقت الصلاة، وإليه ذهب بعض الشافعية، ومنهم الشيرازي في المستصفى، ثم رجع عنه في اللمع وقال بقول الجمهور.

انظر التبصرة (٢٨٢)، واللمع (٦٣)، والإحكام لابن حزم (١١٦/٤)، والعدة (٨٢٣/٣)، والبرهان (١٣١٢/٢)، والمستصفى (١٢٠/١)، والإحكام للآمدي (١٦٨/٣)، وروضة الناظر (٧٧)، والمسودة (٢٢٣)، ومنتهى الوصول (١٦٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٠١/٢)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٩٠/٢)، والتقريب والتجيب (٧٣/٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٥٦)، والتمهيد للأسنوي (٤٣٥)، وشرح الكوكب المنير (٥٨٠/٣)، ونزهة الخاطر (٢٢٠/١).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «وأقدم».

الأول فيكون ذلك زللاً وخطأ منه، بيد أنه لا يؤاخذ به وبعذره وجهله^(١)،
وذهب بعض العلماء إلى أن إلحاق هذه المسألة بالمجتهادات، حتى نقلوا
فيها قولين^(٢) فقول من القولين في أن الوكيل إذا عزل ولم يبلغه العزل فهل
يتقرر تصرفه إلى أن يبلغه العزل^(٣).

[١٣١٧] وهذا ظن من قائله، فإن الصحيح الذي يجب القطع به أن
التكليف لا ينقطع عن من لم يبلغه النسخ، بل يبقى عليه الحكم الأول، ولا
يثبت عليه الحكم الثاني مع الجهل بالدال عليه، إذ لا يسوغ ثبوت التكليف
مع الجهل بسببه ومقتضيه، وهذا مما يقطع به، ولو ساغ تثبيت التكليف مع
الجهل لساغ مع كل مما يصاد العلم، حتى يلزم من ذلك تجويز التكليف
للسكران والنائم، وقد استقصينا في ذلك قولاً مقنعاً في أول

(١) يبدو إن ههنا سقط قوله «عند بعض العلماء» لأن الذي اختاره المصنف سيأتي بعد
أسطر.

(٢) انظر حكاية القولين قياساً على عزل الوكيل في روضة الناظر (٧٧).

(٣) إذا عزل الوكيل ولم يبلغه العزل فهل يتقرر تصرفه إلى أن يبلغه العزل؟ ذهب الحنفية
إلى أن تصرفه جائز حتى يعلم عزله.

وللمالكية والشافعية والحنابلة فيه قولان: أرجحهما عندهم أن تصرفه بعد عزله
باطل، سواء علم أو لم يعلم، لأنه رفع عقد لا يفتقر إلى رضا صاحبه، فلا يفتقر
إلى علمه كالطلاق والعتاق، ووجه الرواية.

الثانية: أنه لو انعزل قبل علمه كان فيه ضرراً، لأنه قد يتصرف تصرفات فتقع باطلة،
وربما باع الجارية فيطؤها المشتري أو الطعام فيأكله، ولأنه يتصرف بأمر الموكل،
ولا يثبت حكم الرجوع في حق المأمور قبل علمه كالفسخ. انظر الهداية للمرغيناني
(١٥٣/٣)، والكافي لابن عبد البر (٧٨٨/٢)، والوجيز للغزالي (١٩٣/١)،
والمغني لابن قدامة (١٢٣/٥).

الكتاب^(١)، ومحصوله أنه إذا ثبت أن الحكم لا يثبت دون دليل عليه ولم يتمكن المكلف من التوصل إليه فكأنه كلف العمل على وجه استحيل، فإن حالة الجهل بالناسخ تنافي العلم بالتكليف فلا يتحقق مع الجهل العلم لتناقضهما وتضادهما، فلا مخرج لتجوز ذلك إلاً تكليف المحال.

[١٣١٨] وما ذهب إليه المحققون أن الذي لم يبلغه الناسخ مخاطب بحكمه الأول إلى أن يبلغه النسخ.

ثم اختلف بعد ذلك فيما يؤول إلى عبارة عند التحقيق فذهب بعضهم إلى أن الناسخ إنما هو ناسخ في حق من بلغه وليس بناسخ في حق من لم يبلغه فإذا بلغه اتصف حينئذ بكونه ناسخاً في حقه، وذهب آخرون إلى أنه ناسخ في حقه قبل أن يبلغه على شرط أن يبلغه كما أن الأمر أمر للمعدوم على شرط الوجود.

[١٣١٩] وهذا راجع إلى اختلاف في العبارة فإن الفريقين صاروا إلى أنه مخاطب بحكمه الأول وما يبدر منه على القضية الأولى فهو حكم الله تعالى.

فإذا قد اتفقنا على ذلك ثم اتفقنا على أنه إذا بلغه الناسخ يتبدل عند بلوغه التكليف عليه فقد تقرر رجوع الاختلاف إلى عبارة، وإنما الخلاف الحقيقي مع الذين قدمنا ذكرهم حيث قالوا: إن الحكم يرتفع عن من لم يبلغه [١٤٥/ب] الناسخ وقد / أشرنا إلى وجه الرد عليهم.

(١) انظر الفقرة [٤١].

فصل (٢٤٠)

[١٣٢٠] لم يورده القاضي رضي الله عنه ولكننا نتكلم فيه على قياسه، فإذا ثبت حكم من الأحكام بخبر مثلاً، ثم استنبطنا منه علة، وألحقنا بالمنصوص ما ليس بالمنصوص عليه بطرق القياس، ثم نسخ الأصل الذي منه استنبطنا القياس فيتداعى ذلك إلى ارتفاع القياس المستنبط عنه^(١) ويحكى، عن أبي حنيفة أنه قال: يبقى القياس مقتضياً في الفرع وإن ارتفع أصله^(٢). وفرضوا الكلام في خبرين: أحدهما: أنهم قالوا: لا يجوز عندنا التوضي

(١) وهو مذهب جمهور العلماء.

وقال المجد: «إن كانت العلة منصوصاً عليها لم تتبعه الفروع إلا أن يعلل نسخه بعلة فيثبت النسخ حيث وجدت العلة» المسودة (٢٢٠).

وانظر لما ذهب إليه الجمهور: العدة (٣/٨٢٠)، والتبصرة (٢٧٥)، والبرهان (٢/١٣١٣)، والإحكام للآمدي (٣/١٦٧)، ومنتهى الوصول (١٦٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٠٠)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٧٣).

(٢) وهكذا نسبه إلى أبي حنيفة في البرهان، ونقله أبو يعلى عن أصحاب أبي حنيفة، وحكى الشيرازي هذا القول عن بعض الشافعية وبعض الحنفية، واختار ابن الهمام وابن عبد الشكور ما ذهب إليه الجمهور، وقال ابن عبد الشكور: «مسألة: إذا نسخ حكم الأصل لا يبقى حكم الفرع، وهذا ليس نسخاً، وقيل يبقى، ونسب إلى الحنفية».

قال عبد العلي في شرحه: «إن هذه النسبة لم تثبت، وكيف لا، وقد صرحوا أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس».

انظر العدة (٣/٨٢١)، والتبصرة (٢٧٥)، والبرهان (٢/١٣١٤)، والتحرير مع التقرير والتحبير (٣/٧٢)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (٢/٨٦).

بالنيبذ المسكر النيء^(١) وإنما يجوز التوضي به إذا كان مطبوخاً^(٢)، وقد توضأ^(٣) رسول الله ﷺ بالنيبذ النيء، وبقي التوضي بالمطبوخ. وكذلك قالوا: كان صوم عاشوراء مفروضاً في ابتداء الإسلام وثبت فيه جواز ارتفاع النية نهاراً^(٤)، والتحق به [صوم]^(٥) رمضان من حيث إنه صوم عين، ثم نسخ صوم عاشوراء وبقي القياس مستمراً في الفرع الملحق به^(٦).

(١) انظر قول الحنفية ذلك في بدائع الصنائع (١٧/١).

(٢) النيبذ إذا كان مطبوخاً أجاز الوضوء به الكرخي، ومنعه أبو طاهر الدباس، وجه قول الكرخي أن اسم النيبذ كما يقع على النيء منه يقع على المطبوخ، فيدخل تحت النص، ووجه قول أبي طاهر أن الجواز عرف بالحديث، والحديث ورد في النيء، فيقتصر عليه، قال الكاساني: «وهذا أقرب القولين على الصواب». انظر أدلة القولين في بدائع الصنائع (١٧/١).

(٣) هكذا في الأصل، والعبارة بهذا الشكل لا تدل على ما يريده المصنف ولعل صحة العبارة كالتالي: «وقد نسخ رسول الله ﷺ التوضي بالنيبذ النيء» إلخ ويدل عليه ما نقله أبو يعلى عن الحنفية أنهم قالوا: «إذا ثبت بالنص جواز الوضوء بالنيء، لأنه ثمرة طيبة وماء طهور، وجب جوازه بالمطبوخ، لأن هذا المعنى موجود فيه، وقد نسخ حكم النيء وبقي حكم المطبوخ». العدة (٣/٨٢١)، والنقل عن الحنفية أنهم قالوا: نسخ حكم النيء وبقي حكم المطبوخ لم أجده في كتب الحنفية.

(٤) إشارة إلى ما روي «عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: أمر النبي ﷺ رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء» رواه البخاري في كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء (٣٤٢/١)؛ ومسلم، باب من أكل في عاشوراء فكيف بقية يومه.

(٥) في الأصل «صور» وهو خطأ.

(٦) أي جواز نية صوم رمضان نهاراً، قياساً على جواز النية نهاراً في صوم يوم عاشوراء، ونسخ وجوب صوم عاشوراء لكن بقي ما قيس عليه من جواز نية الصوم نهاراً. =

[١٣٢١] وهذا غلط ظاهر منه، وذلك أنه إذا نسخ الأصل الذي منه الاستنباط فيرتفع مع ارتفاعه اعتبار علته التي هي أم القياس إذ من المستحيل أن ينسخ حكم وتبقى علته الدالة وإمارته المقررة المنصوصة على الحكم، ثم إذا ارتفعت علة الحكم لا محالة فيستحيل اعتبارها فرعاً وأصلاً ولعلنا نوضح ذلك في أحكام الأقيسة إن شاء الله تعالى.

(٢٤١) القول في تاريخ الناسخ والمنسوخ^(١)

[١٣٢٢] أجمع العلماء على أن من شرط الناسخ أن يتأخر عن المنسوخ^(٢) وإنما يتبين ذلك بأن يتأرخ الناسخ والمنسوخ جميعاً، فلو لم يثبت التاريخ في واحد منهما أو ثبت التاريخ في أحدهما فلا يتبين الناسخ منهما مع جواز أن يكون غير المؤرخ مؤخراً عن المؤرخ أو مقدماً عليه.

[١٣٢٣] ثم في معرفة التاريخ طريقتان: أحدهما أن ينقل صريحاً تاريخ الناسخ والمنسوخ، والثاني أن يثبت خبران لا وجه للجمع بينهما، والأمة

= وانظر قول الحنفية بجواز نية الصوم في نهار رمضان في بدائع الصنائع (٢/٨٥٤)، والهداية (١/١١٨).

(١) راجع لهذه المسألة المعتمد (١/٤٥٠)، والعدة (٣/٨٣١)، والإحكام لابن حزم (٤/٨٣)، واللمع (٦١)، والفقيه والمتفقه (١/١٢٦)، والمستصفي (١/١٢٨)، والمحصول (١/٣/٥٦١)، والإحكام للآمدي (٣/١٨١)، ومنتهى الوصول (١٦٥)، وشرح تنقيح الفصول (٣٢١)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٦١)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٩٦)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩٣)، ومختصر ابن اللحام (١٤٠)، والتقريب والتحبير (٣/٧٨).

(٢) انظر المعتمد (١/٣٩٩)، والعدة (٣/٧٦٨)، والاعتبار، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩٣)، ومختصر ابن اللحام (١٤٢).

مجمعة على العمل بأحدهما والتمسك به والاستدلال به، فنعلم أن الأمة ما أجمعت على ذلك مع اعترافهم بصحة الحديثين إلا مع علمهم بكون ما تمسكوا به ناسخاً متأخراً.

[١٣٢٤] والتاريخ يثبت نقلاً، ومنها أن يضاف خبران إلى زمانين نصاً وتصريحاً، والثاني أن يضاف إلى قضيتين ثبت تقدم أحدهما على الآخر كالحديثين إلى غزوتين، وكل ذا يؤول إلى شيء واحد، وهو النقل المنبىء عن التاريخ^(١).

[١٣٢٥] وأما كل نقل لا ينبىء عن التاريخ فيجوز ذلك فيه، ولا يقتضي نسخاً، وذلك نحو أن يكون أحد الروايتين للمحدثين من متقدمي الصحابة والثاني من أحداثهم فلا يجوز حمل حديث الحدث على التأخير وحمل حديث الطاعن في السن على التقدم، فإن هذا مما لا يفضي إلى التاريخ على تحقيق^(٢).

(١) بين ابن حزم أن لمعرفة النسخ أربعة أوجه: «إما إجماع متيقن، وإما تاريخ متأخر أحد الأمرين عن الآخر مع عدم القوة على استعمال الأمرين، وإما نص بأن هذا الأمر ناسخ للأول وأمر بتركه، وإما يقين لنقل حال ما فهو نقل لكل ما وافق تلك الحال أبداً.

قال ابن حزم: «فمن ادعى نسخاً بوجه غير هذه الوجوه الأربعة، فقد افتري إثماً عظيماً» الإحكام (٨٨/٤).

(٢) وبه قال الخطيب، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام، خلافاً لأبي الحسين البصري فإنه ذهب إلى تقديم رواية من تأخرت رؤيته للنبي ﷺ على من تقدمت رؤيته، إذا كان قد توفي قبل رؤيته، وبه قال الرازي، والعضد، والبدرخشي وقال أبو يعلى: «إن نقل الراوي خبراً، ثم ينقل غيره ضده، فيعلم أن =

فصل (٢٤٢)

[١٣٢٦] إذا ثبت حديثان مقطوع بهما ولكن ثبت التاريخ فيهما تقدماً وتأخراً بنقل الأحاد فقد^(١) اختلف علماؤنا في ذلك فذهب الأكثرون إلى أنه [يجوز]^(٢) التعديل على نقل الأحاد في التاريخ وإن كان أصل الحديث مقطوعاً به^(٣) وهذا كما يقبل خبر الواحد في تفسير مجملات القرآن وإن كان

= الأول مات قبل إسلام الراوي الثاني، فإن نقل الثاني يعلم أنه متأخر عن الأول، وقال الشيرازي في مثل هذه الصورة: يحتمل النسخ.

انظر المعتمد (١/٤٥٠)، والعدة (٣/٨٣٢)، واللمع (٦١)، والفقهاء والمتفقه (١/١٣٠)، والمستصفي (١/١٢٩)، والمحصول (١/٥٦٣)، والإحكام للآمدي (٣/١٨٢)، ومنتهى الوصول (١٦٦)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٩٦)، ومناهج العقول (٢/١٩٣)، والتحرير مع التقرير والتحبير (٣/٧٩).

(١) في الأصل «وقد»، ولا بد بالفاء لأنه جواب إذا.

(٢) في الأصل «لا يجوز» وما أثبتته يقتضيه السياق، ويؤكد ذلك قوله: «وهذا كما يقبل خبر الواحد».

(٣) وإليه ذهب القاضي عبد الجبار وأبو يعلى، والخطيب، والبيضاوي، وابن السبكي، والأسنوي، وعضد الدين، وابن اللحام، وابن النجار وغيرهم.

وقال ابن الحاجب: «فيه نظر». قال شارحه: «من حيث أنه نسخ للمتواتر بالآحاد، أو للمتواتر والآحاد دليل كونه ناسخاً، وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل إذا كان المآل إليه، كما يقبل الشاهدان في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم، دون الرجم».

انظر المعتمد (١/٤٥١)، والفقهاء والمتفقه (١/١٢٧)، والمحصول (١/٥٦٤)، ومنتهى الوصول (١٦٦)، والمسودة (٢٣١)، وشرح تنقيح

الفصول (١/٣٢١)، والمنهاج مع الإبهاج (٢/٢٦١)، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٩٣)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٩٦)، ونهاية =

أصلها مقطوع به .

[١٣٢٧] قال القاضي رضي الله عنه / والقول في أنا نشرط أن يثبت [ب/١٤٦]
التاريخ قطعاً إذا كان أصل الحديث مقطوعاً به^(١) أولى عندي وأظهر، والله
أعلم .



انتهى الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله :

(٢٤٣) باب الإجماع

وذكر فصوله ووجه الاختلاف فيه

= السؤل (١٩٣/٢)، ومختصر ابن اللحام (١٤١)، وشرح الكوكب المنير

(٣/٥٦٦، ٥٦٧).

(١) وهو قول الأمدى. انظر الأحكام (٣/١٨١).

الفهارس

- * فهرس المصادر والمراجع .
- * فهرس موضوعات الكتاب .

فهرس المصادر والمراجع

[أ]

- * القرآن الكريم.
- * آكام المرجان في أحكام الجان. للشبلي: عمر بن عبد الله (٧٦٩هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * الإبانة. لأبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل (٣٢٤هـ)، ط جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض.
- * الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي: علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ)، ولابنه عبد الوهاب (٧٧١هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الإتقان في علوم القرآن. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، ط عالم الكتب - بيروت.
- * الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: علي بن حمد (٦٣١هـ)، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ط الأولى ١٣٨٧هـ.
- * الإحكام في أصول الأحكام. لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر زكريا علي يوسف.
- * أحكام القرآن. للإمام الشافعي: محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، تعليق عبد الغني عبد الخالق، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

- * أحكام القرآن. لابن العربي: محمد بن عبد الله (٥٤٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ط دار المعرفة - بيروت.
- * إحياء علوم الدين. للغزالي: محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، ط دار الندوة الجديدة - بيروت.
- * اختصار علوم الحديث. لابن كثير: إسماعيل بن كثير (٧٧٤هـ)، شرح وتعليق أحمد محمد شاكر، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * أدب القاضي. للماوردي: علي بن محمد (٤٥٠هـ)، تحقيق محي هلال سرحان، ط مطبعة الإرشاد - بغداد.
- * الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة. لعبد القادر شيبه الحمد، ط الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة.
- * الإرشاد. للنووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، تحقيق عبد الباري فتح الله، رسالة الماجستير بالجامعة الإسلامية (١٤٠٦هـ).
- * الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. للجويني: عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق أسعد تميم، ط مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت.
- * إرشاد الفحول. للشوكاني: محمد بن علي (١٢٥٠هـ): ط دار المعرفة - بيروت.
- * إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. للألباني: محمد ناصر الدين، ط المكتب الإسلامي - بيروت.
- * الأزهية في علم الحروف لعلي بن محمد الهروي، تحقيق عبد الملوح، ط مجمع اللغة العربية، دمشق (١٤٠٢هـ).
- * أسباب النزول. للواحدي: علي بن أحمد (٤٦٨هـ)، ط دار الاتحاد العربي - بيروت.

- * الاستغناء في أحكام الاستثناء. للقرافي: أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ)، تحقيق طه محسن، ط مطبعة الإرشاد - بغداد.
- * الاستقامة. لابن تيمية شيخ الإسلام: أحمد بن عبد الحلیم (٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض.
- * الاستيعاب. لابن عبد البر: يوسف عبد الله (٤٦٣هـ)، (مع الصحابة) ط القاهرة (١٣٢٨هـ).
- * أسد الغابة في معرفة الصحابة. لابن الأثير عز الدين: علي بن محمد (٦٣٠هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * أسرار البلاغة. للجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن (٤٧١هـ)، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط مكتبة القاهرة - بمصر.
- * الإصابة في تمييز الصحابة. لابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، ط القاهرة (١٣٢٨هـ).
- * أصول البزدوي (كنز الأصول) لعلي بن محمد (٤٨٢هـ)، (مع كشف الأسرار) ط دار الكتاب العربي - بيروت (عن ط استانبول ١٣٠٨هـ).
- * أصول الدين. للأستاذ أبي منصور: عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * أصول السرخسي. لأبي بكر محمد بن أحمد (٤٩٠هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * أصول الشاشي. لإسحاق بن إبراهيم (٣٢٥هـ)، ط المكتبة الرشيدية بدلهي - الهند.
- * أصول الفقه، نشأته، وتطوره، والحاجة إليه. لشعبان محمد إسماعيل، ط دار الأنصار - القاهرة.

- * الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار. للحازمي: محمد بن موسى (٥٨٤هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * إعجاز القرآن. للباقلاني: القاضي محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر. ط الثالثة دار المعارف - بمصر.
- * الأعلام. لخير الدين الزركلي (١٣٩٦هـ)، ط الخامسة دار العلم للملايين - بيروت.

[ب]

- * الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن. لعبد الرؤف مخلوف، ط دار مكتبة الحياة - بيروت.
- * البحر المحيط للزركشي: محمد بن بهادر (٧٩٤هـ). مخطوط. الجزء الأول، نسخة - تركيا. الجزء الثاني، مصور بالجامعة الإسلامية برقم (٧٣٨).
- * بدائع الصنائع. للكاساني: أبي بكر بن مسعود (٥٨٧هـ)، ط الثانية دار الكتاب العربي - بيروت.
- * بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لابن رشد: محمد بن أحمد (٥٩٥هـ)، ط مكتبة الخانجي - بالقاهرة.
- * البداية والنهاية. لابن كثير: إسماعيل (٧٧٤هـ)، ط الثانية مكتبة المعارف - بيروت.
- * البرهان في أصول الفقه. للجويني: عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، ط دار الأنصار - بالقاهرة.
- * بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. للضببي: أحمد بن يحيى (٥٩٩هـ)، ط دار الكاتب العربي - القاهرة.

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية - مصر.

* بلغة السالك لأقرب المسالك. للصاوي: أحمد بن محمد (١٢٣١هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.

* بلوغ المرام من أدلة الأحكام. لابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ).

* البيان والتبيين. للجاحظ: عمرو بن بحر (٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط دار الفكر - بيروت.

[ت]

* تاريخ الأدب العربي. لكارل بروكلمان (١٣٧٥)، ترجمة عربية، ط دار المعارف - بمصر.

* تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي: أحمد بن علي (٤٦٣هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.

* تاريخ المدينة المنورة. لابن شبة: عمر (٢٦٢هـ)، تحقيق فهمي محمد شلتوت، نشر السيد حبيب محمود بالمدينة.

* التبصرة في أصول القفه. للشيرازي: أبي إسحاق إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، ط دار الفكر - دمشق.

* التبصرة والتذكرة. للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* تبصير المنتبه بتحرير المشتبه. لابن حجر: أحمد بن علي (٥٨٢هـ)، تحقيق محمد علي البجاوي، مؤسسة المصرية العامة - بالقاهرة.

- * تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. للزيلعي: عثمان بن علي (٧٦٢هـ)، ط الثانية دار المعرفة - بيروت.
- * تبين كذب المفترى. لابن عساكر: علي بن الحسن (٥٧١هـ)، ط دار الكتاب العربي - بيروت.
- * التحرير. لابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (٨٦١هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.
- * تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد. للعلائي: خليل بن كيكليدي (٧٦١هـ)، تحقيق إبراهيم محمد سلقيني، ط مطبعة زيد بن ثابت - دمشق.
- * تخريج الفروع على الأصول. للزنجاني: محمد بن أحمد (٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أديب صالح، ط الثانية.
- * تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط المكتبة العلمية - بالمدينة المنورة.
- * التذكرة في أصول الفقه. للمقدسي: بدر الدين الحسن بن أحمد (٧٧٣هـ)، تحقيق شهاب الله جنك بها در، رسالة الماجستير بالجامعة الإسلامية.
- * تذكرة الحفاظ. للذهبي: محمد بن عثمان (٧٤٨هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * ترتيب المدارك وتقريب المسالك. للقاضي عياض بن موسى (٥٤٤هـ)، تحقيق أحمد بكير محمود، ط دار مكتبة الحياة - بيروت و ط المملكة المغربية.
- * التعريفات. للجرجاني: الشريف علي بن محمد (٨١٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* التعليق المغني على سنن الدارقطني. للعظيم آبادي: محمد شمس الحق (١٣٢٩هـ)، تصحيح عبد الله هاشم يماني، ط دار المحاسن للطباعة - القاهرة.

* تفسير غريب القرآن. لابن قتيبة: عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* تفسير القرآن العظيم. لابن كثير: إسماعيل (٧٧٤هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

* التقريب للنووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، (مع تدريب الراوي)، ط المكتبة العلمية - بالمدينة المنورة.

* تقريب التهذيب. لابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، ط دار نشر الكتب الإسلامية - باكستان.

* التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج: محمد بن محمد (٨٧٩هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* تقويم الأدلة. للدبوسي: عبيد الله بن عمر (٤٣٠هـ)، مصور بالجامعة الإسلامية برقم ١٨٢٢.

* التقييد والإيضاح. للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦هـ)، تصحيح عبد الرحمن محمد عثمان، ط المكتبة السلفية - بالمدينة المنورة.

* تلبس إبليس. لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. لابن حجر (٨٥٢هـ)، تصحيح وتعليق السيد عبد الله هاشم يماني، ط دار المعرفة - بيروت.

- * تلخيص المستدرک. للذهبي: محمد بن عثمان (٧٤٨هـ)، (مع المستدرک)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * التلويح على كشف حقائق التوضيح. للفتازاني: مسعود بن عمر (٧٩٢هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * التمهيد في أصول الفقه. لأبي الخطاب: محفوظ بن أحمد الكلوي ذاتي (٥١٠هـ)، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، ومحمد بن علي، ط جامعة أم القرى - مكة المكرمة.
- * التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي عبد الرحيم بن الحسن (٥٧٧٢هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، ط مؤسسة الرسالة - بيروت.
- * التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله (٤٦٣هـ)، ط الثانية.
- * تهذيب الأسماء واللغات. للنووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * تهذيب التهذيب. لابن حجر (٨٥٢هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد - الهند.
- * تهذيب السنن لأبي داود. لابن القيم: محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، ط مكتبة السنة المحمدية - بمصر.
- * توجيه النظر إلى أصول الأثر. للجزائري: طاهرين صالح (١٣٣٨هـ)، ط المكتبة العلمية - بالمدينة المنورة.
- * توضيح الأفكار. للصنعاني: الأمير محمد بن إسماعيل (١١٨٢هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- * التوضيح في شرح التنقيح . لصدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود (٧٤٧هـ)، (مع التلويح)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * تيسير التحرير في شرح كتاب التحرير . لأمير بادشاه: محمد أمين بن محمود (نحو ٩٧٢هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي - بالقاهرة.
- * تيسير التحرير في شرح كتاب التحرير . لأمير بادشاه: محمد أمين بن محمود (بنحو ٩٧٢هـ)، ط مصطفى البابي - القاهرة.

[ج]

- * جامع الأصول في أحاديث الرسول . لابن الأثير: المبارك بن محمد (٦٠٦هـ)، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، ط مكتبة الحلواني والملاح ودار البيان.
- * جامع البيان في تفسير القرآن . للطبري: محمد بن جرير (٣١٠هـ)، ط المطبعة الأميرية ببولاق - القاهرة.
- * جامع بيان العلم وفضله . لابن عبد البر: يوسف عبد الله (٤٦٣هـ)، ط إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة.
- * جامع التحصيل في أحكام المراسيل . للعلائي: خليل بن كيكليدي (٧٦١هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط الدار العربية - بغداد.
- * الجامع الصحيح . للبخاري: محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، (مع حاشية السندي)، ط دار إحياء الكتب العربية - بمصر.
- * الجامع الصحيح . لمسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ)، (مع شرح النووي)، ط دار الفكر - بيروت.
- * الجامع لأحكام القرآن . للقرطبي: محمد بن أحمد (٦٧١هـ)، ط الثانية، دار الكتب المصرية - بالقاهرة.

- * جمع الجوامع. لابن السبكي: عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الجمل في النحو. للزجاجي: عبد الرحمن بن إسحاق (٣٣٩هـ)، تحقيق علي توفيق الحمد، ط مؤسسة الرسالة - بيروت.
- * جمهرة اللغة. لابن دريد: محمد بن الحسن. (٣٢١هـ)، تحقيق محمد بن يوسف السورتني، ومحمد سالم الكرنكوي، ط دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد - الهند.
- * جوامع السيرة. لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط حديث أكاديمي، فيصل آباد - باكستان.
- * الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية. للقرشي: عبد القادر بن محمد (٧٧٥هـ)، ط دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد - الهند.
- * جوامع السيرة. لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط حديث أكاديمي، فيصل آباد - باكستان.
- * الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية. للقرشي: عبد القادر بن محمد (٧٧٥هـ)، ط دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد - الهند.

[ح]

- * حاشية البناني على شرح جمع الجوامع. لعبد الرحمن بن جعد الله (١١٩٧هـ)، ط دار إحياء الكتب العربية - بمصر.
- * حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى. لمسعود بن عمر (٧٩١هـ)، تصحيح شعبان محمد إسماعيل، ط مكتبة الكليات الأزهرية - بالقاهرة.

- * حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. لمحمد عرفة الدسوقي، ط دار إحياء الكتب العربية - بالقاهرة.
- * حاشية ابن الشاط على الفروق. لقاسم بن عبد الله (٧٢٣هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * حاشية العطار على شرح جمع الجوامع. لحسن بن محمد (١٢٥٠هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * حاشية النفحات على شرح الورقات، للجاوي: أحمد بن عبد اللطيف، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.
- * الحباثك في أخبار الملائك. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، تحقيق محمد السعيد بسيوني، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الحجة على أهل المدينة. للشيباني: محمد بن الحسن (١٨٩هـ)، ط مطبعة المعارف الشرقية - بحيدرآباد.
- * الحدود في الأصول. للباجي: سليمان بن خلف (٤٧٤هـ)، تحقيق نزيه حماد، ط مؤسسة الزعبي - بيروت.
- * ابن حزم الأندلسي وجهوده في تاريخ الحضارة. لعبد الحليم عويس ط دار الاعتصام - بالقاهرة.
- * حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله الأصفهاني (٤٣٠هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

[خ]

- * خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. للبغدادي: عبد القادر بن عمر (١٠٩٣هـ)، ط دار صادر - بيروت.

* الخصائص. لابن جني: عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، ط دار الكتاب العربي - بيروت.

[د]

* دراسة حديث «نضّر الله امرأ سمع مقالتي» رواية ودراية. للشيخ العباد: عبد المحسن بن حمد، ط الأولى (١٤٠١هـ).

* الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.

* الديباج المذهب في معرفة عيان المذهب. لابن فرحون: إبراهيم بن علي (٧٩٩هـ)، (ومعه نيل الابتهاج)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* ديوان الفرزدق: همام بن غالب (١١٠هـ)، ط صادر - بيروت.

* ديوان النابغة الذبياني: زياد بن معاوية (نحو ١٨ ق هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار المعارف - بمصر.

[ر]

* الرسالة. للإمام الشافعي: محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.

* رسالة في الجرح والتعديل. للمنزري: عبد العظيم بن عبد القوي (٦٥٦هـ)، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط مكتبة دار الأقصى - بالكويت.

* رسالة في الرد على الرافضة. للشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ)، تحقيق ناصر بن سعد الرشيد، ط الثالثة، مطابع الصفا - بمكة المكرمة.

* رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. لابن السبكي: عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)، مصور بالجامعة الإسلامية برقم (١٦٨٠هـ).

- * الروض الأنف. للسهيلي: عبد الرحمن بن عبد الله (٥٨١هـ)، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، ط مكتبات الكليات الأزهرية - بمصر.
- * روضة الطالبين. للنووي: يحيى بن شرف (١٧٦هـ)، ط المكتب الإسلامي - بيروت.
- * روضة الناظر وجنة المناظر. لابن قدامة: عبد الله بن أحمد (٦٢٠هـ)، ط المطبعة السلفية ومكبتها - بالقاهرة.

[ز]

- * زاد المستقنع في اختصار المقنع. للحجاوي: أبي النجا موسى بن أحمد (٩٦٨هـ)، (مع السلسيل)، ط الثالثة (١٤٠١هـ).
- * زاد المعاد في هدي خير العباد. لابن القيم: محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤط، ط مكتبة المنار الإسلامية.

[س]

- * سبل السلام. للصنعائي الأمير: محمد بن إسماعيل (١١٨٢هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * السلسيل في معرفة الدليل. للشيخ صالح بن إبراهيم البليهي، ط الثالثة (١٤٠١هـ).
- * السنة. لابن أبي عاصم: أحمد بن عمرو (٢٨٧هـ)، تخريج محمد ناصر الدين الألباني، ط المكتب الإسلامي - بيروت.
- * السنن. للترمذي: محمد بن عيسى (٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد شاکر وغيره، ط المكتبة الإسلامية.

- * السنن . للدارقطني : علي بن عمر (٣٨٥هـ)، تصحيح السيد عبد الله هاشم يماني، ط دار المحاسن - بالقاهرة.
- * السنن . للدرامي : عبد الله بن عبد الرحمن (٢٥٥هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * السنن . لأبي . داود: سليمان بن الأشعث (٣٧٥هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط دار إحياء السنة - بمصر.
- * السنن الكبرى . للبيهقي : أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ)، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * السنن . لابن ماجه : محمد بن يزيد (٢٧٣هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط إحياء التراث العربي - بيروت.
- * السنن (المجتبى) للنسائي : أحمد بن علي (٣٠٣هـ)، (مع زهر الربى وحاشية السندي)، ط المكتبة التجارية الكبرى - بمصر.
- * سير أعلام النبلاء . للذهبي : محمد بن عثمان (٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤط مؤسسة الرسالة - بيروت.
- * السيرة النبوية . لابن هشام : عبد الملك (٣١٢هـ)، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، ط مكتبة الكليات الأزهرية - بمصر.

[ش]

- * الشامل في أصول الدين . للجويني : عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق هلموت كلوبفر، ط دار العرب - القاهرة.
- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب . لابن العماد : عبد الحي بن أحمد (١٠٨٩هـ)، ط الثانية دار المسرة - بيروت.

- * شرح الأشموني لألفية ابن مالك. لعلي بن محمد الأشموني (٩١٨هـ)، (معه حاشية الصبان)، ط دار إحياء الكتب العربية - بمصر.
- * شرح الأصول (الخمس). للقاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ)، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط مكتبة وهبة - بالقاهرة.
- * شرح تنقيح الفصول. للقرافي: أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ)، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، ط دار الفكر - بيروت.
- * شرح شواهد شروح الألفية (المقاصد النحوية) للعيبي: بدر الدين محمد بن أحمد (٨٥٥هـ)، (مع حاشية الصبان)، ط دار إحياء الكتب العربية - بمصر.
- * شرح صحيح مسلم. للنووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، ط دار الفكر - بيروت.
- * شرح العقيدة الطحاوية. لابن أبي العز: علي بن علي (هـ)، تخريج الأحاديث للألباني، ط الرابعة، المكتب الإسلامي - بيروت.
- * شرح العضد على مختصر المنتهى. لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ)، ط المطبعة الأميرية ببولاق - بالقاهرة.
- * شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك. لعبد الله بن عبد الرحمن (٧٦٩هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط دار الاتحاد العربي - بمصر.
- * شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق عبد المنعم هريدي، ط جامعة أم القرى (١٤٠٢هـ).
- * شرح الكوكب المنير. لابن النجار: محمد أحمد الفتوحى (٩٧٢هـ)، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط جامعة أم القرى - بمكة المكرمة.
- * شرح المحلى على جمع الجوامع. لجلال الدين محمد بن أحمد (٨٦٤هـ)، (مع حاشية البناني)، ط دار إحياء الكتب العربية - بمصر.

- * شرح معاني الآثار. للطحاوي أحمد بن محمد (٣٢١هـ)، تحقيق محمد زهري النجار، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * شرح المفصل. لابن يعيش: يعيش بن علي (٦٤٣هـ)، ط إدارة الطباعة المنيرية - بالقاهرة.
- * شرح المنار. لابن مالك: عبد اللطيف بن عبد العزيز (٨٠١هـ)، (معه حاشية الرهاوي، وعزمي زاده، وابن الحلبي)، ط المطبعة العثمانية - بتركيا (١٣١٥هـ).
- * شرح نخبة الفكر. لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد (١٠١٤هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الشعر والشعراء. لابن قتيبة: عبد الله بن مسلم (١٧٦هـ)، ط ليدن (١٩٠٢م).
- * الإمام الشيرازي، حياته وآراؤه الأصولية. لمحمد حسن هيتو، ط دار الفكر - دمشق.

[ص]

- * الصحاح. للجوهري: إسماعيل بن حماد (٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط دار الكتاب العربي - القاهرة.
- * صحيح ابن حبان (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان) للبستي محمد بن حبان (٣٥٤هـ)، ترتيب الأمير علاء الدين الفارسي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط المكتبة السلفية - بالمدينة المنورة.
- * صفة الصفوة. لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ)، تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس قلعجي، ط دار المعرفة - بيروت.
- * الصلة. لابن بشكوال: خلف بن عبد الملك (٥٧٨هـ)، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة - بمصر.

[ط]

- * طبقات الحنابلة. لابن أبي يعلي: محمد (٥٢٦هـ)، ط مطبعة السنة المحمدية - بالقاهرة.
- * طبقات الشافعية. لأبي بكر بن هداية الله (١٠١٤هـ)، تحقيق عادل نويهض، ط الثانية دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- * طبقات الشافعية. للأسنوي: عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ)، تحقيق عبد الله الجبوري، ط الأولى مطبعة الإرشاد - ببغداد.
- * طبقات الشافعية الكبرى. لابن السبكي: عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * طبقات الفقهاء. للشيرازي: الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط الثانية، دار الرائد العربي - بيروت.
- * الطبقات الكبرى. لابن سعد: محمد (٢٣٠هـ)، ط دار صادر - بيروت.
- * الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلى حقائق الأعجاز ليحيى بن حمزه (٧٤٩هـ).
- * طرح التثريب في شرح التقريب. للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * العبر في خبر من غير. للذهبي: محمد بن عثمان (٧٤٨هـ)، تحقيق محمد السعيد بسيوني، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * عصمة الأنبياء. للرازي فخر الدين: محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * العقيدة النظامية. للجويني: عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط مكتبة الكليات الأزهرية - بمصر.

- * علل الحديث، لابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد (٣٢٧هـ)، نشر الشيخ محمد نصيف، ط دار السلام - بحلب.
- * علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح). ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمن (٦٤٣هـ)، تحقيق نور الدين عتر، ط المكتبة العلمية - بيروت.
- * كتاب العين. للخليل بن أحمد (١٧٥هـ)، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، ط دار الرشيد - ببغداد.

[غ]

- * غريب الحديث. لأبي عبيد: القاسم بن سلام (٢٢٤هـ)، تحقيق محمد عظيم الدين، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * غريب القرآن وتفسيره. لليزيدي: عبد الله بن يحيى (٢٣٧هـ)، تحقيق محمد سليم الحاج، ط عالم الكتب - بيروت.
- * الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم) للجويني: عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، ط الثانية مطبعة نهضة - مصر.

[ف]

- * الفائق في غريب الحديث. للزمخشري: محمود بن عمر (٥٣٨هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي، ط دار المعرفة - بيروت.
- * الفتاوي الكبرى. لشيخ الإسلام ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (٧٢٨هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * فتح الباري بشرح البخاري. لابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، تصحيح الشيخ ابن باز، ومحب الدين الخطيب، ط المطبعة السلفية - بمصر.

- * فتح الباقي على ألفية العراقي. لذكريا بن محمد الأنصاري (٩٢٥هـ)، (مع التبصرة والتذكرة)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الفتح الرباني (ترتيب مسند أحمد). للبتا أحمد عبد الرحمن (١٣٧٨هـ)، ط دار الشهاب - القاهرة.
- * فتح الرحمن شرح مقدمة لقطعة العجلان. لذكريا بن محمد الأنصاري (٩٢٥هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.
- * فتح القدير. للشوكاني: محمد بن علي (١٢٥٠هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * فتح القدير (في شرح الهداية) لابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (٨٦١هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * الفتح المبين في طبقات الأصوليين. للمراغي: عبد الله مصطفى، ط الثانية محمد أمين دمج وشركاؤه - بمصر.
- * فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الفرق بين الفرق. للبغدادى: عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ)، ط دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- * الفروق. للقرافي: أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * الفصل في الملل والأهواء والنحل. لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦هـ)، ط مكتبة الخانجي - بالقاهرة، ودار المعرفة - بيروت.
- * الفصول في الأصول. للجصاص: أحمد بن علي الرازي (٣٧٨هـ)، تحقيق عجيل جاسم النشمي، ط الأولى - بالكويت.
- * الفقيه والمتفقه. للخطيب البغدادي: أحمد بن علي (٤٦٣هـ)، تحقيق وتعليق إسماعيل الأنصاري، ط دار إحياء السنة النبوية.

* الفهرست. لابن النديم: محمد بن إسحاق (٤٣٨هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.

* الفوائد البهية في تراجم الحنفية. لأبي الحسنات محمد عبد الحي بن عبد الحليم (١٣٠٤هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.

* فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت. لعبد العلي محمد بن نظام الدين، (مع المستصفي)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

[ق]

* القاموس المحيط. للفيروز آبادي: محمد بن يعقوب (٨١٧هـ)، تصحيح نصر الهوريني، ط المطبعة الأميرية ببولاق - بالقاهرة.

* قواعد التحديث. للقاسمي: محمد جمال الدين (١٣٣٢هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* القواعد والفوائد الأصولية. لابن اللحام: علي بن محمد (٨٠٣هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

[ك]

* الكافي. لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله (٤٦٣هـ)، تحقيق محمد محمد أحمد الموريتاني، ط مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

* الكافية في الجدل. للجويني: عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق فوقية حسين محمود، ط عيسى البابي الحلبي - بمصر.

* الكامل. لابن الأثير عز الدين: علي بن محمد (٦٣٠هـ)، ط دار صادر - بيروت.

- * الكامل في ضعفاء الرجال. لابن عدي: عبد الله بن عدي (٣٦٥هـ)، ط الأولى دار الفكر - بيروت.
- * الكتاب. لسبويه: عمرو بن عثمان (١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط عالم الكتب - بيروت.
- * الكشاف عن حقائق التنزيل. للزمخشري: محمود بن عمر (٥٣٨هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * كشف الأسرار عن أصول البزدوي. للبخاري: عبد العزيز بن أحمد (٧٣٠هـ)، ط المطبعة العثمانية - بتركيا (١٣٠٨هـ).
- * كشف الخفا ومزيل الألباس. للعجلوني: إسماعيل بن محمد (١١٦٢هـ)، تعليق أحمد القلاش، ط مؤسسة الرسالة - بيروت.
- * الكشف عن وجوه القراءات السبع. للقيسي: مكّي بن حموش (٤٣٧هـ)، تحقيق محي الدين رمضان، ط مجمع اللغة العربية - بدمشق.
- * الكفاية في شرح الهداية. للكرلاني: جلال الدين الخوارزمي (مع شرح فتح القدير)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * اللباب في تهذيب الأنساب. لابن الأثير عز الدين: علي بن محمد (٦٣٠هـ)، ط دار صادر - بيروت.

[ل]

- * لسان العرب. لابن منظور: محمد بن مكرم (٧١١هـ)، ط دار صادر - بيروت.
- * لسان الميزان. لابن حجر (٨٥٢هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.

* اللمع في أصول الفقه. للشيرازي: إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

[م]

- * المبسوط للسرخسي: محمد بن أحمد (٤٩٠هـ)، ط مطبعة السعادة - بمصر.
- * مشابه القرآن. للقاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ)، تحقيق عدنان محمد زرزور، ط دار التراث - بالقاهرة.
- * مجاز القرآن. لأبي عبيدة: معمر بن المثنى (٢١٠هـ)، تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط مؤسسة الرسالة - بيروت.
- * مجالس ثعلب. لأحمد بن يحيى (٢٩١هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط الثالثة، دار المعارف - بمصر.
- * مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري. لابن فورك محمد بن الحسن (٥٤٠٦هـ)، مصور بالجامعة الإسلامية برقم ٢٥٨٨.
- * المجموع شرح المذهب. للنووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، تحقيق محمد نجيب، ط المكتبة العالمية بالفجالة - بمصر.
- * مجموع فتاوي ابن تيمية. لشيخ الإسلام ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (٧٢٨هـ)، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، ط مكتبة المعارف - بالرباط.
- * المحصل = محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. للرازي: محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، تحقيق طه عبد الرؤف سعد، ط مكتبة الكليات الأزهرية - بمصر.
- * المحصول في علم أصول الفقه. للرازي: محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، تحقيق طه جابر فياض، ط جامعة الإمام بن سعود - الرياض.

* المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول. لأبي شامة:
عبد الرحمن بن إسماعيل (٦٦٥هـ)، مصور بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
برقم ٢٦٥٢.

* المحلي. لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر،
ط دار الفكر - بيروت.

* مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة. لابن القيم محمد بن
أبي بكر (٧٥١هـ)، اختصره شيخ الموصللي، ط مطبعة الإمام - بمصر.

* المختصر في أصول الفقه. لابن اللحام: علي بن محمد (٨٠٣هـ)، تحقيق
محمد مظهربقا، ط دار الفكر - دمشق.

* مختصر المنتهي. لابن الحاجب: عثمان بن عمر (٦٤٦هـ)، (مع حاشية
التفتازاني) ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي. لابن خطيب الدهشة: محمود بن
أحمد (٨٣٤هـ)، تحقيق مصطفى محمود، ط اللجنة الوطنية - بالعراق.

* المدخل إلى الصحيح للحاكم. للحاكم: محمد بن عبد الله (٤٠٥هـ)، تحقيق
الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، ط مؤسسة الرسالة - بيروت.

* المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. لابن بدران: عبد القادر بن أحمد
(١٣٤٦هـ)، ط إدارة الطباعة النيرية - بالقاهرة.

* مذكرة أصول الفقه. للشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار (١٣٩٣هـ)،
ط المكتبة السلفية - بالمدينة المنورة.

* مرآة الجنان. لليافعي: عبد الله بن أسعد (٧٦٨هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية
بحيدرآباد - الهند.

- * المرقاة (في المنطق) لفصل إمام الخير آبادي (١٢٤٣هـ)، ط المكتبة الرشيدية بداهلي.
- * مروج الذهب. لعلي بن الحسين (٣٤٦هـ)، ط دار الفكر - بيروت.
- * المزهر في علوم اللغة. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وشركاؤه، ط دار الفكر - بيروت.
- * مسائل الإمام أحمد. لأبي داود: سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ)، تعليق محمد بهجة البيطار، ط دار المعرفة - بيروت.
- * المستدرك على الصحيحين. للحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله (٤٠٥هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * المستصفي من علم الأصول. للغزالي: محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * مسلم الثبوت. للبهاري: محب الله بن عبد الشكور (١١١٩هـ)، ط المكتبة الرشيدية بداهلي.
- * المسند. للإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية - بحيدرآباد.
- * المسند للحميدي: عبد الله بن الزبير (٢١٩هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط عالم الكتب - بيروت.
- * المسند. لأبي داود الطيالسي: سليمان بن داود (٢٠٤هـ)، ط دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد - الهند.
- * المسودة في أصول الفقه. لآل تيمية: أبي البركات عبد السلام بن عبد الله (٦٥٢هـ)، وابنه شهاب الدين عبد الحلیم (٦٨٢هـ)، وحفيده تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية شيخ الإسلام (٧٢٨هـ)، جمع شهاب الدين

- أبي العباس أحمد بن محمد الحراني (٧٤٥هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط مطبعة المدني - بالقاهرة.
- * المصباح المنير. للفيومي: أحمد بن محمد (٧٧٠هـ)، تحقيق عبد العظيم الشناوي، ط المكتبة العلمية - بيروت.
- * المصنف. لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)، تحقيق تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط المكتب الإسلامي - بيروت.
- * معاني القرآن. للفراء: يحيى بن زياد (٢٠٧هـ)، ط دار الكتب المصرية - بالقاهرة.
- * المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر. للزرکشي: محمد بن بهادر (٧٩٤هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط دار الأرقم - بالكويت.
- * المعتمد في أصول الفقه. لأبي الحسين البصري: محمد بن علي (٤٣٦هـ)، تحقيق محمد حميد الله، ط المعهد العلمي الفرنسي - بدمشق.
- * معجم الأدباء. لياقوت بن عبد الله الحموي (٦٢٦هـ)، ط دار المأمون - بالقاهرة.
- * معجم شواهد العربية. لعبد السلام هارون، ط الأولى، مكتبة الخانجي - بمصر.
- * معجم المؤلفين. لكحالة: عمر رضا، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- * المغني في أبواب التوحيد والعدل. للقاوي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ)، تصحيح أمين الخولي، ط المؤسسة المصرية العامة - بالقاهرة.
- * المغني. لابن قدامة: عبد الله بن أحمد (٦٢٠هـ)، ط مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.

- * المغني في أصول الفقه. للخبازي: عمر بن محمد (٦٩١هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، ط جامعة أم القرى - بمكة المكرمة.
- * مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام عبد الله بن يوسف (٧٦١هـ)، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط دار الفكر - بيروت.
- * مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط المصطفى البابي الحلبي - بمصر.
- * مفتاح دار السعادة. لابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. للتلمساني: محمد بن أحمد (٧٧١هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * المفضليات. للضببي المفضل بن محمد (١٧٨هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط دار المعارف - بمصر.
- * مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. لأبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل (٣٢٤هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط مكتبة النهضة العربية - بمصر.
- * المقتضب. للمبرد: محمد بن يزيد (٢٨٥هـ)، تحقيق عبد الخالق عزيمة، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - بمصر.
- * مقدمة ابن خلدون. لابن خلدون عبد الرحمن بن محمد (٨٠٧هـ)، ط (لم يذكر).
- * المقدمة في أصول الفقه. لابن القصار: علي بن عمر، مصور بالجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة.

- * المقنع لابن قدامة: عبد الله بن أحمد (٦٢٠هـ)، (بحاشية الشيخ سليمان بن عبد الله)، ط مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- * الملل والنحل. للشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ)، (بهامش كتاب الفصل لابن حزم)، ط مكتبة الخانجي - بالقاهرة.
- * مناقب أبي حنيفة. لابن البزاز: محمد بن محمد (٨٢٧هـ)، ط دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد - الهند.
- * مناقب الإمام أبي حنيفة. للذهبي: محمد بن عثمان (٧٤٨هـ)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط دائرة المعارف - بحيدرآباد.
- * مناقب أبي حنيفة. للمكي أبي المؤيد المؤفق بن أحمد (٥٦٨هـ)، ط دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد - الهند.
- * مناقب الشافعي. للرازي: محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، ط المكتبة العلامة - بالقاهرة.
- * مناهج العقول في شرح منهاج الأصول. للبدخشي: محمد بن الحسن، ط محمد علي صبيح - بمصر.
- * منتهى الوصول والأمل. لابن الحاجب: عثمان بن عمر (٦٤٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * المنتظم. لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ)، ط دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد - الهند.
- * منحة الخالق على البحر الرائق. لابن عابدين: محمد أمين (١٢٥٢هـ)، (بهامش البحر الرائق)، ط دار المعرفة - بيروت.
- * المنحول من تعليقات علم الأصول. للغزالي: محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، ط دار الفكر - بيروت.

- * منهاج الطالبين. للنووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، (مع مغني المحتاج)، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.
- * منهاج الوصول في علم الأصول. للبيضاوي: عبد الله بن عمر (٦٨٥هـ)، ط محمد علي صبيح - بالقاهرة.
- * المهذب. للشيرازي: إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ)، (مع المجموع)، ط المكتبة العالمية بالفجالة - بمصر.
- * الموطأ. للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ)، (مع تنوير الحوالك)، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.
- * موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان. للهيثمي: علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ)، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، ط المطبعة السلفية - بمصر.
- * الموافقات. للشاطبي: إبراهيم بن موسى (٧٩٠هـ)، تعليق عبد الله دارز ط المكتبة التجارية الكبرى - بمصر.
- * المواقف في علم الكلام. للأيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦هـ)، ط عالم الكتب - بيروت.
- * الموجز في الناسخ والمنسوخ. لابن خزيمة: المظفر بن الحسن (٣٣٨هـ)، (مع الناسخ والمنسوخ للنحاس)، ط المكتبة العلامة - بمصر.
- * الميزان. للسمرقندي: العالم محمد بن عبد الحميد (٥٥٢هـ)، مصور بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم.

[ن]

- * الناسخ والمنسوخ. لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦هـ).
- * الناسخ والمنسوخ. لابن سلامة: أبي القاسم هبة الله بن سلامة (٤١٠هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.

- * الناسخ والمنسوخ. لقتادة بن دعامة السدوسي (١١٧هـ)، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط مؤسسة الرسالة - بيروت.
- * الناسخ والمنسوخ. للنحاس: محمد بن أحمد (٣٣٨هـ)، ط المكتبة العلامة - بمصر.
- * النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. لابن تغري بردى: يوسف (٨٧٤هـ)، ط دار الكتب المصرية - بالقاهرة.
- * نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر. لابن بدران: عبد القادر بن أحمد (١٣٤٦هـ)، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- * نزهة القلوب. لابن عزيز: محمد (٣٣٠هـ)، ط محمد علي صبيح - بمصر.
- * نزهة النظر بشرح نخبة الفكر. لابن حجر (٨٥٢هـ)، ط الجامعة السلفية بنارس - الهند.
- * النسخ في القرآن الكريم. لمصطفى زيد، ط دار الفكر (١٣٨٣هـ).
- * نشر البنود على مراقبي السعود. للشنقيطي: عبد الله بن إبراهيم (١٢٣٥هـ)، ط مطبعة الفضالة المحمدية - بالمغرب.
- * النشر في القراءات العشر. لابن الجزري: محمد بن محمد (٨٣٣هـ)، تحقيق محمد سالم محيسن، ط مكتبة القاهرة - بمصر.
- * نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية. للزيعلي: عبد الله بن يوسف (٧٦٢هـ)، تحقيق محمد يوسف البنوري، ط المكتبة الإسلامية (١٣٩٣هـ).
- * النكت على كتاب ابن الصلاح: لابن حجر (٨٥٢هـ)، تحقيق الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، ط الجامعة الإسلامية - بالمدينة.
- * نكت الهميان في نكت العميان. للصفدي: خليل بن أيبك (٧٦٤هـ)، تصحيح أحمد زكي بك، ط (١٤٠٤هـ).

* نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول. للأسنوي: عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ)، ط محمد علي صبيح - بالقاهرة.

* النهاية في غريب الحديث والأثر. لابن الأثير مجد الدين: المبارك بن محمد (٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، ط عيسى البابي الحلبي - بمصر.

* نواسخ القرآن. لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي (٥٩٧هـ)، تحقيق محمد أشرف علي المليباري، ط الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة.

* نور الأنوار في شرح المنار. لملاحيون: أحمد بن أبي سعيد (١١٣٠هـ)، ط المكتبة الرحيمية بديوبند - الهند.

* نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. للشوكاني: محمد بن علي (١٢٥٠هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي - بمصر.

[هـ]

* الهداية شرح بداية المبتدىء. للمرغيناني: علي بن الجليل (٥٩٣هـ)، ط المكتبة الإسلامية.

* هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى. لابن القيم: محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، ط الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة.

* همع الهوامع شرح جمع الجوامع. للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ)، تحقيق محمد بدر الدين النعساني، ط مطبعة السعادة - بمصر.

[و]

* الوجيز. للغزالي محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، ط دار المعرفة - بيروت.

- * الورقات. للجويني: عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ)، تحقيق عبد اللطيف، محمد العبد، ط دار التراث (١٣٩٧هـ).
- * الوسيط. للغزالي (٥٠٥هـ)، تحقيق علي محي الدين القره داغي، ط دار النصر - بمصر.
- * الوصول إلى الأصول. لابن برهان: أحمد بن علي (٥١٨هـ)، تحقيق عبد الحميد علي أبي زنيد، ط مكتبة المعارف - الرياض.
- * وفيات الأعيان. لابن خلكان أحمد بن محمد (٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس. ط دار صادر - بيروت.



فهرس موضوعات الكتاب

الموضوع	رقم الفقرة
(١١٣) باب العموم والخصوص	
وما يتصل بهما من الوفاق والخلاف بين الأصوليين	
تعريف العام عند المصنف	٥٥٥
تعريفات أخرى للعام (ت)	٥٥٥
وجه تسميته عاماً	٥٥٥
تعريف الخاص	٥٥٦
وجه تقييد تعريفهما بالقول	٥٥٧
العموم والخصوص عند الأصوليين لا يتحقق إلا في الأقوال	٥٥٧
الأفعال لا يتحقق فيها عموم	٥٥٧
الاختلاف في كون العموم من عوارض المعاني (ت)	٥٥٧
تسمية الفعل يتحقق فيها عموم وخصوص، وأما الأفعال أنفسها فلا	٥٥٧
تسمية الوجود تعم الموجودات، وأما الوجود نفسه فلا يتحقق فيه عموم	٥٥٨
العموم لا يتحقق إلا في الأحكام	٥٥٨
الخلاف في تعميم الأحكام الشرعية (ت)	٥٥٨
معنى قول القائل: حكم الله في قطع السارق، عام	٥٥٩

- ٥٥٩ إن أريد بالحكم كلام الله فيتحقق فيه عموم، وإلاً فلا
- ٥٦٠ الحكم يرجع إلى كلام الله، ويتحقق فيه العموم والخصوص
- ٥٦٠ معارضة المصنف لإطلاق القاضي: العموم لا يتحقق في الأحكام
- ٥٦١ اعتراض بأن العموم يتحقق في الأفعال
- ٥٦١ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٦٢ لفظ الإثنين عام من وجه وخاص من وجه
- ٥٦٣ قول الفقهاء: أن العموم قد يرد والمراد به الخصوص، وعلى العكس
- ٥٦٣ ما كان عاماً يستحيل أن يكون خاصاً من الوجه الذي هو عام فيه
- ٥٦٥ المراد بقول الفقهاء: فلا يحصر العموم

(١١٤) فصل (في متعلق العموم والخصوص)

- ٥٦٨ العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام
- ٥٦٨ الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وهو يعم ويخص
- ٥٦٨ الصيغ والعبارات لا تسمى بالعموم والخصوص إلاً تجوزاً
- ٥٦٨ مذهب الفقهاء أن العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات

(١١٥) فصل مشتمل على جمل الألفاظ التي تعم

على مذهب القائلين بالعموم مع اختلافهم في بعضها

- ٥٦٩ من ألفاظ العموم الجموع المنكرة والمعرفة
- ٥٦٩ الجموع المعرفة تفيد الاستغراق عند انتفاء دلالات الخصوص
- ٥٦٩ الخلاف في ذلك (ت)
- ٥٧٠ الجموع المنكرة في جملة مثبتة لا تحمل على الاستغراق عند الجمهور
- ٥٧٠ مذهب الجبائي ومن تبعه أنه كالمعرفة في إفادة الاستغراق

- ٥٧١ من ألفاظ العموم «من» و «ما» و «متى» و «أين»
- ٥٧٢ ومنها: الاسم الواحد إذا ورد مع الألف واللام
- ٥٧٢ تفصيل الأقوال في ذلك (ت)
- ٥٧٣ ومنها: ما ترد مؤكدة، مثل: «كل الناس، وسائرهم، وأجمعون»
- ٥٧٣ اختلاف العلماء في معنى السائر (ت)
- ٥٧٤ رأي بعض العلماء أن ألفاظ العموم تحمل أقل الجمع
- ٥٧٤ رأي الآخرين أنها تحمل على استغراق الجنس
- ٥٧٥ رأي الأشعري ومن تبعه التوقف في المسألة
- ٥٧٥ حقيقة الوقف أننا لم نجد في اللغة صيغة دالة على العموم
- ٥٧٦ إنكار إمام الحرمين نقل هذا القول عن الواقفية في البرهان (ت)
- ٥٧٧ المحققون من الواقفية طردوا الوقف في الأوامر والنواهي والأخبار
- ٥٧٨ رأي بعض الواقفية أن الوقف يصار إليه في الأخبار دون الأوامر
- ٥٧٩ مذهب بعضهم أنه يتوقف في وعيد العصاة من أهل الملة دون غيره
- ٥٨٠ رأي بعضهم أن الوقف في الوعيد ثابت دون الوعد
- مذهب بعضهم: أن الأخبار إذا وردت في الوعد أو الوعيد، ولم يسمع
- ٥٨١ من الكتاب والسنة ما يخصها فيعلم أنها على العموم
- ٥٨١ رأي آخر للواقفية (ت)
- ٥٨٢ أدلة القائلين بالعموم
- ٥٨٢ استدلالهم بالحاجة والقدرة على الوضع
- ٥٨٢ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٨٥ استدلالهم بصحة الاستثناء، وجواب المصنف عن ذلك
- ٥٨٦ استدلالهم بصحة التأكيد بما يقتضي استغراقاً، والجواب عن ذلك
- ٥٨٨ دليل آخر لهم، والجواب عنه

- ٥٩١ الاستدلال بإجماع الأمة على تعميم جمل من ألفاظ الكتاب والسنة
- ٥٩١ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٩٤ شبهة أخرى لهم، والجواب عنها
- ٥٩٥ استدلالهم بتفاهم أهل اللغات العموم من الألفاظ التي فيها التنازع
- ٥٩٧ جواب المصنف عن ذلك
- ٥٩٧ أخبار الآحاد لا تفضي إلى العلم
- ٥٩٩ استدلال المصنف على الوقف بأن مدارك العلوم مضبوطة
- ٥٩٩ استدلال القاضي بهذا في كل مسألة توقف فيها
- ٦٠٠ اعتراض بأن كون اللفظ مشتركاً لغة أيضاً
- ٦٠٠ جواب المصنف عن ذلك
- ٦٠١ استدلال المصنف على عدم العموم بحسن الاستفصال
- ٦٠١ مناقشة هذا الاستدلال (ت)
- ٦٠٢ الدليل الثاني للمصنف
- ٦٠٤ اعتراض بامتداد الشرع في الأزمان المستقبلية
- ٦٠٤ جواب المصنف عن ذلك
- ٦٠٥ سؤال: إذا نفيت صيغة العموم فهل تنفون صيغة الخصوص
- ٦٠٥ جواب المصنف عن ذلك
- ٦٠٥ معنى التخصيص عند القائلين بالعموم
- ٦٠٥ معنى التخصيص عند المصنف

(١٦٦) القول في أن لفظ العموم على مذهب

القائلين به إذا خصص هل يصير مجازاً

- ٦٠٦ مذهب الواقفية في الباقي
- ٦٠٨ القائلون بالعموم على فرق

- ٦٠٨ مذهب المعتزلة أنه يصير مجملاً
 عند الكرخي: إن كان التخصيص باستثناء متصل يبقى حقيقة،
- ٦٠٨ وإلا صار مجازاً
- ٦٠٨ عند الجمهور لا يصير مجازاً
 نقل القاضي عن الجمهور: أن لفظ الجمع إذا خصص إلى
- ٦٠٩ واحد يصير مجازاً
 نقل القاضي عن بعض الشافعية: أن اللفظ حقيقة فيما يبقى وإن
- ٦١٠ كان أقل من الجمع
- ٦١٠ قول المصنف: أنه بعيد جداً
- ٦١١ رأي الأصوليين أن الصيغة بعد التخصيص تحمل على أقل الجمع
 رأي القاضي على القول بالعموم أن المخصص باستثناء متصل
 يكون حقيقة فيما يبقى، والمخصص باستثناء منفصل
- ٦١٢ يصير مجازاً، ولكن يستدل به
- ٦١٣ استدلال القاضي على ما اختاره على القول بالعموم
- ٦١٣ الدليل على كونه مجازاً
- ٦١٤ اعتراض بأن استعمال اللفظ في الباقي ليس بمجاز
- ٦١٤ جواب المصنف عن ذلك
- ٦١٥ دعوى الاتفاق على أن لفظ الجمع إذا خصص إلى واحد يصير مجازاً
- ٦١٦ الرد على القول: أن اللفظ مجاز في تخصيصه ببقية المسميات
- ٦١٧ هل الاستثناء المتصل يخرج اللفظ عن حقيقته؟
- ٦١٧ قول القاضي: نصرناه في المصنفات أنه يصير مجازاً
- ٦١٧ اختيار في التقريب أنه لا يصير مجازاً
- ٦١٧ الاستدلال لما اختاره في التقريب

- ٦١٨ استثناء الرسول ﷺ من كلام الله تعالى
- ٦١٨ رأي الأصوليين أنه بمثابة استثناء متصل
- ٦١٨ رأي القاضي: إن أضافه إلى كلام الله فاستثناء حقيقي، وإلا فلا
- ٦١٩ الاستدلال على أن الصيغة العامة يستدل بها بعد التخصيص
- ٦٢٠ الدليل الثاني: الإجماع على الاستدلال به

(١١٧) باب ينطوي على جمل يدعى

العموم والخصوص فيها، وفي بعضها اختلاف

- ٦٢١ اسم الأفعال إذا كان اسم جنس يعم
- ٦٢١ الأفعال لا يتحقق فيها عموم
- ٦٢١ أفعال الرسول ﷺ وأفعال غيره سواء في عدم تحقيق العموم
- ٦٢١ إيضاح ذلك بالمثال
- ٦٢٢ ألفاظ النفي لا تدل على العموم
- ٦٢٣ هل أفضية الرسول ﷺ وأجوبته تدل على العموم؟
- ٦٢٣ معنى القضاء
- ٦٢٤ قضاء الرسول ﷺ ينقسم إلى قول وفعل
- ٦٢٤ إن كان القضاء فعلاً لا يسوغ دعوى العموم
- وإن كان لفظاً مختصاً في شخص بعينه، وفي الخصوص بعينها فلا يسوغ
- ٦٢٤ دعوى العموم وإن كان لفظاً ما يحمل على العموم
- ٦٢٥ قول الصحابي: قضى رسول الله ﷺ، هل يعمم؟
- ٦٢٥ رأي المصنف أنه لا يعمم
- ٦٢٥ الخلاف في ذلك (ت)
- ٦٢٥ قول الرسول ﷺ: «الشفعة للجار» عام
- ٦٢٦ أجوبته تضاهي أفضيته

- إذا صدر عن رسول الله ﷺ لفظ في سبب خاص ٦٢٧
- الأجوبة على قسمين: منها ما يستقل بنفسه، ومنها ما لا يستقل ٦٢٧
- قول الرسول ﷺ: «اعتق رقبة» في جواب: «ما على الموقع في نهار
رمضان عام معنى لا لفظاً» ٦٢٩

(١١٨) فصل (في قرينة التعميم والتخصيص)

- يتمسك باللفظ إذا لم تكن هناك قرينة تعميم أو تخصيص ٦٣٠
- إن نقل الراوي الموثوق به قرينة تعميم أو تخصيص تقبل منه ٦٣٠
- قرائن أحوال الناقل تدل على التعميم والتخصيص ٦٣٠

(١١٩) مسألة

(الإجمال في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾)

- دعوى الإجمال في قوله ﴿والسارق والسارقة﴾، والرد عليها ٦٣١

(١٢٠) فصل (في تخصيص فحوى الخطاب)

- تعريف فحوى الخطاب (ت) ٦٣٣
- دلالة النص على فحوى الخطاب لفظية أم قياسية؟ (ت) ٦٣٤
- رأي المصنف أنها لفظية ٦٣٤

(١٢١) باب الكلام في الاستثناء

- تعريف الاستثناء عند الطبري ٦٣٥
- مناقشة المصنف لتعريفه ٦٣٥
- الخلاف في الاستثناء هل هو إخراج قبل الحكم أو بعده (ت) ٦٣٥
- رأي المصنف أن الاستثناء ليس بإخراج ٦٣٥
- تعريف الاستثناء عند المصنف ٦٣٦
- استدلال القائلين: إن الاستثناء إخراج باللغة ٦٣٧

- ٦٣٧ جواب المصنف عن ذلك
- ٦٣٨ محترزات التعريف

(١٢٢) فصل (في شرط الاستثناء)

- ٦٣٩ شرط صحة الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه
- ٦٣٩ حكاية عن ابن عباس بصحة الاستثناء المنفصل
- ٦٣٩ الظن به أنه لم يقل ذلك
- ٦٣٩ استدلال المصنف على عدم صحة الاستثناء المنفصل
- ٦٤٠ اعتراض بأنه كيف خفي ذلك على ابن عباس
- ٦٤٠ جواب المصنف بعدم صحة النقل
- ٦٤٠ جواب آخر للمصنف
- ٦٤٠ تزيف هذا الجواب في البرهان (ت)
- ٦٤١ استدلال على صحة الاستثناء المنفصل بتأخير أدلة التخصيص
- ٦٤١ مناقشة المصنف لهذا الاستدلال
- ٦٤٢ هل يصح تقدم الاستثناء على المستثنى منه؟
- ٦٤٢ يجوز مع الاتصال
- ٦٤٢ الاستثناء إذا تقدم يتضمن النصب

(١٢٣) فصل

(في الاستثناء من غير جنس المستثنى منه)

- ٦٤٣ الاستثناء إذا كان من جنس المستثنى منه فهو استثناء حقيقي
- ٦٤٤ الاستثناء قد لا يكون من جنس المستثنى منه، أمثلة ذلك
- ٦٤٥ الاستثناء إذا لم يكن من جنس المستثنى منه، فهل هو استثناء حقيقي؟
- ٦٤٥ تفصيل الخلاف في ذلك (ت)
- ٦٤٥ اختيار المصنف أنه لا يسمى استثناء على الحقيقة (ت)

- ٦٤٦ اعتراض بأن الشافعي يجوز استثناء الشيء من غير جنسه
- ٦٤٦ جواب المصنف عن ذلك

(١٢٤) فصل (في استثناء الأكثر)

- ٦٤٧ هل يصح استثناء الأكثر
- ٦٤٧ جوازه عند معظم الفقهاء
- ٦٤٧ منعه عند أكثر الحنابلة ونحاة البصرة (ت)
- ٦٤٧ آراء أخرى في المسألة (ت)
- ٦٤٧ رجوع القاضي عن التجويز إلى المنع
- ٦٤٧ حكاية ابن برهان عنه التردد بين المنع والتصحيح (ت)
- ٦٤٧ استدلال القاضي لما ذهب إليه
- ٦٤٧ رد إمام الحرمين في البرهان (ت)
- ٦٤٨ أدلة القائلين بالجواز
- ٦٤٩ استدلالهم بقوله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلاً﴾، والجواب عنه
- ٦٥٠ استدلالهم بقول العرب: «على عشرة إلا ستة»، والجواب عنه
- ٦٥١ استدلالهم بقول الشاعر: «أدوا التي نقصت...»، والجواب عنه
- ٦٥٢ استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾
- ٦٥٢ جواب أبي يعلى عن ذلك (ت)

(١٢٥) القول في أن الاستثناء المتصل بجمل معطوف بعضها

على بعض يرجع إلى جميع ما تقدم، وذكر الخلاف فيه

- ٦٥٣ تحرير محل الوفاق، والخلاف
- ٦٥٣ رأي بعض العلماء أن الاستثناء ينصرف إلى الجملة الأخيرة
- ٦٥٣ رأي أكثر العلماء أنه يرجع إلى جميع الجمل السابقة
- ٦٥٥ اختيار القاضي الوقف في المسألة

- آراء أخرى في المسألة (ت) ٦٥٥
- ذكر ما اختاره إمام الحرمين في البرهان (ت) ٦٥٥
- اعتراض بأن القول بالوقف خرق للإجماع، والجواب عنه ٦٥٧
- ترجيح القاضي على القول بالعموم صرف الاستثناء إلى جميع الجمل ٦٥٨
- دليل القائلين بصرف الاستثناء إلى جميع الجمل ٦٥٩
- مناقشة المصنف لدليلهم ٦٦٠
- الدليل الثاني: قياس الاستثناء على استثناء المشيئة ٦٦١
- مناقشة المصنف لهذا الدليل ٦٦١
- الدليل الثالث: إن الشرط يرجع إلى جميع الجمل، فكذلك الاستثناء ٦٦٣
- مناقشة القاضي لهذا الدليل ٦٦٤
- شبهة القائلين بأن الاستثناء ينصرف إلى الجملة الأخيرة ٦٦٥
- تظهر فائدة الاستثناء باتصال جملة واحدة ٦٦٥
- مناقشة المصنف لهذا الدليل ٦٦٥
- شبهة أخرى لهم، والجواب عنه ٦٦٧
- اختيار القاضي الوقف في المسألة ٦٦٨

(١٢٦) القول في تخصيص العام بالشرط

- الشرط على نوعين: عقلي، وغير عقلي ٦٦٩
- تعريف الشرط العقلي ٦٦٩
- الشرط العقلي شرط لنفسه ٦٧٠
- الشرائط غير العقلية على نوعين: شرعي ونطقي ٦٧١
- تعريف الشرط الشرعي ٦٧١
- الفرق بين الشرط الشرعي والشرط العقلي ٦٧٢
- الشرائط العقلية لا يجوز انقلابها ٦٧٢

- ٦٧٣ تعريف الشرط المنطقي
- ٦٧٣ للشرائط المنطقية صيغ مختلفة في مجاري العادات
- ٦٧٣ الشرائط المنطقية تنقسم إلى نصوص وظواهر
- ٦٧٣ الشرائط المنطقية تنزل منزلة الاستثناء في تخصيص اللفظ
- ٦٧٤ الشرط الشرعي والمنطقي ينبىء عن توقف المشروط عليه
- الشرط الشرعي والمنطقي لا يقتضي وجود المشروط لا محالة،
- ٦٧٤ إذا وجد الشرط
- ٦٧٤ إيضاح ذلك بالمثال
- مذهب بعضهم إن الشرط الشرعي يقتضي ثبوت الحكم بثبوته،
- ٦٧٤ وانتفاؤه بانتفائه
- ٦٧٤ مناقشة المصنف لهذا القول

(١٢٧) فصل (في شرط المشروط والشرط)

- ٦٧٥ من شرط صحة المشروط أن يكون مستقبلاً
- ٦٧٦ زعم بعضهم أنه يشترط للشرط أن يكون مستقبلاً
- ٦٧٦ مناقشة القاضي لهذا القول
- ٦٧٧ أغلب الشروط تقع مستقبلاً كالمشروط
- ٦٧٧ قد يقع الشرط مقارناً للفظ متقدماً على المشروط
- ٦٧٧ يشترط لهذا القسم أن يكون المخاطب أو المخاطب جاهلاً بوجوده

(١٢٨) فصل (الشرط لا يختص بوجود وعدم)

- ٦٧٨ الشروط العقلية والشرعية والمنطقية لا تختص بوجود
- ٦٧٨ العدم يصح أن يكون شرطاً
- ٦٧٨ إيضاح ذلك بالأمثلة

(١٢٩) فصل (في أنواع الشرط)

٦٧٩ بيان أنواع الشرط، وأمثلة كل منها

(١٣٠) فصل (في كون الشيء شرطاً للمأمور به

لا يدل على كونه شرطاً في أجزائه)

٦٨٠ ما ثبت شرطاً في كون الشيء مأموراً به لا يدل على كونه شرطاً في أجزائه ...

(١٣١) فصل (في مجيء الشرط بعد جمل)

٦٨١ حكم وقوع الشرط بعد جمل تستقل كل واحدة منها

٦٨١ إذا تابعت ألفاظ عامة ثم ثبت التخصيص في بعضها

٦٨١ قد يتوالى أمران فيصرف أحدهما إلى الوجوب والثاني إلى الندب

٦٨١ أمثلة كل منها

٦٨٢ أمثلة تتابع الأوامر مع اختلاف المقاصد

(١٣٢) باب ذكر جمل ما يخصص به مع تبين أقسامها

٦٨٣ أدلة التخصيص تنقسم إلى قطعية وظنية

٦٨٣ أنواع الأدلة القطعية

٦٨٣ أنواع الأدلة الظنية

٦٨٤ العقل مما يخصص به العموم

٦٨٤ تقسيم الشيرازي أدلة العقل إلى قسمين (ت)

٦٨٤ المراد بكون العقل مخصصاً

٦٨٥ إنكار بعض الناس التخصيص بالعقل

٦٨٥ حكاية ابن السبكي هذا القول عن الشافعي

٦٨٥ مناقشة ابن السبكي في الحكاية عنه (ت)

٦٨٦ استدلال المصنف على جواز التخصيص بالعقل

- ٦٨٨ .. اعتراض بأن دلالة العقل كيف تكون متخصصة، وهي قد تسبق على العموم
- ٦٨٨ .. جواب المصنف عن ذلك
- ٦٩٠ .. اعتراض بأنه يخصص من اللفظ ما يمكن دخوله تحته
- ٦٩٠ .. تقرير المصنف أن الخلاف لفظي

(١٣٢) فصل (في التخصيص بالإجماع)

- ٦٩١ .. الإجماع يخصص العموم
- ٦٩١ .. المراد بكون الإجماع مخصصاً
- ٦٩١ .. الخلاف في ذلك مع من خالف دلالة العقل

(١٣٤) فصل (في متعلق التخصيص)

- ٦٩٢ .. التخصيص يتحقق في الصيغ دون الكلام النفسي
- ٦٩٣ .. كلام الله تعالى يستحيل تخصيص عامة، وتعميم خاصة
- ٦٩٣ .. كلام الله قائم بنفسه متصف بالاتحاد

(١٣٥) القول في تخصيص عموم

الكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد

- ٦٩٤ .. نفي البعض أخبار الآحاد جملة
- مذهب الجمهور القائلين بأخبار الآحاد الجواز بتخصيص العموم
- ٦٩٥ .. بأخبار الآحاد
- ٦٩٥ .. مذهب بعضهم أنه لا يجوز التخصيص بها
- مذهب عيسى بن أبان أن خصص بطريق مقطوع به جاز تخصيصه
- ٦٩٥ .. بخبر الواحد
- ٦٩٥ .. ذكر مذهب الحنفية بالتفصيل (ت)
- ٦٩٥ .. مذهب بعضهم أنه لا دليل على أحد القسمين

- ٦٩٦ اختيار القاضي أنهما يتعارضان في القدر الذي يختلفان فيه
- ٦٩٦ مخالفة إمام الحرمين لرأي القاضي في البرهان (ت)
- ٦٩٦ استدلال القاضي لما ذهب إليه
- ٦٩٧ شبهة القائلين أن التمسك بالعموم أولى، والجواب عنها
- ٦٩٧ ما ثبت قطعاً لا ينسخ بما لم يثبت قطعاً
- ٦٩٧ كون اللفظ مقتضياً للشمول ليس بثابت قطعاً
- ٦٩٧ اقتضاء اللفظ للعموم مما لا يقطع به، ولكنه يقتضي العمل
- ٦٩٩ اعتراض بأنه يجب العمل بالخبر إذا لم يعارض عموماً
- ٦٩٩ معارضة المصنف بمثل هذا القول
- ٧٠٠ شبهة أخرى للمتمسكين بالعموم بقياس التخصيص على النسخ
- ٧٠٠ جواب المصنف عن هذه الشبهة
- ٧٠١ أدلة من قطع القول بتخصيص العموم بالخبر الخاص
- ٧٠١ العموم عرضه للتأويل، والخبر لا يقبل التأويل
- ٧٠١ مناقشة المصنف لهذا الدليل
- ٧٠٢ استدلال المتمسكين بالعموم برد عمر في حديث فاطمة بنت قيس
- ٧٠٢ جواب المصنف عن هذا الدليل
- رد المصنف على من قال: أن الخبر يقبل في عموم داخله التخصيص
- ٧٠٣ بدليل قاطع

(١٣٦) القول في تخصيص العموم بالقياس

- ٧٠٤ الكلام في هذا الباب من تثبيت العموم والقياس
- ٧٠٤ ذهب بعضهم إلى أن العموم أولى من القياس
- ٧٠٤ مذهب الجمهور وجوب تخصيص العموم بالقياس، جلياً كان أو خفياً
- ٧٠٤ مذهب بعض الفقهاء تخصيص العموم بالقياس الجلي دون الخفي

- ٧٠٤ . . . مذهب بعضهم : إن ثبت العموم بدليل قياسي فلا يسوغ تخصيصه بالقياس
- ٧٠٥ كل ما ذكر من المذاهب في الأقيسة الشرعية، أما العقلية فإنها قواطع
- ٧٠٦ اختيار القاضي أن القياس والعموم يتعارضان فيتوقف فيهما
- ٧٠٦ استدلال القاضي لما ذهب إليه
- ٧٠٧ شبه الصائرين إلى تخصيص العموم بالقياس
- القياس إذا ثبت فلا يقبل التخصيص ولا التجويز، بخلاف العموم،
- ٧٠٧ فما لا يقبل ذلك أولى
- ٧٠٧ مناقشة القاضي لهذا الدليل
- ٧٠٨ ليس في المجتهديات قياس يقطع بصحته
- ٧٠٩ شبهة أخرى لهم في تخصيص العموم بالقياس استعمال للدليلين
- ٧٠٩ جواب القاضي عن هذه الشبهة
- ٧١٠ شبهة القائلين بتقديم العموم على القياس
- ٧١٠ العموم أصل والقياس فرع، فلا يستقيم ترك الأصل بالفرع
- ٧١٠ جواب القاضي عن هذه الشبهة
- ٧١٣ شبهة أخرى لهم: الأقيسة تستند إلى علة مستنبطة، والعموم منطوق به
- ٧١٣ جواب القاضي عن هذه الشبهة
- ٧١٤ استدلالهم بحديث معاذ
- جواب القاضي عنه أنه خير آحاد، ثم الحديث يقتضي منع تخصيص
- ٧١٤ الكتاب بالسنة
- ٧١٥ رد القاضي على الفاصل بين القياس الجلي، والخفي
- ٧١٥ قياس الشبهة يوجب العمل مع كونه مظنوناً
- ٧١٦ اعتراض بأن قياس الشبه أضعف، والعموم أظهر
- ٧١٦ جواب القاضي عنه

- ٧١٧ توجيه القاضي على نفسه سواً بأن القول بالتعارض خرق للإجماع
- ٧١٧ إجابة القاضي عن هذا السؤال بوجهين

(١٣٧) القول بتخصيص العموم بقول الصحابي

- ٧٢١ ذكر الخلاف في حجية القول الصحابي (ت)
- ٧٢١ من لم يجعله حجة لم يخص به
- ٧٢١ اختيار المصنف هذا القول
- ٧٢١ اختياره في البرهان: إن كان مخالفاً للقياس فهو حجة (ت)
- ٧٢١ من جعله حجة اختلفوا في ذلك
- ٧٢١ فمنهم من صار إلى تخصيص العموم بقول الصحابي
- ٧٢١ نسبة هذا القول إلى الشافعي
- ٧٢١ قول آخر للشافعي
- ٧٢١ اختيار المصنف بأن قول الصحابي ليس بحجة على المجتهدين
- ٧٢١ ولو انتشر لا يكون إجماعاً
- سؤال: هلاً قلتم بتخصيص الصحابي، فإن الظن به أنه لا يخصه إلاً
- ٧٢٢ بما يوجب تخصيصه
- ٧٢٢ جواب المصنف عن ذلك

(١٣٨) القول في أنه هل يجب

تخصيص العموم بقول الراوي أو بمذهبه؟

إذا نقل الصحابي صيغة عامة، وذكر أنني أضرت إلى مراد الرسول ﷺ

- ٧٢٤ بقرائن الأحوال، فهل يقبل ذلك منه
- ٧٢٤ رأي المصنف أنه يقبل منه
- ٧٢٥ إذا روى الصحابي خبراً، ومذهبه بخلاف ظاهر العموم الذي نقله
- ٧٢٥ مذهب بعضهم أنه يدل على تخصيص التعميم

رأي الشافعي : إن صدر ذلك منه مصدر التأويل والتخصيص

- ٧٢٥ فتخصيصه أولى
- ٧٢٦ اختيار المصنف : أن تخصيصه كتخصيص غيره من المجتهدين
- ٧٢٧ سؤال بأنه لو أظهر دليلاً؟
- ٧٢٧ جواب المصنف عن ذلك
- ٧٢٨ قول بأنه إذا لم يسنده إلى دليل ، فتخصيصه ثابت عنده بنص قاطع
- ٧٢٨ رد المصنف على هذا القول

(١٣٩) القول في الصحابي إذا قدر ما يدرك تقديره بالقياس

هل يحمل ذلك على أنه قدره توقيفاً

رأي الحنفية أن تقدير الصحابة في الحدود والكفارات يدل على ثبوت

- ٧٣٠ الخبر عن رسول الله ﷺ
- ٧٣٠ اختيار إمام الحرمين في البرهان هذا القول (ت)
- ٧٣٠ رأي بعض العراقيين أنه صدر من غير مجتهد فيدل على الخبر ، وإلا فلا
- ٧٣١ نقل المصنف عن كافة المتكلمين وأصحاب الشافعي أنه لا يدل على الخبر
- ٧٣١ استدلال المصنف لهذا القول
- ٧٣٢ رد المصنف على المخالفين
- ٧٣٢ يصح القياس في المقادير
- ٧٣٣ إن أجمعت الأمة على تصويبه فهل يدل ذلك على الخبر؟
- ٧٣٣ الجواب : يثبت الحكم ويحتمل أن يكون مستند الإجماع خبراً أو اجتهاداً
- ٧٣٣ وعلى منع القياس في مثله يثبت الخبر

(١٤٠) فصل (في مخالفة الراوي روايته)

- ٧٣٤ عمل الصحابي بخلاف الخبر الذي بلغه ، هل يدل على نسخه؟
- ٧٣٤ مذهب عيسى بن أبان أنه يدل على النسخ

رد المصنف على هذا القول ٧٣٥

(١٤١) فصل (في قول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ

هل يكون قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا»؟، مثل قول النبي ﷺ:

«أمرتكم»، أو «افعلوا»؟ ٧٣٦

مذهب بعضهم أنه لا فرق بينهما ٧٣٦

حكاية هذا القول عن الجمهور (ت) ٧٣٦

مذهب بعضهم: الفرق بين العارفين باللغة، وبين غيرهم ٧٣٦

اختيار القاضي أنه إن لم يسغ فيه الاجتهاد ولا تختلف فيه العبارات

فهو كقول قوله: وإلا فلا ٧٣٧

تفريق بعضهم بين قول الراوي: «قضى رسول الله ﷺ للجار» وبين قوله:

«قضى بأن الشفعة للجار» ٧٣٨

(١٤٢) فصل (هل يدخل التخصيص في العلة)

الحكم المعلل يطرد العلة ٧٤٠

علل صاحب الشريعة هل يدخلها التخصيص؟ ٧٤١

قول القاضي: من العلل ما هي خاصة، وحسبها بعض الفقهاء عامة ٧٤٢

(١٤٣) فصل (في التخصيص بفعل الرسول ﷺ)

هل يجوز التخصيص بفعل الرسول ﷺ؟ ٧٤٣

ذكر الخلاف في ذلك (ت) ٧٤٣

كل فعل حل محل القول في البيان نزل منزلته في حكم التخصيص ٧٤٣

تقريره ينزل منزلة قوله ٧٤٤

التقرير ليس له صيغة العموم ٧٤٤

فصل (١٤٤)

(هل التخصيص بدلالة العقل يسمى تخصيصاً)

- ٧٤٥ قول الله تعالى: «خالق كل شيء» هل يعد مخصصاً؟
- ٧٤٥ رأي بعض الناس أنه لا يعد مخصصاً
- ٧٤٦ اختيار المصنف أنه يعد مخصصاً
- ٧٤٦ تقرير المصنف أن الخلاف لفظي

فصل (١٤٥) (في التخصيص بالعادة)

- ٧٤٧ اللفظة الشرعية تحمل على قضية اللغة
- ٧٤٧ الخلاف في التخصيص بالعادة (ت)
- ٧٤٧ المراد بالعادة (ت)

فصل (١٤٦) (في تعارض العمومين)

إذا تعارض ظاهر لفظين، ولم تقتض دلالة قاطعة إزالة أحدهما

- ٧٥٠ فالتعارض في الظاهر من ثلاثة أوجه
- أحدها: إن ثبت لفظه ظاهرها العموم ونثبت أخرى ظاهرها
- ٧٥٠ تخصيص العموم
- الثاني: أن يتعارض ظاهر اللفظين من كل وجه، وللتأويل مساغ في
- ٧٥٢ حملها على وجه التعارض
- ٧٥٣ الثالث: أن يتعارض اللفظان نصاً

فصل (١٤٧) القول في الألفاظ العامة الواردة على أسئلة خاصة

- ٧٥٦ تنبيه خطأ الأصوليين في ترجمة الباب
- ٧٥٧ اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص فهو على نوعين
- ٧٥٧ الجواب إن لم يكن مستقلاً بنفسه فيحمل على قضية السؤال في خصوصه

الجواب العام المستقل بنفسه على ثلاثة أقسام: مساوياً للسؤال،

- ٧٥٨ أو أخص أو أعم
- ٧٦١ اختلاف العلماء في الأعم من السؤال
- اختيار القاضي على القول بالعموم التمسك بعموم اللفظ دون
- ٧٦٢ خصوص السؤال
- ٧٦٣ الخلاف عند فقدان القرائن
- ٧٦٣ استدلال المصنف لما ذهب إليه
- ٧٦٦ شبه المخالفين، ومناقشة المصنف لها

(١٤٨) القول في أنه هل يجوز أن يسمع

اللفظ العام في الوضع من لا يسمع مخصصه؟

- ٧٧٢ رأي الجمهور: يجوز ذلك
- ٧٧٢ رأي بعض المتكلمين المنع
- ٧٧٢ استدلال المصنف لما ذهب إليه الجمهور
- ٧٧٥ يجوز أن يبلغ المنسوخ دون الناسخ

(١٤٩) فصل (متى يعتد المكلف العموم)

- ٧٧٩ إذا سمع المكلف لفظه العموم متى يعتد بعمومه
- ٧٧٩ رأي الصيرفي أنه يعتد العموم حال الاتصال به
- ٧٧٩ رأي ابن سريج ومعظم العلماء أنه لا يعتد العموم إلا بعد البحث
- ٧٨٠ اختيار القاضي، وإمام الحرمين مذهب ابن سريج
- ٧٨٠ رد المصنف على الصيرفي
- ٧٨٢ أدلة الصيرفي، والجواب عنه
- ٧٨٥ هل يتحدد النظر في مخصص العموم بحد؟
- ٧٨٥ جواب المصنف عن ذلك

(١٥٠) القول في المطلق والمقيد

- ٧٨٦ ذكر صورة الوفاق في حمل المطلق على المقيد
- محل الخلاف إذا اتحد الحكم، واختلف السبب، وأحدهما
- ٧٨٧ مطلق والآخر مقيد
- ٧٨٧ مذهب العراقيين: أن المطلق لا يحمل على المقيد إلا بما يجوز نسخه
- ٧٨٧ مذهب لبعض العلماء: أن المطلق لا يحمل على المقيد في قضية اللفظ
- ٧٨٨ مذهب المحققين والقاضي: أن المطلق لا يحمل على المقيد إلاً بدليل
- ٧٨٨ استدلال القاضي لما ذهب إليه
- ٧٩٠ شبهة القائلين بأن المطلق محمول على المقيد من حيث اللغة
- ٧٩٢ الجواب عن شبههم
- ٧٩٥ شبهة أخرى لهم والجواب عنها

(١٥١) القول في أقل الجمع

- ٧٩٦ لفظ الجمع إذا أطلق فما أقل محامله؟
- ٧٩٦ مذهب كثير من العلماء أن أقل الجمع ثلاثة
- ٧٩٦ مذهب مالك أن أقل الجمع اثنان
- ٧٩٧ أثر الخلاف يظهر في موضع يحتاج فيه إلى أقل الجمع
- ٧٩٨ اختيار القاضي مذهب مالك، واستدلاله عليه
- ٧٩٨ استدلال القاضي بقوله تعالى ﴿فقد صغت قلوبكما﴾
- ٧٩٨ رد إمام الحرمين في البرهان على هذا الاستدلال (ت)
- ٧٩٩ أدلة القائلين أن أقل الجمع ثلاثة، والجواب عنها
- ٨٠٢ الكلام في هذا الباب لا يفضي إلى القطع فهو من مسائل الاجتهاد

(١٥٢) القول في الرد على القائلين بالخصوص

- ٨٠٣ الرد على من قال: الجمع يحمل على الأقل
٨٠٤ دليلهم أن الأقل مستيقن، والباقي مشكوك
٨٠٤ مناقشة المصنف لهذا الدليل

(١٥٣) فصل (في أقل عدد يجوز التخصيص إليه)

- ٨٠٥ مذهب القفال: لا يجوز التخصيص إلى أقل من الجمع
٨٠٥ مذهب أكثر الشافعية: يجوز التخصيص ما بقى في قضية اللفظة واحد
٨٠٥ آراء أخرى في المسألة (ت)
٨٠٧ دليل القفال
٨٠٨ أدلة من قال: يجوز التخصيص إلى أقل من الجمع، ومناقشتها

(١٥٤) باب الكلام في دليل الخطاب

- ٨١٠ تعريف دليل الخطاب (ت)
٨١٠ اتفق العلماء أن لحن الخطاب وفحواه حجة
٨١٢ اتفق العلماء في الاستدلال بدليل الخطاب
٨١٢ مذهب الجمهور: أن التخصيص بالوصف يدل على نفي ما عداه
٨١٢ مذهب بعضهم: أنه لا يستدل بدليل الخطاب
٨١٢ اختيار القاضي هذا القول
٨١٣ القائلون بالمفهوم على فرق
٨١٤ استدلال القاضي في إبطال القول بدليل الخطاب
٨١٨ شبهة القائلين بالمفهوم، والجواب عنها

(١٥٥) فصل (في التخصيص بالشرط)

- ٨٣٧ إذا علق الحكم بشيء تعليق المشروط بشرطه، فاختلفوا فيه

- القائلون بدليل الخطاب اتفقوا على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ٨٣٧
- الخلاف بين نفاة دليل الخطاب ٨٣٧
- مذهب معظم أهل العراق وابن سريج أن الحكم ينتفي بانتفاء الشرط ٨٣٧
- اختيار القاضي: إن التخصيص بالشرط لا يدل على نفي الحكم
عند انتفاء الشرط ٨٣٨
- استدلال المصنف لما اختاره القاضي ٨٣٩

(١٥٦) فصل (في التخصيص بالغاية)

- مذهب معظم نفاة دليل الخطاب: أن التخصيص بالغاية يدل على
انتفاء الحكم وراء الغاية ٨٤١
- رجوع القاضي من إبطال حكم الغاية إلى القول به ٨٤٢
- رأي المصنف أنه لا يقطع في هذه المسألة ٨٤٣

(١٥٧) فصل (في «إنما»)

- ذكر الخلاف في إفادة «إنما» (ت) ٨٤٤
- تردد القاضي في إفادته ٨٤٤
- رأي بعض الناس أن النفي محقق فيه ٨٤٥
- رأي المصنف أنه لا يقطع القول فيه ٨٤٥

(١٥٨) القول في ذكر مائة البيان ووجوهه

- تعريف البيان في الاصطلاح ٨٤٦
- تعريف البيان في اللغة ٨٤٧
- تعريف البيان اصطلاحاً على ما اختاره القاضي ٨٤٨
- الرد على تعريفات أخرى للبيان ٨٤٩
- اختيار المصنف تعريف القاضي ٨٥١

- ٨٥٢ تقسيم الأدلة إلى عقلية وسمعية .
 ٨٥٢ الفرق بين الأدلة العقلية والسمعية

(١٥٩) فصل (في تقسيم الكلام)

- ٨٥٣ الكلام على ثلاثة أقسام .
 ٨٥٣ ما يستقل بنفسه، وما يستقل بنفسه من وجه دون وجه، وما لا يستقل بنفسه .
 ٨٥٣ أمثلة كل منها

(١٦٠) القول في تأخير البيان

عن وقت الحاجة إلى وقت الحاجة

- ٨٥٥ الاتفاق على أن البيان لا يؤخر عن وقت الحاجة .
 ٨٥٥ مذهب الأكثر أنه جائز .
 ٨٥٥ مذهب بعضهم أنه لا يجوز .
 ٨٥٥ تفريقهم بين العام والمجمل .
 ٨٥٥ تفريقهم بين الأوامر والنواهي وبين الأخبار .
 ٨٥٦ شبه المخالفين والجواب عنها .
 ٨٦٩ عمدة القائلين بالجواز .
 ٨٧٠ استدلال الأصحاب ببعض الأدلة، وبيان وجه الضعف فيه .
 ٨٧٢ أجوبة المعتزلة عما اعترض عليهم بأن التخصيص كالنسخ .
 ٨٧٣ قول بعض المعتزلة: لا فرق بين النسخ والتخصيص .
 ٨٧٥ استدلال بعض الأصحاب بأي من الكتاب

(١٦١) فصل (في ورود البيان بعد البيان)

- ٨٧٧ يجوز ثبوت بيان مع تخلل الأزمان .
 ٨٧٨ مذهب بعضهم أنه لا يجوز ذلك

- ٨٧٨ تفريق بعضهم بين المجمل والعام
- ٨٧٩ مذهب بعضهم: يجوز ورود بيان بعد بيان إذا علم صاحب الشريعة بذلك
- (١٦٢) الكلام في حكم أفعال رسول الله ﷺ
- ٨٨١ أفعال الرسول ﷺ على أنواع: مباح، واجب، مندوب
- ٨٨٣ الكلام في عصمة النبي ﷺ
- ٨٨٣ اختلاف العلماء في تعريف العصمة (ت)
- ٨٨٣ اختلاف العلماء في عصمة النبي فيما لا يتعلق في التبليغ
اختيار القاضي وجوب العصمة عن تعمد الخلف في التبليغ عقلاً،
- ٨٨٤ ووجوب عصمته عن الكبائر إجماعاً
- ٨٨٧ الكلام في عصمة الملائكة
- إذا صدر من رسول الله ﷺ فعل لا اقترن به قول موجب للاتباع
- ٨٨٨ فيجب اتباعه لقوله
- ٨٨٨ الخلاف في حكم الفعل المباح الصادر من رسول الله ﷺ
- ٨٨٩ الخلاف في حكم الفعل الصادر من رسول الله ﷺ تقريباً أو مطلقاً
نقل المصنف عن المحققين أن فعل رسول الله ﷺ لا يثبت به حكم،
- ٨٩١ أي يتوقف فيه
- اختيار إمام الحرمين في البرهان أنه إن لم يظهر فيه قصد القرية
- ٨٩١ فهو للإباحة (ت)
- ٨٩٢ الرد إلى القائلين بالحوظ
- ٨٩٢ الرد على من قال: أن فعله يقتضي الندب
- ٨٩٣ مناقشة المصنف في رده على المخالف (ت)
- ٨٩٤ الرد على من قال: أن فعله يقتضي الإباحة
- ٨٩٧ الرد على القائلين بالوجوب

شبه القائلين بالوجوب، والجواب عنها ٨٩٨

(١٦٣) القول في ذكر الوجوه

التي عليها أفعال رسول الله ﷺ

- ٩٠٩ اختيار المصنف في فعله المطلق
- ٩٠٩ إذا صدر فعله بياناً لحكم، أو تخصيصاً، أو تبييناً لمجمل فيجب التمسك به ..
- ٩١٠ ذكر الطرق التي إذا وقعت الأفعال عليها كانت بياناً
- ٩١٠ منها: تصريح رسول الله ﷺ بالأمر باتباعه في فعله
- ٩١٠ ومنها: إجماع العلماء على أن الفعل الصادر منه بيان
- ٩١١ ومنها: أن يثبت حكم ثم يصدر منه فعل مخالف لذلك الحكم
- ٩١٢ ومنها: أن ترد لفظة عامة، ويصدر منه فعل يدل على التخصيص
- ٩١٤ ومنها: أن يكرر فعلاً من الأفعال في بعض العبادات مما يبطل العبادة

(١٦٤) فصل (في تقرير الرسول ﷺ)

- ٩١٥ تقرير الرسول ﷺ يدل على أنه غير محظور
- ٩١٥ مذهب المصنف أن انتفاء الحظر يختص بمن قرره
- ٩١٥ اختياره في البرهان أنه يعم غيره (ت)
- ٩١٥ التقرير ليس له صيغة تعم
- ٩١٥ مذهب الباقلاني مخالف للجمهور (ت)
- ٩١٦ من طرق البيان: أن يسأل عن بيان مجمل فيعقبه بفعل يدل على البيان

(١٦٥) فصل

(في عدم تخصص الفعل بالزمان والمكان)

- ٩١٧ الفعل الواقع موقع البيان لا يتخصص بالمكان والزمان
- ٩١٧ مذهب بعضهم أنه يتخصص بالمكان دون الزمان

- مذهب بعضهم أنه يتخصص بالزمان أيضاً ٩١٧
الرد على المخالفين ٩١٧

(١٦٦) فصل (في وجوب بيان

أحكام الشريعة على الرسول ﷺ)

- يجب على الرسول ﷺ بيان أحكام الشرائع بأنواعها ٩٢١
قول بعضهم ما كان واجباً يجب عليه بيانه، وما كان مندوباً يندب عليه بيانه .. ٩٢٢
الرد على هذا القول ٩٢٢

(١٦٧) القول في تعارض الأفعال بعضها مع بعض،

وتعارض الأفعال مع الأقوال

- التعارض الحقيقي غير وارد في الشرع ٩٢٧
الأفعال المطلقة لا يتحقق فيها تعارض ٩٢٨
التعارض في موجب الفعلين الواقعيين موقع البيان كالتعارض
في مقتضى القولين ٩٢٨
الاختلاف في تعارض الفعل مع القول ٩٢٩
مذهب المحققين أن تعارض الفعل الواقع موقع البيان مع القول
ينزل منزلة تعارض القولين ٩٢٩
مذهب بعضهم أن القول أولى ٩٢٩
آراء أخرى في المسألة (ت) ٩٢٩
الرد على القائلين أن القول أولى ٩٢٩

(١٦٨) باب الكلام في أن رسول الله ﷺ

هل كان متعبداً بشريعة من قبله الأنبياء قبل مبعثه،

وهل كان متعبداً بشرائعهم بعد المبعث؟

- ذكر الخلاف أنه هل كان متعبداً بشريعة قبل المبعث ٩٣٣

اختيار القاضي أنه يجوز تعبده بشريعة من قبله عقلاً،

- ولكن دل الشرع بخلافه ٩٣٤
- في البرهان نسب هذا القول إلى القاضي، واختار التوقف (ت) ٩٣٤
- شبهة المخالفين، والجواب عنها ٩٣٥
- استدلال المصنف لما ذهب إليه ٩٤١
- الكلام في تعبده بشريعة من قبله بعد المبعث ٩٤٤
- مذهب الجمهور أنه مخاطب مع أمته باتباع الشرائع السابقة إلاّ
ما نسخ منها (ت) ٩٤٥
- اختيار القاضي وإمام الحرمين أنه لم يكن متعبداً بشريعة من قبله ٩٤٦
- ذهب بعض العلماء إلى التوقف ٩٤٧
- تحرير محل النزاع (ت) ٩٤٧
- أدلة الجمهور ٩٤٨
- مناقشة المصنف لأدلة الجمهور ٩٤٨
- استدلال المصنف لما ذهب إليه ٩٥٧
- بيان وجه الضعف فيما استدل به بعض العلماء ٩٦١

(١٦٩) القول في حد الخبر وحقيقته

- تعريف المصنف للخبر ٩٦٤
- نسبته في البرهان هذا التعريف إلى القاضي، واختياره التعريف
الذي رده هنا (ت) ٩٦٤
- تعريفات أخرى للخبر (ت) ٩٦٤
- الخبر من أقسام الكلام ٩٦٦

(١٧٠) فصل (في تقسيم الأخبار)

- تقسيم الخبر إلى صدق وكذب، وتعريف كل منهما ٩٦٧

- ٩٦٧ تقسيم الجاحظ الخبر إلى ثلاثة أقسام (ت)
- ٩٦٨ الإشارة لا توصف بالصدق ولا بالكذب

(١٧١) فصل (آخر في تقسيم الأخبار)

- ٩٦٩ الأخبار على ثلاثة أقسام
- أحدها خبر عن واجب، والثاني عن محال، والثالث عن جائز
- ٩٧١ - ٩٦٩ وأمثلة كل منها

(١٧٢) القول في الرد على السمنية

- ٩٧٢ مذهب السمنية أن الأخبار لا تفضي إلى العلم
- ٩٧٢ رد المصنف على هؤلاء
- ٩٧٣ السوفسطائية تنكر المحسوسات

(١٧٣) فصل (في معرفة صدق الخبر المتواتر)

- ٩٧٤ العلم بصدق الخبر المتواتر ضروري
- ٩٧٤ مذهب الكعبي وأتباعه أنه استدلالي
- ٩٧٤ اختيار إمام الحرمين مذهب الكعبي في البرهان (ت)
- ٩٧٤ الرد على الكعبي
- ٩٧٥ ليس من شرط العلم الضروري اتفاق أرباب الألباب عن كونه ضرورياً

(١٧٤) فصل (خبر المتواتر لا يولد العلم)

- ٩٧٦ اتفاق الأشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء أنه لا يولد العلم (ت)
- ٩٧٦ مذهب بعضهم أنه يولد العلم (ت)
- ٩٧٦ رد المصنف على القائلين: أنه يولد العلم
- ٩٧٨ القول بالتولد يؤدي إلى أن يكون الفعل الواحد واقعاً على فاعلين

(١٧٥) القول في ذكر صفات

أهل التواتر الذين يعلم صدقهم اضطرار

- ٩٧٩ من أوصاف أهل التواتر أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه
- ٩٧٩ الثاني: أن يكونوا مخبرين عن علمهم الضروري
- ٩٧٩ الثالث: أن يزيد عددهم على الأربع
- ٩٧٩ نسبته في البرهان هذا القول إلى القاضي، ورده عليه (ت)
- المراد بقول بالأصوليين: هل يشترط في عدد التواتر استواء
- ٩٨٠ الطرفين والواسطة
- ٩٨١ الأدلة على ما شرطه المصنف في أوصاف أهل التواتر
- ٩٨٢ أخبار الأنبياء لا تفيد العلم الضروري
- ٩٨٢ مناقشة المصنف لهذا القول (ت)
- ٩٨٤ مذهب النظام أن خبر الواحد مع القرائن يفيد العلم الضروري
- ما نقله عن النظام هو مذهب جمهور الأصوليين وإمام الحرمين
- ٩٨٤ في البرهان (ت)
- ٩٨٤ رد المصنف على قول النظام
- ٩٨٦ مناقشة المصنف فيما اعترضه على النظام (ت)
- ٩٨٨ ذكر شروط فاسدة شرطها بعضهم، والرد عليها
- ٩٩٧ هل يجوز أن يثبت الخبر بالتواتر ولا يعقبه العلم؟
- ٩٩٧ أو هل يجوز أن ينقل الواحد فيعقبه العلم الضروري؟
- ٩٩٧ جواب المصنف عن ذلك

(١٧٦) فصل (في أقل عدد التواتر)

- ٩٩٨ ما أقل عدد التواتر؟
- ٩٩٨ مذهب العلاف: أن الحجة لا تقوم إلا بعشرين من أولياء الله المؤمنين

- ٩٩٨ مذهب بعضهم: أن الحجة لا تقوم إلا بسبعين
- ٩٩٨ مذهب بعضهم: أن الحجة لا تقوم إلا بنقل ثلاثمائة وثلاثة عشر
- ٩٩٨ مذهب الروافض: أن الحجة إنما تقوم بقول الإمام المعصوم
- ٩٩٨ مذهب ضرار: أن الحجة لا تقوم إلا بإجماع الأمة
- ٩٩٨ مذهب الإباضية: أن الحجة إنما تقوم إذا كان الخبر عن حق
- مذهب أبي عبد الرحمن: أن الحجة تقوم بخبر خمسة من أولياء الله
- ٩٩٨ .. المؤمنين المعصومين بشرط أن ينضم إليهم سادس ليس منهم
- ٩٩٩ الرد على هؤلاء مفصلاً

(٧٧) فصل (آخر في أقل عدد التواتر)

- ١٠٠٣ أقل عدد التواتر مما لا يحد
- ١٠٠٣ الأربع فما دونه ليسوا عدد التواتر
- ١٠٠٤ إذا حصل الخبر بخبر خمسة، هل يقطع أن الخمسة عدد التواتر؟
- ١٠٠٤ جواب المصنف عن ذلك

(١٧٨) فصل (في صدق أهل التواتر)

- مذهب بعض المتكلمين: أن صدق أهل التواتر يعرف ضرورة
- ١٠٠٦ وقد يعرف استدلالاً
- ١٠٠٧ اختيار القاضي أن صدقهم يعرف ضرورة
- هل يعرف صدق أهل التواتر بتصديق النبي ﷺ، إن لم يعرف
- ١٠٠٨ صدقهم اضطراراً؟
- ١٠٠٨ خبر النبي ﷺ لا يكون على خلاف العادة
- ١٠١١ اعتراض بأخبار الشيعة عن إمامة علي رضي الله عنه، والجواب عنه

(١٧٩) القول في الخبر الذي يعلم صدقه بدليل،

والإيماء إلى وجوه الأدلة على الصدق

- ١٠١٢ طرق الأدلة على صدق الأخبار منقسمة
- ١٠١٢ منها: دلالات العقول
- ١٠١٢ ومنها: أن يصدقه الرب تعالى، أو الرسول ﷺ
- ١٠١٢ ومنها: الإجماع
- ١٠١٢ ومنها: تقرير الرسول ﷺ
- ١٠١٢ ومنها تقرير جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب
- ١٠١٥ ذكر ما لا يدل على صدق الخبر
- ١٠١٥ منها: أن تتواتر الأخبار عن جمع عدد التواتر، ولا يضطر إلى صدقهم
- ١٠١٦ ومنها: أن يعمل أهل الحل والعقد بموجبه

(١٨٠) فصل (في معرفة كذب الأخبار)

الطرق التي يعلم بها كذب الأخبار على الضد مما ذكر في

- ١٠١٧ الدلالة على الصدق
- ١٠١٩ ومن الأدلة على كذب الخبر أن يخبر عن أمر لو كان على ما أخبره لشاع
- ١٠٢٠ اعتراض بأن نقل الأحاد أشياء يجب أن تشهر، ولم يقطع بكذبهم
- ١٠٢٠ أمثلة ذلك
- ١٠٢٠ جواب المصنف عن هذا الاعتراض

(١٨١) فصل (في الخبر

الذي لا يدل على صدقه ولا على كذبه دليل)

- ١٠٢٣ تمثيل هذا النوع بالأخبار عن الجائزات
- ١٠٢٣ هذا النوع لا يقطع بصدقه ولا بكذبه
- ١٠٢٣ جملة أخبار الأحاد في أحكام الشرائع من هذا النوع

- ١٠٢٤ اعتراض بأنه إذا لم يقطع بصدقه فهو كذب قطعاً
- ١٠٢٤ جواب المصنف عن هذا الاعتراض
- ١٠٢٥ اعتراض بتكذيب المتنبي إذا لم يعرف صدقه بدليل قطعي
- ١٠٢٥ جواب المصنف عن هذا الاعتراض
- اعتراض بأنه من لا يقطع صدقه لا تقوم الحجة بنقله، وإذا لم تقم الحجة بنقله استحال تعليق تكليف العمل به
- ١٠٢٦ جواب المصنف عن هذا الاعتراض

(١٨٢) باب في خبر الواحد ومعناه،

وصحة التعبد بالعمل به، وذكر اختلاف الناس فيه

- ١٠٢٧ المراد بخبر الواحد في الاصطلاح
- ١٠٢٧ خبر النبي من أخبار الآحاد
- ١٠٢٨ مذهب بعضهم أن الخبر الذي ينقله الثقات عن النبي ﷺ يوجب العلم
- ١٠٢٧ مذهب بعضهم أنه يفيد العلم الظاهر دون الباطن
- ١٠٢٨ مذهب الروافض أن خبر الواحد لا يفضي إلى العلم ولا يوجب العمل
- ١٠٢٨ المانعون من وجوب العمل بخبر الواحد على فرقتين
- ١٠٢٨ زعم الجبائي أن التعبد لا يقع إلا برواية اثنين
- مذهب جمهور الفقهاء: التعبد بالعمل بخبر الواحد جائز عقلاً،
- ١٠٢٨ وواقع شرعاً
- ١٠٢٩ اختيار المصنف مذهب جمهور الفقهاء، ورده على المخالفين
- ١٠٣٠ رد المصنف على من قال: أن خبر الواحد يعلم صدقه ظاهراً
- ١٠٣٣ الرد على من أنكر جواز ورود التعبد بالعمل بخبر الواحد
- ١٠٣٣ استدلال المصنف بالاتفاق على العمل بشهادة الشهود مع الاسترابة فيهم

اعتراض بأن الشهادة نازلة منزلة الإقرار، فليُنزل الخبر منزلة

- أخبار الرسول ﷺ ١٠٣٥
جواب المصنف عن ذلك ١٠٣٥
الرد على من زعم أن خبر الواحد يجب العمل به عقلاً وسمعاً ١٠٣٧
الرد على من زعم أن التعبد بالعمل به جائز عقلاً غير وارد سمعاً ١٠٣٨
الرد على من شرط العدد في الرواية ١٠٤٦

(١٨٣) القول في صفات الرواة

- شروط التحمل ١٠٤٨
من الأوصاف ما تشترط في الرواية دون التحمل ١٠٥٠
شروط الرواية ١٠٥١
الخلافاً في رواية الصبي (ت) ١٠٥١
تعريف الدالة ١٠٥٣
هل يشترط في الراوي التوقي من المباحات القادحات؟ ١٠٥٥

(١٨٤) مسألة (هل يكتفي بالظاهر في الرواية؟)

- ذهب بعض أهل العراق إلى الاكتفاء بالظاهر ١٠٥٦
رد المصنف على هذا القول ١٠٥٦

(١٨٥) فصل (في تحمل الصبي)

- مذهب بعضهم أن تحمل الصبي لا يصح ١٠٦٢
رد المصنف على هذا المذهب ١٠٦٣

(١٨٦) باب يجمع القول في التعديل والجرح

وعدد المعدل والجرح وصفة التعديل والجرح

- هل يكتفي في تعديل الراوي بمعدل واحد؟ ١٠٦٤

- ١٠٦٤ مذهب الجمهور: يكتفي بواحد في التعديل والجرح
- ١٠٦٤ مذهب بعض الأصوليين أن تعديل الراوي لا يثبت إلا بمعدلين
- ١٠٦٥ المشهور أن تعديل الشهود لا يثبت إلا بمزكبين
- ١٠٦٥ اكتفاء القاضي بمزك واحد في الشهود
- ١٠٦٦ الدليل على الاكتفاء بمعدل واحد في الرواة

(١٨٧) فصل (في ألفاظ التعديل)

- ١٠٦٨ لفظ التعديل عند مالك
- ١٠٦٨ لفظ التعديل عند الشافعي
- ١٠٦٩ المختار عند القاضي

(١٨٨) فصل (في صفات العدالة)

- ١٠٧٠ صفات العدالة على نوعين
- ١٠٧٠ ما يدركه العامة، وما لا يدركه إلا أولو العلم
- ١٠٧٠ أمثلة كل منهما
- ١٠٧١ من اشتهر بالديانة والأمانة لا حاجة إلى تعديله

(١٨٩) فصل (في كيفية التعديل والتجريح)

- ١٠٧٢ هل التعديل لا يقبل إلا مفسراً؟
- ١٠٧٢ مذهب الجمهور: لا يشترط التفسير في التعديل
- ١٠٧٢ مذهب بعضهم: يشترط ذلك
- ١٠٧٢ نسبة هذا القول في البرهان إلى القاضي (ت)
- ١٠٧٢ الجرح لا يقبل إلا مفسراً عند الأكثر
- ١٠٧٢ آراء أخرى في المسألة (ت)
- ١٠٧٣ اختيار القاضي: لا يشترط التفسير لا في الجرح ولا في التعديل

قول ابن حجر: الجرح لا يقبل إلا مفسراً إنما هو في حق من

ثبتت عدالته (ت) ١٠٧٣

(١٩٠) فصل (الجرح أولى من التعديل)

الاتفاق على أن الجرح أولى من التعديل، إذا اتحد المعدل

والجرح أو استويا ١٠٧٦

إذا كثر عدد المعدلين، وقل عدد الجارحين، فمذهب بعضهم

أن العدالة أولى ١٠٧٧

رد المصنف على هذا القول ١٠٧٧

(١٩١) فصل (الرواية لا تدل على التعديل)

مذهب الأكثر أن رواية العدل الثقة لا تكون (تعديلاً منه للذي روى عنه) ١٠٧٨

مذهب بعضهم أنها تعديل ١٠٧٨

رد المصنف على هذا القول ١٠٧٨

(١٩٢) فصل

(هل يكون عمل الراوي بروايته يعتبر تعديلاً منه)

إذا علم أنه لم يعمل إلا بالخبر الذي رواه فيكون تعديلاً منه عند المصنف ١٠٧٩

مذهب بعضهم أنه لا يكون تعديلاً منه ١٠٧٩

استدلال المصنف لما ذهب إليه ١٠٨٠

هل ترك الراوي العمل بما رواه يكون جرحاً منه؟ ١٠٨١

(١٩٣) فصل (في عدالة الصحابة)

مذهب الجمهور أن الصحابة كلهم عدول ١٠٨٣

المراد بالصحابة عند المصنف ١٠٨٣

تفصيل في تعريف الصحابي (ت) ١٠٨٣

١٠٨٥ اختلاف المعتزلة في عدالة الصحابة

(١٩٤) فصل (في الفاسق والكافر المتأولين)

١٠٨٦ الفاسق والكافر المتأولان ترد روايتهما عند المصنف

١٠٨٦ تفصيل المذاهب في ذلك (ت)

١٠٨٧ استدلال المصنف لما ذهب إليه

١٠٨٨ مناقشة ما استدل به المصنف (ت)

١٠٩٠ دليل من قبل أخبارهم، مناقشة المصنف له

(١٩٥) فصل (في الفرق بين الشهادة والرواية)

١٠٩١ تشترط في الشهادة ما لا تشترط في الرواية

١٠٩١ تفصيل ذلك

١٠٩٢ حكم رواية المجهول

١٠٩٢ التفصيل في ذلك (ت)

(١٩٦) فصل (في الرواية من الكتاب)

من سمع كتاباً وتحقق عنده سماعه، ولكن أشكل عليه عين من سمع

١٠٩٣ منه فلا تحل له روايته

١٠٩٣ مذهب بعضهم: إذا علم سماع الكتاب من ثقة فله روايته

١٠٩٣ حكاية هذا المذهب عن الشافعي

١٠٩٣ استدلال المصنف لما ذهب إليه

١٠٩٤ إذا تشكك في حديث من جملة الأحديث، والتبس عليه شيخه

١٠٩٤ إذا وجد سماعه بخط يوثق به، ولكن لم يقطع بسماعه (ت)

١٠٩٥ هل تجوز شهادة الملك برؤية التصرف

(١٩٧) باب يجمع فصولاً في كيفية السماع
ولفظ الرواية ووجه الاختلاف، وتبيين الأصح

- ١٠٩٧ أقوى الطرق في النقل
١٠٩٧ قراءة الشيخ أفضل، أم القراءة عليه (ت)
١٠٩٨ هل يجوز إطلاق «حدثنا» و «أخبرنا» في القراءة على الشيخ
١٠٩٨ التصريح أولى عند القاضي
١٠٩٩ إذا لم يبدر تقرير من الشيخ لفظاً، فما الحكم؟

(١٩٨) فصل (في الرواية بالإجازة)

- ١١٠٠ الرواية بالإجازة جائزة
١١٠٠ ذكر الخلاف في ذلك (ت)
١١٠١ هل يجب العمل بأحاديث الإجازة مثل أحاديث السماع؟
١١٠١ اختيار المصنف وجوب العمل بها، والرد على المخالفين

(١٩٩) فصل (في إنكار الشيخ روايته)

- ١١٠٤ المروي عنه إذا أنكر الخبر فهل تصح رواية الناقل عنه؟
١١٠٤ إنكار الشيخ على نوعين
١١٠٦ هل يكون تكذيب الشيخ للناقل جرحاً منه؟
١١٠٨ إذا نسي الراوي الحديث هل يجب عليه العمل به؟

(٢٠٠) القول في حكم العدل

إذا انفرد بنقل زيادة لم يساعده عليها غيره

- ١١٠٩ الخلاف في قبول زيادة الثقة
١١٠٩ الخلاف بين القائلين بقبولها
١١١٠ اختيار المصنف قبول الزيادة مطلقاً

اختياره في البرهان قبول الزيادة مع قيد (ت) ١١١٠

(٢٠١) فصل (في رواية بعض الحديث)

هل يجوز للراوي أن يروي بعض الحديث؟ ١١١٤

الاختلاف في ذلك ١١١٤

المختار عند المصنف: إن كان ما تركه من تمام ما نقله فلا يجوز ١١١٤

الرد على المخالفين ١١١٥

(٢٠٢) فصل (في منع التبعض في بعض الحالات)

التبعض لا يجوز عند مظنة التهم ١١١٧

(٢٠٣) فصل (في الرواية بالمعنى)

اختلف العلماء في الرواية بالمعنى ١١١٨

ذكر الخلاف بالتفصيل (ت) ١١١٨

اختيار المصنف أنها جائزة إذا علم أنها لا تؤدي إلى التغيير في المعنى .. ١١١٨

الدليل على جواز الرواية بالمعنى ١١١٩

دليل من نفي الرواية بالمعنى، ومناقشته ١١٢١

(٢٠٤) باب يجمع فصولاً وجمالاً من ألفاظ الصحابة،

وذكر الاختلاف فيها

الاتفاق على أن قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ» يحمل على الأمر ... ١١٢٣

التنبية على أنه نقل عن الباقلاني في باب العموم خلاف ما قاله هنا ١١٢٣

حكاية عن داود القول بالوقف في المسألة ١١٢٨

(٢٠٥) فصل (في حمل قول الصحابي:

«أمرنا رسول الله ﷺ» على العموم)

قول الصحابي: «أمرنا رسول الله ﷺ» هل يحمل على العموم؟ ١١٢٩

- الاختلاف في ذلك ١١٢٩
 اختيار المصنف أن اللفظ نفسه لا يحمل على العموم ١١٢٩

(٢٠٦) فصل (في قول الصحابي: «أمرنا بكذا»)

- قول الصحابي: «أمرنا بكذا» هل يحمل على أمر الرسول ﷺ؟ ١١٣٠
 مذهب بعضهم: لا يحمل عليه، وهو اختيار المصنف ١١٣٠
 مذهب الجمهور: يحمل عليه ١١٣٠
 الفرق في ذلك ١١٣١
 الاختلاف في قول الصحابي: «من السنة كذا» ١١٣٢

(٢٠٧) فصل (في تعريف الصحابي)

- معنى الصحابي لغة ١١٣٣
 المراد بالصحابي في عرف الاستعمال ١١٣٣
 المراد بالصحابي عند المحدثين (ت) ١١٣٣

(٢٠٨) باب القول في إرسال الحديث ومعناه،

وذكر الاختلاف في وجوب العمل بالمراسيل

- المراد بإرسال الحديث ١١٣٥
 آراء أخرى في تعريف المرسل (ت) ١١٣٥
 اختلاف في العمل به ١١٣٦
 الاختلاف في مراسيل الصحابة ١١٣٧
 المختار عند القاضي: لا يجب العمل بشيء من المراسيل ١١٣٨
 تنبيه على سهو في المنحول في نسبة القول إلى القاضي (ت) ١١٣٨
 استدلال القاضي لما ذهب إليه ١١٣٨
 أدلة القائلين بوجوب العمل بالمراسيل، ومناقشتها ١١٤٢

فصل (٢٠٩)

(في شرط العمل بالمرسل عند الشافعي)

- ١١٤٤ شروط قبول المرسل عند الشافعي
١١٤٤ مناقشة القاضي لشروطه
١١٥٠ الكلام في المراسيل ليس من القواطع

فصل (٢١٠)

(في ورود الحديث مسنداً ومرسلاً)

- ١١٥١ الخلاف في الترجيح بينهما
١١٥١ المختار عند المصنف: يقبل الإسناد إذا كان بحيث لو انفرد قبل
١١٥١ آراء أخرى في المسألة (ت)

(٢١١) باب: فيما يقبل فيه خبر الواحد، وفيما لا يقبل

ذلك فيه، ووجه الخلاف فيه، وتبيين الأصلح

- ١١٥٢ لا يقبل خبر الواحد فيما يطلب فيه العلم
١١٥٣ خبر الواحد لا يقبل في العقلية والعقائد
١١٥٤ الرد على هذا القول (ت)
١١٥٤ الخبر قد ينقل آحاد فيقطع بكذبه
١١٥٤ منها: أن ينقل آحاد خبراً تتوفر الدواعي على نقله بالكثرة
١١٥٥ حكم خبر الآحاد فيما تعم به البلوى
١١٥٥ المراد بما تعم به البلوى (ت)
١١٥٦ اختيار المصنف قبول خبر الآحاد فيما تعم به البلوى، والرد على المخالفين

(٢١٢) باب ذكر ما يدخله الترجيح

من الألفاظ، وتبيين رتب الترجيح

- ١١٥٨ الترجيح لغة واصطلاحاً (ت)

- ١١٥٨ لا ترجيح في الخبرين المتواترين
- ١١٥٨ العلم بالشيء لا يتفاوت في كونه علماً به
- ١١٥٩ إذا تعارض خبر الآحاد وأمكن الجمع بينهما، فالجمع أولى
- ١١٥٩ الدليل على جواز الترجيح

(٢١٣) فصل

(في جواز الترجيح بموجب أحد الخبرين المتواترين)

- ١١٦٤ لا ترجيح في أصل أحد الخبرين المتواترين

(٢١٤) القول فيما يقع به ترجيح أحد الخبرين

الذين نقلوا آحاداً على الثاني

- ١١٦٥ الترجيح بكثرة الرواة في أحد الحديثين
- ١١٦٥ الخلاف في ذلك
- ١١٦٥ استدلال المصنف لما ذهب إليه
- ١١٦٦ الاستدلال بأن البيتين لا ترجح إحداهما على الأخرى
- ١١٦٦ نسبة هذا الاستدلال في البرهان إلى القاضي، والرد عليه (ت)
- ١١٨٤ ذكر أسباب الترجيح التي وقع فيها الخلاف بين الأصحاب

(٢١٥) (باب النسخ)

- ١١٨٩ تعريف النسخ عند المعتزلة
- ١١٩٠ النسخ هل هو رفع أو بيان (ت)
- ١١٩١ تعريف النسخ عند المصنف
- ١١٩١ محترزات التعريف
- ١١٩٣ توضيح التناقض عند المعتزلة
- ١١٩٤ نسبة هذا الالتزام في البرهان إلى القاضي، وردة عليه (ت)

(٢١٦) فصل (في أركان النسخ)

- الكلام على النسخ يدور على أربعة أركان ١١٩٥
الناسخ يطلق على ثلاثة معان ١١٩٥
المراد بالنسخ، ومعنى المنسوخ ١١٩٥

(٢١٧) باب يجمع فصولاً متفرقة

يحتاج إليها في مقدمات النسخ

- الشرائع غير مبنية على مصالح العباد عند الأشاعرة ١١٩٧
الرد على هذا القول (ت) ١١٩٧
لا يجب على الرب تعالى استصلاح العباد ١١٩٧
الخلاف في ذلك مع المعتزلة ١١٩٨

(٢١٨) فصل (في شروط الناسخ والمنسوخ)

- من شرائطهما أن يكونا حكمين شرعيين ثابتين بخطابين ١٢٠٠
محترزات هذه الشروط ١٢٠٠
من شروط الناسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ ١٢٠١
من شروط النسخ أن يكون رفعاً ١٢٠٢
لا ناسخ على الحقيقة إلا الله تعالى ١٢٠٣

(٢١٩) القول في الفرق بين النسخ والبداء

وبين النسخ والتخصيص

- المراد بالبداء في الاصطلاح ١٢٠٥
البداء لغة ١٢٠٥
النسخ لا يستلزم البداء ١٢٠٦
كلامه قديم لا يوصف بالحسن والقبح ١٢٠٨

فصل (٢٢٠)

(في الفرق بين النسخ والتخصيص)

- المراد بالنسخ ١٢٠٩
نسبة هذا القول في البرهان إلى القاضي، واختياره قولاً آخر (ت) ١٢٠٩
النسخ عند المعتزلة ١٢١٠
ذكر ما يفارق فيه النسخ التخصيص ١٢١١

(٢٢١) باب يجمع اختلاف الناس في جواز النسخ،

ومنه وذكر ما يؤدي إليه

- اتفاق المسلمين على جواز النسخ ١٢١٦
إنكار اليهود النسخ ١٢١٦
لا يليق ذكر خلاف اليهود في أصول الفقه ١٢١٦
اليهود في إنكار النسخ على فرقتين ١٢١٦
لا يجوز البداء على الله تعالى، خلافاً للروافض ١٢١٧
حكاية الروافض البداء عن علي بن أبي طالب، وجعفر بن محمد،
وموسى بن جعفر ١٢١٧
الرد على من أنكر النسخ ١٢١٨
الكلام على مجوزي البداء ١٢٢٠
الرد على من قال من الإسلاميين بمنع النسخ ١٢٢١

(٢٢٢) القول في جواز دخول النسخ في الأخبار،

ووجه الخلاف

- النسخ في الأخبار على صورتين (ت)
هل يقع النسخ في الأخبار؟ ١٢٢٣

الخلاف في نسخ الأخبار مبني على تعريف النسخ ١٢٢٤

(٢٢٣) القول في جواز نسخ العبادة لا إلى بدل

وفي جواز نسخها بما هو أشق منها

مذهب الجمهور جواز نسخ العبادة لا إلى بدل ١٢٢٩

نقل المصنف المنع عن المعتزلة بالإطلاق ١٢٢٩

تنبيه على أنه مذهب جماهيرهم (ت) ١٢٢٩

ظاهر عبارة الشافعي تدل على المنع (ت) ١٢٢٩

تأويل قول الشافعي (ت) ١٢٢٩

(٢٢٤) فصل (في نسخ العبادة بما هو أشق منها)

يجوز نسخ العبادة بعبادة أشق منها عند الجمهور ١٢٣٢

إنكار بعض المعتزلة ذلك ١٢٣٢

الرد على هؤلاء ١٢٣٢

مذهب بعضهم أن النسخ بالأشق يجوز عقلاً ويمتنع شرعاً ١٢٣٣

الرد عليهم ١٢٣٣

(٢٢٥) القول في نسخ حكم الآية، وتلاوتها

ووجه الخلاف فيه

مذهب الجمهور جواز نسخ حكم الآية وتلاوتها، ونسخ الحكم دون التلاوة . ١٢٣٤

اختلاف بعض المعتزلة في ذلك ١٢٣٤

ذكر أدلتهم، والرد عليها ١٢٣٥

(٢٢٦) القول في حكم النسخ بعد انقضاء وقت الفعل

ووجه الخلاف فيه

لا يستبعد الأمر بترك عين الفعل الذي مضى وقته ١٢٤١

- اختلاف المعتزلة في ذلك ١٢٤١
- ما وجد من الأفعال وعدم، يتصور إعادته بعينه ١٢٤٢
- اختلاف المعتزلة في ذلك ١٢٤٢
- اغترار بعض الأصحاب بقول المعتزلة ١٢٤٣
- قول المعتزلة يؤدي إلى منع ابتداء الخلق ١٢٤٣

(٢٢٧) القول في جواز نسخ الفعل قبل

دخول وقته، وذكر الخلاف فيه

- مذهب الجمهور جواز النسخ قبل دخول الوقت ١٢٤٥
- لمضمون الباب ثلاث صور ١٢٤٥
- اعتراض بأنه إذا نسخ الأمر قبل تحققه، يصير عين الأمر نهياً ١٢٤٧
- جواب بعض الأصوليين عن هذا الاعتراض ١٢٤٨
- مناقشة القاضي لهذا الجواب ١٢٤٩
- استدلال المصنف لما ذهب إليه ١٢٥٣

(٢٢٨) القول في حكم الزيادة على النص

وذكر الخلاف فيه

- تحرير محل الخلاف ١٢٦٦
- الخلاف في الزيادة التي تكون متعلقة بالنص على وجه الاختصاص ١٢٦٦
- إطلاق الجمهور القول بأن الزيادة على النص ليست بنسخ ١٢٦٦
- اختيار القاضي: إن تضمنت الزيادة رفع الحكم في المزيد عليه
- فهو نسخ، وإلا فلا ١٢٦٧
- آراء أخرى في المسألة (ت) ١٢٦٧

(٢٢٩) باب ذكر ما يقع به النسخ

والقول في مواقع الوفاق والخلاف

الإجماع على جواز نسخ بالكتاب، والسنة بالسنة ١٢٨٢ - ١٢٨٣

(٢٣٠) مسألة (نسخ القرآن بالسنة)

اختلاف العلماء في جواز نسخ القرآن بالسنة ١٢٨٥

الدليل على جواز نسخ القرآن بالسنة ١٢٨٦

شبه المانعين بنسخ القرآن عقلاً ١٢٨٧

شبه المانعين بنسخ القرآن سمعاً ١٢٩٢

(٢٣١) فصل (في الرد على من قال:

نسخ القرآن بالسنة جائز غير واقع)

الرد على ابن سريج ١٢٩٤

(٢٣٢) مسألة (نسخ السنة بالقرآن)

الخلاف في نسخ السنة بالقرآن ١٢٩٥

يجوز نسخ السنة بالقرآن عند الجمهور ١٢٩٥

خلاف الشافعي في ذلك ١٢٩٥

هل ورد في الشريعة نسخ السنة بالقرآن؟ ١٢٩٨

(٢٣٣) فصل (في نسخ المتواتر بالآحاد)

هل يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواتر بخبر الآحاد؟ ١٢٩٩

لا يجوز عقلاً عند بعضهم، ويجوز عقلاً عند الجمهور ١٢٩٩

اختيار القاضي مذهب الجمهور ١٢٩٩

هل يجوز ذلك سمعاً؟ ١٣٠١

- اختيار المصنف جوازه في زمن الرسول ﷺ، منعه فيما بعد ١٣٠١
- حكاية الإجماع على منع نسخ المتواتر بالأحاد ١٣٠٢
- مناقشة دعوى الإجماع (ت) ١٣٠٢
- حصر الخلاف في المسألة بزمن الرسول ﷺ ١٣٠٢
- مناقشة هذا القول (ت) ١٣٠٢

(٢٣٤) فصل (في نسخ المتواتر بالقياس)

- هل يجوز نسخ النص الثابت بالقياس؟ ١٣٠٣
- الكلام في الجواز العقلي ١٣٠٣
- هل يجوز ذلك سمعاً؟ ١٣٠٥
- مذهب المصنف والجمهور: لا يصح ذلك سمعاً ١٣٠٥
- مذهب بعضهم: يصح بالقياس الجلي ١٣٠٥
- أقوال أخرى في المسألة (ت) ١٣٠٥
- الرد على المخالفين ١٣٠٥

(٢٣٥) فصل (في النسخ بالإجماع)

- الإجماع لا ينسخ، ولا ينسخ به ١٣٠٦
- خلاف بعض المعتزلة والحنفية في ذلك (ت) ١٣٠٦

(٢٣٦) فصل (في النسخ بقول الصحابي)

- لا يجوز النسخ بقول الصحابي ١٣٠٧
- حكم قول الصحابي: «نسخ الحكم الفلاني» ١٣٠٨
- الخلاف في ذلك ١٣٠٨
- اختيار القاضي: لا يثبت النسخ بذلك ١٣٠٨
- إن نقل الصحابي عن النبي ﷺ: «نسخت عنكم الحكم» فيقبل منه ١٣١٠

(٢٣٧) فصل (في نسخ القول بالفعل)

- ١٣١٢ مذهب الجمهور: يجوز نسخ القول بالفعل الواقع موقع البيان
١٣١٢ وكذلك نسخ الفعل بالقول
١٣١٢ خلاف بعضهم في ذلك

(٢٣٨) القول في أن النسخ بعض العبادة

أو شرط من شرائطها، هل يكون نسخاً للعبادة

- ١٣١٣ ذكر الاختلاف في ذلك
١٣١٣ مذهب الجمهور: لا يكون نسخاً لما قرر بقاؤه
١٣١٤ اختيار القاضي: نسخ ركن أو شرط من العبادة يكون نسخاً للعبادة

(٢٣٩) القول في أنه هل يتحقق النسخ

في حق من لم يبلغه الناسخ؟

- ١٣١٦ مذهب بعضهم: يتحقق النسخ في حقه، ويعذر لعدم العلم به
١٣١٦ إلحاق بعضهم هذه المسألة بالمجتهدات
١٣١٧ اختيار المصنف أن الحكم الأول يبقى إلى أن يبلغه الحكم الثاني
١٣١٨ الاختلاف بين القائلين ببقاء الحكم الأول

(٢٤٠) فصل (هل نسخ الأصل يستلزم نسخ الفرع)

- ١٣٢٠ مذهب الجمهور: أن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفرع
١٣٢٠ مذهب الحنفية: قد ينسخ الأصول ويبقى الفرع

(٢٤١) القول في تاريخ الناسخ والمنسوخ

- ١٣٢٢ إجماع العلماء أن من شرط الناسخ أن يتأخر عن المنسوخ
١٣٢٣ لمعرفة التاريخ طريقان

- ١٣٢٤ قول ابن حزم: لمعرفة النسخ أربعة أوجه (ت)
- ١٣٢٥ كل نقل لا ينبىء عن التاريخ لا يقتضي نسخاً
- ١٣٢٥ تأخر إسلام الراوي من الصحابة لا يقتضي تقديم روايته

(٢٤٢) فصل (في إثبات تاريخ النسخ بالآحاد)

الخلافاً فيما إذا ثبت الحديثان مقطوع بهما، ولكن ثبت التاريخ تقدماً

- ١٣٢٦ وتأخراً بنقل الآحاد
- ١٣٢٦ مذهب الجمهور: يعتد بنقل الآحاد في التاريخ
- ١٣٢٧ رأي القاضي: اشتراط ثبوت التاريخ قطعاً أولاً



كتاب التلخيص

في أصول الفقه

لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني

(٤١٩١ - ٤٧٨ هـ)

تحقيق

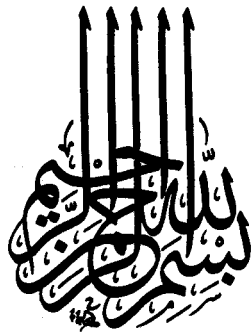
سيد أحمد العمري

دار كتوة عبد الرحمن النيبالي

الجزء الثالث

مكتبة دار البستان

دار النشر الإسلامية



كتاب التلخيص

في أصول الفقه

هذا الكتاب في الأصل رسالتان علميتان
تقدم بهما الباحثان لنيل الدرجة العلمية
في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧م - ١٩٩٦م

دار البسائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥ - ١٤

مكتبة ابن الجوزي

مكة المكرمة - الشقة - أمارة كزيب - داود
لصاحبها: قائم محمد بن أحمد بن محمد بن
هاتف: ٥٥٨.٩٣٨ - فاكس: ٥٥٢٣٣٦ - ص.ب: ٣٥٣١

(٢٤٣) باب الإجماع وذكر فصوله ووجه الاختلاف فيه

[١٣٢٨] اعلم، أنه لا بد من تمهيد أصل وتقديم فصول، قبل الخوض في المقصد من الإجماع.

أولها: ذكر حقيقة الإجماع في اللغة والاصطلاح.

والإجماع في اللغة يرد على معنيين:

يرد والمراد به إبرام العزم وتوطين النفس فتقول: أجمع فلان المسير، إذا عزم عليه.

ويرد الإجماع، [ويراد به] ^(١) اتفاق طائفة على أمر، فعلاً كان أو قولاً. ولا يخص ذلك في وضع اللغة بقوم دون قوم. فيستعمل في الاثنين فما فوقهما، فيقال: أجمع الرجلان، وأجمع الثلاثة على فصل وعلى قول.

وهذا أيضاً في التحقيق راجع إلى المعنى الأول. وذلك أنهم إذا اتفقوا على شيء، فقد أبرموا العزم عليه ^(٢).

(١) زيادة من المحقق، لتستقيم العبارة.

(٢) الإجماع في اللغة: الاتفاق والعزم على الأمر، القاموس المحيط (١٥/٣)، والصحاح (١١٩٩/٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ سورة يونس: آية (٧١)، أي: اعزموا، وقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

[١٣٢٩] وأما الإجماع في الاصطلاح في أحكام الشريعة: فهو اتفاق الأمة «أو»^(١) اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة، على ما سنفصل القول في ذلك إن شاء الله^(٢).

وذهب النظام^(٣) من المعتزلة إلى أن الإجماع، كل قول يجب اتباعه سواء صدر من جمع أو من واحد^(٤). وسمي لذلك خبر النبي ﷺ إجماعاً.

(١) في الأصل: «و».

(٢) انظر تعريف الإجماع اصطلاحاً في اللمع (٨٧)، والمستصفي (١٧٣/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٢٤/٣)، والمعتمد (٤٥٧/٢)، والمحصول (٢٠/١/٢)، والإحكام للآمدي (١٩٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٢٢)، وكشف الأسرار (٢٢٦/٣)، والبرهان (٦٧٠/١)، والإبهاج (٣٨٩/٢)، ومسلم الثبوت (٢١١/٢)، وروضة الناظر مع شرحه نزهة خاطر العاطر (٣٣٢/٢)، والوصول إلى الأصول (٦٧/٢).

(٣) النظام: هو إبراهيم بن سيار أبو إسحاق، كان ينظم الخرز بسوق البصرة، وكان يظهر الاعتزال، وهو الذي تسبب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة، لكنه كان زنديقاً. قال ابن السبكي: وإنما أنكر الإجماع لقصد الطعن في الشريعة، وكذلك أنكر الخبر المتواتر مع خروج رواته عن حد الحصر، وهذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم! وأنكر القياس، وكل ذلك زندقة، وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من سيف الشرع. وله فضائح عديدة، وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة، الإبهاج (٣٥٣/٢)، وهو شيخ الجاحظ ومن أذكياء المعتزلة. انظر الملل والنحل للشهرستاني (٦٧/١)، الفصل لابن حزم (١٩٣/٥).

(٤) وقد فسر الأصوليين مذهبه هذا بأنه محاولة منه بالجمع بين إنكاره كون إجماع أهل الحل والعقد حجة، وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع. انظر المستصفي (١٧٣/١)، والإحكام للآمدي (٢٨٠/١).

وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص: قال النظام بالإجماع، وعند تأمل قوله =

وهذا الذي ذكره من تخصيص الإجماع بالقول الذي يجب اتباعه، لا محصول له. فإن القول الواحد لا يسمى إجماعاً شرعياً. والذي يوضح ذلك أن أهل الملل إذا اتفقوا على شيء، فيقال في ألفاظ الشريعة: أجمعوا. ولا منع من إطلاق ذلك، وإن لم يسغ الاحتجاج بإجماعهم. ومقصد النظام «مما»^(١) قاله أن اتفاق علماء الأمة لا يسمى إجماعاً. فإنه لا حجة فيه عنده. وقد وضع تحكمه على اللغة والوضع والشرع فيما قاله.

(ذكر المذاهب في ثبوت الإجماع وحجيته)

[١٣٣٠] فإذا أحطت علماً، فاعلم أن الناس اختلفوا على مذاهب في الإجماع فالذي صار إليه النظام أنه لا حجة في اتفاق الأمة^(٢). ولم يُسبق هو إلى هذا الخلاف. فأول من أنكر الإجماع النظام.

ثم اختلف أيضاً عنه^(٣) على درجات:

فمنهم من صار إلى أن الإجماع لا يتصور انعقاده، فضلاً عن أن يتصور ثم لا تقوم به الحجة^(٤).

= يقتضي عدم القول به، لأنه يقول: الإجماع الذي هو حجة: هو كل خبر صادق، قل

عدد ناقله أو كثر، إذا اضطر إلى القول به وانفرد عن معاضة ما هو في رتبته. انظر:

نفائس الأصول (مخطوط) ج ٣ ل ٢.

(١) كذا في الأصل. ولعل الصواب «مما».

(٢) انظر المعتمد (٤٥٨/٢).

(٣) أي اختلف عنه في النقل.

(٤) قال المجد: إنه المشهور عن النظام. ونقله الشوكاني عن بعض الشيعة.

انظر المسودة (٣١٥)، وإرشاد الفحول (٧٢).

ومنهم من قال: يتصور انعقاده، ولكن لا يتصور نقله على وجه^(١).
ومنهم من قال: يتصور ذلك، ولا حجة فيه، وهذا مذهب النظام^(٢).
والذين صاروا إلى أن إجماع المسلمين حجة يقطع بها، افرقوا فرقتين:
فمنهم من رأى أنه «يستدرك»^(٣) بقضية العقل، ويتأكد بدلالة السمع.
ومنهم من زعم أن مدركه السمع، ولا يدرك بقضية العقل، وهذا هو
الصحيح الذي نرتضيه وندين الله تعالى به.

(إثبات تصور انعقاد الإجماع)

وذلك نوضح الرد على غيره من المذاهب.

[١٣٣١] فأما الذين قالوا من منكري الإجماع^(٤)، إنه لا يتصور
انعقاده، فقد ذهبوا في ذلك إلى ضرب من الحسبان فيما بينهم وفنون من
التهمة وجحد الضرورة. وذلك أنهم قالوا: لقد صح من أصلكم - معاشر
القائلين بالإجماع - أن أهل الإجماع لا يتفقون على فعل ولا قول إلا عن

(١) في رفع الحاجب (٧٤)، «ولكن لا يتصور نقله على وجهه» وهذا القول منقول عن

الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، فإنه قال: «من ادعى الإجماع فهو كاذب».

وقد حمل قوله هذا على الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه. انظر

المسودة (٣١٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٢١٣).

(٢) هذا هو نقل الجمهور عنه في الإجماع، لأنه لا يحيله عقلاً، ولكن لا يرى الاحتجاج

به، خلافاً لابن الحاجب في مختصره (٢/٢٩)، وابن برهان في الوصول إلى

الأصول (٢/٦٧)، من أن يحيله عقلاً. راجع ابن السبكي، في الإبهاج (٢/٣٥٣)،

وقال: قد صرح الشيخ ابن إسحاق في شرح اللمع بأنه لا يحيله.

(٣) «يستدرك» هنا بمعنى يدرك.

(٤) منهم النظام وبعض الشيعة. انظر إرشاد الفحول (٧٢)، والبرهان (١/٦٧٦).

دلالة. ثم جوزتم أن تلك الدلالة خبر من أخبار الآحاد، أو «قياس مستنبط»^(١) يخفى مدركه! ونحن نعلم أن علماء الأقطار يستحيل منهم العثور في مجاري العادات على قياس واحد أو خبر واحد.

فيقال/^(٢) لهؤلاء: «الذي»^(٣) ذكرتموه تحكم على العادة. وذلك أن علماء الشرع متعبّدون بشدة الفحص و«التنقير»^(٤) عن الأدلة، وتتبع الأمارات المنصوبة على الأحكام. وهم «دائبون»^(٥) فيه في معظم الأوقات في غلبات ظنونهم، وتطلب منهم فيما تُعبّدوا به. وهذا المعنى فيهم أشد الدواعي على العثور على المقاصد. فلا يبعد في مجاري العادات عثورهم جميعاً على خبر أو قياس.

والذي يوضح ذلك أن الذين يزيد عددهم على عدد المسلمين، تراهم في شرق الأرض وغربها. فقد اتفقت كلمتهم واتفقت «دارهم»^(٦) على شبهة واحدة، تقتضي في مجرى العادة قودهم إلى الكفر وحيدهم عن الحق، نحو اجتماع «الملحدة»^(٧) على الدهر، واجتماع النصارى على التثليث مع اتحاد الأقنومية.

(١) في الأصل «قياساً مستنبطاً».

(٢) نهاية (١/١٤٧).

(٣) في الأصل «الذين» وهو تصحيف.

(٤) نقر عن الشيء: بحث عنه وفتش، وشدد للمبالغة، المعجم الوسيط (٩٥٣/٢).

(٥) دائبون: جادون المصباح المنير مادة دأب.

(٦) كذا في الأصل، ولعل الصواب «آراؤهم».

(٧) الملحدة: جماعة الملحدين. كالمثووفة جماعة المتصوفين والمبتدعة جماعة

المبتدعين.

فإذا كان يتصور في مجاري العادات اجتماع الملائمة على الشبهة الواحدة، فلا وجه يمنع لما تصور اجتماع المسلمين على أمانة من الإمارات.

(إثبات صحة نقل الإجماع، والرد على الإيرادات)

[١٣٣٢] فإن قيل: إذا سلم لكم تصور انعقاد الإجماع، فلا نسلم لكم صحة نقله في حق آحاد الأمة. وذلك أنا نعلم كثرة علماء الإسلام في أقطار الدنيا، نحو أقاصي الشرق والغرب وجزائر وسائر الأقطار.

فكيف يتحقق للواحد الطواف على كافة العلماء، وأخذ أقوالهم متفقة في مسألة واحدة؟ وإن «تصور»^(١) ذلك «فما»^(٢) يؤمن وأن لم ينته إلى الثاني إلا رجوع الأول عن قوله؟ وإذا لم يتصور من هذا الوجه، فلا يتصور أيضاً نقل. فإن طرق النقل تبدأ من الآحاد، وإذا لم يتصور ذلك فيهم، لم يتصور نقله أصلاً.

قلنا: هذا عناد منكم ومراغمة لما عهد في مجاري العادات ضرورة وبديهة. فإننا نعلم أنه قد تواصل الأخبار على امتداد الأعصار من أقصى الأمصار والأقطار باتحاد أقاويل العلماء في مسألة من المسائل. وهذا كما أنه قد تحقق عندنا اتفاق العلماء على عدد الصلوات وركعاتها وسجاداتها، إلى غير [ذلك]^(٣) من أحكامها. والمستريب في ذلك متعرض لجحد الضرورة.

وكذلك نعلم قطعاً اتفاق النصارى على التثليث وجحد نبوة محمد ﷺ،

(١) في الأصل «تصوير».

(٢) في الأصل «فيما».

(٣) زيادة ليست في الأصل.

وما «قدّره»^(١) من الاستحالة يتحقق في كل ما تمثلنا به .

وكذلك نعلم أن المعتزلة قائلون بخلق القرآن . فلا أحد منهم إلا يقول بذلك فبطل ما قالوه .

[١٣٣٣] فإن قالوا: كما يبعد في مستقر العادة اتفاق العلماء المتبديين في الأمصار مع اختلاف أغراضهم وتباين آرائهم، أن يجتمعوا على اختلاف من القول، وزور وكذب، على تواضع وتواطىء، أو وفاقاً من غير سبب، فهذا مستنكر في العادة. كما يُستنكر أن يتفق في الوقت الواحد لكافة البرية قعود على صفة واحدة أو قيام، أو نحوهما من الأوصاف. وكما يستحيل ذلك، فكذلك يستحيل اتفاقهم على حكم واحد، قولاً أو فعلاً.

وهذا الذي ذكرتموه^(٢)، تحكّم، على العادات، واقتراب من المطاعن في الضروريات. وذلك أن نقول لهم: أليس قد ثبت جواز اتفاق أهل التواتر على نقل شيء عاينوه وشاهدوه؟ ثم نعلم ما نقلوه صدقاً ضرورة. على ما قدمناه في كتاب الأخبار.

فلو قال القائل: إذا تصور اجتماعهم على نقل صدق/^(٣) فينبغي أن يتصور اتفاقهم على نقل كذب! فإن كل واحد منهم لو قدر مفرداً، بصدد أن يتصور منه ذلك. فإن قالوا: إنما كان ذلك، لأن النفوس مجبولة على نقل الصدق، محمولة على خلاف طباعها إذا نقلت الكذب.

قلنا: هذا تحكّم. فرب متطبع بالكذب لا يصدق، إلا بعد كدّ منه

(١) كذا في الأصل، والأولى «قدّروه».

(٢) يلاحظ أن في الكلام التفات من الغيبة إلى الخطاب.

(٣) نهاية (١٤٧/ب).

لطباعه، ثم ما أنكرتم من مثل ذلك في المتنازع فيه، فنقول: يتصور اجتماعهم على صواب لكونهم متعبدين بطلبه واتصاف الدعاوي فيه، فوضحت هذه الأصول، واستندت في وضوحها إلى الضروريات^(١).

(الرد على من زعم أن يكون

أن حجية الإجماع يدرك بقضية العقل)

[١٣٣٤] وأما وجه الرد على من زعم أن كون الإجماع يدرك بقضية العقل، فهو أن نقول: العقول لا تفضل في قضاياها بين فئة وفئة، وأهل ملة وملة. «فكما»^(٢) يجوز في المعقول اتفاق النصارى وسائر الكفرة على جحد نبوة محمد ﷺ، مع خطئهم في إنكارهم وجحدهم. فكذا ليس من المعقول منع من تجويز مثل ذلك في أمة محمد ﷺ.

(١) خلاصة القول: أن المذاهب في إمكان وقوع الإجماع ثلاث.

الأول: وهو مذهب الجمهور - ومنهم القاضي أبو بكر وإمام الحرمين - إمكان وقوعه، والاطلاع عليه مطلقاً في جميع العصور.

الثاني: إمكان وقوعه، ولكن لا سبيل إلى معرفة حصوله إلا في عصر الصحابة، ورجحه الفخر الرازي في المحصول، وهو مذهب أهل الظاهر وبعض الشيعة الإمامية.

ويستشف من كلام صاحب فواتح الرحموت أنه بالإمكان معرفة الأقوال والأحوال للجاد في الطلب إلى القرون الثلاثة (٢/٢١٢).

الثالث: مذهب القائلين باستحالة أو استحالة الاطلاع عليه، وهو مذهب النظامية من المعتزلة وبعض الشيعة وبعض الخوارج.

انظر المراجع في أول هذا البحث.

(٢) في الأصل «فكان».

والذي يوضح ذلك أيضاً، أنه لما استحال في مستقر العادة أن ينقل أهل التواتر ما شاهدوه، ولا يوجب نقلهم العلم الضروري. مع الأوصاف المشروطة في أخبار التواتر. فلم يُفصل في ذلك بين أمة وأمة. وهذا واضح لا خفاء به.

فإن قالوا: العقل يحيل اجتماع العلماء على باطل وافتعال وكتمان حق ووضع كذب. وهذا مستدرك في مجرى العادة.

قلنا: فأهل الملل [إذا] ^(١) قيسوا بعلماء الإسلام [فإنهم] ^(٢) يزيدون عليهم أضعافاً مضاعفة. ثم نراهم قد اتحدت كلمتهم في ضروب من الخطأ والضلال والكفر والمحال. والعادات لا تختلف باختلاف الأديان. فما ذكروه من ركيك من القول.

[١٣٣٥] ومما عولوا عليه أيضاً، أن قالوا: قد ثبت استمرار شرع رسول الله ﷺ إلى أن ينفخ في الصور، ولا تقوم الشريعة إلا بحجة قاطعة. ولما كان رسول الله ﷺ بين أظهر أصحابه كان قوله مقطوعاً به. فلما استأثر الله به ﷺ إلى رحمته، فيجب تقدير حجة يقطع بها في التباس المشكلات وإتمام المعضلات. وما هو [إلا] ^(٣) الإجماع.

قلنا: هذا أوضح فساداً من كل فاسد، والإطناب فيه بعد عن المقصد، والذي يبطله على قرب، أن النبي ﷺ قد خلف فينا الكتاب والسنة المتواترة المستفيضة، ويقوم القطع بكل واحد منهما. فهلا وقع الاجتزاء بهما؟ وكذلك أخبار الآحاد وطرق المقاييس يقطع بها في إيجاب العمل. فوقع بها الاجتزاء.

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) زيادة لا بد منها لاستقامة الكلام.

فإن قالوا: فنصوص الكتاب والسنة لا تعم كل صورة!

قلنا: فكان الإجماع يعم كل صورة أم يختص ببعضها؟ فإن زعموا أنه يعمها، بهتوا^(١). وإن زعموا أنه يخص بعض الصور، بطل اعتلالهم^(٢).

(١) بهت: قال عليه ما لم يفعله. الصحاح للجوهري (١/٢٤٤)، أيضاً من معانيه أدهش وحير، المعجم الوسيط (١/٧٢).

(٢) مذهب الجمهور أن حجية الإجماع تثبت بالسمع، منهم القاضي أبو بكر وابن السمعاني وغيرهم.

انظر البحر المحيط مخطوط (٣/٢٥/أ)، والأدلة ظاهرة لتأييد هذا المذهب. ولم أطلع على من يقول أن مستند الإجماع العقل فقط، وإنما يذكر بعضهم مستند الإجماع فيذكر المعقول بجانب الكتاب والسنة، إلا أن الإمام الرازي نسب إلى إمام الحرمين أن حجية الإجماع العقل فقط. حيث قال: المسلك الخامس: دليل العقل، وهو الذي عول عليه إمام الحرمين. اهـ. وقول إمام الحرمين في البرهان ليس صريحاً في ذلك، وإنما جاءت الشبهة من اعتراضه على الأدلة النقلية على الإجماع، بأنها عمومات أو أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها في القطعيات. البرهان (٢/٦٧٧ - ٦٧٩).

ثم قال في المسألة الثالثة في التنصيص على المسلك الذي يثبت الإجماع به، إذ لا مطمع في إسناده إلى العقل، وكذلك لا مطمع في إسناده إلى دليل قاطع سمعي هجومياً عليه من غير اعتبار واسطة، فإذا الواسطة التي هي العمدة، النظر في قضايا اطراد العادات.. إلخ.

راجع المحصول (٢/١٤٠)، والبرهان (٢/٦٨٣).

ويتبين من كلام الشوكاني في إرشاد الفحول (ص ٧٣)، أن الخلاف بين القائلين في حجية الإجماع هو: هل الدليل على حجية السمع والعقل، أم السمع فقط؟ قال: فذهب أكثرهم إلى أن الدليل على ذلك إنما هو السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهة العقل، أقول: وهو مذهب القاضي وإمام الحرمين.

(الأدلة على ثبوت الإجماع سمعاً وشرعاً)

[١٣٣٦] فإن قال قائل: قد أنكرتم إثبات الإجماع عقلاً. فما الذي تعتصمون به في إثباته سمعاً وشرعاً؟ ولا مطمع في مدارك العقول. ويستحيل إثبات الإجماع بالإجماع، وليس معكم نص كتاب ولا نص سنة! قلنا: الذي نعول عليه في إثبات الإجماع، نص الكتاب والسنة المستفيضة من الرسول ﷺ.

[١٣٣٧] فأما نص الكتاب/ (١)، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ (٢).

وجه الدليل من الآية: أن الرب سبحانه وتعالى زجر عن اتباع غير سبيل المؤمنين، وتوعد عليه بأعظم الوعيد، وقرنه بمشاقة الرسول ﷺ. [١٣٣٨] فإن قيل: هذا تمسك منكم «بالمفهوم» (٣) من الآية أولاً، فإن مضمون الآية: النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين، فلم زعمتم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين؟

قلنا: هذا سياقه من وجهين:

أحدهما: أنه سبحانه أخرج هذا الكلام مخرج التقسيم الضروري. فإنه إذا ثبت الزجر عن اتباع غير سبيل المؤمنين، فلا محيص عن «المنهي» (٤) إلا

(١) نهاية (١/١٤٨).

(٢) الآية (١١٥) من سورة النساء.

(٣) تمسك بالمفهوم من الآية. أي بمفهوم مخالفة.

(٤) في الأصل «النهي» ولعله محرف عن المثبت.

باتباع سبيل المؤمنين. فإن السبيل إما أن يكون سبيل المؤمنين، وإما أن يكون غير سبيلهم. فتبين أن هذا ليس من المفهوم في شيء.

(١) على أنا نقول: مواقع الكلام تختلف بسياق الخطاب، ونحن نعلم ضرورة، بحيث لا نستجيز الريب فيهما، أن المقصد من الآية، تعظيم أمر المؤمنين وتفخيم شأنهم، والحث على اتباع سبيلهم، والزجر عن ابداء صحة الخلاف عليهم.

وهذا حال محل الفحوى في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَلْفٌ﴾ (٢).

[١٣٣٩] فإن قالوا: كيف يستقيم منكم التمسك بالآية، وليس لهذه الصيغة (٣) ظاهر عندكم في اقتضاء الوجوب؟

قلنا: أما من حمل مطلق هذه الصيغة على الوجوب، فيصدقكم عن سؤالكم «بمجرد المذهب» (٤)، وأما نحن: فإننا نقول باقتضاء الوجوب بعد وضوح القرائن. ومن أوضحها، الوعيد والتهديد والآية منظوية على ذلك.

(سؤال)

[١٣٤٠] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن المعنى بقوله تعالى:

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٥) «أنه» (٦) غير سبيلهم الذي صاروا موصوفين بالإيمان بسببه.

(١) المؤلف لا ينبه عادة أين يبدأ الوجه الثاني أو الآخر، وهذا هو الوجه الثاني.

(٢) الآية (٢٣)، من سورة الإسراء.

(٣) إشارة إلى اقتضاء الأمر الوجوب أم لا.

(٤) في الأصل تقديم وتأخير «المذهب المجرد» ولا معنى له، ويؤيد المثبت ما يأتي.

(٥) الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٦) في الأصل «أو».

فكانه تعالى يحث «المعرض»^(١) على الإيمان، ومتابعة المؤمنين في إيمانهم، والرجز عن الكفر.

والجواب عن ذلك: «أنا»^(٢) نقول: هذه مخالفة ظاهرة لظاهر الخطاب، ذلك لأن الرب تعالى سمي أقواماً، ونعتهم بنعت تميزوا به عن غيرهم^(٣)، وأثبت لهم سبيلاً بعد أن نعتهم وميزهم، وأوجب اتباع سبيلهم، فمن أراد أن يجعل السبيل المثبت بعد النعت راجعاً إلى نفس النعت، فقد خالف العربية.

والذي يوضح ذلك، أنك إذا قلت: من يتبع سبيل الأطباء أو المهندسين أو نحوهم، كان كذا وكذا، فلا يفهم من ذلك «التطبب»^(٤) ولا الخوض في علم الهندسة، ولكن المعنى به ما يرسمونه، وكذلك إذا قلت: من يتبع سبيل الملائكة، فأنت «تعني»^(٥) به اتباعهم في كونهم ملائكة، وهذا بين في فحوى الكلام.

[١٣٤١] ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه، تسرع منكم إلى ترك الظاهر، وذلك أن الإيمان — على اختلاف العلماء فيما يثبت — لا يثبت بشيء من

(١) في الأصل زيادة «في» أي «في المعرض»، ولعل حرف «في» مقحمة من قبل الناسخ، فإن الحث يتعدى بنفسه.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «أن».

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ الآية (١١٤)، من سورة النساء.

(٤) في الأصل «التكليف» وهو تحريف.

(٥) كذا في الأصل، ومقتضى السياق «لا تعني».

أركانه [بالاتباع]^(١)، إجماعاً منكم عندكم، ولكن إنما يدرك بمدارك العقول، إلى غيرها مما تهذون به، فكل ما يبلغ مبلغ التكليف به، فلا يتبع الأمة أصلاً، بل يشتغل بالطرق التي يثبتونها، ويخالف الأمة أولاً، ثم إن اطردت له الدلالة اتبعها^(٢).

فهذا تصريح بمنع اتباع المؤمنين أولاً فيما صاروا به مؤمنين.

على أنا نقول: فحوى الخطاب مطرح بكون سبيل المؤمنين ملاذاً يعتصم به ويلجأ إليه. ويتضمن ظاهر الخطاب جعل سبيل المؤمنين أصلاً متبعاً، ولا معنى لذلك عندكم، فإن المتبع طرق الأدلة التي تقررت موافقة المؤمنين إياها، فالكل متعبدون بها دون السبل.

وعندكم أن موافقة المؤمنين في مقتضى الأدلة، كموافقة اليهود والنصارى في إثبات التوحيد وإثبات الصانع، ولا يثبت شيء من ذلك باتباعهما. وإنما يثبت عقلاً، أو سمعاً بطرق غير الاتباع، فلا يكون هذا الكلام مفيداً فتيين أن ما قالوه تعسف.

(سؤال)

[١٣٤٢] فإن قالوا: السبيل في حقيقة اللغة، هو الطريق المسلك والقارعة الموطوءة بالأقدام، وهو مجاز فيما رتموه، فكيف يجوز التمسك بمجاز في مسألة قطعية يعظم خطر الخلاف فيها؟

(١) زيادة من المحقق.

(٢) يشير المصنف إلى مذهب المعتزلة في ثبوت الإيمان، بأنه لا يثبت بالاتباع، بل يجب إدراكه عقلاً، فإذا كان هذا مذهبهم، فكيف لهم تأويل الآية على خلاف معتقدهم؟

قلنا: لا فائدة في الإطناب بذكر الحقائق وضروب المجاز، والذي يقطع مادة هذا السؤال: الرجوع إلى المفهوم من الخطاب قطعاً ويقيناً، حقيقة كان أو مجازاً غالباً، أو سمعاً عرفياً أو شرعياً. وقد يطلق المجاز في بعض منازل الكلام، فنعلم ضرورة مقصد «الخطاب»^(١). وذلك نحو قول القائل: فلان بطل شجاع مقدم أسد هزبر. فهذا متجاوز به، ونحن نعلم قطعاً أن المراد به في جراءة الأسد وبطشه، وإن كان مجازاً. وكذلك نعلم ضرورة أنه ليس المعنى بالآية تتبع الطرق والقوارع، وإنما المقصود اتباع طرائق الدين، وجاحد ذلك متعنت. على أنا نقول: متى سُلم لكم كون السبيل مجازاً في غير ما ادعيتموه، وإنما يتميز المجاز عندنا من الحقائق عند طرق الإشكال لكثرة الاستعمال. واستعمال السبيل في المناهج وطرق الشرائع أعم من استعماله فيما ذكرتموه.

(سؤال)

[١٣٤٣] فإن قالوا: لا يستقيم منكم التمسك بالآية مع إنكاركم العموم وصيغته^(٢)، على أنكم لو كنتم «قائلين»^(٣) به، فليس في الآية صيغة، فإنه

(١) في نسخة أخرى «المخاطب»، من هامش الأصل.

(٢) عند الجمهور — الأئمة الأربعة وغيرهم من عامة المتكلمين — للعموم صيغة تخصه.

وعند بعض المعتزلة: الصيغ للخصوص.

وعند الباقلاني وقول للأشعري: مشترك بين العموم والخصوص.

وقالت الأشعرية: لا صيغة للعموم، وقيل بالوقف، شرح الكوكب المنير

(١٠٨/٣).

(٣) في الأصل «قائلون» وهو خطأ.

سبحانه وتعالى ذكر السبيل بلفظ الواحد^(١)، وليس فيه إنباء عن شمول، فما يؤمنكم أنه سبيل واحد؟

والجواب عن هذا أن نقول: أول ما نفتاحكم به أن نقول: قد وضع بما قررناه، جواز اتباع سبيل المؤمنين، فقولوا به ولو في سبيل واحد، سوى ما قلتموه أول، واعتقدوا اتباعهم ولو في سبيل واحد.

[١٣٤٤] ثم نقول: من مذهبكم، منع تأخير البيان الوارد إلى وقت الحاجة، ومن مذهبنا منع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأجمع «الكافة»^(٢) على استحالة بقاء إجمال في خطاب، بعد [أن]^(٣) أكمل الله الدين، واستأثر برسوله خاتم النبيين ﷺ، فلو صح ما قلتموه، لكان بين ذلك السبيل.

على أنا نقول: إذا أطلق السبيل في مثل هذه المنزلة، فإن قرائن الأحوال وقیود المقال دالة على الاستغراق والاستيعاب.

والذي يحقق ذلك: أن من قال لغيره: «اتبع سبيل الصالحين، ولا تتبع غير سبيلهم»، فليس يحمل هذا الخطاب على سبيل واحد بجمل من جملة السبيل، ومن قال بالعموم هان عليه دفع السؤال بمجرد المذهب.

ثم نقول: أكثر ما في ذلك أنه قد أوجب علينا اتباع المؤمنين في سبيل، وقد استقر علينا الخطاب المقرون بعظيم الوعيد «في ذلك»^(٤). فلا

(١) في الأصل هنا زيادة «أن» ولا معنى لها هنا.

(٢) هكذا استعمل «الكافة» إما محلي بالألف واللام أو مضافاً، وهو خلاف الصحيح الفصيح، والصحيح استعماله منصوباً دائماً غير محلي بالألف واللام ولا مضافاً، ففي التنزيل العزيز: ﴿وَقَلِّبُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَلِّبُونَكُمْ كَافَّةً﴾.

(٣) زيادة ليست في الأصل.

(٤) «في ذلك» مكرر في الأصل.

خروج عن مقتضاه إلا بأن يتبع المؤمنين في كل سبيل، فيتحقق الخروج من مقتضى الشرع/ (١)، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[١٣٤٥] وربما يوجهون هذا السؤال الذي ذكروه في السبيل، في المؤمنين، فيقولون: المؤمنون من الجموع التي لا يثبت في قضيتها العموم عندكم (٢)، فما بالكم حملتموه على كافة المؤمنين؟ وطريق الجواب ما قدمناه أولاً (٣).

(سؤال)

[١٣٤٦] فإن قالوا: ظاهر الآية يدل على زعمكم - يقتضي وجوب اتباع المؤمنين، وهم الموحدون المصدقون ظاهراً وباطناً. إذاً الإيمان عندكم لا يرجع إلى مجرد النطق، حتى يقترن بخلوص الاعتقاد، فما أدراكم بأن المعتقدين المخلصين من أهل القبلة منهم؟ فهذا إجمال في مقتضى الآية من هذا الوجه، فلا يسوغ الاستدلال به.

قلنا: هذا «احتيال» منكم (٤) في رد الآية، لا ينجيكم عما أريد بكم، وذلك أن مثل هذا الخطاب إذا أطلق، فلا يفهم من فحواه «التحسس» (٥) على

(١) نهاية (١/١٤٩).

(٢) لفظ «المؤمنين» لا يعم عند الشافعية والأشعرية ومعظم الفقهاء، ورجحه الغزالي والباقلاني وغيرهما، شرح الكوكب المنير (٣/٢٦٥).

(٣) أي في مبحث «السبيل» الآنف الذكر.

(٤) في الأصل «اختيال».

(٥) في الأصل «التحسين» وهو تصحيف، والتحسس، التسمع والتبصر، والفرق بينه وبين التجسس أن الأول للخير والثاني للشر، تاج العروس (٤/١٢٩)، أيضاً المنجد (١٣٢).

البواطن والتعريض للأسرار، بل المفهوم من فحواه تكليف الجري على الظواهر. وخطاب القرآن واجب حمله على مقتضى العربية. ونحن نعلم أن من قال لمن يخاطبه: أكرم المؤمنين. وأعط المؤمنين. إلى غير ذلك من ضروب الخطاب المعلق بهم، فليس يعني بذلك «التحسس»^(١) والتنقيح عن بواطنهم، وجاحد ذلك متحكم على اللغة.

على أنا نقول: أكثر ما في سؤالكم أن يحمل الخطاب على المعتقدين المخلصين في معلوم الله تعالى، فلا توصل إلى ذلك إلا بأن يتبع جماعة المعتزين المنتمين إلى الإيمان، ليستيقن عند ذلك الجري على حقيقة الآية. على أنا نقول: في حمل الآية على هذا المحمل، مع العلم بانطواء الغيوب وقضايا الأسرار عنا، تسبب إلى تكليف المحال وما لا يطاق، وهذا من أقبح القبائح عندكم.

(سؤال)

[١٣٤٧] فإن قيل: فقد قرن الله تعالى الزجر والوعيد بخصليتين:

إحداهما: مشاقة الرسول ﷺ.

والأخرى: اتباع غير سبيل المؤمنين.

فإذا أردتم تحقيق الزجر والوعيد في إحداهما إذا تجردت، كنتم متحكمين على مقتضى الآية.

قالوا: وبيان ذلك أنه عز اسمه قال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢). فذكر الأمرين بحرف عاطف جامع، ثم

(١) في الأصل «التحسين» مصحفاً كالسابق.

(٢) الآية: (١١٥)، من سورة النساء.

عقبهما بالوعيد .

قلنا: هذا الذي ذكرتموه إسقاط منكم لمقتضى الآية، فإنه قد وضح من موجبهما تأثير اتفاق المؤمنين على سبيل، فإذا حملتم الآية على هذا المحمل – مع ما وضح من اعتقادكم أن إجماع المؤمنين، لاحكم له أصلاً – فينزل ذلك منزلة الجمع بين شيئين في الخطاب، لا تأثير لأحدهما بحال فيما «سبق»^(١) الخطاب له. ويكون ذلك كما لو قال: من ظلم وأحسن فله سوء العاقبة، ومن جاز وتصدق نوله ما تولى، وهذا يعد من لغو الكلام.

والذي يوضح الحق في ذلك: أن ذكر المؤمنين – مع أنه لا أثر لذكرهم – كذكر كل مذكور سواهم، مما لا أثر لهم، وهذا تصريح بإلغاء الخطاب. ثم «يقوم»^(٢) فيما ذكرتموه مخالفة منكم لاعتقادكم. وذلك أن مشاقة الرسول ﷺ تقتضي الوعيد لو تجردت^(٣)، فإذا...^(٤) قرن المشاقة بوصف آخر. فكما يلزمنا على قود كلامكم رعاية الاقتران في الإجماع بالمشاقة، فيلزمكم من ضرورة هذا الكلام رعاية اقتران المشاقة بما قرن لها، وهذا واضح في إسقاط السؤال.

[١٣٤٨] فإن قالوا: «تحمل»^(٥) الآية على سبيل يتفق فيه مشاقة

الرسول ﷺ.

(١) في الأصل «سبق».

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «نقول».

(٣) أي لو انفردت مشاقة الرسول ﷺ دون المؤمنين، فهي محرمة، فدل على أن الوعيد على كل واحد منهما بانفراده، فاتباع غير سبيل المؤمنين أيضاً حرام.

(٤) غموض في الأصل، ورسمة الظاهر هكذا «سميتوها».

(٥) في الأصل «محمل».

قلنا: هذا إعادة/ (١) منكم للسؤال الأول بعبارة أخرى.

على أنا نقول: ثبت من فحوى الخطاب ضرورة، أن المقصود تعظيم أمر المؤمنين وتوبيخ «مخالفهم» (٢). وهذا الذي ذكرتموه يبطل هذا المعنى، فإن اليهود لو اتخذت سبيلاً في فعل من أفعالها وقول من أقوالها، ومخالفتهم تجر المخالف إلى مشاققة الرسول ﷺ، فلا يسوغ إظهار ما يقتضي المخالفة، فلا معنى لتخصيص المؤمنين بالذكر، فبطل ما قالوه من كل وجه.

(سؤال)

[١٣٤٩] فإن قالوا: إن خصصتم المؤمنين بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ، فيلزمكم تخصيص الإجماع بأهل عصر رسول الله ﷺ. وإن حملتم المؤمنين عليهم وعلى غيرهم، فيلزمكم أن تقولوا: إن ذلك محمول على كل مؤمن سيكون إلى يوم القيامة. فلا يتبين الإجماع إلا بعد انقضاء «الدنيا» (٣).

قلنا: كل ما ذكرتموه «مفص» (٤) لإسقاط موجب الآية، وحيد منكم عن المراد بها. فإننا نعلم قطعاً، إنه ليس المراد توقيف المخاطبين في امتثال موجب الخطاب إلى قيام الساعة. ومن حمل الآية على هذا المحمل، فنعلم بضرورة العقل بحيث لا نستجيز «الريب» (٥) فيه أنه حمل الآية على غير ما أريد بها.

(١) نهاية (ق ١٤٩/ب).

(٢) في الأصل «مخالفتهم».

(٣) رسمه في الأصل «الديني».

(٤) في الأصل ما يشته «بعض» مكان «مفص».

(٥) في الأصل «الليبت» وهو تحريف.

والذي يوضح ذلك: أن من قال لغيره: «اتبع سبيل الصالحين»، فليس يريد بذلك من سيكون من الصالحين إلى يوم القيامة!
 على أنا نقول: لو حملنا الآية على أهل عصر الرسول ﷺ - فإنهم الذين كانوا ممنوعين بحقيقة الإيمان عند ورود الخطاب - فتقوم الحجة بإثبات إجماعهم حجة قاطعة. والمقصود إثبات الاستدلال في إثبات الإجماع، إما خصوصاً وإما عموماً.
 فهذه جمل من الأسئلة ترشدك إلى امتثالها، ويهون عليك وجه الانفصال عن كل محال من سؤال.

(عود على ذكر أدلة ثبوت الإجماع)

[١٣٥٠] وربما يستدل مثبت الإجماع بأي من كتاب الله تعالى:

ومنها قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢).

(١) الآية: (١٤٣)، من سورة البقرة، وجه الدليل من الآية واضح، وهو أن الوسط معناه العدل، والوسط يقتضي العدالة والخيرية، فلو أقدموا على شيء من المحظورات، لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات، وجب أن يكون قولهم حجة ثم في الآية أنهم شهداء على الناس. وانظر الفقيه والمتفقه (ص ١٦٠).

ولم يذكر المؤلف رحمه الله آية أخرى في سياق إثبات الإجماع، وهي: ﴿إِن نُنزِعَهُمْ فِي شِعْرِ فُرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرُّسُولِ﴾ سورة النساء: آية (٥٩)، فدل على أن الرد يجب في حال الاختلاف، ولا يجب في حال الإجماع.

(٢) الآية (١١٠): آل عمران.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (١).

(طريقة أخرى في إثبات الإجماع)

[١٣٥١] وهي الاستدلال بالمعنى المتظافر في الألفاظ [التي] (٢) نقلها

الثقات عن رسول الله ﷺ.

منها: ما يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود وغيرهما من كبراء الصحابة الذين [لا يحصون] (٣) كثرة أنه ﷺ قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وفي بعضها: «لا تجتمع أمتي على الضلال»، وفي بعضها: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»، وسألت الله عز وجل لا يجمع أمتي على الضلالة، فأعطانيها. وفي بعضها: «من سره أن يدخل الجنة فليلزم الجماعة».

وقال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم خلاف من خالفهم»، وفي بعضها: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» إلى غير ذلك من الألفاظ التي يطول تعدادها (٤).

(١) الآية (١٨١): سورة الأعراف.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) أورد الإمام هنا نبذة من الأحاديث التي يتمسك بها في إثبات الإجماع، ويظهر أنه قد تابعه خلق كثير في إيراد هذه الأحاديث والتمسك بها في مسألة. انظر على سبيل المثال الفقيه والمتفقه (٤٦٠)، والمستصفي (١٧٥/١)، والمحصول (١٠٩/٢)، والإحكام لابن حزم (٤/١٣٠ - ١٣١)، وغيرهم كثير، ويبدو أن إمام الحرمين صاحب التلخيص اقتصر على بعض المرويات الواردة في الأصل «التقريب والإرشاد».

[١٣٥٣] والأولى أن نقول: قد علمنا قطعاً انتشار احتجاج السلف، في الحث على موافقة الأمة واتباعها والزجر على مخالفتها، بهذه الأخبار التي ذكرناها، وما أبدع مبدع في «العصر»^(١) الخالية بدعة إلا وبّخه علماء عصره على ترك الاتباع وإيثار الابتداع، واحتجوا عليه بالألفاظ التي قدمناها، وهذا ما لا سبيل إلى جرده، وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يُظهر أحد قبل النظام مطعناً في الأحاديث.

فلولا أنهم علموا قطعاً صدق الرواة، لوجب في مستقر العادة أن [يبدوا]^(٢) - ولو شرذمة - في الأخبار ضرباً من المطاعن.

والذي يوضح ذلك، أن هذه الأخبار لو كانت سبيلها الآحاد - وهي لا توجب القطع - لذكر بعض من سبق: أن الاحتجاج بالآحاد لا يسوغ، فلما لم يظهر ذلك منهم، علمنا قطعاً اعتقادهم صدق الرواة فيما نقلوه.

(دفع شبهة أن أحداً قبل النظام أنكر الإجماع)

[١٣٥٤] فإن قال قائل: هذا الذي ذكرتموه مبني على دعوى، لا توافقون عليها، وهو أن أحداً قبل النظام لم ينكر الإجماع، ولم يقدح في الأخبار التي نقلتموها.

= أما حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» فقد قال السخاوي في المقاصد: أخرجه أحمد في مسنده.

(١) «العُصْر» جمع العصر، ويجمع على عصور وأعصار وأعصر. انظر تاج العروس للزبيدي (٤٤/٣)، والإبداع: الاختراع، الصحاح (١١٨٣/٣)، التاج (٥/٢٧٠، ٢٧١).

(٢) زيادة من المحقق.

فلم قلت ذلك؟ وما يؤمنكم أن ذلك كان، ولم ينقل! أو نقل ولم يصح عندكم؟

قلنا: نعرف ذلك بقضية العادة ووجوب استمرارها في حكم المعقول. فإن تجويز «خلف»^(١) الإجماع وترك اتباع الأمة مما يعظم خطره، إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة، فلو خالف فيه مخالف، لنقل خلافه في هذا الأمر العظيم والخطب الجسيم. فإن ما هذا سبيله، لا يجوز خفاؤه في طريق النقل.

[١٣٥٥] وبمثل هذه الطريقة نرد على قول من يقول من أهل الزيغ: إن القرآن عورض فيما سبق من الأعصار، ولم تنقل معارضته نقل صحة! فنقول: لو كان ذلك - مع توفر دواعي الكفرة في التسبب إلى هدم الدين وتتبع حججه الباهرة «وبيئاته»^(٢) الزاهرة - لنقل ذلك في مستقر العادة.

هذا، والنظام - مع خموله وقلة خطره في النفوس، وكونه معدوداً في أحزاب الفساق - لما أظهر الخلاف في الإجماع، اشتهر عنه، وتقرير ما ذكرناه في استقرار العادة، سهل.

[١٣٥٦] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه، إن سُلّم لكم، فهو بناء منكم على حكم العادة الثابتة في الحال، فما يؤمنكم أن عادات من قبلكم لم تكن مشابهة لعاداتنا!؟

قلنا: هذا الآن تعرض منكم لجحد الضرورة، فإننا كما نعلم استمرار العادات في زمننا، فنعلم ذلك في زمن من قبلنا ضرورة، وهذا كما أنا لما

(١) في الأصل «خلو» والخلف: المخالفة.

(٢) غموض في الأصل، ولعل المثبت أشبه.

علمنا بمجرى العادة، أن أهل التواتر لا يخبرون عن مشاهدة، وهم كاذبون، فهذا مما استوت عليه الأعصار، وكذلك نعلم ضرورة أن الطعام والشراب/ (١) كانا يشبعان ويرويان من قبلنا، على اطراد العادة، فلو ساغ «تنفيض» (٢) العادة، لأفضى بذلك إلى ضروب من الجهالات.

[١٣٥٧] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه، لو ثبت لكم، [لكان] (٣) استدلالاً منكم في إثبات الإجماع بنفس الإجماع، وهذا من أهم الأسئلة، فتأمل.

قالوا: فأكثر ما في الباب أن نسلم لكم اتفاق من قبل النظام على ما ادعيتموه، فمن أين لكم أن اتفاقهم يدل على تصديق الرواة قطعاً؟ وبم تنكرون على من يزعم أنهم وإن اتفقوا على ما ادعيتموه، فهم كانوا مخطئين فيما اتفقوا عليه؟

قلنا: لم نستدل عليكم من الوجه الذي ظننتموه، وإنما استدللنا عليكم بقضية العادة التي ينتسب جاحدها إلى رفض الضرورة، فقلنا: لو كان فيما تمسك به من قبل النظام ريب - كما ادعيتموه - لوجب في مستقر العادة أن يظهر ذلك عن أحد، فإنه يبعد في قضية العادة أن يخفي الشيء الظاهر على أهل الإجماع مع شدة فحصهم واعتنائهم بتمييز الحق عن الباطل. فهذا مما لا يسوغ في العادات، وليس سبيله سبيل الإجماع الذي ظننتموه.

وبمثل هذه الطريقة تقرر عندنا أن القرآن لم يعارض، كما قررناه في

(١) نهاية (١٥٠/ب).

(٢) كذا في الأصل، وهو بدون اعجام في الحرفين الأولين.

(٣) زيادة من المحقق.

صدر الدلالة، فلما لم يظهر من أحد طعن في الحديث، فما ذاك إلا لثبوت الصدق فيه قطعاً.

[١٣٥٨] فإن قيل: فما يؤمنكم أن الذين قبل النظام اعتقدوا صحة الإجماع، ولكن لا عن الحديث الذي تمسكتم به، فمن أين لكم أنهم اعتقدوا ما اعتقدوه عما نقلتموه؟

قلنا: قد بينا ظهور التمسك بما قدمناه من الأخبار ووضوحه «عن الانتشار»^(١) ولو لم يكن الخبر مقطوعاً له، لقال بعض أهل الأعصار: إنه لا يتمسك فيما يطلب فيه القطع بما لا يقتضي القطع، فلما لم يبد هذا الضرب من النكير في العصر الخالية، دل على ما قلناه دلالة ظاهرة.

ذِكْرُ أُسُولِ الْقَوْمِ

في تأويل الأحاديث وصرفها عن ظواهرها)

[١٣٥٩] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن المعنى بقوله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) أن الله سبحانه وتعالى لا يجمعها على الضلالة إذ لا يسوغ في حكمته وعدله عن ذلك، فهذا هو المراد بالخبر، وأما العباد لو اجتمعوا بأنفسهم على الضلالة فلا استنكار فيه، وبنوا هذا السؤال [على]^(٢) جحد القدر.

فنقول: إنما يستقر هذا السؤال لو ثبت لكم ما تهذون به في التعديل

(١) هكذا في الأصل ولم يظهر لي وضعه في تركيب الجملة، والمعنى بدونه سليم، أو يكون المعنى أن ظهور التمسك بهذه الأخبار ووضوحه يغني عن تواترها وانتشارها، والله أعلم.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

والتجوير، وهيهات! فرد أسباب أهون من إثباته^(١).

[١٣٦٠] على أنا نقول: لو كان الأمر على ما قلموه، لم يكن لتخصيص الأمة فائدة. فإن ما ذكرتموه يتقرر في الواحد تقرره في الأمة، إذ لا يسوغ في حكمته - تعالى عن قولهم - أن يضل واحداً، كما لا يسوغ أن يضل السرية، وكذلك فلا اختصاص لهذه الأمة في مقتضى أصلكم، فتبين بطلان ما قلموه.

[١٣٦١] على أنا نقول: قد أوضحنا بما قدمنا، أن الذين سبقوا كانوا يحرصون على الاتباع، ويزجرون عن الابتداع، ويأمرون بموافقة أهل الإجماع، ويوبخون مخالفهم بالأخبار المنطوية على اقتضاء الاتباع، فلو كان معنى الأحاديث ما ذكرتموه، لما خفى ذلك في مستقر العادة على الذين سبقونا.

[١٣٦٢] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن النبي ﷺ أراد بالضلال الكفر والخروج عن الدين، وبين أن أمته لا يخرجون عن الدين/^(٢) جملة، وييقون عليه إلى يوم القيامة، فمن أين لكم وجوب اتباعهم في أحكام الشرائع وآحاد المسائل، إذا اتفقوا على أحكامها؟

وأوضحوا ذلك بأن قالوا: الضلال لا ينبىء إلا عما قلناه، والخطأ في أحكام الفروع لا يسمى ضلالاً.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه:

(١) هكذا في الأصل، غير واضح المعنى.

(٢) نهاية (١٥١/أ).

أحدها: إن من أصل النظام، أنه يجوز أن تجتمع الأمة على ضلال، فإنه لا يُسَوِّغُ التمسك بالإجماع في الديانات، كما لا يُسَوِّغُه في الشرعيات. فهذا تحكم منهم لا يوافق «مذهبهم»^(١).

على أنا نقول: كل حيد عن السنن المرسوم عقلاً وسمعاً، سمي ضلالاً على الحقيقة. ومنه سمي الضال عن الطريق ضالاً، واللفظة ضالة، ومنه قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام، قال: ﴿فَعَلَّهَا إِذَا وَاَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾^(٢)، ولم يُرد من الكافرين، إنما أراد من المخطئين.

ثم نقول: قد ورد في بعض «الألفاظ»^(٣) مشتقاً على «الخطأ»^(٤)، فلتن [استمر]^(٥) في الضلال ما قلتموه، فلا يستمر في الخطأ.

على أنا أوضحنا: أن من قبلنا استدلوا [به]^(٦) في وجوب الاتباع عموماً، ولم يخصوه بضروب من الأشياء، بما قدمناه من الأخبار، ولم يؤثر عنهم تخصيص التحريض على الاتباع بحكم دون حكم.

[١٣٦٣] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم، أن النبي ﷺ إنما

أمرنا باتباع الأمة، فيما وافقت فيه نص كتاب؟

قلنا: هذا تخصيص منكم للعموم، ومن يقول به، يصدكم عن ذلك من

غير إقامة الدلالة.

(١) في الأصل «مذهبهم».

(٢) الآية (٢٠): سورة الشعراء.

(٣) يعني في بعض ألفاظ الحديث.

(٤) إشارة إلى حديث «لا تجتمع أمتي على خطأ».

(٥) زيادة من المحقق.

(٦) زيادة من المحقق.

على أنا نقول: «العلم»^(١) من مقتضى الأخبار: وجوب الاتباع فيما يؤثر فيه الإجماع، ويقتضيه الإجماع، فإذا فرضتم الكلام في مسألة فيها نص، فلا أثر للإجماع إذاً، بل النص يستقل بنفسه في إثارة الحكم، ثم كل ما ذكرتموه تحكم منكم، فإننا نعلم أن من قبلنا، لم يخصص التحريض على الاتباع والتمسك في^(٢) تحقيقه بالأخبار بمورد نص، بل عموماً ذلك. فلو صح ما قالوه، لأبداه أهل العصر السابقة وأظهروه.

[١٣٦٤] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم: إنه أراد بالأمة من سيكون إلى يوم القيامة؟ فلا يستقر الإجماع إذاً إلا بانتهاء الدنيا.

قلنا: هذا تصريح منكم برد الأخبار، ووجه من تمسك قبلنا بها، فإننا نعلم أن الذين سبقونا، تمسكوا بها في الأمر بالاتباع، ولو كان معناه ما قلتموه، لما تحقق استفادة الاتباع منها بحال، فتبين أن ما ذكروه تعنت منهم، وحيد عن المراد بالأخبار.

ولهم أسولة سوى ما ذكرناه ويسهل «التفصي»^(٣) عنها.

ذِكْرُ ضَرْبٍ آخَرَ

من مطاعنهم في الأخبار التي ذكروها

[١٣٦٥] فإن قالوا: لئن ساغ لكم التمسك بما قلتموه، فنحن نقابله بما يُضعفه ويوهنه من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «علم».

(٢) في هذا المكان بياض في الأصل قدر كلمة واحدة.

(٣) يقال تفصّى الإنسان، إذا تخلص من المضيق والبلية. انظر الصحاح للجوهري

(٦/٢٤٥٥).

فمما اعتصموا به: الظواهر الدالة في كتاب الله تعالى على النهي عن المزاجر وضروب التحذير فيه، و«أموا»^(١) إلى كل آية فيها وزجر، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ الرِّبَا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِهَتِكُمْ ظُلْمًا﴾^(٣) وغيرها من مرادع القرآن.

قالوا: وقد ثبت أن كافة الأمة مخاطبون بذلك، منهيون [عنه]^(٤) فلو كان لا يتصور من جميعهم الإجماع عليه، لما تعلق الخطاب بهم! فإن الخطاب يتعلق بمن يتصور منه مخالفته وموافقته.

[١٣٦٦] قلنا: هذا الذي ذكرتموه، تحكم منكم، فمن أين لكم أن من شرط توجه الخطاب تصور المخالفة من المخاطبين؟ فهذا مما ننازعكم فيه أشد المنازعة.

هذا رسول الله ﷺ توجهت عليه مناه «تجب»^(٥) عصمته فيها/^(٦) [منها]^(٧) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٨).

وقوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ﴾^(٩)

-
- (١) أموا بمعنى فصدوا، ويحتمل أن يكون «أتوا» وهو غير واضح في الأصل.
 - (٢) الآية (١٣٠): سورة آل عمران.
 - (٣) الآية (١٠): سورة النساء.
 - (٤) زيادة ليست في الأصل.
 - (٥) «تجب» هنا بمعنى تثبت.
 - (٦) نهاية (١٥١/ب).
 - (٧) زيادة من المحقق.
 - (٨) الآية (٣٦): سورة الإسراء.
 - (٩) الآية (١١٢): سورة هود.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ﴾^(١).

وقال تعالى لنوح عليه السلام: ﴿إِنِّي أَعْطَكَ طَوْفًا مِّنَ الْجَبَلَيْنِ﴾^(٢) إلى غير ذلك مما توجه على الأنبياء، صلوات الله عليهم من ضروب المزاجر، مع وجوب عصمتهم عنها.

[١٣٦٧] وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ، أنه قال في حجة الوداع: (لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض)^(٣)، وربما استروحوا إلى قوله ﷺ: (لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس)^(٤) وقوله: (بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً)^(٥)، ولا مستروح لهم في شيء مما ذكروه

(١) الآية (٤٨): سورة المائدة.

(٢) الآية (٤٦): سورة هود.

(٣) رواه البخاري في كتاب الفتن باب قول النبي ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» (٤/٢٢٤)، وفي كتاب العلم باب الإنصات للعلماء (١/٣٥)، ورواه مسلم في كتاب الإيمان عن جرير بن عبد الله (٢/٥٥، ٥٦)، والترمذي (٣/٣٢٩)، وأبو داود في كتاب السنة عن ابن عمر باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه والدارمي (٢/٦٩).

(٤) أخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص (١٣/٦٧)، بلفظ «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»، وأيضاً بمثل لفظ المتن في (١٨/٨٨)، كما أخرجه ابن ماجه (٢/١٣٤٠)، برقم (٤٠٣٩)، باب شدة الزمان.

(٥) رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء» وعن ابن عمر بلفظ «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ» في كتاب الإيمان (٢/١٧٦)، والترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً (٥/١٨)، وابن ماجه في كتاب الفتن باب بدأ الإسلام غريباً (٢/١٣٢٠)، والدارمي (٢/٣١٢).

من الآحاد، التي لا تكاد تبلغ مبلغ الاستفاضة، لا في اللفظ ولا في المعنى.
فأما قوله ﷺ: (لا ترجعوا بعدي كفاراً)، فلم يُرد به جميعهم،
و«إنما»^(١) أراد طائفة منهم لا بأعيانهم، ويقوى ذلك على نفي العموم.

[١٣٦٨] على أنا نقول للنظام: ألسنت قلت في تأويل الأخبار التي
تمسكنا بها أن المعنى بها «في»^(٢) أن الأمة لا تجتمع على كفر وضلالة؟ فما
وجه احتجاجك الآن بهذا الخبر؟

[١٣٦٩] وإن كان الاحتجاج من الإمامية، فيقال لهم: ليس من أصلكم
أن قول الإمام المعصوم حجة قاطعة؟ وهو ممن تجب عصمته! فبم تنكرون أنه
داخل تحت هذه المزاجر التي تمسكنم بها؟ فإن زعموا أن لا يدخل تحتها، وهو
مستثنى مخصوص عن الناس، فينبغي أن لا ينكروا منا التخصيص أيضاً.

[١٣٧٠] وربما يستدل منكروا الإجماع، بما قدمنا من دعوى استحالة
الإجماع، ووجوه استحالة النقل عن الأمة وإن تُصور إجماعهم، وقد
استقصينا القول في ذلك بما فيه بلاغ.

[١٣٧١] فإن قالوا: ما من أحد من أهل الإجماع إلا وهو بصدد
الزلل، فما بالهم إذا اجتمعوا خرجوا عن هذا الجواز؟

والجواب عن هذا أن نقول: ما ذكرتموه يبطل عليكم بنقل أهل التواتر
الأخبار عن المشاهدات، فإنه ثبت صدقهم ضرورة — والنظام لا ينكر ذلك —
وكل واحد موصوف بأنه لو انفرد بالنقل جاز عليه^(٣).

(١) في الأصل «إننا» وهو تصحيف.

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها زائدة مقحمة.

(٣) أي الزلل.

[١٣٧٢] ثم نقول: خبرونا، هل في مقدرات الرب تعالى أن يعصم الأمة إذا اتفقت، مع أن حيدها عن الحق من قبيل المقدورات؟
فإن قالوا: ذلك في المقدور.
قلنا: فلا نستنكره إذا دلت عليه الدلالة.

(٢٤٤) فصل

(في أن الإجماع إذا ثبت فيجب اتباعه)

[١٣٧٣] فإن قال قائل: إن سلم لكم ما ادعيتموه من أن ما اجتمعت عليه الأمة صواب حق، فلم قلت: إنه يجب اتباعهم؟ ورب صواب يصدر، ولا يجب اتباع صاحبه فيه؟

قالوا: وهذا كقولهم: إن كل مجتهد مصيب ثم لا يجب اتباع كلهم، وكذلك المسافر، يصيب في استباحة الرخص، ولا يتبعه المقيم، إلى غير ذلك مما يكثر عدّه.

قلنا: كل ما قدمناه من الأدلة على إثبات الإجماع، فهو مبني على وجوب الاتباع.

وأما قوله تعالى: ﴿وَتَّبِعْ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) فصريح في الأمر بالاتباع، كما قدمناه وكذلك الأخبار التي اعتصمنا بها. «فلم نقل»^(٢) إن الأمة يجب اتباعها لكون ما اجتمعت عليه حقاً، ليلزمنا ما قلتموه.

[١٣٧٤] ثم نقول: إذا ثبت إجماع الأمة لا يكون إلا على صواب،

(١) الآية (١١٥): سورة النساء.

(٢) في الأصل: «فلم نقل» والأظهر ما أثبتته.

فمما اجتمعت عليه، وجوب الاتباع عند تقدير الاجتماع، فإن الناس حزبان:

منهم من ينكر الإجماع، ويزعم أن ما أجمع [عليه]^(١) أهل الإجماع،
يجوز أن يكون خطأ، ومنهم من يقطع بكونه صواباً.

ولا قائل/^(٢) بأنه صواب غير متبع فالمصير إلى تثبيت الصواب، مع
القول بنفي وجوب الاتباع، إحداه قول ثالث، مفض إلى خرق
«الإجماع»^(٣)، فبطل ما قالوه من كل وجه.

(٢٤٥) القول في أوصاف المجمعين

وذكر من يُعدّ خلافه^(٤)، ومن لا يعدّ خلافه

[١٣٧٥] اعلم، وفقك الله، أن الاعتبار في الإجماع بعلماء الأمة،
حتى لو قدرنا من واحد من العوام، اختلاف ما عليه العلماء، لم يكثر
بخلافه، وهذا ثابت اتفاقاً وإطابقاً. إذ لو قلنا: إن «خلاف»^(٥) العوام يقدر
في الإجماع — مع أنهم لا يقولون ما يقولون إلا عن جهل وحدس،
ولا «يصدرون»^(٦) أقوالهم عن الأدلة الشرعية — أفضى هذا إلى اعتبار خلاف
من يعلم أنه قال ما قاله عن غير أصل ودليل، على أن الأمة أجمعت علماؤها
وعوامها أن خلاف العوام لا معتبر به، وقد مر على هذا الإجماع عُصر، فثبت

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) نهاية (١٥٢/أ).

(٣) في الأصل «الإجمال». وهو تصحيف.

(٤) بمعنى «يعقد بخلافه».

(٥) في الأصل «اختلاف» والأظهر المثبت.

(٦) في الأصل «يصدون» وهو خطأ.

بما قلناه ألا معتبر بخلاف العوام^(١).

[١٣٧٦] فإن قال قائل: فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من

الأحكام، فهل تطلقون القول، بأن الأمة مجمعة عليه، أو ما قولكم فيه؟

قلنا: من الأحكام، ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام، نحو وجوب

الصلوات ووجوب أصل الزكاة والصوم والحج «وغيرها»^(٢) من أصول

الشريعة، فما هذا وجهه، فيطلق القول، بأن الأمة أجمعت عليه.

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ عن العوام، فقد

اختلف أصحابنا في ذلك:

فقال بعضهم: العوام «مدخولون»^(٣) في حكم الإجماع، وذلك أنهم

وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام، فقد عرفوا على الجملة، أن ما أجمع عليه

علماء الأمة في تفاصيل الأحكام، فهو حق مقطوع به، فهذا وجه مساهمة

منهم في الإجماع، وإن لم يعلموا واقعه على التفصيل.

(١) الجمهور على أن وفاق العامة غير معتبر، سواء في المسائل المشهورة أو الخفية.

واعتبر بعض العلماء وفاق العامة مطلقاً؛ وحكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان

عن المتكلمين واختاره الأمدى، ونقله الجويني وابن الحاجب وابن السمعاني

والصفي الهندي عن القاضي الباقلاني. واعتبره قوم في المسائل المشهورة، وهو

ظاهر كلام الغزالي. وانظر هذه المسألة في اللمع (٩٢)، والبرهان (٦٨٤/١)،

وأصول السرخسي (٢٣١/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٥٠/٣)، والوصول إلى

الأصول (٨٤/٢)، والمستصفي (١٨١/١)، والمحصول (٢٧٩/١/٢)، وشرح

تنقيح الفصول (٣٤١)، وكشف الأسرار (٢٣٧/٣).

(٢) في الأصل «وغيرهما».

(٣) بمعنى «داخولون» أو لعل الصواب «مدخولون».

ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين في الإجماع، فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها، فإذا لم يكونوا عالمين بها. فلا يتحقق كونهم من أهل الإجماع فيها.

[١٣٧٧] واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره، ويؤول إلى عبارة محصنة، والجملة فيه أنا إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع، فنطلق القول بإجماع الأمة، وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع، أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمة، فإن العوام معظم الأمة وكثرها^(١)، بل نقول: أجمع علماء [الأمة]^(٢).

[١٣٧٨] فإن قيل: هل تجوز أن يجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام من غير دليل؟

قلنا: هذا مما لا يجوز بل نحيله، وذلك أن الأمة أجمعت على أنه لا يجوز إثبات حكم فيه من غير دليل، فلو جوّزنا إجماعهم من غير دليل «خُطِيءَ»^(٣) إجماعاً.

(١) الكثر بالضم: الكثير الصحاح (٨٠٣/٢).

(٢) زيادة من المحقق. وانظر المستصفي (١/١٨١، ١٨٢)، وقد أيد الإمام الغزالي القول بإطلاق الإجماع في هذه الصورة، وقال: إن هذه الصورة - أي خلاف العامي مع العلماء قاطبة - فرضية، ولا وقوع لها أصلاً، ويدل على انعقاد الإجماع أن العامي يُعصى بمخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه.

وقال إمام الحرمين في البرهان (١/٦٨٤) «إن العوام ليسوا من أهل الإجماع فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم».

(٣) رسمه في الأصل «خطأ».

فصل (٢٤٦)

(هل الاعتبار في انعقاد الإجماع

بجملة العلماء أم يختص ببعضهم؟)

[١٣٧٩] إذا ثبت بما قدمناه، أن العبرة في الإجماع بعلماء الأمة، وهم الذين يقدر خلافهم، ويمنع من انعقاد الإجماع.

فلو قال قائل: أفتعتبرون جملة العلماء فيما ذكرتموه، أو تخصصونه بطائفة منهم؟

قلنا: قد اختلف أرباب الأصول في ذلك:

فذهب شردمة منهم في جمع من الفقهاء إلى أن أهل الإجماع في أحكام الشرع، هم الذين تصدوا للفتوى، واستجمعوا شرائطها.

وقال آخرون: العبرة في الفقهاء، المنفردين بحفظ مسائل الفروع.

[١٣٨٠] قال/ (١) القاضي رضي الله عنه: والذي يصح في ذلك عندنا: أن من لم ينتصب للفتوى، و«لم يتصدى» (٢) لجمع مسائل الفروع – ولكن لما كان من العالمين بأصول الديانات، وأصول الفقه، وكان يعلم مواقع الأدلة وموجيها، ووجه إفضائها إلى الأحكام الشرعية، وطرق الاستنباط، ووجوه الترجيح عند تعارض الأدلة، وتقديم بعضها عند التباس الحال، فهو من أهل الإجماع، ويعتبر خلفه ووفاقه.

(١) نهاية (١٥٢/ب).

(٢) كذا في الأصل، وهو جائز على لغة من يهمل لم فلا يجوز بها جملاً على «ما» النافية.

[١٣٨١] والدليل على ذلك: أنا قد ثبتنا الإجماع بقوله عز اسمه: ﴿وَتَبَيَّنَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) [و]^(٢) بالأخبار التي نقلناها وليس في قضية ما أقمنا من الأدلة، تخصيص أهل الفتوى. أو تخصيص حفظة الفروع، ولولا قيام الإجماع، لأدرجنا العوام في حكم الإجماع، ولكن لما ثبت بدلالة الإجماع أنه لا معتبر بخلاف العوام، لم نعتبرهم، وبقي العلماء من غير تخصيص في حكم الإجماع.

[١٣٨٢] والذي يوضح الحق في ذلك: أن أهل الإجماع، هم الذين سهل عليهم مدرك المشكلات، ويتصور منهم التوصل إليها على يسر، وأهل الأصول بهذه المثابة، فإنهم إذا علموا طرق الاجتهاد ووجه التمسك بأصول الشريعة، فلا يُعجزهم إذا عنت حادثة، أن يعرفوا وجوه المذاهب فيها في «أدنى ما يقدر»^(٣). ثم تكون معرفتهم بطرق الاجتهاد فوق معرفة الفقهاء «غير»^(٤) «المحظوظين»^(٥) بالأصول، ومنزلة الأصوليين في ذلك منزلة فقيه، تشد عليه مسألة، فيطالعا ويتبعها ويردها إلى حفظه.

فثبت لما قلناه: أن أرباب الأصول ممن يستضاء بأرائهم في طرق الاجتهاد وتوصلهم إلى أحكام الفروع، مع «ذهابهم»^(٦) عن بعض الفروع

(١) الآية (١١٥): سورة النساء.

(٢) سقط في الأصل.

(٣) غموض في الأصل. والمثبت أقرب إلى الرسم في الأصل.

(٤) في الأصل «عند» وهو تحريف.

(٥) في نسخة أخرى «المختصين» من هامش الأصل.

(٦) الذهاب هنا بمعنى الفوات والذهول والنسيان، وهذا تعبير بليغ، والكتاب كله زاخر بعبارات رصينة رائعة وأساليب متقنة.

«الحفظية»^(١)، أقرب من توصل الفقهاء، مع ذهابهم عن أسرار الأصول وحقائق الاجتهاد.

[١٣٨٣] ومن أوضح ما يدل على ذلك، أنا نعلم أن الصحابة، كانوا يعتبرون خلاف من لم يشهد منه في الصحابة تعيد للفتوى، نحو الزبير وطلحة وغيرهما من علماء الصحابة الذين لم يُشهد عنهم الانتصاب للفتوى، كما اشتهر عن الخلفاء ومعاذ وابن مسعود^(٢) وغيرهم، ثم كانوا يعتبرون خلاف من عداهم.

والذي يوضح ذلك، إيقاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عبد الرحمن بن عوف وطلحة وسعداً^(٣) في الشورى ورُتب الإمامة العظمى، فوضح بذلك ما قلناه^(٤).

(١) يريد بها «الفقهاء».

(٢) الصحابي الجليل الفقيه عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، من السابقين الأولين ومن كبار العلماء والقراء من الصحابة، له مناقب حجة، أمره عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الكوفة، توفي سنة (٣٢هـ)، الإصابة (٣٦٨/٢) رقم الترجمة (٤٩٥٤)، الاستيعاب بهامش الإصابة. (٣١٦/٢).

(٣) في الأصل «سعد» وهو سعد بن أبي وقاص، أحد المبشرين بالجنة.

(٤) ذكر إمام الحرمين في البرهان مذهب القاضي هذا في مسألة هل يعد خلاف الأصولي الماهر المتصرف في الفقه، أو لا يعد خلافه؟ وذكر أن معظم الأصوليين على خلاف رأي القاضي، وقد بسط مذهب القاضي ثم رد عليه، وقرر أخيراً أنه «لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين، وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة»، ثم قال: «إن المجتهدين إذا أطبقوا، لم يعد خلاف المتصرفين مذهباً محتفلاً به، فإن المذاهب لأهل الفتوى». انظر البرهان (١/٦٨٥ - ٦٨٨).

[١٣٨٤] فإن قال قائل: فهل يسوغ لأرباب الأصول إذا قال الفقهاء

قولاً، أن يقلدوهم فيما قالوه، من غير تفحص وتحقيق؟

قلنا: لو فعلوا ذلك مع القدرة على الفحص على طريق الاجتهاد،

لم يكونوا معذورين، بل عليهم بذل «كنه»^(١)

= وقد فصل الغزالي القول بفرق بين الأصولي والفقهي المبرز وبين غيرهم من أصحاب العلوم والفنون، فقال: «ينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف الفقهي المبرز لأنهما ذوا آلة على الجملة، يقولان ما يقولان عن دليل، أما النحوي والمتكلم: فلا يعتد بها لأنها من العوام في حق هذا العلم، إلا أن يقع الكلام في مسألة تنبني على النحو أو على الكلام» المستصفي (١/١٨٣)، وهذا تفصيل جيد وهو قول الرازي في المحصول (٢/٢٨٢). إلا أن له تفصيلاً أجود وأدق في هذه المسألة، حيث يقول: «العبرة بالإجماع في مسائل الكلام بالمتكلمين، وفي مسائل الفقه بالمتكلمين من الاجتهاد في مسائل الفقه، فلا عبرة بالمتكلم في الفقه، ولا بالفقيه في الكلام. بل من يتمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك، يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك».

ومن خلال هذه المسألة وسرد الآراء فيها من عصر القاضي مروراً بإمام الحرمين والغزالي إلى الرازي، نرى كيف زادت صورة المسألة وضوحاً ودقة، وهذه طبيعية العلم يتقدم ويتطور وتنشأ منه فروع واختصاصات.

هذا وقد نسب الرازي في المحصول (٢/٢٧٩)، إلى القاضي أبي بكر وتبعه الآمدي في الإحكام (١/٣٢٢)، رأياً مخالفاً لما ذهب هنا، فقال: «لا عبرة بقول العوام خلافاً للقاضي أبي بكر رحمه الله». وقد تبين أن مذهب القاضي عدم إدراج العوام في عموم المجمعين، لذا وجب التنويه، هذا وقد ذهب إلى اعتبار العامي من أهل الإجماع قلةً، واختاره الآمدي.

(١) الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته. القاموس المحيط (٤/٢٩٣) وفي الصحاح للجوهري كنه الشيء: نهايته ولا يشتق منه فعل، وقولهم: لا يكتنه الوصف، بمعنى لا يبلغ كنهه أي قدره وغايته، كلام مولد (٦/٢٢٤٧).

المجهود^(١)، ويستقصى القول في ذلك عند ذكرنا التقليد، وتجويز اتباع العالم العالم، إن شاء الله تعالى.

فصل (٢٤٧)

(من تقتضي الأدلة تكفيره، فلا يكثر بخلافه ووفاه)

[١٣٨٥] اعلم، وفقك الله، أن من أجمعت الأمة على تكفيره وانسلاله عن الدين، فلا معتبر بخلافه ووفاه.

فأما الذين اقتضت الأدلة العقلية تكفيرهم بما اعتقدوه وأبدعوه، وربما لا يدرك وجه تكفيرهم إلا المميزون بعلم الأصول^(٢) - فإن التكفير مما يدق النظر فيه - فما حكمهم؟ وهل يُعتد بخلافهم ووفاهم؟

[١٣٨٦] قال القاضي رضي الله عنه: من تقتضي الأدلة تكفيره، فلا يكثر بخلافه ووفاه أصلاً، فإنه قد وضع بالأدلة خروجه عن الدين، فلحق^(٣) بالكفار المجاهدين بالكفر، وهذا ثبت إجماعاً، فإن الأمة مجمعة، على أن من ثبت كفره، لا يعتد بخلافه في المسائل «الحكمية»^(٤).

(١) وانظر هذه المسألة في اللمع (٩٢)، والبرهان (١/٦٨٥)، وأصول السرخسي

(٢/٣١٢)، والمستصفي (١/١٨٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٥٠)،

والوصول إلى الوصول (٢/٨٢)، والمحصول (٢/٢٨١)، وشرح تنقيح الفصول

(٣/٢٤٠).

(٢) أي أصول الدين وقواعده.

(٣) نهاية (١/١٥٣).

(٤) يعني المسائل الفقهية الفرعية.

[١٣٨٧] فإن قال قائل: فهلا اعتبرتم في التكفير الإجماع؟ حتى لا تُكفروا إلا من أجمعت الأمة على تكفيره.

قلنا: الكلام في التكفير يطول تتبعه، وهو مما يستقصى في الديانات^(١).

والجملة في ذلك: أن من وضع عنده كفر قوم بالدلالة العقلية، فلا تحتاج الدلالة العقلية إلى الاعتضاد بالإجماع^(٢).

[١٣٨٨] فإن قال قائل: فمعظم الفقهاء الذين لم يحيطوا بالأصول، لا يكفرون الذين يكفرهم المتكلمون، فهل تقولون: إن الذين لم يحيطوا علماً بتكفيرهم مخاطبون مكلفون بالاعتقاد بخلافهم، والذين علموا من المتكلمين وجه تكفيرهم، فلا يعتدون بخلافهم؟

(١) قال الغزالي: «إنه - أي ما يكفر به - يرجع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون نفس اعتقاده كفراً، كإنكار الصانع وصفاته، وجحد النبوة.

الثاني: ما يمنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته، وتصديق رسله.

الثالث: ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر إلا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم، وجحد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والخمر، وترك الصلاة. وبالجملة إنكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة: انظر المستصفي (١٨٥/١).

(٢) راجع هذه المسألة في الأحكام لابن حزم (٢٣٥/٤)، واللمع (٩٢)، والبرهان

(٦٨٩/١)، وأصول السرخسي (٣١١/١)، والمستصفي (١٨٣/١)، والتمهيد

لأبي الخطاب (٢٥٢/٣)، والأحكام للآمدي (٢٢٩/١)، وشرح تنقيح الفصول

(٣٣٥)، وإرشاد الفحول (٨٠).

[١٣٨٩] قال القاضي رضي الله عنه: ذكرنا في بعض مصنفاتنا أنا لو قلنا بذلك، لم يبعد حتى نقول: من أحاط علماً بما يقتضي تكفير قوم، فهو يقطع أنه لا يعتد بخلافهم ومن ذهب عنه مدرك ذلك من علماء الأمة، فهو مخاطب بالاعتداد بخلافهم، وهذا كما أن من بلغه الناسخ، فهو مخاطب بحكمه، ومن لم يبلغه الناسخ، فيجب عليه الإصرار على الحكم.

[١٣٩٠] قال القاضي رضي الله عنه: ثم وضح عندنا أن ذلك محال، فإن من دلت الدلالة على وجوب تكفيره، فلا يعتبر بخلافه في جملة ولا تفصيل، وأما الفقهاء الذين ذهب عنهم مدرك ذلك، فلا يخاطبون بالاعتداد بخلافهم، ولكنهم مخاطبون بأن يجتهدوا ويجهتدوا في مدرك أوصاف من يعتد «خلافه»^(١) ووفاقه، وليعلموا ما يقع به التكفير، لتمييز المقصد في ذلك، فإن هذا ما يُقدر عليه ويتوصل إليه، إذ لو لم نقل ذلك، لزمنا أن نقول: قد ينعقد الإجماع مقطوعاً به في حق المتكلمين، وهو غير مقطوع منعد^(٢) في حق الفقهاء، وهذا ما لا سبيل إليه، فإن الإجماع لا يتبعض في انعقاده وليس كذلك الذي لم يبلغه الناسخ، فإنه غير مقتدر على الوصول إليه، والفقهاء موصوفون بالاعتداد على الوصول إلى موجب التكفير، فليجتهدوا فيه وليحضوا عليه، فإنهم «موصوفون»^(٣) بالاعتداد عليه على قرب، حتى لا «يضطر»^(٤) إلى تبعض حكم الإجماع، فيحكم من خص بالأصول بانعقاد الإجماع في مسألة لعله بأنه لم يبق فيها إلا الذين تقتضي

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «بخلافه ووفاقه».

(٢) كذا في الأصل والمعنى أنه غير مقطوع وغير منعد.

(٣) في الأصل «موصوف» مفرداً وهو خطأ.

(٤) في الأصل ما يشبه «يكرر».

دلالة العقل تكفيرهم. ويحكم الذين لم يتدبروا ما يقع به التكفير، بأن الإجماع لم ينعقد بعد.

وكذلك من المعنى أوجبنا على الفقهاء تتبّع ما يوجب التكفير، حتى لا يتوقفوا في الحكم بانعقاد الإجماع في أمثال هذه الصورة^(١).

[١٣٩١] فإن قال قائل: فما الذي يوجب التكفير؟

قلنا: هذا لا مطمع في تقريره في هذا الفن.

[١٣٩٢] فإن قيل: أفرأيتم لو صار صائرون من الذين «تكفروناهم»^(٢)

إلى مذهب يخالف ما عليه الباقون، ثم إنهم تابوا وأنابوا ورجعوا عما يوجب تكفيرهم، وهم مصرون على المذهب الذي كانوا عليه، فهل يقدر ذلك الآن في الإجماع؟

قلنا: لا يقدر ذلك في الإجماع، وذلك أن الإجماع قد انعقد قبل إنابتهم. فلا معتبر بمذهبهم. وعليه موافقة ما عليه الأمة، وهذا إنما يستقيم على قولنا إن انقراض العصر لا يشترط في انعقاد الإجماع - على ما سنوضحه بعد ذلك إن شاء الله تعالى/^(٣).

(١) تعرض الغزالي رحمه الله لهذه المسألة وهي هل يعذر الفقهاء لعدم اطلاعهم على معرفة ما يكفر به من التأويلات، فقال: للمسألة صورتان: إحداهما: أن يقول الفقهاء: نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أو لا؟ ففي هذه الصورة لا يعذرون فيه، ثم قال: والصورة الثانية: أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته، فترك الإجماع لمخالفته، فهو معذور في خطه وغير مؤاخذ به، وكان الإجماع لم يتحضر حجة في حقه. كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ. راجع المستصفى (١/١٨٤).

(٢) في الأصل «لم تكفروناهم» بزيادة «لم» وهذا تصحيف زيادة.

(٣) نهاية (١٥٣/ب) راجع مبحث اشتراط الأنقراض من الفقرة [١٤٢٤].

فصل (٢٤٨)

(هل عدد التواتر شرط في المجمعين)

[١٣٩٣] فإن قال قائل: أفرأيتم لو غلب الكفر – والعياذ بالله – في آخر الزمان كما وعده رسول الله ﷺ، ولم يبق من المؤمنين إلا شردمة قليلة، بحيث لو نقلوا خبراً فيما شاهدوه، لم يقتض العلم الضروري، إذ لم يبلغوا أقل عدد التواتر، فهل يتصور منهم الإجماع – وهذا وصفهم؟ [و] (١) هل يقطع بأن ما أجمعوا عليه حق؟ (٢)

قالوا: فإن قلت: ما أجمعوا عليه حق – والمسألة مفروضة في الصورة التي ذكرناها – أدى ذلك إلى محال، وهو أن المجمعين لو أخبروا عن أنفسهم بالإيمان والإيقان، لم يقع لنا العلم بصدقهم في أصل الإيمان، لعلمنا بقصورهم عن مبلغ عدد التواتر: فإذا كنا نستريب في إيمانهم، فكيف نقطع القول بأن ما أجمعوا عليه حق؟ وإن قلت إنه لا حكم لاتفاقهم، فقد

(١) زيادة من المحقق.

(٢) وتعرف هذه المسألة بفتور الشرائع – والعياذ بالله – وقد اختار إمام الحرمين جواز فتور الشرائع وتعطلها وانتفاء الأمر إلى الفترة، واستدل بحديث عبد الله بن مسعود في مسند أحمد «سيأتي على أمتي زمان، يختلف رجلان في فريضة، فلا يجدان من يذكر حكم الله فيها»، وذكر أقوالاً بعدم الجواز، استدلالاً بآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وحديث: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين بالحق) الحديث. البرهان (١/٦٩١)، (٢/١٣٤٧). وانظر أيضاً أصول السرخسي (١/٣١٢)، والمستصفي (١/١٨٨)، والوصول (٢/٨٨)، والمحصل (٢/٢٨٣)، وروضة الناظر (١١٩)، والإحكام للآمدي (١/٢٥٠)، وشرح تنقيح الفصول (٣٤١)، وإرشاد الفحول (٨٩).

جوزتم أن «يخلو»^(١) عصر من الأعصار عن أهل الإجماع.

قلنا: هذا مما اختلف فيه أصحابنا قديماً وحديثاً، فذهب الأكثرون إلى أن أهل الإيمان لا يرجعون إلى العدد الذي ذكرتموه، إذ قد ثبت بالأدلة القاطعة وإجماع الأمة أن أهل هذه الملة لا ينقضون، إلى أن ينفخ في الصور. وقد قال رسول الله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين بالحق، لا يضرهم خلاف من خالفهم) فعلى هذا لا يجوز أن يخلو عصر من الأعصار عن طائفة من المؤمنين يبلغون عدد أهل التواتر، فسقط ما قالوه على هذا المذهب.

ومن أصحابنا من جَوَز رجوع أهل الملة في آخر الزمان إلى عدد لا يبلغون عدد التواتر^(٢)، ثم هؤلاء أجمعوا على أنهم - وإن رجعوا إلى هذا العدد - فما أجمعوا عليه، حجة قاطعة عند الله. حتى لا يخلو الزمان عن حجة قائمة^(٣).

[١٣٩٤] وأما ما ذكروه من أنهم لو أخبروا عن أنفسهم بالإيمان، لم نعلم^(٤) حقيقة صدقهم، فكيف نعلم ثبوت ما أجمعوا عليه مع الاسترابة في إيمانهم؟

الجواب عن ذلك أن نقول: إذا جوزنا رجوع أهل الملة إلى العدد الذي وصفتموه، فإنما يكون ذلك في آخر الزمان، عند ظهور

(١) في الأصل «تحصلوا» وهو تصحيف.

(٢) وإليه ذهب السرخسي والغزالي وابن برهان، والرازي، والآمدي، وابن قدامة، والقرافي وغيرهم، ونسبه في البرهان إلى الأستاذ أبي إسحاق. انظر المراجع آفة الذكر.

(٣) خلافاً لإمام الحرمين في البرهان (١/٦٩١)، فإنه ذهب فيه إلى أنه لا يكون حجة.

(٤) في الأصل «يعلم».

«أشراط»^(١) الساعة وبدو آيات قيامها، فلا يبعد حينئذ - وقد ظهرت الآيات و«بدا»^(٢) انخراق العادات - أن يخرق الله العادة في أمر التواتر، حتى إذا أخبروا عن أنفسهم، أو عن غيرها من المشاهدات: أوجب ذلك الصحة فيما نقلوه، على خلاف العادة «أيضاً»^(٣).

[١٣٩٥] وإن استنكر السائل انخراق العادة، قلنا: فنحن إنما نجوز ما قلتموه في الوقت «الذي»^(٤) تنخرق فيه العادات بالآيات، نحو خروج الدجال ودابة الأرض وما أشبههما.

فهذا ما يجب تحصيله في هذا الباب^(٥).

(١) في الأصل «اشترط» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «يبدوا».

(٣) في الأصل «انفا».

(٤) في الأصل «التي».

(٥) هذا الإشكال الغريب وهو «أن المجمعين لو أخبروا عن أنفسهم بالإيمان والإيقان، لم يقع لنا العلم بصدقهم في أصل الإيمان، لعلمنا بقصورهم عن مبلغ عدد التواتر» قد أجاب الغزالي رحمه الله عنه، بجوابين آخرين، أحدهما: حديث: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، والآخر أنا لم نتعبد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً، إذ لا وقوف على الباطن، وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم، فيجوز أن يستدل بهذا على أنهم صادقون، لأن الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاعتدال به. انظر المستصفي (١/١٨٨)، والحقيقة أن الإخبار لا يكون عن شيء مشاهد أو محسوس. ولا يمكن الاطلاع على إيمان امرء إلا بإخباره عن نفسه، ومعتقد المرء ثابت عند صاحب ضرورة، ولا دخل في هذا لإخبار الآخرين، سواء بلغوا عدد التواتر أو نقصوا، فالاستدلال من هذا الوجه واه جداً. وانظر البرهان (١/٦٩٠)، والإحكام للآمدي (١/٢٥٠).

فصل (٢٤٩)

(هل الإجماع حجة في الاعتقادات، كالشرعيات؟)

[١٣٩٦] فإن قيل: فإذا حكمتم بأن الإجماع حجة قاطعة، فهل تقبلونها في كل موضع؟ وهل تقيمون الحجة بالإجماع في الديانات وأصول الاعتقادات، كما أقمتم ذلك في الشرعيات؟ فصلوا قولكم في ذلك.

قلنا: ما يجب التعويل عليه أن نقول: كل ما [لا]^(١) يتصور ثبوت الإجماع والعلم بصحته، إلا مع تقدم العلم به، فانعقاد الإجماع لا يكون حجة فيه^(٢).

وذلك نحو معرفة الصانع، وثبوت صفاته التي تدل عليها الأفعال، وكذلك ثبوت النبوات، فهذا القبيل، ما لا يكون انعقاد الإجماع فيه حجة، وذلك أن الإجماع لا يثبت إلا سمعاً، ولا دليل في العقل عليه، ولا تثبت/^(٣) الدلالة السمعية إلا بعد العلم بالصانع والنبوات، فكيف يتصور كون الإجماع حجة في هذه الأصول، مع العلم بأن الإجماع لا يتصور أن يعلم إلا بعد تقدم هذه المعارف؟

والذي يوضح ذلك: أنه لا يسوغ الاحتجاج بكتاب الله تعالى في هذه

(١) كلمة «لا» ساقطة في الأصل.

(٢) وهذا من المتفق عليه. انظر المعتمد (٤٩٣/٢)، والبرهان (٧١٧/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٨٤/٣)، والمحصول (٢٩١/١/٢)، والإحكام للآمدي (٢٨٣/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٤٣)، وكشف الأسرار (٢٥١/٣)، وتيسير التحرير (٢٦٢/٣)، وشرح الكوكب المنير (٢٧٧/٢).

(٣) نهاية (١/١٥٤).

الأصول إذ لا نعلم صحة الكتاب، إلا بعد تقدم العلم بها^(١).

(٢٥٠) القول في إجماع كل عصر وتبيين بطلان

اختصاص حكم الإجماع في عصر دون عصر

[١٣٩٧] اعلم، وَفَقَّكَ اللهُ، أن ما صار إليه «الدهماء»^(٢) من العلماء

القائلين بالإجماع: أن الإجماع لا يختص بأهل الصدر الأول، ولكن لو اجتمع التابعون على حكم، لقامت الحجة بإجماعهم، كما تقوم بإجماع الصحابة، وهكذا كل عصر بعدهم^(٣).

[١٣٩٨] وذهب داود ومن تبعه من أهل الظاهر، إلى أن الإجماع

الذي تقوم به الحجة، يختص بالصحابة، فلا إجماع بعدهم^(٤).

[١٣٩٩] والدليل على فساد ما قالوه أن نقول: الإجماع لا يثبت عقلاً

أصلاً، وإنما الدليل عليه السمع، وكل ما دل على إجماع الصحابة، فهو بعينه دال على إجماع غيرهم^(٥).

(١) قال إمام الحرمين في البرهان (٧١٧/١): «فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة: فالسمعيات ولا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقلات الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق».

(٢) الدهماء: الجماعة، والدهم: العدد الكثير. الصحاح (١٩٢٤/٥).

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر المعتمد (٤٨٣/٢)، واللمع (٩٠)، والبرهان

(٧٢٠/١)، وأصول السرخسي (٣١٣/١)، والمستصفي (١٨٥/١)، والتمهيد

لأبي الخطاب (٢٥٦/٣)، والوصول (٧٧/٢)، والمحصول (٢٨٣/١/٢)،

والإحكام للآمدي (٢٣٠/١)، وإرشاد الفحول (٨١).

(٤) لم يوافق ابن حزم هنا رأي داود. راجع الإحكام (١٤٧/٤).

(٥) أي كلما دل على حجية إجماع الصحابة فهو بعينه دال على حجية إجماع غيرهم.

وكل ما رام به الخصم قدحاً في إجماع بعض أهل الأعصار فذلك يتداعى إلى إجماع الصحابة.

وإيضاح ذلك: أن من الأدلة على الإجماع، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). وهذا اسم لا يختص بالصدر الأول، بل يتحقق فيمن بعدهم تحققه فيهم.

[١٤٠٠] فإن قالوا: فهذه الآيات من أوضح الحجج وأثبتها على اختصاص الإجماع بهم وذلك أن هذه الآية نزلت في زمانهم، فانطلق عليهم اسم «المؤمنين» على التحقق، إذ كانوا يومئذ موجودين، ومن عداهم وسواهم لم يكونوا موجودين يومئذ، ليسموا مؤمنين، فمن هذا الوجه لزم تخصيص الإجماع بهم.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه ظن منكم، وذلك أنه ليس المقصد من سياق الآية ما وقع لكم، وإنما المقصود منها تعظيم رتبة المؤمنين من غير تخصيص بزمان.

[١٤٠١] والذي يوضح الحق في ذلك: أنه لو صح ما قلموه، للزمكم منه شيان:

أحدهما: أن تقولوا: إذا استشهد بعض الصحابة بعد نزول الآية، لم ينعقد الإجماع بالباقيين، فإنهم بعض المؤمنين، فيلزمكم على هذا أن تقولوا: إذا استشهد قوم من الصحابة رضي الله عنهم، ثم عنت حادثة أجمعوا على حكمها، فلا حجة في إجماعهم! ومما يلزمكم على ما قلموه^(٢) من

(١) الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٢) وهذا هو الإلزام الثاني.

تخصيص المؤمنين بالذين كانوا مؤمنين عند نزول الآية، أن تقولوا لمن أسلم بعد نزول هذه الآية، [و] عاصر رسول الله ﷺ^(١)، وأدرك زمانه، وبلغ أعظم المبالغ في الدين، واستجمع شرائط المجتهدين، فينبغي أن لا يكون من أهل الإجماع. لأنه لم يكن منعوتاً بالإيمان عند نزول الآية، فلما استحال ذلك، تبين أنه ليس المقصد من الآية ما «ذهبتم»^(٢) إليه، وعلمنا أن المقصد من الآية، كل المؤمنين في كل الأعصار.

ومن تدبر ظاهر الآية حق «التدبير»^(٣) علم على اضطرار على أنه ليس المقصود بها ما قالوه، كما نعلم أن النص «على»^(٤) النهي عن التأفيف، مؤذن بالنهي عما فوّه من ضروب التعنيف.

[١٤٠٢] ومما يستدل به: ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق/)^(٥) لا يضرهم خلاف من خالفهم). وكل ما قدمناه من الأخبار الدالة، فلا تتخصص بعصر دون عصر.

[١٤٠٣] فإن اعتل أهل الظاهر بطرق:

منها أن قالوا: الصحابة هم الذين عاصروا صاحب الشريعة، وشاهدوا مسقط الوحي، فهم الأصل، دون غيرهم.
والجواب عن هذا أن نقول: هذا اجتزاء منكم بالدعوى^(٦). فلم قلت،

(١) سقط في الأصل، وبدونه يختل نظم الكلام.

(٢) طمس في الأصل، ولعل المثبت يكون في محله.

(٣) في الأصل «التدبير».

(٤) في الأصل «عن».

(٥) نهاية (١٥٤/ب).

(٦) الاجتزاء بالدعوى يعني الاكتفاء به، أي جعل الدعوى هي الدليل. وهذا غير مقبول.

وما دليلكم عليه؟ وما لكم اقتصر على الدعوى فيه؟

ثم نقول: فالذين شاهدوا قوماً، تقوم بهم الحجة، فينبغي أن تنزل مشاهدتهم إياهم منزلة مشاهدة الصحابة الرسول ﷺ ومعاصرتهم إياه، فإن كلا الفريقين أدرك من تقوم به الحجة.

[١٤٠٤] وربما يستدلون بظواهر من الآثار:

نحو قوله ﷺ: (إن أصحابي كالنجوم)^(١).

ونحو قوله: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم،

(١) «إن أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٠٤/٢) من حديث جابر. وقال: إسناده لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن عقبة مجهول.

ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن أبي حمزة عن نافع عن ابن عمر، وإسناده ضعيف لأجل حمزة. وقال: حمزة يضع الحديث.

ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس. وقال: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في إسناده.

ورواه البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن ابن عمر، وقال البزار: منكر لا يصح، وقال ابن حزم في إبطال القياس (ص ٥٣) مكذوب باطل.

وقال ابن معين في ترجمة حمزة ابن أبي حمزة: لا يساوي فلساً، كذاب خبيث، وقال عنه ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع، وتكلم عنه العلائي في كتابة إجمال الإصابة في أقوال الصحابة (مخطوط) وذكر طرقه الأربع. وكلها لا تخلو من مقال.

انظر الفقيه والمتفقه (١/١٧٧)، وميزان الاعتدال (١/٦٠٦)، وكشف الخفاء (١/١٣٢)، وجمع الفوائد (٢/٢٠٢)، والضعيفة للألباني (١/٧٨)، وجامع الأصول (٩/٤١٠).

ثم الذين يلونهم، ثم يفسو الكذب، فيحلف الرجل ولم يستحلف^(١) الحديث.

قالوا: فهذا يدل على الميز بين الأعصار^(٢).

قلنا: لا مستروح لكم فيما قلتموه، وذلك أن قوله ﷺ: (إن أصحابي كالنجوم) لم يُرد به التعريض إلى حكم الإجماع.

والدليل عليه: أنه قال في تمام الحديث: (بأيهم اقتديتم اهتديتم) على أن أكثر ما فيه أنه تمسك بمفهوم الخطاب، وقد قدمنا، من أصلنا: بطلان القول بدليل الخطاب.

[١٤٠٥] وأما قوله ﷺ: (خير الناس قرني) فهو من أوضح الأدلة عليكم، وذلك أنه تتبع ذكر الصحابة بذكر التابعين، فقولوا: إنهم يحلون محل الصحابة عند عدمهم.

ثم نقول «ليس»^(٣) المقصد من الخبر، التعرض لإثبات الإجماع ونفيه،

(١) «خير الناس قرني» الحديث، ورد بالفاظ متعددة وروايات كثيرة بعضها في الصحيحين. انظر صحيح البخاري.، كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد (١٠١/٢) وكتاب بدء الخلق، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (٢٨٧/٢، ٢٨٨)، وصحيح مسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم (٨٤/١٦) وسنن أبي داود في كتاب السنة، باب في فضل أصحاب رسول الله ﷺ (٤٤/٥)، وجامع الترمذي الفتن باب ما جاء في القرن الثالث (٤/٥٠٠)، وسنن النسائي (١٠/٧)، وسنن ابن ماجه (٧٩١/٢)، والبيهقي في السنن (١٦٠/١٠)، والحاكم في المستدرک (١١٤/١).

(٢) يعني التمييز بين الأعصار وتفضيل بعضها على بعض.

(٣) في الأصل «أليس».

وإنما المقصود منه، تبيين تفاضل أهل الأعصار في حسن العمل والمحافظة على الطاعات. وللقوم شبه تداني ما قلناه يسهل مأخذها^(١).

فصل (٢٥١)

(مخالفة التابعي المعاصر للصحابة معتبرة)

[١٤٠٦] إذا ثبت مساواة أهل الأعصار، فلو خالفوا في حكمها، لم تبعد مخالفتهم.

[١٤٠٧] وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يعتد بخلاف التابعي، وقد أجمع من في العصر من الصحابة^(٢)، وهذا ظاهر البطلان. والدليل عليه شيثان:

أحدها: إن الإجماع لم يثبت عقلاً، وإنما يثبت سمعاً، وكل سمع دل على إجماع الصحابة، فهو دال على الذين معهم من التابعين.

والذي يوضح ذلك: أن أحد الأدلة عليه، قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣)، واسم المؤمنين منطلق على الصحابة، وعلى من معهم من التابعين. فإن حُمل «المؤمنين» على الجميع، لزم إدخالهم في

(١) انظر للتوسع: التبصرة للشيرازي (٣٥٩)، والبرهان (٧٢٠/١)، وقال: إن القول

بأن الحجة في إجماع الصحابة، تحكم لا أصل له. والمستصفي (١٨٩/١)،

والإحكام للآمدي (٣٢٨/١)، وقال إنه إحدى الروايتين عن أحمد، وفواتح

الرحموت (٢٢٠/٢)، والمحصول (٢٨٣/١/٢) فما بعد.

(٢) هذا القول منقول عن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه. انظر المسودة (٣٣٣)،

وهو قول بعض الشافعية. التبصرة للشيرازي (٣٨٤).

(٣) جزء من الآية (١١٥)، من سورة النساء.

المجمعين. وإن ساغ حمل الآية على بعض المؤمنين، ساغ حملها على بعض الصحابة، وهذا ما لا محيص لهم عنه.

[١٤٠٨] ومن أوضح ما يستدل به أيضاً: أن طائفة من التابعين انفردوا، بآراء في زمن الصحابة، وبلغوا مبلغ المجتهدين، وتصدوا للفتوى، ولم ينكر الصحابة عليهم الاستعداد بالاجتهاد، وإظهار الخلاف لآحاد الصحابة وجماعتهم، وذلك نحو شريح القاضي^(١)، فإنه كان ينفرد بمذاهب يخالف فيها علماً وغيره من الصحابة، وكذلك علقمة^(٢) من تلاميذ ابن مسعود، وهذا أكثر من أن يحصى^(٣).

[١٤٠٩] فإن قالوا: أليس قد روي عن عائشة رضي الله عنها، أنها

(١) هو القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي، أبو أمية. أدرك النبي ﷺ ولم يلقه. من أشهر القضاة في صدر الإسلام. وكان قاضياً على الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية رضي الله عنهم، إلى أن استعفى في زمن الحجاج توفي سنة (٧٨هـ).

شذرات الذهب (١/٨٥)، خلية الأولياء (٤/١٣٢)، طبقات ابن سعد (٦/٩٠)، تهذيب التهذيب (٤/٣٢٨)، تذكرة الحفاظ (١/٥٩).

(٢) هو علقمة بن قيس النخعي، أبو شبل. ولد في حياة رسول الله ﷺ، وكان من أخص أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وكان أشد الناس به سمياً وهدياً. وقد بلغ شأناً في العلم حيث كان أصحاب النبي ﷺ يسألونه ويستفتونه.

وفي تاريخ وفاته خلاف، فقال بعضهم مات سنة واحد وستين. تهذيب التهذيب (٧/٢٧٦)، والجرح والتعديل (٦/٤٠٤)، تذكرة الحفاظ (١/٦٣).

(٣) وكذلك من التابعين الذين اشتهروا وبلغوا شأواً في العلم وكانوا من المجتهدين في عصر الصحابة ويرجع إليهم في العلم، سعيد بن المسيب والحسن البصري ومحمد بن سيرين وغيرهم.

قالت في أبي سلمة بن عبد الرحمن^(١)، لما خالف أصحاب رسول الله ﷺ، فقالت: «فروج يصقع مع الديكة»^(٢)، وأعظمت له القول في ذلك.

قلنا: لا معتبر بقول واحد من الصحابة، فأكثر ما/ ^(٣) في ذلك أن تقدر عائشة رضي الله عنها قائلة بما ذكرتموه. أو نقول: لعلها قالت ما قالت لمخالفة أبي عبد الرحمن طرق الحجاج، ولفساد ما آثره واختاره، فبطل ما قالوه من كل وجه^(٤).

(١) أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، ثقة فقيه كثير الحديث، وهو أحد الفقهاء السبعة، توفي سنة (٩٤) وقيل (١٠٤).

الخلاصة (٣٨٠)، العبر (١١٢/١)، تقريب التهذيب (٤٣٠/٢)، وتذكرة الحفاظ (٦٣/١).

(٢) هذا الأثر أخرجه الإمام مالك في الموطأ، ولفظه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ: ما يوجب الغسل؟ فقالت: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة؟ مثل الفروج لسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان الختان، فقد وجب الغسل. موطأ مالك (٤١).

(٣) نهاية (٥٥/أ).

(٤) مذهب الجمهور أن إجماع الصحابة مع مخالف من أدركهم من التابعين المجتهدين، ليس بحجة. وقال جماعة: إنه لا يعتبر التابعي المجتهد الذي أدرك عصر الصحابة في إجماعهم، وهو مروى عن إسماعيل بن علي و نفاة القياس، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد. واختاره ابن برهان في الوجيز، حكاه الشوكاني عنه في إرشاد الفحول (ص ٨١).

أما قوله - ابن برهان - في الوصول إلى الأصول (٩٢/٢). يخالف ما حكاه الشوكاني في الوجيز.

وانظر للتفصيل المعتمد (٤٩١/٢)، والتبصرة (٣٨٤)، الإحكام للآمدي (٣٤٤)، المحصول (٢٥١/١/٢).

(٢٥٢) القول فيمن يعتد بخلافه

[١٤١٠] اعلم، وفقك الله، أن ما صار إليه معظم العلماء: أن خلاف الواحد والاثنين فصاعداً، يمنع انعقاد الإجماع، فلو اتفق أهل العصر في حكمه، خلا واحداً، فإنه خالف فيه، فلا يعتد الإجماع مع خلافه.

[١٤١١] وذهب بعض العلماء: إلى أن خلاف الواحد والاثنين لا يمنع انعقاد الإجماع، ولا معتبر لخلافهم هذا بعد ما اتفق غيرهم، ويؤثر ذلك عن ابن جرير.

واختلفت الرواية في الثلاثة، والذي يصح عنه، أن كل عدد لا يبلغون عدد التواتر، فلو خالفوا، لم يعتد بخلافهم^(١).

(١) ذكر ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ١١٧٩ب). في مسألة ندور المخالف ثمانية مذاهب:

الأول: وعليه الجمهور — لا يعتد.

الثاني: يكون إجماعاً، على المخالف الرجوع إليه. ونقل ذلك عن أحمد بن حنبل وابن جرير الطبري وابن خويز مناد من المالكية وأبي الحسين الخياط من المعتزلة.

الثالث: إن خالف أكثر من اثنين، اعتبر، وإلا فلا. وهو للطبري ونقله إمام الحرمين في البرهان (١/٧٢١)، والغزالي في المنحول (٣١١).

الرابع: إن خالف أكثر من ثلاثة اعتبر، وإلا فلا، وهو الذي نقله سليم الرازي عن ابن جرير.

الخامس: إن بلغ الأقل عدد التواتر لم يعتد. وإلا اعتد. قال أبو بكر الرازي: وهذا الذي يصح عن ابن جرير. وهذا ما أكده القاضي الباقلاني هنا.

السادس: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف، فخلافه معتد به، وإلا فلا، وهو مذهب أبي عبد الله الجرجاني وأبي بكر الرازي من الحنفية، واختاره أيضاً السرخسي في أصوله (١/٣١٦). ومثاله مذهب ابن عباس في العول. هذا في =

[١٤١٢] والدليل على صحة ما صرنا إليه، ما قدمناه من [أن]^(١) الإجماع لا يثبت بأدلة العقول، وإنما يثبت سمعاً، والأدلة السمعية تتضمن قيام الحجة بإجماع المؤمنين. فإذا خالف في ذلك واحد لم يتحقق اتفاق المؤمنين عموماً، وإن ساغ حمل «المؤمنين» على البعض، ساغ حملهم على نصف أهل العصر أو معظمهم، مع مخالفة قوم إياهم تقوم بهم حجة التواتر.

[١٤١٣] فإن قالوا: فمن أدلة الإجماع قوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق).

قلنا: اعلّموا أن آحاد «هذه»^(٢) الأخبار لا تدل على الإجماع، فإنها آحاد لا تفضى إلى القطع، وإنما الدال على الإجماع، مجموع الأخبار، ثم معظمها منبىء عن استغراق المؤمنين مع انتفاء الاختصاص، فبطل ما قالوه.

= الاعتداد، أما في عدم الاعتداد فهو قوله في المتعة.

السابع: الفرق بين أصول الدين وفروعه، فيضر في الأولى دون الثانية.

الثامن: إن قول الأكثر حجة لا إجماع. وهو مذهب ابن الحاجب.

والفرق بين الحجة والإجماع: أن الحجة يسوغ التمسك بها، والعدول عنها إلى رأي المخالف مما هو حجة كذلك، بخلاف الإجماع، فإنه لا يسوغ العدول عنه، فبينها عموم وخصوص من حيث أن لك إجماع حجة وليس العكس.

وانظر تفصيل المسألة في الأحكام لابن حزم (١٩١/٤)، وأصول السرخسي

(٣١٦/١)، والتبصرة (٣٦١)، والمنخول (٣١١)، والمعتمد (٤٨٦/٢)، والوصول

إلى الأصول (٩٤/٢)، والمحصول (٢٥١/١/٢)، والبرهان (٧٢١/١).

(١) زيادة من عمل المحقق.

(٢) في الأصل «هذا» وهو خطأ.

على أنا نقول: المعنى بقوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي) يعني علماء أمته، دون من عداهم من الاتباع والعوام.

[١٤١٤] ومن أوضح ما يستدل به في المسألة أن نقول: قد انفرد ابن عباس وغيره من أئمة الصحابة، بمخالفة الصحابة. نحو انفرد ابن عباس بمذاهب في مسائل الفرائض، كالعول^(١) ونحوه. ثم لم ينكر الصحابة ذلك، ولم يعدوه خارقاً للإجماع^(٢). وهذا ما لاحيلة للخصم معه.

[١٤١٥] فإن قالوا: قد أنكروا عليه ما انفرد به، نحو إنكارهم عليه

(١) العول أن تزحم فروض لا يتسع المال لها، ويلزم عليه دخول النقص على أهل الفروض بحسب حصصهم. كمسألة زوج وأخت شقيقة وأخت لأب، فالمسألة من ستة. للزوج النصف: ثلاثة، وللأخت الشقيقة النصف: ثلاثة، وللأخت لأب: السدس، واحد فتعول المسألة إلى سبعة، ولم يقع العول في زمن النبي ﷺ ولا أبي بكر رضي الله عنه. وإنما وقع في زمن عمر، وقد عارض ابن عباس رضي الله عنهما في العول جمهور الصحابة.

انظر المغني (٢٨٢/٦)، شرح سبط المارديني على الرجبية (١١٧)، والغرب الفائض (١٦٤/١)، والمسألة التي خالفت فيها ابن عباس رضي الله عنه: زوج وأم وأخت.

عند الجمهور المسألة تعول إلى ثمانية للزوج ثلاثة وللأم اثنان وللأخت ثلاثة أي عند ابن عباس فللزوجة ثلاثة وللأم اثنان والباقي - وهو الواحد - للأخت، ولا عول عنده وتسمى المباهلة.

(٢) إذا قلنا إن خلاف الواحد يمنع من انعقاد الإجماع، فلا يتصور في زمن الصحابة خرق للإجماع أصلاً. لأنهم غير مسبوقين بأي إجماع من عصر سابق. وإنما هم العصر الأول لانعقاد الإجماع.

إحلال المتعة^(١) وتخصيص الربا بالنسيئة^(٢).

قلنا: ما أنكروا عليه شيئاً مما انفرد به لنسبتهم إياه لخرق الإجماع، ولكن حاجّوه، وبينوا له وجه الحجة في تحريم المتعة والربا. فإن ابن عباس أعظم قدراً من أن ينتسب إلى خرق الإجماع مع «عظم»^(٣) الخطر فيه، فإنه

(١) نكاح المتعة أن يتزوج المرأة مدة، سواء كانت معلومة أو مجهولة، فهذا نكاح باطل باتفاق الصحابة والعلماء من بعدهم إلا الشذوذ منهم. كعطاء وطاؤوس وابن جريج، ويحكى عن أبي سعيد الخدري وجابر وابن عباس جواز ذلك، وهو مذهب الشيعة. أما قول ابن عباس فقد حكى الرجوع عنه، روى أبو بكر بإسناده عن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عباس: لقد كثرت القالة في المتعة، حتى قال الشاعر:

أقول وقد طال الشواء بنا معا يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس
هل لك في رخصة الأطراف آنسة تكون مشواك حتى مصدر الناس

فقام خطيباً وقال: إن الميتة كالميتة والدم ولحم الخنزير.

(٢) الربا على ضربين ربا الفضل وriba النسيئة، أما ربا النسيئة فهو الزيادة في المال مقابل الزيادة في الأجل، وتحريمه ثابت من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وهذا يسمى ربا الديون كذلك. أما ربا الفضل، فقد ورد تحريمه في السنة، في قوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد. فإن اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم». وهذا يسمى ربا البيوع.

قال في المغني: كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة، فحكى عن ابن عباس وأسامه بن زيد وزيد بن الأرقم وابن الزبير أنهم قالوا: لا ربا إلا في النسيئة، رواه البخاري، والمشهور من ذلك قول ابن عباس، ثم رجع إلى قول الجماعة، والصحيح قول الجمهور. والحديث محمول على الجنسين.

انظر المغني (١/٤)، وشرح عمدة الأحكام (٣/١٨٤).

(٣) في الأصل «عظم».

ربما يبلغ «خطر»^(١) [خرق]^(٢) الإجماع مبلغ التكفير، على ما سنوضح القول في ذلك إن شاء الله تعالى. فبطل ما قالوه من كل وجه.

[١٤١٦] فإن قالوا: مهما انفرد بالخلاف الواحد والأثنان. فنحن لا نقطع بإيمانهم، بل نستريب في صحة «اعتقادهم»^(٣)، والذين أجمعوا سواهما زائدون على أقل أهل [عدد] التواتر، ونحن نقطع بإيمانهم، فكيف يقدح من نستريب في إيمانه في مذاهب جمع نقطع^(٤) بصدقهم في إخبارهم «عن»^(٥) إيمانهم؟ وهل نحن في ذلك - لو قلنا به - إلا بمنزلة من يقدح في الخبر المستفيض المتواتر لخبر الواحد؟

قلنا: هذا الذي ذكرتموه لا حجة فيه من أوجه:

أحدها: أن الذي وقع فيه الخلاف، مما لا نقطع فيه بصدقهم مع خلاف من خالفهم، وإن كان واحداً. فثبوت صدقهم على القطع في إيمانهم/^(٦) لا ينبىء عن مثل ذلك فيما اتفقوا عليه تحريماً واجتهاداً، فلو كان الاختلاف مصوراً في منقول عن مشاهدة، لكان الأمر على ما ادعيتموه.

[١٤١٧] ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه لا يستقيم. إذ لو اختلفت طائفتان من الأمة، وبلغ عدد كل واحدة منهما مبلغ أهل عدد التواتر، فيصح

(١) في الأصل «خطره».

(٢) زيادة من عمل المحقق.

(٣) على قاعدة «فقد صغت قلوبكما» و«السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما».

(٤) في الأصل هنا زيادة «على» وهو تصحيف زيادة.

(٥) في الأصل «على» والمعروف صلة الإخبار بعن، وقد سبق التنبيه على ما في هذا

الاعتراض من سقم وبعد

(٦) نهاية (١٥٥/ب).

هذا الاختلاف . وإن كنا نقطع بإيمان كل واحدة من الطائفتين ، فلو كان سبيل الاختلاف في مثل ذلك «متلقى»^(١) من الأخبار ، لما تصور الاختلاف في الصورة التي فرضنا الكلام فيها ، إذ لا يتصور أن ينقل أهل [أحد]^(٢) جانبي بغداد شيئاً عن مشاهدة ، من غير ظهور سبب يحملهم عليه ، وينقل أهل الجانب الثاني ضد ذلك عن سبب يحملهم عليه ، فبطل اعتبار الاختلاف في مواقع الإجماع «وغيرها»^(٣) بثبوت الصدق عند النقل «عن»^(٤) المحسوسات والمشاهدات .

[١٤١٨] فإن قيل : فإذا كان لا يعتبر حكم الإجماع بثبوت الصدق في الإخبار عن المشاهدات ، أفتجوزون على ذلك أن يجمع الله الأمة على حكم ، وهم لا يعتقدون ذلك باطناً ، كما «أبدوه»^(٥) ظاهراً؟

قلنا : هذا مما لا يجوز في مستقر العادة من غير سبب يحملهم عليه ، فإنهم أخبروا عن معتقداتهم ، ومعتقد المرء ثابت «عنده»^(٦) ضرورة . فلا سبيل إلى أن ينقل أهل التواتر عما علموه من أنفسهم ضرورة ، وتتفق آراؤهم عليه في اطراد العادة من غير «سبب»^(٧) يحملهم عليه .

[١٤١٩] فإن قالوا : فاتفاقهم على كون ما أجمعوا عليه حقاً ليس بإنباء

(١) رسمه في الأصل «متلقياً» .

(٢) بسقط في الأصل ، وهو لا بد منه .

(٣) في الأصل «وغيرهما» وهو خطأ .

(٤) في الأصل «على» .

(٥) في الأصل «أبدوه» .

(٦) في الأصل «عند» بدون الضمير المتصل .

(٧) في الأصل «سبيل» ولعله سهو من الناسخ رحمه الله .

عن محسوس . بل هو إسناد منهم القول إلى اجتهاد أو خبر من أخبار الآحاد، فجوّزوا أن يزّلوا في ذلك ويضّلوا .

قلنا: لو «رددنا»^(١) إلى المعقول لم يستنكر ذلك أصلاً، ولكن ثبت بالأدلة القاطعة كون ما أجمعت عليه الأمة حجة قاطعة، فلا يتحقق ذلك مع خلاف واحد، فصاعداً .

[١٤٢٠] فإن استدلووا بما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: (عليكم بالسواد الأعظم). فلم يشترط في الاتباع اتفاق الكافة، بل اكتفى بالجماهير والمعظم^(٢) .

قلنا: هذا الذي ذكرتموه من أخبار الآحاد، ولا يحسن التمسك به في القطعيات .

[١٤٢١] فإن قالوا: ألسنم استدللتم به في إثبات أصل الإجماع؟

قلنا: ما استدللنا بخبر واحد، ولكن نقلنا جملة من الأخبار، وادعينا استفاضة معناها، وإن لم يستفرض كل لفظة على حياها، فإذا أردتم تحديد لفظة وتخصيصها بالاستدلال، «لكنتم»^(٣) معتصمين بالآحاد .

(١) لم ترد مادة «ردد» إلا متعدياً، فيكون المفعول به محذوفاً، وهو الضمير المتصل الغائب .

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب السواد الأعظم (١٣٠٣/٢)، عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً، فعليكم بالسواد الأعظم . قال في الزوائد: في إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرق، في كلها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي . وانظر الفقيه والمتفقه (١٦١/٥) .

(٣) في الأصل «لم كنتم» .

[١٤٢٢] على أنا نقول: قد وافقتمونا أن الألف فصاعداً. لو خالفوا في حكم مسألة، لم يثبت الإجماع، وإن كان الذين اتفقوا الآفاً مؤلفة، وهو السواد الأعظم، وقولنا في خلاف الواحد والاثنين كقولكم في هذه الصورة.

[١٤٢٣] على أنا نقول: ليس المعنى بقوله ﷺ: (عليكم بالسواد الأعظم) التعرض للإجماع والاختلاف الراجع إلى مسائل الفروع التي الاختلاف فيها رحمة، وإنما أراد بذلك ملازمة جماعة الأمة، وترك اقتضاء المبتدعة في عقائدها.

وقد قيل: إنه ﷺ أراد بذلك إيجاب اتباع الشاردين الخارجين عن طاعة الإمام، فبطل استدلالهم. وتبين أن الذي تمسكوا [به] ^(١) عرضة للتأويلات/ ^(٢).

(٢٥٣) القول في اعتبار الانقراض

في انعقاد الإجماع وذكر الاختلاف فيه

[١٤٢٤] اختلف الأصوليون في أن أهل العصر إذا اجمعوا على حكم حادثة، وقطعوا القول به، فهل تقوم حجة الإجماع قبل انقراض المجمعين؟

[١٤٢٥] فذهب بعض الناس إلى أن الحجة «لا تقوم» ^(٣) إلا عند انقراض المجمعين وتفانيهم، وما داموا باقين، فيسوغ الخلاف من بعضهم، ومن طائفة يبلغون بعد إجماعهم مبلغ العلماء ^(٤).

(١) سقط في الأصل.

(٢) نهاية (١/١٥٦).

(٣) في الأصل «لا يقوم» والصواب المثبت.

(٤) إليه ذهب القاضي أبو يعلى والمقدسي والحلواني وابن عقيل، وقال القاضي =

[١٤٢٦] واختلف هؤلاء في أنه هل يتصور من المجمعين أن
«يتصرفوا»^(١) بأجمعهم عما أجمعوا عليه ويتفقوا على ضده؟

فمنهم من لم يجوز ذلك، ولكن جواز أن يرجع منهم طائفة، فأما
رجوع الكل، فلا يسوغ.

ومنهم من جواز رجوع الكل^(٢)، وهو قياس هذا المذهب.

[١٤٢٧] ومنهم من سلك طريقة ثالثة، فقال: إن شرطوا عند الإجماع
جواز الرجوع عما أجمعوا عليه، جاز لهم الرجوع، وإن لم يكن «الأخرى»^(٣)
وأطلقوا الإجماع ولم يشترطوا جواز الرجوع، فلا يصح من كافتهم أن
يرجعوا، وهذا أضعف المذاهب.

[١٤٢٨] وذهب بعضهم إلى أن الحجة لا تقوم ما لم ينقرض
«المجمعون»^(٤) حتى لو بقي واحد منهم، فلا يثبت الإجماع.

[١٤٢٩] وذهب آخرون إلى أنه إذا لم يبق من المجمعين إلا عدد
ينقصون عن أقل عدد التواتر، فلا يكثرث ببقائهم، ويحكم بانعقاد الإجماع.

[١٤٣٠] والصحيح من المذاهب: أن لا يشترط في انعقاد الإجماع

= أبو يعلى وأبو الخطاب: إنه ظاهر كلام أحمد، وهو مذهب ابن فورك. انظر
المسودة (٣٢٠)، والإحكام للآمدي (٣٦٦/١)، والتمهيد لأبي الخطاب
(٣٤٦/٣)، وإرشاد الفحول (٨٤).

(١) في الأصل «يتصرفوا».

(٢) وهو قول أبي عبد الله البصري.

(٣) هكذا في الأصل، ولم يظهر لي معنى.

(٤) في الأصل «المجمعين» وهو لحن.

الانقراض^(١). ولكن مهما أجمع علماء الأمة على حكم في حادثة، فهو الحق عند الله قطعاً، وقد قامت حجة الإجماع، ويحرم الخلاف، ولا يتصور منهم بأجمعهم أن يرجعوا عما أجمعوا عليه. إذ لو رجعوا لكانوا مخالفين للإجماع الأول، وهو ضلال، ولا تجتمع الأمة على الضلالة.

ويتصور أن يخالف بعضهم بعد انعقاد الإجماع. ولكننا نعلم أنه خطأ وضلال وابتداع بعد انعقاد الإجماع، كما نعلم ذلك بعد انقراض المجمعين. وكذلك فلا يجوز أن يجمعوا ويقطعوا بحكم، ويجوزوا لأنفسهم الرجوع شرطاً منهم، كما لا يصح فيهم أن يشترطوا الرجوع، ويجوزه لمن بعدهم بعد انعقاد إجماعهم وانقراضهم^(٢).

[١٤٣١] والدليل على ذلك أن نقول: الإجماع مما لا يثبت عقلاً كما

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين. منهم الغزالي والشيرازي والرازي وأكثر أصحاب أبي حنيفة والشافعي والأشاعرة والمعتزلة.

(٢) وفي المسألة آراء أخرى، منها: إن كان الإجماع بالقول والفعل أو بأحدهما، فلا يشترط. وإن كان الإجماع بالسكوت عن مخالفة القائل، فيشترط. روى هذا عن أبي علي الجبائي وهو اختيار الآمدي.

ومنها: ما قاله إمام الحرمين في البرهان وارتضاه، وخلاصته أن الإجماع ينقسم إلى مقطوع به، فلا يشترط فيه الإنقراض، وإلى حكم مطلق، يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم، فلا ينعقد ما لم يتناول الزمن، فإن المظنون - مع فرض طول الزمن فيه - يبعد أن يسلم من خلاف مخالف من الظانين. فإذا لم ينقدح على طول الزمن لواحد منهم خلاف، فهذا الآن يلتحق بقاعدة الإجماع.

انظر للتوسع البرهان (٦٩٢/١) والمنحول (٣١٧)، والمستصفي (١٩٢/١)، والوصول إلى الأصول (٩٧/٢)، والمحصول (٢٠٦/١/٢)، والتبصرة (٣٧٥)، والإبهاج (٣٩٣/٢)، وأصول السرخسي (٣١٥/١).

قدمناه وإنما يثبت سمعاً. والطرق التي يتوصل بها إلى إثبات الإجماع مضبوطة. وليس في شيء منها ما يتضمن اشتراط الانقراض. فلو ساغ اشتراطه عن غير دلالة قاطعة من جهة السمع، لساغ تخصيص الإجماع، تصوراً ببعض مسائل الفروع، حتى يقال: إنما تقوم الحجة بالإجماع في مسائل المعاملات دون مسائل العبادات! فلما لم يكن إلى ذلك سبيل، تبين ما قلناه.

وإيضاحه: أن من الأدلة على الإجماع، الآية التي قدمنا ذكرها، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). وهذا لا تخصيص [فيه]^(٢) بالانقراض، في منظومه ومفهومه، وكذلك طرق الأخبار التي استدللنا بها، لا تنبئ عن شيء في ذلك.

وربما يتمسكون بأي وأخبار، ليس فيها معتصم، على ما سنذكره في

شبههم.

[١٤٣٢] ومما نستدل به أيضاً، أن نقول: المجمعون لا يتحقق اتفاقهم [بعد انقراضهم]^(٣). وإنما يتحقق اتفاقهم بإجماعهم في حياتهم. والانقراض يخرجهم عن اعتقاد^(٤) الإجماع. فإذا كانوا مصرين ثابتين على ما أجمعوا عليه، فهذه الحالة أولى بنسبة المذاهب إليهم منه إذا انقضوا.

[١٤٣٣] فإن قالوا: أمنا رجوعهم، وليس كذلك ما داموا أحياء. فإننا

لا نأمن رجوعهم.

(١) جزء من الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٢) زيادة لا بد منها، ليست في الأصل.

(٣) زيادة من عمل المحقق.

(٤) نهاية (١٥٦/ب).

قلنا: أما رجوع جميعهم، فمأمون، لا خفاء به، على أصلنا، وأما خلاف بعضهم، فمتصور. مع قطعنا بأنه خطأ، فهلا سلمتم هذا المسلك؟ على أنه يتصور بعد الانقراض مخالفة بعض أهل العصر الثاني، ثم يتصور ذلك لا يقدر في الإجماع، فبطل ما قالوه.

[١٤٣٤] ومما نعتصم به أن نقول «على»^(١) من زعم أن الإجماع لا يستقر ما بقي من المجمعين واحد [و]^(٢) هذا يؤدي إلى خرق إجماع الأمة، فإن التابعين كانوا يستدلون بإجماع الصحابة، وإن كان بقي منهم العدد والشذمة. كما كانوا يستدلون بإجماعهم بعدما تفانوا، وهذا ما لا سبيل إلى جرده.

ومما نستدل به أيضاً، أن نقول: قد تبينا فيما قدمنا، أن التابعي إذا خالف الصحابة في حكم حادثة وقعت، فيقبل خلافه، كما يقبل خلاف الصحابي.

[١٤٣٥] فإذا ثبت هذا الأصل – فلو شرطنا الانقراض في المجمعين «أدى»^(٣) ذلك إلى أن لا يستقر إجماع أصلاً، وذلك أن الصحابة لو اتفقوا مثلاً على حكم، ثم لم يتفانوا حتى «تلاحق»^(٤) بهم جماعة من التابعين وبلغوا مبلغ العلماء، فقد صاروا من أهل الإجماع، إذاً فيجب أن يشترط انقراضهم مع انقراض الصحابة. فإننا لو قدرنا منهم خلافاً، كان كتقديرنا ذلك

(١) كذا في الأصل، والأنسب «عن»، إلا أن يكون القول متضمناً معنى الاحتجاج.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) «أدى» رسمه في الأصل هكذا «إذا».

(٤) بحذف إحدى التائين.

من بعض الصحابة، ثم إذا اشترطنا انقراض التابعين مع الصحابة، فلا يتفق انقراضهم - في مجرى العادة - إلا بعد أن يلحقهم أقوام من أهل العصر الثالث. فتتلاحق الأعصار وتتداخل، ولا يسلم الإجماع قط، وذلك يسبب إلى نفي الإجماع.

[١٤٣٦] ومما استدل به القاضي رضي الله عنه، أن قال: أجمع المسلمون على أن ما أجمعت عليه الأمة حق! وهذا المعنى يتحقق قبل الانقراض. وهذا فيه نظر.

وللخصم أن يقول: لسنا نوافقكم على ما ادعيتموه من الإجماع. فإننا نقول: ما اتفقت عليه الأمة لا تقوم به الحجة حتى ينقضوا على اتفاقهم. فلم ادعيتم الإجماع مطلقاً^(١)؟ والأولى: التعويل على الطريقة الأولى، التي صدرنا الأدلة بها.

(شبهة المخالفين)

[١٤٣٧] فمما استدلوا به، أن قالوا: إذا اتفقت آراء أهل الأعصار على شيء اجتهاداً وتحريماً، فكل منهم ما قال، إلا وهو مجتهد، غير قاطع باجتهاده. فلو لم يتصور لهم الرجوع أصلاً، أدى ذلك إلى أن يستد عليهم طريق التحري. فلزم أن نقول: لو انفرد المرء بالاجتهاد، لم يسغ له الرجوع

(١) يمكن أن يكون ملاحظة إمام الحرمين في محلها، إذ هو استدلال من محل النزاع، والخصم لا يوافق عليه، ويمكن أن يقال: إن كلام القاضي صواب إذ أن تعريف الإجماع، وهو «اتفاق الأمة» متحقق قبل الانقراض، فلا يكون استدلال إلا بالدعوى، لموافقته في التعريف.

وفيما سبق من الأدلة والبراهين على عدم اعتبار انقراض المجمعين، غنية وكفاية.

عما أدى إليه اجتهاده، ومعلوم أن مواقع الاجتهاد لا تختلف، بأن يتقدر فيها وفاق أو لا يتقدر^(١).

قلنا: هذا الذي ذكرتموه، تعرض منكم لشبهة نفاة الإجماع^(٢)، ولو صح ما قلتموه، لزمكم على طرده، أن تقولوا: «لم يسع المجمعين مخالفتهم»^(٣) فإن طرق الاجتهاد لا تنضبط ولا تنحصر على المجتهدين، ولا تختلف مداركها، وإن سبق بطريق من الاجتهاد سابقون.

[١٤٣٨] فإن قالوا: لا يجوز ذلك بعد سبق انعقاد الإجماع، لقيام حجته.

قلنا: فاقبلوا منا مثل ذلك في حال «حياة»^(٤) المجمعين، فنقول: إذا اجتهد المجتهد، ولم يوافق عليه، «فله»^(٥) في طرق الاجتهاد/^(٦) مساغ ومجال. فإن اتفق عليه اتفاق، فقد انحسم «التجوز»^(٧) ولا يجد جهة للحق^(٨). وهذا بين لا خفاء به.

[١٤٣٩] ومما يؤثر عنهم، الاستدلال، وهو من أهم ما تعرف العناية

(١) هذا قياس مع الفارق.

(٢) والشبهة هذه مر ذكرها والرد عليها، وهي: «ما من أحد من أهل الإجماع، إلا وهو بصدد الزلل، فما بالهم إذا اجتمعوا، خرجوا عن هذا الجواز» راجع الفقرة رقم [١٣٧١].

(٣) في الأصل «لم يعد المجمعين مخالفهم» ولعل ما أثبتته يكون في محله.

(٤) في الأصل «حتاه».

(٥) في الأصل «فلو».

(٦) نهاية (١/١٥٧).

(٧) في الأصل «التحوير» غير معجم.

(٨) هكذا في الأصل، ولم يتبين لي وصفه، ولعل المراد: ولا يجد جهة للحق غير ما اتفق عليه. فلا يمكنه الرجوع.

إليه أن قالوا: لو لم يشترط الانقراض في الإجماع، لزمنا أن نقول: إذا اختلفت الصحابة على قولين أولاً، ثم أجمعوا على أحدهما، ورفضوا القول الثاني، فينبغي أن لا يتصور ذلك منهم. ونحن نعلم أن أهل العصر قد يختلفون في شيء أولاً، ثم تتفق آراؤهم على أحد المذاهب.

ووجه الإلزام في ذلك، أن قالوا: مهما اختلفوا أولاً، فقد سوغوا الاختلاف، وأجمعوا على عدم قطع القول. فينبغي أن لا يتصور بعد ذلك قطع القول، إلا على الأصل الذي اخترناه، فإننا نقول: وإن سوغوا الخلاف أولاً اتفاقاً، فما انقضوا على ذلك، لتقوم الحجة بتسوية الخلاف، فأنتم إذا لم تشرطوا الانقراض، فلا تجدون عن ذلك محيصاً.

[١٤٤٠] واعلم أن من موافقينا من يستحقر هذا السؤال، ويعدّه من أضعف «سؤال»^(١) القوم. ويجب عنه، بأن اختلفاهم ليس اتفاقاً منهم على حكم. وما قالوه من «تصوير»^(٢) الخلاف، لا معنى له، فإنه لا يزيد تسوية الخلاف على تصوره، وثبوت الخلاف في صورة ليس بحكم مجمع عليه، ليُعد ذلك مذهباً متفقاً عليه.

قالوا: وسبيل ذلك، سبيل ما لو «وقعت»^(٣) الحادثة أولاً، فتردد فيهما العلماء كالمستريبيين، ثم استقرت آراؤهم. فتصور «الريب»^(٤) أولاً، لا يعد مذهباً.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «أسئلة» لإضافة اسم التفضيل إليه، وربما يكون «سؤال» مناسباً بحكمه أن المفرد المضاف لهم.

(٢) في نسخة أخرى «تصور» من هامش الأصل.

(٣) في الأصل «وقفت» وهو تصحيف.

(٤) في الأصل «الرتب» ولا يصح.

[١٤٤١] وهذا ليس بشيء، ولو «سلكننا»^(١) هذه الطريقة، لم نجد عما ألزمونا محيصاً. وذلك أن لهم أن يقولوا: مهما اختلفوا الصحابة^(٢)، واتفقت مثلاً رتب المجتهدين منهم، فقد أجمعوا على أنه يحل للعوام أن «يتبع»^(٣) من شاء منهم، عند استواء أوصافهم، فهذا اتفاق منهم على حكم، وقطع منهم القول فيه، فلو أجمعوا على أحد القولين، وحرّموا على العوام تجويز اتباع القول الثاني، فيكون ذلك تحريماً منهم لعين ما أحلوه، وذلك مستحيل على أصول من لم يشترط الانقراض في الإجماع.

فلا وجه إلا أن نقول: لا يتصور اتفاق أهل العصر بعد اختلافهم، فإن في تجويز ذلك تصور «اجتماعين»^(٤) متضادين، فتأمله، تجده صحيحاً.

[١٤٤٢] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم، أنهم لما اختلفوا وسوغوا للعوام اتباع أحد القولين، لا بعينه، أو التخيير في الاتباع عند استواء أوصاف المجتهدين، فهذا إجماع منهم على شرط: فكأنهم قالوا: لكم الخيرة، ما لم يتفق إجماع الأمة على أحد القولين؟

قلنا: هذا تخليط منكم عظيم في مسائل الإجماع، ولو ساغ تثبيت إجماع مشروط بشرط مرقوب، لجاز ذلك في كل إجماع، حتى نقول: لو أجمع أهل العصر على حكم، يجوز رجوعهم عنه، ثم يقال عند تصور رجوعهم: إنما أجمعوا أولاً بشرط أن لا يتضح لهم وجه في الاستدلال

(١) في الأصل «شككننا».

(٢) كذا في الأصل، وهو جائز على لغة «يتعاقبون فيكم ملائكة» و «أكلوني البراغيث».

(٣) كذا في الأصل، والصواب «يتبعوا» وعلى هذا يجب أن يكون «شاؤا» بدل «شاء» لأن الضمير يرجع إلى العوام وهو جمع.

(٤) كذا في الأصل، والمراد «إجماعين».

وطريق الاجتهاد. فلا وجه إلا ما قلناه من منع الاتفاق بعد الخلاف.

وسنوضح ذلك في الباب الذي يلي هذا الباب، إن شاء الله تعالى.

[١٤٤٣] ومما استدلوا به: ما روي عن علي رضي الله عنه، أنه قال:

«اتفق رأيي ورأي أبي بكر وعمر في/»^(١) منع بيع أمهات الأولاد. وإني أرى أن يُبْعَن»، فقبل له: «رأيك في الجماعة، خير من رأيك في الوحدة»^(٢).

(١) نهاية (١٥٧/ب).

(٢) هذا الأثر رواه عبيدة السلماني، ولم أطلع على الرواية التي فيها ذكر أبي بكر رضي الله عنه. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢٨٧/٧ - ٢٩٩)، رقم (١٣٢١٠)، وما بعدها والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٧/١٠)، وما بعدها. وانظر تلخيص الحبير (٢١٩/٤)، ونيل الأوطار (٢٢١/٦) فما بعد أما الاستدلال بهذا الأثر فلا ينهض، لأن الصحابة اختلفوا في جواز بيعها، ولم يصدر منهم إجماع قط، غاية ما هناك، أن علياً رضي الله عنه رأى مرة الاتباع، ثم رجع عن رأيه. فوافق مرة القائلين بعدم الجواز، وهو مذهب عمر وعثمان وعائشة وعامة فقهاء الصحابة، ووافق في المرة الثانية القائلين بجواز بيعها وهو مذهب ابن عباس وابن الزبير.

وأما قول أبي عبيدة «رأيك في الجماعة» فقد أجاب الغزالي في المستصفى (١٩٥/١)، بأنه ما أراد به موافقة الجماعة إجماعاً، وإنما أراد به، رأيك في زمان الإلفة والجماعة والاتفاق والطاعة للإمام أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة وتفرق الكلمة وتطرق التهمة إلى علي في البراءة من الشيخين. اهـ. ولا تطرق التهمة إلى علي رضي الله عنه في البراءة من الشيخين رضوان الله عليهم، ومواقف علي رضي الله عنه شاهدة على ذلك، أليس القائل في الصديق «إنا قد عرفنا يا أبا بكر فضيلتك وما أعطاك الله، ولم نفس عليك خيراً ساقه الله إليك». وقال في عمر «ما خلفت أحد بعدك» فمهما حصل من اختلاف في وجهات النظر فيما بينهم فلا ينتهي ذلك إلى براءة بعضهم من بعض.

هذا وأم الولد: هي الأمة التي ولدت من سيدها في مكة.

قالوا: فسوّغ علي رضي الله عنه الخلاف بعد الإجماع.

قلنا: لم ينقل^(١) علي رضي الله عنه، إجماع الصحابة، ولكنه نقل مذهب أبي بكر وعمر، فاتضح سقوط استدلالهم.

[١٤٤٤] ومما استدلوا به: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٢)، قالوا: وجه الدليل من ذلك، أنه تعالى أثبت الأمة شهداء على غيرها، ولم يجعلها شاهدة على نفسها. فدل ذلك على إن إجماع كل عصر حجة على أهل العصر الذي يليه، وليس بحجة في ذلك العصر بعينه.

قلنا: التمسك بهذه الآية في حكم الإجماع، فيه نظر: إذ أرباب التأويل متفقون على أن المراد بالآية، شهادة هذه الأمة على سائر الأمم يوم القيامة.

والذي يوضح ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٣) فجمع بين كونهم شهيداً وبين كون الرسول ﷺ شهيداً، وإنما يجتمع ذلك في القيامة.

ثم ليس في الآية تعمد كونهم شهداء [على]^(٤) أنفسهم، إلا على طريق التمسك بدليل الخطاب.

(١) هنا في الأصل زيادة «عن» وأظنه مقحماً.

(٢) الآية (١٤٣)، من سورة البقرة.

(٣) جزء من الآية السابقة.

(٤) زيادة ليست في الأصل.

(٢٥٤) القول في إجماع العصر الثاني

بعد اختلاف أهل العصر الأول

[١٤٤٥] إذا اختلف أهل عصر الأعصار على قولين مثلاً، ثم انقضوا، وصار أهل العصر الذي يلي عصر الأولين إلى أحد القولين، ورفضوا القول الثاني، فهل يكون ذلك إجماعاً.

اختلف أرباب الأصول في ذلك:

فذهب الأكثرون منهم إلى أن ذلك لا يكون إجماعاً أصلاً^(١).

وذهب آخرون إلى أنه يكون إجماعاً مقطوعاً به، حتى لا يجوز بعد إجماع

أهل العصر الثاني على أحد المذهبين، المصير إلى المذهب الثاني^(٢).

[١٤٤٦] ومن صار إلى أن ذلك لا يكون إجماعاً، اختلفوا على

مذهبين في أنه هل يتصور من أهل العصر الثاني، «أصل»^(٣) الإجماع؟

ولا يسوغ اجتماعهم على خطأ. ورفض أحد القولين خطأ على معنى

التخطنة. فلا يسوغ هذا القائل اجتماعهم عليه، اللهم إلا أن يتفقوا على أن

الأخذ بأحدهما^(٤) أولى من غير أن يرفضوا القول الثاني، فهذا مما يسوغ

ويهون أمره.

(١) وهو قول أبي بكر الصيرفي وابن أبي هريرة وأبي علي الطبري والقاضي

أبي حامد والغزالي والشيرازي وعامة أصحاب الشافعي، وهو اختيار الآمدي.

(٢) وبه قال أبو علي بن خيران وأبو بكر القفال، وهو قول المعتزلة وأصحاب

أبي حنيفة.

(٣) في الأصل «أهل» وهو تصحيف.

(٤) هنا في الأصل زيادة «أولاً» ويبدو أن الناسخ كتب أولاً «أولاً» بدل «أولى» ثم

استدرك فصحح، ولم يشطب الأول.

[١٤٤٧] وذهب آخرون إلى أنه يتصور من أهل العصر الثاني، صورة الاتفاق على رفض أحد القولين وتحريم المصير إليه، ولكن لا يكون اتفاقهم حجة. لأنهم في مسألة الاختلاف ليسوا كل الأمة، إذ الذين انقضوا من المخالفين الآخذين بالقول المرفوض، في تقدير الأحياء المصريين على مذهبهم. إذ المذاهب «لا تبطل»^(١) بموت أصحابها^(٢).

ولو كان كذلك، لما كان هؤلاء إلا بعض الأمة في هذه المسألة.

[١٤٤٨] والقاضي رضي الله عنه «يميل»^(٣) تارة إلى هذا المذهب: وهو تصور الاتفاق منهم وتارة إلى «المذهب»^(٤) الأول: وهو أنه لا يتصور منهم الاتفاق.

والمختار من هذا الباب أن حكم الاختلاف لا يرتفع أصلاً^(٥).

(١) في الأصل «لا يبطل».

(٢) هذه القولة الشهيرة، قالها الإمام الشافعي، كما ذكره إمام الحرمين في البرهان، فقال: ومن العبارات الرشيقة للشافعي أنه قال: المذاهب لا تموت بموت أصحابها (٧١٥/١٠).

(٣) في الأصل «يميل».

(٤) في الأصل «المذاهب».

(٥) إن هذه المسألة، وهي الاتفاق بعد الاختلاف، لها ثلاثة أحوال:

الأول: وسبق التلميح إليه في الفقرة [١٤٢٧] أنه هل يجوز انعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافه؟ ذهب الأكثرون إلى المنع، وذهب أبو عبد الله البصري إلى الجواز.

الثانية: أن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة، ثم يقع الإجماع على أحدهما، فللخلاف حالتان:

إحدهما: أن يستقروا قبل إجماعهم على رأي واحد، فأما من يشترط انقراض =

[١٤٤٩] وقد تمسك أصحابنا في نصره هذا المذهب بطريقتين:

أحدهما: أن الذين اختلفوا أولاً، ثم درجوا ومضوا، «يُقَدِّرون»^(١) أحياء فإن/^(٢) المذاهب لا تسقط بموت أصحابها ولا تندرس. إذ لو ساغ سقوط مذهب بموت الصائرين «إليه»^(٣) للزم ارتفاع الإجماع أيضاً، حتى

= العصر فلا شك أنه يجعله إجماعاً لا يجوز خرقه، وأما من لم يشترط، ففيه مذاهب.

أحدها: إنه لا يجوز مطلقاً، اختاره الرازي، وإمام الحرمين تفصيل دقيق في البرهان.

والثاني: يجوز مطلقاً، اختاره الآمدي.

والثالث: يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد، لا دليل قاطع وهو قول الغزالي في المنحول.

والحالة الثالثة: — وهذا ما تعرض له المصنف هنا — وهي اتفاق العصر الثاني بعد اختلاف العصر الأول فما ذهب إليه القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي، وهو الامتناع.

وذهب آخرون منهم ابن الحاجب إلى الجواز، وهو قول الكرخي وكثير من القدرية، كالجبائي وابنه.

وانظر للتوسع البرهان (٧١٠/١)، وأصول السرخسي (٣١٨/١)، والمعتمد (٥٧١/٢)، والتبصرة (٣٧٨)، والإحكام للآمدي (٣٩٤/١) والمستصفي (٢٠٣/١)، والإبهاج (٣٧٤/٢)، والوصول إلى الأصول (١٠٢/٢)، والمحصول (١٩٤/١/٢).

(١) في الأصل «يقدرُوا» بحذف النون، بدون موجب.

(٢) نهاية (١/١٥٨).

(٣) في الأصل «إليها» وهو خطأ.

يقال: إذا أجمع أهل العصر الأول، ثم انقروا، فقد ارتفع حكم إجماعهم، وهذا ما لا سبيل إليه.

[١٤٥٠] والطريقة الأخرى: - وهي التي اختار القاضي رضي الله عنه - أن أهل العصر الأول إذا اختلفوا على مذهبين، والمسألة مجتهد فيها، فقد سوغ كلهم - مع تساوي صفات المجتهدين - للعوام الأخذ بقول أي الفريقين شاءوا، وأحلوا ذلك لهم «اتفاقاً»^(١) منهم، فلو جوزنا الإجماع على أحد القولين ورفض القول الثاني، لكان الإجماع الثاني قادحاً في إجماع الصحابة، إذ قد «فرط»^(٢) منهم الإجماع على تحليل الأخذ بأي القولين، اتفق «للعوام»^(٣). فإن رفض أحد المذهبين، فقد حرم ما أحلوه. وهذا ما لا سبيل إليه.

[١٤٥١] فإذا قال قائل: بعد تمسكنا بهذه الطريق: فهل تجوزون إجماع أهل العصر الثاني على رفض أحد القولين؟

كان الأصح والأقطع للشغب، أن نقول: لا يجوز ذلك، وهذا مما لا يتفق كما يتفق أهل العصر الأول على مذهب واحد، ثم إجماع أهل العصر على نقيضه^(٤).

(١) رسمه في الأصل «اتفاق».

(٢) فرط بمعنى سبق. فرط مني إليه قول أي سبق. انظر الصحاح للجوهري (٣/١١٤٨)، وفي الحديث الشريف «أنا فرطكم على الحوض».

(٣) في نسخة «للقوم» من هامش الأصل.

(٤) معنى الكلام هو أنه كما لا يجوز أن يتفق أهل العصر الأول على مذهب، ثم يجمع أهل العصر الثاني على نقيضه، فكذلك لا يجوز أن يجمع أهل العصر الثاني على رفض أحد القولين للعصر الأول.

[١٤٥٢] وإن سلكتنا طريق تصور الاتفاق منهم، وجعلناهم في ذلك بعض الأمة، وإن كان «لو»^(١) حدثت حادثة، لم يقل فيها الأولون شيئاً، واتفقوا فيها على حكم، كان ذلك حجة مقطوعاً بها، لأنهم فيها كل الأمة، ولم يُسبقوا فيها بقول ومذهب، فيلزمنا أن نقول على هذه الطريقة: إذا رفضوا أحد القولين فيكون ذلك تعرضاً منهم لخرق الإجماع، ولا يجوز لهم ذلك أصلاً.

والذي أثره لك، التمسك بالطريقة الأولى، وهو: أنه لا يتصور منهم الاتفاق على أحد القولين، ورفض القول الثاني.

[١٤٥٣] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم: أن أهل العصر الأول ما اتفقوا على الحكم، وإنما اختلفوا، فلا سبيل إلى استنباط وفاق من خلاف؟

قلنا: قد قررنا الإجماع، إذ قلنا: في تصوير الاختلاف «إجماعاً»^(٢) على تسويغ الأخذ بأي القولين اتفق في حق العوام، مع تساوي صفات المجتهدين. وهذا إجماع لا خفاء به.

واعلم أن ذلك يقوى مع القول بتصويب المجتهدين، على ما نعهده.

[١٤٥٤] فإن قال قائل: بم تنكرون على من يزعم أنهم إنما أحلوا للعوام الأخذ بأحد القولين، بشرط ألا تتضح دلالة في تعيين أحد القولين، وارتفاع الثاني، فكأنه إجماع معلق على شرط!

(١) كذا في الأصل. جمع بين أداتين للشرط في سياق واحد، وبديهي أن إحداهما ملغاة.

(٢) في الأصل رسمه «إجماع».

قلنا: هذا ما لا وجه فيه. و«فيه»^(١) التسبب إلى القدح في كل إجماع. وذلك أنه لو ساغ ما قالوه في هذه الصورة، لساغ في كل إجماع، حتى يقال: يجوز أن يجمع «أهل العصر الأول»^(٢) على قول، بشرط أن لا تعنّ لأهل العصر الثاني دلالة على خلاف ما أجمعوا عليه، ولو فتحنا هذا الباب، لسقطت الثقة بكل إجماع. ولساغ التعرض لنفيه، بما يظهر من الأدلة السمعية.

[١٤٥٥] والذي يحقق المقصد في ذلك: أن أهل العصر الأول، إذا اختلفوا وجعلوا المسألة مجتهداً فيها، ثم انقضوا، فلا يسوغ في «تلك»^(٣) المسألة ظهور دلالة يقطع بها في العصر الثاني.

إذ لو كان في المسألة دلالة/^(٤) مقطوع بها، لما ذهل عنها أهل الأعصار الخلية من الصحابة والتابعين، ونحن مخاطبون بالبحث «عنها»^(٥). وقد أجمع من قال بحجة الإجماع أن ذلك لا «يجوز»^(٦) أصلاً.

فإذا كانت الدلالة المقطوعة «لا تتفق في العصر»^(٧) الثاني، فقد سوغ الأولون الاختلاف، وأحلوا للعوام المصير إلى كل مذهب، ولا يتصور مع ذلك التعلق على شرط ظهور دليل، فإن ذلك الذي قدرتموه من الدليل، إن

(١) في الأصل «في» بدون الضمير المتصل، وهو لا بد منه.

(٢) في الأصل «أهل الأول» ولعله سهو من الناسخ رحمه الله.

(٣) في الأصل «ذلك» ولا يصح.

(٤) نهاية (١٥٨/ب).

(٥) في الأصل «عليها» والأنسب المثبت.

(٦) في نسخة «يوجد» من هامش الأصل، وهو أليق.

(٧) في الأصل طمس مكان هذه الكلمات. ولعل المصبت أقرب إليه.

لم يكن مقطوعاً به، فلا يرتفع الاجتهاد بمثله، وإن كان مقطوعاً به، فلا يجوز انقراض أهل العصر الأول مع الذهول عنه، وهذا واضح، غير «خافي»^(١).

[١٤٥٦] ورأيت لبعض المنتمين إلى الأصول قولاً، خطأ فيه أرباب الحقائق، و«أزرى»^(٢) عليهم به، ونسبهم إلى الذهاب عما أدركه. وهذا على التحقيق «غر»^(٣) من الأغرار.

وذلك أنه قال: يجوز انعقاد الإجماع على شرط. قال: والدليل عليه، أن الأمة مجمعة على جواز الصلاة «بالتيمم»^(٤) وهذا مشروط بالسفر وإعواز الماء.

ويا عجباً! كيف يحل «لِغَرِّ»^(٥) الانتساب إلى الأصول، مع الذهول عن هذا القدر الذي يدركه من شدا طرفاً من العلم، فليس المعنى بقول المحققين: إن الإجماع لا ينعقد على شرط ما خُيل إليه، فإنهم إذا أجمعوا على جواز الصلاة بالتيمم في حالة مخصوصة، فكأنهم أجمعوا على حكم في حال مخصوص.

وكل الشريعة إذا تتبعتها، تجدها كذلك، فإنهم أجمعوا على وجوب الصلاة بشرط دخول الوقت والتمكن. وعلى وجوب الحج بشرط

(١) كذا في الأصل. بإثبات حرف العلة مع التنوين في آخر الكلمة، وله وجه في الوقف.

(٢) أزري عليه: عابه وعتب عليه، المعجم الوسيط (١/٣٩٤). وانظر الصحاح (٦/٢٣٦٧، ٢٣٦٨).

(٣) هذا الاستدلال ذكره الشيرازي ورد عليه.

(٤) في الأصل «بالتمييز» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «الخبر» وهو تصحيف.

الاستطاعة، وعلى وجوب الزكاة بشرائط يطول تعدادها. وكل ذلك يرجع إلى إجماعهم في حكم على حال مخصوص. ولا يرجع الشرط إلى نفس الإجماع أصلاً.

وإنما الذي نحن فيه، تبين استحالة انعقاد الإجماع على حكم، بشرط أن يرتفع أصل الإجماع عن ذلك الحكم عموماً، بسبب دلالة تظهر لغير المجمعين في العصر الأول. ولو ساغ ذلك لساغ في كل إجماع. وفيه سقوط الثقة بإجماع المجمعين.

وعلى الدلالة التي طردناها، أسئلة تليق بتصويب المجتهدين، فرأينا تأخيرها إلى الكلام في مسألة التصويب^(١).

[١٤٥٧] وقد استدل المخالفون في المسألة، بالأدلة الدالة على أصل الإجماع، وزعموا أن كل ما دل على أصل الإجماع، دال على هذه المسألة^(٢). ولكن في ذلك طريقان:

[الأول]^(٣): أن يمنع تصور إجماع أهل العصر الثاني على رفض أحد القولين، ويطلب الخصم «بتصويره»^(٤) أولاً، ولا يقدر على تصويره في عصر من الأعصار على وجه لا ينازع فيه.

والوجه الآخر في الجواب، أن نقول: كل ما اعتصم به من أدلة الإجماع، ينعكس عليكم في حكم العصر الأول، إنا «صورنا»^(٥) عليكم

(١) راجع المسألة في الفقرة رقم [١٨٢٢] فما بعد.

(٢) انظر للبسط المحصول (١٩٤/١/٢).

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «تصوره».

(٥) التصوير هنا مرادف للإثبات.

إجماعهم في حال اختلافهم، فلئن ساغ لكم التمسك بأدلة الإجماع في العصر الثاني، لساغ لنا التمسك بالعصر الأول.
والأخذ بالأول أولى من الأخذ بالثاني.

والوجه الثالث من الجواب، أن نقول: أهل العصر الثاني بعض الأمة في مسألة الاختلاف، لما قدمناه من أن المذاهب لا تسقط بموت أصحابها. فنجعل «المخالفين»^(١) في المسألة بمنزلة الباقين. فليسوا إذاً كل الأمة من هذا الوجه.

[١٤٥٨] ومما استدلوا به/^(٢) وعدوه من عُمَدِهِم: أن قالوا: إذا اختلف أهل عصر في أول الزمان، ثم اتفقوا على أحد المذاهب، فاتفقهم يرفع حكم اختلافهم. فلو كان في الاختلاف تضمن إجماع — كما ادعيتموه — لكان ذلك إجماعين متناقضين، فلما لم يكن ذلك كذلك — والعصر واحد — فكذلك إذا اختلف العصران.

وقد تخبط في ذلك بعض الناس، وسلموه، ولا يتأتى تسليمه إلا إذا اشترطنا في انعقاد الإجماع انقراض المجمعين، فنقول: لا يستقر إجماعهم الأول إلا بأن ينقضوا عليه، وهذا باطل، لا سبيل إلى المصير إليه^(٣).

فإنا قد أوضحنا — بما قدمناه — أن اشتراط [انقراض]^(٤) المجمعين، لا سبيل إليه.

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) نهاية (١/١٥٩).

(٣) زيادة من المحقق، لا بد منها.

(٤) المصدر السابق.

والجواب السديد في ذلك أن نقول: إذا اختلفوا أولاً، واستقر اختلافهم، واستبد كل حزب بمذهب، ولم يكن ذلك تردداً منهم في مهلة الناظرين، فلا يجوز أن يتفقوا على أحد المذاهب، وإبطال سائرهما.

ومن سلك «غير»^(١) هذه الطريقة، شوش على بقية أصول الأبواب.

[١٤٥٩] فإن قيل: فقد وجد في الصحابة إجماع بعد الاختلاف، وهو نحو اختلافهم في قتال مانعي الزكاة أولاً، ثم أجمعوا على رأي أبي بكر رضي الله عنهم، في قتالهم آخراً.

قلنا: هذا لا يتجه، من أوجه:

أحدها: إن دعوى الإجماع في ذلك «لا تنعقد»^(٢) مع أن من العلماء في عصرنا، من منع قتال مانعي الزكاة. فلا وجه لادعاء الإجماع، والمسألة مختلف فيها^(٣).

(١) في الأصل «عين» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل: «تنعقد» وهو عكس مقتضى السياق.

(٣) قوله: «إن دعوى الإجماع في ذلك لا تنعقد» فيه نظر، لأن الزكاة كالصلاة، وقرينتها في مواضع عدة من التنزيل العزيز، ويتصور أن يقع الخلاف في كفر من لم يصل أو يُزكّ دون جحد لوجوبها، ولكن القتال مما لا خلاف فيه، وهذا ثابت من القرآن والسنة والإجماع.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾.

قال ابن حزم: فلم يبيح الله تعالى سبيل أحد حتى يؤمن بالله تعالى ويتوب عن الكفر ويقوم الصلاة ويؤتي الزكاة.

ومن السنة قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقوموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوه عصموا مني دماءهم =

والوجه الآخر، أن نقول: لعلهم تشاوروا «في»^(١) تردد الناظرين، ثم استقرت آراؤهم. أو نقول: لعلهم بقوا على الاختلاف، ولكن لم يجدوا بداً من اتباع إمام الزمان وخليفة الرسول ﷺ.

وهكذا القول في كل مسألة مجتهد فيها، رأى الإمام فيها رأياً، يتعلق بمصالح العامة، فيجب على الكافة اتباعه.

[١٤٦٠] على أنه لو قوبل هؤلاء، وقيل لهم: لو اختلف علماء عصر من الأعصار على قولين، ثم انقرض أحد الفئتين، وبقي الثاني: فهل تقولون: إن ذلك صار إجماعاً؟

فإن لم يقولوا بذلك — ولا مخالف في المسألة — فقد نقضوا أصلهم. وإن قالوا به، فقد زادوا في الإغراب والإبداع علينا، حيث قالوا: بموت قوم تصير المسألة مسألة إجماع، من غير تجدد معنى، سوى الموت في فئة^(٢)!



= وأموالهم، وحسابهم على الله متفق عليه. والإجماع انعقد في عهد أبي بكر رضي الله عنه على قتال مانعي الزكاة. انظر المحلى (٢٠١/٥)، والمغني (٥٧٢/٢).

(١) في الأصل «و» مكان «في» والصواب المثبت.

(٢) وقد قال به فعلاً الإمام الرازي. وأجاب بأننا نتبين بموت إحدى الطائفتين أن قول الطائفة الأخرى حجة، لاندراج قولهم تحت أدلة الإجماع — لا أن الموت نفسه هو الحجة. المحصول (٢٠٠/١/٢).

باب (٢٥٥)

يجمع أصولاً متفرقة في أحكام الإجماع

هل يجوز إحداث قول ثالث بعد الإجماع على قولين

[١٤٦١] إذا أجمع أهل العصر على قولين: فالمصير إلى قول ثالث، خرق الإجماع، هذا ما صار إليه معظم العلماء^(١).

[١٤٦٢] وذهب بعض أهل الظاهر^(٢) إلى أن ذلك لا يكون خرقاً للإجماع، وقد يسند ذلك إلى طائفة من المتكلمين^(٣).

(١) وإليه ذهب الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وأبو الخطاب وابن برهان وحكاه عن أكثر العلماء.

انظر اللمع (٩٣)، والبرهان (٧٠٦/١)، والمستصفي (١٩٨/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣١٠/٣)، والوصول (١٠٨/٢).

(٢) منهم ابن حزم (١٠٨/٢).

(٣) وهو قول طائفة من الحنفية والشيعة، وفي المسألة قول ثالث: - وهو الحق عند المتأخرين أمثال الرازي والآمدي - أنه إن لزم رفع ما أجمعوا عليه، لم يجز إحداثه، وإلاً جاز. مثاله: الأمة اختلفت في الجدم مع الأخ على قولين. منهم من جعل المال كله للجد، ومنهم من قال: إنه يقاسم الأخ، فالقول الثالث - وهو صرف المال كله إلى الأخ غير جائز، لأن أهل العصر الأول اتفقوا على أن للجد قسطاً من المال، فالقول بصرف المال كله إلى الأخ يبطل ذلك، هذا في المنع. =

[١٤٦٣] والدليل على بطلانه: أن علماء العصر إذا اتفقوا على قول، فلا يسوغ اختراع قول «ثان»^(١) فكذلك إذا أجمعوا على قولين. والجامع بينهما أن نفس المصير إلى القول الواحد، إجماع على نفي ما عداه. / وكذلك إذا حصروا المذاهب في قولين: فقد نفوا ما عداهما.

[١٤٦٥] ومما يُقوّي التمسك به/^(٢)، أن نقول: لو اتفقوا على قولين، وصرحوا بنفي ما عداهما: «فلا يخلو»^(٣) الخصم في هذه الحالة، من أن يجوز إحداث قول ثالث أو لا يجوز. فإن لم يُجوز إحداث قول ثالث، فليقل بذلك، وإن لم يصرحوا بنفيه.

والدليل عليه: أنهم لو أجمعوا على قول واحد، فلا يجوز اختراع قول

= وأما مثال الجواز — وهو ما لم يرفع مجمعاً عليه — قيل يجوز فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة — وهي الجب والعنة والتأخذ والحضاء والخنوثة — وقيل لا يجوز لشيء منها.

فالقول بالفسخ ببعض دون البعض، ليس رافعاً لما أجمعوا عليه، بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالاته. انظر المحصول (١٧٩/١/٢) والإحكام للآمدي (٣٨٥/١)، والإبهاج (٣٦٩/٢)، وبدائع الصنائع (٣٢٧/٢)، والمغني (٦٥١/٦).

(١) في الأصل «ثالثي» وكان الناسخ كتب أولاً «ثالث» سهواً، ثم استدرك فعمد إلى تصحيحه وجعله «ثاني» فلم يزد على إضافة الياء في الأخير، وأهمل إصلاح الأول، فصار «ثالثي».

(٢) ما بين المنحرفين طمس في الأصل، واستظهر مما بقي من الأثر هناك.

(٣) في الأصل «فلا يخلوا» بزيادة الألف بعد الواو، وهذا رسم متبعاً قديماً، كانوا يزيدون الألف بعد كل واو وقعت في آخر الكلمة، سواء كان للجمع أو غيره. وهو المتبع في هذه النسخ.

ثان، «سواء»^(١) نقل عنهم نفي ما عداه، أو لم ينقل ذلك عنهم/^(٢).

[فإن]^(٣) قال الخصم: يجوز اختراع قول ثالث، مع تصريحهم بنفيه، فهذا تصريح بخرق الإجماع، لا خفاء به.

[١٤٦٦] وإن قالوا: يجوز لأهل العصر الثاني، أن يتمسكوا بدليل لم يتمسك به الأولون وفاقاً – ولا يُعد ذلك خرقاً لإجماعهم – فكذلك وجب تجويز قول ثالث، وإن لم يقل به الأولون.

قلنا: فقولوا على طرد ذلك، إنه يجوز إحداث قول ثان عند إجماع الأولين على قول واحد، كما يجوز التمسك بدليل ثان.

ثم نقول: طرق الاستنباطات لا تنحصر، وأما المذاهب فإنها منحصرة، وأهلها ينفي ما سواها، وما نفي أهل عصر من الأعصار ضرباً من الاستنباط لنصرة ما صاروا إليه، سوى ما ذكروه، حتى لو قالوا: لا دليل في المسألة سوى ما ذهبنا إليه، وأجمعوا عليه، لم يجز التمسك بغيره.

[١٤٦٧] فإن قالوا: لما اختلف أهل العصر الأول، فقد جعلوا للاجتهاد مساعاً، فجاز لذلك اختيار قول ثالث.

قلنا: إنما جعلوا للاجتهاد مساعاً في القولين اللذين «ذكرهما»^(٤). فأما أن يُجوزوا تعديهما؛ «فلا»^(٥). فكأنهم لم يجعلوا المسألة مجتهداً فيها،

(١) رسمه في الأصل «سوى».

(٢) نهاية (١٥٩/ب).

(٣) زيادة ليست في الأصل.

(٤) في الأصل «ذكرهما».

(٥) في الأصل ما يشبه «قلنا».

«وفي منع الزيادة على القولين»^(١). وإنما جعلوا المسألة مجتهداً فيها في ترجيح أحد القولين على الثاني.

[١٤٦٨] والذي يوضح ذلك: أن الأمة إذا اجتهدت، ثم أطبقت على حكم واحد بعد الاجتهاد، فلا يسوغ إظهار قول ثان، وإن تبين عندنا أنهم قالوا ما قالوه اجتهاداً، ولا نجعل خوضهم في الاجتهاد تسويفاً وتجويزاً «للاخذ»^(٢) «بطرقها»^(٣) المؤدية إلى قول ثان، سوى ما أجمعوا عليه. فبطل ما قالوه^(٤).

فصل (٢٥٦)

(الأمة إذا لم تفصل بين مسألتين،

فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما؟)

[١٤٦٩] إذا ظهر في الأمة مسألتان: واختلف قول الأمة «فيهما»^(٥)، فذهب بعض الأمة إلى الحل «فيهما»^(٦) مثلاً، وذهب آخرون إلى التحريم فيهما فلو أراد بعض العلماء في «إحدى»^(٧) المسألتين أن يأخذ بالتحليل، وفي الأخرى بالتحريم، فهل ذلك له؟ فلا يخلو من أمرين:

(١) أي لم يجعلوا مجتهداً فيها، ولم يدعوا مجالاً للزيادة على القولين، والله أعلم.

(٢) في الأصل «لاخذ».

(٣) لعل الصواب «بطرقه».

(٤) وابتحث المسألة إضافة إلى المراجع التي مر ذكرها في التبصرة (٣٨٧)، وكشف

الأسرار (٣/٢٣٤)، والمعتمد (٢/٥٠٥).

(٥) في الأصل «فيها».

(٦) في الأصل «فيها».

(٧) في الأصل «أحد».

إما أن يجمع الأمة على أنه لا فرق بين المسألتين، فلا يسوغ الفصل بينهما. فإما التحليل فيها، وإما التحريم.

وأما التحليل في «إحداهما»^(١)، والتحريم في الأخرى، فلا سبيل إليه، لما عليه الأمة من الإطباق في الاتفاق.

[١٤٧٠] وذهب بعض الناس إلى أنه يجوز التفرقة بينهما، وإن أجمعت الأمة على منعها. فإن الإجماع على منع التفرقة، ليس بإجماع على حكم من الأحكام، فلا معول عليه.

[١٤٧١] وهذا غلط و«مراغمة»^(٢) لما «عليه»^(٣) الأمة صريحاً. ولو ساغ ذلك في شيء، لساغ في كل شيء. وما ذكره من أن منع التفرقة، ليس من الأحكام، فهو باطل. فإنه حكم لا خفاء به، لأنهم إذا أجمعوا على منع الفصل، فقد أجمعوا على منع التحليل في إحداهما مع التحريم في الأخرى. وهذا تعرض لحكم نفيًا وإثباتاً. فهذا إذا نقل عنهم منع التفرقة.

[١٤٧٢] وأما إذا لم ينقل ذلك عنهم، فالصحيح: أنه يجوز لبعض العلماء الأخذ بالتحليل في «إحدى»^(٤) المسألتين، والتحريم في الأخرى.

(١) في الأصل «أحدهما».

(٢) المراغمة: المغاضبة يقال راغم فلان قومه، إذا نابذهم وخرج عليهم الصحاح (١٩٣٤/٥).

(٣) في الإبهاج نقل هذا النص عن القاضي في مختصر التقريب والإرشاد، غير أن فيه «قاله» مكان «عليه».

(٤) في الأصل «واحد».

وذلك أنه إذا أخذ «بالحل»^(١) في إحداهما، فقد قال بالتحليل فيها قائلون، وكذلك إذا أخذ بالتحريم في الثانية، ولم ينقل عن الأمة منع الفصل، ولا تعلق «لإحدى»^(٢) المسألتين بالأخرى، بوجه من الوجوه/^(٣).

[١٤٧٣] وذهب بعض العلماء إلى منع الفصل بين الشقتين^(٤)، إذا لم يتفق لأحد من السابقين الفصل بينهما، وفيما أومأنا إليه ما يوضح فساد ذلك^(٥).

فصل (٢٥٧)

لا يتصور انعقاد الإجماع بخلاف الخبر الثابت

[١٤٧٤] فإن قال قائل: لو أن «واحدًا»^(٦) في زمان رسول الله ﷺ، سمعه يقول قولاً في حكمه، ولم يسمع ذلك القول غيره، وكان نصاً لا يقبل

(١) في الأصل «التمثل» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «لأحد» وهو لحن.

(٣) نهاية (١٦٠/أ).

(٤) الشق والشقة: النصف، الصحاح (٤/١٥٠٢).

(٥) قال ابن السبكي (٢/٣٧٢). لعلك تقول: ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها؟ مع أن القول بالتفصيل إحداهما لقول ثالث. ويعتضد بأن الأمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر، بل ذكرها في ضمن تلك.

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق، أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعدداً والأولى مخصوصة بما إذا كان المحل متحداً. وانظر التبصرة (٣٩٠)، والمحصل (٢/١٨٣)، والإبهاج (٢/٣٧٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٣١٤).

(٦) في الأصل «واحد».

التأويل، ولم يكن السامع من حزب المجتهدين ولا من طوائف العلماء، ثم اتفقت تلك الحادثة بعد أن استأثر الله بالرسول ﷺ، فأجمع علماء الأمة على خلاف مضمون الخبر الذي سمعه الواحد، ولم ينقل ذلك الواحد ما سمعه، أو لم يكن من أهل النقل، بل كان مطعوناً، «فهو»^(١) في نفسه، بماذا يأخذ؟ فإن أخذ بموجب الخبر الذي سمعه من رسول الله ﷺ، فما وجه الجواب في ذلك؟^(٢)

قلنا: إن كان ذلك الخبر ثابتاً في معلوم الله تعالى، ولم يكن منسوخاً مرتفعاً، فيجب وقوف أهل الإجماع عليه بوجه من الوجوه، حتى لو لم «يسمعه»^(٣) إلا واحد، لوجب في الحكم الذي ذكرناه، أن يبرئه الله تعالى عما يقدر في روايته، ويعرف دواعيه إليها، لينقل ما سمعه، ولسنا نثبت ذلك عقلاً، ولكن لما ثبت عندنا بدلالة السمع استحالة إجماع الأمة على الخطأ،

(١) في الأصل «وهو».

(٢) اختلف العلماء في ذلك إلى ثلاثة أقوال.

الأول: يجب عليه ترك العمل بالحديث والرجوع إلى الإجماع.

الثاني: يجب عليه العمل بالحديث.

الثالث: إن ذلك مستحيل غير واقع. قال ابن برهان: وهو الأصح من المذاهب.

أقول: من الأفضل الصفح عن مثل هذه المسائل جانباً، وعدم حشو الكتب بها.

لأنها لا فائدة من ورائها. وإن كان للقاضي الباقلاني عذر في إيراد مثل هذه

المسائل، فلا أعرف مبرراً لإعادتها عند تلخيص الكتاب والتلخيص: من مفاهيمه

عدم الاشتغال بالمسائل الشاذة أو ما لا وجود لها أصلاً. وانظر الوصول إلى الأصول

(٢/١١٧)، والمستصفي (١/٢١١)، والمحصول (٢/٣٠١/١)، والمعتمد

(٢/٥١٩)، والإحكام للآمدي (١/٢٧٩)، وإرشاد الفحول (٨٧).

(٣) في الأصل «لم يسمعه».

وكان من أعظم الخطأ مخالفة رسول الله ﷺ في خبر يجب اتباعه، فلا يجوز أن يشذ عن أهل الإجماع، وإن شذ عنهم، فذلك لأنه منسوخ. فخرج من مضمون ما قلناه.

لأنه إن تصور انعقاد إجماعهم، ولم ينقل «الخبر إليهم»^(١)، فيجب لزوم إجماعهم، لعلمنا أنهم لا يجمعون إلا على حق. ولو لم يكن الخبر نسخ لعثروا عليه وعملوا به. إذ العصمة تجب لكافتهم.

فاعلم هذه الجملة، واحسم باب السؤال عن نفسك. فإنه مما زل فيه كثير من الناس.

[١٤٧٥] فإن قال قائل: «فقود»^(٢) ما ذكرتموه عليكم عصمة الواحد عن الكف عن النقل، إذا كان الخبر في معلوم الله تعالى ثابت الحكم؟

قلنا: هذا قولنا، ولا نتحاشى منه، وليس وجوب العصمة للواحد في حكم المعقول بأكثر من وجوب العصمة للجميع، فأحط بذلك علماء، ولا تجبن عما يرد عليك.

(٢٥٨) القول في مذهب الصحابي:

إذا انتشر، أو لم ينتشر

[١٤٧٦] اعلم، وفقك الله، أن الصحابي إذا قال قولاً، فلا يخلو إما أن ينتشر قوله في الصحابة، أو لا ينتشر. فإن لم ينتشر، فلا ريب أنه ليس بإجماع.

(١) في الأصل «ولم ينقل نقل الخبر إليهم» بزيادة «نقل».

(٢) في الأصل «فقود».

[١٤٧٧] ولكن قد اختلف العلماء في أنه هل هو حجة؟ والمختار عندنا: أنه ليس بحجة وهذه المسألة تذكر في أحكام التقليد، في آخر الكتاب، إن شاء الله تعالى^(١).

[١٤٧٨] وأما إذا قال واحد من الصحابة قولاً، وانتشر في سائر الصحابة، ولم يظهروا عليه «نكيراً»^(٢) بل سكتوا عنه، ولم يتكلموا بوفاق ولا خلاف، فهل يكون ذلك إجماعاً؟

فاختلف الأصوليون فيه، فذهب بعضهم إلى أن ذلك إجماع مقطوع به^(٣). وذهب آخرون إلى أنه ليس بإجماع.

[١٤٧٩] وللشافعي رضي الله عنه ما يدل على المذهبيين، وآخر أقواله «استقر»^(٤) على أنه ليس بإجماع. فإنه قال: لا ينسب إلى ساكت قول^(٥). وهو يعني هذه المسألة.

[١٤٨٠] ثم الذين قالوا: إنه إجماع/^(٦)، افترقوا فرقتين:

فمنهم من لم يشترط «في تحقق»^(٧) الإجماع انقراض العصر، كما لا يشترط إذا صرح الكافة بقول، ومنهم من قال: يشترط في هذا الضرب

(١) انظر الفقرة [١٩٤٠].

(٢) في الأصل «نكير».

(٣) وهو مذهب الشيرازي وأبي إسحاق الإسفراييني من الشافعية، وأكثر الحنفية والإمام أحمد.

(٤) غير واضح في الأصل.

(٥) راجع اختلاف الحديث (١٤٣/٧)، من كتاب الأم.

(٦) نهاية (١٦٠/ب).

(٧) في الأصل «فيه في تحقق».

انقراض العصر، وليس كما لو بدر منهم قول متفق عليه. فإنه لا يشترط انقراض العصر فيه.

وإلى هذا مال الجبائي وابنه، وكأنهما صارا إلى تجويز نطقهم بخلاف ما يقول. فإذا انقروا، زال هذا المعنى.

[١٤٨١] والذين قالوا: إن ذلك ليس بإجماع، افترقوا فرقتين:

فمنهم من قال: إذا لم يكن إجماعاً، فليس بحجة أيضاً.

وذهب آخرون إلى أن قول الصحابي إذا انتشر، ولم يظهر من أحد خلاف، فهو حجة يعتصم بها، وإن لم يكن إجماعاً^(١).

[١٤٨٢] والذي نرتضيه في ذلك: إنه ليس بإجماع^(٢) «إذ»^(٣)

انقسم سكوت الساكتين إلى وجوه، فجاز أن يكون السكوت رضياً منهم بالقول المنتشر فيهم، وجاز «غير ذلك»^(٤). فتقابلت الاحتمالات

(١) وهو قول أبي هاشم والكرخي والصيرفي، واختاره الأمدي.

وفي المسألة صورة أخرى، لم يتعرض لها الكتاب. وهو إن كان ذلك حكماً من حاكم، لم يكن إجماعاً. وبه قال أبو علي ابن أبي هريرة، وعكسه أبو إسحاق المروزي، ولكل منهما وجهة نظر، راجع التفاصيل في الإبهاج (٢/٣٨٠)، وفي المسألة أقوال أخرى.

(٢) وهو قول داود الظاهري وبعض المتكلمين.

انظر التبصرة (٣٩١)، والمعتمد (٢/٥٣٢)، والمستصفي (١/١٩١)، والمحصول (٢/٢١٥)، والمنحول (٣١٨)، وكشف الأسرار (٣/٢٢٨)، وأصول السرخسي (١/٣٠٣)، والمسودة (٣٣٥)، ونهاية السؤل (٣/٢٩٤).

(٣) في الأصل «إذا».

(٤) في الأصل «غير ذلك».

[و] ^(١) لم يكن الأخذ ببعضهما أولى .

[١٤٨٣] وها نحن نقرر وجوه الاحتمال، وقد ذكر القاضي رضي الله عنه جملة منها، ونحن نقتصر على ما يقع الاستقلال من جملتها فنقول: لعلمهم سكتوا، مصيراً منهم إلى تصويب كل مجتهد، وذهاباً منهم إلى أن ما قاله، حق في حقه. فإذا اعتقدوا ذلك، لم يلزمهم «الإنكار» ^(٢) عليه، وإن كان ذلك ربما لا يتحقق في حقوقهم. وهذا كما أن علماء الأمة في حال اختيارهم، لو رأوا مضطراً يأكل الميتة، فسكتوا على فعله، كان ذلك غير دال على تجويز أكل الميت في حق الكافة، مع ثبوت الاختيار وانتفاء الاضطرار، فهذا وجه.

وإن نوزعنا في تصويب المجتهدين، فنسقره بأوضح الوجوه ^(٣)، إن شاء الله تعالى.

[١٤٨٤] والوجه الثاني: أنا إن قدرناهم غير قائلين بتصويب المجتهدين إجماعاً، لكان فيهم من لا يقول بذلك، فيحتمل ذلك أنهم مهما سكتوا. فإنما سكتوا لعلمهم بأن المصيب لا يتعين، فجازوا أن يكون ذلك القائل، هو المصيب، وإن اعتقدوا أن المصيب واحد. فلما لم يتعين لهم ذلك، ولم يمكنهم الإنكار، سكتوا وصمتوا.

[١٤٨٥] والوجه الآخر في الاحتمال: أن يبدر القول من واحد، قد قطع اجتهاده فيه على غلبة الظن، فلما بلغهم ترددوا فيه — وكانوا في مهلة

(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «الإنكار».

(٣) راجع الفقرة [١٨٢٢] فما بعد.

الناظرين — ثم ذهلوا عن المسألة وذهلت عنهم، ولا يستبعد عقلاً ولا سمعاً.
أما منع استبعاده عقلاً: فواضح.

وأما استبعاده سمعاً: فذلك أنا لا نوجب أن تكون كل المسائل مجتمعاً
عليها، بل يجوز أن يثبت بعضها مجتهداً فيها، وبعضها مقطوعاً بها، فلهذا
الوجه جاز أن يسكتوا مترددين عن جواب المسألة، ثم يذهلوا عنها.

[١٤٨٦] ومن وجوه الاحتمال، أن نقول: إذا كانت المسألة مجتهداً
فيها، فلا يجب على العلماء إظهار إنكار على من قال فيها بقول، لم يراغم
فيها حجة مقطوعاً بها. فلا يتحتم على بقية العلماء «صد»^(١) القائل عن قوله،
فحملهم على سكوتهم علمهم. بأنه لا يجب عليهم إظهار الإنكار، ولا يكون
سكوتهم عليه للرضا به والاعتراف. فأنى يتحقق مع هذه الوجوه حمل
سكوتهم على التصويب قطعاً^(٢)؟

[١٤٨٧] ولا [تتم]^(٣) هذه الدلالة، إلا بالجواب عن سؤال:
— وهو عمدة المخالفين — وذلك أنهم قالوا: لا يجوز في مستقر العادة أن
ينتشر/^(٤) قول في قوم تقوم بهم الحجة، وهم لا يوافقونه، ولا تحملهم رغبة
ولا رهبة على السكوت عنه، ثم لا يظهر فيه خلاف — إن اعتقدوه!

(١) في الأصل «ضد» بالضاد المعجمة.

(٢) وقد ذكر الغزالي والرازي ثمانية وجوه بعضها هذه، وأخرى غيرها، فليرجع إليه من
شاء. هذا، وفي قضية السكوت وجه آخر، وهو إن ظهرت على الساكيتين
أمارات السخط، لا يكون إجماعاً، قولاً واحداً. قرره ابن السبكي في الإبهاج
(٣٨٠/٢).

(٣) زيادة من عمل المحقق.

(٤) نهاية (١٦١/ب).

فكفهم عن إظهار الخلاف في مستقر العادة واطرادها، دليل على أنهم لم يعتقدوا الخلاف.

قلنا: فقد ذكرنا وجوها تحملهم على السكوت، من تصويب المجتهدين، والتردد في مهلة الناظرين، والعلم بعدم وجوب الإنكار، وإنما يستبعد إطباق الأمة على «سكت»^(١) أو قول من غير سبب يحملهم عليه.

[١٤٨٨] ثم نقول لهم: ما ذكرتموه، ينعكس عليكم. فإننا نقول: يبعد في مستقر العادة [أن]^(٢) ينتشر في أهل الإجماع قول، وهم يعتقدون صحته، ولا يبدر منهم في ذلك نطق بالوفاق، مع اعتقادهم بذلك، وارتفاع الموانع عن «إظهاره»^(٣).

فهذا أبعد في العادات مما ذكروه، وهذا ما لا جواب عنه، فهذا وجه الرد على هؤلاء.

[١٤٨٩] وأما من يشترط انقراض العصر، فهو واضح الفساد.

فإننا نقول: إن لم يدل سكوت العلماء على قول، خمسين سنة فصاعداً — والقول منتشر فيهم — على الرضا به وتصديق قائله وتقديره على مذهبه، فبأن يموتوا عليه، لا يدل سكوتهم عليه أيضاً، وكل ما قدمناه من الأدلة على أن انقراض العصر لا أثر في الإجماع، فيعود في هذه المسألة. وإن سلموا لنا، أن انقراض العصر لا يشترط فيما أطبقوا عليه قولاً، «فلا حجة»^(٤) فيه مع ذلك فصلاً أصلاً.

(١) السكت مصدر سكت، الصحاح للجوهري (١/٢٥٣).

(٢) سقط في الأصل.

(٣) في الأصل «الطهارة» وهو تصحيف.

(٤) غير واضح في الأصل.

[١٤٩٠] وأما من قال: إن القول المنتشر حجة، وإن لم يكن إجماعاً. فيقال لهذا القائل: إن عنيت بذلك أن قول الواحد من الصحابة حجة، فسنبتل ذلك في كتاب التقليد^(١)، إن شاء الله تعالى.

وإن انتحيت في مذهبك نحو مذهب المجمعين، وجعلت قوله حجة، لاعتقاد له أن سكوت المجمعين تقرير منهم وتصويب، فقد أوضحنا إبطال ذلك القول.

على أنا نقول: إن اعتقدت ذلك، فيجب عليك القطع بكونه إجماعاً، إذ لا فصل بين أن يدل على الاتفاق سكوت، أو يدل عليه نطق.

[١٤٩١] ومما تمسك به القائلون بأن السكوت إجماع، أن قالوا: العصمة واجبة لكافة الأمة، كما أنها واجبة للرسول ﷺ. ومن تجب له العصمة فسكوته تقرير، كالرسول ﷺ.

واعلم أن هذا اقتصار على طرد «لا يرتضى»^(٢) في مسائل القطع.

فأول ما نطالبهم به، أن نقول: لم قلت أن تقرير رسول الله ﷺ كان شرعاً لوجوب عصمته؟ وبم تنكرون على من يزعم أن تقريره كان شرعاً لدلالة أخرى، سوى وجوب عصمته؟

والذي يحقق ذلك: أن وجوب العصمة يخصه، ولا يتعدى إلى غيره.

«ثم»^(٣) يقال: إن سكته على فعل غيره شرع، لعصمته في نفسه.

(١) راجع الفقرة [١٩٣٠] فما بعد.

(٢) أي لا يرتضى به.

(٣) غير واضح في الأصل.

فإن قالوا: يثبت وجوب عصمته عن السكوت على الباطل .
قلنا: الأمر على ما قلموه، وكذلك في الأمة، ولكن من أين وضوح
البطلان واستيقانه، أو ثبوت الصحة والقطع بها.

[١٤٩٢] والذي يحسم الباب في ذلك، أن نقول: لا يجوز مع
الرسول ﷺ وتقريره بقاء الريب والاجتهاد، ولا خلاف أنه يسوغ في الأمة
«ترديد» القول، والتمسك بطرق الاجتهاد، فمن/ ^(١) هذا الوجه افترق الأمران
افتراقاً واضحاً ^(٢).

وذكر القاضي رضي الله عنه في خلل الكلام أسئلة تليق بتصويب المجتهدين
وأحال، ثم استقصاها، على ما سيأتي، ونحن رأينا تأخيرها. وبالله التوفيق .

(٢٥٩) القول في جواز انعقاد إجماع الأمة

من جهة القياس والرأي ووجه الخلاف فيه ^(٣)

[١٤٩٣] الكلام في هذا الباب يختص بالقائلين بالقياس. فإن

(١) نهاية (١٦١/ب).

(٢) وأجاب إمام الحرمين عن هذا الاستدلال بأنه محاولة إثبات الإجماع بطريق
الاستدلال العقلي - أي القياس - وهذا ما لا سبيل إليه. فإن الأقيسة المظنونة
لا مساغ لها في القطعيات. وغاية هذا الكلام تشبيه صورة بصورة. وقياس حالة من
قوم على حالة من الشارع عليه السلام، ثم استطرد في الرد على نحو كلام القاضي
رحمهما الله. انظر البرهان (١/٦٩٩).

(٣) تذكر بعض الكتب الأصولية مسألة قبل عرض هذه المسألة وهي هل لا بد من مستند
للإجماع؟ ذكر صاحب المعتمد عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد صاحب
المغني، أن قوماً أجازوا انعقاده عن توفيق لا توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار
الصواب. وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة. وقال جماعة: إن الإجماع لا بد له من =

المنكرين له «قاطعون»^(١) ببطلان القياس - في اعتقادهم - . فإذا قطعوا بذلك، أحالوا إجماع الأمة على باطل^(٢). وأما القائلون بالقياس: افرقوا فرقاً.

[١٤٩٤] فصار ابن جرير الطبري إلى أنه لا يتصور إجماع الأمة على قياس، ولو قُدِّرَ خرق العادة، واجتمعوا عليه، كان حجة قاطعة^(٣).

[١٤٩٥] وصار آخرون إلى أن الاجتماع على قياس واحد متصور، ولكن مهما اتفق ذلك، لم يقتضِ الإجماع قاطعة^(٤).

= مستند. وقال الآمدي بعد تحرير الخلاف: إن أجمعوا عن غير دليل فلا يكون إجماعهم إلا حقاً. ضرورة استحالة الخطأ عليهم، ولكن القول بتصور ذلك أو عدم تصوره، فضعيف.

انظر هذه المسألة في المحصول (٢/١/٢٦٥)، والإحكام للآمدي (١/٣/٣٧٤)، والمعتمد (٢/٥٢٠)، والمسودة (٣٢٨، ٣٣٠)، وإرشاد الفحول (٧٩)، وتيسير التحرير (٣/٢٥٤)، والوصول إلى الأصول (٢/١١٤). وكان المؤلف رحمه الله يرى أنه لا بد للإجماع من مستند وإنما الخلاف في هل يجوز أن يكون هذا المستند القياس والاجتهاد؟

(١) في الأصل «قاطعين» وهو لحن.

(٢) وهم داود وأهل الظاهر، وذلك بناء على أصلهم في القياس، أنه ليس بحجة شرعية.

(٣) انظر المسودة (٣٠٠).

(٤) نقل هذا القول قاضي القضاة عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر. أنه قال: إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. المعتمد (٢/٤٩٥).

[١٤٩٦] والصحيح: تصور الإجماع على حكم واحد صادر من قياس، ثم إذا تصور ذلك الإجماع [فهو] ^(١) حجة قاطعة ^(٢).

[١٤٩٧] والدليل على تصور الإجماع - على خلاف ما قاله ابن جرير الطبري - أنا نرى طوائف من العلماء، مجمعين على علة واحدة، مع خروجهم عن الحصر، ولو قدروا عدد الإجماع عند فقد من سواهم وعداهم، لم يبعد ذلك فيهم، وذلك نحو أصحاب الشافعي، حيث أجمعوا على أن الطعم علة في الأشياء الأربعة ^(٣)، وهذا واضح لا خفاء به. والذي يجوز الإجماع على الحكم الواحد، لا يدرك لولا الإجماع، بدلالة من أدلة القطع، يجوز الإجماع على قياس واحد.

[١٤٩٨] ومن الدليل على تصور الإجماع، أنا نجد من الكفرة أقواماً، يزيد عددهم على أضعاف عدد المسلمين، وهم مع ذلك متفقون على رد الإسلام «شبهة» ^(٤)، اعتقدوها باطلة قطعاً، فلئن ساغ الاجتماع على شبهة واحدة من أقوام [هذه] ^(٥) عدتهم، فلا يبعد ذلك في المسلمين أيضاً. فهذا وجه الرد على منع تصور الإجماع على قياس واحد.

[١٤٩٩] والدليل على أن الإجماع إذا تصور، كان حجة قاطعة: «وهو

(١) زيادة من المحقق.

(٢) وهذا مذهب الجمهور. انظر المستصفي (١/١٩٦)، والمحصل (٢/١٢٦٨)، والتبصرة (٣٧٢)، والإحكام للآمدي (١/٣٧٩)، والمسودة (٣٣٠)، وروضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر (١/٣٨٥)، والوصول إلى الأصول (٢/١١٨).

(٣) وهي البر والشعير والتمر والملح، الواردة في الحديث الشريف.

(٤) كذا في الأصل أي لشبهة باطلة.

(٥) زيادة من المحقق.

ما تمسكنا به»^(١) في إثبات أصل الإجماع، مع ضروب من الأدلة، ومن يقدح في شيء منها في هذه المسألة، لزمه القدح في سائرهما في أصل الإجماع. [١٥٠٠] ومن الدليل عليه أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة، كون القياس الشرعي حجة من حجج الله تعالى. كما ثبت ذلك في نصوص الكتاب والسنة المتواترة. فكما تقوم حجة الإجماع عن النصوص، لكونها أدلة على الأحكام، فيجب نحو ذلك في القياس، والجامع بينهما في طريق السبر والتقسيم [كون]^(٢) كل واحد دليلاً.

شبهة المخالفين

في منع كون القياس مستند الإجماع

[١٥٠١] فمما استدل به ابن جرير الطبري، أن قال: القياس مما لا يستدرك قطعاً، فيبعد في اطراد العادات، أن يجمع أهل الإجماع على ضرب واحد من الاستنباط، - مع أنه لا يقطع به - ومع تفاوت الخواطر والأفهام في بطنها وذكائها.

فيقال: ما ذكرته، يبطل عليك باجتماع مثل أصحاب الشافعي - رحمه الله - على العلة الواحدة، وكذلك يبطل بالاجتماع على الشبهة الواحدة. فإنما فرضنا الكلام في الشبهة، حتى لا يمكنه الفصل بين الدلالة العقلية والقياس. بكون الدلالة العقلية مقطوعاً بها فبطل ما قاله.

على أنا لسنا «تصور»^(٣) الإجماع من كافة العلماء/^(٤) في جميع

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) في الأصل «تصور».

(٤) نهاية (١٦٢/أ).

الأعصار في لحظة واحدة، بل إنما نتصور ذلك في مهلة ونظرة^(١) وانتشار من الأخبار. والتصوير مع ذلك لا يبعد.

[١٥٠٢] ومما استدل به أيضاً، أن قال: العصر لا يخلو عن طائفة من العلماء ينكرون القياس. فكيف يتصور من كافتهم الإجماع على قياس واحد؟ قلنا: سنين في كتاب أحكام المقاييس^(٢)، أن الصحابة والتابعين في عصرهم كانوا مجمعين «على»^(٣) الأخذ بالقياس، وإنما حدث رد القياس في الأعصار المتأخرة. فهذا وجه بين في التفصي.

[١٥٠٣] على أنا نقول: إذا كان الكلام في التصور، فيتصور من رادى القياس الرجوع إلى منهج الحق في القول بالقياس، حتى إذا تصور ذلك، تصور بعد الإجماع على قياس واحد، إذ هذه المسألة — وهي إثبات القياس حجة — من المسائل القطعية، فيسوغ ارتفاع الخلاف فيها، كما يسوغ ارتفاع الخلاف في جملة ما يقطع به في أصول العقائد^(٤).

(١) نظرة بكسر الظاء: التأخير الصحاح (٢/٨٣١)، ومنه قوله تعالى: «نظرة إلى مسيرة».

(٢) راجع الفقرة [١٦٢٧] فما بعد.

(٣) كُتِبَ في الأصل أولاً «على» ثم شطبه وأثبت مكانه «مع» والأول أولى.

(٤) وقد أجاب بعض الأصوليين عن هذا أن القياس مثله الخبر الواحد، فإنه مختلف فيه، وفي أسباب تزكيته، ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الإجماع بناء عليه، وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال. والخلاف في القياس لم يحدث في عصر الصحابة، وإن فرض ذلك بعد حدوث الخلاف — فيستند أهل القياس إلى القياس، والمنكرون له إلى اجتهاد — ظنوا أنه ليس بقياس — وهو في الحقيقة قياس، ولكن سموه بغير اسمه مثل التنبية وتنقيح المناط.

[١٥٠٤] فأما من قال: يتصور الإجماع على القياس الواحد، ومنع كونه حجة، فكذا استدل بطرق:

منها: أن القائسين في الشريعة مجمعون على أن كل قياس مستنبط لا يقطع به. فكيف يتصور كون الإجماع حجة قاطعة، مع اتفاق القائسين على أن الأقيسة لا تؤدي إلى العلم والقطع!؟

قلنا: هذا الذي ذكرتموه، تلبس منكم. وذلك أنا لا نقطع بمقتضى القياس الواحد، إذا لم يجتمع عليه أهل الإجماع، وأما إذا اجتمعوا عليه وقطعوا بكونه حجة، فلا نسلم مع ذلك التردد فيه.

على أنا نقول: القياس يفضي إلى وجوب العمل. وإن كان لا يفضي إلى العلم. ونحن «أثبتنا»^(١) تصور الإجماع على وجوب العمل قطعاً. وهذا واضح في رد ما قالوه.

[١٥٠٥] ومما عولوا عليه أن قالوا: مهما أجمعوا على حكم صادر عن قياس، فقد سوغوا الاجتهاد فيه، وجعلوا للاعتبار مجالاً، فلو أوجبنا الاختصار على منهج واحد في القياس، مع إجماعهم على أن «للاعتبار»^(٢) والنظر فيه مجالاً، كان ذلك خلاف مقتضى الإجماع.

فنقول: رأيتم لو أجمعوا على قياس واحد، وزعموا أنه الدليل دون ما عداه، فكيف يتحقق مع هذا التصوير، تسويفهم بجملة طرق

= انظر للتفصيل المستصفي (١/١٩٧)، ونزهة الخاطر (١/٣٨٥)، والوصول إلى الأصول (٢/١١٨).

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) في الأصل «الاعتبار».

الاجتهاد؟ وقد جوزنا عليهم - كما ترون - القطع بنفي «ما عدا»^(١) قياس واحد.

على أنا نقول: إذا أجمعوا على حكم واحد، وقطعوا به على قياس، فلا يخلون إما أن يجمعوا مع ذلك، على منع ما عدا ذلك القياس الواحد، فلا يسوغ التمسك بغيره، وإن تمسكوا بقياس واحد وحكم واحد فلا يسوغ إثبات حكم زائد على ذلك الحكم، ولكن إن تمسك متمسك بطريق آخر من طرق القياس، يؤدي إلى غير ذلك الحكم الذي أجمعوا عليه، فلا حرج عليه حينئذ.

فهذا وجه تفصيل المذاهب. فقد «أوضح»^(٢) الرد على ما قالوه.

[١٥٠٦] ومما استدلووا به أيضاً، أن قالوا: من حكم ما أجمعوا عليه جواز الاستنباط والقياس عليه.

فلو جوزنا الإجماع على قياس، لامتنع القياس على مورد الإجماع، فإن ما ثبت قياساً لا يقاس على ما ثبت نصاً.

قلنا: هذا الآن تعرض منكم لتفصيل القياس. والخوض فيه يصدنا عن المقصد، ونحن نجوز الاستنباطات مما ثبت قياساً، كما نجوز ذلك فيما ثبت نصاً^(٣).

(١) كلمة غامضة في الأصل.

(٢) أوضح بمعنى وضع، المنجد (٩٠٤). وانظر الصحاح (٤١٥/١).

(٣) هذه المسألة وهي هل يجوز القياس على ما ثبت قياساً؟ تعرض له ضمناً هنا. ولم يذكره في باب القياس. ولعله كان له ذكر في «كتاب التقريب والإرشاد».

(٢٦٠) الرد على الظاهرية

في تخصيص حجية الإجماع بالصحابة

[١٥٠٧] قد حكينا فيما قدمناه^(١) عن أصحاب الظاهر تخصيص حجية الإجماع بالصحابة^(٢)، مع مصيرهم إلى نفي القياس، وقولهم إن الإجماع لا يتصور انعقاده، إلا عن نص يقطع به.

[١٥٠٨] وقد وجه عليهم أصحابنا ما تخبطوا فيه.

فقالوا: إذا قلتم إن الإجماع لا ينعقد في الأحكام عن اجتهاد وقياس، [و]^(٣) إنما ينعقد عن نص مقطوع به، فسيبيله إذاً سبيل النقل المتواتر، وما كان سبيله النقل، فيستوي فيه أهل الأعصار أجمع.

والدليل عليه: أن أهل عصرنا لو قدر منهم الاجتماع على خبر عن مشاهدة، اقتضى ذلك العلم قطعاً، وهذا مما يدرك ضرورة، وجاحده ينسب إلى جحد البديهة. كيف! وقد قدمنا في كتاب الأخبار المتواترة وإفضاءها إلى القطع لا يختص بالمسلمين، بل يتصور ذلك بالكفار، تصوره بالأبرار من المسلمين.

«فلو صح»^(٤) ما قلتموه من حصر الإجماع في النص المقطوع به، استحال مع ذلك تخصيص الإجماع بالمسلمين في العصر الأول.

(١) نهاية (١٦٢/ب).

(٢) وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه. انظر الأحكام للابن حزم (١٤٧/٤)، فما بعد والمسودة (٣١٨)، والتبصرة (٣٥٩)، والوصول إلى الأصول (٧٧/٢)، والأحكام للآمدي (٣٢٨/١)، والمحصول (٢٨٣/١/٢)، وإرشاد الفحول (٨١)، والمستصفي (١٨٩/١)، والبرهان (٧٢١/١).

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «فأوضح» وهو تصحيف.

[١٥٠٩] وهذا لعمرى صعبُ موقعه عليهم، ولا مخلص لهم عنه إلا شيء واحد - أو ما إليه القاضي رضي الله عنه - وهو أنه قال: إنما يظهر «الفضل»^(١) بين العصر الأول، وما بعده في شيء واحد. وهو أن أهل العصر الأول، لو رجعوا إلى عدد يقصر عن أقل عدد التواتر، نحو الأربعة فما دونه، ثم أجمعوا مع ذلك على حكم «على نص»^(٢) لزم القطع بما اتفقوا عليه، وإن لم يكونوا عدد التواتر مصيراً إلى حجة الإجماع.

[١٥١٠] ولو تصور ذلك في سائر الأعصار المتأخرة، لم تقم الحجة.

وهذا الذي ذكره القاضي رضي الله عنه، انفصال - لو قال به أصحاب الظاهر، وهو المنقول عنهم، أن سائر الأعصار لا تكون حجة سواء كانوا بالغين عدد التواتر، أو منحطين في العدد عن هذه الرتب، فمع ذلك يتجه عليهم السؤال.

وإن قالوا بما قاله القاضي رضي الله عنه، فيتضح انفصالهم، ويجب بعد ذلك التعويل على ما قدمناه، في وجوه الرد عليهم، في باب سبق.



(١) كذا في الأصل. أي التفاضل بين عصر وعصر، ولعله تصحيف عن «الفصل». أي الفرق والتمييز.

(٢) هكذا في الأصل.

باب (٢٦١)

القول في إجماع أهل المدينة، ووجه الخلاف فيه

[١٥١١] اعلم، أن ما صار إليه المحصلون من أرباب الأصول: أن أهل المدينة — يعني «علماءها»^(١) — إذا أجمعوا على حكم، لم يساعدهم عليه علماء سائر الأمصار، فلا تقوم الحجة باتفاقهم، وإنما تقوم الحجة باتفاق علماء المسلمين قاطبة، حيث ما كانوا من بلاد الله.

[١٥١٢] وذهب بعض المتممين إلى الأصول، إلى أن الإجماع المفروض اتباعه وهو إجماع أهل الحرمين، و«البصرتين»^(٢)، عنوا بالحرمين — مكة والمدينة وبالبصرتين — البصرة والكوفة.

وإنما «صاروا»^(٣) إلى ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة، ولقد كان موطن الصحابة «هذه»^(٤) البلاد، وما خرج منها إلا الشذوذ منهم.

(١) رسمه في الأصل علماؤها.

(٢) كذا في الأصل، والذي رأيته في الكتب الأخرى، التعبير بالمصريين والمراد به البصرة والكوفة. انظر المستصفي (١/١٨٧)، وإن كان التعبير بالبصرتين جائزاً تغليياً كالقمرين — أي القمر والشمس، والمشرقين — أي المشرق والمغرب.

(٣) في الأصل «صار» مفرداً، وهو خطأ.

(٤) في الأصل «هذا».

[١٥١٣] ويحكى عن مالك رضي الله عنه، أنه قال: مهما اتفق أهل

المدينة - يعني علماءها - على حكم، فهو مقطوع به^(١).

(١) قال إمام الحرمين في البرهان (١/٧٢٠)، والظن بمالك رحمه الله - لعلو درجته -

أنه لا يقول بما نقله الناقلون عنه - أي في حجية إجماع أهل المدينة.

ودافع الرازي في المحصول (٢/٢٢٨)، عن استدلال مالك وأصحابه، وقال بعد

تقرير مذهبه: إنه ليس بمستبعد. وقال أمير بادشاه في تيسير التحرير (٣/٢٤٤)،

أنكر كونه مذهبه ابن بكير وأبو يعقوب الرازي وأبو بكر بن منيات والطيالسي

والقاضي أبو الفرج والقاضي أبو بكر. اهـ. ونرى أن القاضي أبا بكر حكى عن مالك

هذا المذهب بصيغة التضعيف.

وقال ابن السبكي في الإبهاج (٢/٣٦٤)، لا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك إن أراد

به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة، لأنهم شاهدوا التنزيل

وسمعا التأويل، ولا ريب في أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ، وهذا ضرب من

الترجيح لا يدفع. ولا ينبغي أن يظن ظان أن مالكاً رضي الله عنه يقول بإجماع أهل

المدينة لذاتها في كل زمان. وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك

لم تبرح دار العلم، وآثار النبي ﷺ بها أكثر وأهلها بها أعرف.

ونقل في المسودة (ص ٣٣١) عن القاضي عبد الوهاب قوله: أما ما كان طريقه

النقل. فلا خلاف عندنا أنه حجة. سواء كان على فعل أو ترك أو تقرير. وأما

ما كان طريقه الاجتهاد، فقليل: ليس بحجة ولا مرجحاً. وقيل: هو إجماع وإن

لم يحرم خلافه كالذي طريقه النقل.

وانظر أيضاً المستصفى (١/١٨٧)، والمعتمد (٢/٤٩٢)، والإحكام لابن حزن

(٤/٢٠٢)، والإحكام للآمدي (١/٣٤٩)، والوصول إلى الأصول (٢/١٢١)، وقد

أفرد الدكتور أحمد محمد نور سيف كتاباً في هذا الموضوع بعنوان «عمل أهل

المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين» وناقش الموضوع من جميع جوانبه،

فليرجع إليه من شاء.

والتأويلات لأصحاب مالك كثيرة. ذكر القاضي بعضاً منها ورد عليها.

وقد ذكر أصحاب مالك لذلك طرقاً من التأويل، سنذكرها في أثناء الحجاج، ونبين فسادها إن شاء الله تعالى.

[١٥١٤] والصحيح من المذاهب: اعتبار إجماع كافة العلماء في كل عصر، من غير تخصيص بأهل بلد، وفي ما قدمناه من الدليل على أن مخالفة الواحد من العلماء يمنع انعقاد الإجماع، أوضح الدليل في هذه المسألة^(١).

وجملة ما «قاله» من الأدلة على أصل الإجماع، تنفي التخصيص بأهل بلد، وتوجب تعلق الحجة بالأمة قاطبة، فلو ساغ إزالة ظواهرها، أو تخصيصها ببعض علماء الأمصار، ساغ لبعض الناس^(٢) تخصيصها بالعشرة المسمين في «الجنة»^(٣) من الصحابة، أو ساغ تخصيصها بأهل الرضوان، أو بأهل بدر، أو غيرهم من الذين تخصصوا بضروب من الفضائل.

[١٥١٥] ومن الدليل على بطلان ذلك، أن نقول: نحن نعلم أن مالكا رضي الله عنه، لم يعن بأهل المدينة الذين ولدوا فيها، وإنما يعنى العلماء الذين اجتمعوا فيها.

والدليل عليه: أن معظم المهاجرين، ما كان مولدهم بالمدينة، مع كونهم من أهل الإجماع فإذا ثبت أنه لم يعتبر المولد، وإنما اعتبر اجتماعهم مع رسول الله ﷺ في المدينة، وتلقيهم الأحكام منه، فنقول على ذلك: فإذا استأثر الله برسول الله ﷺ في المدينة، ثم تفرق الناس عن المدينة بعد

(١) راجع الفقرة [١٤١٠].

(٢) نهاية (١٦٣/أ).

(٣) في الأصل «الجهة» وهو تصحيف.

استوائهم في التلقي عن رسول الله ﷺ، أي شيء الذي يوجب خروج
«الخارجين»^(١) عن أهل الإجماع؟

[١٥١٦] أو نقول: الذين تلقوه عن رسول الله ﷺ - وهو بمكة،
أو في بعض أسفاره وغزواته ما «تلقوه»^(٢)، ولم تتفق لهم الرجعة إلى المدينة
فقد «يساوي»^(٣) القاطنين بها في «الأخذ»^(٤) من رسول الله ﷺ، ومع ذلك
أخرجه مالك رضي الله عنه عن الاعتداد به!

[١٥١٧] ومما يوضح ما قلناه، أيضاً أن نقول: قود هذا الأصل
يقضي، أن علياً وابن مسعود وطلحة والزبير وعائشة وغيرهم من جملة
الصحابة لما فارقوا المدينة، لو قالوا قولاً، وقال القاطنون بالمدينة قولاً: فلا
يكثر بقول الخارجين من المدينة - لو اتفقت لهم «دعوى»^(٥) وعنت لهم
مسألة - عند خلافتهم حينئذ، وهذا بُعد عظيم.

فلما وضع لكل ناظر، بطلان تخصيص الإجماع بأهل المدينة،
«احتال»^(٦) منتحل مذهب مالك في تأويل مذهبه، وحمله على طرق،
ولا يكاد يستقيم شيء منها^(٧).

(١) في الأصل «المجاز خبر» وهو تحريف، والمراد الخارجين من المدينة.

(٢) في الأصل «ما يتلقوه» والصواب المثبت.

(٣) كذا في الأصل. ولعل الصواب «يساؤون».

(٤) في الأصل «الأخر».

(٥) رسمه في الأصل «دعوة».

(٦) في الأصل «احتمال»، واحتال: التمس لرحيلاً ومحامل.

(٧) قال الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٩ ب مخطوط) قال مالك: إذا أجمعوا - أي
أهل المدينة - لم يعد خلاف غيرهم، قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث: قال =

[١٥١٨] منها: أنهم قالوا: إنما أراد مالك رضي الله عنه اتفاق أهل المدينة على ما شاهدوه من رسول الله ﷺ ونقلوه «تواتراً»^(١)، نحو نقلهم موضع المنبر والقبر وغيرهما. فتقوم الحجة بهم.

وهذا الذي ذكروه، قبيح جداً. «فإنه»^(٢) صح من مالك تخصيص أهل المدينة، تعظيماً لقدرهم وتمييزاً لهم عن سائر البلاد، وإذا حمل مذهبه على نقل التواتر، ففيه إبطال هذا الأصل، فإن الكفار إذا بلغوا عدد التواتر، ونقلوا عن بلدهم خبراً متواتراً، أفضى ذلك إلى القطع والعلم الضروري. وكذلك القول [في]^(٣) أهل كل بلد، فلا معنى للتخصيص إذاً.

[١٥١٩] وذهب قوم من أصحاب مالك رضي الله عنه، إلى حمل ما قاله على محمل آخر، فقالوا: إنما خصص أهل المدينة فيما يتعلق بالناسخ

= بعض أصحابنا: إنه حجة، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي مصيب.

وقال الحارث المحاسبى في كتاب فهم السنن، قال مالك: وإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أر لأحد خلافه، ولا تجوز مخالفته، وقال الأستاذ أبو منصور في كتاب الرد على الجرجاني أنه أراد الفقهاء السبعة وحدهم، وقال إنهم إذا أجمعوا على مسألة، انعقد بهم الإجماع، ولم تجز لغيرهم مخالفتهم. وقيل: يرجح نقلهم على نقل غيرهم. وقد أشار الشافعي إلى هذا في القديم، ورحج رواية أهل المدينة على غيرهم. وقيل: أراد بذلك الصحابة. وقيل: أراد به زمن الصحابة والتابعين وتبع التابعين.

وانظر تفصيل الأقوال والتأويلات والمحمولات في المرجع نفسه (٣/٣٩ - ٤١).

(١) في الأصل «وتواتراً» ولا محل للواو هنا.

(٢) في الأصل «كأنه».

(٣) زيادة من المحقق.

والمسنوخ، فإنه يعتبر فيه بالتقدم والتأخر، والمدينة بلدة وفاة رسول الله ﷺ، وأهلها شاهدوا ما تأخر من أفعاله وأقواله، وما تقدم منها، وكانوا بذلك أعرف الناس بالناسخ والمنسوخ. و«لزمه»^(١) لأجله المصير إلى ما قالوه.

وهذا أيضاً ظاهر الفساد، وذلك أنا نقول لهم: هل تقولون إن من شرط الناسخ أن يقع شائعاً، حتى لا ينقل إلا تواتراً؟ أم تجوزون أن يقع على الوجهين، متواتراً تارة وآحاداً أخرى؟ فإن أوجبتم وقوعه شائعاً، فقد أحلتم فيما قلتم. إذ لو ساغ ذلك فيما ينسخ به، لساغ فيما يتضمن إثبات حكم ابتداء.

فدل على أن الناسخ ينقسم في مورده، فمنه المتواتر، ومنه المنقول آحاداً. «فإننا»^(٢) نجد الناسخ منقسماً، ولم ينقل كله نقل الصلوات وما عداها، مما نقل استفاضة، فإذا ثبت ذلك، فلم لا يجوز [علم]^(٣) علي وطلحة وغيرهما من الذين خرجوا من المدينة، بضروب من الناسخ والمنسوخ، واستقلوا به دون غيرهم، ونقلوه لأهل البلاد التي قطنوها، على أن الذين تبددوا في البلاد من الصحابة كانوا زائدين على أقل عدد التواتر. فبطل من هذا الوجه تخصيص أهل المدينة. والذي يحقق المقصد: أن من الناسخ ما ثبت بمكة، مدة إقامة رسول الله ﷺ بها، ومنه ما ثبت في بعض أسفاره، فبطل من كل وجه تخصيص أهل المدينة.

[١٥٢٠] فإن قال قائل: من متحلي مذهب / مالك: إنما قال رضي

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «لزم» بدون هاء الضمير.

(٢) نهاية (١٦٣/ب).

(٣) زيادة من المحقق.

الله عنه ما قال لعلمه بأن أهل المدينة كانوا كل العلماء في الصدر الأول/ (١)
وإنما قال ما قاله في الصدر الأول، دون ما عداه من الأعصار المتعاقبة.

فنقول: مالك رضي الله عنه أعرف بالآيات ومواقع الأخبار، من أن يقول ذلك، فإنه إن قاله ورسول الله ﷺ بين أظهر الصحابة، فلا معنى للإجماع مع بقاءه ﷺ.

ولما استأثر الله برسوله ﷺ، تبدد أصحاب رسول الله ﷺ في الأقطار، لإظهار الدعوة وإبداء كلمة الإسلام، وكان قد خرج طوائف منهم في زمان رسول الله ﷺ في الرسائل والقيام على الأعمال وجباية الأموال، فما كانت المدينة — مذ كانت — جامعة لكل الصحابة.

[١٥٢١] فإن قال من أصحاب مالك قائل: إنما عنى مالك رضي الله عنه بما قال: ترجيح قول أهل المدينة على قول غيرهم، لقربهم من رسول الله ﷺ، ومشاهدتهم مراد الوحي، فكانوا أولى بالحفظ والرعاية من غيرهم.

وهذا أيضاً ساقط من أوجه.

منها: أن الكلام إذا آل إلى الترجيح، خرج عن القطع، وإنما عنى مالك «بقوله» (٢) القطع بقول أهل المدينة، حتى كان يترك الأخبار الصحيحة لقولهم والترجيح والتلويح لا يقتضي ذلك.

ثم نقول: لو ساغ [تقديم قول أهل المدينة، لساغ] (٣) تقديم أقاويل

(١) ما بين المنحرفين مطموس في الأصل.

(٢) في الأصل ما يشبه «منقول» إذا معنى الكلام: وإنما المنقول عن مالك القطع...

(٣) زيادة من المحقق، يفرضها نظم الكلام. واستثناب بما تقدم.

العشرة المسمين بالجنة^(١)، ولساغ تقديم أقوال الخلفاء الراشدين، وتقديم مذهب من له هجرتان، ولساغ تقديم قول المهاجرين والأنصار على مسلمي الفتح. وكل ذلك باطل بالحقائق بيننا وبين مالك، وما ذكرناه أولى بالترجيح مما ذكره، على أن الترجيح إنما يستعمل بين الدليلين، فثبتوا أن قول أهل المدينة حجة! لترجحوه على غيره.

[١٥٢٢] ومن أصحاب مالك ممن أفصح بمذهبه، وجعل قول أهل المدينة حجة قاطعة، واستدل لذلك بجمل من الأخبار الواردة في المدينة وأهلها.

منها: ما روى عنه عليه السلام: (إن الإسلام ليأرز إلى المدينة، كما تأرز الحية إلى جحرها)^(٢).

و (إن المدينة تنفي خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد)^(٣).

(١) التعبير بالعشرة المسمين بالجنة، تعبير غريب، والمراد العشرة المبشرون بالجنة. ثم أن الناسخ رسم «بالجنة» هكذا «ط لماجنة».

والعشرة المبشرون بالجنة هم الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة بن الجرح وعبد الرحمن بن عوف. رضي الله عنهم.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحج باب الإيمان يأرز إلى المدينة (٣٢١/١)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان (١٧٦/٢)، (مع شرح النووي) والترمذي كتاب الإيمان. باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً (١٨/٥)، وابن ماجه (١٠٣٨/٢) كتاب المناسك باب فضل المدينة، ومسند أحمد (١٨٤/١)، (٢٨٦/٢)، ومواضع عدة.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (٣/٢٦)، (٩٨/٩)، (ط : بولاق) ومسلم مع النووي (١٥٣/٩)، والنسائي (١٥١/٧)، وابن ماجه (١٣٦١/٢).

و «سماها»^(١) رسول الله ﷺ طابة^(٢).

وقال: (ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة)^(٣).

ثم قال: (لا يكيد أهل المدينة [أحد]^(٤) إلا انماع، كما ينماع الملح في الماء)^(٥).

وقال ﷺ: (إن الدجال لا يدخل المدينة، فإن على كل فح منها ملكاً موكلًا)^(٦).

(١) في الأصل «سمى» بدون الضمير المتصل.

(٢) أخرجه البخاري (٣٢١/١)، (السندي) كتاب الحج باب المدينة طابة ومسلم في كتاب الحج (١٥٥/٩، ١٥٦)، والترمذي (٣٠٦/٤)، وأحمد (٨٩/٥، ٩٤، ٩٦).

(٣) الحديث أخرجه البخاري بلفظ (ما بين بيتي ومنبري، وأشار في الهامش إلى وجود كلمة «قبري» في رواية ابن عساكر (٢٩/٣)، (ط . بولاق) كتاب الحج. وكذا أخرجه مسلم في صحيحه (١٦١/٩، ١٦٢)، (النوي) ومالك في الموطأ (٤٦٣ ص ١٣٣)، والنسائي (٣٥/٢).

(٤) لم يرد في متن الأصل، وهو ثابت في كتب الحديث، وبدون يختل الكلام.

(٥) الحديث رواه البخاري بلفظه عن سعد (٢٧/٣ ط بولاق) في كتاب الحج إثم من كاد أهل المدينة، ومسلم بمعناه (١٥٧/٩، ١٥٨)، مع النووي في كتاب الحج، وابن ماجه في كتاب المناسك باب فضل المدينة (١٠٣٩/٢)، وأحمد (١٨٠/١)، (١٨٤).

(٦) الحديث أخرجه البخاري بلفظ «على أنقاب المدينة ملائكة، لا يدخلها الطاعون، ولا الدجال» برواية أبي هريرة، وفي رواية عن أبي بكر لفظة: «لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال، لها يومئذ سبعة أبواب، على كل باب ملكان» فانظر صحيح البخاري (٢٨/٣ ط بولاق)، وقال أنس وأبو بكر عن النبي ﷺ تحرس الملائكة =

وقال: (المدينة محفوفة بالملائكة)^(١)، إلى غير ذلك.

ولا معتصم في شيء منها، فإنها آحاد، ولا تكاد تبلغ مبلغ الاستفاضة.

[١٥٢٣] على أنه لا حجة في شيء منها، فأما قوله ﷺ: (إن الإسلام ليأرز إلى المدينة) فإنه قال ذلك في زمانه ﷺ: «إذا»^(٢) كان المنقلبون الذين يفدون عليها من^(٣) الجوانب، وفود الطير على وكرها.

والذي يوضح ذلك: أنا نقطع بأنه ﷺ لم يُرد بذلك كل زمان أو أحوال، فالمدينة بعده ﷺ [مرت بها]^(٤) أزمته شغرت عن العلماء فيها، ولم يقطنها إلا أهل البدع^(٥).

= المدينة من الدجال (١٤١/٤)، أيضاً (٧٥/٩، ٧٦). كما أخرجه مسلم (١٥٣/٩)، مع شرح النووي في كتاب الحج والترمذي (٥١٤/٤)، في كتاب الفتن ومالك في الموطأ ص (٦٤٣).

(١) هذا الحديث في معنى الحديث السابق وقد وردت الروايات مشتملة على هذا الجزء من الحديث. وقد وردت رواية في مسند أحمد بنحو ما وردت هنا، وهي عن أبي هريرة لفظها: المدينة ومكة. محفوفتان بالملائكة، على كل نقب منها ملك، لا يدخلها الدجال ولا الطاعون.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) نهاية (١/١٦٤)

(٤) زيادة من المحقق لاستقامة الكلام.

(٥) لنا ملاحظات يجب تدوينها في هذا المقام.

١ - الأخبار الواردة في فضائل المدينة، إن لم تكن حجة على المدعى الذي سيقت لأجله، فتخصيص مدلولها بزمانه ﷺ يحتاج إلى دليل.

٢ - ثم كون المدينة قد مر بها زمن شغرت عن علماء وقطنها المبتدعة، لا يدل قطعاً على كون الإيمان غير آرز إليها إذ ذاك، ولا يدل على أنه لن يآرز إليها =

وما عدا ذلك من الأخبار، لا حجة في شيء منها، ولو تتبعتها، هان عليك مدرکها.

فصل (٢٦٢)

القول في تقديم قول الخلفاء

الراشدين أو الشيخين، على غيرهم

[١٥٢٤] ذهب بعض العلماء إلى تقديم أقاويل الخلفاء الراشدين على

غيرهم^(١).

[١٥٢٥] وذهب بعضهم إلى تخصيص أبي بكر وعمر رضي الله عنه

بذلك^(٢).

= مستقبلاً، فالحديث على عمومه، لعدم ذكر ما يخصه، وإن كنا نسلم كونه غير دال على إجماع أهل المدينة بالمفهوم المصطلح.

٣ - وقد شاع التهجم في بعض عبارات القوم، فقط يردوا به على كون إجماع أهلها إجماعاً بهذا المعنى، ولا داعي لهذا التهجم، فبين لابتها مثنوى من ينبغي أن تحترم من أجله، ولا تعمل على سكانها أحكام السوء. هذا وإن كنا نعلم أن الأرض لا تقدر أهلها.

(١) وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وبه قال أبو حازم من الحنفية. انظر المحصول (٢/١/٢٤٧)، والإحكام للآمدي (١/٣٥٧)، والإبهاج (٢/٣٦٧). وهؤلاء ذكروا المسألة بأن إجماع الخلفاء الأربعة حجة أم لا؟ لكن المصنف رحمه الله ذكره في معرض الترجيح، وأثبت أولاً أنه ليس بحجة، فليس بمرجح أيضاً، بالتبع. . وانظر أيضاً أصول مذهب الإمام أحمد (٣٣٧) فما بعد.

(٢) لم أطلع على من تعرض لقائله. وإنما ينسب إلى البعض. ونقل الزركشي في البحر المحيط (٣/٤٢/ب)، عن أبي بكر الرازي هذا القول حكاية عن القاضي أبي حازم.

[١٥٢٦] واعلم أن ذلك يبتني على أصل، سنقرره في باب التقليد إن شاء الله تعالى، وهو أن قول آحاد الصحابة — من كانوا — ليس بحجة فإن نفينا كونه حجة، انتفى الترجيح أيضاً.

[١٥٢٧] وإن رام هذا القائل بما قاله: أن قول هؤلاء لا يقع إلا إجماعاً، ولا يسوغ خلافهم، فقد خرق — بما قاله — إجماع الصحابة، فإننا نعلم أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يخالفان في كثير من الأحكام، وهذا مما نعرفه نقلاً متواتراً، وكانا رضي الله عنهما لا ينكران تخالفاً، بل كثيراً ما رجعا عن مذهبهما فبطل ادعاء الإجماع بمجرد مذاهبيهم، وسنشرح القول في كتاب التقليد إن شاء الله تعالى^(١).

[١٥٢٨] وربما ذهب بعض العلماء إلى أن ما انتشر من قول الخليفة ولم يظهر عليه نكير، فهو إجماع، وما انتشر من قول غيره فليس بإجماع.

[١٥٢٩] ومنهم من قلب فقال: ما انتشر من قول غيره من غير نكير، فهو إجماع وما انتشر من قول الخليفة، ولم يظهر عليه نكير، فليس بإجماع، فإنه ربما يهاب فلا يخالف.

وهذا كما روى أن ابن عباس رضي الله عنه أظهر مذهبه في العول في الفرائض، فقال له بعض الصحابة: ما بالك! لم تبد ذلك في زمان عمر؟ فقال: كان رجلاً مهيباً، فهبته^(٢).

(١) راجع الفقرة [١٩٤٠] فما بعد.

(٢) هذا الأثر أخرجه ابن حزم في المحلى (٢٦٢/٩) في نقاش جرى بين زفر بن أوس وابن عباس في مسألة العول. وانظر سنن البيهقي (٢٥٣/٦)، وكنز العمال (٢٨/١١)، برقم (٣٠٤٨٩)، مشاورة.

[١٥٣٠] وذهب بعض العلماء ألى أن ما صدر مصدر القضاء وانتشر، فهو إجماع وما صدر مصدر الفتوى، فليس كذلك.

[١٥٣١] وصار بعضهم إلى قلب ذلك. فصير الفتوى المنتشرة إجماعاً، وما صدر مصدر القضاء، ليس بإجماع^(١).

[١٥٣٢] وكل هذه المذاهب باطلة عندنا، وما قدمناه عند القول بأن القول المنتشر مع سكوت العلماء عنه، ليس بإجماع. يرد على هؤلاء^(٢).

[١٥٣٣] وربما يستدل بعض هذه الطوائف، بأخبار في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، نحو قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر»^(٣).

والكلام على مثل هذا الخبر يستقصى في التقليد.

[١٥٣٤] على أنا نقابلهم الآن بأخبار تعارض ما تمسكوا:

منها: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إن أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم) وهذا ينفي التخصيص الذي ادعوه.

(١) وهو قول علي ابن أبي هريرة. وعلة بأن الإمام لا يعترض عليه، وقد يكون السكوت لمحاباة الإمام، بخلاف الفتوى.

(٢) راجع الفقرة [١٤٧٦] فما بعد.

(٣) أخرجه الترمذي (٦٠٩/٥)، في كتاب المناقب، باب مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما.

وقال هذا حديث حسن، وابن ماجه في المقدمة باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ (٣٧/١) رقم (٩٧)، وأحمد في مسنده (٣٨٢/٥، ٣٨٥)، ومواضع عدة.

وقال في معاذ: «أعرفكم بالحلال والحرام معاذ»^(١).

وقال في علي: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»^(٢).

وقال له: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، ولكن لا نبي من بعدي»^(٣).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في جميع الصحابة عموماً، أو في بعضهم خصوصاً.



(١) أخرج الحديث أحمد في مسنده (٣/١٨٤، ٢٨١)، والترمذي في كتاب المناقب (٥/٣٣٠)، والطبراني، وابن عدي. وينظر الفتح الكبير (١/٢٠٦)، وفيض القدير (٢/٢١)، وكشف الخفاء (١/١١٧، ١٦٨، ١٨٤).

(٢) قال السخاوي في المقاصد الحسنة (٩٧)، حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها، الحاكم في المناقب من مستدرکه والطبراني في معجمه الكبير وأبو الشيخ بن حيان في السنة له، وغيرهم كلهم من حديث أبي معاوية الضرير عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس، مرفوعاً به، بزيادة «فمن أتى العلم فليأت الباب».

ورواه الترمذي في المناقب من جامعه (٥/٣٠٠)، وأبو نعيم في الحلية وغيرهما من حديث علي أن النبي ﷺ قال: أنا دار الحكمة وعلي بابها، قال الترمذي: هذا حديث غريب منكر. وقال السخاوي: أحسنها حديث ابن عباس بل هو حسن.

(٣) متفق عليه صحيح البخاري (٤/٣٠٠)، كتاب بدء الخلق باب مناقب علي بن أبي طالب.

وصحيح مسلم مع النووي (١٥/١٧٤، ١٧٥)، كتاب فضائل الصحابة والترمذي (٥/٦٤١)، كتاب المناقب وابن ماجه في المقدمة (٢٣)، رقم (١١٥).

(٢٦٣) باب القول في استصحاب الحال^(١)،

والأخذ بالأقل، وما يتصل به

(١) الاستصحاب في الاصطلاح: ثبوت أمر في الزمان الثاني، بناء على أنه كان في الزمان الأول.

وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يوجد المزيل، فمن ادعاه فعليه البيان.

استصحاب الحال إما لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو سمعي.

قال الخوارزمي في الكافي: وهو آخر مدار الفتوى. وبه قال الحنابلة والمالكية.

وأكثر الشافعية منهم المزني والصيرفي ومن المتأخرين الرازي والآمدي والزرکشي، وهو قول الظاهرية.

ونقل عن جمهور الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري أنه ليس بحجة.

أما صاحب الكتاب، فقد فصل في هذه المسألة. حيث قال: إنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى. ولكن لا يصلح حجة على الغير.

والقول الرابع في المسألة لبعض الحنفية: إنه يصلح لبدء العذر والدفع، ولا يصلح حجة على الغير. وهذا قريب من الثالث.

مثاله: حياة المفقود، باستصحاب الحال حجة تصلح حجة لإبقاء ملكه، لا في إثبات الملك له في مال مورثه.

والخامس: إنه يصلح للترجيح فقط.

راجع للتفصيل: البرهان (١١٣٥/٢)، والمحصول (١٤٨/٣/٢)، والإحكام

للآمدي (١٧٢/٤)، والإبهاج (١٦٩/٣)، والوصول (٣١٧/٢)، والمنحول

(٣٧٢)، وإرشاد الفحول (٢٣٧)، والبحر المحيط (٢١٨/٣)، المسودة (٣٤٢).

[١٥٣٥] اعلم، وفقك الله، أن القول في ذلك ينقسم: فربما يصح في بعض الأحوال. وربما لا يصح في بعضها^(١).

وها نحن نفصل القول الآن فيها.

فقول: التمسك ببراءة الذمم على استصحاب، سائغ.

(١) قال الغزالي: يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه. يصح ثلاثة منها.

الأول: استصحاب النفي الأصلي إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي.

وهذا هو الذي ذكره المصنف وأجرى الخلاف فيه. قال القاضي أبو الطيب: هو حجة بإجماع القائلين لا حكم قبل الشرع.

والثاني: استصحاب العموم، إلى أن يرد تخصيص. واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

أما العموم فهو دليل عند القائلين به، وأما النص: فهو دليل على دوام الحكم بشرط ألا يرد نسخ، كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط ألا يرد سمع مغير، وهذا يجب العمل به إجمالاً.

والثالث: استصحاب حكم، دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان العقد المملك وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام. وهو حجة عند الحنابلة والشافعية مطلقاً.

وعند الحنفية حجة في الرفع، لا في الإثبات.

والرابع: استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وهو غير صحيح، ولا حجة فيه، (ملخصاً) راجع المستصفي (١/٢١٧ - ٢٣٢).

وهناك نوع آخر، وهو استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، إذ يرون أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي. وعند غير المعتزلة لا يجوز العمل به إذ لا حكم للعقل في الشرعيات.

[١٥٣٦] ووجه القول فيه، مع التصوير في صورة منصوصة، أن نقول: إذا/ (١) سأل الواحد من أصحاب الشافعي رضي الله عنه (٢)، عن وجوب الضحية (٣)، أو الوتر (٤)، فنفي الوجوب ولما طولب بالدليل، قال: الأصل براءة الذمة عن كل واجب، إلى أن تقوم الدلالة على ثبوت

(١) نهاية (١٦٤/ب).

(٢) أورد المصنف هنا بعض المصطلحات يحسن التنبيه عليها والإفصاح عن المراد بها تقريباً للأفهام. وهي: السؤال والسائل، بمعنى الاعتراض والمعتراض.

والمجيب: هو المستدل والذي اعترض عليه، والمجتهد: من يبحث عن الحكم ليعمل به، لا للاعتراض ولا للإجابة عن الاعتراض.

(٣) اختلف العلماء في حكم الضحية على أربعة أقوال:

الأول: إنها واجبة على الغني دون الفقير، قاله أبو حنيفة وربيعة والأوزاعي والليث وبعض المالكية.

الثاني: إن اشتراها وجبت. قاله ابن القاسم من المالكية.

الثالث: إنها سنة واجبة، قاله محمد بن المواز.

الرابع: إنها سنة مستحسنة. وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة.

راجع للتفصيل أحكام القرآن لابن العربي (٤/١٩٨٨)، ونيل الأوطار (٥/١٩٨)،

والمغني (٨/٦١٧)، وبدائع الصنائع (٥/٦١)، والهداية (٤/٧٠)، والكافي

(١/٤١٨)، والوجيز (٢/٢١١).

(٤) مذهب الجمهور أن الوتر غير واجب بل سنة، وخالفهم أبو حنيفة، فيقال: إنه

واجب وروى عنه فرض، مراد الحنفية بالفرض عملاً لا علماً، وكذا في حاشية ابن

عابدين إنه فرض لا عملاً. وواجب اعتقاداً وسنة ثبوتاً، والوتر تثبت بدليل ظني،

فالمشهور عندهم أنه واجب. لكنهم قالوا هو فرض عملاً للتوفيق بين الروايات التي

رويت عن الإمام أبي حنيفة. انظر للتفصيل المغني (٢/١٥٩ - ١٦١)، ونيل

الأوطار (٣/٣٥ - ٣٧).

الواجبات. وإلا فحكم العقل، انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع، وهو مستصحب إلى أن يثبت بالأدلة إشغال الذمم.

[١٥٣٧] وإذا قال السائل: فما يؤمنك أن دلالة قامت على وجوب الوتر، ولم تعثروا^(١) عليها؟ فعند ذلك اختلف.

فذهب بعضهم إلى أن المجيب، إذا قال: ليس علي إلا شدة التفحص والبحث على طلب الأدلة^(٢)، وقد بذلت فيها كنه جهدي، ولم أكلف إلا ذلك، فلتن كان عندك دلالة، فعليك إظهارها.

وهذا كما أن المجيب، إذا تمسك بلفظة عامة، فقال السائل: فما يؤمنك أن دلالة من أدلة الشرع تخصصها، وقد ذهلت عنها، فهذا تعد من السائل للحد المحدود له، وعليه إقامة المخصص إذا كان، فكذلك سبيل التمسك ببراءة الذمة، وهذا لعمرى مما يقوي مع القول بالعموم.

[١٥٣٨] والذي اختاره القاضي رضي الله عنه، أن قال: إذا عنت حادثة لمجتهد، فلم تقم عنده دلالة مقتضية وجوباً — بعد طلبه جهده، فله الأخذ بنفي الوجوب في حقه. فإنه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على استمرار العادة، فإذا فعل ذلك، فلم يجده كان له الأخذ بنفي الوجوب.

فأما إذا انتصب مسؤولاً، وأراد نصب دلالة يناظر عليها، فلا يستقيم له التمسك بذلك. فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذكرا طرق الاجتهاد، فما

(١) كذا بصيغة الجمع.

(٢) كذا في الأصل جمع بين البحث والطلب في سياق واحد. وقد يكون معنى الكلام «ليس على إلا شدة التفحص والبحث، في طلب الأدلة».

«يفي»^(١) المجيب منهما، أن يقول: لا دليل على الوجوب، وهل هو في ذلك إلا مدع، فلا تسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة، وإن كان يسوغ التعويل على ما قاله في حق نفسه، فتأمل ذلك. ونزله على هذه الرتبة، فهي المرضية من الأقاويل^(٢).

[١٥٣٩] فإن قيل: فما قولكم في التمسك بالعموم، مع اعتقاد جواز

ما يخصه؟

قلنا: أما العموم فلا نقول به^(٣)، وإن اقتضت قرينة حال تعميمها^(٤). وهو ما نقطع به، ولا يجوز ورود ما يخصه إلا على سبيل النسخ.

[١٥٤٠] فإن قيل: فلو قال السائل: ما يؤمنك أن الذي تمسكت به

منسوخ، ولم يبلغك ناسخه؟

قلنا: [هذا]^(٥) الآن تعدُّ من السائل، «فليدي»^(٦) الناسخ، إن كان، فإنَّ المكلفين «متعبدون»^(٧) بالتمسك بالأخبار الصحيحة، ولا يمنعهم عنه تجويز النسخ، ويقوي ذلك على الأصل الذي قدمناه، من أن النسخ لا يثبت

(١) في البحر المحيط نقل هذا النص. وفيه «يغنى» مكان «يفي» وهو أوفى بالمقصود، لكنني رأيت في إرشاد الفحول هذا النص كما هنا.

(٢) سبق ذكر بعض هذه الأقاويل.

(٣) المشهور عن القاضي في مسألة العموم هو الوقف.

(٤) الضمير راجع إلى الصيغة، المفهوم من لفظ العموم.

(٥) زيادة من المحقق.

(٦) كذا في الأصل، بإثبات الياء.

(٧) في الأصل «معتقدون» وهو تحريف.

[في] ^(١) حق من لم يبلغه .

[١٥٤١] وما يليق بمضمون استصحاب حكم . «وتصوير» ^(٢) ذلك أن قائلاً لو قال: من شرع في الصلاة بتيمم، وإجماع العلماء على انعقاد صلاته، فإذا تمكن من استعمال الماء أثناء الصلاة، فما سبق من الإجماع في صحة الصلاة، يستصحب، فهل يكون ذلك حجة، يسوغ التمسك بها؟ ^(٣) .

ما صار إليه كافة المحققين: أن ذلك ليس بحجة .

[١٥٤٢] وذهب أصحاب الظاهر إلى أنه حجة، ونراهم يشغفون بها في كثير من المسائل .

[١٥٤٣] والدليل على بطلان ما صاروا إليه، أن نقول: إذا انعقد الإجماع على انعقاد الصلاة، باستدامتها عند رؤية الماء، لا تخلون فيها، إما أن تقولوا: هي على الضرورة التي أجمعوا على الحكم فيها، أو تقولوا: هي غيرها .

فإن قلتم إنها عينها، فهذا جحد الضرورة، فإننا نعلم أن استدامة ^(٤)

(١) زيادة من المحقق .

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «فتصوير» وبه يتضح المعنى .

(٣) هذه المسألة يعنونونها باستصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، ذهب الجمهور منهم صاحب الكتاب والشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ والغزالي إلى أنه ليس بحجة، وذهب أبو ثور وداود الظاهري إلى الاحتجاج به، ونقله ابن السمعاني عن المزنى وابن سريج والصيرفي وابن خيران واختاره الآمدي وابن الحاجب . انظر البحر المحيط (٣/٢٢٠)، (مخطوط)، والتبصرة (٥٢٦)، والإحكام للآمدي (٤/١٨٥) .

(٤) نهاية (١/١٦٥) .

الصلاة عند رؤية الماء «عند»^(١) انعقاد الصلاة عند عدم الماء . والذي يحقق ذلك: أن القول بانعقاد الصلاة مع القول بعدم انعقادها وتقدير ذلك مع وضوحه تكلف .

وإن هم قالوا: إنهما حادثان .

فيقال «لهم»^(٢): فموضع الإجماع، الحادثة «الأولى»^(٣) فلم قلت: إن الإجماع إذا استيقن في حادثة، وجب «نقلها»^(٤) إلى أخرى .

[١٥٤٤] فإن قالوا: لأن الإجماع، إذا انعقد، فالأصل بقاؤه . إلا أن يقوم دليل على ارتفاعه .

قلنا: الأمر على ما ذكرتموه، ولكن لا سبيل إلى رفع الإجماع عن محل الإجماع، فأما تقدير إجماع في غير محل الإجماع، فتحكم لا خفاء به .

والذي يوضح الحق في ذلك: أنه لو كان ما ذكرتموه، تمسكاً بإجماع لما ساغ الاعتصام بأخبار الآحاد فيه، وقد وافقتمونا أنه لو صح عن رسول الله ﷺ خبر نقله الآحاد، واقتضى الخروج من الصلاة عند رؤية الماء، فيتمسك به .

وإن كان لا يسوغ التمسك بخبر الواحد في موضع الإجماع .

[١٥٤٥] فإن قالوا: فالحادثة الثانية، تعتبر بموقع الإجماع^(٥)!

(١) كذا في الأصل . ولعل الصواب «بعد» .

(٢) «لهم» مكرر في الأصل .

(٣) في الأصل «أولى» بدون الألف واللام .

(٤) لعل الصواب «نقله» .

(٥) نقل الزركشي وابن السبكي قول الشيخ أبي إسحاق عن القاضي أبي الطيب أنه كان يقول: داود لا يقول بالقياس الصحيح، وهنا يقول بقياس فاسد . لأنه حمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة جامعة .

قلنا: فهذا تصريح منكم بقياس، ولا نصدكم عنه، بعد أن توفروا عليه شرائط، من «التجوز»^(١) والطرذ وتثبيت «معنى الأصل»^(٢)، وأنى يصح ذلك منكم، مع إنكاركم القياس.

فاجتزىء بهذا القدر في الرد عليهم، واعلم أنه محتو على كل ما شرطه القاضي رحمه الله «تكريراً» أو تقديرأ.

ثم ذكر رضي الله عنه، لهم شبهاً، يتضح فسادها، والذي يعولون عليه، ما ذكرناه أسئلة على دليلنا، فمما نقله القاضي رضي الله عنه، أن قال.

[١٥٤٦] فإن قالوا: إذا ثبت عندنا موت خليفة في زمان، فيستصحب ذلك في جملة الأزمان المستقبلية، وإن نقل إلينا الموت في وقت مخصوص، في هذيان طويل. ولولا أن القاضي أورده، لكان الإضراب عنه أولى.

فنقول: إنما علمنا استمرار الموت، لأننا علمنا ضرورة في اطراد العادات أن الأموات لا يحيون إلى قيام الساعة، ولهذا من «المعنى»^(٣) اعتقدنا استمرار الموت، لا لما ذكرتموه، من استصحاب الحالة [التي]^(٤) سبقت.

ولهم من هذه «الطرز» جمل^(٥)، لا تعجز عن التفصي عنها، بعد ما أحطت علماً بمقصود الباب.

(١) في الأصل «التحوير».

(٢) معنى الأصل: يعني علة الأصل.

(٣) كذا في الأصل بزيادة «من» وأظنها من الناسخ.

(٤) زيادة من المحقق، ليست في الأصل.

(٥) الطرز واحده طراز. والطرز بمعنى الهيئة والنمط والكلمة معربة أصلها في الفارسية

من تراز، وهو التقدير المستوى. الصحاح (٢/٨٨٣)، وتاج العروس (٤/٤٨).

(٢٦٤) فصل الأخذ بالأقل

[١٥٤٧] ومما يتعلق بما نحن فيه، الأخذ بالأقل^(١).

وتصويره: أن من صار إلى أن دية اليهودي ثلث دية المسلم^(٢)، فلو طولب بإقامة الدلالة عليه، فقال: هذا القدر متفق عليه، وهو الأقل، والباقي مختلف فيه، فهل يكون ذلك دلالة؟

[١٥٤٨] قال القاضي رضي الله عنه: حكى عن الشافعي رضي الله عنه، التمسك بمثل ذلك. ثم قال: والظن به خلاف ذلك، ولعل الناقل عنه زل في نقل كلامه^(٣).

(١) حقيقة هذه المسألة — كما قاله ابن السمعاني — أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الحكم، إذا لم يدل على الزيادة دليل.

ولها تعريفات أخرى، يرجع إلى البحر المحيط (٣/٢٢٢/أ).

(٢) القول بأن دية الكتابي — اليهودي والنصراني — ثلث دية المسلم، وهو مذهب الشافعية. ورواية عن أحمد.

والقول الثاني: إن دية نصف دية المسلم، وهو قول المالكية وهو ظاهر مذهب الحنابلة.

والثالث: إنها كدية المسلم، وهو قول الحنفية.

راجع المغني (٧/٧٩٣)، والكافي (٢/١١١٠)، والهداية (٤/١٧٨)، والأم (٦/١٠٥)، والوجيز (٢/١٤١).

(٣) قال ابن السبكي في الإبهاج: فإن قلت: هل الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع؟

قلت: قال بعض الفقهاء ذلك. وعزاه إلى الشافعي، وهو خطأ عليه رضي الله عنه.

قال القاضي أبو بكر: ولعل الناقل عنه زل في نقل كلامه. انظر الإبهاج (٣/٦).

وقال الغزالي في المستصفي: هو سوء الظن به، ظن ظانون أنه — أي القول بدية =

[١٥٤٩] فالذي نرتضي من المذاهب، أن يقال: أما الأقل فثابت إجماعاً.

وأما نفي ما عداه، فموقوف على الدليل، فإن قامت دلالة على نفي ما سواه، انتفى، وإن قامت دلالة على نفي الوجوب... (١).

وأما أن يقال: ليس الإجماع على ثلث الدية يتضمن نفي الزائد عليه^(٢)، فلا وجه له، ولا سبيل إليه، فإن الإجماع على الشيء لا يدل على نفي سواه.

[١٥٥٠] ويتصل بهذه الجملة، أن الإجماع على الأقل / إذا ثبت وتفحص المجتهد عن الأدلة، فلم يعثر على دلالة يقتضي إيجاباً، فيما وراء

= اليهودي ثلث دية المسلم – تمسك بالإجماع. وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله. فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، فلا مخالف فيه.

ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث، إجماعاً على سقوط الزيادة، لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، وكان مذهبه باطلاً على القطع. ولكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه، ويحث عن مدارك الأدلة، فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب المال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل. فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل، لا بدليل الإجماع، المستصفي (٢١٦ – ٢١٧)، وقد تعرض الأمدي لهذه المسألة في الأحكام. فانظر (٤٠٣/١) منه، والبحر المحيط (٢٢٢/٣ – ٢٢٣).

(١) هكذا في الأصل، الكلام غير تام، والظاهر أن هنا سقطاً، وهو جواب الشرط. وقد يكون جوابه أيضاً «انتفى».

(٢) كذا وقع في الأصل، وهو عكس مقتضى السياق، ولعل الصواب بدون «ليس» أي «أما أن يقال: الإجماع على ثلث الدية، يتضمن نفي الزائد عليه، فلا وجه له، ولا سبيل إليه». فتأمل.

الأقل/ ^(١) فيسوغ له التمسك بحكم العقل في براءة الذمة، على الترتيب الذي بعثناه لك في صدر الباب، فهذا مقصود الباب وسره فتدبره.

[١٥٥١] واعلم أن المقصود لا يثبت إلا بطريقتين:

«إحدهما»: انتصاب دلالة مقتضية حكماً.

والأخرى: انتفاء الأدلة المقتضية شغل الذمة، فإذا انتفت استصحب

حكم العقل.

فصل (٢٦٥)

(تحقيق القول في أن اليقين لا يترك بالشك)

[١٥٥٢] قال القاضي رضي الله عنه: قد بنى الفقهاء جملاً من مسائلهم

على أن اليقين لا يترك بالشك ^(٢). وهذا مما يجب تحصيل القول فيه.

فنقول: اليقين إذا تحقق، لم يتصور معه شك، فضلاً عن ترك اليقين به

إذا تيقن! والشك «ينافيه» ^(٣).

فليس المعنى بقول الفقهاء «لا يترك اليقين بالشك» ^(٤) المتيقن المقطوع

به. ولكن عنوا بذلك، أن ما سبق استيقانه، ثم انقضى اليقين، ولم يستيقن

(١) ما بين المنحرفين مكرر في الأصل.

(٢) أورد الإمام هذه المسألة - اليقين لا يترك بالشك - لأن لها علاقة بموضوع

الاستصحاب، وكأنه تفرغ عليها فإن الاستصحاب يتضمن أمراً يقيناً، وهو العدم

الأصل أو النص أو العموم - عند القائلين به - وما إلى ذلك. فلا يصار إلى غيره

إلا بعد زوال اليقين. انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم (٥٦).

(٣) في الأصل اقتصار على «ينا» وكأنه مكتوب «بناء» والصحيح المثبت.

(٤) ولهم تعابير أخرى للمعنى نفسه، مثل: اليقين لا يزول بالشك، أو لا يرفع أو لا

يدفع بالشك.

ارتفاع ما «استيقناه»^(١) أولاً فطرق الشك لا يتضمن ارتفاع الحكم مما استيقناه أولاً وهذا نحو من يتطهر يقيناً، ثم يشك بعد ذلك في انتقاض الطهارة، فلا يرتفع حكم ما سبق من الطهارة المستيقنة، بالحدث المشكوك فيه.

[١٥٥٣] ثم اعلم، أن هذا ما لا يطرد القول فيه، فقد تقوم الدلالة بترك حكم ما سبق «منهن»^(٢) عند طروء الشك والالتباس، وذلك نحو أن يتزوج الرجل نسوة، ثم يطلق واحدة منهن، لا بعينها، فلا يجوز له أن يقرب واحدة منهن، حتى تبين المطلقة منهن، وإن كانت كل واحدة، قد سبق فيها استيقان النكاح، ولم تقطع «بطلاق»^(٣).

[١٥٥٤] وكذلك إذا كان مع الرجل آنية، فيها ماء طاهر، فاختلطت تلك الآنية بأواني، بعضها طاهرة وبعضها نجسة، وكل «آنية»^(٤) سبق فيها استيقان الطهارة، وإنما النجاسة طارئة عليها، ومع ذلك لا يجوز التمسك

(١) في الأصل «استيقاه» وهو تصحيف ومعنى الكلام: أن مجرد طرق الشك لا يلزم منه ارتفاع الحكم الذي سبق استيقانه.

(٢) كذا وقع في الأصل هذا اللفظ، ولم يتبين لي موقعه في نظم الكلام، ولعل الناسخ رحمه الله تزحلق نظره إلى السطر الثاني حيث فيه كلمة «منهن» فكتبها، ثم عاد إلى السير الطبيعي، ولم يشطب هذه الكلمة.

(٣) في الأصل «بطلان» وهو تصحيف. والمعنى: لم تقطع بطلاق كل واحدة منهن.

وفي مسألة طلاق إحدى الزوجات لا بعينها ثلاثة أقوال:

الأول: إنها تخرج بالقرعة، وبه قال أحمد.

الثاني: يطلقن جميعاً، وهو قول مالك.

الثالث: له أن يختار أيتهن شاء، فيوقع عليها الطلاق، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي، المغني (٧/٧٥١).

(٤) في الأصل «آنية» لا يستقيم بدون إضافة الضمير.

بحكم ما سبق من اليقين .

فيخرج لك عما قلناه: أن استصحاب حكم اليقين مما ينقسم حكم الشرع فيه: ولا يجوز التمسك به في منازل الأدلة، وأن استحصابه نازل منزلة استصحاب الإجماع، وما قدمنا القول فيه أولاً^(١).

(٢٦٦) القول في أن «النافي»

هل تتوجه عليه الطلبة بإقامة الدلالة

[١٥٥٥] ما صار إليه المحققون من الأصوليين، أن من نفى حكماً عقلياً أو شرعياً. فهو في توجه الطلبة عليه بإقامة الدليل، نازل منزلة المثبت^(٢).

[١٥٥٦] وذهبت شردمة من الناس إلى أن من نفى حكماً شرعياً أو عقلياً، فليس عليه إقامة الدلالة^(٣).

(١) حاصل الكلام أنه يصح في بعض الأحوال ولا يصح في بعضها، وليس هو على إطلاقه وطرده.

وقد ضرب المصنف المثل لكلتا الحالتين، فمن الأول: طرؤء شك الحدث بعد استيقان الطهارة فهنا الطهارة لا تزول بالشك ومثله إذا تيقن الحدث وشك في الطهارة فهو محدث. ومن الثاني: من طلق إحدى نسائه لا بعينها. فلا تحل له واحدة منهن، مع سبق استيقان الحل فيهن، إلا بعد تبين المطلقة.

(٢) وهو مذهب الحنفية وأكثر الشافعية وأكثر الحنابلة، بل هو رأي جمهور الفقهاء والمتكلمين، وهو الراجح.

(٣) وهو قول بعض أصحاب الظاهر.

وفي المسألة قول ثالث: وهو الفرق بين العقليات والشرعيات. فقالوا: عليه الدليل في نفي العقليات دون الشرعيات. انظر المستصفي (١/٢٣٢)، والتبصرة (٥٣٠). والإحكام للآمدي (٤/٢٩٤)، والوصول إلى الأصول (٢/٢٥٨)، والبحر المحيط (٣/٢٢٤/١)، هذا وقد ذكر الزركشي في المسألة تسعة أقوال.

[١٥٥٧] والدليل على بطلان ذلك، أن نقول: من نفى حكماً، لم تخل حالته فيما نفى، إما أن يكون جاهلاً بما نفاه، أو مشككاً، أو عالمًا به.

فإن كان جاهلاً بما نفاه أو مستريباً فيه، فليس عليه إقامة دلالة في إثبات الريب والشك. إذ لا تدل الأدلة على الاسترابة، وقد قدمنا في صدر الكتاب بأن الشبهة «لا تتضمن»^(١) الإفضاء إلى الجهل والشك وغلبات الظنون ولكن الأدلة هي التي تؤدي إلى العلم بمدلولاتها.

فهذا لو زعم النافي أنه جاهل أو مستريب.

وإن زعم أنه عالم بما نفاه/^(٢)، فالنفي مما يعلم كالإثبات، فيقال له: للعلم بالمعلوم طريقان: أحدهما: الضرورة، والآخر: الاستدلال.

فإن كنت تعلم نفي ما نفيت ضرورة، فيجب أن تشاركه فيه، ولو ساغ ادعاء، الضرورة في «نفي»^(٣) المنفيات، ساغ ادعاؤها في إثبات المثبتات. فتعارض الأقوال، ويسقط الجدل.

فإذا بطل ادعاء الضرورة في غير موضعه، فلا طريق للعلم بالنفي، إلا الاستدلال، وهذا ما لا محيص للخصم عنه.

[١٥٥٨] ثم نقول: لو صحت هذه الطريقة، لصح أن يقال: إن من أنكر حدث العالم، أو جحد الصانع، فلا تتوجه عليه طلبه بإقامة حجة! وكذلك من نفى صفات الله تعالى، أو نفى وجوده من الباطنية، وفي هذا اجترأ عظيم على أصول الدين.

(١) في الأصل «لا يتضمن» وهو خطأ.

(٢) نهاية (١/٦٦).

(٣) في الأصل «بعض» وهو تحريف.

[١٥٥٩] ثم نقول: «ما»^(١) من إثبات يدل عليه، إلا ويمكن أن يعبر عنه بالنفي توصلًا إلى إسقاط الحجاج حتى يقال: من سئل عن حدث العالم، فلا دليل عليه، إذ مقصوده نفي القدم، وهذا «يطرد»^(٢) لك في معظم مسائل الإثبات، فتبين أن المصير إلى هذا المذهب، خبط وجهل من قائله بحقائق الأصول.

[١٥٦٠] وربما استدل ناصر هذا المذهب، بأن قال: إذا ادعى رجل مالاً. فالحجة والبينة على المدعي، ولا حجة على المدعى عليه، قالوا: وما ذلك إلا لأن المدعى عليه ناف، والمدعي مثبت.

وهذا الذي ذكروه، باطل من أوجه: —

أحدها: أن المدعى عليه قد يكون مثبتاً، والحكم مع ذلك كما قالوه، فإن من ادعى على رجل داراً في يده، قال: «هذه الدار التي في يدك. لي وليست لك أيها المدعي»، وقال المدعى عليه: «لا، بل هي لي»^(٣)، وليست لك أيها المدعي». «فقد»^(٤) أثبت كل واحد منهما الملك لنفسه، ونفاه عن صاحبه، واستويا في النفي والإثبات.

ويتخصص المدعي مع ذلك، بإقامة البينة، دون المدعى [عليه]^(٥).

على أن كثيراً من الفقهاء صاروا إلى أن يمين المدعى عليه، مع الظاهر

(١) غموض في الأصل.

(٢) رسمه في الأصل هكذا «يطر».

(٣) في الأصل «لك» وهو خلاف مقتضى السياق.

(٤) في الأصل «وقد»، والصواب المثبت.

(٥) سقط في الأصل، وهو لا بد منه.

الذي يقوي حاله، نازل منزلة البينة في حقه، إذ المدعى عليه، هو الذي تقوى «جنبته»^(١)، إما بيد^(٢)، أو بنفي، والأصل الانتفاء، فسقط ما قالوه من هذا الوجه.

والذي يحقق ذلك: أن «المدعى عليه»^(٣) إذا أقام البينة، وضعف بها جنبه المدعى عليه، فيتصور منه إقامة البينة حينئذ، على الاختلاف بين العلماء في بينة الخارج والداخل.

على أنا نقول: ليس ما تمسكتم به، من قبيل ما نحن فيه، وذلك أن إثبات الشهادة في جنبه المدعي مما يثبت شرعاً، ونحن نجوز تقديره، أن يرد الشرع بتخصيص المدعى عليه - إذا اختص باليد - بالبينة، دون المدعي.

فإذا كنا نجوز كل واحدة منها، فليست الشهادة من قبيل الحجج على التحقيق فإنها لا تفضى إلى العلم، وإنما نحن معكم فيمن يدعى العلم بنفي «فإن» عليه إقامة الدلالة على ما علمه، إذا لم يكن مما يعلم اضطراراً، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه.

فصل (٢٦٧)

لا يمكن إثبات الإجماع بخبر من أخبار الآحاد

[١٥٦١] ذكر القاضي رضي الله عنه خلل الكلام فصلاً لا يكاد يخفي، أنه قال: من أراد أن يثبت الإجماع ويبين أنه حجة قاطعة، بخبر من أخبار

(١) «الجنبه» بإسكان النون وفتحها: الناحية. الصحاح (١/١٠١).

(٢) هنا في الأصل زيادة «و» ولا محل لها هنا.

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب «المدعي» بدون «عليه»، لأن أحدهما مدع والآخر مدعى عليه، وقد تكررت كلمة «عليه» في كلا الموضعين.

الآحاد، فلا يجد إلى ذلك طريقاً. وذلك أن الإجماع إذا ثبت، فهو حجة مقطوع بها. والخبر إذا نقله الواحد لا يفضي إلى العلم.

والذي^(١) يحقق ذلك أن خبر الواحد لا يسوغ اتباعه حجة قاطعة مقتضية عملاً بما لا يقتضي العلم، ولكن إنما يستدل على كون الخبر مقتضياً العمل بدلالة قاطعة وإن لم [يكن]^(٢) الخبر في نفسه مقتضياً للعلم.

[١٥٦٢] والجملة في ذلك أن إثبات الأمارات على الأحكام لا يتقرر إلا بالأدلة القاطعة وإن لم تكن الأمارات في أنفسها قاطعة ولا مقتضية عملاً. وهذا مجمع عليه بين الأصوليين، وستقره في كتاب التقليد، إن شاء الله تعالى.

فإذا كان الذي يفضي إلى العلم لا يثبت حجة إلا بدلالة قاطعة، فلأن نقول: لا يثبت الإجماع مع كونه قاطعاً إلا بدلالة قاطعة، أولى وأحرى^(٣).

واعلم أنه قد شد عنا أطراف من الكلام في أحكام الإجماع. كلها محالة على القول في وجوب العمل بقول الصحابي. وسيرد ذلك مستقصى إن شاء الله تعالى.



(١) نهاية ق (١٦٦/ب).

(٢) سقط في الأصل.

(٣) قال الآمدي في الأحكام: اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد — فأجازه جماعة من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة: وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي. مع اتفاق الكل على أن ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلا ظنياً في سنده. وإن كان قطعياً في متنه. ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين، والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين دون المستدل فيها. راجع الأحكام (٤٠٤/١) المستصفي (٢١٥/١) الإبهاج (٣٩٤/٢) ونهاية السؤل (٣١٨/٣).

كتاب القياس

(٢٦٨) القول في حقيقة القياس

[١٥٦٣] قال القاضي رضي الله عنه أهم ما نبدأ به في أحكام القياس، ذكر حقيقة القياس ومعناه^(١) والذي يتميز به عن غيره «ويتعرف»^(٢) به في نفسه. فإن طرق الاجتهاد في الأحكام تنقسم إلى ضروب من الاستدلال، يقول بها منكروا القياس في الشريعة، فنحقق القياس وحده ليكون خوضنا في إثباته والرد على من رده، على بصيرة.

(١) لم يذكر إمام الحرمين هنا معنى القياس لغة، ولا يخلو كتاب من كتب أصول الفقه بذكره - ولذلك أحببت أن أذكر معناه اللغوي لتمام الفائدة يقال: قست الشيء بالشيء - يعني قدرته على مثاله - ويقال بينهما قيس رمح وقاس رمح، أي قدر رمح. وتقيس فلان، إذا تشبه بهم أو تمسك منهم بسبب إما بحلف أو جوار أو ولاء. وتذكر الكتب الأصولية معنى لغوياً آخر وهو المساواة يقال - فلان لا يقاس بك. أي لا يساويك. آخذاً من قول الشاعر خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفیه لا يقاس لكا.

انظر الصحاح للجوهري (٩٦٨/٣) القاموس المحيط للفيروز أبادي (٢٥٣/٢) المعجم الوسيط (٧٧٥/٢).

(٢) في الأصل، نتعرف.

(٢٦٩) تعريف القاضي للقياس

[١٥٦٤] فالذي اختاره القاضي في القياس والتعبير عنه أن قال: القياس حمل أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما، بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما.

فكل ما تجمعت فيه هذه الأوصاف فهو قياس، وما انخرم فيه وصف من هذه الأوصاف، فليس بقياس.

وقد كثرت عبارات الأصوليين في تحديد القياس، ونحن نؤمى إلى جمهورها إذا ذكرنا معنى الحد الذي ذكرنا.

(٢٧٠) شرح التعريف، مع رد التعاريف الأخرى للقياس

[١٥٦٥] فأما قولنا: هو حمل أحد المعلومين على الآخر، فقد آثرناه واخترناه دون عبارات أقيمت مقامه. فإن من الناس من قال: هو حمل شيء على شيء ومنهم من قال هو حمل الشيء على شبيهه. ومنهم من قال هو حمل الفرع على أصله^(١).

(١) قال إمام الحرمين في بحث ماهية القياس — أقرب العبارات ما ذكره القاضي. ثم قال إنا إذا أنصفنا، لم نر ما قاله القاضي حداً. فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات والحكم والجامع؟ وتعريف القاضي للقياس هو ما اعتمده جمهور الأصوليين مثل الإمام الغزالي في المنخول والمستصطفى وقال الإمام الرازي أسد ما قيل في هذا الباب وجهان — الأول للقاضي أبي بكر وهو هذا، والثاني لأبي الحسين البصري — وهو أنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهما في علة الحكم عند المجتهد — ثم عدل الإمام الرازي هذا التعريف بقوله — «إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر، لأجل اشتباهما في علة الحكم =

وكل هذه العبارات مدخولة في شرط الحدود، فإن من شرطها أن تكون جامعة لأقسام، لا يشذ عنها شيء منها.

ومن أقسام القياس اعتبار معدوم بمعدوم وحمل منتف على منتف، كما أن من أقسامه حمل موجود على موجود. واسم الشيء يتخصص بالموجود على أصول أهل الحق.

فإذا قيل في حد القياس هو حمل موجود على موجود، كان ذلك ضرباً من التخصيص وكذلك إذا قيل: حمل شيء على شيء.

وكذلك وجه الدخول في قول من قال: هو حمل الشيء على شبيهه، فإن الاشتباه إنما يتحقق بين موجودين، ولا يتصور أن شابه معدوماً معدوم، وإن كان حمل المعدوم من ضروب القياس.

وكذلك الفرع والأصل، فإنهما اسمان خاصان، ولا يطلقان إلا على موجودين مستدعيين في إطلاقهما الوجود.

والأولى ما قدمناه عن ذكر المعلوم. فإن ذكر المعلوم ينطلق على المعلوم^(١) انطلاقه على الموجود.

= عند المثبت. وقد قال الرازي بعد ذكر تعريف القاضي للقياس - واختاره جمهور المحققين منا - وعرفه الشوكاني بقوله «استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما» وقال هذا أحسن ما يقال في حده، وتأمله تجده صواباً إن شاء الله. راجع - البرهان (٧٤٥/٢) المستصفى (٢٢٨/٢) المنخول (٣٢٣) الوصول إلى الأصول (٢١٦/٢) المعتمد (٦٩٧/٢) إرشاد الفحول (١٩٨) تيسير التحرير (٢٦٣/٣) البحر المحيط (٦٣/٣)، ١٦٤، ب).

(١) هنا في الأصل وانطلاق، ولا أرى لها محلاً.

[١٥٦٦] فأما قولنا في إيجاب بعض الأحكام لهما أو في إسقاطه عنهما، فإن ما رمنا بهذه الجملة شيآن^(١) اثنان.

أحدهما: أن الجمع بين شيئين من غير إيجاب حكم لهما أو نفي حكم عنهما لا يكون قياساً وذلك نحو قول القائل: الماء والخمر مائعان، مع الاقتصار على هذا القدر. وأمثاله لا يعد قياساً. فإن قائله لم يوجب لهما في كونهما مائعين حكماً ولم ينف عنهما حكماً.

والمقصد الآخر أنا لم نخصص قولنا بإثبات الحكم، بل جمعنا بين النفي والإثبات، فإن من الأقيسة ما يتضمن نفياً كما أن منهما ما يتضمن إثباتاً.

ومن الحادين من يقتصر في حده على الإثبات فيقول: هو حمل الشيء على شبيهه في إثبات حكم لهما. ويقتصر على ذلك، وفيه إخراج بعض المحدود عن قضية الحد.

[١٥٦٧] وأما قولنا: «بأمر جمع بينهما» فقد اخترنا هذه العبارة دون عبارات أطلقها كثير من الأصوليين في هذه المنزلة. ومنها أن قالوا: «بأمر يوجب الجمع بينهما».

ومنهم من قال: «بأمر يتضمن الجمع بينهما» أو «يقتضي الجمع بينهما» وكل عبارة من هذه العبارات مدخولة.

وذلك أنك قلت: بأمر يوجب الجمع بينهما، اقتضى ذلك التعبير عن القياس الصحيح الذي اجتمع فيه الفرع والأصل في أمر يوجب اجتماعها.

(١) نهاية (١/١٦٧).

وشرط الحد - إذا أطلقته - أن «ينطوي»^(١) على الفاسد حقيقة كما ينطلق على الصحيح. فلا معنى لتخصيص الصحيح بالحد، عند المطالبة بتحديد القياس المطلق، وهذا كما إذا سئلنا عن حد النظر لم نخصص في الحد النظر الصحيح عن الفاسد من النظر.

فإذا قلنا: «لأمر جمع بينهما فيهما» ولم نتعرض لإيجاب واقتضاء بالحد - كما ذكره آخرون - كنا قاصدين إلى استغراق أنواع القياس بالحد.

فلو قال قائل: لا ينطلق اسم القياس إلا على الصحيح، كان متحكماً، لا يكثرث بقوله. فإننا نعلم أن اسم القياس ينطلق عليهما جميعاً فيقال له: هذا قياس فاسد وهذا صحيح. فإن اندفعوا في تثبيت ما قالوه في الاستشهاد بمسائل من الفروع، نحو قول القائل «والله لا أصلي» ثم عقد صلاة فاسدة، فلا يحث في يمينه، فهذا ضرب من الهذيان.

فإن الإطلاقات واللغات لا تثبت بأحد المسائل في الشريعة، ونحن نعلم قطعاً في حقيقة اللغة أن اسم القياس يتناول الذي يحكم بصحته، كما يتناول الذي يحكم بفساده. فما يغني خصومنا التمسك بأحد المسائل.

فقد ذكرنا إذاً جملاً من العبارات المذكورة في حد القياس في خلل الكلام، وبيننا اختلالها.

(٢٧١) ذكر بعض التعاريف الأخرى للقياس، وإبطالها

وها نحن نذكر عبارات ذكرها آخرون في تحديد القياس.

[١٥٦٨] فمما قالوه: أن القياس هو إصابة الحق، إذا وقع عن

(١) كذا في الأصل - والأولى «ينطلق».

نظر^(١) وهذا غير مستقيم من أوجه:

أحدها: أن إصابة الحق هي العلم بالحق، فكان محصول ما قالوه تسمية العلم الواقع عن النظر قياساً، وهذا ما لا سبيل إليه.

فإن النظر المؤدي إلى العلم أولى بهذا الاسم من العلم. وهذا كما أن قائلاً لوحد الدليل المؤدي إلى العلم بالمدلول، كان مخطئاً. فكذا سبيل ما نحن فيه.

والذي يوضح ذلك أن العلم بالشيء إذا وقع ضرورة فهو مجانس للعلم به إذا وقع استدلالاً، ومن حكم المتماثلين أن يستويا في الأوصاف الجائزة والواجبة والأوصاف المستحيلة، ولا ينبغي في حكم الحد أن يشتمل على الشيء وينفي مثله.

والوجه الآخر أن القياس/ عبارة^(٢) عن اعتبار^(٣) المعلوم بالمعلوم والجمع بينهما. والنظر إذا أطلق مع إصابة الحق، فلا يتضمن ذلك.

فإن من أقسام النظر ما لا ينطوي على تمثيل وتشبيه، وحمل معلوم على معلوم.

[١٥٦٩] ومن الناس من حد القياس، فقال: هو استخراج الحق من الباطل. وهذا هو شيء لا يداني مقصدنا في حد القياس، فإن القائل بذلك إن

(١) ذكر القاضي رحمه الله هذا التعريف والتعاريف الأخرى بدون النسبة إلى قائلها، وهكذا فعل الأمدى في الأحكام فذكر هذا التعريف والذي يليه - وقد رد عليها بأوضح مما هنا - فانظر الأحكام (٣/٢٦٢).

(٢) زيادة من المحقق لاستقامة الكلام.

(٣) نهاية ق(١٦٧/ب).

عنى بالاستخراج العثور على الحق فهو بعينه الكلام بالذي «فرغنا»^(١) عنه آنفاً. وفيه ضرب آخر من الخلل، وهو أن من عثر على الحق من النصوص، فلا يسمى قائساً وإن تحقق العثور على الحق واستخراجه، وكل ما قدمناه من وجه الرد على القول الذي قبيل ذلك فهو رد على ذلك.

[١٥٧٠] ومن الناس من قال: القياس هو الاجتهاد في طلب الحكم.

وهذا مدخول أيضاً، وذلك أن من عنت له حادثة، فابتدأ في طلب شاهد^(٢)...

[١٥٧١]...^(٣) والاستدلال بالشاهد على الغائب، وهذه العبارة غير مرضية أيضاً فإن الشاهد والغائب وإن كانا من عبارات المتكلمين في بعض المنازل فلسنا نستحبهما في منازل الحدود لانطوائها على المجاز والتوسع والإجمال، مع أن المقصود من التحديد الكشف والبيان. فلا ينبغي أن يكون الحد أغمض من المحدود. على أن الشاهد ينبىء عما يشاهده. وقد ذكرنا أن القياس لا يتخصص بشيء من ذلك.

(١) في الأصل «قرعنا».

(٢) يبدو أنه قد سقط سطر كامل هنا في الأصل. وبقي الكلام مبتوراً ناقصاً وربما يكمل هذا النقص كلام الآمدي في الأحكام حيث ذكر تعريفاً متقارباً من هذا وهو قول بعضهم أنه بذل الجهد في استخراج الحق. ثم أبطله بقوله أن من رأى حكماً منصوباً عليه وعلى علته، وكانت علته مما يشهد الحسن بها في الفرع، فإن ذلك مقتضي «كذا في الأصل ولعل الصواب «مقتضي ذلك»» تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بطريق القياس وإن لم يوجد فيه بذل جهد في استخراج الحق. انظر الأحكام (٣/٢٦٣).

(٣) وقد أتى السقط إلى هنا وربما يكون هكذا «ومن الناس من قال: هو...».

وفي العبارة اختلال من وجه، وهو: إذا قيل: القياس هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، فينبىء ظاهر ذلك عن اعتبار كل غائب بشاهد، وليس من القياس اعتبار كل غائب بشاهد. على ما نفصل القول فيه.

فهذا جمهور عبارات الإسلاميين في تحديد القياس ومعناها^(١).

(٢٧٢) ذكر مزاعم الفلاسفة والمناطق

في تحديد القياس، وتفنيدها

[١٥٧٢] وقد زعمت الفلاسفة أن القياس قرينتان مقدمتان ونتيجة.

ومثلوا ذلك بأن قالوا: إذا قال: القياس، كل حي قادر فهذه مقدمة.

فإذا قال بعدها: وكل قادر فاعل، فهذه مقدمة أخرى. وإذا قرن بينهما

فهما قرينتان مقدمتان. ونتيجتهما أنه إذا كان كل حي قادراً وكل قادر فاعل^(٢)

فكل حي فاعل. وهذا ما أطلقه الفلاسفة والمنطقيون.

ثم قالوا: وتحقق المقدمتان والنتيجة في تثبيت ونفي كما تحقق في

إثبات^(٣).

(١) وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط أربعة عشر تعريفاً للقياس غير الذي ذكره القاضي ثم ذكر تعريف القاضي للقياس والاعتراضات التي أوردها الإمام الرازي عليه في المحصول والردود عليها— كما ذكر الآمدي تعريف القاضي — وشرحه ثم دفع التشكيكات الواردة عليه فانظر الآمدي (٢٦٦/٣ — ٢٧٣) والبحر المحيط (٣/١٦٤—ب).

(٢) كذا في الرفع في الأصل.

(٣) كذا سرد الكلام في الأصل. ولعل كلمة «تثبيت» زائدة وصحة العبارة قد تكون هكذا

وتتحقق المقدمتان والنتيجة في نفي كما تحقق في إثبات.

[١٥٧٣] فيقال لهؤلاء: القياس كلمة عربية، وإذا سئلنا عن تحديده لم نجد بدا من تحديده على قضية اللغة وموجب العربية. وما ذكرتموه خارج عن قضية اللغة. فإن القياس ينبىء عن تمثيل بين شيئين أو حمل بين معلومين، وهذا ما لا يتحقق فيما ذكرتموه من المقدمتين والنتيجة أصلاً. على أنا نقول، ما ذكرتموه من النتيجة بعد المقدمتين، لا معنى لها، وإنما هي إعادة موجب المقدمتين بعبارة أخرى.

وبيان ذلك أنا إذا قلنا: كل حي قادر، وكل قادر فاعل، فقد صرحنا بأن كل حي فاعل فلا معنى لتقدير ذلك نتيجة زائدة على المقدمتين.

ولو ساغ تقدير هذا نتيجة وفائدة جديدة لتصور من هذا القبيل ضروب منها أن نقول: إذا ثبت أن كل حي قادر وكل قادر فاعل فنتيجة ذلك أن كل قادر حي، وكل فاعل «قادر»^(١) وكل قادر حي^(٢) إلى غير ذلك من ترديد العبارات. والذي يوضح ذلك أن القياس إنما على^(٣) ما فيه ضرب من التحري والتأخي وما ذكرتموه من النتيجة مدرك ضرورة، بعد تقدير المقدمتين وثبوتهما.

[١٥٧٤] على أنا نقول: لم كنيتم بتخصيص القياس بهاتين المقدمتين، ونتيجتهما أولى من تصوير/^(٤) مقدمتين، وفائدة مستفادة منهما على غير الوجه الذي صورتهموه.

(١) في الأصل «قادرًا» بالنصب وهو لحن.

(٢) كذا تكرر في الأصل هذه الجملة، وقد سبقت قبل قليل. وقد يكون مناسباً بمقتضى السياق أن يكون المطلوب هنا «كل حي فاعل».

(٣) كذا في الأصل — ولو وضعنا «هو» مكان «على» لاستقام الكلام.

(٤) نهاية (١٦٨/أ).

وذلك نحو أن نقول: الموجود لا يخلو أن يكون حديثاً أو قديماً فهذه مقدمة ثم نقول بعدها: وهذا ليس بقديم. فنعلم من هاتين القرينتين أنه حادث. فليس «من قبيل»^(١) ما قدره من قبيل القرائن والتناجح، فهلا جاز تسميتها أقيسة وكذلك لو قال قائل، لزيد وعمرو عندي عشرة، ولزيد منها درهم. فهاتان مقدمتان. ونتيجتهما أن لعمر و تسعة.

وكذلك إذا قال: في يميني أو يساري درهم وليس هو في يساري. فتنتيجتهما أنه في يمينه. فسموا ذلك أقيسة. وهذا مما لا محيص لهم عنه.

إلا أن يستروحوا إلى اصطلاحهم ويزعموا أن هذا ما اصطالحنا عليه بين أظهرنا ولم نرم به الجري على الحقائق وموجب الحدود، فيخلون حينئذ وما يتواطئون عليه^(٢).

فصل (٢٧٣)

في ذكر معنى الجمع بين المعلومين

[١٥٧٥] فإن قال قائل. قد ذكرتم في الحد الذي ارتضيتم أنه حمل معلوم على معلوم ثم ذكرتم أنه «بأمر يجمع بينهما». فما معنى الجمع بينهما؟

قيل له. هو قول القائل في نفسه واعتقاده اجتماع الفرع والأصل في إثبات حكم أو نفي حكم نفيه. ويدخل في هذه الجملة اعتقاده وجوب الجمع بينهما في إثبات حكم أو في نفي حكم. فينصرف الجمع بينهما إلى اعتقاد.

(١) كذا في الأصل.

(٢) أسلوب التهكم واضح في الرد على تعريف المتكلمين. وانظر ملخص هذا الرد في المستصفي (٢/٢٢٩).

والقول الذي في النفس - الذي العبارات منبئة عنه - وقد تسمى العبارات جمعاً أيضاً. ويقوى ذلك إذا سمينها كلاماً حقيقة، فهذه جملة مقنعة في حد القياس^(١).

فأما الكلام في تفصيله من ذكر فرعه وأصله، وعلّة أصله، ووجه تحريره، ووجوه استنباطه، ومدارك مورده، وإبانة صحته، ومحامل فساده، وطريق إثبات علته، فمما يرد مستقصى بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

وإنما قدمنا حد القياس لتكون على ضرب من الخبرة.

إذا ثبت القياس على منكره:

(٢٧٤) القول في ذكر اختلاف الناس

في صحة القياس ووجوب القول به وردّه

[١٥٧٦] اعلم، - أحسن الله إرشادك - أن ما أجمع عليه علماء الأعصار السابقة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من جماهير الفقهاء والمتكلمين، القول بالأقيسة الشرعية، وجواز التعبد بها عقلاً، ووجوبه سمعاً.

[١٥٧٧] وذهبت الشيعة خلفها وسلفها إلى إبطال الأقيسة الشرعية.

وإليه صار النظام، وشرذمة من معتزلة بغداد، الذين قاندهم البلخي^(٢)

(١) هكذا بدا الجواب في الأصل - وهو غير مفهوم المعنى. ولم أجد كلاماً مشابهاً في المراجع المتيسرة عندي حتى أبلغ مرماه. وقد يكون في الكلام سقط ما.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن محمود الكعبي البلخي، رأس طائفة من المعتزلة، يقال لهم البلخية وقد أخذ الكعبي الاعتزال عن الحسين الخياط - قيل وكان الجبائي يفضله على شيخه. توفي سنة (٣١٩هـ). وفيات الأعيان (٢/٢٤٨) البداية والنهاية (١١/٢٦٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٤٣) الفتح المبني (١/١٧٠) شذارات الذهب (٢/٢٨١).

وذهب من الفقهاء إلى رد القياس داود بن علي الأصبهاني، والقاساني^(١) والنهرواني^(٢) وغيرهم من أتباعهم.

[١٥٧٨] ثم الذين قالوا برد القياس افرقوا فرقتين:

فذهب بعضهم إلى رد القياس عقلاً، وصاروا إلى استحالة ورود التعبد به. وذهب آخرون إلى جواز ورود التعبد به عقلاً، ولكنهم زعموا أن الشرع منع من ذلك على ما سنذكر ما اغتروا به من ظواهر الكتاب والسنة، إن شاء الله تعالى. وإلى هذا مال داود وأشياعه من الفقهاء^(٣).

(١) القاساني هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني. نسبة إلى قاسان وهي بلدة عند أصبهان. كان داودياً، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وصار رأساً فيه. وخالف داود في كثير من مسائل الأصول والفروع — له كتاب «الرد على داود في إبطال القياس» وكتاب «إثبات القياس» وغيرها. انظر الفهرست (٣٠٠) طبقات الشيرازي (٣٠٣) وتبصير المتنبه (١١٤٧/٣).

(٢) هو المعافى بن زكريا بن يحيى بن حميد بن حماد النهرواني — ويلقب بالجريري لأنه تفقه على مذهب محمد بن جرير الطبري. كان أعلم الناس في زمانه، برع في عدة علوم. وله نيف وخمسون رسالة في الفقه والكلام والنحو — ومن أحسن كتبه: كتاب الجليس والأنيس. ولد سنة (٣٠٥) وتوفي سنة (٣٩٠). انظر طبقات الأصوليين (٢١١) اللباب (٢٤٩/٣).

(٣) خلاصة الآراء في إبطال القياس ثلاثة:

١ — المحيل له عقلاً وهو قول النظام وأتباعه كيجي الأسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من معتزلة بغداد.

٢ — الموجب له عقلاً وهو قول القفال من الشافعية وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

٣ — الحاضر له شرعاً وهو قول داود وأهل الظاهر.

[١٥٧٩] وأما الذين صاروا إلى منع التعبد بالقياس عقلاً، من الشيعة والمعتزلة، فقد اختلفوا فرقتين.

فذهب النظام إلى أن الرب تعالى لم يتعبد بالقياس، علماً منه بأن لا صلاح فيه للمكلفين^(١) وفي تكليفهم استفسادهم. وكان يجوز أن يقع في المعلوم أن يصلحوا إذا تعبدوا بالقياس، ولكن ما لم يتعبد به، «عرفنا»^(٢) أنه أيقن في المعلوم أن التعبد به مفسدة.

وذهب آخرون من القائلين بالأصلح إلى أنا لا نجوز وقوع التعبد بالقياس صلاحاً. ولسنا نقول: ما يقوله النظام من جواز تقدير وقوعه في المعلوم صلاحاً أصلاً. بل نقول لا يجوز أن يقع التعبد بالقياس صلاحاً أصلاً.

وهذا افتراق عظيم بين المذهبين، فلا تحسبهما شيئاً واحداً^(٣).

وانظر للتفصيل المستصفي (٢/٢٣٤) المحصول (٢/٣١) والإحكام لابن حزم (٧/٥٤) والإحكام للآمدي (٤/٥) البرهان (٢/٥٧٠) وإرشاد الفحول (١٩٩) والرسالة للإمام الشافعي (٤٧٦) وأصول مذهب الإمام أحمد (٥٥٤) والمسودة (٣٦٧) والفتاوى والمتفقه (٥/١٧٨) والمعتمد (٢/٧٢٥) والوصول إلى الأصول (٢/٢٣٢) وكشف الأسرار (٣/٢٧٠).

(١) نهاية (١٦٨/ب).

(٢) في الأصل «عرفياً» وهو تصحيف.

(٣) الافتراق بين المذهبين هو أن النظام يجوز أن يكون التعبد بالقياس صلاحاً ويجوز أن يكون مفسدة - وغيره يقول أنه لا صلاح فيه أصلاً بل هو مفسدة خالصة.

ولكنهما اجتماعاً على أنه مفسدة - أما بوجهة نظر فإنه مفسدة لأن الله لم يتعبد به. وأما من وجهة نظر غيره، فإنه مفسدة، ولذلك لم يتعبد الله به.

ونحن الآن «نبدأ»^(١) بالرد على النظام، ثم نعطف بالرد على إخوانه.

(٢٧٥) مناقشة النظام في موقفه من القياس

[١٥٨٠] فنقول للنظام: أول ما نناقشك فيه أصل الصلاح والإصلاح.

فمن أصل أهل الحق أنه لا يجب على الله تعالى أن يتعبد عباده بما فيه مصلحتهم بل له أن يعرضهم للعطب والثوي^(٢) وله تعريضهم للصلاح واللفظ، فلا واجب عليه أصلاً بل يفعل بعباده ما يشاء.

وهذا من أعظم الأصول في التعديل والتجوير. وهو مما يستقصى في الديانات. وإذا صددت الخصوم عنه لم يستمر لهم المنع عن القول بأصل الصلاح شبهة في رد القياس، فإن كل ما سيذكرونه، أو جلها^(٣) مبني على القول بالصلاح على أصولهم في أصولهم^(٤) في الكلام ونسلم لهم القول بالصلاح في أصل التكليف. ويبطل مع ذلك تعلقهم بالشبه.

[١٥٨١] فأما النظام فنقول له: قد قلت إنه كان يجوز أن يقع في المعلوم التعبد بالقياس مصلحة، ويجوز أن لا يقع كذلك. فلما نهى الله تعالى عباده عن القياس وحملهم على التمسك بالنصوص استدللنا بذلك على أن التعبد بالقياس وقع في المعلوم مفسدة.

(١) رسمه في الأصل «نبدءو».

(٢) الثوي ثوي: هلك. قال كعب بن زهير فمن للقوافي شأنها من يحوكها إذا ما ثوي كعب وفوز جرو. المعجم الوسيط (١/١٠٣).

(٣) لعل المناسب «جله».

(٤) كذا في الأصل - ولعله من قبل الناسخ.

فنقول له: بم تنكر^(١) على من يقول لك إن الله تعالى علم أنه لو جمعهم على الاعتصام بالنصوص وترك تتبع العلل استنباطاً وتحريماً واجتهاداً، كان ذلك صلاحاً. ولو تعبدهم بالقياس كان ذلك صلاحاً أيضاً.

فلما استوى وجه طلب الصلاح في القسمين فعل الرب أحدهما، فلم زعمت أن إيثار أحدهما مع استوائهما في حكم الصلاح، يبين لك اتفاق وقوعه مفسدة في المعلوم.

[١٥٨٢] فإن قال النظام، إنما قلت ذلك. لأنه لا ينهاي إلا عن المحرم. وكل ما كان محرماً فهو قبيح لوصف هو في نفسه لعينه^(٢) وقد ثبت أنه نهى عن الأخذ بالقياس.

فنقول: هذا الذي ذكرته خروج عن مقتضى أصلك. فإنك إذا قلت أن التعبد بالقياس مما لا يقبح لعينه، ويجوز تقدير وقوعه مصلحة في المعلوم. فكيف يستقيم في هذا الأصل القول بأن القياس والتمسك به قبيح لوصف هو في نفسه «لعينه»^(٣).

[١٥٨٣] على أنا نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه لما كان الحمل على النصوص والأخذ بموجباتها مصلحة، وكان التعبد بالقياس مصلحة أيضاً، واستويا في اقتضاء المصلحة، وعلم الرب تعالى أن التخيير بينهما مفسدة، وربما يتفق ذلك في المعلوم، فلما علم بذلك أمر بأحدهما ونهى

(١) في الأصل «تنكرون» ولعله سهو من الناسخ. والمثبت يويده السياق وما سبق.

(٢) في الأصل «عليه» ولا يستقيم المعنى معه، ولعل ما أثبتناه أقرب. ويويده السياق.

(٣) الكلام هنا مثل الذي سبق قريباً، ويويده ما أثبتناه ورود كلمة «لعينه» في موقف مشابه في كلام سابق.

عن الثاني . ولو قدر الأمر على الضد لكان السؤال يتوجه كما يتوجه الآن . فبطل من هذا الوجه ادعاء النظام كون التعبد بالقياس مفسدة لوقوع النهي عنه والأمر بالتمسك بالنصوص . وهذا مما لا محيص عنه على الوجه الذي طردناه .

ثم نقول : كل ما ذكرته مبني^(١) على أن النهي عن القياس ورد سمعاً ، وهيهات فكيف يستقيم ذلك/^(٢) وسنوضح الأدلة السمعية القاطعة التعبد به/^(٣) و «نبني»^(٤) بطلان تعلقهم بجملة الأدلة السمعية .

[١٥٨٤] فإن قال قائل : لو كان وجه الصلاح في الحمل على النصوص مساوياً لوجه الصلاح بالتعبد بالقياس ، لكان الرب تعالى يخير بينهما . كما خير في كثير من الأحكام الشرعية ، نحو الكفارات ببعض المنازل وغيرها .

قلنا : بم تنكرون على من يزعم أن الرب سبحانه علم تساوي وجه الصلاح في التعلق بالنصوص والقياس ، وعلم من ذلك أنه لو خير بينهما ، لفسد عند ذلك المكلفون ، وهذا مما لا يستبعد وقوعه في المعلوم ، ولا معنى لكون الشيء لطفاً ، إلا أن يعلم الرب تعالى أنه لو وقع لتعقبته مفسدة ، ثم إن وجد التخيير في مورد من موارد الشريعة ، فعدم التخيير أغلب «عليها»^(٥)

(١) في الأصل «منبىء» وهو تصحيف من الناسخ .

(٢) نهاية ق (١٦٩/أ) .

(٣) زيادة من المحقق .

(٤) في الأصل «تبين» وهو تصحيف .

(٥) في الأصل «عليهما» .

فبطل من كل وجه مذهب النظام بطلاناً، لا خفاء به، فهذا وجه مغن في الكلام عليه.

فما وجه الكلام على من عداه من القائلين بالصلاح والإصلاح.

(٢٧٦) مناقشة القائلين بالصلاح والإصلاح

[١٥٨٥] فمن أصلهم قطع القول بأنه لا يجوز أن يقع التعبد بالقياس في المعلوم مصلحة لا تجوزاً ولا تحقيقاً. وإن التعبد بالقياس قبيح لعينه.

فيقال، لم قلت ذلك، وما دليلكم عليه؟

ونحن الآن نذكر كل شبهة لهم، ونستقصي الجواب إن شاء الله تعالى.

[١٥٨٦] فمما تمسكوا به أن قالوا: الأقيسة السمعية / التي /^(١) فيها

تنازعنا لا نفضي إلى العلم والقطع أصلاً. وليست كالأدلة العقلية في إفضائها إلى المدلولات، وليست كالنصوص الثابتة قطعاً، فإذا كانت لا تؤدي إلى المعلوم قطعاً، بل يقارنها الجهل وعدم القطع والعلم بالمقاصد. وما يقارنه الجهل فهو قبيح في عينه.

فيقال لهم: بم^(٢) تنكرون على من يزعم أولاً: أن الأقيسة السمعية

تتعلق بمقتضياتها قطعاً. وذلك أنا نقول: قد ثبت بالأدلة القاطعة نصبها^(٣)

إمارات على الأحكام فكأن الرب تعالى خاطب عباده صريحاً، وقال لهم

«مهما»^(٤) حرمت عليكم التفاضل في الأشياء الأربعة الربوية، فاعلموا أنكم

مخاطبون بأن تطلبوا لذلك علة. هي صفة من صفات الأعيان المنصوص

(١) زيادة من المحقق لاستقامة الكلام.

(٢) في الأصل «ثم» وهو تصحيف.

(٣) الضمير راجع إلى الأقيسة السمعية كما لا يخفى.

(٤) رسمه في الأصل «مهمي».

عليها. واحرصوا في طلبها- بالطرق التي سوف نذكرها في وصف الاستنباط - حتى إذا غلب على ظنكم بعد التحري والاجتهاد أن وصفاً من الأوصاف هو العلة، فاقطعوا عند ذلك بأن حكمي عليكم ما غلب على ظنكم، فإن غلبة ظنونكم في ذلك آية تقطعون عندها «بوجوب»^(١) العمل، بموجب اجتهادكم، فيؤدي التمسك بالأقيسة إلى المقصود قطعاً كما سقناه وطردهناه. ويتنزل ذلك منزلة تكليفه تعالى أيانا الحكم بإبرام القضاء عند شهادة اثنين ظاهرهما العدالة، وإن كنا لا نقطع بعدالتها. ولو قطعنا بها مثلاً. لم نقطع بعصمتها، ومع ذلك يجب علينا الحكم.

فكان الرب تعالى قال: شهادة الشاهدين الذين يغلب على ظنكم عدالتهما وصدقهما آية تقطعون عندها بأن حكمي عليكم إبرام القضاء بها، فهذا سبيل الأقيسة.

[١٥٨٧] فإن قالوا: فإذا غلب على ظن مجتهد أن الطعم هو العلة في تحريم الربا في الأشياء الأربعة، واعتقد آخرون أن الكيل هو العلة، وتحققت الغلبة على الظنون في كل واحد من الجانبين/^(٢) فكيف يتحقق مع ذلك العلم بثبوت الحكمين المتضادين؟

قلنا: هذا الذي ألزمتونا عين أصلنا، إذا قلنا بتصويب المجتهدين. وذلك أنا نقول: حكم الله تعالى على كل واحد منهما اتباع موجب اجتهاده، وليس فيه تناقض، على ما سنشرحه في تصويب المجتهدين. إن شاء الله تعالى. فبطل ما ادعوه من الجهالة.

(١) في الأصل «توجب».

(٢) نهاية ق (١٦٩/ب).

وهذا فصل، إذا طردته بطل استرواحهم إلى كون الأقيسة السمعية مقترنة بالجهل وتبين اقترانها بالعلم.

فإن قيل: فمن أين لكم أن الرب تعالى نصب غلبات الظنون أمارات لأحكامه قطعاً؟

قلنا: سنقيم على ذلك واضح الأدلة بعد أن نفرغ عن إبطال كل شبهة لكم.

(٢٨٠) (شبهة أخرى مبنية على القول بالصلاح)

[١٥٨٨] فإن قالوا: لو كان التعبد بالأقيسة السمعية صلاحاً، لعقل ذلك. وتحقق العلم بوجه المصلحة فيه. ونحن نعلم أن كون الشيء مطعوماً أو كون الخمر مشتدة علة «على التحريم»^(١) مما لا يعقل وجهه في المصلحة والالطف.

فلو قال قائل: فما وجه نصب الطعم علة مصلحة^(٢) يجوز تقدير وصف آخر من الأوصاف علة.

قلنا: هذا الكلام ممن لم يحط علماً بحقيقة الصلاح والإصلاح على أصول المعتزلة.

[١٥٨٩] وها نحن الآن نكشف عن حقيقة ما قالوه في ذلك. ونقول ليس المعنى بكون الشيء مصلحة ولطفاً، أنه «في عينه»^(٣) يوجب الصلاح،

(١) كذا في الأصل والأنسب «للتحريم» إلا أن تكون العلة هنا بمعنى الإمارة والعلامة.

(٢) العبارة مضطربة، قد يكون إصلاحها كالاتي: «فكما يجوز نصب الطعم علة مصلحة... إلخ».

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «بعينه» أو في عينه ما يوجب الصلاح.

كما توجب العلة معلولها لذاتها ونفسها ولهذا «من»^(١) المعنى قالوا: أن الصلاح واللطف لا يتخصصان بجنس من أجناس الأفعال، ولكن كلما علم الرب أنه لو أثبتته، لا تفق عنده الصلاح للمكلفين، فهو مصلحة ثم يختلف وقوعه للمعلوم. فربما يقع في المعلوم اتفاقاً كون الشيء مصلحة في حق زيد مع أنه مفسدة بعينه في حق عمرو.

وهذا كما أن الرب تعالى قد علم أنه لو أفقر شخصاً لكفر، ولو أغناه لشكر وعلم أنه لو بسط الرزق لغيره لبغى في الأرض. فالصلاح في حق أحدهما الإغناء وفي حق الآخر الأفقار. فمقصدنا من ذلك أن نبين لك /أنه/^(٢) ليس من شرط كون الشيء مصلحة، أن يقع في ذاته على وجه يقتضي الصلاح، ويوجبه لجنسه وذاته اقتضاء العلة معلولها، فإذا وضح ذلك بطل ما عولوا عليه بطلاناً ظاهراً.

[١٥٩٠] على أنا نقول لهؤلاء: فلو قال لكم قائل: فبينوا وجه المصلحة في الصلوات الخمس مع تباينها في الأوقات وأعداد الركعات وغير ذلك من الصفات، فلا يجدون إظهار وجه المصلحة – يتوصل إليها عقلاً، كما يتوصل إلى الوجه الذي يدل منه الدليل العقلي.

فإن قالوا: لكل ما ذكرتموه وجه في المعقول، ولكن لا يتوصل إليه.

قلنا: فبم تنكرون على من يلزمكم مثل ذلك، ويقول فيما ألزمتونا في القياس وجه من المصلحة، ذهلنا عنه، واستأثر الرب تعالى بعلمه.

(١) كذا في الأصل – ولعل «من» مقحمة – وقد سبق التنبيه إلى مثله في السابق.

(٢) زيادة من المحقق.

فإن قالوا: ليس المعنى / يكون/ (١) الصلوات مصلحة «وقوعها» (٢) على صفات مخصوصة في العقل، ولكن المعنى بكونها مصلحة اتفاق وقوعها كذلك في المعلوم، وكان يجوز أن يقع في المعلوم خلاف ذلك. فإذا صرحوا بذلك وهو حقيقة أصلهم، فينعكس عليهم مثل ذلك في موارد الأقيسة.

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩١] فإن قالوا: من شرط الأدلة أن تتعلق/ (٣) بمدلولاتها على وجه كما أن الأدلة العقلية، لما كانت أدلة على مدلولاتها، عقل منها وجه معلوم في التعلق بالمدلول، وهذا نحو دلالة الفعل على الفاعل والإتقان على العالم والتخصيص على المرید. ولسنا نعقل وجهاً في الطعم يقتضي تحريم التفاضل، كما عقلنا مثل ذلك في الأدلة المتعلقة بمدلولاتها.

فنقول: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم «أولاً» (٤) بالمنصوبات التي علق الحكم فيها بأسماء الألقاب. وذلك أن قائلاً لو قال: ليس يتحقق وجه من الصلاح فيما ورد منصوباً في الشرائع، كما يتحقق ذلك في الأدلة العقلية، فما وجه تعليق الأحكام على الأسماء في موارد النصوص؟

[١٥٩٢] فإن انفصلوا عن ذلك قالوا: ما جعلت الأسماء عللاً في الأحكام، متعلقة بها تعلق الدليل بالمدلول والعلة بالمعلول.

(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «وقوعها» وهو خطأ.

(٣) نهاية ق (١٧٠/١).

(٤) يلاحظ أنه لم يذكر «ثانياً».

قلنا: وكذلك قولنا في العلل السمعية. فإنها نصبت أمارات على الأحكام من غير أن يكون لها وجه في التعلق بها. ودلت على نصبها أدلة قاطعة، كما دل على التمسك بالنصوص أدلة قاطعة، وإذا كان سبيلها سبيل الأمارات المنصوبة / فلا^(١) تطلب في الأمارات وجوه التعلق كما تطلب في الأدلة العقلية^(٢).

[١٥٩٣] وربما يطردون ما ذكروه من أوجه، أحدها أن يقولوا: لو كانت العلل السمعية مقتضيات للأحكام لاقتضتها ورود الشرائع كما تقتضي العلة العقلية معلولها^(٣).

ووجه الخلاف في ذلك ما قدمناه آنفاً، من أن العلل السمعية، ليست «بأدلة»^(٤) لأنفسها، وإنما نصبت أمارات على الأحكام وما كان سبيله سبيل الأمانة المنصوبة فتوقف في كونها أمانة — على ما تقدم — لوضع «لها»^(٥)

(١) زيادة من المحقق.

(٢) الفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية، أن الأولى مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع، بخلاف العلة الشرعية. فإنها بمعنى الإمارة والعلامة، أو بمعنى الباعث. ولا يمتنع أن يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الأزمان دون البعض، إتباعاً لوضع الشارع. ولا يمتنع أن يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الأزمان دون البعض — كما أبيحت الخمرة في زمان وحرمت في زمان، وجوز الصوم في زمان وحرم في زمان. ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت وألغاه في وقت آخر — الآمدي (٢٦/٤).

(٣) سيأتي ذكر هذه الشبهة مستقلة، والرد عليها.

(٤) في الأصل «بادية» وهو تحريف.

(٥) في الأصل عليها، ولعله من الناسخ، والمثبت الصواب.

ونصب^(١) عليها. وهذا واضح لا خفاء به.

شبهة أخرى لهم

[١٥٩٤] فإن قالوا: لو جاز نصب ما ذكرتموه من الأوصاف إعلماً — عند غلبات الظنون — على الأحكام، لجاز نصبها إعلماً للأنباء عن الغيوب حتى يقال: إذا ثبت الوصف للفلاني، وغلب على ظنكم شيء، فهو آية في أمر سيكون!

قالوا: فإذا لم يجز نصبها أمارات في درك الغيوب، لم يجز ذلك في الأحكام. وهذا الذي ذكروه باطل من وجهين:

أحدهما أن نقول: لم جمعتم بينهما، ولم زعمتم أن الأحكام تنزل فيما ذكرتموه منزلة الغيوب؟ فلا يجدون في تحقيق الجمع سبيلاً.

(٢) على أنا نقول: ما أنكرتموه ليس بمستنكر عندنا فاعلموا! فلو قال الرب تعالى: مهما غلب على ظنكم حمل أمانة وترجيح أحد اعتقاداتكم على الأخرى فاقطعوا عند ذلك بحملها. فإني لا أقدر غلبات ظنونكم — إلا والأمر كما ظننتموه. فلا يبعد في العقل إذا نصب أمارات على الغيوب^(٣).

(١) كذا في الأصل — ولعل الصواب «نصب لها».

(٢) وهذا هو الوجه الثاني في الرد.

(٣) وأجاب الآمدي عن هذه الشبهة، أن كل ما هو غيب عنا، لو جعل الله عليه أمانة تدل عليه، كما جعل ذلك في الأحكام الشرعية، كان الحكم في معرفته. كما في الإحكام، وحيث لم يجعل له أمانة تدل عليه، لم يكن معلوماً. الإحكام (٢٨/٤). وقال الشيخ أبو إسحق في معرض الرد على هذه الشبهة — أنه لو نصب على ذلك دليل، لجاز أن يعلم — ولهذا جوزنا العلم باقتراب الساعة بما نصب عليها من =

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩٥] فإن قالوا: لو جاز التعبد بالقياس في الفروع، لجاز التعبد بالقياس في أصول الشريعة^(١) كتثيبت أصول الصلوات والزكوات ومقادير المقدرات بطرق الأقيسة. فلما لم يجز ذلك في الأصول، لم يجز في الفروع.

فيقال لهم: أول ما نطالبكم به أن نقول: لم شبهتم الأصول بالفروع؟ ولم زعمتم أنه إذا لم يتمسك بالقياس في الأصول لم يتمسك به في الفروع؟ وهل أنتم في هذا الجمع إلا متحكمون.

والذي يحقق تحكمكم في ذلك أن نقول: لو قال قائل: يجب أن يكون كل المعلومات محسوسة، كما أن بعضها محسوس. أو يجب أن تكون كلها ضرورية/^(٢) بديهية، اعتباراً بتحقيق ذلك في بعض المعلوم، فبطل المصير إلى ما قالوه.

فإذا اندفعوا للفصل بين بعض المعلوم وبين بعض - وهيئات - قوبلوا تقريباً من ذلك في المتنازع فيه.

= الأمارات والدلائل. وإن كان ذلك على ما يكون في المستقبل. التبصرة (٤٢١).
(١) قال الآمدي رداً على هذه الشبهة بأنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الأقيسة، وإلا كان التعبد بإثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسلسل، فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه. الإحكام (٢٤/٤).
وقال الشيخ الشيرازي رداً على الشبهة نفسها، يجوز التعبد بالقياس في الأصول، إذا كان هناك أصل يستدل به عليه. فأما إذا لم يكن هناك أصل آخر، فلا يجوز لأنه تعبد بما لم يجعل إلى معرفته طريقاً ولم ينصب عليه دليلاً. انظر التبصرة (٤٢٠).
(٢) نهاية ق (١٧٠/ب).

[١٥٩٦] على أن الجواب السديد في ذلك، أن نقول كل صورة «تصور»^(١) أن ينصب صاحب الشريعة فيها علماً دالاً على الحكم يتوصل إليه نصاً واستدلالاً، فيجوز تقدير القياس أصلاً أو فرعاً، وكل موضع لا يتحقق ذلك فيه، فلا يتمسك فيه بالأقيسة، فهذا عقد الباب. وليس علينا تفصيله مع من ينكر أصله.

[١٥٩٧] ثم نقول: إذا قلنا أن سبيل الأقيسة السمعية سبيل الأمارات التي تنصب فلسنا نقول ذلك من تلقاء أنفسنا. ولكن كل صورة دلت الدلالة القطعية على نصب وصف من الأوصاف فيها علماً على حكم، فنقدره علماً. وكل صورة قامت فيها دلالة قطعية سمعية على منع العلل وامتناع نصب الأمارات، فلا نقدرها ولا نتمسك بها.

والجملة في ذلك الأقيسة السمعية لا تدل لأعيانها عقلاً، وإنما تدل بأن تنصب أدلة مواضعة وتوقيفاً.

فإن عادوا بعد ذلك وقالوا: فما الدليل على انتصابها امارات، حيث تطردونها.

قلنا: سنذكر ذلك بعد فراغنا عن تتبع شبهكم بما ينقصها ويبطلها إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩٨] فإن قالوا: لو كانت العلل السمعية تدل على الأحكام، لوجب أن تتعلق بمدلولاتها تعلق الأدلة العقلية بالمدلولات، وإذا كان ذلك كذلك، لزم منه شيان.

(١) لعله بحذف إحدى التائين، مبني للمجهول.

أحدهما: ثبوت الأحكام بها، قبل ورود الشرائع.

والثاني: استحالة رفع موجباتها نسخاً وتبديلاً^(١).

وللقوم في هذا القليل أسئلة، يجمعها جواب واحد، وهو أن يقال: العلل السمعية لا تدل لأعيانها، وإنما تدل على الأحكام، لأنها نصبت أمارات فيها وليس من شرط الأمانة أن تتعلق تعلق الأدلة العقلية بل نصب الشيء أمانة موقوف على الوضع. وهذا متضح لكل ذي متأمل^(٢).
وأما العلل العقلية فإنها تدل على مدلولاتها لذواتها، حتى لا يسوغ في المعقول تقديرها غير دالة.

والذي يوضح ذلك من طريق الأمثلة أن الفعل لما دل على الفاعل، لم يتقدر في المعقول فعل غير دال. واللغات لما دلت على المعاني اصطلاحاً تصور تقدير تبديلها^(٣).

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩٩] وهي من عمدهم فإن قالوا: اتفقت معاصر القائسين على أن القياس لا يصح دون استنباط علة الأصل المردود إليه، ثم علة الأصل وصف

(١) قد مر ما يشبه هذا الاعتراض والجواب عليه في ص (١٤٣).

(٢) هكذا في الأصل - ولعل الصواب «ذي تأمل» أو «متأمل» بدون «ذي».

(٣) وأوضح الشيخ الشيرازي الفرق بين علل العقل وعلل الشرع بقوله «علل العقل موجبة للأحكام لأنفسها فلا يجوز أن ترتفع وحكمها باق. وعلل الشرع إنما صارت عللاً بالوضع». ثم قال علل العقل موجبة للأحكام بالكون، فلا يجوز أن تفارق معلولاتها، كالحياة في إيجاب كون الشخص حياً وعلل الشرع أمارات على الأحكام، فجاز أن تفارق أحكامها، كالنطق في الدلالة على كون الشخص حياً. فإنه لما كان أمانة جاز أن يزول، وتبقى الحياة. التبصرة (٤٢١).

من أوصاف لا يستدرك عقلاً كونه علة، وربما لا يدل عليه نص كتاب ولا سنة. فإذا استدت طرق العلم بكون ما «يرتضيه»^(١) القائسون علة، وليس بعض الأوصاف بعد انحسام طرق العلم عنها أولى من بعض، فما وجه التوصل إلى علة مع انسداد السبل؟

«قيل»^(٢) إن نسبتوها إلى القطع بعلّة الأصل، فهذا مما لا نشترطه، والطرق التي ذكرتموها، طرق القطع. وعلة الأصل في السمعيات لا ترام قطعاً وإنما يجتري فيها بغلبة الظن. «والظن»^(٣) التي يعتصم بها، ويعقبها على مجرى العادات غلبات الظنون مما سنذكرها.

[١٦٠٠] والجملة الدافعة لما عولوا عليه أن نقول: إن استبعدتم ثبوت أمانة على غلبة الظن، فهو ما لا بعد فيه. إذ يسوغ في/ ^(٤) المعقول نصب غلبة الظن علماً، كما يسوغ^(٥) ذلك في المعلوم قطعاً. والذي يدل عليه أن قائلاً لو قال لمن يخاطبه، والمخاطب من المرسلين مثلاً: إذا غلب على ظنكم كون زيد في الدار ووجدت ذلك، فاعلم أن وجود غلبة الظن أمانة في تحريم الكلام عليك، فهذا ما لا بعد فيه. كما لو قال: إذا علمت أن زيداً في الدار، فهو علامة تحريم الكلام عليك.

[١٦٠١] وسبيل الأقيسة السمعية سبيل الأمارات، فكأن الرب تعالى قال للمكلفين: إذا غلب على ظنكم كون وصف من أوصاف الأصل علة،

(١) في الأصل «نرتضيه» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «قبل» وهو تصحيف.

(٣) كذا في الأصل — ولعل الصواب «الظنون» بالجمع أو «طريق» والله أعلم.

(٤) نهاية ق (١٧١/أ).

(٥) في الأصل «لايسوغ» وهو غير سائغ.

بالطرق التي عهدتموها من الصحابة وغيرهم فاعلموا أن ذلك إيجاب أو حظر أو تحليل أو ندب.

واعلم أن هذا لا يقوى مع القول بتصويب المجتهدين، ولا محيص للقائلين بأن المصيب في الفروع واحد عن هذه الشبهة وأمثالها. وسنقرر وجه الأسئلة عليهم، إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٢] فإن قالوا: الأصل إذا كان له أوصاف، ولم يكن بعضها منصوباً عليه، ولا إلى العلم به طريق قاطع، فما من طريق يرتضيه قائل، إلا والغير بمثابته. فلزم من ذلك تكافؤ العلل وتساوي الأقوال. وفرضوا ذلك في الكيل والطعم في الأشياء الأربعة.

قلنا: اعلّموا أولاً أن مجرد الأوصاف لا تنصب عللاً، إلا بطريق من الاعتبار سنقررها إن شاء الله تعالى. وقد ثبت بالدلالة القاطعة أصول الاعتبار وترك الاقتصار على الأوصاف في التعلق «عليها»^(١) على أنا نقول: قصارى ما ذكرتموه غير مستنكر عندنا في العلل السمعية.

فإننا نقول: قد يكون للأصل^(٢) الواحد أوصاف، و«يرتضي»^(٣) بعض المجتهدين نصب بعضها علة، ويرتضي آخرون نصب وصف آخر - غيرها علة. وكل مجتهد «واحد»^(٤) فلا يتصور^(٥). فإننا نراعي غلبات الظنون في أثر

(١) كذا في الأصل والأنسب «بها».

(٢) في الأصل «الأصل» والصواب المثبت.

(٣) في الأصل «ترتضي» بالنون، وهو تصحيف.

(٤) كذا في الأصل والكلام بدون مستقيم.

(٥) أي لا يتصور الإشكال الذي ذكره وهو لزوم تكافؤ العلل وتساوي الأقوال.

سبل مضبوطة^(١) ولا يتصور أن يغلب على ظن المجتهد كون وصف علة التخصيص - وفي تلك الحالة بعينها يغلب على الظن كون وصف آخر علة، وهذا واضح إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٣] فإن قالوا: القائس المجتهد ليس يقول من تلقاء نفسه شيئاً، وإنما هو مخبر عن الله تعالى. وإلا فليس لأحد أن يشرع ويبتدىء إثبات حكم استدلالاً.

قالوا: فإذا ثبت ذلك، فكيف يصح للمجتهد أن يخبر عن الله تعالى في حكم، وهو متشكك في أصله؟

قلنا: هذا تلبس منكم. وذلك أنا قد أوضحنا أن سبيل الأقيسة سبيل الأمارات، والقائس لا يقول ما يقول بغلبة ظن، ولكن قد قامت عنده دلالة قاطعة على أنه مهما غلب على ظنه صحة طريق في القياس، فحكم الله عليه قطعاً أن يفعل بموجبه، فالدليل القاطع الذي تضمن نصب غلبة الظن أمانة هو الذي يسوغ للقائس الإخبار عن الله تعالى دون الأمانة التي «نصبت»^(٢). وهذا واضح والحمد لله على القول بتصويب المجتهدين. ولا يستمر للمخالفين في ذلك جواب سديد.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٤] فإن قالوا: كل قائس مجتهد على زعمكم يجوز أن يكون مخطئاً في طرد القياس، ويجوز أن يكون مصيباً ولا نقطع بإصابة نفسه أصلاً.

(١) أي لا تتحقق غلبة الظن إلا بعد اتباع طرق إثبات العلة.

(٢) طمس في الأصل - ولعل المثبت يكون في محله.

فإذا كان كذلك فما وجه الحكم بما هذا طريقه على الأرواح/ (١) وسفك
الدماء واستحلال المحرمات .

وأوضحوا ذلك بأن قالوا: قد ثبت باتفاق الفقهاء أن الرجل إذا كان
تحتة نسوة فوقعت على واحدة منهن بائنة . والتبس أمرها على الزوج فيجب
عليه اجتناب سائرهن . ولا يسوغ له التمسك بغلبات الظنون في تمييز عن
المحلات .

قلنا: بنيتم دليلكم هذا على أصل، لا نساعدكم عليه، فإننا نقول: من
قاس من المجتهدين وبذل جهده، حتى قدر نفسه غير مقصر، فلا يتصور أن
يكون قياسه خطأ في المطلوب بالقياس على القول بتصويب المجتهدين . فإن
المطلوب به العمل عند حصول غلبة الظن، وقد تحققا جميعاً، فخرج لك من
ذلك أن الذي اجتهد، لا يجوز الخطأ في قياسه .

فأحظ ذلك علماً، إلى أن تأتيك أحكام الاجتهاد .

[١٦٠٥] فأما الذين قالوا: إن المصيب واحد، فيجوزون الخطأ في
قياسه، والصواب كما ألزموه، وليس لهم عن هذه الشبهة محيص متضح .

ثم نقول ما ذكرتموه يبطل بأخبار الآحاد، إن كنتم من القائلين بها فإننا
نسفك الدماء ونحكم بها في كل معضلة، مع استرابتنا في النقلة، وتجوز
غلطهم وتعمد كذبهم .

وكذلك القول في الحكم بشهادة الشهود مع تجوز كونهم «كذبة» (٢)
شاهدين بزور .

(١) نهاية ق (١٧١/ب).

(٢) في الأصل «كدية» وهو تصحيف .

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٦] فإن قالوا: علة الأصل لا تثبت عند القائسين بمجرد الدعوى، ولا بد من إقامة الدلالة عليها، فما وجه نصب الأدلة عليها؟ قلنا: هذا الآن تعرض منكم للكلام في تفصيل القياس مع إنكاركم لأصله وهذا ما لا سبيل إليه، فاعترفوا بالأصل وسائلونا بعده عن التفاصيل، وسنقرر الطرق التي تثبت العلة إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٧] فإن قالوا: إذا علقتم الحكم بوصف من أوصاف الأصل وقدرتموه علة، فما قولكم فيه إذا استوى وصفان من أوصاف الأصل، فجوز المجتهد أن يكون كل واحد منهما علة، وكان المقصد «مختلفاً»^(١) ولم يترجح أحدهما على الثاني فكيف يفعل المجتهد؟ وكذلك الفرع الواحد إذا تجاذبه أصلان، واستوت أشباهه من كل واحد منهما فهذا يؤدي إلى إيجاب، من حيث يجتذبه أصل الإيجاب. وإلى إباحته من حيث يجتذبه أصل الإباحة. وذلك محال. فإذا كان القول بالقياس يفضي إلى هذا المحال فيجب سد بابه. والجواب عن هذا من وجهين.

أحدهما: أن نقول: ذهب بعض القائسين إلى أن ما ذكرتموه لا يتصور. ومنها تجاذب الفرع الواحد أصلان، فلا بد أن يترجح أحدهما ولا يسوغ استواؤهما في حكم المجتهدين من كل وجه. فإذا سلكتنا هذه الطريقة، فقد بطل ما قالوه.

(١) في الأصل «مختلف».

وسلك القاضي رضي الله عنه طريقة أخرى. فقال: إن تصور ما قلموه فالمجتهد عند تصوره بالخيار، إن أحب الحق بهذا الأصل، وإن أحب الحق بالأصل الآخر^(١).

ولا يستبعد ذلك في مواقع الشريعة على ما نذكره في أحكام الاجتهاد وتصويب المجتهدين في مسائل الفروع - إن شاء الله تعالى/ ^(٢).

والذي يحقق ذلك أن مفتيين إذا تساوت صفاتها. وقد عنت مسألة للعامي ونحن نعلم أن جوابي المفتيين يختلفان نفيًا وإثباتًا، أو حظراً وإيجاباً فالمستفتى بالخيار في استفتاء أيهما شاء.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٨] فإن قالوا: قصارى ما ذكرتم، أنكم ادعيتم نصب غلبة الظن علماً على الحكم وذلك غير مستقيم. وذلك أن الرب تعالى موصوف بالاعتدال على تبيين الأحكام تنصيماً منه تعالى، فإذا تصور التنصيص،

(١) وقد أجاب الآمدي على هذه الشبهة بقوله بأنه مهما تقابل في نظر القائس قياساً على التحليل والتحرير مثلاً، فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين. وعلى هذا أن ترجحت إحداها على الأخرى كان العمل بها، وإن تعارضتا من كل وجه، أمكن أن يقال بالوقف. إلى حين ظهور الترجيح، وأمكن أن يقال بتخير المجتهد في العمل بأي القياسين شاء. على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل. الأحكام (٢٨/٤) وقال الشيخ الشيرازي بعد ذكر هذه الشبهة - إذا يجب أن لا يجوز القياس في العقليات، لأن في أحكام العقل ما يتجاذبه أصلان. فيؤدي القياس إلى التناقض - لأنه إذا تجاذبه أصلان الحقناه بأشبههما وأقربهما إليه، فلا يؤدي إلى التناقض. التبصرة: (٤٢٢).

(٢) نهاية ق (١٧٢/أ).

فالتعريض إلى غلبة الظنون ترك لأوضح الطريقتين واجتزاء بأدونهما، وذلك لا يسوغ^(١).

والجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما أن نقول: لم زعمتم أنه لا يسوغ ترك أوضح الطريقتين للذي ينحط عنه في الرتبة. وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك سائغ، إذا كان التكليف يستقيم في كل واحد من الطريقتين؟

فإن فرغوا بعد ذلك أن «بين»^(٢) الطريقتين أصلح للعبادة والحكمة تقتضي إثاره الأصلح للعباد.

قلنا: في عين هذا تنازعون فإن التكليف عندنا لا ينبنى على الصلاح والأصلح وهذا مما يقرر في الديانات.

[١٦٠٩] على أنا نقول لكم: بم تنكرون على من يزعم أنه ربما يتفق في المعلوم كون التكليف بغلبات الظنون أصلح، من حيث ينطوي على تحر واجتهاد، ولو وضحت النصوص واستغنى المكلفون عن طرق الاجتهاد. لكان في ذلك مفسدة للعباد.

والذي يحقق ذلك نكتة يجب أن لا تغفل عنها، مهما فاوضت القوم في الصلاح والإصلاح، وهي أن تقول: ليس المعنى بكون الشيء صلاحاً

(١) قال الشيخ الشيرازي - يجوز أن يفعل ذلك، ليتوفر الأجر في الإجهاد ويكثر الثواب في الطلب ثم هذا يقتضي أن لا يكون في الشرع مجمل ولا متشابه، فإن المفصل المحكم أظهر في البيان - وفي علمنا بجواز ذلك دليل على بطلان ما ذكره. التبصرة (٤٢٢).

(٢) «بين» بتشديد الياء بمعنى الأوضح.

ولطفاً للمكلف أن يقتضي «دابة»^(١) له استصلاحه ويوفر له دواعيه على الطاعة ويتابع صوارفه على المعصية، ولكن المعنى بذلك أن الرب تعالى إذا علم أن فعلاً من الأفعال لو أوجده صلح المكلفون.

والذي يوضح ذلك أن الشيء الواحد قد يتفق صلاحاً في حق شخص مفسدة في حق غيره، وذلك نحو الإغناء والإفقار. ويختلف ذلك باختلاف الوقوع في المعلوم. ومقصودنا من ذلك كله أن نبين للقوم أن تصور التعبد بالقياس أصلح في حكم المعلوم.

[١٦١٠] والذي يحقق ذلك أن نقول: قد ثبتت ضروب من التحري في موارد الشريعة ولم يقتض ذلك ما ذكرتموه، منها اعتبار أروش الجنائيات وقيم المتلفات ودرك مبالغ الحكومات، والإقدام على التعزير الذي لا ينضبط له قدر عند مقارنة الزلات إلى غير ذلك مما يتعين فيه تتبع الاجتهادات مع تصور النصوص في أعظمها. فبطل ما قالوه من كل وجه^(٢).

(١) كذا في الأصل - ولعل الكلمة «ذاته» والتركيب «أن يقتضي ذاته له استصلاحه» والمعنى أن الفعل لا يقتضي بذاته استصلاح المكلف فكلمة «له» مقدمة وحققها التأخير. والأصل استصلاحه له، أي المكلف والله أعلم.

(٢) وقد أجاب الأمدي عن هذه الشبهة - وهي التعريض إلى غلبة الظنون مع الاقتدار على التنصيص - من وجهين - الأول بأنه لو كان العدول من أصرح الطريقتين وأبينهما إلى أدناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغة لما ساغ ورود الكتاب بالألفاظ المجملة وإرادة المعين، والعامّة وإرادة الخاص، والمطلقة وإرادة المقيد، والألفاظ المحتملة. ولما ساغ أيضاً مثل ذلك من الرسول مع إمكان الآتيان بألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب - وهو ممتنع خلاف الواقع. والوجه الثاني: أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علما أن في التعبد =

فهذه جملة كافية في ذكر شبه الذين أحالوا التعبد بالقياس، وقد أوضحنا سبيل الانفصال عنها، ولا يرد عليك من أصول كلام القوم شيء إلا تستقل في التفصي عنه بما قدمناه لك.

ونحن الآن نذكر الطرق التي توصلنا بها إلى التعبد بالقياس بعد ما تبين جواز التعبد به.

(٢٨١) القول في إيضاح

الطرق الموصولة إلى التعبد بالقياس

[١٦١١] اعلم، وفَقَّك الله، أولاً، أن الذي يستدرك بالعقل جواز ورود التكليف بالتعبد بالقياس، ولا يستدرك بالعقل إلا جواز ذلك.

فأما تحقق ثبوته ووجوب تعلق الأحكام^(١) به على قطع، فمما لا يستدرك عقلاً.

[١٦١٢] وذهب بعض العلماء إلى أن التعبد بالقياس ثبت عقلاً، والأدلة السمعية وردت في ذلك مؤكدة للدلالة العقلية، ولو قدرنا عدم ورودها، لكننا نتوصل بمجرد العقول إلى انتصاب الأقيسة عللاً في الأحكام^(٢).

= بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص. وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به. انظر الإحكام (٢١/٤) والمحصول (١٦٣/٢/٢).

(١) نهاية ق (١٧٢/ب).

(٢) وهذا مذهب أبي الحسين البصري من المتكلمين والفقهاء من الشافعية — وقد مر في صدر كتاب القياس.

[١٦١٣] واعلم أن القول في ذلك ينقسم، فإن عنى الخصوم بما قالوه، أن اعتبار «الأشياء»^(١) وطرق الترجيح والاعتصام بغلبات الظنون، مما يصور من غير تقدير دلالة سمعية في ذلك، فهذا ما لا نستنكره^(٢) كما لا نستنكر استقلال العقلاء بأنفسهم في تقدير القيم والاجتهاد في التعزيرات عند اختلاف الرتب في الذنوب والجرائم، ولا نستبعد اعتبارهم تقدير الكافة في النفقات والمؤنات، كما لا نستبعد في العادات من العقلاء ضروب التحري والتأخي^(٣) في مصالح الدنيا نحو التجارات وطرق المكاسب واستصلاح الأموال، إلى غير ذلك مما يطول تعدادده.

فإن قال الخصم الاعتبار متصور في ذلك عقلاً. فالأمر على ما ذكر إذ لا يتصور على المنع بتكليف المحال وما لا يطاق^(٤) وما ورد التكليف بالشيء إلا وهو مما يتصور الإقدام عليه. فإن عنوا بما قالوه أن الاعتبار في طرق الاجتهاد إذا تصورت، فإنها تقتضي أحكام التكليف عقلاً، فهذا مما ننكره فإننا نقول: لا يثبت كون الاجتهاد على ما «تيقناه»^(٥) مقتضية أحكاماً، إلا

(١) كذا في الأصل - ولعل الصواب «الأشياء».

(٢) في الأصل «فهذا كما لا نستنكره لا كما لا نستنكره» والإضطراب واضح، وقد يكون سلامة التركيب فيما أثبتناه.

(٣) التأخي والتواخي: يقال وخيت وخيك، أي قصدت قصدك. وتوخيت مرضاتك، أي تحريت وقصدت. انظر مادة «وخي» في الصحاح للجوهري (٢٥٢٠/٦) والقاموس المحيط للفيروز ابادي (٤٠٠/٤) والمعجم الوسيط (١٠٣١/٢).

(٤) في الأصل، ما ولا يطاق، وهذا سهو من الناسخ.

(٥) في الأصل «بقيناها» والمثبت أقرب للرسم. وإن كان في النفس شيء من ناحية المعنى.

بورود السمع .

[١٦١٤] وقد ذهب ذاهبون، وهم الأقلون، إلى أنا نستدرك بالعقول،
التوصل إلى الأحكام بطرق الاعتبار من غير ورود سمع في ذلك، ومعظم
المستروحين إلى العقول في المقاييس إذا فتشت عن مذاهبهم، ألفيتهم
مجترين^(١) بتصوير الاعتبار وتقديره عقلاً. وإذا أوضحت له وجه الصواب
وطالبتهم بتثبيت الأحكام بالاعتبار وجوباً لا جوازاً، فيوافقوا في المقصد،
ويرتفع عند ذلك الخلاف.

[١٦١٥] وصرح شرذمة بالخلاف، فقالوا: العلل الحكمية تقتضي
أحكامها عقلاً.

حتى قالوا: إنها تتعلق بها تعلق العلة بمعلولاتها، وهذا واضح
البطلان. وأول ما نفاتحهم^(٢) به أن نقول: أنتم لا تخلون، إما أن تزعموا أن
الشدّة مقتضية تحريم الخمر لعينها. كما يقتضي العلم كون المحل الذي قام
به عالماً، والقدرة كون المحل الذي قامت به قادراً إلى غير ذلك من طرق
العلل العقلية وهذا من أسف المذاهب. وإما أن تزعموا أن الشدّة أماره
على التحريم منصوبة له وضعاً، مع جواز تقديره عدم نصبها أماره.

فإن أنتم آثرتم هذا القسم الأخير فقد حصص الحق ووضع حيث
صرحتم بكونها أماره موقوفة على نصب ناصب ووضع واضح (مع أن الذي
لا ينتحم فيها فإننا نستدرك بعينها للتحريم مع ما ذكرناه آنفاً^(٣)).

(١) أشار بالهامش إلى وجود كلمة «مخبرين» في نسخة أخرى.

(٢) في الأصل «نفاتحتهم» وهو تصحيف.

(٣) العبارة غير مفهومة. والسياق يقتضي أن تكون العبارة هكذا: «مع أن ذلك لا ينتحم =

[١٦١٦] وإن أنتم زعمتم أن الشدة تقتضي التحريم لعينها اقتضاء العلل العقلية معلولاتها، فهذا باطل من أوجه.

أحدها أن نقول: تحليل الخمر مما لا يستبعد عقلاً، ولقد عهدت محللة في صدر الإسلام^(١). فلم كانت الشدة أولى بأن تكون علة في التحريم من الحموضة والحلاوة؟ فما وجه اقتضاء العقل^(٢) تخصيص وصف من هذه الأوصاف؟ ولا يبعد في العقل تحريم الحامض وتحليل المشتد، وهذا مما لا منجى^(٣) لهم عنه، إلا أن يعتصموا بهذيان المعتزلة في الصلاح والإصلاح. ويزعموا أنه ليس الصلاح التسبب إلى إزالة العقول، فيضعف الكلام حينئذ غاية الضعف ويلزمون عنده الاقتصار على القليل الذي لا يسكر من الخمر النبي^(٤).

[١٦١٧] على أن من قال باستدراك الأحكام بطرق العقل، فلا يدعى ذلك عموماً فيما قل وجل من الأحكام، وإنما يدعى ذلك في أصول التعبد نحو وجوب شكر المنعم والمعرفة و«حظر»^(٥) الظلم والكفر.

= فيها، فإن تقتضي بعينها للتحريم، مع ما ذكرناه آنفاً والله أعلم أي يجعل «الذي» ذلك و«فاناً» «فإني» و«يستدرك» يقتضي. وهذا تصرف كبير للوصول إلى معنى — ويظهران هنا سقطاً.

(١) هذا وجه آخر من أوجه البطلان والسياق يقتضي أن يكون الكلام هكذا: (الخمر مشتملة — مع الشدة — على الحموضة والحلاوة) فلم كانت . . . إلخ.

(٢) نهاية ق (١٧٣/أ).

(٣) في الأصل «منجاً» وهو مخالف للرسم المعمول به.

(٤) في الأصل «التي» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «خطر» وهو تصحيف.

فأما التفاصيل ودقائق الأحكام^(١) في أعيان الخائضين في هذا الفن والذي يوضح بطلان ذلك، أنه لو كان سبيل العلل في الأحكام سبيل العلل العقلية، لما تحقق وجودها إلا مقتضية لأحكامها. فلزم من ذلك ثبوت تفاصيل الأحكام قبل ورود الشرائع وثبوت النبوات. وهذا باطل لما سنذكره إن شاء الله تعالى في نفي الأحكام قبل ورود الشرائع، وهذا يوجب أيضاً منع النسخ في التحريم والتحليل، إذا كان الحكم معلقاً فيه بعلّة. وقد اتفق العلماء على أن الحكم المتعلق بضرور من الاعتبار - إذا لم يكن من أصول التبعد والتكليف - فيجوز تقدير النسخ فيه.

[١٦١٨] فقد صورنا على الخصوم تقدم العلل مع انتفاء «المعلومات»^(٢) ثم صورنا عليهم بقاءها مع نسخ أحكامها. وليس ذلك من قضايا العلل العقلية، فإن من شرط العلة العقلية أن لا تنقطع عن معلولها ولا تقدر إلا موجبة، فإنها إذا كانت توجب الحكم لعينها، ثم تصورت الحكم لعينها، ثم تصورت عينها غير موجبة، فهذا يفضي إلى قلب جنسها. والذي يوضح ذلك أن العلل في الأحكام لو كان سبيلها سبيل الأدلة العقلية، فهي تدل له بذواتها أيضاً، فلا يتصور حدث غير دال على محدث، ولا اتقان غير دال على عالم، وقد صورنا ثبوت الأوصاف قبل ورود الشرائع، وبعد النسخ مع انتفاء الأحكام.

[١٦١٩] فإن قالوا: إنما تدل العلل السمعية، كما تدل الأدلة العقلية،

(١) الكلام ناقص لفقدان جواب الشرط ولعله هكذا «فأما... (فلا خلاف) في / أنها لا تدرك بطرق العقل لدي / أعيان الخائضين... إلخ.
(٢) في الأصل «المعلومات» وهو سهو من الناسخ.

ولا تنتزل منزلة العلل العقلية، بل تنتزل منزلة الأدلة، ومن شرطها ثبوت أصل الشريعة وعدم النسخ قد يثبت دلالة عقلية مشروطة بشرط. ولا يستبعد ذلك فيها.

قلنا: هذا هذيان لا تحصيل وراءه. فإن الدال على حدث العالم^(١) إذا وضع الوجه الذي منه يدل، فلا يتصور وقوعه على قول من قائل، ولا شرع من شارع غير دال ولا يتصور نسخ موجه ورفض «مقتضاه»^(٢) وليس فيه شرط، إنما هو تثبيت فإذا ثبت لم يتقدر انتفاء موجه، فما يغنيكم التمسك بالعبارات في كون الأدلة العقلية مشروطة.

[١٦٢٠] ومما نتمسك به أن نقول: إذا قدرتم الشدة علة في التحريم عقلاً. فمدارك العقول تنقسم إلى ضرورة واستدلال. ولا نستريب أنكم لا تدعون كون الشدة علة ضرورة. وإن تجاهلتم فيه قوبلتم بمثله. وإن ادعيتم ثبوته علة استدلالاً، فما وجه كونه دليلاً أو علة عقلاً؟ مع تجويز العقل تحريم الحلو والشديد والحامض، وهذا ما لا سبيل إليه ولا^(٣) يجدون عنه مهرباً.

فإن قالوا: إنما قلنا ذلك، لأن الشدة لا نجدها، إلا ويقارنها التحريم قلنا: فليس ذلك للعقل، فتنبهوا وإنما هو للشرع، فثبتوا — لو كان سبيله العقل — لِمَ تبدل وجه كونه دليلاً أو علة؟

[١٦٢١] ومما نستدل به أيضاً، أن نقول: أنتم لا تخلون إذا ادعيتم،

(١) لعل «حدث» بمعنى «حدث». والعالم بفتح اللام.

(٢) في الأصل «مقتاه».

(٣) نهاية ق (١٧٣/ب).

أن الأوصاف تقتضي الأحكام عقلاً «أما»^(١) أن تقولوا أن ذلك ثبت قطعاً، أو تسلكوا فيه مسلك غلبات الظنون.

فإن قلتم: أن ذلك ثبت قطعاً حتى تقولوا على طرده^(٢) أن الطعم علة الربا في الأشياء الأربعة علة قطعاً في التحريم، فهذا نهاية التجاهل.

والذي يدعي الكيل يقطع بما يدعيه^(٣) علة، ولا يكاد يتضح في ذلك وجه يقتضي القطع من جهة العقل، وأن يتحقق ذلك والمسئلة مجتهدة فيها.

فإن قالوا: إنا نسلك في ذلك غلبات الظنون.

فنقول: «فالمحصول»^(٤) إذا، أنا نجوز كون الطعم علة، ونجوز أن لا يكون علة. فأنى يتحقق مع ذلك المصير إلى أن الطعم يقتضي الحكم اقتضاء العلة العقلية معلولها. وهذا بين في سقوط ما قالوه.

وقد أورد القاضي رضي الله عنه على القوم طرقاً، وفيما ذكرناه غنية إن شاء الله تعالى.

[١٦٢٢] فإن قالوا: الطريق الذي يعرف به كون الطريقة العقلية علة، أو الدلالة العقلية دلالة، فنعرف به بعينه كون العلل الحكمية عللاً، وأوضحوا ذلك بأن قالوا: إذا أردنا أن نعرف علة كون العالم عالماً، فالطريق في ذلك، أن نضبط أولاً، جواز تعليل هذا الحكم وعدم استحالة التعليل به، حتى إذا ثبت ذلك، سبرنا بعده الأحوال. وعرفنا بطلان كون العالم عالماً لنفسه،

(١) في الأصل «أم» والصواب المثبت.

(٢) في الأصل «طرده».

(٣) في الأصل «يدعى».

(٤) في الأصل «فمحصول».

أول معنى غير العلم من المعاني القائمة بالذات، فلا نزال نسبر ونبطل الأقسام، حتى ننتهي إلى تعليل هذا الحكم بالعلم. وكذلك القول في كل حكم عقلي معلل بعلة عقلية، ثم «إن»^(١) اعتبار العلة أن يثبت الحكم عند ثبوتها ويعدم عند عدمها.

وحققوا ذلك بأن قالوا: لا معنى لكون العلم علة في حكمها، إلا ما ذكرناه من الاعتبار، وهذا المعنى بعينه موجود في علة الحكم. فإنا إذا نظرنا إلى تحريم الخمر وأثبتنا أولاً جواز تعليله، وتبين لنا ارتفاع الموانع عن التعليل، ثم قدرنا الشدة علة في اقتضاء التحريم، بعد أن اعتبرنا ما عداها من الأوصاف فبطل الاعتبار فيما سواها، ثم ألفينا الحكم يتحقق بوجود الشدة — وربما ينعكس أيضاً، فينتفي الحكم بانتفاء الشدة — فقد ضاهى علل العقول وأدلتها. إذ أدلة العقول لا يشترط فيها الانعكاس وإن اشترط في العلل العقلية الانعكاس.

[١٦٢٣] والجواب عن ذلك من أوجه. أقربها أن نقول: لا مشابهة بين المقاييس الشرعية وبين العلل العقلية، إذ كل حكم معلل في العقل لا يسوغ تقدير ثبوته مع اعتقاد انتفاء علته^(٢) إذ لا يجوز أن تقدر عالماً لا علم له. ولا «كائناً»^(٣) لا كون له.

وأما التحريم الذي^(٤) في الصورة التي^(٥) فرضتم الكلام فيها، فيجوز

(١) في الأصل «أنه».

(٢) في الأصل «عليه» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «كاتباً» وهو تصحيف.

(٤) كذا في الأصل، ويبدوا أنه زائد من قبل الناسخ.

(٥) في الأصل «الذي» وهو خطأ.

العقل تقدير تحقيقه، مع ورود الشيء^(١) ثم نصا بالمنع من تعليله، وهذا ما لا سبيل إلى جحده فلو كانت الشدة تنزل منزلة العلة العقلية، لما ساغ تجويز ورود الشرع بمنع التعليل بها وبغيرها/^(٢) من الأوصاف. إذ العلم لما كان علة في كون محله عالماً، لم نجد في قضايا العقول قيام الدلالة على خروجه عن كونه علة، وقد ثبت التحريم في مواضع في الشرع غير معلل نحو تحريم الخنزير، وما عداه مما يضاهاه في انتفاء التعليل. وهذا واضح في إسقاط ما راموه.

[١٦٢٤] والوجه الثاني في الجواب أن نقول: لا يستقيم التعليل عقلاً، إلا بأن نقدر حكماً زائداً على العلة المقتضية للحكم. فنقول: كون العالم عالماً حكم زائد على الذات وعلى نفس العلم، وهو معلل بالعلم. وهذا الحكم هو الحال الذي عظم فيه اختلاف المحققين نفياً وإثباتاً، والخوض فيه يصدنا عن المقصد.

ومطلبنا في هذا الموضع أن نبين، أن العلة العقلية لا يستر^(٣) إلا بأن نقدر لها حكماً زائداً عليها، إذ لو لم نقل ذلك، وصرفنا الحكم إلى نفس العلم، أفضى محصول القول إلى أن العلم علة في العلم! وهذا ساقط من الكلام.

فإذا ثبت ذلك قلنا بعده للخصوم: فثبتوا التحريم وصفاً زائداً وعللوه ليكون ذلك قياس العلة ومعلولاتها عقلاً.

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «الشرع» بدليل ما يأتي.

(٢) م نهاية ق (١/١٧٤).

(٣) كذا في الأصل — ولعل الصواب «لا تستقيم» بدليل الكلام السابق.

وقد أوضحنا في صدر الكتاب في غير موضع، أن التحريم وما عداه من أحكام التكليف ليست بأوصاف ثابتة للذوات، وإنما هي راجعة إلى أوامر الله تعالى وزواجره وتحليله وندبه.

فإذا آل ذلك إلى نفس الكلام، فكأنكم عللتم كلام الله المنعوت بالقدم بوصف في الشراب المشتد. وهذا نهاية الإحالة. فأحظ به علماً.

[١٦٢٥] والوجه الثالث في الجواب أن نقول: لو ساغ لكم المصير إلى أن علل الأحكام مستدركة عقلاً، لمضاهاتها العلل العقلية فيما صدرتم الكلام به، فبم تنكرون على من يزعم أنها لا تضاهي العلل العقلية، لمخالفتها إياها في الجمل التي ذكرناها في أدلتها.

منها: أن الأوصاف التي تقدر عللاً في الأحكام، قد كانت قبل ورود الشرائع وهي ليست بعلل، وتسمى علة بعد نسخ الحكم، وهي ليست بعلة. ومن شأن العلل العقلية ألا توجد إلا وهي علل، فلو ساغ لكم المصير إلى أنها عقلية لمشابهتها العلل العقلية في وجه، لساغ لنا أن لا نقدرها عللاً عقلية، لخروجها عن مشابهة العلل العقلية في وجوه. وهذا ما لا مخلص للخصم عنه.

[١٦٢٦] فإن قالوا: فطرد ما ذكرتموه يقتضي إحالة التعلل بالأوصاف التي استشهدنا بها وقد وافقتمونا على جواز ورود الشرائع بنصبها عللاً، فلو كان كونها عللاً مستحيلاً عقلاً، لما ذكرتموه — لما جاز ورود الشرائع بنصبها عللاً. إذ الأدلة السمعية لا ترد إلا بجائزات العقول.

فنقول: هذا تمويه منكم فإن الذي أحلنا عقلاً، لا يجوز ورود الشرع بتجويزه، والذي جوزنا ورود الشرع به، غير ذلك. فإننا جوزنا ورود الشرائع

بأن تنصب بعض الأوصاف أمارات في الأحكام، من غير أن تكون أعيان الأمارات موجبة للأحكام ونزلنا ذلك منزلة التواضع على نصب الإعلام مع اعتقاد جواز انتفائها وثبوت/ ^(١) «اعتبارها» ^(٢) آنذاك. فخرج من ذلك أن الذي جوزنا ورود الشرع به غير الذي نفيناه وأثبتنا استحالته وأنتم معاصر المحققين لا تجيزون كون الأوصاف أمارات بل تزعمون أنها موجبات لذواتها. وأنها كالعلل العقلية وهذا «ما سمناكم» ^(٣) إيظاله قبل ورود الشرائع وبعدها، فافهموا الفصل بين المنزلتين وجانبوا التلبس، ترشدوا. فإذا ثبت بما ذكرناه أنفأ، استحالة كون الأمارات الحكمية نازلة منزلة العلل العقلية، وتبين أنه لا يتوصل إلى كونها أدلة «عقلاً» ^(٤) وإنما يتوصل إلى كونها أدلة، سمعاً فنحن الآن نذكر ^(٥) الطرق السمعية الدالة على ثبوت المقاييس في الأحكام.

(٢٨٢) القول في ذكر ما يعتمد عليه

في إثبات العبر والمقاييس السمعية

[١٦٢٧] اعلم، وفقك الله، أن أكد ما يعتمد في تثبيت الاجتهاد

والتمسك بالرأي وغلبات الظنون، إجماع الصحابة رضي الله عنهم.

وذلك أنهم - رضي الله عنهم - اختلفوا في امتداد عصرهم في مسائل

من الأحكام «عدموا» ^(٦) فيها النصوص، فتمسكوا فيها بطرق الاجتهاد.

(١) نهاية ق (١٧٤/ب).

(٢) في الأصل «اغيارها» ولعل الصواب المثبت.

(٣) كذا في الأصل - غير واضح.

(٤) في الأصل «عقلية» والمثبت الصواب.

(٥) تكرر في هذا الموضع كلمة «الآن» في الأصل.

(٦) في الأصل «عندموا» وهو تحريف.

واختلفت فيها آراؤهم. وقد اشتهر ذلك منهم، وظهر منهم على انقضاء الدهر والعصر، ولم يجحدوا الاجتهاد عند عدم النصوص. وهذا في ظهوره مستغن عن نقل قصص وآحاد مسائل^(١).

[١٦٢٨] غير أن القاضي رضي الله عنه، أشار إلى حوادث تمسكوا فيها بالرأي، وهي أكثر من أن تحصى. فمنها: اختلافهم في الجد وتوريثه مع الأخ، فذهب بعضهم إلى تقديم الجد، مصيراً إلى كونه كالأب. وذهب آخرون إلى أن الإخوة مع الجد، ذهاباً منهم إلى أن طريق إدلائه بالبنوة. وما زالوا يتحاورون في ذلك طرق المعاني، ويتمثلون في «الإدلاء»^(٢) بالقرب والبعده «بالأمثال»^(٣) من نحو تمثيل الأشجار وغصونها، وتشعب الخليج عن

(١) واضح من السياق أن هذه المقدمة من قبل صاحب التلخيص إمام الحرمين. ويدعم هذا المعنى ما في البرهان من قوله، بعد سرده بعض المرويات في هذا الصدد، ومن رام منا أن ينقل اجتهادات الصحابة بطريق الآحاد، فقد تكلف أمراً عسراً. فإن ما ثبت النقل فيه تواتراً، عسر النقل فيه من طريق الآحاد، ومن أراد أن ينظم إسناداً عن الإثبات بالعننة، أن رسول الله ﷺ كان يصلي الفجر ركعتين، لم يتمكن منه. وهذا يناظر في المعقولات محاولة إثبات الضروريات والمحسوسات بطرق المباحثات، فإنه معوز لا سبيل إليه. وقد اضطررنا - وكل منصف معنا - إلى العلم بأن الذين مضوا كانوا يستندون جل الأحكام إلى النظر والرأي. وكيف يطمع الطامع في معارضة ذلك بألفاظ محتملة ينقلها الآحاد؟ ولو كانت نصوصاً لما عارضت التواتر.

البرهان (٢/ ٧٧٠، ٧٧١) وقال الرازي في معرض إثبات حجية القياس أن مسلك الإجماع، هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين. انظر المحصول (٢/ ٧٣).

(٢) في الأصل «الأدلة» وهو خطأ.

(٣) في الأصل «الإمتثال» وهو تصحيف.

النهر الكبير، إلى غير ذلك مما استفاض عنهم رضي الله عنهم^(١).

ومنها تمسكهم بسبيل الاجتهاد نفيًا وإثباتًا.

ومنها اختلافهم في حد الشارب، مع استرواحهم إلى محض الرأي منهم حتى قال علي رضي الله عنه أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فأرى عليه حد المفترى، ثمانين جلدة.

ثم كان يقول ما أحد «يقام»^(٢) عليه حد، فيموت، فأجد في نفسي منه شيئاً أتخوفه. إلا شارب الخمر. فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ.

واشتهر في زمن الرسول ﷺ ضرب الشارب بالنعل وأطراف الثياب، ثم

(١) اختلفوا في توريث الجد مع الإخوة على مذهبين:

الأول - ذهب أبو بكر الصديق وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم إلى أن الجد يسقط جميع الأخوة والأخوات من جميع الجهات، كما يسقطهم الأب، وروى ذلك عن غيرهم من الصحابة ويه قال بعض الأئمة، منهم أبو حنيفة والمزني وداود رحمهم الله.

الثاني - ذهب علي بن أبي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم إلى توريثهم معه. وعدم حجبتهم به. وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو يوسف ومحمد وأحمد - رحمهم الله.

راجع - المغني لابن قدامة (٦٤/٧) والمحلى (٢٨٢/٩) وبداية المجتهد (٣٧٧/٢ ط) مكتبة الكليات والأزهرية والذي شبه الجد والأخوة بأغصان الشجرة هو زيد بن ثابت - على ما في مصنف عبد الرزاق (٢٦٥/٨) وإعلام الموقعين (٦٣/١) وسنن البيهقي (٢٤٨/٦) والإحكام لابن حزم (١٦٩/٧) والذي شبهه بالسيل وانشعابه علي رضي الله عنه.

(٢) في الأصل «يقال» وهو تصحيف.

إن الصحابة رضي الله عنهم ردوه إلى الجلد، وقوموه بمبلغ منه، على خلاف فيه^(١). ومنها تمسكهم بالرأي والاجتهاد في جمع القرآن في المصحف، ولم يصادفوا في ذلك نصاً، ولو صادفوا لابتدروا إليه في أول الزمان، ومشهور أن كتبه^(٢) المصاحف تمت في زمن عثمان رضي الله عنه^(٣).

(١) أخرج الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى النبي ﷺ برجل قد شرب قال: اضربوه. قال أبو هريرة رضي الله عنه: فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه، الحديث وكذا أخرج عن أنس وعقبة بن الحارث رضي الله عنهما نحوه.

كما أخرج أثر علي بن أبي طالب «ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت فأجد في نفسي، إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته. وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه.

وأخرج عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر فصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين. انظر صحيح البخاري مع الفتح (٦٦/١٢) وأما قول علي رضي الله عنه «إذا شرب سكر... إلخ فقد قال الحافظ بن حجر في الفتح أخرج مالك في الموطأ عن ثور بن يزيد. أن عمر إستشار في الخمر، فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجعله ثمانين فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذى افتزى - فجلد ثمانين جلدة وفي رواية النسائي والطحاوي زيادة بعد قوله وإذا هذى افتزى، وعلى المفترى ثمانون جلدة، ولهذا الأثر عن علي طرق آخر ذكره. راجع - المرجع نفسه (٦٩/١٢-٧٥).

(٢) كتبه بكسر الكاف مصدر كتب. بمعنى نسخ الكتاب.

(٣) قد يوهم سياق الكلام أن جمع القرآن تم في زمن عثمان رضي الله عنه والصحيح الثابت أنه تم في زمن أبي بكر رضي الله عنه إثر وقعة اليمامة حيث استشهد فيها سبعون من القراء، فخاف أبو بكر رضي الله عنه ذهاب القرآن بذهاب حفظته، فعمد إلى جمعه من الصدور والألواح وأوراق البردي في مصحف واحد، واستشار عمر =

ومما تمسكوا فيه بالرأي مسائل من الطلاق، نحو تخير الزوجة^(١) والتلفظ بلفظ التحريم^(٢) إلى غير ذلك مما لا يحصى «كثرة»^(٣).

وعد القاضي رضي الله عنه من هذه الجملة كلامهم المأثور في عقد الخلافة لأبي بكر رضي الله عنه فإنهم تمسكوا في بدء الأمر بأطراف

= رضي الله عنه في هذا الشأن فمنع أول الأمر، بحجة كيف تقدم على شيء لم يفعله رسول الله ﷺ؟ لكنه أعاد عليه القول حتى شرح الله صدر عمر لما شرح له صدر أبي بكر وعلم أنه خير. واتفق الرأي فجمع في مصحف واحد حتى كان زمن عثمان رضي الله عنه. واتسعت رقعة الدولة الإسلامية اتساعاً عظيماً، ونشأ الخلاف في القراءات فأدرك الأمر بنسخ المصاحف من المصحف الذي جمعه أبو بكر رضي الله عنه وكان عند حفصة بنت عمر بن الخطاب أم المؤمنين رضي الله عنها - فطلبه منها وأرسل نسخاً منها إلى جميع جهات الدولة الإسلامية، وأمر بإحراق غيره من المصاحف.

(١) تخيير الزوجة - للمسئلة فروع وذبول - منها هل التخيير يسري مفعوله على الفور أو على التراخي؟ وهل ينتهي مفعوله بتفرق الكلام أو بتفرق المجالس؟ وهل يصح مع الشروط؟ إلى غير ذلك ثم مطلق التخيير ماذا يقتضي؟ تطليقة رجعية أو تطليقة بائنة؟ راجع لهذه المسائل المغني لابن قدامة (١٤٧/٧) فما بعد. وانظر أقوال الصحابة في المسئلة فتح الباري (٣٦٨/٩).

(٢) التحريم هو قول الزوج لزوجته «أنت علي حرام». في المسئلة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبي إلى ثمانية عشر قولاً وزاد غيره عليها قال القرطبي: قال بعض علمائنا سبب الإختلاف أنه لم يقع في القرآن صريحاً ولا في السنة نص ظاهر صحيح يعتمد عليه في حكم هذه المسئلة - فتجاذبها العلماء. انظر تفصيل الأقوال وطرق الإستدلال في فتح الباري (٣٧٢/٩) والمغني (١٥٤/٧).

(٣) في الأصل «كثر».

الاجتهاد^(١) ونحن «نرى»^(٢) لك أن تجتزىء بما قدمناه حتى لا ينجر الكلام إلى الإمامة والتنصيب عليها، ووجه الاختيار فيها/^(٣) فثبت^(٤) بما ذكرناه تمسك أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم بالاجتهاد والتحري فيما ذكرناه من المسائل وأمثالها.

[١٦٢٩] والذي يعضد الأدلة شيثان اثنان هما كالركنين للدليل .

أحدهما أن نقول: لا يخلو حال الصحابة في الحوادث^(٥) التي ذكرناها وأمثالها: إما أن لا تكون معهم فيها نصوص قواطع، وإما أن تكون معهم فيها نصوص عثروا بأجمعهم عليها، وإما أن يكونوا^(٦) مع بعضهم فيها نصوص .

ويطل ادعاء عثورهم بأجمعهم على النصوص، فإنه ظهر واشتهر منهم التمسك بالاجتهاد في طرق الاعتبار، ووضح عنهم الاختلاف، ولو كانت معهم نصوص قواطع لما اختلفوا ولما سوغ بعضهم لبعض التمسك برأيه في فتاويه واجتهاداته . إذ لا عذر لمن يخالف النص المقطوع به .

وأيضاً، فلو علموا نصوصاً، لنقلت عنهم، كما نقلت سائر النصوص «فبطل»^(٧) أن تكون في المسئلة نصوص وقد ذهلوا بأجمعهم عنها، فإنه لو

(١) هو قياسهم تقديم أبي بكر للخلافة على تقديمه للصلاة في آخر حياة النبي ﷺ .

(٢) في الأصل «نرى» وهو تصحيف .

(٣) نهاية ق (١٧٥/أ) .

(٤) في الأصل «تثيت» وهو خطأ .

(٥) في الأصل «الجواب» وهو تحريف .

(٦) هكذا في الأصل والمناسب «يكون» .

(٧) أشار في هامش الأصل إلى وجود كلمة «فيبطل» في نسخة أخرى .

كان كذلك وقد اختلفوا وسوغ^(١) كل واحد منهم لصاحبه اتباع رأيه وحظر عليه التقليد لكان ذلك اتفاقاً منهم على الباطل.

ولو ساغ ذهولهم عن النصوص في الحوادث التي ذكرناها، لم نأمن ذهولهم عن أصول الشريعة، «لم ينقلوها»^(٢) ولم نأمن تحريفهم ما نقلوه متعمدين أو مقصرين في ذلك. وهذا أعظم الافتراء على أصحاب الرسول ﷺ. وفيما قدمناه من أدلة الإجماع ما يحسم هذه التجاوزات.

فإن قيل: فما يؤمنكم أن النص كان مع بعضهم دون بعض؟

قلنا: فهذا أيضاً تورط فيما ذكرناه، فإن الذي يقدر «مع»^(٣) النص كان من حقه أن يمنع الكافة من مخالفة مقتضاه، ولا يسوغ لهم تتبع اجتهادهم فلو قدر منهم الصمت على نقل النص وتسويغ الخلاف، وقدر من الباقيين عدم العثور على ذلك النص، فهذا بعينه يفضي إلى مصيرهم إلى خلاف الحق وهذا واضح لا خفاء به، فهذا أحد الركنين.

[١٦٣٠] والركن الثاني ما ذكرناه في خلل الكلام من أن الصحابة مع اختلافهم وتناظرهم في المسائل، ما كان يحسم واحد عن أصحابه باب الفتوى برأيه واجتهاده.

قال القاضي رضي الله عنه. وهذا منقول عنهم ضرورة، فكما نعلم من أهل عصرنا أن المختلفين في المسائل المجتهدة يجوز كل طائفة للباقيين اتباع الاجتهاد فكذلك نعلم ذلك قطعاً من عادات أصحاب الرسول ﷺ.

(١) هنا في الأصل كلمة «بعضهم» ولعلها مقحمة من قبل الناسخ.

(٢) كذا في الأصل ولعل العبارة تستقيم بـ «أو أنهم».

(٣) في الأصل «مع» والمثبت الصواب إن شاء الله تعالى.

فالمقصد من الأدلة إذا، أنا فرضنا إثبات الأحكام في عصر الصحابة مع عدم النصوص وتحقق جهات الاحتمالات.

[١٦٣١] وداود ومتبعوه من نفاة القياس لا يرون إلا التمسك بالنصوص فإن عدت فلا حكم لله على المكلفين من الحوادث الشاغرة عن النصوص. وهي كجملة الأفعال قبل ورود الشرائع^(١).

[١٦٣٢] وللمخالفين على هذه الدلالة أسولة.

منها أن قالوا: قد عولتم في تمهيد الدلالة على أن الصحابة، كان يسوغ بعضهم لبعض اتباع اجتهاده من غير منع فيه. وهذا ليس كما ادعيتموه. فإنهم كانوا يعظمون التكبير في صور الاختلاف.

والدليل عليه أن عائشة رضي الله عنها، قالت لزيد بن أرقم - وقد جوز زيد بيع العينة -/ ^(٢) لقد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ.

(١) قال ابن حزم في الإحكام «ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم - البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ لا يجوز غير ذلك أصلاً. وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به». (الإحكام ٥٥/٧، ٥٦) ثم قال في مكان آخر «فإن لم نجد نصاً ولا إجماعاً ولا ضرورة، اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف، ولا مزيد». (المرجع نفسه ٦١/٦٢).

(٢) نهاية ق (١٧٥ب) وبيع العينة وهو أن يبيع سلعة بثمن معلوم إلى أجل، ثم يشتريها من المشتري بأقل ليبقى الكثير في ذمته. وسميت عينة لحصول العين - أي النقد =

وكذلك تناكر أصحاب رسول الله ﷺ في مسائل من الفرائض اختلفوا فيها حتى قال ابن عباس - رضي الله عنه - إن الذي أحصى رمل عالج عدداً، لم يجعل في المال نصفاً وثلاثين^(١) إلى غير ذلك مما يؤثر عنهم.

[١٦٣٣] «فقول»^(٢) ليس لكم فيما ذكرتموه معتصم، من أوجه: -

أحدها أن التمسك بأحد هذه الأخبار لا يقدر فيما اعتصمنا به من اختلافاتهم وعدم منع كل واحد منهم أصحابه في اتباع اجتهاده، وقد ادعينا الضرورة في ذلك ومثل هذا الأصل لا يخرم بأحد الألفاظ تذكر وتوثر.

وهذا كما أنه تجري في زماننا بين المتناظرين من الفقهاء التخطئة وربما

= فيها - ولأنه يعود إلى البائع عين ماله وذهب إلى تحريمه مالك وأحمد وبعض الشافعية، وأما الشافعي فقد نقل عنه أنه قال بجوازه. انظر سبل السلام (٤٢/٣) وتلخيص الحبير (١٩/٣) والمغني (١٩٣/٤) وقول عائشة رضي الله عنها في زيد بن أرقم أخرجه أحمد وسعيد بن منصور - كما في المغني. انظر (١٩٤/٤) منه.

(١) هذا يسمى عولاً في الفرائض - ومعناه أن تزدهم فروض لا يتسع المال لها مثل زوج أو زوجة وأخت شقيقة وأخت لأم. أو أختين شقيقتين أو لأب وأخوين لأم. أو زوج أو زوجة وأبوين وإبنة أو بنتين.

فإن هذه فرائض ظاهرها أنه يجب النصف والنصف وثلث أو نصف ونصف وثلثان أو نصف ونصف وسدس. فاختلف العلماء في هذا - فقال عامة الصحابة ومن تبعهم من العلماء يدخل النقص عليهم كلهم ويقسم المال بينهم على قدر فروضهم. كما يقسم المفلس بين غرماه بالحصص لضيق ماله عن وفائهم وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تعول السائل.

وهذا الأثر الذي هنا أخرجه ابن حزم في المحلى (٢٦٢/٩) والبيهقي في سننه (٢٥٣/٦) نقلاً عن هامش المحصول (٢١٩/١/٢).

(٢) في الأصل «فيقول» وهو تصحيف.

يتعدونها، وربما يقول شافعي المذهب، أخطأ أبو حنيفة، وكذلك الحنفي.

ثم هذا إذا اتفق التلفظ به، ليس بقادح في الإجماع المنعقد على أن كل إمام لا يمنع اتباع اجتهاده في مسائل الفروع، فهذا وجه في الجواب.

والوجه الآخر أن نقول: ليس في شيء مما ذكرتموه، المنع من التعلق بالقياس والاجتهاد، بل اتفقوا^(١) كلهم بطرق الاجتهاد. ثم تلفظ بعضهم بما ذكرتموه ولم يقل أحد منهم أن التمسك بالاجتهاد غير سائغ. ومقصودنا في طرد الدلالات إثبات التمسك بأصل الاجتهاد عند عدم النصوص، ولم يؤثر في أصل الاجتهاد «تناكر»^(٢).

على أنا سنفرد لتأويل ما تمسكوا به من الأخبار فصلاً، نطلعك فيه على الوجوه التي تناكروا لأجلها.

[١٦٣٤] ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه من تناكرهم لا يغنيكم^(٣).

وذلك أنا نقول: قد^(٤) عدم النصوص في حوادث، ومن ادعى أن كل صورة تكلم فيها الصحابة واختلفوا فيها كان الحكم فيها منصوباً «عليه»^(٥) من الكتاب والسنة، فقد افتري عليهم افتراء عظيمًا، واقترب من جحد الضرورة. فإننا نعلم بالطرق المستفيضة، أنهم تكلموا في شذوذ من المسائل،

(١) كذا في الأصل ولعل المناسب «تمسكوا».

(٢) في الأصل «شاكراً» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «لا يعينكم» ولعل الصواب المثبت.

(٤) «قد» مكرر في الأصل.

(٥) في الأصل «عنه» وهو تصحيف.

وكانت تعن على «مر»^(١) الدهور وما صادفوا فيها خيراً منقولاً نصاً، ولا آية من كتاب الله تعالى. فبطل ما قالوه من كل وجه.

[١٦٣٥] سؤال آخر لهم.

فإن قال قائل: بم تنكرون على من يزعم أنهم إنما اختلفوا لوجه آخر، سوى ما ادعيتموه. وذلك أن بعضهم ربما تمسك بعموم، ورأى التمسك بالعموم واجباً قطعاً، و«لم ير»^(٢) بعضهم «جملة»^(٣) التمسك بالعموم أصلاً ورى^(٤) على الأقل. وذهب بعضهم إلى التمسك بمفهوم الخطاب، وأنكر بعضهم القول بدليل الخطاب، وآثر بعضهم القول بقضية العقل مستصحباً إياها. فكان اختلافهم لهذه الوجوه، لا للتمسك بالآراء والاجتهادات.

والجواب عن ذلك من أوجه، أحدها أن نقول: قد نقلنا عنهم رضي الله عنهم التمسك بالاجتهادات وطرق التآخي والتحري والتمثيلات نقلاً مستفيضاً، من أنكر ذلك كان معانداً وكان بمنزلة من أنكر أصلاً اختلافهم.

والوجه الآخر في الجواب أن نقول: إن لم تساعدونا على نقل الاجتهاد من جميعهم، «فلم»^(٥) تنكرون أن بعضهم تمسك بالاجتهاد في زمن الصحابة وانتشر ذلك فيهم، وهذا ما لا سبيل إلى/ ^(٦) جرده.

(١) في الأصل «من» وهو تحريف.

(٢) في الأصل «لم يدر» ويبدو أنه بسبب عدم دراية الناسخ.

(٣) لعلها بمعنى «مطلقاً» أي لم ير التمسك بالعموم مطلقاً بجميع صورته أصلاً.

(٤) كذا في الأصل. ولعل الكلمة «رأى» ويتم نظم الكلام بإضافة كلمة «الاقتصار» هكذا «ورأى الإقتصار على الأقل». والله أعلم.

(٥) كذا في الأصل — والمناسب في مثل هذا الموضع «فبم».

(٦) نهاية ق (١٧٦/أ).

ثم مع ذلك لم ينكر أحد أصل الاجتهاد، وإنما تكلموا في تفاصيله.

[١٦٣٦] فإن قالوا: أستم قدمتم في مسائل الإجماع، أن القول

المنتشر الذي لم يبد عليه نكير، لا ينزل منزلة الإجماع؟

قلنا: إن سلكتنا طريقة بعض أصحابنا في تنزيل ذلك منزلة الإجماع ففيه دفع السؤال. على أنا وإن سلكتنا الطريقة الأخرى، فليس فيما ذكرتموه مخلص. وذلك أنا إنما نجوز تقدير الصمت والسكوت على القول المنتشر إذا لم يكن فساده وصحته مقطوعاً به، فيحمل صمت الصامتين على وجوه ذكرناها.

وأما إذا كانت المسئلة مقطوعاً بها، فلا يسوغ أن يظهر الواحد خلاف الحق فيها. ويصمت عنه الباقون والقول بالاجتهاد والكلام فيه نفياً وإثباتاً من القطعيات.

[١٦٣٧] والجواب الآخر أن نقول: ما ذكرتموه من تمسككم بالطرق

التي أشرتم إليها، لا تحقيق وراءه وذلك أنا نقول: تلك الطرق لا تخلو إما أن تكون قواطع فإن ادعيتم أنها كانت قواطع، فقد خرقتم الإجماع. فإن الأمة مجمعة على استحالة اجتماع أدلة قطعية على أحكام مختلفة في حادثة واحدة.

وأنتم معاشر نفاة القياس لا تقولون بتصويب المجتهدين، والقائلون

بتصويب الاجتهاد إنما يقولون به عند غلبات الظنون وفقد أدلة قاطعة.

فبطل أن يقال: كل ما تمسكوا به كان مقطوعاً به.

[١٦٣٨] وإن زعموا أن واحداً من الطرق التي تمسكوا بها كان مقطوعاً

به، فقد عاد بنا الكلام إلى أن العائر عليه لا يمنع مخالفه عن اجتهادهم ولم

يحسم عليهم باب التحري، فيجتمع من عدم عثور الباقيين على الدلالة القاطعة من تسويغ العاثر عليها الاختلاف، تجويز اجتماعهم على الضلال، وهذا ما لا سبيل إليه مع القول بحجة الإجماع. فثبت بجملة ما ذكرناه أن ما أومأوا إليه وادعوه ليست بأدلة قاطعة وإذا ثبت أنها ليست بنصوص فقد وضع اختلاف الصحابة في الأحكام مع عدم النصوص ووضوح طرق الاحتمالات.

فصل (٢٨٣)

ذكر بعض الأخبار والآثار

في مصير أئمة الصحابة إلى الرأي

[١٦٣٩] ذكر القاضي رضي الله عنه بعد ما طرد الأدلة آحاداً من الأخبار في مصير أئمة الصحابة إلى^(١) الرأي، وكل واحد منها لا يستقل بنفسه ولكن يتبين بجملتها استفاضة المعنى، وإن لم يستفرض كل خبر على حياله.

فمنها ما يرويه ميمون بن مهران^(٢) عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: «إذا ورد حكم. نظرت في كتاب الله تعالى فإن وجدت فيه ما «أقضى»^(٣) به^(٤) نظرت في سنة رسول الله ﷺ فإن وجدت فيها ما اقضى به قضيت به، وإن أعياني ذلك، سألت الناس، هل علمتم أن نبي الله ﷺ قال

(١) هنا في الأصل كلمة «أن» ورأيت إسقاطها لكونها لا معنى لها هنا.

(٢) هو ميمون بن مهران الرقي، أبو أيوب الفقيه. قاضي الجزيرة. كان من العلماء

العاملين روى عن عائشة وأبي هريرة وغيرهما (الخلاصة (٣٣٨) العبر (١/١٤٧)).

(٣) في الأصل «أقضى» وهو تصحيف.

(٤) هنا سقط في الأصل. وهو «... قضيت به. وإن لم أجد في كتاب الله...».

في ذلك قولاً، فإن لم أجد استشرت العلماء. فإن أجمع رأيهم على شيء قضيت به وهذا تصريح بإجماعهم على الرأي.

وقال ميمون بن مهران وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يفعل مثل ذلك^(١). وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: من عرض له قضاء فليقض بما في كتاب الله تعالى فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله عز وجل /^(٢) فليقض بما قضى به نبيه ﷺ (فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله تعالى^(٣)) ولم يقض به نبيه^(٤) ولا الصالحون فليجتهد برأيه^(٥).

وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه كان يفعل ذلك على الترتيب الذي رويناها^(٦).

(١) أخرج هذا الأثر أبو عبيد في كتاب القضاء. إلا أن فيه زيادة في فعل عمر رضي الله عنه أنه كان يسأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ان لم يجد في الكتاب والسنة. إعلام الموقعين (١/٦٢).

(٢) نهاية ق (١٧٦/ب).

(٣) ما بين القوسين مكرر في الأصل.

(٤) يبدو أنه قد سقط هنا سطر كامل وهو كذا « فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ . . . ».

(٥) أخرج الأثر أبو عبيد وابن أبي خيثمة. انظر إعلام الموقعين (١/٦٢، ٦٣) وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٢٠١).

(٦) قال ابن قيم الجوزية. وذكر سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد قال سمعت ابن عباس إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به. وإن لم يكن في كتاب الله، وكان عن رسول الله ﷺ قال به. فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله، وكان عن أبي بكر وعمر، قال به. فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر وعمر، اجتهد برأيه. إعلام الموقعين (١/٦٣، ٦٤) والفقيه والمتفقه (١/٢٠٣).

وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه كتاباً مشهوراً، وفيه «الفهم الفهم»^(١) فيما «أدلى»^(٢) إليك مما ليس في قرآن ولا سنة. ثم قايس^(٣) الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه، واعمد إلى أشبهها بالحق»^(٤) وهذا تصريح بالأمر بالقياس.

وقال عمر لعثمان رضي الله عنهما «إني رأيت في الجد رأياً، فاتبعوني» فقال عثمان: «إن نتبع رأيك فرأيك شديد، وإن نتبع رأي من كان قبلك يعني أبا بكر رضي الله عنه – فنعم ذو الرأي كان»^(٥).

وروي عن زاذان^(٦) أنه قال: تذاكر العلماء الخيار عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال علي: «إن أمير المؤمنين عمر قد سألني عنه،

(١) في الأصل اللهم اللهم، وهو خطأ.

(٢) في الأصل «أدا».

(٣) في الأصل «قيس» وهو خطأ ويحتمل أن يكون الصواب «قس».

(٤) هذا جزء من كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري – وقد أخرجه كاملاً ثم شرحه الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه القيم إعلام الموقعين ما بين ص (١/٨٦ – ٣٨٣) و (١/٢ – ١٨٣) وأخرج جزءاً من هذا الخطاب الخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٢٠٠) وجامع بيان العلم (٢/٦٦) والبيهقي في سنن (١٠/١٣٥).

(٥) أخرجه الدارمي عن مروان بن الحكم أن عمر بن الخطاب لما طعن استشارهم في الجد، فقال: إني كنت رأيت في الجد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه. فقال له عثمان: إن نتبع رأيك فإنه رشد وإن نتبع رأي الشيخ، فلنعم ذو الرأي كان. سنن الدارمي (٢/٣٥٤).

(٦) زاذان هو الكندي مولاهم أبو عمر البزاري الكوفي. روى عن علي وابن مسعود وعائشة، توفي سنة (٨٢هـ) (الخلاصة ١١٠).

فقلت له: إن اختارت زوجها فهي واحدة وهو أحق بها^(١) فبايعته. فلما خلع الأمر إلي وعلمت أنني أسئل عن الفروج، عدت إلى ما كنت أرى فقالوا: أمر جامعت عليه أمير المؤمنين وتركت رأيك له، أحب إلينا من أمر تفردت به، فضحك وقال: أما أنه أرسل إلى زيد بن ثابت فخالقي وإياه، فقال: إن اختارت زوجها فهي واحدة وزوجها^(٢) أحق بها، وإن اختارت نفسها فهي ثلاثة لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره^(٣).

وروى عبيدة^(٤) عن علي بن أبي/ (٥) طالب رضي الله عنه أنه قال: استشارني عمر في أمهات الأولاد، فأجمعت أنا وهو على عتقها، ثم رأيت بعد، أن أرقهن. فقال له عبيدة: رأى ذوي عدل أحب إلى من رأى عدل

(١) قد سقط هنا سطر كامل في الأصل - وهو «وإن اختارت نفسها فهي بائنة». فقال ليس كذلك ولكن إن اختارت نفسها فهي واحدة، وهو أحق بها... وهذا التصحيح من التبصرة للشيرازي (٤٢٦).

(٢) زوجها، مكرر في الأصل.

(٣) ذكر الحافظ ابن حجر في الفتح قال: أخرج ابن أبي شيبة من طريق زاذان... وفيه زيادة، إن اختارت زوجها فلا شيء. انظر فتح الباري (٢٦٨/٩).

(٤) هو عبيدة بن عمرو السلماني أبو مسلم. ويقال أبو عمرو. صاحب ابن مسعود، قال: أسلمت وصليت قبل وفاة الرسول ﷺ بستتين، ولم أره. وهو من أصحاب علي أيضاً، هاجر من اليمن زمن عمر، ونزل الكوفة. روي عن علي وابن مسعود. وروى عنه ابن سيرين وإبراهيم النخعي والشعبي، وكان شريح يكتب إليه إذا أشكل عليه شيء. توفي سنة (٧٢هـ). (انظر الإصابة (١٠٤/٥) والإستيعاب رقم (١٠٢٣)).

(٥) سقط في الأصل.

واحد^(١).

وقال عبد الله بن مسعود في قصة بروع بنت واشق^(٢) أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان^(٣).

وقال عبد الله بن عباس في ديات الأسنان لما قسمها عمر رضي الله عنه على اختلاف منافعها هلا اعتبرها بالأصابع، عقلها سواء وإن اختلفت منافعها^(٤).

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى من طريق أيوب (٣٤٨/١٠). ورواه عبد الرزاق في مصنفه عن طريق أيوب أيضاً. قال ابن حجر في تلخيص الحبير هذا الإسناد معدود من أصح الأسانيد، وابن أبي شيبة عن اسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن عبيدة عن علي. انظر تلخيص الحبير (٢١٩/٤) ونصب الراية للزيلعي (٢٩٠/٣) ونيل الأوطار (٢١١/٦) ومصنف عبد الرزاق (٢٨٧/٧).

(٢) هي بروع بنت واشق الأشجعية، مات عنها زوجها هلال بن مرة ولم يفرض لها صداقاً، فقاضى لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نساها. (الإصابة (٢٩/٨) الاستيعاب رقم ترجمتها (١٧٩٥)).

(٣) قصة بروع بنت واشق رواها أصحاب السنن الترمذي (١١١/٤) الحديث (١١٤٥) وأبو داود (٥٨٨/٢) الأحاديث رقم (٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦) والنسائي (١٢١/٦) والحاكم في المستدرک (١٨٠/٢). وانظر الفقيه والمتفقه (٢٠٢/١).

(٤) حديث التسوية بين الأصابع والأسنان رواه أبو داود (٤٥٥٩)، وأحمد (٥٤/١٦) ترتيب المسند، وقال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير حديث ابن عباس: جعل رسول الله ﷺ أصابع اليد والرجل سواء. وقال: الأسنان سواء، الثنية والفرس سواء، وهذه وهذه سواء. أبو داود والبخاري بلفظ هذه وهذه سواء يعني الخنصر والإبهام وهو في صحيح البخاري مختصر بلفظ هذه وهذه سواء يعني الخنصر والإبهام ولأبي داود والنسائي وابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده =

وقال ابن عباس «ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الإبن ابناً ولا يجعل/ أب/ (١) الأب أباً» (٢).

فهذا الذي ذكرناه، وأمثاله مما أضربنا عنه، يقتضي خوض الصحابة رضي الله عنهم في طرق الرأي والاجتهاد في «الحوادث» (٣) التي عدموا فيها النصوص.

[١٦٤٠] قال القاضي رضي الله عنه قد صار تمسكهم بالرأي وتسويغهم التعلق بطرق الإجتهد مدركاً ضرورة كما أدرك اختلافهم على الجملة ضرورة، وإن كانت صورة الاختلاف نقلت آحاداً.

[١٦٤١] ومما اعترض به نفاة القياس على هذه الدلالة أن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أنهم كانوا يجتهدون ويعملون بما يرون، بيد أن طريق إجتهدهم كان جمع النصوص والبحث عنها وحمل العموم على الخصوص، وذكر الناسخ والمنسوخ، واستنباط دليل الخطاب، ومفهومه من المنطوق به إلى غير ذلك من طرق التصرف والألفاظ والظواهر؟

= بلفظ: الأصابع والأسنان سواء. في كل أصبع عشر من الإبل وفي كل سن خمس من من الإبل. انظر تلخيص الحبير (٢٨/٤) وفتح الباري (٢٢٥/١٢).

(١) سقط في الأصل.

(٢) وجدت هذا الأثر في كتب الأصول والفقه بدون عزو إلى مصدره. انظر على سبيل المثال التبصرة (٤٢٧) والمغني (٢١٧/٦) ونقل البخاري في صحيحه تعليقاً قول ابن عباس: الجد أب وقوله: يرثني ابن ابني. دون إخوتي ولا أرت أنا ابن ابني. وانظر الأقوال في مسألة الجد مع الأخوة في فتح الباري (١٩/١٢) والمغني (٢١٤/٦ - ٢٢٩) وقد سأل ابن عباس زيدا عن ذلك فقال: إنما أقول في ذلك برأي، كما تقول أنت برأيك. التعليق المغني على الدارقطني (٩٥/٤).

(٣) في الأصل «الحوادث» بسقوط الدال.

فيقال لهم: قد «فرط»^(١) منكم هذا السؤال. ونحن الآن نقول في جوابه، إن زعمتم معايشرة نفاة القياس أنه لم يتفق في زمن أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم حادثة شاغرة عن النصوص ووجوه خطاب الكتاب والسنة منطوقاً ومفهوماً وخصوصاً وعموماً، فقد جحدتم الضرورة.

وكذلك إن أنكرتم تمسكهم/^(٢) في «أمثال»^(٣) هذه الحوادث بطرق الأمثال والأشبهاء، فقد باهتم مباهتة عظيمة. وأفصحتم بمراغمة الضرورة. وليس علينا إلا إيضاح الطرق. فإن باهتم، قطع الكلام عنكم.

على أنا نقول: والذي تمسكوا به كان من الأدلة القطعية أو لم يكن منها؟ وقد سبق إستقصاونا لذلك «ما يغني»^(٤) عن إعادته.

فصل (٢٨٤)

مشمتمل على ذكر ما يتمسك به نفاة القياس من الظواهر

[١٦٤٢] فمما تمسكوا به، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور الرجال، ولكن يقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فأفتوا برأيهم، فضلوا وأضلوا^(٥). فجعل

(١) في الأصل «قرظ» وهو تصحيف. وفرط بمعنى سبق.

(٢) نهاية ق (١٧٧/أ).

(٣) في الأصل «أمثالهم» ولا يصح.

(٤) لعل الصواب من استقصائنا لذلك ما يغني عن إعادته. أي بإضافة من.

(٥) الحديث متفق عليه. انظر صحيح البخاري (٣٦/١، ١٢٣/٩) وصحيح مسلم مع

النووي (٢٢٣/١٦) فما بعد والترمذي (١٣٩/٤) والدارمي (٧٧/١) بالفاظ

مقاربة. وجامع البيان العلم (١/١٨٠ - ١٨٣).

الفتوى بالرأي ضللاً.

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله ﷺ، وبرهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك، فقد ضلوا»^(١).

وروي عنه ﷺ أنه قال «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم، فيحللون الحرام ويحرمون الحلال»^(٢).

وروي عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه قال حين بعثه إلى اليمن «إذا جاءك ما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، فاكتب إلي في ذلك»^(٣).

(١) الحديث أخرجه ابن عبد البر في جامع البر في بيان العلم وفضله (١٦٣/٢) والخطيب في الفقيه والمتفقه (١٧٩/١) وفي فيض القدير رمز له ب «ض» وقال شارحه: قال المحقق أبو زرعة لا ينبغي الجزم بهذا الحديث.

فإنه ضعيف ولم يبين وجه ضعفه. وبينه الهشمي، فقال: فيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه ثم قال: وقال في الميزان: عثمان هذا - قال البخاري - تركوه. ثم ساق له أخباراً هذا منها. انظر فيض القدير (٢٥٦/٣).

(٢) الحديث أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (١٨٠/١) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٩٣/٢، ١٦٣) وابن القيم في إعلام الموقعين عن نعيم بن حماد (٥٣/١) وابن حزم في الأحكام.

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجه بلفظ - قال معاذ لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال: لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم. وإن أشكل عليك أمر، فقف، حتى تنبيه أو تكتب إلي فيه.

قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي. هذا المتن مما انفرد به المصنف (٢١/١) المقدمة ح (٥٥).

قالوا: وروى وائلة بن الأسقع عن النبي ﷺ أنه قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم السبايا، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»^(١).

وروي/ عن/^(٢) عمر رضي الله عنه أنه قال. قال رسول الله ﷺ: «ما تركت شيئاً مما «أمركم»^(٣) الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه».

قالوا: فهذا دليل على أن مقاصد الأحكام محصورة في كتاب الله وسنة نبيه، ولا تعدوهما.

[١٦٤٣] ومما اعتصموا به من وجه الآثار، ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه قال: «أي سماء تظلني»^(٤) وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي»^(٥).

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا»^(٦).

(١) أخرجه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر (٢١/١ ح ٥٦) قال في الزوائد إسناده ضعيف. والدارمي (٥٠/١) والفقيه (١٨٠/١) وأخرجه البيهقي والطبراني على ما في فيض القدير (٢٩٥/٥) ورمز له بالحسن. وانظر جامع بيان العلم (١٦٦/٢).

(٢) سقط في الأصل.

(٣) في الأصل «أمرتكم» وهو خطأ.

(٤) في الأصل يصلني، وهو تصحيف.

(٥) انظر إعلام الموقعين (٥٤/١) وجامع بيان العلم (٥١/٢).

(٦) انظر هذا الأثر في إعلام الموقعين (٥٤/١) وجامع بيان العلم (١٦٤/٢) والفقيه والمتفقه (١٨٠/١) وأدب القاضي للماوردي (٥٨١/١).

وعن عمر وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا «لو كان الدين بالقياس لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره». قال علي رضي الله عنه: ولكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهرهما^(١).

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «إذا مضى قراؤكم وعلماؤكم فيتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان، فإن علمتم^(٢) بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله، وحرمتهم كثيراً مما أحل الله^(٣)».

وعن ابن عباس رضي الله عنه «أن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دين الله برأيه، وقال لنبيه ﷺ ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^(٤) ولم يقل بما رأيت.

فهذا وأمثاله مما تمسكوا به.

(١) أخرج حديث علي أبو داود في سننه (١١٤/١) قال في التلخيص إسناده صحيح (١٦٠/١) أما أثر عمر فقد أورده الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه — وهنا جزء منه. راجع (١٨١/١).

(٢) في الأصل «علمتم» وهو خطأ.

(٣) هذا المتن مكون من روايتين عن ابن مسعود أخرجهما الخطيب. متفرقين في الفقيه والمتفقه، (١٨٢/١) وأورد ابن القيم عن الإمام البخاري الشق الأول، ولفظه عن عبد الله قال: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما أني لا أقول أمير خير من أمير. ولا عام أخصب من عام. ولكن فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم، وفي إسناد آخر ولكن ذهاب خياركم وعلماؤكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فينهزم الإسلام ويثلم. إعلام الموقعين (٥٧/١) وجامع بيان العلم (١٦٥/٢) والإحكام لابن حزم (٢٩/٨).

(٤) سورة النساء: آية (١٠٥).

[١٦٤٤] والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها أن نقول: هذا تعرض منك لمعارضة ما «نقل»^(١) عن الصحابة ضرورة وتواتراً، بأحد من الآثار، وهذا لا يستقيم. ويداني ما تمسكتم به من الآثار ما نقل عن الصحابة من ذم الإختلاف والندب إلى اتحاد الكلمة، مع علمنا ضرورة في بعض الحوادث باختلافهم.

على أن معظم ما رووه من الأخبار والآثار مطعونة، لم يتقبلها أهل «الصناعة»^(٢) فإياك وأن/^(٣) تكثرت بما تمسكوا به من الآثار، فإنهم عارضوا بها المستفيض المتواتر. على أنا سنؤمن إلى طرق تأويلها.

[١٦٤٥] فأما ما تمسكوا به من الأخبار، فنعارضهم أولاً، بما هو أثبت منها نقلاً وأصح رواية من الأخبار المشهورة عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن «بم»^(٤) تحكم يا معاذ؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ / قال/^(٥) فإن لم تجد؟ قال: فأجتهد رأيي فقال رسول الله ﷺ الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه / الله/^(٦) ورسوله^(٧).

(١) في الأصل «نقله» ولا يستقيم.

(٢) في الأصل «الصياغة» وهو تصحيف.

(٣) نهاية ق (١٧٧/ب).

(٤) في الأصل «ثم» وهو تصحيف.

(٥) سقط في الأصل.

(٦) لم يرد في الأصل.

(٧) الحديث أخرجه أحمد (٢٣٠/٥) وأبو داود (٣٠٣/٣) والترمذي (٣٩٤/٢) والدارمي (٦٠/١) وابن عدى والطبراني والبيهقي (١١٤/١٠) من حديث =

وهذا حديث صحيح متلقى بالقبول، صريح في إثبات القياس .
وقد حكم رسول الله ﷺ للسائل عن قبلة الصائم «أرأيت لو
تمضمضت؟»^(١) وهذا قياس منه ﷺ .

وقال للخنثمية^(٢) التي أحرمت عن أيها «أرأيت لو كان على
أبيك دين فقضيته؟»^(٣) وهذا تشبيه منه ﷺ للحج بالدين . إلى غير

= الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ وفي بعض الروايات من أهل حمص
— عن معاذ — قال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل . وقال
البخاري في تاريخه (الترجمة ٢٤٤٩) (القسم الثاني ٢٧٥/١) — الحارث
بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي عن أصحاب معاذ عن معاذ، روى عنه
أبو عون ولا يصح، ولا يعرف إلا بهذا، مرسل وانظر لمعرفة مزيد من الأقاويل
تلخيص الحبير (١٨٢/٤ ، ١٨٣) ح رقم (٢٠٧٦) وانتصر الخطيب في الفقيه وابن
القيم في إعلام الموقعين لصحته فانظر الفقيه (١٨٩/١) إعلام الموقعين (٢٠٢/١) .
(١) هو جزء من حديث عمر قال: هشتت فقبلت وأنا صائم . فقلت يا رسول الله صنعت
اليوم أمراً عظيماً . قبلت وأنا صائم . قال أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟
أخرجه أبو داود (٣١١/٢) والدرامي (١٣/٢) وأحمد (٢١/١) والحاكم في
المستدرک (٤٣١/١) والبيهقي (٢٦١/٤) .

(٢) الخنثمية امرأة مجهولة من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان . ورد
وصفها في بعض الروايات أنها امرأة شابة . وهي التي كان ينظر إليها الفضل بن
عباس وهو رديف الرسول ﷺ في حجة الوداع .

(٣) أخرج الحديث البخاري في عدة مواضع من صحيحه منها (١٢٥/٩) ولكن بلفظ
«أمك» و (٦٣/٨ ، ١٧٧) ومسلم (٢٣/٨ ، ٢٤) و (٩٧/٩) وليس فيه هذا القياس
وأبو داود (٢٣٧/٣) بلفظ «أمك» والدرامي (٢٤/٢) في باب الرجل يموت وعليه
صوم و (٤١/٢) باب الحج عن الميت والنسائي (١١٨/٥ ، ٢٢٨/٨ ، ٢٢٩) وابن
ماجة (٢٧١/٢) وانظر تلخيص الحبير (٢٢٤/٢) ونيل الأوطار (٩/٥) .

ذلك من الأخبار التي يطول تتبعها.

[١٦٤٦] «وأما»^(١) ما اعتصموا به من الأخبار، فلك «فيها»^(٢)

طريقان.

أحدهما: أن لا تقبلها لكونها آحاداً. وقد ثبت الإجماع المقطوع به كما

ذكرناه.

والوجه الثاني: أن تتأولها أسهل المرام، و «لها»^(٣) طرق.

أحدها: أن يحمل على قياس الجهال، الذاهبين عن النصوص مع

ثبوتها للذاهلين عن طرق الاستنباط. وعلى هذا يدل فحوى معظم الأحاديث

التي تمسكوا بها. ولذلك قال رسول الله ﷺ «اتخذوا رؤساء جهالاً» ونحن

نعلم أنه لا سبيل إلى حمل ذلك على علماء الصحابة والتابعين، فهذا وجه.

والوجه الثاني أن يحمل على القياس مع وجود النصوص، وترك

البحث عنها، وعليه تدل أخبارهم إذا تتبعتها.

والوجه الآخر أن يحمل على الرأي المجرد، والإستحسان الذي هو

آئل إلى التشهي دون سبيل الاستنباط^(٤).

[١٦٤٧] ومما حمل القاضي رضي الله عنه إخبارهم عليه أن

قال/ ^(٥) ما/ ^(٦) يؤمنكم أنكم لما اعتبرتم منع القياس عند فقد النصوص

(١) في الأصل «فأما».

(٢) في الأصل فيهما، والمثبت الصواب.

(٣) كذا في الأصل - والمناسب «له» رعاية للفظ.

(٤) في الأصل «الإنسباط» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «قالوا» وهو سهو من الناسخ.

(٦) سقط في الأصل وهو لا بد منه.

«بمنعه»^(١) عند وجودها كتتم من هذا الوجه قائسين، وإياكم عنى رسول الله ﷺ بالمنع من القياس.

فوضح طريق التأويل، وتبين أن ما اعتصموا به مما لا يسوغ معارضة الإجماع به.

[١٦٤٨] وقد ذكر الطبري في خلل الاستدلال بحديث معاذ في إثبات القياس، ثم وجه على نفسه سؤالاً فقال: فلو قالوا: هذا من أخبار الآحاد، لقلت في جوابهم: يجوز الاستدلال بأخبار الآحاد (في إثبات القياس)^(٢) كما يجوز الاستدلال بها في إثبات الأحكام.

وهذه هفوة عظيمة. وسنذكر في كتاب الاجتهاد أن أصول أدلة الشريعة لا تثبت إلا بما يقتضي العلم من الأدلة القاطعة، ومن قال غير ذلك فقد زل زلة عظيمة.

وإنما أوردنا ذلك لنتبهك على وجه خطئه.

وقد ذكر رضي الله عنه جملة من الظواهر لمنكري القياس والفصل عنها وقابلها بظواهر أوضح منها في الآي والأخبار. ولو تتبعناها لخرج المذهب عن حد المطلب. وفيما قدمناه غنية إن شاء الله تعالى.

(٢٨٥) القول في الكلام

على القاساني والنهرواني ومن تبعهما وقال بقولهما

[١٦٤٩] اعلم أن هذين قد ذهبا مذهباً آخر في أمر الأقيسة فقالوا: كل

(١) في الأصل «بمنعها» ولا يصح. لأن الضمير راجع إلى القياس وهو مفرد.

(٢) ما بين القوسين مكرر في الأصل.

حكم نقل عن رسول الله ﷺ في شخص بعينه/ (١) أو قضية بعينها ونقل عنه ﷺ تعليل الحكم في ذلك الشخص المعين، فنعلم أن العلة المذكورة فيه تعم فيه وفي غيره وإن لم يعمها رسول الله ﷺ «بلفظة» (٢) قالوا: وكذلك إذا وردت عنه لفظة منبئة عن التعليل وإن لم يكن صريحا فيها. وكذلك إذا نقله الراوي الموثوق به في معرض يقتضي التعليل، كما روى أن ماعزاً (٣) زنا، فرجمه رسول الله ﷺ (٤) وكما روى أنه سها فسجد (٥) وهذه الألفاظ وأمثالها منبئة عن التعليل، إذ لا فصل (٦) بين قول القائل. رجم رسول الله ﷺ ماعزاً لزناه وبين أن يقول زنا فرجمه.

[١٦٥٠] ثم اختلف القائلون بالقياس فيهما وفي مذهبهما.

فذهب بعضهم إلى أن ما صاروا إليه ليس بقول بالقياس. وإنما هو تتبع منهم للنص وذهب بعض القائسين إلى أن ما قالوه، قول بالقياس على تفصيل

(١) نهاية ق (١٧٨/أ).

(٢) طمس في الأصل - وما اثبتناه أقرب إلى الأصل.

(٣) هو ماعز بن مالك الأسلمي - وهو الذي رجم في عهد رسول الله ﷺ تائباً. ويقال أن اسمه «غريب» وماعز لقبه. انظر الإصابة (٣/٣٣٧).

(٤) حديث رجم ماعز مذكور في صحيح البخاري بدون تصريح بإسمة فقد روى عن جابر بن عبد الله أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ فحدثه أنه قد زنا، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ فرجم وكان قد أحصن. انظر صحيح البخاري مع الفتح (١١٧/١٢) وهو عند مسلم من حديث بريدة وسماه. انظر تلخيص الحبير (٥٦/٤) ونيل الأوطار (٢٦٠/٧) واللؤلؤ والمرجان (٢/٢١٥).

(٥) لم يرد حديث بهذا اللفظ. وإنما هو اختصار وتلخيص للحديث الوارد في السهو، وهو مروى بعدة طرق. انظر فتح الباري (٣/٩٢ - ١٠٤) وتلخيص الحبير (٣/٢).

(٦) في الأصل «فضل» وهو تصحيف.

فكانهم قبلوا بعض أنواع القياس، وردوا بعضها.

[١٦٥١] قال القاضي رضي الله عنه: الصحيح عندنا أن نقول: إن قالوا: أن رسول الله ﷺ إذا نص على تعليل حكم في شخص معين. ولم يعمم العلة في الناس كافة، ولم يسبق منه ﷺ تنصيب صريح على طرد علة الواردة في الاشخاص المعينين، فمن «عدى»^(١) العلل - والحالة هذه - عن مواردنا، فهو قائل بطرد القياس لا محالة^(٢).

والدليل عليه أنا لو تتبعنا النصوص لم ترد على مقتضياتها في اختصاصها وعمومها، فإذا وردت العلة مختصة بشخص معين، فليس في قضية اللفظ وصيغته تعميمها.

(١) في الأصل «عدى» وهو تصحيف.

(٢) النص على علة الحكم، هل يفيد الأمر بالقياس؟ فيه مذاهب:

أحدها: وإليه ذهب المحققون منهم صاحب الكتاب والغزالي والرازي وهو اختيار الآمدي أنه لا يفيد الأمر بالقياس، سواء كان في الفعل مثل أكرم زيدا لعلمه. أم الترك مثل الخمر حرم لا سكارها.

والثاني: أنه لا يفيد. وبه قال أحمد بن حنبل وأبو بكر الرازي والكرخي والقاشاني والنهرواني وأبو اسحق الشيرازي وأبو الحسين البصري ونقله الأكثر عن النظام.

والثالث: قاله أبو عبد الله البصري: إن كانت العلة علة للتحريم وترك الفعل، كان التنصيب عليها كافياً في ترك الفعل بها أين وجدت. وإن كان علة لوجوب الفعل أو ندييته، لم يكن ذلك كافياً في إيجابه ولا ندييته ما لم يرد التعبد بالقياس من الخارج.

راجع للتفصيل التبصرة (٤٣٦) والوصول إلى الأصول (٢/٢٣٠) والمعتمد

(٢/٧٥٣) والبرهان (٢/٧٧٤) والآمدي (٤/٧٢) والمستصطفى (٢/٢٧٤) الإبهاج

(٣/٢١) والمسودة (٣٩٠) والمحصول (٢/٣٢، ١٦٤).

فمن عداها عن موردها، لم يكن متمسكاً بموجب اللفظ، بل كان معتصماً بضرب من الاعتبار والقياس.

[١٦٥٢] فإن قال قائل: إذا قال رسول الله ﷺ: رجمت ماعزاً لأنه زنا، فنعلم بمقتضى اللغة وموجب العربية أن لفظ رسول الله ﷺ يقتضى أن يرجم كل زان.

والذي يوضح ذلك في موجب الاطلاق، أن من قال لمن يخاطبه: لا تأكل هذه البقلة، فإنها سم. فنعلم أن ذلك يتضمن النهي عن تناول جملة السم وأن نص المخاطب على عين واحدة. وكذلك القول فيما فيه كلامنا.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه اقتصار منكم على مجرد الدعوى، فلسنا نسلم أن لفظ رسول الله ﷺ في تعليل رجم ماعز لزنائه يقتضي تعميم ذلك الحكم فيمن عداه. ولكن إذا خصص^(١) تعليله به، فيسوغ أن يحمل ذلك على أنه جعل الزنا في حقه علامة للحكم الذي جرى عليه تخصيصاً.

والأقيسة الشرعية أمارات تنصب ولا يجب تعميمها، بل يسوغ نصبها في حق اقوام مخصوصين، ويسوغ نصبها عموماً وشمولاً فإذا كان الأمر على هذا الوجه في الأمارات من حيث الجواز العقلي، فيتقابل الجواز، ولا يبقى لنا إلا اتباع صيغة اللفظ.

وأما ما تمثلها به من قول القائل لمن يخاطبه لا تأكل ذلك فإنه سم، فلا معتصم لهم فيه، وأول ما نذكره أن نقابله بمثله، فنقول: لو قال سيد

(١) في الأصل في هذا الموضع زيادة «به» ولعله سهو من الناسخ.

العبد لو كي له «بغ هذا العبد فإنه أسود» لم يكن^(١) للوكيل أن يبيع جملة العبيد السود في ملكه، وإن علل بيع «العبد»^(٢) المعين لكونه أسود، فهذا في مقابلة ما قالوا.

[١٦٥٣] ثم نقول: ما ذكرتموه لو سلم لكم، فذاك لأننا علمنا أن بعضنا في مجاري العادات يرق لبعض ويبتغي مصلحته، ويضبط ذلك نظراً من الأحوال. فإذا زجر الزاجر صاحبه عن تناول السم المجهز، وقد تقررت من الأحوال المقتضية «التوقي»^(٣) بمحاذرة المهالك/^(٤) في إشفاق البعض على البعض لركة الجنسية، أو غيرها من الأحوال.

فربما يفهم مما ذكرتموه التعليل في السموم أجمع، فأما الفاظ صاحب الشريعة فلا يسوغ حملها على قضايا المصالح، فإن الشرائع على مذهب أهل الحق، لم تبني على المصالح. ولم يتقرر في موارد الشريعة من قرائن الأحوال ما تحقق بين أظهرنا فلم يكن لنا أن نتبع موجب اللفظ، خص أو عم. وهذا واضح لا خفاء به.

فتبين بجملة ما قلناه، أن ما صار إليه القوم، ضرب من الاعتطاف ولو قدرنا أن نرد إلى النصوص والنهي والاعتبار والقياس، لكننا نخصص العلل بمواردها.

[١٦٥٤] فإن قيل: الستم قلت أن الرسول ﷺ، إذا خاطب واحداً من

(١) في الأصل «ولم يكن» بزيادة الواو.

(٢) في الأصل «العبيد» بالجمع.

(٣) في الأصل «المتوفى» وهو تصحيف.

(٤) نهاية ق (١٧٨/ب).

الصحابة بحكم ولم يوضح اختصاصه، فالحكم يثبت في حق الأمة وهم فيه شرع.

قلنا: هذا الذي قلموه من مذهب الفقهاء. والذي صار إليه المحصلون أن الحكم يختص بالمخاطب إن لم تقم دلالة على وجوب تعميمه. وقد قدمنا في ذلك قولاً بيناً.

[١٦٥٥] فإن قيل: إذا رأيتم التنصيص كما قلموه، فقولوا: أن المنهي عنه في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَلَمْ يَأْتِ وَلَا نُنْهَرُهَا﴾^(١) التأفيف، دون الضرب وأنواع التعنيف، اتباعاً للنص.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه، خروج منكم عن حد النظر، فإنكم لم تجمعوا بين المختلف فيه وبين ما ذكرتموه بجامع يتعين علينا في حكم النظر بعده الفرق والفصل ولم توردوه^(٢) نقضاً على دلالة تمسكنا بها.

[١٦٥٦] ثم نقول: اللغات لا تثبت بالطرق التي رمتوها من الاعتبار، والتمسك بالصور ولكن المرجع فيها إلى السماع. وقد عرفنا ضرورة وبديهة، أن من وصى مأموراً بإكرام والديه والاجتناب عن أذاهما، ثم نص في التحريم على أقل الرتب، وهو التأفيف.

فيعلم مع ذلك أنه رام تحريم القتل والضرب وضروب التعنيف «إيماء»^(٣) منه بذكر الأدنى على الأعلى ومن جحد ذلك في موقع اللغة، كان مباحثاً.

(١) سورة الإسراء: الآية (٢٣).

(٢) في الأصل «توردوه» والمثبت الصواب مقتضى السياق.

(٣) في الأصل «وإنما» وهو تصحيف.

والذي يوضح ذلك أنه لو قدر الجمع بين النهي عن التأفيف والترخص في جملة أنواع التعنيف مع تقديم الأمر بالإكرام على الجملة، عد ذلك من متناقض الكلام. ولو نص رسول الله ﷺ على تخصيص التعليل بشخص معين، لم يعد ذلك من مضطرب الكلام. فبطل ما قالوه.

فصل (٢٨٦)

[١٦٥٧] فإن قال قائل: قد ثبت بما قدمتم طرق الأقيسة، وأوضحتموها في الرد على منكريها، فإذا نقل عن رسول الله ﷺ - وقد ثبت وجوب القياس والاعتبار - علة في شخص معين، فهل يحتاج في رد غيره إليه إلى استنباط وتحري واجتهاد؟

قلنا: إذا ثبت التعبد بالقياس وتصورت الحالة^(١) على ما قلتموه «فكل»^(٢) صورة تحقق فيها مثل «العلة»^(٣) التي ذكرها رسول الله ﷺ في الشخص المعين «فتردها في الحكم إلى مورد النص فساداً»^(٤) ولا حاجة بنا إلى سلوك طرق الاجتهاد في إقامة الأدلة على إثبات علة الاصل، وربما يغمض النظر في تصوير العلل في بعض الصور، فإذا تصورت وهي منصوبة في صور منصوصة، ابتدرنا إلى رد الصور التي وجدت فيها العلل، إلى الصور المنصوصة في التعليل، ولو لم تكن العلل منصوصة، لم يسغ لنا طرد القياس إلا بعد إقامة الأدلة على إثبات

(١) في الأصل «الحالحة».

(٢) في الأصل «لكل».

(٣) في الأصل «المعلة».

(٤) هكذا في الأصل ووجه الاختلال هو كلمة «الفساد» وإن كان المراد واضحاً.

علة الأصل، على ما سنوضح طرقها، إن شاء الله تعالى.

[١٦٥٨] فإن قال قائل: فهذا الذي قلموه آفأاً، ينقض عليكم ما قدمتموه في الفصل الاول، فإنكم مهما/ (١) قلمتم أن من وجدت فيه مثل العلة المنصوبة، لزم إثبات الحكم فيه على البديهة، من غير استنباط اجتهاد (٢) فقد وافقتم من قال أن التنصيص على العلة في شخص معين يتضمن تعديتها.

قلنا: هذا سؤال من لم يحط علماً بمحصول الباب. فإننا إنما قلنا ما قلناه مع تقديرنا ثبوت الأقيسة بالأدلة القاطعة، فلو قدرنا عدم قيام الأدلة على وجوب التعبد بالقياس وطرق الاعتبار، ووردت - والحالة هذه - علة منصوبة في شخص معين، لكان قضيته اللفظ لا تقتضي تعدي الحكم إلى من سواه. وهذا واضح لكل متأمل إن شاء الله تعالى (٣).

فصل (٢٨٧)

[١٦٥٩] ذهب بعض القدرية إلى الفصل بين المحللات والمحرمات (٤).

(١) نهاية ق (١/١٧٩).

(٢) كذا في الأصل بدون عطف ولعل الصواب «استنباط واجتهاد».

(٣) ولذلك يصرحون في عنوان هذه المسألة بقيد «دون ورود التعبد بالقياس» أو «قبل إقامة الدليل على أن القياس حجة» بعد قولهم هل التنصيص على علة الحكم يكفي لتعدي الحكم بها إلى غير محل الحكم المنصوص؟

(٤) هذا هو المذهب الثالث في هذا الباب. وقد قدمنا أنه قول أبي عبد الله البصري من الحنفية. وانظر تفصيل قوله والرد عليه في المعتمد (٧٥٧/٢) والإبهاج (٢٤/٣).

فقال: إذا حرم رسول الله ﷺ شيئاً، وبين حظره وقبحه وعلله بعلة، فيلزم منه طردها. وإن أوجب ﷺ شيئاً، أو إباحتها، أو ندب إليه، وعلله بعلة، فلا يجب طردها.

وإنما حملهم على هذا الفصل، أصل لهم في التوبة، وهي من فروع التعديل والتجوير وذلك أنهم قالوا: أمر بالقباح يعم ولا يتخصص.

ولذلك قالوا: أنه لا تصح التوبة عن قبيح، مع الاصرار على آخر، ويصح التلبس بعبادة، مع ترك أخرى، وهذا الذي قالوه لا طائل تحته، والخوض/ فيه/ ^(١) لا يليق بهذا الفن.

القول في أن القياس على علة الحكم إنما «ينبغي» ^(٢) على ثبوت الحكم بشوتها، ولا «يتحتم» ^(٣) انتفاؤه عند انتفائها.

[١٦٦٠] اختلف القائلون بالقياس في اشتراط الانعكاس في العلل السمعية ^(٤) والذي صار إليه الجمهور، أنه لا يشترط فيها الانعكاس.

(١) سقط في الأصل.

(٢) في الأصل «تنبي».

(٣) في الأصل «لا يعلم» وهو تحريف.

(٤) اختلف الأصوليين في اشتراط الإنعكاس في العلل السمعية على أربعة أوجه:

أحدها: أنه لا يشترط بل إذا ثبت الحكم بوجودها، صحت. وإن لم يرتفع بعدها لأن المقصود بها اثبات الحكم دون نفيه. وهذا مذهب المؤلف. واختاره الرازي واتباعه، ونقله الصفي الهندي عن أكثر الشافعية.

الثاني: يعتبر كالأدلة العقلية. ولأن عدم التأثير في ارتفاعها دليل على عدم التأثير في وجودها — قال الماوردي — أنه الصحيح.

الثالث: أنه يعتبر في المستنبطة — دون المنصوصة. =

ولكن إذا اقتضى الاعتبار والاستنباط «تعليق»^(١) حكم بعله، والحكم يثبت عند ثبوتها وليس من شرط العلة انتفاء الحكم عند انتفائها. بل يسوغ أن تنتفي تلك العلة، وتتعقبها علة أخرى، في اقتضاء «قبيل»^(٢) الحكم الأول.

[١٦٦١] وذهب بعض الفقهاء إلى أن من شرط العلة أن يرتبط الحكم بها، حتى يؤثر وجودها في ثبوت الحكم، ويتضمن فقدتها انتفاء الحكم.

قالوا: وإنما يتحقق تعلق الحكم بالعلة على هذا الوجه، فلو كان الحكم يثبت عند ثبوت العلة، ولا ينتفي عند انتفائها، لما تحقق بينهما تعلق.

= الرابع: — وهو المختار عند الغزالي — إن تعددت العلة، فلا يطالب بالعكس، وإن اتحدت العلة فلا بد من العكس. لأنها في الصورة الأولى تزدهم العلل على حكم واحد، فلا مطمع في العكس معه. وأما في الصورة الثانية وهي اتحاد العلة فيجب العكس لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم. وقد أطال أمام الحرمين البحث في هذه المسألة في البرهان. وناقش مذهب القاضي في هذه المسألة وقرر أخيراً بأن من حكم كل ما يثبت علة أن ينعكس، وأن يكون لوجوده على عدمه مزية ولو لم يكن كذلك، لما كان لكون الشيء علة معنى. ثم قال لا يمتنع أن تنتفي العلة ويثبت الحكم بعله أخرى. وانظر المسألة مفصلة في البرهان (٢/٨٣٥ — ٨٥٧) والمستصفي (٢/٣٤٤) والمحصول (٢/٣٥٦) والمسودة (٤٢٤) والمنحول (٣٤٨) والوصول إلى الأصول (٢/٢٨١) والبحر المحيط (مخطوطة) (٣/ل) (١٢٠/أ، ب) والإبهاج (٣/٧٢ — ٧٦) وروضة الناظر ومعها نزهة الخاطر (٢/٢٨٦) والإحكام للآمدي (٣/٣٣٨).

(١) طمس في الأصل.

(٢) أشار بالهامش إلى وجود كلمة «مثل» بنسخة أخرى بدل «قبيل» وهو أولى.

[١٦٦٢] مما لا بد من الإيماء إليه أن تعلم/ أن/ ^(١) العلل العقلية يشترط فيها الاطراد والانعكاس. باتفاق العقلاء القائلين بالعلل. والعلة العقلية موجبة لمعلولها لذاتها وعينها، ولا يتوقف كونها موجبة لمعلولها بعد تحقق وجودها، على جعل جاعل ونصب ناصب. وهي نحو العلم، الموجب لمحل كونه عالماً، والقدرة الموجبة لما قامت به كونه قادراً، إلى غير ذلك.

فما هذا سبيله يلزم فيه الطرد والانعكاس، فمن قام به العلم، لزم كونه عالماً، ومن لم يقم به العلم، لزم خروجه عن كونه عالماً. فمن صار إلى أن الأقيسة الشرعية يشترط فيها الاطراد والانعكاس. فإنه ذهب بها مذهب العلل العقلية، وقد أوضحنا في ذلك صدرأ من الكلام.

[١٦٦٣] على أنا نقول: أن العلل السمعية لا توجب حكماً لعينها إذ يسوغ في المعقول تقدير تعليق ضد حكمها عليها، بدلاً من حكمها. وليست بموجبة لذواتها ولكنها انتصبت إمارة فيما نصبت فيه.

فإذا نصب ثبوت وصف عالماً في ثبوت حكم، فليس من شرط ذلك أن ينصب عدمه أيضاً/ ^(٢) علماً في انتفاء الحكم. ولكن «من» ^(٣) شرط كونه علماً لا يتحقق إلا ويثبت الحكم.

والذي يحقق ذلك، إنا بعد ما حققنا أن العلل السمعية، لا توجب أحكاماً لذواتها، وبيننا مفارقتها للعلل، فقد تبين أنها بمضاضاة الأدلة العقلية أولى، إن لم يكن بد من التشبيه.

(١) زيادة من المحقق.

(٢) نهاية ق (١٧٩/ب).

(٣) غموض في الأصل.

ثم الأدلة العقلية، لا يشترط فيها الانعكاس وفاقاً. فإن حدث العالم إذا دل على وجود الباري لم يدل فقدته على فقدته - تعالى - وإذا دل الإتيان على المتقن، لم يدل عدم الإتيان على جهله. وسائر الأدلة العقلية تجري على هذا المنهج فوضح بطلان اشتراط الانعكاس في العلل السمعية.

[١٦٦٤] ومما نتمسك به أن نقول: معاشر المخالفين خبرونا هل

«القتل»^(١) بغير حق مع وجوب الكف وانتفاء القصاص، موجب للقتل؟
فإن قالوا: «أجل»^(٢).

قيل لهم: فإذا عقلتم وجوب القتل بقتل منعت بالأوصاف التي يذكرها
الفقهاء^(٣).

فقد نصبتم القتل علة لوجوب القتل فأوجب عليكم قود أصلكم أن تقولوا: إذا عدم القتل، انتفى وجوب القتل. حتى لا يتصور أن يقتل المرتد، ولا تارك الصلاة، ولا الزاني المحصن.

وإن أنتم زعمتم أن القتل ليس بعلة، في إيجاب القتل، فقد شققتم العصا، وخرقتم الاجماع المنعقد من القائلين بالقياس.

[١٦٦٥] فإن قالوا: ما ألزمتموه منعكس حقيقة. ولكن العكس في وجهين ونحن الآن نبين مذهب القوم. فأحد الوجهين في العكس، الانعكاس المطلق. وهو الذي يجب/ في/^(٤) العلل العقلية. فإذا قلنا: العلم

(١) يوجد مقابل هذا السطر في هامش الأصل كلمة «التعمد» ولعل الناسخ يريد اضافتها بعد كلمة «القتل».

(٢) في الأصل «جل».

(٣) وهي القتل العمد العدوان.

(٤) سقط في الأصل.

يوجب^(١) كون محله عالماً، «فإذا»^(٢) انتفى قبيل العلم، لزم انتفاء كونه عالماً مطلقاً، من كل وجه، من غير تقييد.

فهذا هو العكس المطلق. وهو لا يشترط في العلل السمعية. وأما العكس المقيد، فهو الذي نقره الآن، فيما ألزمتونا. فنقول: القتل يوجب القتل، والردة أيضاً توجب القتل، وكذلك زنا المحصن. ولكن القتل الذي يوجبه القتل غير القتل الذي توجبه الردة. وكذلك القول في قتل المحصن الزاني، فهو إذاً أنواع في القتل مختلفة. فخرج من ذلك، أن القتل الذي يوجبه القتل - وهو قتل القصاص - ينتفي بانتفاء القتل فلئن وجب «قتل»^(٣) الردة، فهو غير القتل الذي يجب بالقتل قالوا: فقد تبين الانعكاس على التقييد، فيما ألزمتونا. وإن لم يتحقق مطلقاً.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه هذيان بدينكم من جحد الحقائق والبدائه، فإن معولكم على قولكم أن القتل مختلف. وهذا معلوم الفساد ضرورة. فإننا نعلم أن القتل في الردة مجانس للقتل في القصاص، ولا يختلف المثلان في حقيقتيهما، فالمصير إلى ادعاء «اختلافهما»^(٤) جحد الضرورة.

ولو ساغ ذلك لساغ أن يقال في العقلية، أن العلم إذا قام بزيد أوجب كونه عالماً، «و»^(٥) إذا قام بعمره «لم يوجب»^(٦) ذلك. فإن كون عمرو عالماً

(١) هنا في الأصل زيادة كلمة «محل» ولا محل له هنا.

(٢) في الأصل «قادرًا» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «قبل» وهو تصحيف.

(٤) في الأصل «اختلافها».

(٥) في الأصل «أو» وهو خطأ.

(٦) في الأصل «ولم يوجب» والواو زيادة.

حكم آخر، يخالف كون زيد عالماً. إذ قد تغاير المحلان وتباين الذاتان.

وهذا يفضي إلى طي الحقائق وقلب الأجناس، فاستحال المصير إلى القول بمغايرة القتل. فلا يبقى لهم بعد ذلك معتصم، إلا الاعتراف بعين ما أريد بهم. وهو أن يقولوا: قتل القصاص يخالف قتل المرتد، من حيث أنه وجب بالقتل، وذلك وجب بالردة فالآن وضع الحق ونطقتم به، ولم تشعروا.

فإننا^(١) أوضحنا تماثل القتل حقيقة، فإذا اوجبتموه بعلة، فانفاه عند انتفائها حتى لا يجب أصلاً بسبب آخر. وهذا واضح لا خفاء به.

[١٦٦٦] ومما يوضح الحق عليهم أن يقول: هل تجوزون أن يثبت الحكم الواحد بعلتين، لو قدرت كل واحدة منها على حيالها، لاقتضت الحكم؟

فإن قالوا: نجوز ذلك. ولا بد منه، نحو من يستحق القتل بأسباب، لو انفرد واحد «منها»^(٢) لأوجبه.

فيقال لهم: فقد العلة عندكم يؤثر في انتفاء الحكم، فقولوا: لو انتفت علة مما لو قدر ثبوتها، لكانت موجبة، وثبتت علة انتفاء الحكم، وثبوتها من حيث انتفت علة، فيلزم من ذلك التناقض والتنافي.

[١٦٦٧] فإن قالوا: فقد يوجد مثل ذلك في العلل العقلية، فإنه إذا قامت حياتان بمحل واحد، فانتفاء أحدهما يوجب كون المحل ميتاً وثبوت

(١) نهاية ق (١٨٠/أ).

(٢) في الأصل «منهما».

الثانية يوجب كون المحل حياً فيلزم في ذلك ما قلتموه من التناقض . قلنا:
هذا سؤال من يجهل مذاهب أهل التحقيق .

والذي صار إليه أهل الحق قاطبة، إنه لا يجوز أن يقوم مثلان بمحل
واحد، وهما «متضادان»^(١) على المحل تضاد السواد والبياض . فبطل
ما قالوه .

وإن استروحوا إلى ما قدموه أولاً، من أن الحكم ينتفي بانتفاء العلة
على التقييد وإن لم ينتف على الاطلاق . فقد أوضحنا أن هذا ساقط من القول
بما فيه غنى، إن شاء الله تعالى .



(١) في الأصل «متضادين» ولا وجه لنصبها .

باب (٢٨٨) الكلام في القياس

[١٦٦٨] الأقيسة تنقسم أولاً، إلى عقلية وسمعية.

فأما العقلية، فنسب القول فيها، في غير هذا الفن.

وأما السمعية، فقد قسمها القائسون من أوجه، ونحن نذكر جميع مذاهبهم في وجه التقسيم، ثم ننعطف على المختار الصحيح عندنا.

[١٦٦٩] فأول ما قسموا إليه العلل السمعية، الجلي والخفي.

فقالوا: الأقيسة تنقسم: فمنها: الجلي والخفي. وزاد بعض القائسين بين الجلي والخفي قسماً ثالثاً وهو الواضح. فقالوا: الأقيسة ثلاثة جلي وواضح وخفي^(١).

ثم اختلفت مذاهبهم في الجلي والخفي.

[١٦٧٠] فذهب الأقلون منهم إلى أن الجلي هو القياس الذي ثبتت

علته بطريقة نقطع بها من نص أو ما يقوم مقامه في الإفضاء إلى القطع، وهو مثل أن ينص صاحب الشريعة على نصب الشيء علة أو ثبتت ذلك باتفاق من الأمة.

(١) وهو تقسيم أبي إسحاق على ما في البحر المحيط (٣/١٧٤) مخطوط.

والضرب الثاني من القياس هو الذي لا تثبت علته بطريقة يقطع بها، ولكن يتوصل إليها تحريماً واجتهاداً. فما كان هكذا فهو خفي عند القائسين ثم ما تتباين «رتبها»^(١) فبعضها أخفى من بعض.

[١٦٧١] وذهب آخرون إلى أن القياس الجلي، هو المتلقى من فحوى قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا آتَى وَلَا نَهَرَهُمَا﴾^(٢) فاعتبار سائر ضروب التعنيف بالتأنيف تمسكاً بفحوى الخطاب من القياس الجلي وكذلك ما يضاويه. وما يصار إليه استنباطاً، فهو خفي وهذا يداني الطريقة الأولى.

[١٦٧٢] وذهب الجمهور من القائسين القائلين بأن المصيب واحد من المجتهدين إلى أن الأقيسة التي تدرك عللها «تحريماً»^(٣) واستنباطاً، تنقسم إلى جلي وخفي^(٤).

فالجلي ما تتضح وجوه الاستنباط فيه وتقل وجوه اللبس، ولا تقابل «الأشياء»^(٥) في مداركها، فما هذا «قبيلة»^(٦) فيقود المستنبط إلى العلم الظاهر بتعيين علة القياس وإن لم يحصل له العلم الباطن المقطوع به.

وأما الخفي فهو الذي لا تتضح وجوه الاستنباط فيه. إما لتقابل^(٧) الأشياء وتجاذب الأصول، أو غيرها من أسباب الخفاء. فما هذا سبيله فهو

(١) في الأصل «رتبهما».

(٢) سورة الاسراء: آية (٢٣).

(٣) أشار بالهامش إلى وجود كلمة «اجتهاد» بنسخة أخرى بدل «تحريماً».

(٤) بعد «خفي» كلمة غامضة، وقد تكون مشطوبة. والكلام بدون هذا الغامض مستقيم.

(٥) في الأصل «الأشياء» وهو تصحيف.

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب «سبيله» بدليل ما يأتي.

(٧) نهاية ق (١٨٠/ب).

خفي، لا يتضمن العلم، لا ظاهراً ولا باطناً.

والذين قسموا الأقيسة ثلاثة أقسام، جعلوا الجلي ما ثبتت «علته»^(١) نصاً وفسروا الواضح والخفي بنحو ما فسرنا الجلي والخفي آنفاً. فهذه مذاهب القوم.

[١٦٧٣] قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره، مع ما علمتم من أصلنا في القول بتصويب المجتهدين، أن نقول: كل قياس ثبتت علته نصاً وتحققت طريقة تفضي إلى القطع في تعيين العلة فما هذا سبيله، فهو يودي التمسك به إلى العلم والقطع. وتخرج المسألة من حيز الاجتهاد^(٢).

فأما إذا لم يكن معنا طريق يفضي إلى القطع والعلم، لتعيين علة القياس، وكان الفرع إلى غلبات الظنون، فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً. فلا يتحقق مع هذا الأصل تقسيم القياس إلى الجلي والخفي قطعاً على ما قاله المتقدمون من القائلين بأن المصيب واحد.

وذلك أن واحداً من «القياسين»^(٣) لا يفضي إلى العلم، فإذا لم يتحقق العلم في واحد منهما، لم يتقرر تباينهما. وما ذكروه من أن العلم في القياس الجلي يحصل ظاهراً بعلة الأصل فهو واضح الفساد، فإن العلم إذا تحقق

(١) في الأصل «علة» ولعل الصحيح المثبت.

(٢) ذكر مذهب الباقلاني هذا أمام الحرمين في البرهان - وانظر تفصيل القول في المسألة في البرهان (٨٧٧/٢) فما بعد والمستصفي (٢٨١/٢).

(٣) في الأصل «القائسين» ولا وجه له والصواب ما اثبتناه. و«القياسين» يعني به الجلي والخفي.

لم يختلف فيه الظاهر والباطن، على أنه ليس في مجاري الأقيسة في المسائل الاجتهادية، طريقة تفضي بسالكها إلى العلم. فادعاء العلم من «أمحل»^(١) المحال.

فحصل بما ذكرناه ابطال القول بتباين الضربين من القياس في قبيل العلم، وتبين أن واحدا منهما لا يؤدي إلى العلم، فلا يبقى بعد ذلك إلا غلبات الظنون، وعندنا أن الأقيسة السمعية كما لا توجب العلم لا توجب غلبات الظنون^(٢). وقد قدمنا في ذلك صدرأ من الكلام في أول الكتاب.

[١٦٧٤] فرجع مآل المقال إلى أن الله عز وجل أجرى العادة بإيداع غلبات الظنون في اعتقاب الأقيسة التي تعبدنا بالعمل بها، ثم لا تستمر العادات فيها، فربما تحصل غلبة الظن لبعض المجتهدين، بالقياس الذي يلحقه مخالفونا بالخفي وربما لا تحصل غلبات الظنون بالذي يلحقه بالجلي.

فتبين لك أن «الفصل»^(٣) بين القياسين لا يتقرر إذا ورد إلى التحقيق ولعمرنا فلا ننكر على الجملة أن يكون الرب عز اسمه، قد أجرى العادة في

(١) كذا في الأصل. كأن الإمام اشتق هذه الكلمة من المحال، والمعروف أن مادته «حيل» من أحال يحيل، فهو محيل ومحال على زنة مقام اسم مفعول، والمصدر الميمي في الثلاثي المزيد فيه يكون على اسم المفعول ومن كثرة استعمال «المحال» تخيل أن مادته «محل» لكن ليس في معانيه المعنى الذي أتى له هنا. والمحل الجذب والكيد وغير ذلك. راجع الصحاح للجوهري (١٨١٧/٥).

(٢) يبدو أن في الكلام اضطراباً، ولعل صحة العبارة هكذا «وعندنا كما أن الأقيسة السمعية لا توجب العلم، كذا لا توجب غلبات الظنون».

(٣) في الأصل «الفضل» وهو تصحيف.

ضروب من الأمارات بأن تتسارع إليها غلبات الظنون. وتتباطؤ عن بعضها، فهذا القدر مما نسلمه على الجملة، فأحط علماً بذلك.

فصل (٢٨٩)

لو أجمع القائسون على تعليق الحكم بعلة معينة، هل يقطع بأنها العلة

[١٦٧٥] فإن قال قائل: إذا ثبت الحكم في عين من الأعيان، وأجمع القائسون على تعليق الحكم بعلة واحدة عينوها، واتفقوا عليها، فهل تقطعون بأنها العلة؟

قلنا: لا نقطع بأنها العلة، فإن اجماع كافة الأمة هو المفضي إلى العلم والقطع. والقائلون بالقياس ليسوا كل الأمة. فلو قدرنا رجوع نفاة القياس عن مذاهبهم، وموافقتهم للقائلين بالقياس في القول بالقياس، ثم اتفقوا بعد ذلك قاطبة على تعيين علة في الأصل، ونفوا ما عداها، فنقطع الآن «بأنها»^(١) العلة عند الله تعالى إذ يتعين نفي الخطأ عن أهل الإجماع.

[١٦٧٦] وذهب جمهور القائلين بأن الحق في واحد من المجتهدين، إلى أن القائسين مهما أجمعوا على تعيين علة في الأصل. فنقطع القول بأنها العلة وإن لم يرجع نفاة القياس عن مذاهبهم/^(٢).

وهذا بين الفساد. فإن القائسين ليسوا كل الأمة، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى إطناب^(٣).

(١) في الأصل «بان» والمثبت الصواب.

(٢) نهاية ق (١٨١/أ).

(٣) ينظر هذه المسألة في البحر المحيط (٣/١٤٠).

(٢٩٠) فصل

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس

[١٦٧٧] اعلم أن القائلين بأن المصيب «واحد»^(١) ذكروا وجوهاً من

الاحتمالات في الأقيسة وزعموا أن الزلل فيها يتوقع .

فقالوا: إذا قاس القائس فرعاً على أصل، بعله في الأصل يعتقدونها علة

«فبعثور»^(٢) قياسه ضروب من الاحتمالات .

أحدها: أن يكون الحكم مقصوراً على الأصل، غير معد عنه، في

معلوم الله تعالى، وهو بقياسه رام تعديته إلى الفرع من المقيس عليه .

والوجه الثاني في الاحتمال: أن يكون الأصل معلولاً، والحكم غير

مقصور عليه . ولكن خطأ القائس العلة «التي هي»^(٣) علة عند الله تعالى،

وحداد عنها / إلى غيرها/^(٤) .

والوجه الثالث: أن يركب القائس علة الأصل من وصفين، وهي عند

الله ثلاثة أوصاف وقد أحل القائس «بالثلاث»^(٥) .

والوجه الرابع: أن يركب القائس علة الأصل، وهي غير مركبة في علم

الله تعالى، بل هي ذات وصف واحد .

والوجه الخامس: أن يصح استنباطه لعلة الأصل، ولكن تخيل إليه

(١) في الأصل «واحداً» وهو لحن .

(٢) في الأصل «فبعثور» وهو تصحيف .

(٣) في الأصل «اهي» .

(٤) طمس في الأصل .

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب «بالثالث» .

تلك العلة متحققة في الفرع، والأمر على خلاف ما ظن^(١).

فهذه المداخل هي التي منها يتوقع فساد الاستنباط.

[١٦٧٨] وزعم بعضهم أنه «قد دل»^(٢) على المستنبطة وجه سادس، وهو أن إثبات أصل القياس، مختلف فيه، فيجوز عدم ثبوته. وهذا فاسد لا وجه له.

فإن إثبات القياس مقطوع به. ولو ساغ تقدير الاختلاف بشبه لساغ أن يقدر الاختلاف في العقائد بشبهة. فإذا وضحت هذه الجملة، فقد قالوا: أن القياس الجلي، هو الذي تبعد عنه هذه الاحتمالات مع إمكانها، والخفي هو الذي «تقرب»^(٣) منه هذه الاحتمالات.

[١٦٧٩] قال القاضي رضي الله عنه ونحن إذا قلنا بتصويب المجتهدين فيبطل كل ما قالوه من الاحتمالات. فإننا لا نعتقد أن في الأصل الذي يرد إليه الفرع المطلوب حكمه، علة متعينة عند الله تعالى، وقد كلفنا العثور عليها بعينها ومن أخطأها فهو مخطيء فيما كلف. ولكننا نقول: ليس «للأصل»^(٤) علة متعينة عند الله تعالى، ولكن كلف كل مجتهد أن يعمل بما غلب على

(١) قد ذكر جميع هذه الوجوه ابن قدامه في روضة الناظر. فانظر نزهة الخاطر شرح روضة الناظر (٢/٢٥٣) ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٢٤٧) وقد أوردنا لكل وجه مثلاً أو أكثر وقد نبه الشيخ الشنقيطي إلي أن هذه الوجوه راجعة إلى قواعد العلة. فالأول والثاني والرابع راجعه إلى القادح المسمى بعدم التأثير في الوصف والثالث إلى الكسر والخامس إلى المنع.

(٢) كذا في الأصل - ولا يظهر له معنى - ولعله محرف عن «يدخل».

(٣) في الأصل «تصرف» وهو تصحيف بدليل ما سبق.

(٤) في الأصل «الأصل» وهو غير سديد.

ظنه، وجعل غلبة ظن كل مجتهد علماً مقطوعاً في أن الحكم عليه موجب غلبة الظن.

وهذا مما نستقصيه إن شاء الله تعالى في كتاب الاجتهادات.

فصل (٢٩١)

تقسيم الأقيسة إلى قياس علة وقياس شبه

[١٦٨٠] قد ذكرنا فيما قدمنا، تقسيم القائسين الأقيسة إلى الجلي والخفي وقد قسموها على وجه آخر، فقالوا: القياس ينقسم إلى قياس علة وقياس شبه.

فأما قياس العلة، فهو أن تستنبط علة الأصل، ويرد الفرع إلى الأصل بعلة الأصل. وهذا هو القياس المتفق عليه عند القائلين بالقياس.

[١٦٨١] والضرب الثاني من القياس قياس الشبه^(١) وهو أن يلحق فرع

(١) قال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منها وقال إمام الحرمين لا يتحرر في ذلك عبارة حذبة مستمرة في صناعة الحدود وقد اعتنى الأصوليين بتعريف القاضي لقياس الشبه في كتبهم وذكروا له تعريفاً آخر عن القاضي أيضاً. وهو أن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته. وإما أن لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته. وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته. فلأول هو الوصف المناسب والثاني هو الشبه والثالث هو الطرد.

ينظر للتفصيل المحصول (٢٦٧/٢/٢) الإحكام للآمدي (٤٢٣/٣) والإبهاج (٦٦/٣) والمنخول (٣٧٨) والبرهان (٨٥٩/٢) وقد رد عليه مذهبه في قياس الشبه. والوصول إلى الأصول (٢٩٤/٢) والمسوده (٣٧٤) روضة الناظر مع نزهة خاطر (٢٩٥/٢) والمستصفي (٣١٠/٢) وإرشاد الفحول (٢١٩) حصول المأمول (١٢٥) واللمع (١٠٠) وتيسير التحرير (٥٣/٤) والمعتمد (٨٤٢/٢) وأصول مذهب الإمام أحمد (٥٩١) وفواتح الرحموت (٣٠١/٢).

بأصل، لكثرة إشباهه «بالأصل»^(١) في الأوصاف، من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل، هي علة حكم الأصل. وذلك نحو إلحاق العبد بالحر في بعض الأحكام لشبهه به في جمل من الأحكام.

وقد اختلف القائسون في هذا الضرب.

فذهب المحققون منهم إلى^(٢) / بطلانه، وإليه ذهب الصيرفي^(٣) وأبو إسحاق المروزي^(٤) وغيرهما من القائسين^(٥).

(١) هكذا وقع في الأصل بالباء ورأيت في الكتب التي نقلت هذا التعريف «للأصل» وهو الأليق. انظر الإبهاج (٦٧/٣) وإرشاد الفحول (٢١٩) وحصول المأمول (١٢٥).

(٢) نهاية ل (١٨١/ب).

(٣) هو محمد بن عبد الله البغدادي أبو بكر الصيرفي، تفقه على أبي العباس بن سريج كان متبحراً في الفقه وعلم الأصول - من تصانيفه كتاب الشروط وكتاب الإجماع وشرح الرسالة. توفي سنة (٣٣٠) تاريخ بغداد (٤٤٩/٥) شذرات الذهب (٣٢٥/٢) طبقات الشيرازي (٩١) طبقات السبكي (١٦٩/٢) ابن النديم (٣٠٠) الفتح المبين (١٨٠/١) طبقات ابن هداية الله (٦٣).

(٤) هو إبراهيم بن أحمد أبو إسحاق المروزي صاحب المزني - أحد أئمة الشافعية. ومن مؤلفاته كتاب شرح مختصر المزني وكتاب الفصول في معرفة الأصول وكتاب الشروط وغيرها. كان يأخذ علم الكلام عن الأشعري وكان الأشعري يأخذ عنه الفقه. توفي سنة (٣٤٠). تاريخ بغداد (١١/٦) شذرات الذهب (٣٥٥/٢) تذكرة الحفاظ (٨٥٥) فهرست ابن النديم (٢٩٩) فتح المبين (١٨٨) طبقات ابن هداية الله (٦٦).

(٥) وهو مذهب الشيرازي والأستاذ أبي منصور والطبري.

ويحكى عن ابن سريج^(١) أنه صحح قياس الشبه^(٢).

ويؤثر ذلك عن الشافعي.

قال القاضي رضي الله عنه ولا يكاد يصح ذلك عن الشافعي رضي الله عنه مع علو رتبته في الأصول^(٣).

(١) هو أحمد بن عمر بن سريج أبو العباس. أحد أئمة الشافعية صاحب المزني كان يلقب بالباز الأشهب. له مناظرات مع محمد بن داود الظاهري له مؤلفات في الفقه وعلم الأصول توفي سنة (٣٠٦) تاريخ بغداد (٢٧٨/٤) طبقات السبكي (٨٧/٢) وفيات الأعيان (٤٩/١) الإعلام (٥٦/١) الفتح المبين (١٦٥/١) طبقات ابن هداية الله (٤١).

(٢) قال الغزالي في المنحول قد صار الشافعي رضي الله عنه وأبو حنيفة ومالك وأشياعهم في جملة الفقهاء — إلا أبا إسحاق المروزي — إلى قبول قياس الشبه. وقال النواب صديق حسن خان في حصول المأمول «إليه ذهب الأكثرون» وبه قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول.

(٣) اختلف النقل عن الشافعي رحمه الله في قياس الشبه — قال الشيرازي في اللمع — منهم من قال: إن ذلك يصح وللشافعي ما يدل عليه. ومنهم من قال: لا يصح وتأول ما قال الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس العلة بكثرة الشبه. اللمع (١٠١). ثم القائلون بأنه حجة اختلفوا في أنه فيماذا يعتبر؟ فاعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم. ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل، بالغة ما بلغت. بجامع أن كل واحد منهما يباع ويشترى. واعتبر ابن عليه المشابهة في الصورة دون الحكم، كإلحاق التشهد الثاني بالتشهد الأول في عدم الوجوب وقال الإمام الرازي: المعتبر حصول المشابهة فيما يظن إنه مستلزم لعلة الحكم أو علة للحكم فمتى كان كذلك صح القياس. انظر الإبهاج (٦٨/٣). وبين السبكي في المسألة سبعة أقوال وحقق مذهب الشافعي في المسألة بنصه في الأم باب الاجتهاد الحاكم وهو باب الأفضية قال رضي الله عنه ما نصه: والقياس =

[١٦٨٢] ثم القائلون بقياس الشبه أجمعوا على أنه لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلة. ولكن إذا «استد»^(١) على المجتهد طريق قياس العلة، ساغ له التمسك بالأشياء.

وذهب بعضهم إلى أنه لا يسوغ المصير إلى قياس الشبه إلا بشرطين: أحدهما: ما ذكرناه وهو أن لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى القياس علة.

والثاني: أن يجتذب الفرع أصلاً فيلحق بأحدهما بغلبة الأشياء. ومما اختلفوا فيه أن قالوا: الأشباه الحكمية أولى، ثم الأشباه^(٢) الراجعة إلى الصفة «ويليه معظم»^(٣) أشبه الحكم. وذهب آخرون إلى أنه لا فرق بينهما^(٤).

= قياسان أحدهما يكون في معنى فذاك الذي لا يحل لأحد خلافه. ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل. والشيء من الأصل غيره. فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره. وموضع الصواب فيه عندنا، والله أعلم أن ينظر - فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه. إن اشتبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحقه بالذي هو أسبه في خصلتين. قال السبكي هذا لفظه بحروفه وهذا الباب في مجلد ثامن من الأم من أجزاء تسعة (الإبهاج ٦٩/٣ - ٧٠) وانظر نص الشافعي في الأم (٧/٩٤ ط) الفنية.

- (١) في الأصل «استد» وهو تصحيف.
- (٢) في الأصل في المواضع الثلاثة «الاشتباه» وهو مما اشتبه على الناسخ.
- (٣) في الأصل رسمه هكذا «فعلية معظم» وهو خطأ.
- (٤) تحصل من نقل القاضي المذاهب في قياس الشبه أربعة - وهي الأول: بطلانه والثاني اعتبار قياس غلبة الأشياء دون غيره والثالث اعتباره في الحكم ثم الصورة والرابع لا فرق بينهما وفي المسألة ثلاثة مذاهب أخرى وهي الأول اعتباره في الحكم فقط والثاني اعتباره في الصورة فقط والثالث فيما يظن استلزامه للعلة.

[١٦٨٣] ونحن الآن نذكر الاحتجاج لكل فريق في هذه المسألة مع القول بأن المصيب واحد من المجتهدين، ثم نوضح الحق على القول بتصويب المجتهدين.

فأما الذين ردّوا قياس الشبه، فقد عولوا على أن قالوا: إذا ألحق «القائس»^(١) الفرع بالأصل بأشباهه، فيقال له: هذه الأشباه التي ذكرتها، هل يجب الحكم في الأصل لأجلها؟ فإن زعم أن الحكم في الأصل، وجب لأجلها، فهو إذاً قياس علة، فإنه يرد/ فيه/^(٢) الفرع إلى الأصل.

وإن قالوا: إن هذه الأشباه، ليست بعلة في حكم الأصل، وما ثبت الحكم في الأصل «لأجله»^(٣) فيقال له: فما وجه إلحاقك الفرع بالأصل بالأشباه التي اعترفت بأن الحكم لم يجب لها في الأصل. ولو ساغ ذلك لساغ^(٤) أن يجمع بينهما من غير وصف أصلاً، وهذا واضح البطلان.

[١٦٨٤] فإن قال قائل: بم تنكر على من يزعم أن الرب تعالى تعبد المجتهدين بطريقتين أحدهما: قياس العلة، والثانية. إذا عجزوا عن قياس العلة أن ينظروا إلى غلبة الأشباه ويعتقدوا أن ذلك علامة استوائهما في الحكم، أو يعتقدوا أن استوائهما في الأشباه لاجتماعهما في العلة الكامنة، المستأثرة بها علم الله تعالى.

وهذا لعمري سؤال. ولكن الوجه في الجواب عندنا أن نقول: نحن

(١) في أصل «القائسين» بالجمع وهو غير سديد.

(٢) زيادة من المحقق.

(٣) زيادة من المحقق لا بد منها لاستقامة الكلام.

(٤) كذا في الأصل بدون اللام، وهو واقع في جواب «لو».

لا ننكر ورود التعبد بما قلموه. ولكن ما ثبتناه القياس في الأصل إلا بالأدلة القاطعة، ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة تمسكوا بقياس العلة في «الحوادث»^(١) التي تقرر في زمانهم، وألحقوا الفروع بالأصول في المعاني التي اعتقدوها أمارات للأحكام في الأصول.

ولم تقم دلالة قاطعة في هذا الضرب من الاعتبار، فلم يسغ التمسك به، ولم تدل عليه دلالة سمعية.

والذي يوضح ذلك أنه كما يسوغ ما قالوه في تجويز العقول، فتسوغ ضروب من الأمارات سواها، في تجويز العقول. ولكن لا يجوز التمسك بها. إذ لم يرد فيها تعبد^(٢).

فهذا أقوى ما تمسك به هؤلاء.

[١٦٨٥] واعتصم القائلون بقياس الشبه، بطرق من الظواهر وغيرها.

(١) في الأصل «الجواب» ولست أدري سر تكرار هذا الخطأ في كل موضع ورد فيه كلمة «الحوادث» فإنه حرفه إلى الجواب.

(٢) قد تعرض إمام الحرمين في البرهان والإمام الرازي في المحصول (٢/٢/٢٨١) للرد على استدلال القاضي رضي الله عنه. قال الإمام الرازي في الجواب عن قوله الوصف - الشبهى - إن كان مناسباً فهو معتبر وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بإتفاق - قال لا نسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسباً كان مردوداً بالاتفاق - بل ما لا يكون مناسباً، إن كان مستلزماً للمناسب، أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم - فهو عندنا - غير مردود. وعن قوله أنه لم يثبت عن الصحابة التمسك بقياس الشبه. قال - أنا نقول في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى «فاعتبروا» أو على ما ذكرناه أنه يجب العمل بالظن. وانظر الإبهاج (٣/٧١).

ولم نذكرها لركاكة معظمها ولكننا نذكر ما عولوا عليه، فمنها أنهم قالوا: ورد في الشرع اعتبار الأشباه في جزاء الصيد، كما نطق به نص الكتاب، وكذلك يعتبر فيمن تقبل شهادته/ (١) الأكثر والأغلب من أحواله، فإن كان في أغلب أحواله متشبيهاً بأسباب العدالة قبلت شهادته، وإن تكن الأخرى ردت، إلى غير ذلك.

قيل لهم هذا الذي ذكرتموه، لا منجى فيه، فإن أكثر ما في الباب أن سلم لكم أن اعتبار الأغلب في بعض موارد الشريعة إما لنص كتاب أو إجماع أو غيرهما من الأدلة الشرعية، فلم ادعيتم نصب اعتبار الأشباه علماً في مواضع النزاع وهل هذا إلا إثبات ضروب من الأدلة بطرد ما تمسكتم به. وكل ما يتمسكون به فهذا سبيله.

[١٦٨٦] فإن قالوا: بم تنكرون على من يقيس اعتبار الأشباه على قياس العلة؟

قيل: أصول الأدلة لا تثبت بمثل هذا الطرد الواهي. على أنا لو رددنا إلى العقل لم يكن في مقتضاه، إثبات أقيسة الشرع، ولكن لما قامت دلالة الإجماع على التمسك بالقياس، صرنا إليه، وهذا الضرب الذي فيه نزاعنا، لم ينقل عن أصحاب الرسول ﷺ، على التخصيص.

فهذا وجه الكلام على القول، بأن المصيب واحد من المجتهدين فإذا كنت تذب عن ذلك، فالأولى بك إبطال قياس الشبه.

[١٦٨٧] وأما إذا قلنا بتصويب المجتهدين، فقد قال القاضي رضي الله عنه، فلو رأى المجتهد التمسك بالأشباه في بعض الحوادث وغلب على ظنه

(١) نهاية ل (١٨٢).

ثبوت حكم من قضية اعتبار الأشباه فهو مأمور بما غلب على ظنه قطعاً عند الله تعالى.

[١٦٨٨] وأوما رضي الله عنه إلى أن رد قياس الشبه والقول به، لا يبلغ إلى القطع وهو من مسائل الاحتمال. وهذا فيه نظر عندنا. فإن الأليق بما «مهده»^(١) رضي الله عنه من الأصول أن يقال: كل ما آل إلى إثبات دليل من الأدلة فيطلب فيه القطع، وسنوضح ذلك في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى. على أن ما قاله في كون المجتهد مأموراً بما غلب على ظنه سديد فيما رامه فإننا ربما نقول: إن المجتهد المتمسك بضرب من القياس إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه «فهو مأمور قطعاً عند الله»^(٢) بما أدى إليه اجتهاده. وإن كان القياس في مخالفة النص مردوداً^(٣).

(١) في الأصل «مهذه».

(٢) اضطربت العبارة في الأصل هكذا «عند الله فهو مأمور قطعاً» وأغلب ظننا أنه من الناسخ - ثم وجدت بعد هذا النص نقله ابن السبكي في الإبهاج، وهو كما أثبتناه إلا أن فيه ليس ذكر كلمة «عند الله». انظر الإبهاج (٣/٧٠).

(٣) واستشكل ابن السبكي اعتراض إمام الحرمين ثم موافقته على القول بتصويب المجتهدين - فقال: حاصل هذا أن إمام الحرمين لم يوافق القاضي على أن المسألة ظنية، ووافق على البناء على مسألة تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت كونها ظنية. وفي هذا البناء على هذا التقدير أيضاً نظر. فإن قياس الشبه إن كان باطلاً فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند إليه، مع كونه عنده باطلاً؟ وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على الباطل؟ وإن فرض حصول ظن مستند إليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد. وإن كان قياس الشبه صحيحاً فهو معمول به كسائر الأدلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين وقول إمام الحرمين إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مأمور به، وإن كان القياس في مقابلة النص مردوداً «من غير =

فصل (٢٩٢)

[١٦٨٩] قال القاضي رضي الله عنه ذهب بعض الضعفة من أهل خراسان إلى أنه لا يراعى في الجمع بين الفرع والأصل نوع من «التحري»^(١) على التعيين ولكن مهما رأى المجتهد أن يجمع بين فرع وأصل، فلا يواخذ بضرب الجمع. ونفوا اعتبار العلة في الأصل المردود إليه^(٢).

[١٦٩٠] وهذا الذي قالوه/ فيه/^(٣) هدم المقاييس والعبر، وتسبب إلى إبطال طرد الاجتهاد. والأولى لك أن تدخل دخول مقسم، فتقول: إذا نفيتم اعتبار علة الأصل فلا تخلون أما أن تقولوا: أنه ليس في الأصل علة منصوصة أو مجمع عليها، فتوافقون على مذهبكم.

= ما نحن فيه. لأن الذي غلب على ظنه حكم مستند إلى اجتهاده ولم يبلغه النص، فغلب على ظنه أن الاجتهاد الذي جاء به دليل يجب عليه العمل به بخلاف قياس الشبه. فإنه يظن بطلانه فكيف يستند إليه أو يبني اجتهاده عليه؟ الإبهاج (٣/٧٠).

(١) في الأصل «التحري».

(٢) قال الشيخ أبو إسحاق في اللمع لا بد لرد الفرع إلى الأصل من علة يجمع بها بينهما — وقال بعض الفقهاء من أهل العراق: يكفي في القياس تشبيه الفرع بالأصل بما يغلب على الظن أنه مثله. فإن كان المراد بهذا أنه لا يحتاج إلى علة موجبة للحكم يقطع بصحتها كالعلل العقلية، فلا خلاف في هذا. وإن أرادوا أنه يجوز بضرب من الشبه على ما يقول القائلون بقياس الشبه — فقد بينا ذلك في أقسام القياس. وإن أرادوا أنه ليس هاهنا معنى مطلوب يوجب إلحاق الفرع بالأصل فهذا خطأ. لأنه لو كان الأمر على هذا لما احتجج إلى الاجتهاد، بل كان يجوز رد الفرع إلى كل أصل من غير فكر — وهذا ما لا يقوله أحد فبطل القول به. اللمع (١٠٦). وانظر أيضاً التبصرة له (٤٥٨) والمسودة (٣٨٩).

(٣) زيادة من المحقق.

وكذلك إن قلت: لم يتعبد الله عباده بطلب علة متعينة في معلومه، وإنما كلف المجتهد^(١) أن يعمل على ما يراه علة في غلبة الظن فهذا مستقيم بالقول بتصويب المجتهدين وهو أليق.

وإن عنيتم بنفي علة الأصل، أنه لا اعتبار لها بوجه من الوجوه وليس على المجتهد إلا الاعتبار بضرب من التحري، فهذا بهت عظيم.

وأول ما يلزمكم/ ^(٢) عليه أن يقال: فسوغوا لكل عامي أن يلحق الفرع بالأصل ولا تخصصوا القياس بالمجتهدين، إن لم تراعوا وجهاً مخصوصاً في الاجتهاد والتحري وإلحاق الفرع بالأصل. فإن أحداً لا يعجز عن إلحاق فرع بأصل، إذا رفض عنه «التحري»^(٣) والتدبر في طرق الاجتهاد.

ومن أوضح ما يستدل به عليهم، أن نقول لهم: لم جوزتم إلحاق الفرع بالأصل من غير رعاية وجه من التحري. فإن قلتموه عقلاً، فليس في العقل إلا تجويز الأقيسة المجوزة شرعاً وفاقاً فما الظن بما اخترعتموه؟ وإن جوزتم ذلك سمعاً فأقيموا عليه دلالة سمعية، وهيئات!.

[١٦٩١] وقد ضرب القاضي رضي الله عنه أمثلة منها: أنه قال: فلو

قال قائل في إجراء الأحكام على السكران في طلاقه وغيره، لما كان السكران معاقباً، وجب أن يكون معاقباً بالطلاق فإذا قيل لهؤلاء: فما وجه الجمع بينهما؟ قالوا: لم يلزمنا أكثر مما قلناه.

(١) في الأصل «من المجتهدين».

(٢) نهاية ل (١٨٢/ب).

(٣) في الأصل «التحري».

فيقال لهم: ولم قلتُم أنه لما لحقه^(١) ضرب من العقاب، يلحقه هذا الضرب الذي نحن فيه؟ وإذا حققت عليهم الطلب في أمثال ذلك، لم يبق بأيديهم إلا دعوى عارية.

ومن هذا القبيل أيضاً، استدل من استدل على جواز الجمع بين الصلاتين في حق المريض فيقول: لما جاز له أن يصلي جالساً - وهو ضرب من التخفيف - فينبغي أن يجوز له الجمع.

فيقال لهم: فما/ وجه/^(٢) الجمع بين الفرع والأصل؟ فإن اقتصروا على الدعوى وضح بطلان قولهم وإن قالوا: إنما قلنا ذلك، لأن المقتضى لجواز القعود في حق المريض التخفيف. وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه. قلنا لهم: الآن قد «اعترفتم»^(٣) باعتبار ضرب من «التحري»^(٤) وهو المطلوب منكم ثم يعرض ما ذكرتموه على قواعد العلل، فإن سلمت صحت، وإلا حكم ببطلانها.

(٢٩٣) القول في ذكر

اختلاف القائسين في طرق إدراك العلل

[١٦٩٢] ما صار إليه الجمهور من القائلين بالقياس، أنه لا يشترط في إثبات علة الأصل دلالة مقطوعة بها من نص أو إجماع.

[١٦٩٣] وذهبت شذمة من القائلين بالقياس، إلى أن القياس

(١) في الأصل «الحقه» وهو غير سديد.

(٢) زيادة من المحقق ليست في الأصل.

(٣) في الأصل «عرفتم» ولعله سهو من الناسخ.

(٤) في الأصل «التحري».

لا يصح، حتى تكون علة الأصل منصوباً عليها. وأما إذا لم يكن نص ولا إجماع، فلا معنى لإستشارة علة بالإجتهد من الأصل بناء على غلبة الظن^(١).

ثم اعتبروا في الإجماع الذي ذكروه إجماع القائسين. وقد أوضحنا بطلان ذلك، وبيننا أنهم ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم. فلا نعيد ما سبق.

[١٦٩٤] وها نحن نقيم الأدلة على بطلان اشتراط النص على علة الأصل، بعد تقديم، فنقول: إذا نص صاحب الشريعة على علة الأصل، فهل تقولون أنه يجب طرد العلة/ و/^(٢) إن لم/^(٣) يتعبد بالقياس أم لا تقولون ذلك؟

فإن قلت: أنه يجب طرد العلة المنصوص عليها، وإن لم يتعبد بالقياس تمسكاً «بمقتضى»^(٤) اللفظ وموجبه «الكلام»^(٥) عليكم من وجهين.

أحدهما: أن هذا إفصاح برد القياس وتمسك بموجب اللفظ على زعمكم فكيف تعتزون إلى القياس ثم تنفونه؟ على أنا قد قدمنا بطلان هذا المذهب عند ردنا على القاساني والنهرواني^(٦). وإن قلت أن العلة المنصوص

(١) وهو قول الحنابلة وبشر بن غياث المريس وأبي هاشم. انظر المسودة (٣٩٤) و (٣٩٧) و (٤٠١) واللمع (١٠٧) والمعتمد (٧٧٤/٢).

(٢) م زيادة من المحقق.

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «لمقتضى» باللام.

(٥) في الأصل «بالكلام» بالباء وهو سهو من الناسخ.

(٦) راجع ص (١٩٦).

عليها، لا تطرد إلا بعد ثبوت التعبد بالقياس فأوضحوا بم عرفتم التعبد بالقياس؟ فلا يزالون في تردد حتى يعتصموا بالإجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا «يبتدرون»^(١) إلى القياس في الحوادث/^(٢) ما شذ منها وما ظهر، ونعلم قطعاً أنهم كانوا لا يتوقفون في إلحاق الفروع بالأصول على ثبوت علل منصوصة بالفاظ مصرح بها وهذا ما لا سبيل إلى جرده.

والذي يوضح ذلك أنهم اعتبروا طرق القياس في غوامض المسائل مع «شغورها»^(٣) عن العلل المنصوصة في أصولها. فبطل ما قالوه وتبين أن الطريق الذي عرف به إثبات أصل القياس، لا يتضمن اشتراط ما شرطوه.

[١٦٩٥] ومما نستدل به أيضاً، في إبطال اشتراط النص. أن نقول: إذا اشترطتم كون العلة في الأصل منصوصةً عليها، وزعمتم أن الفرع يلحق بالأصل قياساً من غير توسط، بموجب «اللفظ»^(٤) فبم تنكرون على من يشترط النص في أن علة الأصل معداة إلى الفرع، كما شرطتم النص في علة الأصل؟ فما «الفصل»^(٥) بين المقالتين؟ فإن لم يكن/ بد/^(٦) من اعتبار النص، فعموا. ثم قولكم هذا يسوقكم إلى إبطال الاجتهاد لا محالة. ولهم كلام يتصل بأحكام الاجتهاد وذلك أنهم زعموا أن علة الأصل يجب أن تكون

(١) في الأصل «يبتدرون».

(٢) نهاية ق (١٨٣/أ).

(٣) في الأصل «شغورها» والشغور الخلو.

(٤) غموض في الأصل.

(٥) في الأصل «العقل».

(٦) زيادة ليست في الأصل.

مقطوعاً بها، وإلا فتكليف طلبها، مع أن العقل لا يدل عليها بعينها – وليست عليها دلالة سمعية – فالتكليف في طلبها تكليف ما لا يقدر عليه.

وهذا لا يتوجه على القائلين بتصويب المجتهدين وذلك أنهم لا يقولون بأن علة الأصل متعينة في معلوم الله تعالى فتعين طلب العثور عليها. وهذا الذي قالوه يتوجه على القائلين بأن المصيب واحد.

فصل (٢٩٤)

سالك العلة

[١٦٩٦] اعلم، أن علة الأصل تثبت بطرق، ونحن نشير إليها إن شاء الله تعالى، ثم نذكر بعد ذكر الصحيح^(١) منها، طرقاً فاسدة، تمسك بها بعض الفقهاء في إثبات علة الأصل، ونوضح فسادها.

[١٦٩٧] فأقوى الطرق في إثبات علة الأصل أن يتضمنها كتاب أو سنة.

ثم ذلك ينقسم: فمنه ما يكون مصرحاً به، ومنه ما ينيء عنه ضمناً.

فأما ما يكون مصرحاً به^(٢) فنحو قوله تعالى: ﴿ كُنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... ﴾^(٥)

(١) هنا في الأصل «و» ولا محل له.

(٢) وهذا يسمى أيضاً مسلك النص.

(٣) سورة الحشر: آية (٧).

(٤) سورة المائدة: آية (٣٢).

(٥) سورة الأنفال: آية (١٣).

فهذه الظواهر وأمثالها من السنة مصرحة بإثبات الأوصاف المذكورة فيها عللاً.

والذي ينبىء عن التعليل ضمناً^(١) فتكثر أمثله، ولكننا نذكر ما يقع به الإستقلال. فمنه ما روى عن نبي الله ﷺ أنه قال: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)^(٢) ففهم كافة العلماء من ذلك، أن الذي راعاه رسول الله ﷺ شغل الغضب جاشه واقتضاه لرده عن تمام فكره في طلب الحق فكل ما يحل محلّه في معناه من غلبة النوم والجوع ونحوهما فهو مثله.

وألحقوا بهذا القبيل ما روي عن النبي ﷺ أنه لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم قال: فلا إذا^(٣).

وهذا بأن يلحق بالصريح أولى.

ومما يتصل بذلك، ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: من أعتق شركاً له

(١) يعرف هذا المسلك بالإيماء أيضاً.

(٢) الحديث متفق - البخاري (٧٢/٩) باب هل يقضي الحاكم أو يفتى وهو غضبان عن أبي بكر - بلفظ «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» ومسلم مع النووي (١٥/١٢) وأبو داود (٣٠٢/٣) والترمذي (٣٩٦/٢) والنسائي (٢٣٧/٨).

(٣) الحديث أخرجه الترمذي في البيوع باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة (٥١٨/٣) تحقيق أحمد محمد شاكر وأبو داود في البيوع باب التمر بالتمر تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد والنسائي في البيوع باب اشتراء التمر بالرطب (٢٣٦) وابن ماجه في التجارات (٧٦١/٢).

في «عبد»^(١) قوم عليه^(٢) ففهم من مضمون خطابه رعاية الرق، ثم اقتضى إلحاق الأمة بالعبد.

ومما يتصل بالأنبياء عن التعليل، وإن لم يكن مصرحاً به، أن يذكر صاحب الشريعة صفة في شيء ثم يعقب تلك الصفة بإثبات حكم، بحيث يعلم في قضيته الخطاب أن الحكم مرتبط بالوصف المتقدم. وذلك نحو قوله تعالى/ (٣).

﴿وَسْتَأْتُونَكَ مِنَ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^(٤) فعلق الاعتزال الذي قدمه من ذكر الأذى بحرف الفاء. وهو يقتضي جواباً عن أمر سبق، ويتضمن ارتباطاً بما فرط من الكلام.

والحقوا بذلك تعليق الحكم بكل اسم مشتق، نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ﴾^(٦) ومنه قوله ﷺ: (ولا تبيعوا الطعام إلا مثلاً

(١) في الأصل «عند» وهو تصحيف.

(٢) الحديث متفق عليه روى البخاري في باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء - عن ابن عمر من أعتق له شركاً في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد قيمة عدل الحديث (١٨٩/٣) ومسلم (١٣٧/١١، ١٣٨، ١٣٩) وأبو داود (٢٣/٤) كتاب العتق باب في من أعتق نصيباً له من مملوك، ومالك في الموطاح (١٤٥٨) ص (٥٤٩) من أعتق شركاً له في مملوك.

(٣) نهاية ل (١٨٣/ب).

(٤) سورة البقرة: آية (٢٢٢).

(٥) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٦) سورة النور: آية (٢).

بمثل^(١) فهو مشتق من الطعم، والخطاب دال على نصبه علة.

ومما يستدل به على ثبوت علة الأصل، ما تحقق من قضايا أفعال رسول الله ﷺ في قضية التعليق والارتباط. وذلك نحو ما تقرر لصحبه رضي الله عنهم من تعلق سجوده بسهوه، ومن تعلق سجوده عند تلاوة بعض الآيات لتلاوتها، إلى غير ذلك مما أدركوه بقرائن الأحوال.

فهذه الطرق التي يستدل بها في إثبات علل الأصول^(٢).

[١٦٩٨] فإن قال قائل: فشيء مما ذكرتموه، ليس بنص غير قابل للتأويل. إذ قد ترد لفظة صيغتها التعليل، ولا يراد بها التعليل. وتكثر نظائر ذلك في مجاري الخطاب فمنها قوله تعالى: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٣) وليس المراد به التعليل بالدلوك. فما يؤمنكم أن تكون الألفاظ التي تمسكنم بها في إثبات علل الأصول، وقسمتموها إلى الصريح والمتضمن، معدولة عن ظواهرها محمولة على وجوه التجوز.

قيل لهم: نحن لا ننكر جواز حملها على المحامل التي ذكرتموها، ولكن ظواهرها تقتضي ما قلناه فلا يجوز إزالة ظواهرها، إلا بدلالة تقوم. إذ قد أجمع المسلمون على أن ما ذكرناها من الظواهر، ليست من قبيل

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه (١٢١٤/٣) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) راجع لمعرفة هذين المسلكين مفصلاً مرتباً مضبوطاً المحصول (١٩٣/٢/٢) (٢١٥) وإرشاد الفحول (٢١٠ - ٢١٣) والإحكام للآمدي (٣٦٤/٣) فما بعد والنخول (٣٤٢) والمستصفي (٢٨٨/٢) والإبهاج (٤٧/٣) والبحر المحيط (٣/٣) (١٤٠ - ١٥٠) (مخطوط).

(٣) سورة الإسراء: آية (٧٨).

المجملات التي لا يجوز التمسك بها. فإذا لم يكن من التمسك بها بد فيستحيل أن يقال: أنها تحمل على «وجوه»^(١) التجوز فتعين إجراؤها على ظواهرها.

[١٦٩٩] فلو قال قائل: فإذا تمسكتم بشيء مما ذكرتموه في إثبات علة الأصل فزعم الخصم أنني أزيل ما تمسكتم به، بدلالة قياس فهل تجوزون ذلك؟

قال القاضي رضي الله عنه: هيهات أن نجوز ذلك! فإن الذي يزيل الظاهر بالقياس مطالب بتصحيح علة أصل قياسه وأقوى ما يستدل به المتمسك بالقياس في إثبات علة أصله ظاهر ما ذكرنا، ثم لا نسلم اعتلاله عن مثل ما ألزمه.

فيقال له: بم تنكرون على من يزعم أن ما استدلت به في تثبيت علة أصلك هو إزالة الظاهر، بالقياس الذي اعترضت عليه؟

فانحسم هذا الباب وتعين إجراء الظواهر في إثبات علل الأصول مع مقتضياتها ولا يقدر فيها بالأقيسة التي لم تثبت عللها قطعاً. فأحط بذلك علماً فهذا الذي ذكرناه، أقوى الطرق في إثبات علل الأصول.

[١٧٠٠] وألحق معظم الأصوليين بذلك أن يجمع القائسون على تعيين علة في الأصل فجعلوا إجماعهم دلالة على ثبوت علة الأصل.

قال القاضي رضي الله عنه وهذا لا يصح عندنا. فإن القائسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم. ثم ردد القاضي جوابه في أثناء الكلام فقال: لو جعلنا إجماع القائسين إمارة تبين غلبة الظن في المقاييس كان محتملاً وإن لم نقل أنه يفضي إلى القطع.

(١) في الأصل «حجوه» وهو تصحيف.

والذي استقر عليه جوابه أنه لا أثر لإجماع القائسين اللهم / وإن تصور^(١) رجوع منكري القياس «عن»^(٢) الإنكار، ثم يجمع الكافة على علة، فتثبت حينئذ.

[١٧٠١] قطعاً/ ^(٣) ومما/ ^(٤) يستدل به على ثبوت علة الأصل أن يحصر صفاته في تقديرها عللاً، فيبطل كلها بطريق من طرق البطلان إلا صفة واحدة ويستدل ببطلان جميعها، وعدم بطلان ما نصبه أنه علة سديدة^(٥).

[١٧٠٢] ولم يذكر القاضي رضي الله عنه في تثبيت علل الأصول طريقة، سوى ما ذكرناها. ثم انعطف بعد ذلك على إبطال طريق يتمسك بها بعض الفقهاء في إثبات علل الأصول.

[١٧٠٣] فمما أبطله ما ذكره الأستاذ أبو إسحق رضي الله عنه^(٦) وقدره

-
- (١) في الأصل طمس كامل مكان هذه اللفظة ولعل المثبت في محله.
 - (٢) في الأصل «على» ولا يصح.
 - (٣) ما بين المعكوفتين طمس في الأصل واستظهرته مما بقى من الأثر هناك وقد مر ذلك قبل.
 - (٤) نهاية ق (١/١٨٤).
 - (٥) هذا هو المسلك المسمى بالسبر والتقسيم راجع للتفصيل المحصول (٢/٢٩٩).
 - (٦) هو الأستاذ إبراهيم بن محمد بن مهران أبو إسحاق الأسفراييني ركن الدين أحد أئمة الدين برع في علوم متنوعة شارك الباقلاني في الأخذ عن محمد بن أحمد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري له كتاب «الجامع في أصول الدين» في علم الكلام ورسالة في أصول الفقه. توفي سنة (٤١٨) تبين كذب المفتري (٢٤٣) وطبقات الشيرازي (١٠٦) وطبقات السبكي (٣/١١١) وطبقات ابن هداية الله (١٣٥) وفيات الأعيان (٤/١) البداية والنهاية (٢٤/١٢) الفتح المبين (١/٢٢٨).

طريقة في إثبات علة الأصل وذلك أنه قال: ليس على «القائس»^(١) إذا لم يجد شيئاً مما قدمناه إلا أن يعرض العلة التي استنبطها من الأصل، على مبطلات العلل فإن^(٢) لم يجد ما يقدر فيها، وعرضها على أصول الشريعة فلم يجد فيها ما ينافي علته، فيحكم بسلامة العلة، إذا لم يبطل لدى العرض على الأصول والقوادح.

قال القاضي رضي الله عنه: وهذا باطل لا أصل له، وقصاره الإجتزاء بدعوى مجردة فيقال للمتمسك بهذه الطريقة قصارى كلامك الإستدلال على صحة العلة بعدم الدليل على فسادها فلم زعمتم أنها صحت إذا لم تقم دلالة على فسادها وبم تنكرون على من يزعم أنها تفسد بعدم الدلالة على صحتها.

فإن قلت: عدم دلالة الفساد دلالة على صحتها قيل لك: بل عدم الدلالة على صحتها، دلالة على فسادها. فيتقابل القولان وتتجرد دعوى^(٣).

وقد أطنب القاضي رضي الله عنه في إبطال ذلك. وفيما ذكرناه غنية.

(الطرد أو الاطراد)

[١٧٠٤] من الطرق التي تمسك بها بعض الفقهاء من أصحاب

(١) في الأصل «القائسين» وهو خطأ.

(٢) في الأصل «وإذا» والمثبت من البحر المحيط.

(٣) في البحر المحيط زيادة كلمة «الخصم» بعد «دعوى» ليصير «دعوى الخصم». انظر

(٣/ل) (١٧٤/ب) والمحصول (٣١٩/٢/٢) وعده الإمام الرازي من الطرق

الفاصلة.

الشافعي^(١) وجميع أصحاب أبي حنيفة في إثبات علة الأصل، اطرادها^(٢) وهذا من أوهى الطرق وأضعفها.

(١) هو أبو بكر الصيرفي - فإنه جعل طرد العلة دليلاً على صحتها للشمع للشيروازي (١١٢) وعزاه إمام الحرمين في البرهان إلى الأستاذ أبي إسحاق - راجع (٨٠٢/٢) ويسمى هذا المسلك بالإخالة والمناسبة والجريان أيضاً - وعرفه إمام الحرمين بقوله: إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات وقال الشيخ الشيروازي: الطرد والجريان شرط على صحة العلة، وليس بدليل على صحتها. ورد على من جعله دليلاً على صحة العلة. وقال الرازي: المراد منه أي من الطرد - الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع. وهذا هو المراد من الأطراد والجريان وهذا قول كثير من قدماء فقهاءنا. ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة، حصل ظن العلية. وقال ابن السبكي: ذهب المعتبرون من النظار إلى أن التمسك به باطل. وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة. وإليه مال الإمام وجزم به البيضاوي. وقال الكرخي: هو مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا الفتوى به. وبالغ قوم وقالوا: يكفي في علية الوصف الطرد أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة. راجع للنظر في التفاصيل - البرهان (٧٨٨/٢، ٨٠٢) والمحصل (٣٠٥/٢/٢) والإبهاج (٧٨/٣) وإرشاد الفحول (٢٢٠) والوصول إلى الأصول (٣٠٣/٢) والمنحول (٣٤٠) والتبصرة (٤٦٠) واللمع (١١٢) وحاشية العطار على جمع الجوامع (٣٣٦/٢) والمستصفي (٣٠٧/٢) وأصول الفقه للشنقيطي (٢٧٨) وكشف الأسرار (٣٦٥/٣) ونزهة الخاطر مع روضة الناظر (٣٢١/٢).

(٢) الاطراد: مشتق من الطرد بمعنى الابعاد و«اطرد الأمر اطراداً» اتبع بعضه بعضاً ومنه «اطرد الماء» والطرْد في الإصطلاح هو أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة، والوصف الطردى هو الوصف غير المناسب والشبهى للحكم.

فإنهم يقولون «إذا طولب التثبت علة الأصل»^(١) الدليل عليها إطرادها وإن الحكم يوجد متى وجدت .

فيقال «لهم»^(٢) هذا الذي ذكرتموه إعتصام منكم بنفس الخلاف، فإنكم طردتم علة الأصل في الحكم المتنازع فيه، والخصم لا يساعد على ثبوت الحكم في الفرع إلا مع تحقيق العلة، فلم طردتم العلة في الصورة التي نوزعتم فيها، ولم نصبتموها علة فيها؟ فإذا قلتم: إنما نصبناها لإطرادها، فمحصوله: إنما طردناها لإطرادها. فهو تعليل الدعوى بالدعوى، وهذا بين لا خفاء به .

[١٧٠٥] والذي يوضح الحق في ذلك أن نقول: العلل السمعية ليست بأدلة في أنفسها، وليست كالأدلة العقلية التي تدل بذواتها، ولا تتصور في العقل أنفسها إلا دالة. ومآل القول في العلل الشرعية آئل إلى نصب صاحب الشريعة إياها امارات، ولا يثبت^(٣) بقضايا العقل. وإنما يثبت بدلالة السمع. فخرج من ذلك، أن أصل الحكم المطلوب لما افتقر إلى دلالة سمعية لكونه غير مدرك بقضية العقل، فكذلك انتصاب بعض الأوصاف إمارة، ينبغي أن يفتقر إلى دلالة سمعية .

[١٧٠٦] فإذا طرد الطارد علة في مسائل، فيقال له: ما الدليل على أن

(١) كذا في الأصل والمعنى يمكن تعيينه بكلام الشيرازي في التبصرة حيث يقول «ولأن الطرد زيادة في الدعوى لأنه ادعى العلة في الأصل فلما طولب بصحتها: دل عليها بأنها علة في الأصل وحيث وجدت، فلم ترد إلا دعوى على دعوى. انظر ص (٤٦١) المرجع نفسه .

(٢) في الأصل «له» ولا يصح .

(٣) هنا في الأصل زيادة «صاحب الشريعة لها» ووضع علامة «خ» تحت «صاحب» .

ما طردته «باختيارك»^(١) نصب امارة في الصورة التي طردت فيها، وهذا لا مخلص منه.

(الاطراد والانعكاس)

[١٧٠٧] ومما يتمسك به معظم الفقهاء في / تثبيت علة الأصل، أطرادها وانعكاسها قالوا: فإذا وجدنا الحكم في الأصل، يوجد بوجود العلة/^(٢)^(٣) ولو قدر فقد العلة، انتفى الحكم، فينصب ذلك آية في تثبيت ما قدرناه علة في الأصل. وهذا مما ارتضاه الطبري^(٤) وغيره. حتى قالوا: الإنعكاس ليس بشرط في العلل، كما قدمناه ولكنه مع الطرد يدل على صحة العلة^(٥).

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) ما بين المعكوفتين طمس في الأصل، واستظهرته مما بقي من الأثر هناك.

(٣) نهاية ق (١٨٤/ب).

(٤) هو القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري من أكابر فقهاء الشافعية في عصره عنه أخذ العراقيون العلم وحملوا المذهب ولد بأمل طبرستان سنة (٣٤٨) وسمع بجرجان ونيسابور ثم استوطن بغداد. وولي القضاء بربع الكرخ. روى عنه الخطيب البغدادي وأبو إسحق الشيرازي - وهو من أخص تلامذته - وغيرهما له شرح مختصر المزني وتصانيف في الخلاف والأصول والجدل - توفي سنة (٤٥٠). انظر تاريخ بغداد (٣٥٨/٩) والبداية والنهاية (٧٩/١٢) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٤٧/٢) والنجوم الزاهرة (٦٣/٥) وطبقات الفقهاء (١٠٦) وشذرات الذهب (٢٨٤/٣) والفتح المبين (٢٣٨/١).

(٥) يسمى هذا المسلك بالاطراد والانعكاس والطرد والعكس والدوران والطرد فقط أيضاً - وقد اختلف فيه على أربعة أقوال:

الأول: ذهب بعض المعتزلة إلى إفادته العلية يقيناً.

ثم قال هؤلاء: لا يشترط في تثبيت علة الأصل أن تطرد في انعكاسها كما اطردت في طردها، ولكن لو ثبت الحكم عند ثبوت ما قدرناه علة، وانتفى الحكم عند انتفائها ولو في صورة واحدة. فيقع الإستقلال بذلك في تثبيت علة الأصل.

فأما الذي يطرد وينعكس فنحو الشدة في الخمر، فإن تحريمها يثبت عند الشدة المسكرة، ويتنفي عند انتفائها فانصببت الشدة - يعني الشدة المسكرة - علماً «على»^(١) الحكم.

وأما انعكاس العلة في بعض الصور من غير اطراد، فنحو قولنا في مسألة الرجعة وإنها لا تحصل بالوطء، فعل من يقدر على القول، فلا تصح به الرجعة، قياساً على الخلوة وسائر الأفعال. فإذا قيل: أما في الخلوة

= الثاني: ذهب الجمهور كإمام الحرمين وغيره وهو اختيار الجدل وبين والرازي وأتباعه إلى إفادته ظن العلية. وقد نسب خطأ هذا القول إلى القاضي الآمدي في الأحكام والشيخ بدران في نزهة الخاطر.

الثالث: وهو اختيار الغزالي مع تفصيل فيه. وهو أنه يفيد العلية بانضمام السبر والتقسيم إليه.

الرابع: وهو مذهب القاضي وابن برهان والشيرازي وابن الحاجب والآمدي وغيرهم أنه لا يفيد العلية لا ظناً ولا قطعاً.

نقل إمام الحرمين عن القاضي أبي الطيب الطبري أن هذا المسلك من أعلى المسالك المظنونة، وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع. راجع للتفصيل البرهان (٨٣٥/٢) المستصفي (٣٠٧/٢) الأحكام (٤٣٠/٣) المحصول (٢٨٥/٢/٢) كشف الأسرار (٣٦٥/٣) إرشاد الفحول (٢٢١) المعتمد (٧٨٤/٢) روضة الناظر مع نزهة الخاطر (٢٨٦/٢) والبحر المحيط (٣/ل) (١٦٧ ب، ١٦٨).

(١) في الأصل «في» وهو غير سديد.

«فإنه»^(١) لا تصح الرجعة بها، ممن قدر على القول لا ممن لم يقدر عليه لأن الأخرس لو خلا بالرجعية، لم تكن خلوته رجعة. ولكننا نقول: لهذا الوصف تأثير في الجملة في إشارة الأخرس، فإنها فعل واقع موقع القول، ولو قدر الإقتدار على القول، لم يقع موقعه، فيقع الاكتفاء بالانعكاس في هذه الصورة الواحدة.

وكذلك القول في المرتد، ترك الصلاة لمعصية بعد إسلامه، فوجب عليه «القضاء»^(٢) أصله المسلم، إذا أسلم وترك الصلاة.

فإن قيل لنا: فلو سكر مكرها، وترك الصلاة، لزمه القضاء.

قلنا: يظهر تأثير ما ذكرناه في زوال العقل بالجنون، فإنه إن كان سببه معصية، فلا يؤثر في إسقاط القضاء، وإن كان سببه غير معصية أثر في إسقاط القضاء. فنكتفي بظهور التأثير في هذه الصورة الواحدة. إلى غير ذلك مما يطول تتبعه.

[١٧٠٨] ووجه هذه الطريقة. أنا وجدنا الحكم يساوق وصفاً من الأوصاف في الأصل، ثم وجدناه ينتفي عند انتفاء ذلك الوصف، أما على الاطراد، وأما في بعض الصور، فنعلم ارتباط الحكم بذلك الوصف، وتأثير ذلك الوصف فيه. وليس ذلك كالطرد المجرد. فإنه اكتفاء بدعوى.

قال القاضي رضي الله عنه وهذه الطريقة ليست بمرضية في إثبات العلل أيضاً وذلك أن العكس لا يشترط في صحة الأدلة. كيف؟ ولا يشترط في

(١) في الأصل «أنه» والمثبت أولى.

(٢) رسمه في الأصل «القص».

الأدلة العقلية^(١) فوجود الانعكاس وعدمه بمثابة واحدة.

[١٧٠٩] ووجه التحقيق فيه، أنه إذا علق الحكم على وجود أمانة، فليس من شرط التعليق بها. أن يعلق ضد ذلك الحكم على عدم تلك الأمانة فإن وجود العلة وعدمها إمارتان «في»^(٢) تثبيت الحكم ونفيه. وليس سبيل «استشارة»^(٣) الحكم من العلل في الشرعيات سبيل إثارة العلل العقلية معلولاتها، من حيث أنها توجبها لذواتها. فلا تعلق لأحدى الأمارتين والحكم المنوط بها بالأمانة الثانية وحكمها.

ووجه الإيضاح فيه أن نقول: لو قدرنا ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وانتفائه عند انتفائه، وقدرنا مع ذلك نصاً من صاحب الشريعة، على أن ذلك الوصف ليس بعلة في الحكم، وإنما العلة فيه غيره / كان ذلك سائغاً فإذا جاز تقدير نصبه علة شرعاً، ولم يقتضي العقل نصبه علة فإذا تقابل جواز /^(٤) /^(٥) نصبه علة، وجواز خروجه عن كونه علة مع اطراده وانعكاسه، فعلى الذي ينصبه علة في الاطراد والانعكاس، إقامة الدليل على نصبه علة. وهذا واضح لا خفاء به.

(١) كالفعل إذا دل على الفاعل، لم يدل عدمه على عدم الفاعل — والأحكام إذا دل على علم المحكم لم يدل التثبوت على الجهل. كذلك الأمارات في سبيل الظنون إذا دلت على ثبوت أمر، لم يدل انتفاؤها على انتفائه.

(٢) في الأصل «و» بدل «في» ولا يصح.

(٣) هذه الكلمة وردت بالهامش وهي غير واضحة وهي أشبه ب «أسنا» ولعل المثبت إليه أقرب.

(٤) ما بين المعكوفتين سطر مطموس في الأصل، واستظهرته مما بقي من الأثر هناك.

(٥) نهاية ق (١/١٨٥).

[١٧١٠] ثم قال القاضي رضي الله عنه: إذا قدرتم الشدة علة لاطرادها وانعكاسها فقد تقارنها أوصاف توجد بوجود الشدة وتعدم بعدمها، وذلك لا يوجب تعليق الحكم على بعضها. وذلك نحو الرائحة المخصوصة التي تكون في الخمر للشدة فإن هذا الضرب مما يوجد بوجود الشدة ويعدم بعدمها. ثم لا يعلق الحكم عليه، فبطل رعاية الاطراد والانعكاس.

وهذا فيه نظر عندي، فإن الذي يعتبر الشدة، ليس يعنى به ضرباً مخصوصاً من الأعراض ولكنه يشير إلى هذا الضرب من التغيير، وينطوي قوله على جمل من الأوصاف وكلها تسمى شدة. فمنها الرائحة التي تمثل بها القاضي رضي الله عنه.

وفيما قدمناه أكمل غنية في إبطال رعاية الاطراد والانعكاس^(١).

[١٧١١] فإن قال قائل: «آية»^(٢) صحة العلل العقلية، أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها فإذا تحقق مثل هذه الطريقة في العلل السمعية، فيجب أن يقع الاكتفاء بها.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل، من أوجه.

منها: أن الاطراد والانعكاس ليسا بأمانة في صحة العلل العقلية «...»

(١) قال إمام الحرمين في البرهان عند ذكر المذاهب في الاطراد والانعكاس - قال إن القاضي تردد فيه. وقال في موضع آخر بعد ذكر من يحتج بأنه يفيد العلية ظناً - «وللقاضي صفو ظاهر إلى ذلك» البرهان (٢/٨٣٥، ٨٣٦) - ولست أدري من أين أخذ هذا القول مع أنه هنا صريح في رده وعدم رضائه به.

(٢) في الأصل «أنه» وهو تصحيف.

يصدنا عن هذا المقصد»^(١).

ثم نقول: هلا قلتم أنه يكتفي في العلل السمعية بالاطراد ولا يشترط في تصحيحها الانعكاس، كما لا يشترط في تصحيح الأدلة العقلية انعكاس، فتبين خبطهم بما قالوه.

[١٧١٢] فإن قالوا: إذا وجدنا الحكم يساوق وصفاً فيتحقق عند وجوده، ويتنفي عند عدمه، فيغلب على الظن ارتباطه به. والعلل السمعية مبنية على غلبات الظنون.

قلنا: هذه دعوى. فإن غلب ذلك على ظنك لم يغلب على ظن من لا يعتبر الاطراد والانعكاس، فما يغنيك ادعاء غلبة ظن، وخصمك لا يساعدك.

فصل (٢٩٥)

اتفاق الخصمين على حكم الأصل لا يقع به الاكتفاء

[١٧١٣] إذا نصب المعلل قياساً، ووافق خصمه في حكم الأصل، فموافقة الخصم إياه، لا يقع الاكتفاء بها حتى يثبت الحكم في الأصل بطريق الشرع.

ولكن استمرت العادة بين المتناظرين على الإجتزاء بالوفاق في حكم

(١) كذا في الأصل — لم يذكر فاعل «يصد» ولعله «الخوض فيه». وإمام الحرمين جواب مشابه لهذا في البرهان حيث قال في معرض رده على من جعل العلل السمعية على مضاهاة العلل العقلية، فمن ثم ينبغي أن تنعكس — قال: هذا ساقط لا أصل له. قال: العلل العقلية لا حقيقة لها ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول.

الأصل، وليس كذلك لمصير أهل النظر إلى وفاق الخصم آية في صحة ثبوت الحكم في الأصل. إذ قدمنا، أن إجماع القائسين بأسرها لا حجة فيه، فما الظن بموافقة خصم لخصم!

ولكن لأهل النظر «تواضع»^(١) بين أظهرهم، يتبعونه لأغراض لهم. فكأنهم عند الإتفاق على حكم الأصل، علموا ثبوت حكمه بدلالة، سوى اتفاقهم. ولم يتناقشوا. إذ لم يقصدوها بالكلام.

[١٧١٤] ثم اعلم أن علة الأصل لا بد من تقديرها في نفسها أولاً. حتى إذا قدرت أقيمت الدلالة على كونها علة. ثم علة الأصل قد تكون «مدركة»^(٢) بالضرورة مثل أن تنصب حلاوة الشيء أو شدته أو مرارته عللاً في الأحكام وقد تكون علة الأصل حكماً من الأحكام، ثابتة بأدلة السمع. وذلك نحو اعتبار الأكل عامداً في صيام رمضان، بالجماع. والجامع بينهما يقدر العلة في الأصل كونه إبطالاً بمعصية، وذلك حكم.

وقد تثبت علة الأصل بغلبات الظنون. فليس من شرط ثبوت/^(٣) علة الأصل القطع، كما ليس من شرط ثبوت كونها علة، القطع.

فلو قدر القائس في أصل حكماً، ونصب علة ما تفضي إلى غلبة الظن في مجرى العادة، ثم قدر ذلك الذي غلب على ظنه علة في حكم ورود عليها غيرها. فيسوغ له ذلك كما يسوغ ذلك في حكم الأصل. فإنه لو نوزع في حكم الأصل، فثبته، ثم قاس عليه كان سديداً.

(١) التواضع هنا بمعنى المواضعة، أي الاتفاق فيما بينهم.

(٢) في الأصل «مدرک» وهو غير مطابق.

(٣) نهاية ق (١٨٥/ب).

[١٧١٥] ويتصل بذلك أنه إذا قدر في الأصل علة، فلا يشترط تحقق تلك العلة قطعاً في الفرع، ولكن لو غلب على ظنه ثبوتها في الفرع بطريق يفضي إلى غلبات الظنون، فله الجمع بين الفرع والأصل.
فخرج من هذه الجملة أنا لا نشترط القطع في شيء من أركان القياس فهذه جملة مقنعة، تمهد لك علل الأصول وما يصح منها وما يفسد.

(٢٩٦) القول فيما يثبت به

فساد العلل السمعية وبطلانها

[١٧١٦] اعلم، أن الكلام ينقسم في هذا الباب إلى قطع وغلبة ظن.

ونحن نبدأ بالطرق التي تقتضي العلم بفساد بعض العلل، ثم نذكر ما نسلك منها طرق غلبات الظنون.

[١٧١٧] فمما يعرف به فساد العلة قطعاً، مخالفتها للنص في مجرى من مجاريها فلو ادعى القائل حكماً في الأصل على خلاف النص في الكتاب أو السنة، أو ادعى تعليلاً بوصف، على خلاف النص أو جمع في موضع تفريق النص، أو فرق في موضع جمع النص. فهو باطل مهما خالف النص في ركن من أركانه.

ومما يعلم به فساد العلة قطعاً، مخالفتها الإجماع في بعض مجاريه. والتفصيل فيه كالتفصيل في النص.

[١٧١٨] ومما ألحقه القاضي رضي الله عنه بالقطع في إفساد العلة، أن تخالف علة صاحب الشريعة نحو ما روينا عنه عليه السلام في أنه علل بالنقصان في

الرطب^(١) فكل علة تخالف هذه العلة فهي باطلة قطعاً.

هكذا قال - رضي الله عنه . ولم ينظر أن ثبوت الخبر بطريق يقطع به من تواتر واستفاضة وذلك أن الرواة وإن كانوا بصدد الزلل - فقد كلفنا قطعاً - العمل بما «يروونه»^(٢) والخبر مقدم على القياس قطعاً.

وسنفرد هذه المسألة بالكلام في آخر المقاييس إن شاء الله تعالى .

ولم ينظر أيضاً رضي الله عنه أن كون لفظ الرسول ﷺ قابلاً للتأويل، ولم يجز تأويله بالقياس . وألحق ذلك بالقطعيات وقد قدمنا في ذلك قولاً كافياً . قلت وفي إلحاقه بالقطعيات أدنى نظر، والله أعلم .

ومما ألحقه القاضي رضي الله عنه بالقطع في إفساد العلة أن لا يقوم على ثبوتها علة علم أصلاً بوجه من الوجوه فنقطع بفسادها .

ومما يلتحق بالقطع أيضاً، أن يحيد القائس عن سنن القياس ويسلك بالإستنباط مسلك العقل، ولا يعتبر بمورد الشرع . وذلك نحو كلام المعتزلة فيما يحرم ويحل عقلاً . وبنائهم الاستنباط / عليه/^(٣) وإلحاقهم الفروع بالأصول في قضية العقل فهذا السبيل باطل قطعاً . وسنستقصي القول فيه في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى .

قال القاضي رضي الله عنه . فهذه طرق القطع .

(١) لم يذكر المفعول به لـ «علل» . وهو عدم جواز بيع الرطب بالتمر متفاضلاً .

(٢) في الأصل «يروونه» وهو تصحيف .

(٣) زيادة لم ترد في الأصل - والسياق يقتضيه .

[١٧١٩] وتثبت في رد العلل طرق، ومسلكها غلبات الظنون، ولا يبلغ مبلغ القطع والتحقق بذلك انتفاض العلة، وتخصيص المعلل / إياها فكل من اعتقد جواز تخصيص العلة كان مكلفاً بالجري على ما ثبت عنده في حكم العلة. وكل من/ (١) (٢) اعتقد منع التخصيص، كان مخاطباً بقضية اعتقاده. وسنفرّد مسألة التخصيص بالكلام (٣).

ومما يلحق بغلبات الظنون في ذلك مقابلة القياس عموماً، فمن الناس من يسلطه على العموم ومنهم من يسلط العموم عليه.

ومما يتصل بذلك قصور العلة وعدم تعديها (٤) فإنه على اختلاف نذكره ويتبع كل فيه بما يعتقده.

[١٧٢٠] قال القاضي رضي الله عنه. ومن ذلك معارضة العلة مع «تنافيها» (٥) في الظاهر فالذي صار إليه القائلون، بأن المصيب «واحد» (٦) أن العلة مهما عارضتها علة «في خلاف حكمها» (٧) فإن رجح المسؤول

(١) ما بين المعكوفتين طمس في الأصل واستظهرته مما بقي من الأثر هناك.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سيأتي قريباً الكلام على مسألة تخصيص العلة في رقم (١٧٢٣) وما بعدها.

(٤) سيأتي الكلام على العلة القاصرة في رقم (١٧٤٤) وما بعدها.

(٥) في الأصل «تنافيها» والتنافي مثل أن تقتضي علة الإيجاب والأخرى التحريم.

(٦) في الأصل «واحد».

(٧) هكذا في الأصل والمعارضة لا تعني هنا إلا الخلاف في الحكم والعبارة بهذه الصورة ركيكة، ولعلها تصلح هكذا - «أن العلة مهما عارضتها علة في اقتضاء خلاف حكمها».

«علته»^(١) بوجه يتجه في مجاري الترجيحات وأفسد علة المسائل سلمت
علته . وإن تكن الأخرى فسدت «علته»^(٢) وكان ذلك انقطاعاً منه .

قال القاضي رضي الله عنه والذي عندنا - معاصر القائلين بتصويب
المجتهدين - أن العلة لا تقدح فيها المعارضة . ولكن كل علة تقتضي
حكمها في حق مستنبطها، ولو «تساوتا»^(٣) في حق مستنبط واحد تخير
بالأخذ «بأيهما»^(٤) شاء ما نذكره في كتاب الاجتهاد إن شاء الله
تعالى .

فخرج من ذلك أن معارضة العلة بالعلة ليست من القوادح . ولكن من
قال بتصويب واحد من المجتهدين، عد معارضة العلة بالعلة من ضروب
القوادح^(٥) وتكثر نظائر ما اختلف فيه من القوادح، وقد أشرنا إلى بعضها
ونذكر على ترتيب الكتاب باباً فيها . إن شاء الله تعالى .

فصل (٢٩٧)

طرق الاعتراضات على العلة

[١٧٢١] جمع بعض أرباب الأصول طرق الاعتراضات على العلة،

(١) في الأصل في كلا الموضعين «عليه» .

(٢) المصدر السابق .

(٣) في الأصل «تساويا» وهو خطأ .

(٤) في الأصل «بأيها» .

(٥) راجع الكلام في المعارضة البرهان (١٠٥٠/٢) وإرشاد الفحول (٢٣٢) وروضة

الناظر مع نزهة الخاطر (٣٧٩/٢) وكشف الأسرار (٥١/٤) والإحكام للآمدي

(١٢٣/٤) .

فبلغوها اثني عشر وجهاً^(١) ونحن نشير إليها، ونوضح الحق فيها، إن شاء الله تعالى.

فمنها: إنكار علة الأصل^(٢) ومثاله: قول أصحاب أبي حنيفة في إخراج الفطرة عن العبد الكافر، كل زكاة وجب إخراجها عن العبد المسلم، وجب إخراجها عن العبد الكافر، كزكاة عبد التجارة. فيقال لهم: ما ذكرتموه ممنوع في الأصل. فإن زكاة عبد التجارة لا يجب إخراجها عن العبد، وإنما تخرج عن قيمته.

ومنها: إنكار علة الفرع. وذلك مثل قول أصحاب أبي حنيفة في لعان الأخرس معنى يفتقر إلى الشهادة، فلا يصح من الأخرس كالشهادة. ولا نسلم لهم ما قالوه في الفرع من افتقار اللعان إلى لفظ الشهادة.

واعلم أن كل ما ذكرناه، ليس بقادح في نفسه وإنما هو سؤال موجه يلجىء المعتمل في حكم الجدل إلى إقامة الدلالة، فإن عجز عنها «عد»^(٣) منقطعاً حينئذٍ.

ومنها: إنكار العلة في الأصل والفرع. وذلك نحو قولهم في المتمتع إذا لم يصم سقط عنه الصوم، لأنه بدل مؤقت، فسقط بفوات وقته كالجمعة

(١) وقد بلغها الشوكاني في إرشاد الفحول ثمانية وعشرين اعتراضاً.

(٢) ويسمى هذا الاعتراض، المنع والممانعة وهو على أربعة وجوه.

١- المنع من أصل التعليل. ٢- والمطالبة بتعيين التعليل. ٣- والمطالبة

بتحقيق وجود ما ادعاه المعلل علة. ٤- ومنع الحكم والمطالبة بإثبات ما عينه.

انظر البرهان (٢/٩٦٥ - ٩٧١) وإرشاد الفحول (٢٣٠) والبحر المحيط

(٣/٢٠٠) والإحكام (٤/١٥١).

(٣) في الأصل «عند» وهو تصحيف.

ف نقول: أما الجمعة فليست ببدل. فهذا منع علة الأصل. وعلة الفرع ممنوع من وجه آخر وذلك أن الصوم لا يسلم فيه التوقيت. إذ الصوم المؤقت هو المختص بزمان.

ومنها: إنكار الحكم في الأصل. وذلك نحو قياسهم اللعان على الشهادة في أنه لا يصح من الأخرس، فإذا جوزنا شهادة الأخرس كان ذلك منعاً لحكم الأصل.

ومنها: أن لا يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع وذلك نحو قولهم في ضم الدنانير إلى الدراهم في تكميل النصاب، لأن زكاتها ربع العشر^(١) فيضم أحدهما إلى الآخر كالصحيح والمكسرة. فنقول: الضم الذي في الأصل هو ضم بالأجزاء والضم في «الفرع»^(٢) هو ضم باعتبار القيمة. فلم «يعتد»^(٣) الضم الذي في الأصل، إلى الفرع.

وهذا الاعتراض فيه نظر. إذ يجوز الجمع بين الفرع والأصل في أصل الضم وإن اختلفا في الكيفية.

ومنها: المطالبة بتصحيح العلة في الأصل، وإقامة الدلالة عليها. ومنها: القول بموجب العلة^(٤).

ومنها: نقض العلة، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومنها: المطالبة بتفسير لفظ العلة. نحو قولنا لأصحاب أبي حنيفة، إذ

(١) نهاية ل (١٨٦/ب).

(٢) في الأصل «الفروع» وهو غير سديد.

(٣) في الأصل «يبعد» وهو تصحيف.

(٤) وسيأتي الكلام عليه قريباً.

قالوا: الجنس أحد وصفي العلة / في / (١) تحريم التفاضل فيحرم النساء كالوصف الثاني.

فنقول: إن إردتم بالوصف الثاني المكمل لم نسلّمه. وإن أردتم الطعم لم يصح على أصلكم وكل تفسير يفضي تفصيله إلى تمناع، فهو من الأسئلة التي تلجئ المسؤول إلى التفسير ثم الدليل على ما يتنازع فيه.
ومنها: أن يخالف القياس نصاً «أو» (٢) إجماعاً (٣).
ومنها: قلب العلة، على ما نبينه إن شاء الله تعالى.
ومنها: معارضتها بمثلها.

[١٧٢٢] واعلم أن هذا الترتيب غير مرضي، فإنه منطوق على مختلفات.

فأما الممانعات في العلل والأحكام فلا سبيل إلى عدها في القوادح. ولكن الممانعات تلزم المسؤول نصب الأدلة.

وأما القول بالموجب (٤) فلا يبطل العلة فإن الوفاق على موجب علة

(١) ليس في الأصل.

(٢) في الأصل «و» والصواب المثبت.

(٣) ويسمى هذا الاعتراض بفساد الاعتبار. انظر الإحكام (٩٥/٤).

(٤) حده الإمام الرازي في المحصول بأنه: تسليم ما جعله المستدل موجباً لعلته مع بقاء الخلاف بينهما فيه. وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المنازع فيها مع كونه غير مستلزم.

فلا ينقطع النزاع بتسليمه. ينظر تفصيل المسألة في البرهان (٩٧٣/٢) والمحصول (٣٦٥/٢/٢) والإبهاج (١٣١/٤) وإرشاد الفحول (٢٢٨) وتيسير التحرير (١٢٤/٤).

لا يبطلها أصلاً. ولكن إذا رام المعلل بها إثبات مختلف، فقبول بموجب علته، لم يستتب مراده إلا والعلة صحيحة. فلا وجه لعد القول بالموجب في قوادح العلل، ولكنه يقدح في مقاصد المعللين.

وعجباً لهذا المرتب كيف أقر القوادح المفضي إلى القطع بفساد العلة، وهو مخالفة النصوص والإجماع.

وأما القلب فسيأتي فيه كلام، وقد سبق الكلام في معارضة العلة بالعلة وها نحن في النقض وتخصيص العلة إن شاء الله تعالى.

(٢٩٨) القول في تخصيص العلة السمعية^(١)

[١٧٢٣] اعلم، أن العلل العقلية لا يسوغ تخصيصها، ومن شرط صحتها اطرادها. فإذا انتصب العلم علة في كون العالم عالماً، وجب طرد ذلك. فلا يتقرر علم إلا يوجب هذا الحكم. ولا يتقرر هذا الحكم إلا موجباً عن العلم شاهداً غائباً. وهذا يستقصى في غير هذا الفن.

[١٧٢٤] وإنما مقصدنا العلل السمعية. وقد اختلف الناس في جواز تخصيصها^(٢) فما صار إليه الجمهور من القائسين منع التخصيص والمصير

(١) تخصيص العلة والنقض يطلقان على مضمون واحد - وهو تخلف الحكم مع وجود العلة، ولو في صورة واحدة. فهو نقض عند من يراه قادحاً وأما من يره قدحاً، فلا يسميه نقضاً بل يقول أنه تخصيص العلة أفاده الزركشي في البحر المحيط.

(٢) الاختلاف في كون النقض قدحاً زاد بضعة عشر مذهباً. حكى التسعة منها السبكي في الإبهاج واستوعبها الزركشي في البحر المحيط، وعدها الشوكاني في إرشاد الفحول خمسة عشر مذهباً. راجع للتفصيل البحر المحيط (٣/١١٧، ١٧٥) (مخطوط) المستصفي (٢/٣٣٦) والمحصول (٢/٢٢٣) والإحكام (٣/٣١٥) =

إلى / أن/ ^(١) الانتقاص ^(٢) آية بطلان العلة. والانتقاص هو «وجود» ^(٣) ما قدره
المستنتب علة مع انتفاء الحكم.

وذهب «أصحاب» ^(٤) أبي حنيفة إلى تجويز تخصيص العلة، ويؤثر
ذلك عن أبي حنيفة، وقد حكى عن مالك أيضاً ^(٥).

وحقيقة هذا الأصل تؤول إلى ما نبنيه. وهو أن المعلل إذا ناط بالعلة
حكماً، فكأنه يقول: هذه العلة علم للحكم في كل صورة «عدمنا» ^(٦) فيها
النص فنقدرها أمانة بشرط انتفاء ما يبطلها.

قالوا: وهذا كما يقول القائل ما أخبركم به فلان عني – وأنا صاحبه –
فاعلموا أنه صادق فإن رددت عليه فاعلموا كذبه. فهذا منهج مذهبهم.

= و (١١٨/٤) والإبهاج (٨٤/٣) وإرشاد الفحول (٢٢٤) والمسودة (٤٣٧) والمنخول
(٤٠٤) والتقريب والتحرير (١٧٢/٣) وحاشية العطار على جمع الجوامع (٣٤٠/٢)
وأصول السرخسي (٢٠٨/٢) وتيسير التحرير (٩/٤) ونهاية السؤل (١٤٥/٤)
وأصول الفقه للشنيطي (٢٩٢) والمعتمد (٨٢٢/٢) واللمع (١١٤).

(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «الانتقاص».

(٣) في الأصل «موجود» وهو تصحيف زيادة.

(٤) في الأصل «أسلاف» وهو تصحيف.

(٥) قال الإمام الغزالي في شفاء الغليل ص (٤٦٠) تحقيق الدكتور حمد الكبيس – ليس

في كلام الشافعي وأبي حنيفة تصريح بجواز التخصيص أو منعه. ولكن ابن برهان

في الأوسط قال أن الشافعي نص على أن القول بتخصيص العلة باطل. وأن القاضي

قال لو صح عندي أن الشافعي قال بتخصيص العلة ما كنت أعده من جملة

الأصوليين. البحر المحيط (٣/ل ١١٨ ب).

(٦) طمس في الأصل.

[١٧٢٥] ثم اعلّموا بعد ذلك إن الذين/ جوزوا/ (١) تخصيص العلة المستأثرة المستنبطة، اختلفوا في جواز تخصيص علة صاحب الشريعة.

فذهب ذاهبون إلى جواز ذلك/ (٢).

وذهب آخرون إلى منع تخصيص علة صاحب الشريعة، وقالوا: إذا وردت لفظة عن صيغة التعليل من صاحب الشريعة، فإن اطردت، جاز أن تكون علة. وإن عدم الحكم مع وجودها، تبين لنا أن صاحب الشريعة لم يعلل بها أصلاً، ويحمل لفظه في التعليل على خلاف ظاهره فإن لفظ التعليل قد يرد، ولا يراد به التعليل (٣).

وذهبت طائفة من المعتزلة إلى الفرق بين الحظر والتحليل. فقالوا: ما نصب علماً للحظر «لم يجز» (٤) ولو اختص بطل. وما نصب علماً لتحليل أو إيجاب أو نحوهما مما لا يكون حظراً، فتخصيصه لا يبطله فهذا بيان المذاهب.

[١٧٢٦] وما صار إليه الفقهاء ومن لم يحصل حقائق الأصول أن هذه المسألة من القطعيات حتى قطعوا ببطان العلة إذا انتقضت، كما

(١) زيادة من المحقق.

(٢) نهاية ق (١٨٧/أ).

(٣) مثاله في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّنِينَ﴾.

(٤) الكلمة غير واضحة في الأصل. وقد حكى هذا المذهب عن الإمام الباقلاني من هذا الكتاب السبكي والزركشي والشوكاني ولكنهم لم يورده نصاً. بل لخصوا كلامه في جملة أو جملتين فليرجع إليها؛ الإبهاج (٣/٨٦) البحر المحيط (٣/ل ١٧٦ب) إرشاد الفحول (٢٢٥).

«قطعوا»^(١) ببطلاتها إذا ضادت نصاً.

قال القاضي رضي الله عنه. وليس الأمر كذلك عندنا، بل المسألة من المجتهديات، فلا نقطع فيها بجواب. وكل من أخذ فيها بموجب غلبة ظنه فهو مصيب. وإنما ذكرنا لك هذا، لثلا تطالب نفسك بشرائط أدلة القطع «إذا»^(٢) توسطت المسألة.

[١٧٢٧] ومن العلماء من يذكر في ذلك تفصيلاً، فيقول: إن نصب المعلل العلة وأطلقها فنقضت عليه، كان ذلك إبطالاً.

وإن قال عند نصب العلة إلا أن يمنع منها مانع، فلا يقدح النقض في اعتلاله قلت: وهذا تفصيل يتعلق بتأديب الجدل، وإلا فمن يعتقد أن النقص لا يقدح في العلة، فلا ينبغي أن يفصل بين الإطلاق والاستثناء.

والذي نختاره منع تخصيص العلل المستفادة والواردة شرعاً^(٣).

[١٧٢٨] وقد ذكر أصحابنا في ذلك «طرقاً»^(٤) مدخولة، منها. ما حكى عن «علي بن حمزة الطبري»^(٥) أنه قال في القول بتخصيص العلة تكافؤ

(١) في الأصل «يقطعوا» وهو غير صحيح.

(٢) في الأصل «إذا».

(٣) وهو مذهب المتكلمين واختاره أبو الحسين البصري والأستاذ أبو إسحق الإسفراييني والفخر الرازي وأكثر أصحاب الشافعي ونسبوه إلى الشافعي.

(٤) في الأصل «طرقاً».

(٥) لم أقف في كتب الرجال من اسمه «علي بن حمزة الطبري» وإنما يوجد بهذا الاسم علي بن حمزة الكسائي م (١٨٩هـ) لنحوي المعروف أحد أئمة القراءات، وعلي بن حمزة البصري م (٣٧٥هـ) عالم الأدب.

الأدلة، فإن^(١) قائلاً لو قال: النبيذ شراب مائع فيحل كالماء. فنقول له. بل هو شراب مائع فلا يحل، كالخمر، فلا يكون أحد المعملين أولى من الثاني مع تناقض العلتين^(٢). وهذا ليس بشيء.

فإن كل معلل مطالب بتصحيح علة أصله، سواء قال التخصيص، أو لم يقل. ثم إذا علل وأثبت علة الأصل، فيكون قول الخصم بعد ذلك بمنزلة معارضة العلة بالعلة، وقد سبق القول فيه.

[١٧٢٩] وقد ذكر القاضي رضي الله عنه وغيره طريقة أخرى في الاستدلال فقالوا: لمن نصب علة منتصبة «لا بد لك»^(٣) من إثبات العلة بالدليل. فإذا أثبت علة الأصل بالدليل ثم جوزت اختصاص العلة في بعض الصور، فنخصص الدلالة بالأصل. وقل أن كل صورة تنصب فيها هذه العلة، فلا بد من إقامة الدلالة عليها على التخصيص. فلا نستفيد بالعلة جمع الفرع والأصل في علة دلت عليها دلالة واحدة.

= ولعل الطبري هنا هو أبو علي الحسن أو الحسين بن القاسم الطبري وهو تفقه على ابن أبي هريرة ببغداد ودرس بها بعده، وصنف في الأصول والخلاف والجدل، وهو أول من صنف في الخلاف المجرد.

مات سنة خمسين وثلاثمائة. انظر تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٦٢) وشذرات الذهب (٣/٣) ووفيات الأعيان (١/٣٥٨) وطبقات السبكي (٣/٢٨٠).

(١) في الأصل بأن.

(٢) قد ذكر إمام الحرمين هذه الطريقة ومثالها والرد عليها في البرهان (٢/٩٧٨).

(٣) في الأصل «لا بذلك لك».

وأطنب القاضي رضي الله عنه وغيره من ذلك أن من استأثر علة^(١) وإنما نقصد جعلها أمانة في الحكم عليها.

وهذا فيه نظر أيضاً فإن لهم أن يقولوا: يقصد المستنبط جعلها أمانة في كل صورة شغل عن مانع.

[١٧٣٠] وقد ألحق بعض أصحابنا العلل السمعية بالأدلة العقلية فقالوا: ما علق عليه الحكم في الشريعة وجعل علماً فيه، يصير بعد تعلق الحكم به بمنزلة الأدلة العقلية.

«ولا يصفوا اعتبار طريقة»^(٢) / ^(٣) من هذه الطرق فلا فائدة في الإسهاب فيها.

[١٧٣١] والذي أوتره لك إذا انتقضت علة خصمك، وقال بالتخصيص أن تطالبه في إثبات علة الأصل بالدليل، وهذا إنما يتبين بالإمتحان، وأولى الطرق هذا ولم نقل إلا بعد التنقير والتفحص.

ومما يقوي التمسك به، أن تقول: العلة المطردة مما تمسك بها أصحاب رسول الله ﷺ، فلا ريب «فيه»^(٤) ولم تقم دلالة تقتضي تعبدنا بكل ما يسمى قياساً، فما وقع الاتفاق عليه، فهو الثابت. وما لم تقم فيه دلالة يلتحق بما لا يدل.

(١) هكذا في الأصل — وواضح من السياق أنه قد سقط سطر كامل هنا.

(٢) غير واضح في الأصل.

(٣) نهاية ل (١٨٧/ب).

(٤) في الأصل «منه».

فإن شرط ما يتمسك به في إثبات الحكم أن يدل عليه ما يقطع به وهذا
أسد الطرق إن أثرت طرق الحجاج.

[١٧٣٢] ومما تمسك به القائلون بجواز التخصيص، ما ذكرناه في
خلال الكلام من قولهم أنه لا يبعد في العقل نصب الشيء علة إلا أن يمنع منه
مانع.

والجواب عنه أن نقول: لو سلم لكم ذلك، فلا حرج فيه فإنه
وإن كان من مجوزات العقول، فلم تقم عليه دلالة تقتضي تثبيتها
دليلاً. وليس كل ما كان من مجوزات العقول يحكم بتقريره، فبطل ما
قالوه.

[١٧٣٣] ومما استدلوا به أن قالوا: إذا جاز لصاحب الشرع أن يطلق
لفظاً عاماً في ظاهره، ثم يخصصه فيجوز ذلك للمعلل.

فيقال: إذا منعنا القول بالعموم، لم يستقم ما قلتموه. على أن منع
تأخير «البيان»^(١) عن وقت الحاجة منع تأخير التخصيص.

ثم نظير نصب العلة تأخير البيان عن وقت الحاجة إذ المعلل يحتاج إلى
طرد علته، أو تخصيصها فبطل ما قالوه من كل وجه.

(١) في الأصل «البيان» وهو تصحيف.

فصل (٢٩٩)

الرد على من فرّق بين المنصوصة والمستنبطة

ومن فرّق بين علة الإيجاب وعلة التحريم

[١٧٣٤] من قال بالفصل بين العلة «المستأثرة»^(١) و«^(٢)» بين علة

صاحب الشريعة فقد تحكّم^(٣). والصحيح التسوية بينهما.

والذي يحقق ذلك، أنه إذا منع تخصيص العلة المستأثرة - مع علمنا قطعاً أنها لا توجب حكمها لعينها، ولكن المستنبط يغلب على ظنه جعل صاحب الشريعة إياها علة وأمانة - فإذا جوز تخصيص المصريح به من العلل فلأن يجوز تخصيص ما نقدره شرعاً أولى، وهذا ما لا يخفاء به.

[١٧٣٥] فإن قالوا: إذا كانت العلة منصوصة، فلا حاجة ينافيها

إلى استنباط لنتحتاج في الاستنباط إلى طرد. وليس كذلك العلة المستأثرة.

فنقول: هذا لا طائل تحته. فإنه إذا جوزتم عدم الاطراد في العلة المنصوصة - ومقصده تقدير النص على نصب العلة المستأثرة - فينبغي ألا يطالب نفسه في طريق الاستنباط بالطرد. فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

(١) في الأصل رسمه «المستاره».

(٢) لم يرد في الأصل.

(٣) حكى هذا المذهب إمام الحرمين عن المغظم - فيقال ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقص يبطل العلة المستنبطة. وقال في المحصول زعم الأكثر أن عليّة الوصف إذا ثبت بالنص، لم يقدح التخصيص في عليّته. إرشاد الفحول (٢٢٤).

[١٧٣٦] وأما من قال من المعتزلة بجواز تخصيص علة التحليل والوجوب ومنع ذلك في علة الخطر، فإنما يحمله على ذلك أصل أوماً إليه فيما سبق. وهو أنهم قالوا: لا تصح التوبة عن قبيح مع الإصرار على قبيح ويصح الإقدام على عبادة مع ترك أخرى. وهذا يستقصى في غير هذا الفن. فهذا جملة القول في تخصيص العلة، وبالله التوفيق.

(٣٠٠) فصل

[١٧٣٧] إذا معنا تخصيص العلة وقدرنا اختصاصها «انتفاضاً»^(١) وبطلاناً، فلو علل المعلل، فوجه القادح عليه نقضاً، فرام المعلل دفعه بالتفصيل والتفسير فكل تفسير ينبيء عنه ظاهر اللفظ وقضيته «فالتمسك»^(٢) به يوضح اندفاع النقض.

ومثال ذلك: إنا إذا قلنا في المتولد بين الشاء/^(٣) والظباء «حيوان تولد بين حيوانين ولا زكاة في أحدهما. فلا زكاة فيه».

فإذا «ألزم الملزم»^(٤) على هذا الاعتلال «بالمتولد»^(٥) بين المعلوفة والسائمة. كان للمعلل أن يقول: المعلوفة مما تجب الزكاة فيها على الجملة وليس كذلك الظباء، وقد قيدت الاعتلال بنفي الزكاة. وظاهر النفي المطلق.

(١) في الأصل «انتقائاً» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «والتمسك».

(٣) نهاية ق (١/١٨٨).

(٤) في الأصل «التزم الملزم» ولعل المثبت الصواب.

(٥) في الأصل «المتولد» بدون الباء.

[١٧٣٨] ينبىء عن العموم. فهذا الضرب مقبول. ولا تظن أن النقض يندفع بالتفسير ولكنه يندفع بقضية اللفظ. اقتضاء عموم اللفظ، والتفسير إيضاح له. وكل تفسير لا ينبىء عنه قضية اللفظ بإطلاقه، فلا معول عليه في دفع النقض.

وهو مثل أن يقول القائل مطعوم فلا يجوز بيع بعضه ببعض متفاضلاً فإذا نقض عليه اعتلاله بالبر مع الشعير، فلا ينفعه دفع النقض أن يقول اسم المطعوم ينطلق على ما يتحد جنسه وعلى ما يختلف جنسه وإنما أخصصه وأفسره بجهة من جهات احتماله، وهي إذا اتحد الجنس. ولا يقبل ذلك منه. إذ ظاهر لفظه لا ينبىء عن هذا التفصيل. ولو ساغ قبول مثل ذلك لما تصور له لزوم نقضاً أصلاً، فإن كل معلل نقضت علته، لا يعجز عن حمل العلة على صورة يطرد فيها.



باب يجمع أصولاً متفرقة في أحكام القياس

فصل (٣٠١)

جواز تعليل الحكم بأكثر من علة

[١٧٣٩] ما صار إليه معظم القائسين أنه يجوز ثبوت الحكم بعلة تستقل^(١) كل واحدة منها - لو قدرت منفردة - في اقتضاء الحكم^(٢). نحو

(١) في الأصل هنا حرف «في» ورأيت إسقاطها. ولعلها مقحمة.

(٢) رأي الإمام الباقلاني صريح في جواز تعليل الحكم بأكثر من علة كما يؤخذ من كلامه هنا في هذه المسألة. ولكن إمام الحرمين في البرهان بعد أن ذكر امتناع فرض علتين يتوصل إليهما بالاستنباط لحكم - قال «وللقاضي إلى هذا صغو ظاهر في كتاب التقريب» ولم يعثر على كتاب التقريب فليس لنا أن نحكم بما فيه والذي بين أيدينا هو تلخيص التقريب، وليس فيه ما ينبىء عن هذا، وحكاية إمام الحرمين في البرهان عن القاضي نشأ عنه الاختلاف في تعيين رأي الإمام الباقلاني في المسألة، فقد نقل ابن برهان في الوصول إلى الأصول والآمدي في الأحكام وابن الحاجب في مختصره والغزالي في المنحول عن القاضي أنه لا يرى جواز تعدد العلل للحكم الواحد. ولذلك قال الشوكاني أن النقل عن القاضي مختلف هذا وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل الشرعية مع اتحاد الحكم في شخص واحد. كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الإحصان وارتد ولم يتب فإن كل واحد منها يوجب القتل بمجردة فهل يصح تعليل إباحة دمه بها معاً، أم لا؟ اختلفوا في ذلك =

المرأة يجتمع فيها الصوم والإحرام والحيض فكل سبب من هذه الأسباب
— لو قدر منفرداً — تعلق به اقتضاء تحريم الوطى، فإذا اجتمعت فالحكم
ثابت بها «جمع»^(١).

[١٧٤٠] وذهب بعض من لم يحصل مجاري القياس، إلى أن الحكم
لا يعلل بأكثر من علة واحدة فنقول: قد قدمنا في أبواب سلفت، أن سبيل
العلل الشرعية سبيل الأمارات وذكرنا أنها لا توجب الحكم لذواتها وأنفسها
ولا يستبعد عقلاً ولا سمعاً أن ينصب على تحقق الشيء أمارات، كما
لا يستبعد نصب أمانة واحدة. وهذا ما لا يخفاء به.

على أربعة مذاهب:

الأول - المنع مطلقاً منصوبة كانت أو مستنبطة. حكاها القاضي عبد الوهاب عن
متقدمي أصحابهم وجزم به الصيرفي واختاره الآمدي - وهو ما يشير إليه كلام إمام
الحرمين في البرهان فإنه قال أنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع.

الثاني - الجواز مطلقاً - وإليه ذهب الجمهور كما حكاها القاضي هنا وهو منهم.

الثالث - الجواز في المنصوبة دون المستنبطة وإليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر
الرازي وابن قدامة.

والرابع - الجواز المستنبط دون المنصوبة حكاها ابن الحاجب في مختصر المنتهى

وهو قول غريب ينظر تفصيل المسألة في البحر المحيط (٣/ل ١٣٥) والبرهان

(٨١٩/٢) وانظر أيضاً ص (١١٢٤) منه والمستصفي (٣٤٤/٢) والمحصل

(٣٧٥/٢/٢) والإحكام (٣/٣٤٠) والمعتمد (٧٩٩/٢) والمسودة ص (٤١٦)

وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٣٣٧) وأصول الفقه للشنقيطي (٢٨١) والوصول

إلى الأصول (٢/٢٦٢) وإرشاد الفحول (٢٠٩) وكشف الأسرار (٤/٤٥) ومختصر

المنتهى الأصولي مع حاشيتي التفتازاني والجرجاني (٢/٢٢٣) والمنخول (٣٩٢).

(١) جمع بضم الجيم جمع أجمع وكان المناسب «جمعاً» وهو من ألفاظ التوكيد.

[١٧٤١] ثم نفرض الكلام في أمثال الصور التي صدرنا الباب بها، ونقسم الكلام فنقول: تحريم الوطء معلل باتفاق بيننا وبين من يخالفنا في هذا الفصل، فما علتة؟ فإن عين معنى من تلك المعاني، ونفى ما عداه قوبل قوله بمثله. فإن عين معنى آخر سوى ما عينه ونفى ما عداه علة، فيتقابل القولان. وإن جعل جميعها علة واحدة كان ذلك مستحيلاً فإننا نعلم أن من حكم العلة، أنها إذا انخرمت لعدم وصف من أوصافها فلا يثبت الحكم بها، ولو فقد بعض معاني الأصل، لم يرتفع الحكم فدل أنها ليست علة. فلا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا ما قلناه.

[١٧٤٢] فإن قالوا: كل هذه المعاني علل. ولكن لها أحكام. وإنما المستنكر ثبوت حكم واحد بعلة قالوا: فحكم التحريم بالحيز غير حكم التحريم بالاحرام، فهما إذاً حكمان. وهذا الذي ذكره ريك جداً، فإن تحريم الوطء لا يعقل تعدده في الصورة التي فرضنا الكلام فيها، وقد قدمنا في ذلك ما فيه غنى، عند نفينا اشتراط الإنعكاس في العلل السمعية^(١).

[١٧٤٣] فإن قيل لو جاز ثبوت حكم بعلة مختلفة، لجاز ذلك في العلل العقلية ولا خلاف أن الحكم الواحد، لا يثبت بعلة عقلية مختلفة.

قيل لهم: لم جمعتم بينهما؟ وما وجه تحقيق هذه الدعوى فلا^(٢) يرجعون إلى تحصيل عند توجه الطلب.

(١) راجع هذا المبحث في ص ٢١.

(٢) نهاية ل (١٨٨/ب).

فصل (٣٠٢)

جواز التعليل بالعلة القاصرة

[١٧٤٤] ليس من شرط صحة العلة، تعديها عن المحل الذي قدرت علة فيه^(١). هذا ما صار إليه الشافعي ومالك ومعظم المحققين من الأصوليين، رضي الله عنهم.

(١) العلة القاصرة إذا كانت منصوطة أو مجمعة عليها فلا خلاف في صحتها وجواز التعليل بها، إلا ما حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذا أيضاً. وقال هو قول أكثر فقهاء العراق - واستغربه ابن السبكي والخلاف واقع في العلة القاصرة المستنبطة.

فذهب الجمهور منهم الشافعي ومالك واحمد والقاضيان أبو بكر وعبد الجبار وأبو الحسين وأكثر الشافعية أنها صحيحة معول عليها. وذهب أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري والكرخي وبعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى إبطالها وعللوا ذلك بأنه لا فائدة فيها لأن التعليل ثمرته معرفة الحكم وتعديته في ما لا حكم فيه. وأجيب بأن لها فائدة. وهي معرفة الحكم الشرعي وأنه مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذا ادعى لقبول النفس وإذعانها للحكم خلاف التعبد المحض. كما ذكروا لها فوائد أخرى. انظر هذه المسألة في الابهاج (١٤٣/٣) والإحكام للآمدي (٣١١/٣) والبرهان (١٠٨٠/٢) والمستصفي (٣٤٥/٢) والوصول إلى الأصول (٢٦٩/٢) والتبصرة (٤٥٢) ويسميه الشيخ الشيرازي بالعلة الواقفة. جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢٨٢/٢) والمحصول (٤٢٣/٢/٢) والمسودة (٤١١) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٣١٥/٢) والمعتمد (٨٠١/٢) وكشف الأسرار (٣١٥/٣) ومختصر المنتهى الأصولي مع حاشيته (٢١٧/٢) واللمع (١٠٨) وأصول السرخسي (١٥٨/٢) وإرشاد الفحول (٢٠٨) ونفائس الأصول (١١٣/٣) (مخطوط) والبحر المحيط (١٢٧/٣) (مخطوط).

[١٧٤٥] وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى منع ذلك. وشرطوا في صحة العلة تعديتها ومثال صورة الخلاف. تعليل الربا في الدنانير والدرهم في كونهما ثمنين. فهذا صحيح، مع أن العلة لا تعدوهما. وأبطل أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله ذلك.

[١٧٤٦] والدليل على تجويزه أن نقول: قد أوضحنا فيما قدمنا أن العلة السمعية تحل محل الامارات ولا استيعاب^(١) في نصب الامارات أن نصبت في الشيء: امارة تتخصص به ولا تعدوه. فإن نصب الامارة ينقسم فربما ينصب الناصب امارة في اشياء، وربما ينصبها في شيء واحد، والذي يوضح ذلك ويكشف الحق فيه، أن نقول: إذا طردت علة في مسائل فهي لا تعدو تلك المسائل، كما أن العلة، لم تعد الدنانير والدرهم. فما من علة يتمسك بها، إلا وهي مختصة من وجه، غير متعددة.

[١٧٤٧] ومعول القوم في المسألة على نكتة واحدة. أنهم قالوا: إذا ثبت الربا في الدنانير والدرهم نصاً. فلا فائدة في تعليلها. فإن العلة إنما تطلب لتفيد ما لم يفده النص، فإذا استقل النص بإثبات حكم، فلا يبقى للعلة المطابقة له فائدة.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه نهاية المحال. فإن مطابقة العلة النص يقويها ولا يضعفها، إذ لو كان في مسألة نص. فاطرد فيها قياس، لم يكن النص مبطلاً للقياس بل كان عاضداً له.

وكذلك سبيل كل دليلين، يجتمعان في مسألة واحدة.

(١) كذا في الأصل.

على أنا نقول: إنما المقصود من طلب العلة – وإن قصرت – أن يعلم أن الله تعالى علق الحكم فيها^(١) بطلب تعليله بوصف من الأوصاف. وهذا ما لا استنكار فيه أصلاً.

والذي يوضح ذلك، اتفاق الكافة على جواز ورود الشرع بالتعليل القاصر إذ لو قال صاحب الشريعة. حرمت عليكم الربا في الدراهم والدنانير لكونهما نقدين كان ذلك جائزاً، فإذا جاز ورود الشرع به على صحة القصور، لم يستنكر استشارته واستنباطه.

[١٧٤٨] ثم ذكر أصحابنا في إيضاح فائدة العلة القاصرة طرقاتاً نحن نذكر ما نرتضي منها. فمنها أن قالوا: فائدتها ثبوت الحكم عند ثبوتها وانتفاؤه عند انتفائها. وهذا القائل لا يجوز تعليل الحكم بالعلة اللازمة التي يتوقع زوالها مع «وجود ما»^(٢) علل حكمه.

وهذه الطريقة فيها نظر. والصحيح جواز التعليل بالعلة اللازمة والمتحولة. وذكر بعضهم أن فائدة التعليل بالثُمْنِيَّة نفي الربا عن الجواهر التي لا تتحقق فيها الثمنية.

[١٧٤٩] فإن قال قائل: فالذي ذكرتموه هو «العكس»^(٣) بعينه، والعكس ليس من شرط صحة العلة، فكأنكم حصرتم فائدة العلة في عكسها.

(١) فيها بمعنى عليها. ومثاله من الكتاب العزيز ﴿وَأَصْلَبْتُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ طه: (٧١) فإن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض – والضمير في «فيها» يعود على العلة.

(٢) في الأصل «وجودها».

(٣) في الأصل «للعكس».

والجواب عن ذلك أن نقول: لسنا نشترط الإنعكاس أصلاً. ولا مهما ثبت حكم في صورة بنص أو غيره، وانتفى الدليل عن مثل ذلك الحكم في غير تلك الصورة واقتضى السبر جلب علة قاصرة فنعلم عند بطلان طرد العلة تعديها وانتفاء سائر الأدلة في غير الصورة المطلوب تعليلها، أن الحكم ينتفي بغير الصورة المعللة. فتدبر ذلك.

[١٧٥٠] واعلم أنا لا نعلم بطرد العلة انتفاء الحكم عند انتفائها، ولكننا نعلم ذلك بالشرائط التي ذكرناها والذي^(١) «نوثر»^(٢) لك التعويل عليه، ما قدمناه من أن طلب الفوائد على المنهج الذي راموه ضرب من التعسف، والذي يطلب في العلة أن يقدر ثبوتها أمانة لحكم، أما في صورة «إذا»^(٣) نصب الأمانة إلى اختيار الناصب فإن شاء عداها وإن شاء خصها. ولذلك يستحيل عند ذوي التحقيق ورود النطق بالتعليل الخاص شرعاً. فبطل ما قالوه من كل وجه.

فإنها أمارات لا يشترط فيها ما قدمناه.

[١٧٥١] ومنها أن الحكم الواحد في العقل لا يعلل بالعلتين، لا متماثلتين ولا مختلفتين غير متضادتين. وأما العلل السمعية، فليست كذلك، إذ قد تثبت علل مختلفة لحكم واحد، كما قدمناه.

قال القاضي رضي الله عنه وإذا جوزنا العلة القاصرة، فلا ننكر أن تكون في الأصل علتان، إحداها قاصرة والأخرى متعدية، فيقاس عليه بالعلة

(١) نهاية ق (١٨٩/أ).

(٢) في الأصل «يوثر».

(٣) في الأصل «إذا».

المتعدية. ثم ثبوت العلة المتعدية في الأصل، لا يمنع من الحكم بصحة القاصرة معها.

[١٧٥٢] فإن قال قائل: أستم قلم: أن فائدة العلة القاصرة انتفاء الحكم عند انتفائها وقد أبطلتم ذلك الأصل بما ذكرتموه.

قلنا: لو أحطت علماً بما سبق لأغناك ذلك عن هذا السؤال. فإننا ذكرنا أن العلة القاصرة لا توجب الحكم عند انتفائها، ولكن إذا لم نجد علة متعدية وما قامت دلالة تقتضي مثل حكم الأصل لغيره. فعند اجتماع هذه الأوصاف، ينتفي الحكم «فيما»^(١) عدا الأصل المعلل بالعلة القاصرة. فهذا قولنا في ثبوت الحكم الواحد بالعلل المختلفة.

[١٧٥٣] وأما ثبوت الحكم الواحد بعلل «متضادة»^(٢) فلا يتقرر مع تصوير اجتماع العلل، لتضادها. ولكن لو قدرت ثبوت حكم عند ثبوت معنى/^(٣) ثم قدر ذلك الحكم بعينه مع ضد ذلك المعنى، معللاً بذلك الضد، فلا يستبعد ذلك في حق مجتهدين، على قولنا بتصويب المجتهدين. أو في حق مجتهد مع تغاير الوقت وتبدل الاجتهاد.

فصل (٣٠٣)

في ذكر جمل من أحكام العلل العقلية
والفرق بينها وبين العلل السمعية

[١٧٥٤] قد ذكر القاضي رضي الله عنه جملاً من أحكام العلل

(١) في الأصل «فما».

(٢) في الأصل «فتضاد».

(٣) نهاية ل (١٨٩/ب).

العقلية، وما رام بذلك استقصاء القول فيها، ولكن قصد التنبيه على ما تفترق فيه العلل العقلية والسمعية. فيحيط بذلك علماً في مجاري الكلام.

[١٧٥٥] فاعلم أن العلة العقلية تفارق السمعية من أوجه:

أحدها: أن العلل العقلية توجب أحكامها لذواتها وأنفسها، حتى لا يسوغ تقديرها مع انتفاء الأحكام، وليس كذلك السمعية، وقد سبق القول فيه. ومنها أن العلل الشرعية قد تفتقر في اقتضاء الأحكام إلى شرط، حتى لا تقتضيه دون الشرط، وليس كذلك العقلية.

فإن قيل: أليس العلم يفتقر إلى الحياة في كونه موجباً لحكمه؟

قلنا: هذا زلل. فإن العلم لا يفتقر إلى الحياة في إيجابه الحكم، ولكن يفتقر إلى الحياة في ثبوته ووجوده، ثم إذا وجد، لم يكن إلا موجباً. والعلة السمعية قد توجد ولا توجب الحكم بشرطه^(١). وذلك نحو وجود الطعم في الجنسين، مع انتفاء شرطه وهو اتحاد الجنس.

ومنها أن العلة العقلية، لا تكون إلا معنى ثابتاً، ولا يسوغ أن يكون النفي علة عقلاً، ويجوز أن ينتصب الانتفاء علة سمعاً، فإن سبيلها سبيل «الأمانة»^(٢) والنفي قد يدل كما يدل الوجود.

ومنها أن العلة العقلية تختص بذات من له الحكم منها، اختصاص العلم القائم بمحلّه فإنما يوجب العلم حكمه، للمحل الذي قام به. على مذهب أهل الحق، وليس كذلك علل السمع.

(١) كذا في الأصل - ويبدو أن هنا سقطاً. والظاهر هو «لفقد شرطها».

(٢) في الأصل «الادا» ولا يؤدي إلى معنى.

فأما إذا اتحد المجتهد، وقدر معنى علة وقدر ضده أيضاً علة، وكل واحدة من العلتين مستقلة بنفسها فهذا يبعد. على أنا لا نقطع في بطلانه وذلك نحو أن يعلق^(١) حكم بقيام «و»^(٢) يعلق ذلك الحكم بعينه بضد القيام وهو القعود، وهو يستبعد ذلك.

وهذا مما يستقصى في كتاب الاجتهاد، إن شاء الله تعالى.

[١٧٥٦] فإن قال قائل: فهل يسوغ ثبوت الحكم الواحد بأمارتين متماثلتين، لو قدرت كل «واحدة»^(٣) منهما منفردة. لأفادت الحكم.

قلنا: هذا لا معنى له. فإنهما إذا كانتا متماثلتين، لا يظهر فيهما سبيل التعدد في منهج القياس، فإن القائل يعلم كون ذلك الجنس علماً «قدرة»^(٤) متحداً أو متعدداً. فليس يؤثر الاتحاد والتعدد فيما هذا سبيله فهذا واضح.

[١٧٥٧] ويتصل بهذا الفصل الذي انتهينا إليه، أن نعلم أن العلة السمعية لا تتضمن حكيمين مثلين على المكلف، مثل أن نقول: الشدة في الخمر تتضمن تحريمين. فذلك باطل. فإن التحريم لا يتزايد ولا يتحقق في الشيء الواحد ثبوت عدد من التحريم وهذا بين لا خفاء به.

«فهذا الذي حمل»^(٥) في التفرقة بين العلة العقلية والسمعية، وقد

(١) في الموضوعين في الأصل «تعلق» بالتاء.

(٢) في الأصل «أو» والمثبت الصواب.

(٣) في الأصل «واحد» بالتذكير وهو غير صحيح.

(٤) في الأصل «قدراً».

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب «فهذه جمل» بمقتضى ما بدأ به هذا الفصل حيث قال

«قد ذكر القاضي رضي الله عنه جملاً....»

يفتقر البابان من غير الوجوه التي ذكرناها، وليس في استيعابها كبير غرض في هذا الفن. ولكن من أحاط علماً بحقائق العلل العقلية في فن الكلام عرف جملة وجوه الافتراق.

(٣٠٤) فصل

(جواز إثبات الكفارات والحدود بالقياس)

[١٧٥٨] ما صار إليه معظم القائسين، تسويغ إثبات الكفارات والحدود بالأقيسة إذا لم يمنع منها بعض الموانع التي قدمناها ولا فصل بينها^(١) و/بين/^(٢) ما عداها من الأصول التي تستنبط عللها^(٣).

(١) في الأصل «بينهما» وهو خطأ.

(٢) زيادة من المحقق.

(٣) ذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة إلى جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس وحكى أبو عبد الله الصيمري عن أبي يوسف إثبات الحدود بخبر الواحد قال فيجوز على قوله إثباته بالقياس ويجوز أن يقال خبر الواحد مقدم على القياس. وذهب الحنفية إلى منع القياس في الكفارات والحدود. ونقله أبو الحسين في المعتمد عن أبي علي وأبي الحسن. انظر احتجاج كل فريق في البرهان (٢/٨٩٥)، والمحصول (٢/٤٧١)، والمستصفي (٢/٣٣٤)، والمعتمد (٢/٧٩٤)، واللمع (٩٨)، والتبصرة (٤٤٠)، والمسودة (٣٩٨)، وأصول الشنقيطي (٢٨٣)، وإرشاد الفحول (٢٢٣)، وتيسير التحرير (٤/١٠٣)، والتقريب والتجسير (٣/٢٤١)، نهاية السؤل (٤/٣٥)، والإبهاج (٣/٣٠)، والأحكام (٤/٨٢)، وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٢/٣٤٣)، والوصول إلى الأصول (٢/٢٤٩)، ومختصر ابن الحاجب (٢/٢١١)، وحاشية العطار (٢/٢٤٣)، والبحر المحيط (٣/٨٠) (مخطوط)، ونفائس الأصول (٣/١٢٧).

[١٧٥٩] وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى منع القياس في الكفارات والحدود ثم لهم مناقضات واضطراب يبين في أثناء الفصل^(١) فنقول: قدمنا إن الأقيسة سبيلها نصب الأمارات ولا تدل بذواتها على الأحكام لولا تقدير نصبها عللاً.

فإذا وضح ذلك، فلا استحالة في نصب الأمارات في الكفارات والعقوبات كما لا استحالة فيها في «المعاوضات»^(٢) والطلاق والعق، وما أشبهها مما اتفقنا على اجراء الأقيسة فيها، واستنباط معانيها.

[١٧٦٠] ومما نعول عليه أن نقول: من يمنع القياس فيما فيه نتكلم، لم يخل أما أن يمنعه لكون القياس غير مفض إلى العلم، فيلزم على ذلك إلا نقبل فيه اخبار الآحاد. وأن لا نثبت العقوبات بشهادة الشهود، من حيث إن شهادة الشهود لا تفضى إلى القطع، مع تجويز كذبهم.

وإن منع القياس لاتساعه في أصلب من أصول من أصول الشريعة، فهذا ادعاء ليس في أصول الشريعة ما يمنع من طرد القياس فيها، فلا يذكر من معنى يرومون به «منع»^(٣) القياس إلا ويلجئهم ذلك إلى رد أصل القياس.

ثم نقول لهم: ألتتم «قستم»^(٤) «لزوم»^(٥) الكفارات بالأكل عامداً في

(١) هذا التناقض والاضطراب نقله إمام الحرمين في البرهان والرازي في البرهان والمحصول عن الشافعي رحمه الله. انظر البرهان (١٩٦/٢)، والمحصول (٤٧٢/٢/٢)، ومختصر المزني بهامش الأم (٢٥٩/٥).

(٢) في الأصل «المفاوضات».

(٣) في الأصل معنى، وهو تحريف.

(٤) في الأصل «قستم» وهو تصحيف.

(٥) «لزوم» مكرر في الأصل.

نهار رمضان على لزومها في الواقعة. فهل ذلك منكم، إلا إثبات كفارة في حق الطاعم بالقياس.

[١٧٦١] فإن قالوا: ثبت أصل الكفارات بالقياس ولكن أثبتنا لها محلاً في الإلتزام وهذا ما لا «استنكار»^(١) فيه.

فيقال لهم: هذا ضرب من التدليس، فإنكم أثبتم وجوب الكفارة قياساً في حق/^(٢) الطاعم، فهو تصريح منكم بإثبات الكفارة بطريق الاعتبار. وهذا سبيل قياسنا. فإنا لا نروم بالقياس إثبات كفارة زائدة على الكفارات، إذ قد منع الإجماع ذلك، كما منع إثبات صلاة سادسة، وحج ثان، وصوم شهر سوى رمضان. فبطل ما قالوه وصحت مناقضتهم.

[١٧٦٢] فإن قالوا: الكفارات تدرأ بالشبهات وكذلك العقوبات. والأقيسة لا تفضي إلا إلى غلبات الظنون، فلا يثبت بها ما يدرأ بالشبهة.

قيل لهم: فلا تثبونها بخبر الواحد ولا تحكموا فيها بشهادة الشهود على إنا نقول: الأقيسة، وإن كانت من غلبات الظنون، فقد قامت الدلالة القاطعة على انتصاب غلبة الظن، أمارة على الحكم.

والذي يوضح ذلك أن الأصل براءة الذمم عن الديون والحقوق، ثم تطرد فيها الأقيسة. فبطل ما قالوه.

[١٧٦٣] فإن قالوا: العقوبات وجبت لمقارنة الجرائم، والكفارات وجبت تمحيصاً للذنوب. ثم مبالغ الذنوب والآثام لا يعلمها إلا الله تعالى. وكذلك موجبات العقوبات فلا سبيل إلى دركها بالعبر.

(١) مكان هذه الكلمة طمس في الأصل.

(٢) نهاية ق (١٩٠/أ).

قيل لهم: هذا حدس منكم، وتمسك ببعض شبه نفاة القياس.

فإن «لنفاة القياس أن يقولوا»^(١) إن الأوصاف التي تعلقون الأحكام عليها لا تنضبط ولا تنحصر، فليزِم من ذلك حسم أبواب القياس جمع. فبطل ما قالوه.

[١٧٦٤] فإن قالوا: لو جاز إثبات كفارة بالقياس، لجاز إثبات صلاة سادسة بالقياس.

قلنا: كل ما يمنع منه الموانع المتقدمة، فلا تمسك فيه بطرق القياس وكل ما لا يمنع مانع جرى القياس فيه. وإثبات صلاة سادسة يمنع منه إجماع الأمة، وكذلك إثبات كفارة سوى الكفارات الثابتة في الشريعة.

(٣٠٥) فصل (القلب)^(٢)

[١٧٦٥] ذكر القاضي رضي الله عنه فصلاً متفرقة في القلب، وما

(١) في الأصل «فإن نفاة القياس أن يقولوا» ولا يستقيم بهذا التركيب معنى.

(٢) وضابطه أن يثبت المعترض نقيض المستدل بعين دليل المستدل فيقلب دليله حجة عليه لا له وهو ثلاثة أقسام:

أحدها: صحيح فيه المعترض مذهبه وذلك التصحيح فيه إبطال مذهب خصمه سواء كان مذهب الخصم المستدل مصرحاً به في دليله أولاً.

والثاني: هو ما كان لإبطال مذهب الخصم - من غير تعرض لتصحيح مذهب المعترض، سواء كان الإبطال المذكور مدلولاً عليه بالمطابقة أو الالتزام.

والثالث: قلب التسوية وهو ما يراد به إبطال مذهب المستدل ضمناً يرجع للتفصيل ومعرفة صحة هذا القادح أو فساده وأمثله البرهان (١٠٣٢/٢)، والمعتمد (٨١٩/٢)

و (١٠٤٨)، والمنخول (٤١٤)، والمحصول (٣٥٧/٢/٢)، والمسودة (٤٤٥)،

والإبهاج (١٢٧/٣)، وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٣٧٥/٢)، والتبصرة

(٤٧٥)، واللمع (١١٥)، ونهاية السؤل (٢٠٨)، وتيسير التحرير (١٦٠/٤)، =

يقدم منه، وما لا يقدم منه. أعلم، إنا نبني القول في القلب على القول بأن المصيب واحد ثم نذكر حكمه على القول بتصويب المجتهدين. إن شاء الله تعالى.

[١٧٦٦] وأول ما نحتاج أن نبدأ به: الإيماء إلى تعارض العلل. فإذا عارضت علة بعلة، وهما متباينتان في «أصليهما»^(١) وفرعيهما، فعلى المسؤول في ذلك أن يبطل علة خصمه لتسلم علته عن المعارضة. أو يسلك طرق الترجيح على ما سنذكره/ في^(٢) سبيل ترجيح العلل، إن شاء الله تعالى.

فلو عجز عن الإبطال والترجيح، كان منقطعاً.

[١٧٦٧] فإذا وضع ذلك على هذا الأصل، فمن قبيل المعارضة أيضاً معارضة علة الأصل. مثل أن يستنبط القانس من أصله علة ويجمع بها بين فرع وأصل، فيقول المعترض: ليست العلة في الأصل ما عقلت الحكم عليه، وإنما العلة كذا. فعلى المعلل أن يثبت علة الأصل بطريق من الطرق التي قدمناها في «باب إثبات»^(٣) العلل. فإذا قامت الدلالة على علته، فلا يقدم

= والتقرير والتجيب (٣/٢٧٦)، والأحكام (٤/١٤٣)، وإرشاد الفحول (٢٢٧)، وكشف الأسرار (٤/٥٢)، والبحر المحيط (٣/١٨٧/ب)، ونقائض الأصول (٣/٩٢/ب)، وجمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٣٥٦).

(١) في الأصل «أصلهما».

(٢) لم يرد في الأصل.

(٣) في الأصل «بإثبات» ولا يصح فيما أن يكون «إثبات» مجرداً من الباء أو يكون كما أثبتناه في المتن.

في قياسه ذكر الخصم علة أخرى اللهم / إلا/ (١) وإن ثبت للخصم ما ادعاه علة، بطريق من طرق إثبات العلة فتعارض الأدلة، وعلى المسؤول إبطال ما قاله الخصم، أو سلوك طريق الترجيح.

[١٧٦٨] ومما يليق بذلك، إن الخصم لو ذكر في الأصل علة غير متعدية، وقد ذكر المعلل علة عداها إلى الفرع فلا يقدر ما قاله في القياس.

وللمعلل في الجواب طريقان أحدهما: أن يقول بالعلتين جميعاً في الأصل. ولا يستنكر أن يكون في الأصل علة قاصرة وأخرى متعدية. فتقاس عليها المتعدية (٢) وإن امتنع القياس بالقاصرة.

والوجه الآخر أن يقول: إنما يقدر تعارض العلتين إذا تنافيا، وليس بين العلة القاصرة والعلة المتعدية تناف في موجب العلة القاصرة. وليس من شرط العلة أن يعدم الحكم بعدمها، حتى نقول: إن العلة القاصرة إذا «لم يتعدى» (٣) في الفرع لزم انتفاء الحكم عن الفروع. وهذا بين لكل متأمل.

ومثاله إنا إذا قلنا في ظهار الذمي: كل من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم.

فإذا قال الخصم: المعنى في المسلم أنه يصح منه التفكير فيقال للسائل إن كان حنفياً: هذه علة قاصرة، وأصلكم القول بإبطالها، فكيف نصبتموها

(١) زيادة لا بد منها.

(٢) نهاية ل (١٩٠/ب).

(٣) كذا في الأصل بإثبات الياء، وله وجه على لغة من يهمل «لم» مثل «ما» فلا يجزم بها. وانظر مع الهوامع (٥٦/٢)، وشرح شواهد التوضيح لابن مالك (ص ١٣).

علة؟ وإن لم يكن من نفاة العلة القاصرة، فكلا منا عليه بما قدمناه من الطريقتين.

[١٧٦٩] فإذا ثبتت هذه الأصول، فالقلب ينقسم انقساماً.

فمنها: أن يقلب القلب علة المعلل ولا يزيد على تبديل الحكم. ويقر وصف العلة وأصلها قرارهما، وذلك نحو قول القائل: الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يجزى في إيصال الماء ما يقع عليه الإسم. كاليد والرجل والوجه. فيقلب القلب ويقول: فلا يتقدر بالربع، كالأصول التي ذكرها المعلل. وتكثر نظائر ذلك.

وقد اختلف أرباب الأصول في ذلك، فمنهم من قال: لا يقدر القلب في القياس فإنه معارضة في غير مقصود «المعلل»^(١) إذ مقصود «المعلل»^(٢) نفي الاكتفاء بما يقع عليه الإسم فإذا ذكر القلب نفي التقدير بالربع، فقد تعرض لما لم يتعرض له المعلل، فلم يقدر في اعتلال.

وذهب معظم الأصوليين إلى كونه قادحاً وذلك إن معارضة العلة بعلة أخرى، يتعذر على المعلل الجمع بين موجبي العلتين. فتقرره قادح في الاعتلال، كما قدمناه.

والقلب لا ينحط رتبته عن المعارضة، بل المشاركة في الأصل الواحد أولى بالقدح وما ذكره القائل الأول من أن «القلب»^(٣) لم يتعرض لما تعرض له المعلل، غير سديد. فإن المعلل إن عدم الاكتفاء بما يقع عليه الاسم

(١) في الأصل «العلة» والصواب المثبت، بدليل ما يأتي.

(٢) في الأصل «العلل» وهو خطأ.

(٣) في الأصل في كلا الموضعين «الغالب» وهو تصحيف.

فاصلة التقدر بمبلغ، ولا يمكنه أن يجمع بين عدم اعتبار الاسم، وبين نفي التقدر بالربع، أو غيره من المبالغ.

وللأولين أن ينفصلوا عن ذلك ويقولوا: لا معتبر بأصول المذاهب وإنما المعتبر بمقصود المعلل: فإذا كان مقصود المعلل مبيناً لمقصود «القلب»^(١) لم يحكم ببطلان العلة. وهذا القائل يقول لو تعارضت علتان مشتملتان على أصليين «متباينين»^(٢) على نحو هذا، لم يكن ذلك تعارضاً قادحاً. وإنما التعارض القادح أن تشتمل إحدى العلتين على إثبات حكم، وتشتمل الثانية على ما يتضمن نفيه في قضية العلة لا موجب المذهب. واعلم إن الكلام في هذه المسألة لا ينتهي إلى القطع، فكل «بأخذ»^(٣) بما يؤدي إليه اجتهاده على ما قدمناه في تخصيص العلة. فهذا ضرب من القلب.

[١٧٧٠] ومن ضروب القلب قلب التسوية. نحو أن يقول المعلل في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق، فلا ينفذ طلاقه، كالمختار.

فيقول القلب: فيستوي إقراره وإنشاؤه، كالمختار^(٤).

فالذين ردوا الضرب الأول من القلب، ردوا هذا الضرب الثاني وهو

(١) المصدر السابق.

(٢) في الأصل «متباينتين» ولا يصح.

(٣) في الأصل ما يشبه «مواخذ».

(٤) هكذا أورد المثال في الأصل ورأيت في بعض الكتب عكسه وهو «مكلف مالك

للطلاق: فيقع طلاقه: كالمختار» فيقول القلب «فوجب أن يستوي إيقاعه وإقراره:

كالمختار» وهذا أليق. فإنه يلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً، لأنه إذا ثبتت

المساواة بين إقراره وإيقاعه وإقراره غير معتبر بالاتفاق، فيكون إيقاعه أيضاً غير

معتبر.

أولى بالإبطال. والذين حكموا بأن الضرب الأول من القلب قادح في العلة
اختلفوا في هذا النوع.

فذهب الأكثرون إلى إنه باطل، غير قادح في العلة. وهو ما اختاره
القاضي رضي الله عنه. وذلك لأن مآل الكلام فيه استواء الفرع والأصل في
عبارة/ (١) مع اختلافهما في الحكم فإن إقرار المختار و«إنشاء» (٢) للطلاق
نافذان. ورام «القلب» (٣) مما ذكره من التسوية، ألا ينفذ أمر المكره فكأنه
في التحقيق استيفاء حكم الشيء من ضده.

[١٧٧١] والصحيح عندنا أنا إذا قلنا: بالنوع الأول من القلب تصحيح
قلب التسوية على الجملة. فإن القلب يقول حكم الاعتلال الاستواء في الفرع
والأصل.

وهذا ما لا اختلاف فيه، وليس على المعلل إلا تشبيه الفرع بالأصل في
الحكم الذي يرومه.

والذي يوضح ذلك، أنه يجوز ورود الشرع بذلك، إذ لو قال صاحب
الشرعية، حكم الإقرار والإنشاء مستويان، قبولاً ورداً. كان ذلك مستقيماً (٤).

(١) نهاية (ل ١/١٩١).

(٢) رسمه في الأصل «إنشاؤه».

(٣) في الأصل «القلب» ولا يستقيم معه المعنى - فأما أن يكون «القلب» موضع
«القلب» أو «مرام» مكان «رام» لتستقيم العبارة.

(٤) قسم بعض الأصوليين منهم إمام الحرمين - القلب إلى قلب فيه التصريح بالحكم
وإلى قلب وضعه إبهام الغرض - وجعلوا قلب التسوية القسم الثاني من القلب
المبهم. وقد تعرض إمام الحرمين عند ذكره القلب المبهم من غير تسوية لمذهب
القاضي وإنه أبطله، ثم ذكر له وجوهاً وتبعها. وهذا لا يوجد هنا. انظر البرهان
(٢/١٠٤٥).

ويدخل على ذلك إن المقصود بالعلل إثبات الأحكام. وإذا «تحقق»^(١) الاستواء المجرد، فليس هو بحكم في نفسه. وإنما هو عبارة عن ثبوت حكمين وليس الاستواء حكماً زائداً على ثبوتهما «ليقدر»^(٢) ذلك حكماً على حياله ويعول عليه في مساواة الفرع الأصل. فإن أحكام الشرع مضبوطة. وليس من جملتها الاستواء. فتدبر ذلك. فإنه يقربك من القطع ببطلان قلب التسوية على ما اختاره القاضي رحمه الله فأما إذا أبطلنا كون الاستواء حكماً^(٣) فحكمه مختلف نفيًا وإثباتاً، فيبطل استيفاء حكم الشيء من ضده، ويقع في القلب ضروب يحكم بفسادها وسنشير إليها عند ذكر جملة من الاعتراضات الفاسدة.

فصل (٣٠٦)

(جعل المعلول علة والعلة معلولاً)^(٤)

[١٧٧٢] إذا قال القائل من صح طلاقه، صح ظهاره

(١) في الأصل «حقق».

(٢) في الأصل «لتقدر».

(٣) في الأصل في هذا الموضع «فما هو» ولا يتضح له معنى. لذا رأيت حذفها.

(٤) قال في المسودة وهذا نوع ثالث من القلب لا يفسد العلة عند أصحابنا وأكثر الشافعية وقالت الحنفية وبعض المتكلمين: هذا يفسد العلة - (ص ٤٤٦) وقال الشيخ الشيرازي في التبصرة (ص ٤٧٩) إن مذهب القاضي أبي بكر منع صحة العلة بهذا - وهو يخالف ما يقرره هنا وشبهة من أفسد العلة بهذا ما ذكره إمام الحرمين في البرهان إن العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقلية - وقد رد عليه بأن العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والذوات والعلل الشرعية مستندها النصب وليست هي مقتضية معلولاتها لأنفسها. وإذا كان انتصابها عللاً راجعة إلى نصب ناصب إياها إعلماً فلا =

كالمسلم^(١).

فقال المعترض: اجعل المعلول علة والعلة معلولاً فإنما صح طلاق المسلم لأنه صح ظهاره ولا نقول صح ظهاره لأنه صح طلاقه. فهذا ضرب متداول بين الفقهاء من الاعتراض. وهو فاسد عند الأصوليين.

[١٧٧٣] «ولك»^(٢) في التفصي عنه طرق:

أحدها أن تقول: أثبت علة الأصل بالدليل، ولا يلزمني أكثر من ذلك فإن رام السائل الدلالة «فليس»^(٣) عليه بعد إقامة الدلالة على العلة المستأثرة طلب ويؤول محصول الكلام في ذلك إلى معارضة علة الأصل بعلة. وقد تقصينا القول.

[١٧٧٤] وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقالوا: لا نستبعد الجمع بين القولين فيسوغ تقدير الطلاق معلولاً بالظهار وعلة فيه، وكذلك يسوغ مثل ذلك في الظهار.

وذلك لأن^(٤) العلل الشرعية، لا توجب معلولاتها بأنفسها. وإنما هي أمارات منصوبة على الأحكام «مقيدة»^(٥) في انتصابها أدلة إلى نصب صاحب

= يتمتع تقدير حكيم كل واحد منهما علم على الثاني، مشعر بوقوعه عند وقوعه. راجع البرهان (١٠٩٧/٢).

(١) لم يذكر هنا المقيس وهو «ظهار الذمي».

(٢) في الأصل «ذلك» وهو تحريف.

(٣) في الأصل «وليس».

(٤) هنا في الأصل كلمة «عبر» ولعلها مقحمة من الناسخ.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب «مفتقرة».

الشرعية إياها إعلماً. فلا يبعد إذا على هذا الأصل تقدير شيئين، كل واحد منهما علة في الثاني ودلالة عليه، ليكون دالاً على قرينة مدلولاته. وإنما يستنكر جعل المعلول علة في العقلية. إذ العلة فيها موجبة معلولاتها بأنفسها وجملة القول في ذلك كله، إثبات علة الأصل بطريقة من الطرق التي فرطت.

(٣٠٧) فصل

مشتمل على طرق من الاعتراضات الفاسدة

يتوصل بها إلى ما ضاهاها إن شاء الله تعالى

[١٧٧٥] فمنها أن يقول القائل - وقد نصبت علة في إيجاب - نصب وصفاً من الأوصاف علماً على حكم، وسلم اعتباره من القوادح، ولم يلزمه أن يجعله علماً^(١) في كل حكم^(٢).

[١٧٧٦] ومن الاعتراضات الفاسدة ما يعارض به كثير من الفقهاء في

(١) نهاية (ل ١٩١/ب).

(٢) العبارة بهذا الشكل مبهمة ربما يوضحها كلام إمام الحرمين في 'البرهان' (١٠٩٢/٢) حيث يقول: «ومن الاعتراضات الفاسدة أنه إذا طرد طارد علة في حكم واستمر له، فقال المعارض: هلا طردتهما في حكم آخر بعينه؟ فهذا الاعتراض فاسد. مثاله: إنا إذا اعتبرنا كون الشيء مقتاتاً مستتباً في تعلق العشر - فإذا سلم هذا الاعتبار عن وجوه الاعتراضات الواقعة - فقال المعارض بعد: هلا اعتبرتم ذلك في ربا الفضل؟ فإذا ابطلتموه في الربا: فابطلوه في الزكاة. فنقول: هذا لا وجه له فإن من طرد علة في حكم فلا يلتزم إلا كونها مشعرة به إن كانت معنوية: مع السلامة عن الوجوه المبطللة ولا سبيل إلى تكليف المعلل طرد علة في جميع الأحكام. فإن زعم المعارض إن تحريم الربا في معنى الزكاة كان مدعياً مطالباً بإثبات ما يدعيه».

مسألة افتقار الطهارة^(١) إلى النية، حيث قيس الوضوء بالتييم.

فيقول: المعترض: الوضوء تقرر في الشرع قبل التيمم. فلو كان التيمم بما فيه من الأوصاف، علة الوضوء لما تأخرت العلة عن معلولاتها، وهذا ضرب من الهذيان. فإن العلل السمعية لا توجب الحكم لذواتها ليراعي ذلك فيها، بل إنما تنتصب أدلة إذا نصبت وهذا مما يسوغ فيها تقدير التقديم والتأخير.

فإن قال السائل فبماذا كان كل يعرف وجوب النية في الوضوء، قبل شرع التيمم؟ قلنا هذا تكليف شطط من المسائل، إذ ليس على المسؤول إلا إقامة الدلالة في الحالة، والتعدي للأزمان السالفة حيد عن حد النظر^(٢).

والذي يوضح ذلك أن المعجزات تدل على صدق الرسل قطعاً، ثم يسوغ تقدير آيات حادثة، فتدل على الصدق، وإن لم يكن قبل ذلك فوضح فساد ما قالوه من كل وجه.

[١٧٧٧] ومن الاعتراضات الفاسدة، إنا إذا منعنا النكاح الموقوف وقلنا: نكاح لا يتعلق به الحل، والأحكام المختصة به، فلا يحكم بصحته «كالمتفق»^(٣) عليه من كل نكاح فاسد. فإذا قال السائل الحل الحكم. وخصائص النكاح، فروعه ولا يسوغ الاستدلال على وصف الأصل بالفروع.

(١) في الأصل «الظهار» وهو تصحيف.

(٢) أورد إمام الحرمين هذا الاعتراض في البرهان وأجاب عليه بما أجاب به القاضي هنا (١٠٩٤/٢).

(٣) في الأصل «كما يتفق» ولعل الصواب المثبت.

فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه تعسف منكم. إذ يجوز أن يقوم ثبوت هذه الأحكام علماً لصحة النكاح. ويعد انتفاؤها علماً لفساد النكاح.

[١٧٧٨] ومن الاعتراضات الفاسدة، ما يعترض به على قولك في تحريم النبيذ مشتد مطرب فيحرم كالخمر. فيقول المعترض الخمر يفسق شارب قليلها بخلاف النبيذ^(١) وهذا ليس بشيء. فإن «افتراق»^(٢) الأصل والفرع في هذا الحكم لا يمنع إجتماعهما في وصف التحريم، إذ يراعى في التفسيق الاعتقاد. ولو شربه معتقداً تحريمه، فسق.

[١٧٧٩] ومن الاعتراضات الفاسدة أن يقول المعترض لا يجوز استثناء الإثبات من النفي من الإثبات. وهذا ساقط من الكلام. إذ يجوز نصب انتفاء الشيء أمانة لثبوت حكم آخر. وكذلك على العكس منه. والاعتراضات الفاسدة لا تنحصر، وإنما ذكرنا بعضها لجريانها على السنة الفقهاء.

[١٧٨٠] وذكر القاضي رضي الله عنه أنواعاً من القلب وألحقها بالاعتراضات الفاسدة منها أن تكون علة الخصم مبينة عن مقصوده^(٣) فتعكس

(١) قد تعرض إمام الحرمين في البرهان (٢/١٠٩٣)، لهذا الاعتراض ولخصه بقوله «التعرض للفرق بين الأصل والفرع بما هو نتيجة افتراقهما في الاجتماع والخلاف» ثم مثله بهذا المثال بقوله إذا قاس القائس النبيذ المشتد على الخمر. فقال المعترض مستحل الخمر كافر ومستحل النبيذ لا يفسق». قال: وهذا يرجع حاصله إلى إن تحريم الخمر متفق عليه ثابت من جهة الشرع ومنكر ذلك جاحد للشرع وتحريم النبيذ مختلف فيه.

(٢) في الأصل «افتراق» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «مقصودها» والصواب المثبت بدليل ما يأتي ولأن الضمير راجع إلى الخصم.

عليه^(١) «بإيهام»^(٢) نحو أن^(٣) يعتل معتل في إسقاط الركوعين في كل ركعة من صلاة الكسوف فيقول صلاة تؤدي في جماعة، فلا يتكرر في الركعة الواحدة ركوعان، كالجمعة وصلاة العيدين.

فإن عكس عاكس فقال: فتختص بزيادة من بين الصلوات، كصلوات الجمعة والعيدين، وعنى بالزيادة في الجمعة الخطبة ونحوها^(٤).

فهذا الضرب فاسد على كل مذهب، وسواء قلنا بتصويب المجتهدين أو لم نقل ذلك. وذلك إن المعلل صرح بمقصوده، والعاكس لم يتعرض لمقصوده، بل أبهم الاعتلال، فليس بينهما تناف. وهو جيد عن مقصود الاعتلال.

والذي يوضح بطلان هذا العكس، إن الزيادة التي أطلقها العاكس إن رام فيها تتبع إسم، فلا فائدة فيه. إذ المقصود من الاعتلال إثبات الأحكام. وإن رام بذلك إثبات حكم فالحكم الذي ثبت في الفرع هو «متنف»^(٥) في الأصل حقيقة وهو مقصود المختلفين.

والذي يوضح بطلان هذا الفن أيضاً إن المعلل يمكنه عكس هذا

(١) في الأصل «عليها» وهو خطأ.

(٢) في الأصل «بإيهام» وهو وهم من الناسخ.

(٣) في الأصل «بجواز» وهو تصحيف.

(٤) ذكر هذا المثال الزركشي في البحر المحيط تحت عنوان القلب المبهم قال: «وهو أن لا يتضمن تسوية كقولهم في الكسوف وصلاة مسنونة فتختص بزيادة — كصلاة العيدين — من غير تعرض لخصوص الزيادة هل هي ركوع أو غيره؟ لأنه لو تعرض لخصوصها في الركوع لم يشهد له الأصل المذكور».

(٥) رسمه في الأصل «متنفى».

العكس بأن يقول: فلا تختص بزيادة «في»^(١) ركعات كالأصل المقيس عليه. فيبطل القلب^(٢) بانقلابه. وتسلم العلة.

[١٧٨١] وألحق القاضي رضي الله عنه بهذا الفن ضرباً آخر من القلب، وهو أنه قال: إذا قال الحنفي في تقدير المهر، إنه مال مقابل لعضو، فيتقدر في أصله، كالنصاب في السرقة. فلو قال القالب لا تتقدر استباحته بعشرة كاليد، فإنها لا تستباح قصاصاً بعشر، وإذا قطعت حداً، فليس ذلك باستباحته.

قال فهذا الضرب من القلب مردود فإنه حائد عن قصد المعلل إذ قصده إثبات التقدير في الأصل. فلا يقدر في اعتلاله، التعرض لنفي مبلغ معلوم. وهذا الذي ذكره تشبث منه برد أصل القلب، وقد ذكرنا فيه اختلافاً ومن قدر القلب قادحاً يعد هذا من القوادح.

[١٧٨٢] فإن قال قائل: قد وعدتم فيما قدمتم، وجه الكلام في القلب مع تصويب المجتهدين.

قلنا: لا يزيد القلب على المعارضة، وقد ذكرنا حكم المعارضة مع القول بتصويب المجتهدين. وسنزيده إيضاحاً في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

[١٧٨٣] ومما يلتحق بالكلام الفاسد الجاري بين أظهر الفقهاء دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل وذلك نحو أن يقول الحنفي من صح منه

(١) طمس في الأصل.

(٢) نهاية (ق ١٩٢/١).

الابتیاع صح منه النكاح كالحلال. فيقال له: هذا ينتقض عليك ممن تحته أربع نسوة. ومما يحاولون به دفع مثل هذا النقض بأن يقولوا: إنما غرضنا التسوية بين الحلال والحرام. والذي أوردتموه نقضاً مما يستوي/ فيه/ (١) المحل والمحرم فأی رجل منهما كان تحته أربع نسوة لم يصح منه النكاح. وهذا في نهاية البطلان.

مع القول بأن تخصيص العلة انتقاضها. ويتضح فساد ذلك من وجهين:

أحدهما أن نقول: لا تخلون إما أن تقيسوا على محل، ليس تحته أربع نسوة، أو تقيسوا على محل تحته أربع نسوة.

فإن قسم على محل تحته أربع نسوة، فكيف يستقيم لك مع ذلك، ادعاء الحل في الأصل وهو ممنوع إجماعاً، وإن قسم على من ليس تحته أربع نسوة، فكيف يتحقق ما ذكرتموه من التسوية؟ وهذا أصلكم! على إن ما ذكرتموه زيادة نقص وهذا بين «للمتأمل» (٢).

[١٧٨٤] ومما يذكرون من هذا القبيل الدليل على النقض. فمهما منع المعتل ما ألزم نقضاً، فقد اندفع عنه ذلك. ولورام الخصم إثباته بالدليل، حتى إذا ثبت كان نقضاً، فالأصح إن ذلك لا يقبل في حكم النظر.

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى إن ذلك يقبل. وكان ينصره

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) في الأصل «التأمل».

الحربي^(١) وحكى عن القاضي ابن «نبوية»^(٢) إنه رأى إن ذلك «محمتمل»^(٣) والأصح منعه فإن المعتل بواحد يحكم العلة على قضية أصله، ولو دل المناقض كان منتقلاً وستسقضي هذا الضرب من الكلام في الجدل إن شاء الله تعالى.

(٣٠٨) القول في الاستحسان^(٤) والرد على القائلين به

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي الحربي. قال الخطيب البغدادي: «كان إماماً في العلم رأساً في الزهد، عارفاً بالفقه، بصيراً في الأحكام، حافظاً للحديث، مجيباً للمسألة، قيماً بالأدب» ولد سنة (١٩٨)، وأصله من مرو، واشتهر وتوفي ببغداد كان من أخص تلاميذ أحمد بن حنبل. صنف كتباً كثيرة منها «سجود القرآن» و«مناسك الحج» و«غريب الحديث» و«الهدايا والسنة فيها» وكان عنده اثنا عشر ألف جزء في اللغة وغريب الحديث كتبها بخطه - توفي رحمه الله سنة (٢٨٥).
انظر شذرات الذهب (٢/١٩٠)، وتاريخ بغداد (٦/٢٧)، وفوات الوفيات (٥/١).

(٢) كذا في الأصل غموض.

(٣) في الأصل «محمتملاً» بالنصب.

(٤) الاستحسان لغة عد الشيء حسناً أو طلب السحن.

ذكر المصنف رحمه الله ثلاثة تعاريف للاستحسان للقائلين به.

الأول: هو ترك القياس بما يستحسن عقلاً، وليس على المستحسن إقامة دلالة توجه عليها القوادح وإنما هو تلويح يعن في العقل. ولعل هذا التعريف مراد لعبارة يذكرونها وهي إن الاستحسان دليل ينقدح في نفس المجتهد، وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على إظهاره. ففي هذه الصورة لها حالتان. الأولى إن المجتهد قد تثبت واطمأن لما انقدح في ذهنه من الدليل وأنه من الأدلة الشرعية فلا خلاف في وجوب العمل عليه بهذا الدليل ولا أثر للعجز عن التعبير عنه، إلا إذا أراد أن يجادل غيره =

.....
= فلا بد من إظهاره. والثانية أن يكون شاكاً ومتردداً، هل ما انقح في نفسه دليل محقق، أو هو وهم مجرد فلا خلاف حيثئذ في رد هذا المعنى وبطلان مثل هذا الدليل. التعريف الثاني الذي ذكره المصنف هو إمالة فرع إلى أصل هو ادعى به ولعله يقصد بذلك قولهم إنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه. ويطلق عليه القياس الخفي أيضاً. فلا خلاف فيه بهذا المعنى، فإن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً. ويؤول الكلام إلى الترجيح وأما التعريف الثالث وهو المنقول عن أبي الحسن الكرخي - إن الاستحسان ترك ما يقدر دليلاً بما هو أقوى منه - وذكر له آخرون عبارة أوضح وهي «العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى». ثم ذكر الغزالي في المنحول أربعة أقسام للاستحسان بهذا المعنى عند الكرخي منها: اتباع الحديث وترك القياس - كما فعلوا في مسألة القهقهة ونبذ التمر.

ومنها: اتباع قول الصحابي على خلاف القياس - كما قاله في تقدير أجرة رد العبد الآبق بأربعين اتباعاً لابن عباس رضي الله عنهما.

ومنها: اتباع عادات الناس كمصيرهم إلى أن المعاطات صحيحة.

ومنها: اتباع معنى خفي هو أخص بالمقصود وأمس له من المعنى الجلي والشافعية يوافقونهم في ثلاثة منها. والرابع وهو اتباع عادات الناس فهو إن كانت في زمن النبي ﷺ فهو أيضاً حجة لكون إقرار الرسول ﷺ حجة وإذا كانت في عصر الصحابة فهي أيضاً حجة لمصيرها إلى إجماعهم. فلا خلاف إلى هذا الحد. أما عادات زماننا وأعرافنا فهي ليست حجة بذاتها. وهناك تعاريف أخرى للاستحسان:

ومنها: ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في روضة الناظر وهو «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من الكتاب والسنة».

وعرفه أبو إسحاق الشاطبي المالكي بقوله إن الاستحسان في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وقال ابن العربي في أحكام القرآن الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو =

[١٧٨٥] اعلم، إن ما صار إليه معظم العلماء: تتبع الأدلة وبناء الأحكام عليها، وإبطال الاستحسان إذا لم يترتب على قاعدة من قواعد الأدلة. وإليه صار مالك والشافعي وغيرهما حتى قال الشافعي «من استحسنت فكأنما يشرع في الدين».

[١٧٨٦] واشتهر عن أبي حنيفة القول بالاستحسان، ثم اختلف أصحابه «فجماهير بعضهم بالخلاف»^(١) وقال: هو ترك القياس بما يستحسن عقلاً. وليس على المستحسن إقامة دلالة توجه عليها القوادح. وإنما هو تلويح يعن في العقل.

وقال بعضهم الاستحسان إمالة فرع إلى أصل هو ادعى به. قالوا: ومعنى ذلك إنه تخصيص العلة لمعنى تقتضيه على قولهم بجواز تخصيص/ ^(٢) العلل.

= العمل بأقوى الدليلين فهو إذا كان بهذا المعنى فلا تختلف المذاهب فيه. لذا قال ابن الحاجب «لا يتحقق استحسان مختلف فيه» راجع لمعرفة التفصيل المستصفي (١/٢٧٤)، وجمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٣٩٤)، والمحصول (٢/١٦٦)، مختصر ابن الحاجب مع التفتازاني (٢/٢٨٨)، والإمام الصادق لأبي زهرة (ص ٥٢٧)، والاعتصام (٢/١٣٦)، الموافقات (٤/٢٠٥)، واللمع (١٢١)، والتبصرة (٤٩٢)، والمنخول (٣٧٤)، أثر الأدلة المختلف فيها للدكتور مصطفى ديب البغاص (١٢٢)، وكشف الأسرار (٤/٢)، أصول الشنقيطي (ص ١٦٧)، والإبهاج (٣/١٨٩)، وإرشاد الفحول (ص ٢٤٠)، والأحكام (٤/٢٠٩)، والمعتمد (٢/٨٣٨)، وأصول السرخسي (٢/١٩٩)، والرسالة للإمام الشافعي (ص ٥٠٣)، وكتاب إبطال الاستحسان من كتاب الأم (٧/٢٧٠).

(١) كذا وردت هذه العبارة في الأصل والمراد غير واضح.

(٢) نهاية (ل ١٩٢/ب).

وقال الكرخي^(١) من متأخري أصحاب أبي حنيفة الاستحسان ترك ما يقدر دليلاً، بما هو أقوى منه وإن يكون المستحسن غير مطالب بدليل يصح على مقتضى السير. ثم إنه مثل ذلك بأمثلة: فقال: إذا طردنا علة فاقتضت تلك العلة حكماً في موردها بخلاف موجب القياس^(٢) قد يكون ذلك كتاباً أو سنة أو اتفاقاً أو وجهاً من الاستدلال والاعتبار.

فأما ما اقتضى الظهار، وفيه العدل عن القياس فهو نحو خبر القهقهة^(٣)

(١) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي شيخ الحنفية بالعراق انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم وأبي سعيد البردعي تفقه عليه الرازي والدامغاني والتوخني: كان زاهداً ورعاً صواماً قواماً، وصل رتبة الاجتهاد، له المختصر وشرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير أودعهما الفقه والحديث والآثار توفي ببغداد سنة (٣٤٠)، وله ثمانون سنة. التمهيد ترجمته في تاريخ بغداد (٣٥٣/١٠)، الكامل لابن الأثير (١٧٨/٨)، شذرات الذهب (٣٥٨/٢)، الفتح المبين (١٨٦/١)، البداية والنهاية (٢٢٤/١١)، والنجوم الزاهرة (٣٠٦/٣).

(٢) كذا في الأصل لم يذكر جواب الشرط.

(٣) خبر الوضوء بالقهقهة في الصلاة رواه الدارقطني عن جمع من الصحابة بطرق عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبي هريرة كما رواه مراسلاً عن معبد الجحفي والحسن البصري والنخعي وأبي العالية وصحح كون الحديث مراسلاً، كما أخرجه الطبراني - وأبو يعلى في مسنده وفي الحديث قصة وهي أن رجلاً ضرير البصر وقع في حفرة فضحك بعض المصلين فأمرهم رسول الله ﷺ بإعادة الوضوء والصلاة. والحديث جميع طرقه لا تخلو من مقال - . انظر سنن الدارقطني (٦١/١ - ٧٥)، قال ابن قدامة في المغني ليس في القهقهة وضوء. روى ذلك عن عروة وعطا والزهري ومالك والشافعي وإسحاق وابن المنذر وقال أصحاب الرأي يجب الوضوء من القهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وروى ذلك عن الحسن والنخعي والثوري لما روى أبو العلية إن رسول الله ﷺ كان يصلي فجاء ضرير فتردى في بثر فضحك =

ونبيذ التمر^(١).

فالتمسك بالخبر «أحسن»^(٢).

= طوائف. فأمر النبي ﷺ الذين ضحكوا أن يعيدوا الوضوء والصلاة وروي من غير طريق أبي العلية بأسانيد ضعاف. وحاصله يرجع إلى أبي العلية كذلك قال عبد الرحمن بن مهدي والإمام أحمد والدارقطني - ما رواه لا يثبت. وقد قال ابن سيرين لا تأخذوا بمراسيل الحسن وأبي العلية فإنهما لا يباليان عن أخذنا. المغني (١٧٧/١).

(١) حديث الوضوء بنبيذ التمر رواه أبو داود (٥٤/١)، والترمذي (١٤٧/١)، وضعفه وابن ماجه (١٣٥/١)، والدارقطني في سننه من عدة طرق منها عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله «النيبذ وضوء لمن لم يجد الماء» قال الدارقطني المحفوظ إنه من قول عكرمة غير مرفوع إلى النبي ﷺ ولا إلى ابن عباس. وهناك رواية أخرى عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال له ليلة الجن «عندك طهور»؟ قال: لا. إلا شيء من نيبذ في اداة. قال: تمر طيبة وماء طهور. فتوضأ. وكل الطرق لا تخلو من مقال - وقد ورد في روايات أخرى عن ابن مسعود إنه لم يكن أحد مع النبي ﷺ ليلة الجن.

انظر سنن الدارقطني (٧٥/١ - ٧٩)، اختصاص حصول الطهارة بالماء دون سواه مذهب مالك والشافعي وأحمد وأبي عبيد وأبي يوسف وروي عن علي رضي الله عنه - وليس بثابت عنه - إنه كان لا يرى بأساً بالوضوء بالنيبذ. وبه قال الحسن والأوزاعي وقال عكرمة: النيبذ وضوء من لم يجد الماء. وقال إسحاق: النيبذ حلواً أحب إلي من التيمم وجمعهما أحب إلي وعن حنيفة كقول عكرمة. انظر المغني (١٠/١).

(٢) في الأصل رسمه «باختين» ولعل الصواب المثبت. ويظهر أن في الأصل سقطاً، فإنه لم يأت بمثال العدول عن القياس إلى مقتضى الكتاب. ورأيت في كثير من الكتب الأصولية إنهم يذكرون النص أو الأثر بدل الكتاب والسنة في هذا المقام. والأمثلة =

وكذلك القياس يقتضي تخصيص الاجتزاء بالتعاطي في المستحقرات،
من غير إنكار ممن سبق وبقي. فالتمسك به أحسن من طرد القياس.
وأما ما ترك فيه القياس بضرب من الاستدلال فنحو قولهم: إن من
قال: إن فعلت كذا فأنا يهودي. فتلزمه الكفارة. فإن القياس — وإن اقتضى —
أن لا يجعل ذلك يميناً فقد علمنا إن الكفارة، إنما وجبت في اليمين للتعرض
لهتك الحرمة. والتبري من الدين أعظم منه إلى غير ذلك، فجائز ثبوته.
[١٧٨٧] فإذا أحطت علماً بما قلناه، فوجه الكلام في ذلك أن نقول:
من زعم منهم أنا نحيد من دليل إلى دليل هو أقوى منه وهو مما يظهر
ويعترض عليه ويوجب عن الاعتراضات فيه فلا خلاف مع هؤلاء في هذه
المسألة.

وإنما الكلام في ترجيح الأدلة وإفسادها على ما سبق من مراتب الأدلة
وسياتي طريق الترجيح إن شاء الله تعالى.

[١٧٨٨] فأما من «يلتزم»^(١) منهم إقامة الدلالة، فهو الذي نقصد

= التي يوردونها من ضمن النص تتعلق بالأحاديث مثل السلم والإجارة وبقاء الصوم
من فعل الناسي، إنها كلها على خلاف القياس — لكننا حكمنا بجوازها لورد الأخبار
بذلك استحساناً. وقد ذكر السرخسي مثلاً من الكتاب العزيز قال: إذا قال لامرأته
إذا حضت فأنت طالق فقالت: قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس
باعتبار الظاهر — وفي الاستحسان تطلق. ويترك القياس لقوة دليل الاستحسان —
وهو إنها مأمورة بالأخبار عما في رحمها منبهة عن الكتمان قال تعالى: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ
أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾. انظر أصول السرخسي (٢/٢٠٢).

(١) كذا في الأصل — ولعل الصواب «لم يلتزم» لأن الكلام مع الذين قالوا إن
الاستحسان هو ما يستحسنه العقل وليس على المستحسن إقامة دلالة. كما مر في
بداية هذا المبحث.

بالكلام، فيقال: أجمعت الأمة قاطبة على إن من قال قولاً بغير دليل أو أمانة منصوبة شرعاً فالذي يتمسك به باطل. ثم اجمعوا على بطلان اتباع الهوى ومحصول ما قلتموه ترك الدليل بغير دليل. ولو ساغ ذلك لساغ لكل عامي أن يستحسن من غير وجه الاستدلال ويرجح في طرق الأدلة.

فإن قال قائل: أفندركون بطلان ذلك عقلاً.

قلنا: «حاشا»^(١) أن نقول ذلك! إذ يسوغ في العقل تجويز ما يخطر للعلماء وغيرهم اعلاماً على أحكام الله تعالى لو نصبت اعلاماً، كما نصبت غلبات الظنون اعلاماً ولكن اجمعت الأمة على بطلان ذلك. ولا تجتمع الأمة على الضلالة، ولقد قلنا ما قلناه شرعاً. على أنا نقول لكل مستحسن بم تنكر على من يستحسن ضد ما استحسنت؟ فلا يجد له مدفعاً.

فإن سلك طرق الترجيح والاستدلال، فقد خرج عن الاستحسان إلى طلب الدليل.

[١٧٨٩] وقد تمسك من صمم منهم على الخلو في القول بالاستحسان بظواهر الكتاب منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَأَتَّبِعُوا^(٣) أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٤). قالوا: فهذا أمر بالأخذ بالأحسن.

قلنا: ثبتوا أولاً كون ما قلتموه منزلاً، ثم رتبوا عليه تخير الأحسن

(١) رسمه في الأصل «حاشى».

(٢) سورة الزمر: آية (١٨).

(٣) لم يذكر في الأصل.

(٤) سورة الزمر: آية (٥٥).

وإشاره. فإن الظاهر من القرآن يدل على الأخذ بالأحسن مما أنزل. على أنا نقول: فثبتوا إن المراد به الأحسن في توهم كل مستحسن وبم تنكرون على من يزعم إن الأحسن في الشرع هو الذي يلائم الأدلة ثم نعارض هذه الآية بالآي التي فيها الأمر بطلب الأدلة. نحو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكْفُرُوا بِالْحَقِّ﴾ (٢)... إلى غير ذلك وقد أطنب الأصحاب في طرق الكلام في هذه المسألة. ورأيت القدر الذي ذكرنا كافياً في مقصوده.

(٣٠٩) القول في

جواز تعليل ما ورد بخلاف قياس الأصل

[١٧٩٠] إذا اطرده ضرب من القياس في أصول، ثم ثبت أصل كتاب أو سنة أو وفاق، وهو على خلاف قياس/ (٣) الأصول، فهل يسوغ استنباط علة مما ورد، ليجمع بها بين الفرع والأصل الوارد على خلاف قياس الأصول.

ما صار إليه الشافعي وأبو حنيفة في أصح الروايات، وغيرهما من العلماء جواز القياس «عليها» (٤) وذهب بعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة كالكرخي وغيره إلى أن لا يقاس على ما هذا سبيله. فمنعوا

(١) سورة النساء: آية (٨٣).

(٢) سورة النساء: آية (٨٢).

(٣) نهاية (ق ١٩٣/أ).

(٤) في الأصل «عليهما».

القياس على مثل القهقهة في الصلاة في كونها مبطله للطهارة، وكذلك نبذ التمر. منعوا القياس عليه^(١).

[١٧٩١] والدليل على جواز القياس فرضنا الكلام فيه، أن نقول: قد ثبت أصل القياس بالدلالة القاطعة، وسبيل القياس في المختلف فيه كسبيل كل قياس. فإن تقدير علة في الأصل مما لا يبعد عقلاً. ولا يمنع منه مانع شرعاً، إذا استجمعت شرائط الصحة.

(١) ذكر أبو الحسين في المعتمد إن أبا الحسن الكرخي جوز القياس على أصل وارد على خلاف القياس بشروط ثلاثة:

أحدها: أن يكون ما ورد بخلاف قياس الأصول قد نص على علته نحو ما وري في تعليل طهارة الهر بأنها من الطوافين والطوافات لأن النص على العلة كالتصريح بوجود القياس على ذلك الشيء.

والثاني: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته.

والثالث: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول آخر كالخبر بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا. اهـ ملخصاً.

وقد ذكر الغزالي لهذا الفصل أربعة أقسام فقال: الخارج عن القياس قد يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها وكل واحد ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى ما لا يعقل. فهذه أربعة أقسام. اهـ ملخصاً والخلاف واقع فيما استثنى عن قاعدة عامة لمعنى يعقل. كما قاله ابن السبكي في الإبهاج مثاله: استثناء العرايا — فإنه لم يرد ناسخاً لعله الربا، وإنما استثنى، فيقاس عليه العنب على الرطب. يرجع للتفصيل المستصفي (٣٢٦/٢)، والمحصول (٤٨٩/٢/٢)، والإبهاج (١٥٩/٣)، والمعتمد (٧٩٠/٢)، وأصول السرخسي (١٥٣/٢)، فما بعد والمنحول (ص ٣٨٧).

والذي يوضح ذلك، إن القياس المطرد إنما ساغ التمسك/ به/ (١)
لكونه مستتباً من أصول ثابتة. والأصل الذي فيه نتكلم، أحد الأصول
الثابتة. فلا مانع من الاستنباط منها، كما لا مانع من الاستنباط من كل أصل
قدره.

والذي يوضح ذلك اتفاقاً على جواز ورود الشرع بتعليل مثل «هذا» (٢)
الأصل. فإذا ساغ ورود الشرع بتعليه ساغ «تطلب» (٣) جملة بطريق الاستشارة
والاستنباط.

ومما نتمسك به أيضاً أن نقول: إذا وردت لفظة عامة عن صاحب
الشرعة وقامت دلالة على تخصيصها، فلا خلاف في جواز الاستنباط
«مما» (٤) خص عن العموم وإن أفضى الاستنباط إلى الزيادة بالتخصيص، فهو
سائغ فإذا لم يمتنع ذلك، فما المانع مما نحن فيه؟

[١٧٩٢] وقد عولوا في منع القياس في المختلف فيه على أن قالوا:
إذا طردنا قياس الأصول وطرد طارد القياس «بما شذ» (٥) عن الأصول فإن
كان قياس الأصول أقوى فيلزمكم ترك الضرب الآخر. وكذلك إن كان مثله.
فإن تعارض العلل يبطل الاحتجاج بها ويستحيل أن يكون القياس المستنبط
من الأصل الشاذ أقوى.

(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «هذه».

(٣) في الأصل «نطلب».

(٤) في الأصل «فما» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «بأشذ».

قلنا: هذا الذي ذكرتموه تحكم وبناء على مجرد الدعوى، فلا نسلم لكم معنى الشذوذ فإن كل ما ثبت، فهو أصل في نفسه. وعدد الأصول لا يغير أحكام المغير^(١) على ما سنذكره في أحكام الترجيح. فعلى هذا لا يمتنع أن يكون القياس المستنبط من هذا الأصل أقوى من غيره. وشأن الناظر أن يعرض علته على «ما به»^(٢) تمتحن العلل. فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

(٣١٠) فصل

لا يجوز ترك الخبر الصحيح

إذا ورد بخلاف قياس الأصول

[١٧٩٣] في متعسفي أصحاب أبي حنيفة من ترك الخبر الصحيح، إذا ورد بخلاف قياس الأصول. ولذلك ردوا خبر المصرة^(٣) والعرايا^(٤) وهذا

(١) كذا في الأصل - ولعل المقصود إن تعدد الأصول لا يجعل الأصل غير المعتمد شاذاً. راجع (ص ٢١٣).

(٢) في الأصل «ماته».

(٣) المصرة التي صري لبنها وحقن فيه وجمع فلم يحلب أياماً ليلتبس أمرها على المشتري وهذا نوع من الغش، لذا جعل الشرع للمشتري الخيار في الإمساك أو الرد مع صاع من التمر. وحديث المصرة أخرجه الجماعة وهو عند البخاري عن أبي هريرة بعدة طرق وابن مسعود رضي الله عنهما ولفظه «من اشترى غنماً مصراً فاحتلبها، فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر». انظر صحيح البخاري (٣/٩٢)، وصحيح مسلم (١٠/١٦٠)، وأبو داود (٣/٢٧٠)، والترمذي (٢/٣٦٢)، والنسائي (٧/٢٥٣)، وابن ماجه (٢/٧٥٣).

(٤) العرايا جمع العرية وهي ما عزل عن المساومة عند بيع النخل وقد رخص =

مما لم يحدثه إلا من نبغ من «نابغيهم»^(١) وهي مشابهة منهم لمنكري الأخبار.

فنقول لهم: قد أقمنا الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد وهذا قد استجمع شرائط الصحة، والقياس على التحقيق تقدير خبر فإن القائس يغلب على ظنه، إن ما نصبه علة، قد نصبه صاحب الشريعة علة، فالنص المصرح به أولى من خبر مقدر فافهمه واجتزه به.

على أنا نقول: لا تحصيل لما قلموه من الأصول فكل ما يثبت بدلالة شرعية فهو أصل فلا يبقى معهم إلا عدد الأصول. وستكلم على بطلان الاعتبار بها ثم نقول: فما وجه قبولكم لخبر نبذ التمر وخبر الفهقهة؟ ولو اتبعت طرقهم لوجدتهم دارين لكل خبر صحيح، متسرعين إلى قول كل ضعيف وعند ذلك يهدون بأصول القياس وقياس^(٢)(٣) الأصول فيقولون: تركتم في مسألة المصراة أصول القياس، ونحن تركنا في الفهقهة قياس الأصول. فيقال لهم: أصول القياس الكتاب والسنة والإجماع فأوضحوا لنا

= رسول الله ﷺ في بيع العرية النخل والنخلتين يأخذها أهل البيت بخرصها تماًراً يأكلونها رطباً وهذا استثناء من المزابنة المنهي عنها، والمزابنة بيع الثمر بالتمر. حديث العرايا أخرجه الجماعة وغيرهم. انظر صحيح البخاري (٣/٩٩/١٠٠)، وصحيح مسلم (١٠/١٨٣)، وأبو داود (٣/٢٥١)، والترمذي (٣/٣٨٣)، والنسائي (٧/٢٦٨)، وابن ماجه (٢/٧٦٢)، والموطأ (٤٢٦)، والدارمي (٢/٢٥٢).

(١) في الأصل نبغ من نانيتهم – ولعل الصواب المثبت المقصود.

(٢) هذا السطر مطموس كاملاً في الأصل.

(٣) نهاية (ق ١٩٣/ب).

مخالفتنا لشيء منها في مسألة المصرة. وهذا أوضح من أن يحتاج فيه إلى بيان والأولى أن «نشغل»^(١) كتابنا هذا بترهات من لا يحصل هذا الفن.

(٣١١) فصل

[١٧٩٤] إذا اقتصر على الاستدلال^(٢) وحكموا بصحتها ونحن نشير إليهما فأحدهما: التقسيم الصحيح. وذلك إذا كان في المسألة أقسام فإذا بين المستدل بطلان جميعها إلا القسم الذي يرتضيه فيثبت مقصوده.

قالوا: ومثال ذلك أن نقول في مسألة الصلح على الإنكار، المال المبذول لا يخلو أما أن يكون مقابلاً «للشيء»^(٣) أو لا يكون مقابلاً لشيء وباطلاً إلا يكون مقابلاً، فإنه لو كان كذلك لكان سبيله سبيل التبرعات والهبات. وقد اتفقوا على خلافه. فإذا كان مقابلاً للشيء، لم يخل أما أن يقابل الدعوى المجردة فيبطل، إذ لو جاز ذلك، لجازت المصالحة على دعوى حد القذف وإما أن يكون مقابلاً بالتحليف الذي يثبت للمدعي وذلك باطل. لأنهم قالوا بصحة الصلح في دعوى النكاح، وإن لم يصح عندهم فيها تحليف، فثبت إن المال المبذول، مقابل بالمال الذي ادعاه المدعي وأنكره المدعي عليه. وهو مال لم يثبت فيه «ملك»^(٤) المدعي، فيستحيل لزوم الاعتياض عنه، فهذا هو وجه الاستدلال. وقد صححه أرباب الأصول ولم يتعرض له القاضي رضي الله عنه.

(١) كذا في الأصل - والظاهر «إن لا نشغل كتابنا هذا» . . .

(٢) كذا في الأصل - الكلام غير تام - والظاهر إن هنا سقطاً.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) في الأصل «ملك» وهو سهو من الناسخ.

[١٧٩٥] فالصحيح في ذلك عندنا، على قياس أصوله أن نقول: إذا اشتملت المسألة على أقسام، فأوضح المسؤول إبطالها بأي من كتاب الله تعالى أو سنة من سنن رسول الله ﷺ أو تمسك في بعضها بالاتفاق، فيسوغ ذلك منه.

وأما إذا رام إبطاله ابتداء بضرِب من الاعتبار، مثل أن يقول: لو كان مقابلاً بدعوى، لوجب أن يصح الصلح عن دعوى حد القذف، فمثل هذا الكلام لا يقع به الاستدلال في الاستدلال. وقد صححه معظم أرباب الأصول في الاستدلال.

وللخصم أن يقول: فما الجامع بين الدعوتين^(١) ثم إذا جمع بينهما فله مطالبته بتثبيت علة الأصل وكل ما يطالب المحرر به. فإن أراد الذين قالوا بتصحيح هذا الضرب في الاستدلال أن يجوزه لكل اعتبار يتمسك به في أقسام. فهذا سديد ولكنه تمسك بالقياس ولا يستقيم إنشاؤه منهم. وإن جوزوا الاستدلال به من غير تحرير فلا نرى ذلك «صحيحاً»^(٢) وهذا بين إذا تأملته. فهذا أحد الضربين في الاستدلال.

[١٧٩٦] والضرب الثاني الاستدلال بالأولى، فقد صححه معظم الأصوليين ومثاله: أن يقول المستدل في مسألة التيمم، إن التيمم لا يصح لصلاة الجنابة مع وجود الماء، إذا لم يصح التيمم خوفاً «أولى من صلاة الجماعة»^(٣) فلأن لا يجوز ذلك في صلاة الجنابة أولى.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «الدعويين».

(٢) في الأصل «صحيح».

(٣) كذا في الأصل - وفيه اضطراب ولعل الصواب «إذا لم يصح التيمم خوفاً من فوات صلاة الجمعة».

وكما قال الشافعي، إذا وجبت الكفارة في القتل خطأ، فلأن تجب في العمد أولى. وهذا الضرب فيه نظر أيضاً. فإن للخصم أن يقول: لم زعمت إن التيمم إذا لم يجز لخوف/ فوات/ (١) وقت صلاة الجماعة فلا يجوز لخوف فوات صلاة الجنائز، فيطالبه بالجمع ويوجه عليه القوادح فلا يمنعه من ذلك مانع، فلم يستقل الأول في أن يكون دليلاً بل هو ضرب من الترجيح على ما نذكره إن شاء الله.

(٣١٢) القول في ترجيح العلل وطرقها

[١٧٩٧] اعلم، وفقك الله، إن الترجيح (٢) إنما يقع في الإمارات التي تقتضي غلبات الظنون، فإذا تعارضت منها علتان، فالمجتهد مكلف بأن يرجح إحداهما على الأخرى.

[١٧٩٨] والدليل/ (٣) على ثبوت الترجيح، هو الدليل على ثبوت أصل القياس فإن الذي عولنا عليه في إثباته إجماع الصحابة. وكلما علمنا تمسكهم بالأقيسة، فكذلك علمنا تعلقهم بترجيح بعضها على بعض بذكر وجوه الشبه

(١) زيادة من المحقق.

(٢) عرف الزركشي الترجيح بأنه تقوية إحدى الإمارات على الأخرى بما ليس ظاهراً: (١/٢٥٩/٣)، ويفيد قوله «بما ليس ظاهراً» إن القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح.

يلاحظ أن الإمام لم يذكر وجوه الترجيح استيعاباً فلم يتكلم على الترجيح بين الآيات أو الأخبار لا من ناحية الرواة والسند ولا من ناحية المتن – وإنما اقتصر كلامه من ناحية المدلول فقط وعنوانه يدل على إنه يقتصر على ترجيح العلل وطرقها. وهو كذلك.

(٣) نهاية (١/١٩٤).

وغيرها من ضروب الترجيح^(١) فإذا ثبت التمسك بأصل الترجيح. وقد أكثروها ونحن نشير إن شاء الله تعالى إلى جمل ترشد إلى أمثالها^(٢).

[١٧٩٩] فمن أقوى ما يقع به الترجيح أن تكون إحدى العلتين موافقة لكتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ أو لقول صحابي، عند من يرى الاحتجاج بقول الصحابي.

ومما يقوى الترجيح به أن تكون إحدى العلتين منصوصة والأخرى مستنبطة بالاجتهاد.

ومما يقع به الترجيح انعكاس العلة. وهو أن ينتفي الحكم بانقائها، فيغلب على القلب كون الحكم منوطاً به^(٣).

ومن ضروب الترجيح أن يكون الحكم أحد الأصلين ثابتاً قطعاً والحكم في الأصل الثاني مختلف فيه على الجملة وإن اتفق الخصمان فإنه محل اجتهاد والمجتهد لا يوازي التمسك بالقطع، فلو قال الخصم لخصمه، قد

(١) وبقریب من هذا استدلل إمام الحرمین فی کتابه «البرهان» (١١٤٢/٢) على إثبات الترجيح.

(٢) راجع لمعرفة طرق الترجيح بين العلل على الجملة اللمع (ص ١١٨)، والتبصرة (٤٨١)، فما بعد والمحصول (٥٩٣/٢/٢) إلى نهاية الجزء والإبهاج (٢٣٧/٣) - (٢٤٦)، وإرشاد الفحول (٢٨٠)، والبرهان (١٢٥٨/٢ - ١٢٩٢)، والمستصفي (٣٩٨/٢) إلى نهاية الكتاب، والإحكام للآمدي (٣٦٥/٤) إلى آخر الكتاب.

(٣) انظر البحر المحيط (٢٧٨/٣ ب)، لأنه قد اشترط الإنعكاس في العلل فتكون هذه العلة مجمعة على صحتها والأخرى ليست كذلك هكذا حكاه إمام الحرمین عن معظم الأصوليين إن الإنعكاس من الترجيحات المعتمدة قال وهو متجه على قولنا إن الإنعكاس دليل صحة العلة معنى البرهان (١٢٦٠/٢).

اتفقنا على حكم الأصل، فلا يقدر خلاف من خالف فيقال له. إنما وقع الترجيح بالقطع وعدم القطع، واتفقنا على حكم الأصل لا يلحقه بالقطعيات.

ومن ضروب الترجيح أن يكون أصل/ أحد/ (١) القائسين، ثابتاً من غير قياس وأصل قياس ثابتاً بقياس. فالذي ثبت أصله نصاً، أقوى وهذا يداني الذي فرغنا منه.

ومن ضروب الترجيح، أن يستنبط أثنان من مسمى بإسم مطلق في الشريعة فيخصص أحدهما الأصل المطلق في موارد استنباط العلة ولا يخصصه الثاني فالذي لا يخصص أولى.

وذلك نحو استنباط الشافعي من البرّ كونه مطعوماً واستنباط أبي حنيفة كونه مكيلاً. مع علمنا بأن هذه العلة تسوقه إلى الربا فيما لا يحصره الكيل. فهذا وجه قوي في الترجيح. ومن طرق الترجيح الأول كما قدمناه (٢).

ومنها أن تكون إحدى العلتين صفة محسوسة، والأخرى حكماً فمن الناس من زعم أن المحسوسة أولى ومنهم من زعم إن الحكم أولى. فإن المقصد من القياس الحكم. وإلحاق الحكم بالحكم أولى. وهذه مسألة اجتهاد وكل مؤاخذ فيها بما يؤدي اجتهاده إليه.

ومنها أن تكون علة أحدهما بحيث لا يسبقها الحكم الذي ناط (٣) بها والعلة الثانية يسبقها حكمها وذلك نحو قولنا في ثبوت نجاسة الكلب حيوان

(١) زيادة من المحقق.

(٢) هكذا وردت هذه العبارة غير مفيدة لأي معنى ولعل هنا سقطا.

(٣) ناط بمعنى «علق».

نجس في حياته أو نجس السور، فلا يطهر جلده بالدباغ كالحنزير. فهذا مقدم على قول أصحاب أبي حنيفة، إذ قالوا: حيوان يجوز الانتفاع به. فإن حكم الدباغ قد يثبت قبل أن يبلغ مبلغ الانتفاع. فالعلة التي يساوقها الحكم، أولى وأظهر تأثيراً^(١) وهذا يداني ما^(٢) قدمناه من الترجيح بالانعكاس.

ومنها الترجيح بكثرة الأشباه، على ما قدمناه في أقسام القياس وإلا ظهر إنا وإن لم نجوز التمسك به ابتداءً، فيجوز الترجيح به.

ومنها أن تكون إحداها مفسرة في مقصودها، والأخرى «مبهمة»^(٣) نحو أن نقول: أظفر بغير جماع، فلا تلزمه الكفارة، فهذا أولى من قول الحنفي أظفر بممنوع جنسه لما فيه من «الإبهام»^(٤).

ومنها أن تقتضي «إحدى»^(٥) العلتين النقل عن العادة، والأخرى «البقاء»^(٦) عليها فمن الناس من جعل الناقل^(٧) أولى ومنهم من جعل

(١) وقد أتى بهذا المثال نفسه إمام الحرمين في «البرهان» ولكن في معرض آخر وترجمه بأن قال: إذا كانت إحدى العلتين نعم الأحوال — كعلة الشافعي في منع بيع الكلب فإنه اعتبر النجاسة — وكانت العلة الأخرى تختص ببعض الأحوال — كالانتفاع الذي تمسك به أبو حنيفة في جواز البيع — وهذا لا يجري في الجرو فقد قال قائلون تقدم العلة التي تعم الأحوال... إلخ البرهان (٢/١٢٩١).

(٢) في الأصل «مما».

(٣) في الأصل «منهمة».

(٤) في الأصل «إيهام».

(٥) في الأصل «أحد».

(٦) في الأصل «النفى».

(٧) في الأصل الناقل وبه قال الغزالي في المستصفى (٢/٤٠٠)، والشيرازي في التبصرة

(٤٨٣)، وأبو الخطاب من الحنابلة — انظر المسودة (٣٨٤).

المبقية^(١) أولى، ولكل قول وجه. ولا يبلغان القطع، لنظن فيه^(٢).

ومنها: أن يكون محل الاجتهاد عبادة يحتاط/^(٣) لها. فالتمسك بالعلة التي تتضمن الاحتياط أولى. ومنهم من قال: التمسك «بالتي»^(٤) توجب براءة الذمة أولى.

وعلى هذا اختلفوا في علتين توجب إحداهما «حداً»^(٥) والأخرى تدرأه فمنهم من قال: التي تدرأ الحد أولى، فإن الحدود تدرأ بالشبهات^(٦).

ومنهم من قال: التي تثبت أولى، لاشتمالها على زيادة حكم^(٧). ومنها أن تكون إحداهما حاضرة محرمة. والأخرى مبيحة.

فمنهم من جعل الحاضرة أولى^(٨) لاشتمالها على زيادة حكم، والأصح أن لا يقع بذلك ترجيح. فإن الحل حكم، كما أن التحريم حكم^(٩).

(١) في الأصل «المنفية» وهو قول الشافعية قاله في اللمع (١٢٠).

(٢) قال الغزالي وابن السمعاني وغيرهما إن الناقله أولى لأنها أثبتت حكماً شرعياً - وفيه تفصيل راجع البحر المحيط (٣/٢٨٠/ب).

(٣) نهاية (ق ١٩٤/ب).

(٤) في الأصل «التي».

(٥) في الأصل «حد».

(٦) وبه قال أبو عبد الله البصري.

(٧) وبه قال عبد الجبار بن أحمد. انظر المسودة (٣٧٨)، وهناك رأي ثالث إنهما سواء

وبه قال الحلواني وبعض الشافعية مثل الشيرازي في التبصرة (٤٨٥).

(٨) وهو قول بعض الشافعية وأبي الحسن الكرخي.

(٩) انظر البحر المحيط (٣/٢٧٣/أ و ب)، والبرهان (٢/١١٩٩)، والتبصرة (٤٨٤).

ومنها أن تكون إحداهما متعدية والأخرى قاصرة. فقد اختلفوا في ذلك فمنهم من جعل المتعدية أولى، لاشتمالها على زيادة حكم^(١).

ومنهم من لم ير ترجيح المتعدية^(٢) وغلا بعض أصحابنا^(٣) فرجح القاصرة على المتعدية، من حيث لزم أصلها، وهذا ساقط من الكلام.

ومنها أن تكون إحدى العلتين مستوعبة لأطراف المسألة. والأخرى مختصة ببعضها ويجمع ضرورياً من الترجيح «فصل»^(٤) واحد. وهو أن تشمل إحدى العلتين على زيادة حكم، فالمشتملة على الزيادة أولى عند بعضهم.

وأشار القاضي رضي الله عنه إلى أنه لا يقع بذلك الترجيح. فإن زيادة الحكم ليس من علم الصحة إذ المعلل مطالب بتصحيح علته. سواء انطوت على حكم أو على أحكام^(٥).

[١٨٠٠] ومما خاض فيه الخائفون كثرة الأصول. مثل أن تنطوي إحدى العلتين على أصول. وتنطوي الأخرى على واحد.

فمنهم من جعل كثرة الأصول بمنزلة كثرة الرواة في الحديث، وقد ذكرنا في ذلك اختلافهم. ومنهم من لم يرجح بكثرة الأصول. وهذا

(١) وهو قول الجمهور. انظر البحر المحيط (٣/٢٧٧/أ)، والبرهان (٢/١٢٦٥).

(٢) وهذا هو قول القاضي ووافقه إمام الحرمين في البرهان..

(٣) وهو الأستاذ أبو إسحاق. انظر المرجع السابق.

(٤) ظن الناسخ خطأ أنه فصل مستقل فكتبه مكبراً على عادته في مثل هذا الموضوع ويدل هذا على جهل الناسخ.

(٥) في الأصل «وأحكام».

ما اختاره القاضي^(١).

فإن أعيان الأصول من الطريقة «الواحدة»^(٢) فلا شك فيه^(٣).

ولو قاس على أصل بوجه واحد، فكذلك لا يوجب ترجيحاً. فإن
الدليل هو ما نصبه علة اتحد أو تعدد.

ثم الذين جعلوا عدد الأصول ترجيحاً، اختلفوا فيه إذا كثرت^(٤) تعدد
الأوصاف أولى من التمسك بعدد الأصول.

فالأكثرين صاروا إلى عدد الأوصاف أولى «فإنها»^(٥) العلل. والأصول
هي المحال التي تطلب منها العلل. فأنفس العلل أولى من محالها.

(١) انظر البحر المحيط (٣/٢٧٨/أ)، فقد نقل الزركشي عن القاضي في مختصر
التقريب أنه قال: لعله الصحيح وقال إمام الحرمين في البرهان (٢/١٢٧٨) - وقد
فصل القول فيه بان قال - إن كان المعنى الجامع واحداً وكان مستنداً إلى أصول،
فلمست أرى الترجيح بكثرة الأصول والحالة هذه فإن الدلالة على الحكم هي المعنى
وإنما يذكر الذاكر الأصل استثناساً به وأما من الوقوع في متسع الظنون مع العلم بأن
مسالكها مضبوطة في الشريعة وهذا يحصل بأصل واحد، وليس عدد الأصول بمثابة
عدد الرواة ولو استمكن القاييس من جوامع وكل جامع معنى مستقل مستند إلى
أصل، ولم يتمكن الخصم إلا من معنى واحد فلا شك أن من كثرت معانيه مع
الاستواء في الرتب مقدم لكثرة الدلالات، وهذا الآن يناظر كثرة الرواة. اهـ.

(٢) في الأصل «الواحد».

(٣) هكذا وردت هذه العبارة وهي غير واضحة في مرادها.

(٤) يظهر أن هنا سقط سطر كامل قد يكون هكذا «الأوصاف» فمنهم من جعل تعدد

الأصول أولى من التمسك بعدد الأوصاف ومنهم من جعل...».

(٥) المثبت من الهامش وفي الصلب «فإن».

[١٨٠١] ومما خاضوا فيه أن إحدى العلتين إذا كانت مركبة من أوصاف والأخرى ذات وصف^(١) فالأكثر صارا إلى أن ما يتحد وصفه أولى لأنه يقل فيه الاجتهاد وتكثر فروعه. فينطوي على زيادة الحكم، ويضاهي علل العقل^(٢).

ومنهم من قال: لا فرق بينهما ولعله الصحيح. فإن سبيل العلل السمعية سبيل الأمارات ويجوز تقدير وصفين أمانة. كما يجوز ذلك في الوصف الواحد.

وأما زيادة الحكم فقد ذكرنا أنه لا معلول عليه. وأما مضاهاة العلل العقلية فلا أصل له فإن السمعية لا تضاهي العقلية قط. فتدبر ذلك. ومن الناس من قدم المركبة على ذات وصف. وهذا بعيد جداً^(٣).

[١٨٠٢] ومما اختلفوا فيه أن يكون لفظ عام عن صاحب الشريعة، واشتملت المسألة على علتين إحداهما مخصصة، والأخرى «مبقية»^(٤) للعموم فمنهم من جعل المخصصة أولى ومنهم من جعل المستديمة للعموم أولى. وهذا هو الأولى عندنا. فإنها تتضمن تبقية ظاهر على حقيقته^(٥).

(١) ذات وصف واحد، وقد يعبر عنه بالسيطة.

(٢) وهو قول الآمدي في الإحكام (٤/٣٧٥)، وعلمه بأنه أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف.

(٣) انظر الإبهاج (٣/٢٣٩)، والبحر المحيط (٣/٢٧٨/أ).

(٤) في الأصل «مبينة» وهو خطأ ويشبه أن يكون «مثبتة».

(٥) وقد نقل الزركشي هذا الرأي للقاضي في البحر المحيط (٣/٢٨١/أ).

قال القاضي في التقريب فليل يجب ترجيح المبقية للعموم لأنه كالنص في وجوب استغراق الجنس ومن حق العلة أن لا ترفع النصوص فإذا أخرجت ما اشتمل عليه =

[١٨٠٣] ومما خاضوا فيه أيضاً أن تشتمل إحدى العلتين على إيجاب والأخرى على ندب. فمنهم من قال: الموجبة أولى، لاشتمالها على زيادة^(١). وهذا فيه نظر. فإننا ذكرنا أن الاشتمال على زيادة لا يرجح به على الوجوب ليس معنى الندب وزيادة^(٢) بل هو حكم على حياله كالندب^(٣).

[١٨٠٤] ومما يذكر في الترجيح أن تتضمن/^(٤) إحدى العلتين النقل عن حكم العقل، عند من يرى أن الأحكام قبل ورود الشرائع على حل أو حظر. فمنهم من جعل «الناقلة»^(٥) أولى. ومنهم من جعل المبقية أولى. وهذا فاسد. لما ندل عليه أن من الأحكام/ ما/^(٦) لا يستدرك قبل ورود الشرائع عقلاً.

واعلم أن طرق الترجيح لا تنحصر. فإنها تلويحات «تجول»^(٧) فيها الاجتهادات، ويتوسع فيها من توسع في فن الفقه.

-
- = العام كانت مخالفة للأصول التي يجب سلامتها عنه وذهب الجمهور إلى أن المخصصة له أولى لأنها زائدة. وانظر المستصفي (٤٠٣/٢).
- (١) وهو قول أبي الخطاب من الحنابلة. انظر المسودة (٣٨٤).
- (٢) كذا العبارة مضطربة وقد يكون المراد إن الوجوب ليس معناه الندب والزيادة أو تكون صحة العبارة هكذا «على أن الوجوب ليس معناه الندب وزيادة».
- (٣) زيادة البحر المحيط (٣/٢٧٤/أ) فقد نقل كلام القاضي مقتضياً ونصه – فإن في الوجوب قدراً زائداً على الندب والأصل عدمه.
- وهكذا ورد في الإبهاج (٣/٢٣٥).
- (٤) نهاية (ل/١٩٥/أ).
- (٥) في الأصل «الناقلة».
- (٦) زيادة من المحقق.
- (٧) في الأصل «يحول» بدون إعجام.

كتاب الاجتهاد^(١)(٢)

(٣١٣) القول^(٣) في تصويب المجتهدين وذكر وجوه الخلاف فيه^(٤)

[١٨٠٥] اعلم، وفقك الله، أن ما «يجري»^(٥) فيه كلام العلماء ينقسم إلى المسائل القطعية وإلى المسائل «المجتهدة»^(٦) العارية «عن»^(٧) أدلة القطع.

(١) ت : المجتهدين.

(٢) لم يذكر المؤلف رحمه الله معناه اللغوي والاصطلاحي وأرى من تمام الفائدة أن أورد هنا موجز القول في ذلك الاجتهاد افتعال من الجهد وهو المشقة ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع. وفي الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط. انظر البحر المحيط للزركشي (٣/٢٨١/ب) بتصرف وحكمه فرض كفاية قاله الشهرستاني في الملل والنحل نقلاً عن الزركشي. انظر (٣/٢٨١/ب)، ثم (٣/٢٨٤/ب).

(٣) ت : وذكر القول.

(٤) ما بين المعكوفتين سقط في ت.

(٥) ت : يحوى.

(٦) ت : الاجتهادية.

(٧) ي : «على».

[١٨٠٦] / فأما المسائل القطعية فتنقسم إلى العقلية والسمعية^(١) فأما العقلية «فهي»^(٢) التي تنتصب فيها أدلة القطع على الاستقلال وتفضي إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد نحو/ إثبات حدث العالم، و/ ^(٣) إثبات المحدث و«قدمه»^(٤) وصفاته، وتبيين تنزيهه عما تلزم فيه مضاهاة الحوادث، وإثبات القدر وإثبات جواز الرؤية، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق «قدم»^(٥) الإرادة. إلى غير ذلك من الأصول.

وأما الشرعية فكل مسألة، تنطوي على حكم من أحكام التكليف مدلول «عليها»^(٦) بدلالة قاطعة، من نص أو إجماع.

[١٨٠٧] وقد اختلفت «عبارات»^(٧) أصحابنا، إذ سئلوا عن تحديد مسائل الأصول.

فذكر القاضي رضي الله عنه، عبارات في مصنفاته، فقال في بعضها: حد الأصل «ما لا يجوز»^(٨) ورود التعبد فيه إلا بأمر واحد. فيندرج تحت هذا الحد مسائل الاعتقاد. وتخرج عنه مسائل الشرع أجمع قطعياً ومجتهداً.

(١) ما بين المعكوفتين سقط في «ت».

(٢) سقط في «ي».

(٣) ما بين المعكوفتين سقط في ت.

(٤) ت : «مقدمة».

(٥) ي : قديم.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت : «عبارة» مفرداً.

(٨) ي : «فلا يجوز».

وقال مرة أخرى: حد الأصل: ما يصح من الناظر العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود الشرع^(١) وزينت^(٢) في هذا الكتاب ما ذكره في كتبه. وقال: لا ينبغي أن يحد بها وأمثالها أصول الدين. «إذ»^(٣) يدخل عليها^(٤) وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، ووجوب معرفة النبوة. «ووجوب»^(٥) معرفة هذه الأصول، من أصول الدين. فلا سبيل إلى إلحاق هذا القبيل بمسائل الفروع. مع علمنا بأن الوجوب لا يثبت إلا شرعاً فبطل من هذا الوجه حصر مسائل الأصول في العقلية / وكذلك يجوز تقدير نسخ وجوب المعرفة عندنا/^(٦) لأن ما ثبت أصله بالشرع يجوز فيه تقدير النسخ.

فالحمد الصحيح الذي عول عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع / ويكون معتقد خلافه جاهلاً، فهي من الأصول سواء استندت إلى العقلية، أو لم تستند إليها/^(٧).

(١) انظر المقدمة الأولى من كتاب الموافقات للشاطبي (٣١/١) فإنه تعرض لبيان مذهب القاضي في الأصول.

(٢) ي : زين.

(٣) ي : «و».

(٤) ي : «عليه».

(٥) ي : فوجوب.

(٦) ما بين الخطين المنحرفين مثبت من «ت» وفي «ي» وكذلك تجوز تقدير المعرفة عندنا.

(٧) ما بين الخطين المنحرفين مثبت من «ت» وفي «ي» هكذا «ولكون يعتقد خلافه جاهل فهو من الأصول سواء استند إلى العقلية أو لم يستند إليها».

[١٨٠٨] فإن قال / قائل: فالعقليات التي يتكلم فيها أرباب الكلام، ويقع الاستقلال بذواتها/ (١) في العقائد، تعد من الأصول، ولا يتحقق فيها تحريم الخلاف.

قلنا: إن كانت «منوطة» (٢) بقاعدة/ (٣) من قواعد الدين. فإن كانت من الدقائق فيحرم الخلاف فيها. وإن كانت لا تتعلق بشيء من القواعد فلا تعد من أصول الدين. وإنما (٤) اعتبارنا (٥) بأصول الدين.

[١٨٠٩] فإذا عرفت ما هو «الأصل» (٦) فلا تقل فيما هذا سبيله إن كل مجتهد مصيب بل المصيب واحد ومن عداه جاهل مخطيء. وهذا ما صار إليه كافة الأصوليين (٧)،

(١) ما بين الخطين لم يرد في «ت».

(٢) ت : منوطة.

(٣) نهاية (ق ١/١) في «ت».

(٤) ي : «فإن».

(٥) في ي «اعتناونا».

(٦) ت : «من الأصل».

(٧) ي : الكافة «هكذا أورد ناسخ «ي» في كثير من المواضع هذه اللفظة محللة بالألف واللام وتبين بمقارنة النسخ إن هذا لن يكون من عمل الإمام المصنف. لأن أسلوبه أرفع من أن يزل بهذا اللحن لأن هذه اللفظة لا تستعمل إلا منصوبة على الحال نصباً لازماً على الصحيح الفصح وفي التنزيل العزيز: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾، ومن شعر عبد الله بن رواحة «فسرنا إليهم كافة في رحالهم جميعاً علينا البيض لا تنخسح» وخفف فاء «كافة» للضرورة الشعرية. انظر المعجم الوسيط (٧٩٨/٢)، الصحاح للجوهري (١٤٢٢/٤)، أيضاً المنجد (٦٨٩).

إلا عبيد الله بن الحسن العنبري^(١). فإنه ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في الأصول كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع.

[١٨١٠] ثم اختلفت «الرواية»^(٢) عنه فقال في أشهر/^(٣) الروايتين: أنا أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة، و «أما»^(٤) الكفرة فلا يصوبون.

وغلا بعض الرواة عنه [نصوب]^(٥) الكافة من المجتهدين دون الراكنين إلى «البدعة»^(٦) والمعرضين عن أمر الاجتهاد^(٧).

وحقيقة مذهبه تبين في الخلاف^(٨).

(١) هو عبيد الله بن الحسن بن الحسين العنبري القاضي محدث فقيه أخرج له مسلم حديثاً واحداً ولد سنة (١٠٥هـ)، وولى قضاء البصرة سنة (١٥٧هـ) إلى أن توفي سنة (١٦٨هـ)؛ له ترجمة في تهذيب التهذيب (٨/٧)، وتقريب التهذيب (٥٣١/١)، والميزان (٥/٣)، وتاريخ بغداد (٣٠٦/١٠)، وطبقات الشيرازي (٩١)، والإعلام (٤/٣٤٦).

(٢) ت : «الرويات».

(٣) نهاية ل (١٩٥/ب) في ي.

(٤) ي : فأما.

(٥) سقط في «ي».

(٦) ي : «الدعة».

(٧) ي : «على أصل».

(٨) انظر في هذا الصدد المستصفي (٣٥٩/٢)، وقد وقع خطأ في اسمه في المستصفي حيث قال عبد الله بن الحسن وهو عبيد الله بن الحسن. ونقل ابن برهان عن الجاحظ قوله عن مذهب العنبري كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا، فهو مما يعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة والمخالف مبطل قطعاً، كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس. =

فهذا / بيان^(١) / أحد القسمين وهو^(٢) مسائل الأصول.

[١٨١١] فأما مسائل الفروع فنذكر حدها أولاً.

وأصح ما يقال فيها أن نقول: كل حكم «في»^(٣) أفعال المكلفين، لم تقم عليه دلالة عقل ولا «ورد»^(٤) في حكمه المختلف فيه، دلالة سمعية قاطعة فهو من الفروع.

= أما الخلاف الجاري بين أهل الملل، كالمعتزلة والخوارج وغيرهم فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة، غير إن المخطيء معذور فيما أخطأ. واحتج على ذلك بأن كلا منهم إنما قصد بما صار إليه تعظيم الله تعالى، ولم يكلف إلا ذلك. ولم يجب عليهم درك الحقيقة فمن نفى الجهة، فقد قصد تعظيم الله تعالى عن سمات الحدث، ومن أثبت الجهة عظم النبي ﷺ بما ورد عنه من الظواهر، وأنكر تأويلها. ورأى ما ليس في جهة فهو معدوم فما حمله على ذلك إلا طلب رضاء الله تعالى فهو معذور وأجاب ابن برهان عن قوله هذا إن كان يعتمد على أن كلا منهم يقصد رضاء الله تعالى فيلزمه أن لا يكفر اليهود والنصارى ثم قال وإن كان يزعم أنني لا أضللهم لأنه لم ينقل عن الرسول ﷺ تضليلهم فقد أبعده. ذلك أنه قد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في لعن القدرية وذمهم وكذلك ما زال أصحاب النبي ﷺ متشددين على أصحاب البدع غير مصوبين لمتحليها بخلاف ما فعلوا في مسائل الفروع. انظر الوصول إلى الأصول (٣٣٨/٢)، والمعتمد (٩٨٨/٢)، والمحصول (٤١/٣/٢)، وإرشاد الفحول (٢٥٩)، واللمع (١٢٩)، والتبصرة (٤٩٦)، والمسودة (٤٩٥)، والبرهان (١٣١٦/٢)، والإحكام (٢٣٩/٤).

(١) سقط في «ي».

(٢) ي : «هي».

(٣) ي : «من».

(٤) ي : «رد».

[١٨١٢] «فإن»^(١) اختلفت فيه العلماء في «مباينة»^(٢) اجتهادهم، فما حكمهم في التصويب والتخطئة؟ فأما نفاة القياس فقد قطعوا، بأن المصيب واحد «عينوه»^(٣).

وزعموا أن من أخطأ الحق المعين فهو مأثوم مأزور^(٤)! ولم يقل «بهذا»^(٥) المذهب من القائسين/ إلا/^(٦) الأصم^(٧) وبشر المريسي^(٨) فإنهما زعما أن المصيب واحد وأن المطلوب واحد^(٩) ومن تعداه

(١) ي : «فإذا».

(٢) ت : «مثابة».

(٣) ت : وعينوه بزيادة الواو.

(٤) كذا في الأصل والقياس «موزور» مأخوذ من وزر يوزر وزراً وزرة ركب الوزر أو رمى به فهو موزور. انظر المعجم الوسيط (٢/١٠٤٠).

(٥) ي : «فهذا».

(٦) سقط في «ي».

(٧) الأصم هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم من كبار المعتزلة ذكره القاضي عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم وقال: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم وعرف عنه التحامل على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه. وكان أبو علي لا يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصم. أخذ عنه ابن عليه وغيره. انظر لسان الميزان (٣/٤٧٢)، وطبقات المعتزلة (٦٥)، وطبقات المفسرين للداودي (١/٢٦٩).

(٨) هو بشر بن غياث المريسي نسبة إلى مريس قرية في بلاد النوبة بمصر كان جهمياً من كبار شيوخ المعتزلة توفي سنة (٢١٦)، أو بعدها له ترجمة في وفيات الأعيان (١/١٣٣)، وشذرات الذهب (٢/٤٤)، البداية والنهاية (١٠/٢٨)، النجوم الزاهرة (٢/٢٢٨)، طبقات الفقهاء (١١٧).

(٩) سقط في «ي».

مأثوم^(١).

[١٨١٣] وصار كافة العلماء إلى نفي الإثم والحرَج في مسائل الفروع. واختلفوا بعد ذلك في التصويب.

[١٨١٤] فأما الشافعي رحمه الله، فليس له في المسألة نص على التخصيص لا نفيًا ولا إثباتًا. ولكن اختلفت النقلة عنه «و»^(٢) المستنبطون من قضايا «كلامه»^(٣).

فذهب الأكثرون إلى أنه يقول: المصيب واحد.

ثم اختلف هؤلاء. فذهب بعضهم إلى أنه كان يقول: المجتهد كلف الاجتهاد والعتور على الحق، ونصب له الدليل المفضي إلى العلم بما كلف فإن أصابه فله أجران. وإن أخطأه فالوزر محطوط عنه لغموض الدليل.

وإلى هذا «المذهب»^(٤) صار معظم القائلين بأن المصيب واحد.

وذهب آخرون إلى أن الحق لا دليل عليه يفضي «إلى العلم»^(٥) به ولكنه كالشيء «المكنون»^(٦) يتفق العتور عليه، ويتفق تعديه. وليس على

(١) انظر في هذا الموضوع المستصفي (٢/٣٦١)، وقد ذكر فيه قائلًا آخر بهذا الرأي وهو ابن عليّة والوزر عندهم على درجات فالمخطيء قد يكفر كما في أصل الإلهية والنبوة وقد يفسق كما في مسألة الروية وخلق القرآن وقد يقتصر على مجرد التأثيم كما في الفقهيات.

(٢) «و» لم ترد في «ي».

(٣) ت : «كلامهم».

(٤) ليس في «ي».

(٥) سقط في «ي».

(٦) ت : المظنون.

العلم به دليل .

ثم اختلف هؤلاء . فذهب بعضهم إلى أن العثور عليه مما يجب / (١)
على المكلف وإن لم يكن عليه دليل يفضي إلى العلم .

وذهب آخرون إلى أن العثور «عليه» (٢) ليس بواجب . وإنما الواجب
الاجتهاد وهذا حقيقة مذهب من يقول «إن» (٣) كل مجتهد مصيب في
اجتهاده (٤) .

[١٨١٥] وأما أبو حنيفة فقد اختلفت الرواية عنه . والذي يصح عنه أنه
كان يقول: كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وأحدهم عاثر على الحق
والباقون مخطئون فيه، وكلهم على الصواب في الاجتهاد (٥) .

[١٨١٦] قال القاضي رضي الله عنه والذي توضح (٦) عندنا من فحوى
كلام الشافعي رضي الله عنه القول «بتصويب» (٧) المجتهدين . وقد نقل ذلك

(١) نهاية (ق / ١ ب) في «ت» .

(٢) سقط في «ت» .

(٣) لم يرد في «ي» .

(٤) إذا حقيقة مذهب «كل مجتهد مصيب في اجتهاده» هي أن الحق لم ينصب عليه دليل
يفضي إلى العلم به وإنما هو كالشيء المكنون يتفق العثور عليه، كما يتفق التعدي
عنه، والعثور ليس حتماً وإنما الواجب الاجتهاد .

(٥) الإمام أبو حنيفة رحمه الله ممن يقول إن المجتهد يخطيء ويصيب هذا ما قرره
اليزدوي في أصوله . انظر كشف الأسرار (٤/ ٢٤)، وأصول السرخسي (٢/ ٩١)،
فما بعد .

(٦) ليس في «ت» .

(٧) مكرر في «ت» .

بعض أصحاب الشافعي عنه صريحاً، وعد نصوصاً منبئة عما «قاله»^(١).
والصحيح من مذهب الشافعي أن المصيب واحد^(٢).

[١٨١٧] وذهبت طائفة من العلماء إلى أن المجتهد مأمور بطلب
الأشبه. وإليه صار محمد بن الحسن^(٣) وأبو يوسف^(٤) وابن شريح^(٥) في
إحدى الروايتين عنه.

ولا يتبين الأشبه إلا بتفصيل. وسنفرد فيه باباً.

فهذه جملة المذاهب التي عدت القول بتصويب المجتهدين اجتهاداً وحكماً.

[١٨١٨] وما صار إليه المعتزلة قاطبة أن كل مجتهد مصيب اجتهاداً
وحكماً. ومال شيخنا^(٦) رضي الله عنه إلى ذلك. وهو اختيار القاضي رضي

(١) ي: «قال».

(٢) يبدو أن هذا التقرير من إمام الحرمين. وهو موافق لما في الرسالة (٤٨٧) فما بعد.
وإبطال الاستحسان على هامش الأم (٤٧٤/٧).

(٣) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني صحب أبا حنيفة وعنه أخذ الفقه ثم عن
أبي يوسف وسمع من مالك والشافعي وغيرهم أشتهر بالتبحر في الفقه والأصول
واللغة العربية. صنف الكتب الكثيرة منها الجامع الكبير والجامع الصغير وغيرهما.
توفي سنة (١٨٦)، الفتح المبين (١/١١٠).

(٤) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري أبو يوسف القاضي ولد بالكوفة سنة
(١١٣)، أخذ الفقه عن أبي حنيفة. تولى القضاء بدعوة الخليفة المهدي وكان له
حظوة فائقة عند الرشيد. من مؤلفاته كتاب الخراج توفي سنة (١٨٢هـ).

(٥) ت: ابن شريح.

(٦) لعله يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري فإنه من المصوبة. انظر البرهان
(١٣١٩/٢) فإنه قد صرح هناك بقوله «صار القاضي وشيخنا أبو الحسن إلى تصويب
المجتهدين».

الله عنه وكل من انتمى إلى الأصول. إلا الأستاذ أبو إسحاق^(١) فإنه صار إلى أن المصيب واحد.

وحكى الطبري^(٢) في ذلك عن ابن فورك^(٣) والذي عندنا أنه كان يقول بتصويب المجتهدين.

[١٨١٩] «ونحن»^(٤) الآن نرد على العنبري أولاً ثم نذكر شبه القائلين بأن المصيب واحد ونفصلي عن/^(٥) جميعها ثم نذكر أدلتنا^(٦) ثم نفرّد بعد

(١) هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، مرت ترجمته.
(٢) لعله يقصد به أبا الطيب الطبري - طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر القاضي (م ٤٥٠).

(٣) هو محمد بن الحسن بن فورك كان فقيهاً متكلماً أصولياً أديباً نحويّاً واعظاً له تصانيف في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن توفي سنة (٤٠٦).
(٤) ي: فنحن.

(٥) نهاية (ل ١٩٦/أ) في ي.

(٦) قد نبه إمام الحرمين في البرهان على حقيقة هذا الخلاف فقال: وفي الحقيقة يتول الخلاف إلى لفظ إذ لا يستجيز مسلم تأييم مجتهداً. وإذا ارتفع التأييم وحصل الاتفاق على إن كلا يعمل بغلبة ظنه. لم يبق للخلاف أثر. البرهان (١٣٢٦/٢) وينظر لمزيد التفصيل، المعتمد (٩٤٩/٢)، والوصول إلى الأصول (٣٤١/٢)، والتبصرة (٤٩٨)، والبرهان (١٣١٩/٢)، والمسودة (٤٩٧)، واللمع (١٣٠)، والمحصول (٤٧/٣/٢)، والأحكام (٢٤٦/٤)، والمستصفي (٣٦١/٢)، والمنخول (٤٥٣٤)، وإرشاد الفحول (٢٦١)، وجمع الجوامع (٤٢٩/٢)، وفواتح الرحموت (٣٨٠/٢)، بذيل المستصفي وتيسير التحرير (٢٠١/٤) التفتازاني والجرجاني على مختصر ابن الحاجب (٢٩٤/٢) ونزهة الخاطر على روضة الناظر (٤١٤/٢)، والبحر المحيط للزرکشي (٢٩٥/٣)، ونفائس الأصول (٣/١٦٤/ب).

ذلك ثلاثة أبواب:

أحدها: في الرد على من قال: كل مجتهد مصيب في اجتهاده.

والثاني: في القائلين بالأشبه.

والثالث: في القول بالتخيير، مع تصويب المجتهدين.

(٣١٤) مسألة في الرد على العنبري

حيث قال بتصويب المجتهدين في مسائل الأصول

[١٨٢٠] فنقول: لا تخلو من أحد أمرين في المختلفين في نفي

الصفات وإثباتها والقول «بخلق»^(١) القرآن وقدمه، وغيرهما من مسائل الأصول.

إما أن تقول: كل واحد من المذهبين حق وهو علم ثابت متعلق بالمعلوم على ما هو به فإن قال ذلك، فهو خروج منه إلى السفسطة، وترك الضروريات^(٢) وجحد البدائه.

فإنا نعلم بضرورة العقل استحالة كون الشيء قديماً «حادثاً»^(٣) ثابتاً منفياً، جائزاً مستحيلاً. فبطل المصير إلى هذا القسم. وتبين أن أحد المجتهدين هو العالم بحقيقة ما فيه الكلام، والثاني جاهل.

وإن زعمت أن كل مجتهد مصيب في الأصول تعني أنه لم يكلف/^(٤) إلا الاجتهاد فأما العثور على الحق، فلم يتعلق به التكليف لصعوبة مدركه

(١) ت: «في خلق».

(٢) ي: «الضرورات».

(٣) ي: «حديثاً».

(٤) نهاية (ق ٢/أ) في «ت».

واختلاف «الأمارات»^(١) وغموض طرق الأدلة فإن سلك هذا المسلك في القول بالتصويب، وقال مع ذلك بطرد مذهبه في الكفر، فقد انسل «من»^(٢) الدين. حيث عذر «الكفرة»^(٣) في الإصرار على الكفر.

[١٨٢١] فإن قال ذلك في الذين تجمعهم الملة، كان الكلام عليه من

وجهين:

أحدهما أن نقول: ما الذي حجرك عن القول بأن المصيب واحد؟ فإن تمسك بغموض الأدلة قيل له - فالكلام في النبوات والإحاطة بصفات المعجزات، وتمييزها من «المخاريق»^(٤) والكرامات «أغمض»^(٥) عن العارفين بأصول الديانات من الكلام في القدر وغيره مما «يختلف»^(٦) فيه أهل الملة، فهلا عذرت الكفرة بما ذكرت؟

وهذا ما لا محيص له عنه.

والوجه الآخر من الكلام أن نقول: مما خاض فيه أهل الملة القول بالتشبيه - تعالى الله «عن ذلك»^(٧) علواً كبيراً - والقول بخلق القرآن «إلى غير ذلك»^(٨) مما يعظم خطره.

(١) في الأصل ما يشبه «الاراء» وما أثبتته قد يكون في محله.

(٢) ت: عن.

(٣) «الكفار».

(٤) ت: المخارق.

(٥) ي: «يغمض».

(٦) ت: اختلف.

(٧) ي: «عنه».

(٨) ي: وغير ذلك.

وقد أجمع المسلمون قبل العنبري على أنه يجب على «المسلم»^(١) إدراك «بطلان»^(٢) القول بالتشبيه، ولا يسوغ الاضراب عن معرفة هذا وأمثاله من أصول الحقائق. وما قال أحد ممن مضى وبقي إنه لا تجب معرفة العقائد على الحقيقة، بل قالوا قاطبة، بأن معرفة العقائد واجبة على كل مكلف، وهذا ما لا سبيل إلى رده. فبطل «ما قاله»^(٣) من كل وجه.

وقد ذكرنا في خلال الكلام ما عليه معول الرجل.

مسألة (٣١٥)

في تصويب المجتهدين في الفروع

[١٨٢٢] «و»^(٤) قد قدمنا ذكر المذاهب، و«ها»^(٥) نحن الآن نذكر شبه القائلين بأن المصيب واحد. فمما سبق إلى التمسك به الفقهاء «الذين»^(٦) لا يحصلون حقائق الأصول «أن»^(٧) قالوا: إذا اختلف العلماء في تحليل وتحريم، فلو قلنا: إن كل واحد منهما مصيب، كان ذلك محالاً من القول وجمعاً بين متنافيين، فإن الشيء الواحد يستحيل «أن يكون»^(٨) حلالاً حراماً.

(١) ي: «المراء».

(٢) ت: «إبطال».

(٣) ي: ما قالوه.

(٤) لم يرد في ي.

(٥) لم يرد في ي.

(٦) ي: «الذي».

(٧) ت: «بأن».

(٨) ت: كونه.

وأطنبوا فيه . والذي ذكرناه، يؤدي إلى مقصودهم^(١) .

«فيقال»^(٢) لهم^(٣) : أول ما «فتحتم»^(٤) به كلامكم^(٥) غلط . فإن العين الواحدة لا تحل ولا تحرم «إذ التحليل والتحريم لا يتعلقان بالأعيان»^(٦) وإنما يتعلقان بأفعال المكلفين، فالمحرم فعل المكلف في العين والمحلل فعله فيه . فهما إذاً شيان حرم أحدهما وحل الثاني فهذا وجه لمفاتحتهم/^(٧) بالكلام .

[١٨٢٣] على أنا نقول: لو تتبعناكم، فإنما المتنافي أن يحرم الشيء ويحلل على الشخص الواحد في الحالة الواحدة . وليس هذا سبيل المجتهدين . فإن كل مجتهد مؤاخذ باجتهاده، وتنزلت العين الدائرة «في النفي والإثبات»^(٨) /^(٩) بينهما مع اختلاف اجتهاديهما منزلة العين المملوكة بين مالكها / وغير مالكها، وهي محللة محرمة على غيره وكذلك الميتة بين المضطر والمختار/^(١٠) فهذا أكثر «من»^(١١) أن يحصى . فبطل

(١) ي: مقصدهم

(٢) ت: والذي يقال .

(٣) لم يرد في «ي» .

(٤) ي: «فاتحهم» .

(٥) ساقط في «ي» .

(٦) ت: «والترحيم يتعلق بالأعيان» .

(٧) نهاية (١٩٦/ب) في ي .

(٨) لم يرد في «ي» .

(٩) نهاية (٢/ب) في ت .

(١٠) ما بين الخطين ساقط في ت .

(١١) ت: «بين» .

«ادعاء»^(١) التناقض .

[١٨٢٤] وربما يفرض من قال إن المصيب واحداً صوراً في «عين»^(٢) دعوى التناقض ونحن نذكر ما يقع به الاستقلال حتى «نستدل بطرق الجواب منها على أمثالها»^(٣) .

فمما تمسكوا به أن قالوا: «إذا قال للمرأة زوجها»^(٤) في حال الغضب وسألته^(٥) الطلاق أنت بائن والزوج شافعي، يعتقد أن الطلاق لا يقع بذلك والمرأة حنفية، تعتقد وقوع الطلاق .

«قالوا»^(٦): فإذا زعمتم أن كل واحد منهما مصيب، ولعلمها كانا مجتهدين . فالجمع بين «القول»^(٧) بتصويبهما وتصويبه، يقتضي الجمع بين التسليط على الاستمتاع، والمنع منه .

فإن الرجل متسلط على قضية اجتهاده على الاستمتاع . ومن موجب اعتقاده أنه لا يجوز «لها أن تمنعه»^(٨) استمتاعاً مباحاً منها له، ومن موجب اعتقادها التحريم ووجوب الامتناع وهذا متناقض جداً .

(١) لم يرد في ت .

(٢) لم يرد في «ي» .

(٣) في ي مكان هذه العبارة ورد هكذا «حتى يستقل الجواب فيهما بأمثالها» .

(٤) ت: «إذا قالت المرأة لزوجها» .

(٥) ي: مسلة .

(٦) لم يرد في ت .

(٧) سقط في ت .

(٨) ي: «له أن يمنع» .

«فأول»^(١) ما نفاتحهم به، أن نقول: «فأنتم»^(٢) معاشر القائلين بأن المصيب واحد لا سبيل لكم إلى إن «تنزل»^(٣) المرأة على قوله، أو ينزل الرجل على قولها، فإنكم «لا تعينون»^(٤) في الظاهر المصيب منهما فما وجه جوابكم، إذا عنت هذه الحادثة فكل ما قدرتموه جواباً ظاهراً في «حقهما»^(٥) فهو حكم الله تعالى / عندنا ظاهراً وباطناً.

فإن زعموا أن الأمر بينهما يوقف إلى أن يرفعا إلى حاكم، فيقضي عليهما بموجب اعتقاده قلنا: فالوقف قبل الرفع حكم الله تعالى عليهما قطعاً. وإذا رفعا إليه، فما حكم به القاضي، فهو حكم الله تعالى/^(٦) قطعاً وإن زعموا أن المرأة مأمورة بالامتناع جهدها، والرجل مباح له «الطلب للاستمتاع»^(٧) وإن ادى إلى قهرها، ولم «يعدوا»^(٨) ذلك «تناقضاً»^(٩) في ظاهر الجواب، فهو الحكم عند الله تعالى «وعندنا»^(١٠) ظاهراً وباطناً.

(١) ت: «وأول».

(٢) ت: «أنتم» بدون الفاء.

(٣) ت: في كلا الموضعين «تتنزلوا».

(٤) ي: لا تعنون و «ت»: لاتعنون ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) في الأصل «حقها».

(٦) ما بين الخطين ساقط في ي.

(٧) ت: طلب الاستمتاع.

(٨) في كلتا النسختين «يعدوا».

(٩) ت: متناقضاً.

(١٠) ليس في ت.

«والجملة»^(١) الكافية «في ذلك»^(٢) «حكماً»^(٣) وتحقيقاً ما قدمناه من أن كل ما «يقدره»^(٤) القائلون بأن المصيب واحد «في»^(٥) أمثال هذه المسائل ويزعمون «أن ما وقع»^(٦) منهم في الظاهر، فهو الحكم عندنا في الظاهر والباطن.

[١٨٢٥] ومما يتمسكون به من الصور، أن المرأة إذا نكحت بغير ولي «أولاً»^(٧) ثم زوجها وليها ثانياً، والذي «تزوج»^(٨) بها ثانياً، شافعي المذهب يعتقد بطلان نكاح الأول والذي تزوج بها أولاً حنفي يعتقد «صحة»^(٩) النكاح/^(١٠) الأول وبطلان الثاني، والمرأة مترددة بين دعويهما / وهما مجتهدان مثلاً، فما وجه تصويبهما/^(١١) في الإفضاء إلى تحليلها «لهما»^(١٢) وتحريمها عليهما «أو»^(١٣) جمع الحل والتحريم في حق كل واحد منهما؟

(١) ت: «وبالجملة».

(٢) سقط في «ي».

(٣) في ي «جدالاً وتحقيقاً».

(٤) ت: يعتقد.

(٥) ت: «من».

(٦) ت: إنه كلام.

(٧) ت: سقط في ي.

(٨) ت: زوج.

(٩) ت: «حجة».

(١٠) نهاية (أ/٣) في ت.

(١١) ما بين الخطين سقط في ت.

(١٢) سقط في ي.

(١٣) ت: «و».

قلنا: فلو حدثت هذه المسألة وسئلتهم عنها «فبماذا»^(١) كنتم تفصلون الحكم فيها ظاهراً. فكل ما أوجبتم به في ظاهر الأمر ولم «تعدوه»^(٢) تناقضاً، فهو حكم الله تعالى عندنا.

وإن اجتزيت بهذا القدر كفاك. «و»^(٣) إن أردت التفصيل / في الجواب قلت/^(٤) من القائلين بأن المصيب واحد من صار في هذه الصورة إلى الوقف، حتى يرفع الأمر إلى القاضي كما قدمناه في «الصورة الأولى»^(٥).

فعلى هذا نقول حكم الله تعالى «فيها»^(٦) الوقف ظاهراً وباطناً حتى يرفع «أمرهما»^(٧) إلى القاضي فينزلهما على اعتقاد نفسه. فحكم الله تعالى حينئذ «عليهما»^(٨) ذلك.

ومنهم من قال: تسلم المرأة إلى الزوج الأول، فإنه نكحها نكاحاً يعتقد صحته، وهو السابق «به»^(٩) فلا يبعد أن نقول: إن هذا هو الحكم.

واعلم إن هذه المسألة وأمثالها من المجتهديات، وفيها «تقابل»^(١٠)

(١) ي: «فيما».

(٢) ت: «ولم تعدوه».

(٣) سقط في ي.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «الصورة المعلومة الأولى».

(٦) ي: «فيهما».

(٧) ت: «أمرها».

(٨) ليس في ي.

(٩) سقط في ت.

(١٠) ي: «تمايل».

الاحتمالات، «فيجتهد»^(١) المجتهد/^(٢) فيها عندنا وما أدى إليه اجتهاده، فهو حق، من وقف أو تقديم^(٣) أو غيرهما من وجوه الجواب. وقد أكثروا في إيراد الصور، وفيما ذكرناه «أكمل الغنى»^(٤) إن شاء الله تعالى.

[١٨٢٦] والذي عول عليه الأستاذ/ أبو إسحاق رضي الله عنه/^(٥) في المسألة، لما رأى أن ادعاء التناقض في «الأحكام»^(٦) لا وجه له فالتزم التناقض في الأدلة. فقال: «لا تثبت»^(٧) الأحكام في آحاد المسائل الشرعية إلا بالأدلة، كما لا يثبت أصل الشريعة المتلقاة من «تبليغ»^(٨) الرسول عليه السلام إلا بالمعجزة الدالة على صدقه. وقد اتفق العلماء قاطبة على أن الأحكام في جواز الاجتهاد تستند إلى أدلة وأمارات.

فإذا ثبت هذا الأصل فالذي «اداه»^(٩) اجتهاده إلى الحل متمسك بأمانة أو دلالة تعم في قضيتها / ولا تخص هذا المجتهد بعينه، «وكذلك قال»^(١٠)

(١) ت: ويجتهد.

(٢) نهاية (١/١٩٧) في ي.

(٣) في ت زيادة «أو تأخير».

(٤) ت: المعنى.

(٥) سقط في ت.

(٦) ي: الكلام.

(٧) ت: لا يثبت.

(٨) ت: سقط في ت.

(٩) ي: أدى.

(١٠) غير واضح في الأصل ولعل كلمة «من» هنا ساقطة بين وكذلك وقال وصوابه «وكذلك من قال».

بالتحريم معتصم بطريقة عامة في قضيتها^(١) إذ ليس في قضيته دلالة من «الأدلة الشرعية»^(٢) اختصاص لبعض المجتهدين. فالقول بتصويهما في الحل والتحريم، مع ما مهدناه من أنهما لا يثبتان إلا بداليتين وأمارتين ذهاب إلى تحقيق الأمارتين العامتين وتصحيحهما، وهما متناقضان. وإن لم يتناقض الحل والتحريم في حق رجلين/^(٣).

[١٨٢٧] وقد انفصل بعض من لا يحقق مقصود هذه المسألة عن هذه الدلالة بأن قال: إنما يستقيم هذا إن لو قلنا: إن ما يتمسك به في صور «الاجتهادات»^(٤) أدلة. «وأما»^(٥) وقد قدمنا «أنها»^(٦) ليست بأدلة «فلا يلزم»^(٧) فيها التناقض.

وهذا ليس بشيء. فإن التناقض في الإمارات المنصوبة على الأحكام كالتناقض في الدلائل الدالة على مدلولاتها بأنفسها من غير نصب فيها. وهذا بين لا خفاء به.

[١٨٢٨] وطريق الجواب عن ذلك، ما ذكره القاضي رضي الله عنه في خلل الأحكام، وذلك أنه قال: إذا اختلف المجتهدان في تعليل البر في حكم الربا، فالحق أحدهما به «فرعاً»^(٨) ونفاه الثاني ومرجعهما إلى الاجتهاد

(١) ما بين الخطين ساقط في «ي».

(٢) ت: أدلة الشريعة.

(٣) نهاية (٣/ب) في ت.

(٤) ت: «الاجتهاد».

(٥) ت: فأما.

(٦) ت: بأنهما.

(٧) ت: لا يلزم.

(٨) ت: فرع.

«في»^(١) وصف البر، فليس في وصف البر دلالتان دالتان بأنفسهما على النفي والإثبات. ولسنا نقول أيضاً إن صاحب الشرع نصب في البر علامة معلومة عنده وكلفنا العثور عليها «أو»^(٢) نصب فيه «أمارتين»^(٣) حتى نقدر الأمارتين المنصوبتين متناقضتين أو «متماثلتين»^(٤) إذ لو قلنا بذلك، كنا قائلين بطلب شيء والعثور عليه، سوى العمل^(٥) وهذا قول بأن الحق طلب علم أو «هو»^(٦) طلب الأشبه، ونحن نبطل الطريقتين جميعاً «فخرج»^(٧) من ذلك ألا نقدر دلالتين ولا أمارتين منصوبتين على الوجه الذي فرضه المستدل علينا ولكن نقول: أمانة الحكم في حق كل واحد غلبة ظنه.

كأن الرب تعالى جعل «غلبة»^(٨) ظن كل مجتهد علماً على الحكم بموجب ظنه. وهذا ما لا يتحقق فيه تناقض. فتبين ذلك واعلمه فإنه «سر»^(٩) المسألة ولا يحيط به إلا من تأكد غرضه فيها.

[١٨٢٩] ولا «تبقى»^(١٠) بعدها علينا مؤونة، إلا شيء واحد. وهو

(١) ي: «إلى».

(٢) ت: «و».

(٣) ت: «أمارتان».

(٤) ي: «متلائمتين».

(٥) كذا في الأصل.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: فتخرج.

(٨) ساقط من ي وفي ت «عليه».

(٩) ي: ليس.

(١٠) ي: «لا تنتفي» ولم يرد في ت ولعل الصواب ما أثبتناه.

أنهم إن قالوا: إذا زعمتم إن الذي يتمسك به المجتهد «لا نقدره»^(١) أمانة منصوبة شرعاً، فماذا «يطلبه»^(٢) المجتهد؟ وليس عنده فيما يطلب^(٣) علة منصوبة عند الله تعالى قبل طلبه، ولا يتحقق طلب من غير مطلوب.

وهذا أصعب سؤال لهم. ولو قامت - للقائل «بأن»^(٤) المصيب واحد - «حجة»^(٥) لكانت هذه. ولا تحسبن ذلك تشككاً. فنحن من القاطعين بأن كل مجتهد مصيب. وستقصي عن هذا السؤال عند ذكرنا «الأشبه»^(٦) إن شاء الله تعالى.

[١٨٣٠] ومما/ ^(٧) استدلووا به/ في المسألة أن/ ^(٨) قالوا: إذا قلت إن كل مجتهد مصيب فبم تنكرون على من يزعم أن القائل بأن المصيب واحد، مصيب «أيضاً»^(٩).

وهذا «لا طائل»^(١٠) وراءه. فإننا «إنما»^(١١) نقول بتصويب

(١) ت: «لا نقدر» بدون الهاء.

(٢) ت: «يظنه».

(٣) هنا زيادة عليه في ي.

(٤) سقط في ي.

(٥) سقط في ي.

(٦) ي: الأسد.

(٧) نهاية (١٩٧/ب) في ي.

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ي.

(١٠) ي: «ما لا طائل».

(١١) زيادة من ي.

المجتهدين/ (١) في مسائل الاجتهاد. وهذه المسألة التي نحن فيها من مسائل القطع، وهي «ملتحة» (٢) بالقطعيات التي المصيب فيها واحد متعين.

[١٨٣١] ومما تمسكوا به أيضاً أن قالوا: إذا كان مجتهد مصيباً فما فائدة «التناظر والحجاج» (٣)؟ وما زال العلماء من عهد الرسول ﷺ إلى عصرنا يتحاجون. ومطلب كل واحد من المتناظرين دعاء خصمه إلى ما ينصره من المذاهب. فلو كان كل مجتهد مصيباً مأموراً بملازمة اجتهاده، وهو الحق عند الله لما كان في «طرق» (٤) الحجاج والنظر فائدة. وفي إجماع العلماء على التناظر دليل فساد هذا الأصل. وأوضحوا ذلك أن قالوا: كما وجدناهم «يتحاجون» (٥) في أصول الديانات / فكذلك سيبلهم في الشرعيات، ثم كان نظرهم في العقليات لطلب العلم بالمنظور فيه/ (٦) فكذلك سبيل النظر في الشرعيات.

وهذا الذي ذكروه باطل من أوجه: — منها أن نقول — «إن أنتم زعمتم» (٧) أن المصيب واحد. قيل لكم: فإذا اجتهد المجتهد، «فأداه» (٨) اجتهاده إلى التحريم فهل له في ظاهر الحكم، الأخذ بالتحليل؟ فيقولون في

(١) نهاية (١/٤) في ت.

(٢) ت: ملتحق.

(٣) ي: «التناظر والاحتجاج».

(٤) ي: الطريق.

(٥) ت: يحاجون.

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٧) ي: «أنتم وإن زعمتم».

(٨) ي: فادي.

جواب ذلك أن ليس له مخالفة اجتهاده في ظاهر الأمر، والتناظر على زعمكم يتضمن خلاف ذلك. فقد لزمكم ما ألزمتونا.

«والوجه الآخر في الجواب»^(١) أن نقول: «ما تلزمونه»^(٢) من التناظر. ثابت إجماعاً وما ادعيتموه من غرض المتناظرين فأنتم منازعون فيه. ولسنا نسلم أن العلماء إنما «يتناظرون»^(٣) ليدعو كل واحد «منهم»^(٤) خصمه إلى مذهبه. فثبتوا ذلك! ففيه أشد النزاع ولا سبيل لهم إلى إثباته. فإن تمسكوا «ببعض»^(٥) عادات أهل العصر، قوبلوا بعادات الصحابة والتابعين. فإنهم ما تناظروا ليدعو «كل»^(٦) صاحبه إلى مذهبه، وإنما تناظروا «لوجه»^(٧).
منها التوصل إلى التدريب في طرق الاجتهاد فإن التذاكر والتناظر من «أقوى المرشدين إليه»^(٨) ومن فوائد النظر أيضاً، العثور على ما يقطع به، والبحث عن النصوص، وعمّا يحل محلها.

وإبداء فوائد النظر تبرع منا، فليس علينا إلا ممانعتهم عما «ادعوه»^(٩) من الغرض.

(١) ت: والجواب الآخر في الجواب.

(٢) ت: كل ما يلزمنا.

(٣) ي: «تنازعوا».

(٤) ي: «منهما».

(٥) سقط في ت.

(٦) ت: كل واحد.

(٧) ي: «لوجه» مفرداً.

(٨) ت: الصور المرشدة إلى ذلك.

(٩) ت: «ادعوا».

[١٨٣٢] وللقوم طرق «في»^(١) الاستدلال «تعلق»^(٢) بالسمعيات .
منها: أنهم تمسكوا بقوله تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلام
﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمَ آدَمَ إِبْنًا حَكِيمًا وَعَلَّمَآ﴾^(٣) / «قالوا»^(٤) فدل الظاهر
على أنهما اجتهدا، صلوات الله عليهما و«وفق»^(٥) سليمان للعثور على
الحق، وهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ﴾.

وأكدوا الاستدلال بأن قالوا «كانت»^(٦) الواقعة من سائل الفروع فإنها
كانت في زرع نفشت فيه غنم القوم، فأفسدته.

و«^(٨) الجواب عن ذلك من أوجه. أحدها أن نقول: من أنكر اجتهاد
الأنبياء، لم يساعدكم على أن المسألة «كانت»^(٩) اجتهادية وكذلك من نفى
الزلل عن الأنبياء، فينكر ذلك أشد الإنكار، ثم ليس في ظاهر الآية دليل خطأ
داود عليه السلام، بل في ظاهرها ما يدل على إصابته. فإنه تعالى قال:
﴿وَكَلَّمَ آدَمَ إِبْنًا حَكِيمًا وَعَلَّمَآ﴾ «فقد سقط»^(١٠) استدلالهم جملة. وأكثر ما تنبىء

(١) ي: «من».

(٢) ي: «المتعلق».

(٣) سورة الأنبياء: ٧٩.

(٤) نهاية (٤/ب) في ت.

(٥) ت: «قال».

(٦) ت: «في» مكان «وفق».

(٧) سقط في ي.

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ي.

(١٠) ت: فسقط.

عنه الآية «كونهما»^(١) مصيبين، وكون ما حكم «به»^(٢) سليمان أولى وأحسن. «فإن»^(٣) طالبونا بعد ذلك بتأويل الآية، لم تلزمنا إيجابتهم/^(٤) بعد ما بينا أنه لا اعتصام لهم في الآية.

ثم إن «تبرعنا»^(٥) بالتأويل فالوجه فيه أنهما صلوات الله عليهما اجتهدوا وكان كل واحد منهما على حكم وعلم. وثبت الحكمان بموجب «اجتهادهما»^(٦) عليهما السلام «عليهما»^(٧) ثم نسخ حكم داود بعد ثبوته. ونزل النص بتقرير حكم سليمان. فهذا وجه التأويل.

[١٨٣٣] ومما استدلوا به «أيضاً»^(٨) وحسبوه من عمدهم، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم، فأصاب، فله أجران وإن «اجتهد»^(٩) وأخطأ فله أجر «واحد»^(١٠) /^(١١) قالوا: فثبت

(١) ي: «كونها» وت: «كونهم» والمثبت الصواب أن شاء الله تعالى.

(٢) سقط في ت.

(٣) ي: «وأن».

(٤) نهاية (١٩٨/أ) في ي.

(٥) ت: «تبرعنا عنا».

(٦) ت: اجتهدهما.

(٧) سقط في ي.

(٨) سقط في ي.

(٩) سقط في ت.

(١٠) سقط في ت.

(١١) الحديث متفق عليه وهو عند البخاري ومسلم عن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد». انظر صحيح البخاري (١٣٣/٩) ومسلم مع النووي (١٣/١٢) وأبو داود (٢٩٩/٣)، والنسائي (٢٢٤/٨)، وابن ماجه (٧٧٦/٢).

«أن»^(١) رسول الله ﷺ خطأ «المجتهد»/^(٢) ولا يتصور مع القول بتصويب المجتهدين ثبوت خطأ المجتهد/^(٣).

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، والمسألة قطعية. ثم نقول^(٤): الخبر محمول على ما إذا اجتهد وأخطأ النص بعد بذل كنه مجهوده.

[١٨٣٤] فإن قالوا: فالذي بذل مجهوده في طلب النص «ولم يعثر عليه»^(٥) فحكم الله «عندكم»^(٦) موجب اجتهاده، فما معنى الخطأ؟

قلنا: ليس المعنى بالخطأ أنه «أخطأ»^(٧) ما كلف، ولكن المعنى به «أنه»^(٨) أخطأ النص فلم يصبه. ثم نقول: ظاهر الخبر يدل عليكم فإنه ﷺ أثبت الأجر في «حق»^(٩) كل واحد من المجتهدين. «فالذي»^(١٠) أخطأ ما كلف «فحط»^(١١) الوزر عنه أجدر منه بالأجر «فترك»^(١٢) التعرض

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «المجتهدين».

(٣) ما بين الخطين ساقط من «ت».

(٤) هنا زيادة «بأن» في «ت».

(٥) ي: فلم يعثر.

(٦) ليس في ت.

(٧) ت: «خطأ».

(٨) ليس في «ت» وفي «ي» «أن» والصواب المثبت.

(٩) ليس في ت.

(١٠) سقط في ي.

(١١) ي: «بحط».

(١٢) ي: «فتزول».

«لحط»^(١) الوزر والإفصاح بإثبات الأجر، من أبين الأدلة على انتفاء الخطأ الذي فيه «نزاعنا»^(٢) فبطل ما قالوه.

فهذه جمل عمدهم وهي ترشدك إلى أمثالها.

[١٨٣٥] «وأما»^(٣) أدلة القائل بتصويب المجتهدين، فقد ذكر القاضي رضي الله عنه طرقاً في الدليل «وقد»^(٤) تأملتها فرأيت بعضها «مفتقراً»^(٥) في ثبوتها إلى بعض، وكأنها في التحقيق «أركان»^(٦) دلالة واحدة «فترى أن نركب»^(٧) منها دلالة، ونستقصي «فيها»^(٨) وجوه الكلام على السبيل التي «اتبعها»^(٩) القاضي.

[١٨٣٦] فنقول لمخالفينا: «الحق الذي»^(١٠) ادعيتم اتحاده عند الله تعالى لا تخلون إما أن تزعموا أنا كلفنا العثور عليه، وإما أن تزعموا أنه لم يتعلق به حكم «التكليف»^(١١).

(١) ي: «بحط».

(٢) ت: «تنازعنا» وهو نهاية ق (٥/أ) في ت.

(٣) ي: فأما.

(٤) سقط في ي «قد».

(٥) ت: «يفتقر».

(٦) ي: أن كان.

(٧) ت: «فرأيت أن أركب».

(٨) سقط في ت.

(٩) ي: تتبعها.

(١٠) سقط في ت.

(١١) ي: «تكليف».

فإن زعمتم أنا لم نكلف العثور «عليه»^(١) فوجوده^(٢) وعدمه في حق
المكلفين بمثابة «واحدة»^(٣) إذ ليس هو «حقاً»^(٤) عليهم وهذا القسم مما
لا يقول «به الخصم»^(٥) فلا فائدة في الإطناب^(٦).

[١٨٣٧] «وإن»^(٧) زعموا أن الذي هو حق عند الله تعالى، قد كلفنا
العثور عليه والعمل بموجبه وهو مذهب القوم، «فهذا»^(٨) باطل لأصلين
«نمهدهما»^(٩). «أحدهما»^(١٠): إجماع المسلمين قاطبة على أن كل مجتهد
مأمور بالعمل على قضيته اجتهاده «فإذا»^(١١) غلب على ظن أحد المجتهدين
«في واقعه الحل»^(١٢) وغلب على ظن الآخر، التحريم فلا يسوغ للمحرم
الأخذ بغير موجب اجتهاده / ولو حاد عنه عصى واقترب إلى المأثم فإذا
تقرر باطلاق الأمة كون كل مجتهد مواخذاً بالعمل بقضية اجتهاده/^(١٣) «فلا

-
- (١) سقط في ت.
 - (٢) ت: «وجوده».
 - (٣) سقط في ي.
 - (٤) ي: «حق».
 - (٥) ت: «الخصم به».
 - (٦) ت: «في طلب الإطناب».
 - (٧) ت: «فإن».
 - (٨) ي: «فهو».
 - (٩) ي: «نمدها».
 - (١٠) ي: «أحدها».
 - (١١) ت: «فإن».
 - (١٢) ي: «الحل في واقعة».
 - (١٣) ما بين الخطين سقط في ي.

يخلو»^(١) إما أن يكون ما عمل به حقاً عند الله تعالى وإما أن لا يكون «كذلك»^(٢). فإن كان حقاً عند الله تعالى فهو الذي نلتسمه، «فليكن»^(٣) على هذا الأصل «كل واحد من المجتهدين مصيباً»^(٤).

«وإن»^(٥) زعموا أنه يجب عليه العمل ظاهراً، ويجوز أن يكون منهيأً عنه»^(٦) عند الله تعالى. فهذا باب من الجهالة، لا يرتضي المحققون سلوكه. فإن الأمة أجمعت على أن «المجتهد»^(٧) مأمور بالعمل بقضية اجتهاده، حتى لو مال «عنها»^(٨) «لنسب»^(٩) إلى المأثم وإن تغير اجتهاده في الثاني. فكيف تجمع الأمة على وجوب ما يجوز كونه منهيأً عنه. وهل هو إلا التناقض الذي ادعوه علينا في صدر شبههم فهذا تمهيد أحد الأصلين.

[١٨٣٨] وأما الأصل/^(١٠) الثاني فهو أن نقول: إذا «قدرتم ورود العمل»^(١١) بموجب الاجتهاد حكماً «و»^(١٢)

(١) ي: «فلا تخلون».

(٢) ت: «ذلك».

(٣) ت: «فيجب».

(٤) ت: «كون كل مجتهد مصيب».

(٥) ي: «فإن».

(٦) سقط في ت.

(٧) «كل مجتهد» في ت.

(٨) ت: «عن ذلك».

(٩) ت: «انتسب».

(١٠) نهاية (١٩٨/ب) في ي.

(١١) ت: «قدروا العمل».

(١٢) سقط «و» في «ي».

هو الحق/ ^(١) «فلا تخلون» ^(٢) إما أن تزعموا أنه مما يعلم، وإلى العلم به سبيل، وقد نصب عليه دليل. وإما أن تقولوا: «هو» ^(٣) مما أمرنا بالعلم به، ولا دليل «يفضى» ^(٤) إليه. وإما أن تقولوا: ما كلفنا العلم به أصلاً.

فإن زعتم أنا كلفنا العلم به – وإليه صار معظم المخالفين – وزعموا أن عليه أدلة منصوبة «و» ^(٥) لو تمسك بها الناظر «لأفضت» ^(٦) به إليه، فهذا باطل من أوجه.

أقربها: أن الأدلة في المجتهديات الحكمية مضبوطة الأوصاف «وليست» ^(٧) تقتضي علماً لذواتها، بخلاف أدلة العقول، فإنها لو اقتضت علماً لذواتها، لاقتضته من غير نصب. وقد استقصينا القول في ذلك في أحكام القياس. فإذا بطل تنزيلها منزلة الأدلة العقلية في اقتضاها العلم لذواتها «دل» ^(٨) «على» ^(٩) أنها إنما انتصبت «إمارات» ^(١٠) شرعاً ثم نعلم أنها في قضية الشرع ليست مما يقطع «بها» ^(١١) إذ

(١) نهاية ق (٥/ب) في ت.

(٢) ت: «فلا يخلوا».

(٣) ت: هما.

(٤) ت: يودي.

(٥) ليست في ت.

(٦) ت: «افضت» بدون اللام.

(٧) ي: «فليست».

(٨) ي: «دال».

(٩) سقط في ي.

(١٠) ي: «إمارة».

(١١) ي: «بهما».

«منها»^(١) خبر الواحد، ولا يسوغ القطع بنقله. ومنها «طرق»^(٢) الأقيسة ولا يسوغ القطع «أيضاً»^(٣) بإصابة المستنبط لها على منهج أصل مخالفينا / فأنى يستقيم كونها مفضية إلى العلم مع التشكك/^(٤) والاسترابة في أصولها. وهذا ما لا جواب عنه. فبطل من هذا الوجه ما ادعوه من أنا كلفنا العلم بالحق، و «أن»^(٥) نصب عليه الدليل المفضي إليه.

[١٨٣٩] ومما يبطل ادعاء العلم، ما ذكره القاضي رضي الله عنه من «أن»^(٦) الصحابة ومن بعدهم من التابعين ما زالوا يتكلمون في مسائل الاجتهاد وكل منهم يزعم أن كل مجتهد «يتبع اجتهاده»^(٧) ولا يسوغ له الإضراب عنه، وكان كل واحد منهم لا يقطع بأن الذي تمسك به هو الحق / والكل مدعوون إليه / ^(٨) «ومن لم يصل»^(٩) إليه فقد أخطأ الحق. وأكثر ما كان يدعيه «المجتهد»^(١٠) منهم غلبة الظن وترجيح الأمارات. «فأما»^(١١) القطع، فلم

(١) ي: «منهما».

(٢) سقط في ت.

(٣) سقط في ي.

(٤) ما بين الخطين سقط في ت.

(٥) لم يرد في ي.

(٦) زيادة من المحقق.

(٧) ت: «متبع لاجتهاده».

(٨) ما بين الخطين لم يرد في ت.

(٩) ي: «فإن لم يصر».

(١٠) سقط في ي.

(١١) ت: «وأما».

يصر إليه أحد منهم «وكذلك»^(١) كل علم مقطوع به .

[١٨٤٠] «ثبت»^(٢) بذلك ثبوتاً واضحاً انتفاء العلم «من»^(٣) المجتهادات، إذ لو كنا كلفنا إصابته لما ذهب «عنه من»^(٤) فرطنا، ولو ذهبوا عنه كانوا متفقين على خلاف الحق / ولا تجتمع الأمة على الضلالة، والذي يحقق لك ما ذكرنا، أن أحداً ما كان يؤثم أصحابه «بالعدول»^(٥) عن الحق/^(٦) فلو كان الوصول إلى الحق متصوراً، وهو واجب / لكان من مال عنه وحاد عن «إصابته»^(٧) تاركاً لواجب/^(٨) يقدر على الوصول إليه، فلما لم يؤثم بعض الصحابة بعضاً «في المجتهادات»^(٩) فكذلك/^(١٠) علماء عصرنا، لا يؤثم بعضهم «في المجتهادات»^(١١) بعضاً على أنهم قالوا من حكم الواجب أن «يعصى»^(١٢) المكلف بتركه .

(١) سقط في ت .

(٢) ي : فيثبت .

(٣) ي : في .

(٤) ي : «عمن» .

(٥) غموض في الأصل .

(٦) ما بين الخططين سقط في «ي» ولعل المقصود بهذه العبارة أنها ما كان أحد منهم يعدل عن الحق الذي ظهر له إثارة لرأي غيره .

(٧) رسمه في الأصل «لصيته ولعل ما اثبتناه في محله» .

(٨) ما بين الخططين سقط في «ت» .

(٩) هنا في نسخة ي ما يشبه «ومعن» وليس له معنى .

(١٠) نهاية ق (٦/أ) في ت .

(١١) سقط في ت .

(١٢) ق : «يفضى» .

[١٨٤١] والذي يحقق ذلك أن الناس لما «افترقوا»^(١) فيما يليق بالديانات دعوا «إلى الحق، طوعاً أو قهراً»^(٢) وذلك نحو مخالفة الخوارج وخروجهم على «إمام الحق»^(٣) إلى غير ذلك. فهذا عقد الدلالة على الذين قالوا: إنا كلفنا في المجتهديات العلم «و»^(٤) نصب لنا عليه دليل.

[١٨٤٢] فإن قالوا: إنا كلفنا العلم، ولم ينصب عليه «دليل»^(٥) يوصل إليه المتمسك به فهذا «خرق لإجماع»^(٦) الأمة وذلك أنهم^(٧) أجمعوا على أن المكلف إنما يكلف العلم فيما يتصور فيه الاستدلال المفضي إلى العلم.

على أن أرباب التحقيق قالوا من أحكام النظر: أن «العلوم تنقسم إلى ضروري وكسبي»^(٨) فأما الضروري فلا يفتقر في حصوله إلى دليل/^(٩) ولكنه يحصل «بفعل»^(١٠) الله تعالى بدياً غير مقدور للعبد وما هذا سبيله، لا يجوز أن يتعلق التكليف به. إذ التكليف إنما يتعلق بما يدخل تحت المقدور.

(١) ت: «تفرقوا».

(٢) ت: «للحق طوعاً وكرها قهراً».

(٣) ت: «الامام الحق».

(٤) ي: «أو».

(٥) ت: «فما».

(٦) ت: «أخرق اجماع».

(٧) هنا زيادة «إذا» في ي.

(٨) ت: «العلم ينقسم إلى ضروري وكسبي».

(٩) نهاية (١/١٩٩) في ي.

(١٠) ت: «من فعل».

وأما الكسبي من العلوم «فلا يسوغ»^(١) حصوله مقدوراً، إلا أن يكون مدلولاً، إذ لو لم نقل ذلك أدى إلى بطلان ارتباط النظر بالعلم. وهذا مما يستقصى في غير هذا الفن، على أنه مجمع عليه من القوم. فبطل بما ذكرناه أجمع، تقدير علم «في الواقعة»^(٢) سوى الذي «يعلم»^(٣) في ظاهر الامر. وتبين أن الحق ما يؤدي إليه اجتهاد كل مجتهد.

[١٨٤٣] وقد وجه المخالفون على أصل واحد مما ذكرنا أسولة، والدلالة «تستقل»^(٤) دون ذلك الأصل. وذلك أنهم «سألونا»^(٥) أسولة في تمسكنا «بأن»^(٦) الصحابة لم يؤثم «بعضهم»^(٧) بعضاً، ونحن نذكرها ونتفصى عنها إن شاء الله تعالى— على أننا لا نحتاج إلى هذا الأصل في «عقد»^(٨) الدلالة.

وفيما عداه غنية. ولكن لا يتوجه عليه شيء من أسئلة الخصم.

[١٨٤٤] فما سأله أن قالوا: «بِمَ»^(٩) تنكرون على من يزعم أن بعضهم كان يؤثم بعضاً «ولم»^(١٠) ادعيتم الإجماع في ذلك. وما دليلكم عليه؟

(١) ت: «مما يشرح».

(٢) ت: بالواقعة.

(٣) ت: «يعمل به».

(٤) ت: مستقل ذلك.

(٥) ت: «سألوا».

(٦) ت: في أن.

(٧) ي: «بعضها».

(٨) ت: ت عقود.

(٩) ي: «بِم».

(١٠) ي: «فلم».

والجواب عن ذلك من وجهين: - أحدهما أنا نعلم قطعاً، أن أئمة الصحابة كانوا يختلفون في المسائل ثم يعظم^(١) بعضهم بعضاً ولا يستجيز إطلاق اللسان في أصحابه به بل يبرئه عن كل «شين»^(٢) على أنهم كانوا لا يعضون على^(٣) ما لا يجوز الإغضاء عليه كيف! «وقد»^(٤) كانوا يوجبون على كل مجتهد أن يأخذ بموجب اجتهاده. وهذا ثابت قطعاً في مذاهبهم ومذاهب أهل عصرنا. «فأني»^(٥) يستقيم مع ذلك الحكم بالتأثير؟

ثم نقول: إن بعد عليكم أمر الصحابة، فإجماع أهل العصر يغنيكم. فإن أحداً منهم لا يؤثم العلماء في المجتهدات. بل يسوغ «لكل مجتهد تتبع»^(٦) اجتهاده بعد أن لا يألو «جهده»^(٧).

[١٨٤٥] فإن قالوا: «قد»^(٨) اشتهر عن أصحاب رسول الله ﷺ التناكر والتغليظ «في القول»^(٩) في المجتهدات، واشتهر «عنهم أيضاً»^(١٠) الانتساب

(١) نهاية ق (٦/ب) في ت.

(٢) ت: شيء.

(٣) أغضى على الشيء: سكت وصبر يقال: اغضى عيناً على قذى: صبر على أذى.

المعجم الوسيط (٦٦١).

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «وأنا» وفي ت «فأنا».

(٦) ت: «كل أن يتبع».

(٧) ت: جهداً.

(٨) ت: فقد.

(٩) ت: بالقول.

(١٠) ت: أيضاً عنهم.

إلى الخطأ ونسبته. «فمما»^(١) روى في ذلك. «ما روى»^(٢) عن ابن عباس رضي الله عنه، أنه قال في توريث الجد مع الأخ: ألا يتقي «الله»^(٣) زيد بن ثابت يجعل ابن الابن «ابناً»^(٤) ولا يجعل «أب»^(٥) الابن أباً^(٦).

وقال في العول: من شاء باهله والذلي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في المال نصفاً وثلاثين^(٧) والمباهلة هي الملاعة / من قوله (نبتهل) أي نلتعن/^(٨).

وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال في قصة المرأة التي أرسل إليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسوله ينهاها عن «الفجور»^(٩) وكانت ترتقي سلماً، فأجهضت جنينها لما بلغتها الرسالة. فأشار بعض الصحابة على عمر رضي الله عنه بأنك مؤدب، ولا

(١) ت: «كما».

(٢) سقط في ت.

(٣) اسم الجلالة لم يرد في ت.

(٤) ت: «أبا».

(٥) رسمه في ي: «أبا».

(٦) تقدم تخريج هذا الأثر فراجع.

(٧) هكذا ورد هذا الأثر هنا — ومسألة المباهلة هي نصفان وثلاث كما في المعني

(١٩١/٦) وصورتها زوج وأخت وأم والمسألة المذكورة هنا صورتها زوج وأختان

شقيقتان أو من أب أو أحدهما من أبوين وأخرى من أب. وانظر التبصرة للشيرازي

ص (٥٠١). وهذا الأثر أخرجه سعيد بن منصور كما نسبه إليه السيوطي في الدار

المشور (١٢٧/٢).

(٨) ما بين الخططين زيادة من «ي».

(٩) ت: «العجوز».

«عزم»^(١) عليك. فقال علي عند ذلك: «إن»^(٢) اجتهدوا فقد اخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوك، أرى عليك الدية^(٣). وهذا تصريح «منهم»^(٤) بتخطئتهم. وباع زيد بن أرقم عبداً له ببيع العينة. فقالت عائشة رضي الله عنها ألا أخبروا زيد بن أرقم، أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ / إن لم يثبت / (٥) / (٦).

(١) ي: «عزم» وت: «عرض» والصواب إن شاء الله.

(٢) سقط في ت.

(٣) هذه القصة اخرجها عبد الرزاق في المصنف (٤٥٨/٩) الحديث (١٨٠١٠) قال:

أرسل عمر بن الخطاب إلى امرأة مغبية (أي الذي غاب عنها زوجها) كان يدخل عليها، فانكر ذلك فارسل إليها. فقيل لها: اجيبي عمر: فقالت: ياويلها! ما لها ولعمر. قال: فبينما هي في الطريق. فزعت فضربها الطلق فدخلت داراً، فالقت ولدها فصاح الصبي صيحيتين ثم مات. فاستشار عمر اصحاب النبي ﷺ فأشار عليه بعضهم، أنه ليس عليك شيء، إنما أنت والمؤدب قال: وصمت على. فقال: ما تقول؟ قال: إن كانوا قالوا برأيهم — فقد أخطأ رأيهم — وإن كانوا قالوا في هراك فلم ينصحوا لك. أرى أن ديتك عليك فأنتك أنت أفزعتها والقيت ولدها بسببك قال: فأمر علياً أن يقسم عقله على قريش. وقال في تلخيص الحبير أخرجه البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري ورواه عبد الرزاق عن مطر الوراق عن الحسن به. وذكره الشافعي بلاغاً عن عمر مختصراً. انظر تلخيص الحبير (٣٦/٤).

(٤) ت: «من علي عليه السلام».

(٥) سقط في ت.

(٦) هذا الأثر تقدم تخريجه. وانظر الأحاديث والأقوال في بيع العينة في تلخيص الحبير

(١٩/٣) وسبل السلام (٤١/٣) والمغني (١٩٥/٤).

ونهى عمر رضي الله عنه عن المغالاة في «المهور»^(١) وهو يخطب
فقامت إليه امرأة «فقلت»^(٢) مالك تحجر علينا في خيرة الله. فقال
عمر صدقت. وكل الناس أفتقه من عمر. «فاعترف»^(٤) على نفسه بالخطأ.

[١٨٤٦] واشتهر «عن»^(٥) الصحابة في المجتهديات «تجوز»^(٦) الخطأ
على أنفسهم. فقال أبو بكر رضي الله عنه «في كثير»^(٧) منها/ ^(٨) إن أصبت
فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي.

وقال ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق، إن أصبت فمن الله
وإن/ ^(٩) أخطأت فمن الشيطان^(١٠).

وهذه القبيل «قد»^(١١) اشتهر عنهم اشتهاراً بيناً ولا معنى للخطأ في
المجتهديات مع القول بتصويب المجتهدين.

هذا ما تمسكوا به من الآثار.

(١) ت: «المهر».

(٢) ي: «قلت».

(٣) انظر سبل السلام (١٤٩/٣) والمغني (٤/٦٨١).

(٤) ي: «واعترف».

(٥) ي: علي.

(٦) ت: «تسمية».

(٧) ت: ابن كثير.

(٨) نهاية ق (١٩٩/ب) في ي.

(٩) نهاية (٧/أ) في ت.

(١٠) تقدم تخريج هذين الاثرين.

(١١) سقط في ت.

[١٨٤٧] وأول ما نفاتهم، أن نقول: كيف يستقيم منكم حمل عادات «الصحابة»^(١) وشيئهم على خلاف ما اجمع عليه أهل العصر؟ وقد اجمع أهل العصر قاطبة على «أن»^(٢) مسائل الاجتهاد لا يجري / فيها التأييم وإنما يجري التأييم في أن يخالف الرجل موجب اجتهاده وكيف يسوغ مع هذا الإجماع أن يقع/^(٣) التأييم في الصحابة، مع تزهم عما يشينهم و «يحطهم»^(٤) «عما»^(٥) فضلهم الله تعالى «به»^(٦). فتعين بعد ذلك علينا وعليهم تتبع ما ذكره من الآثار بالتأويل.

[١٨٤٨] والذي يوضح ذلك أن ما «نقلوا»^(٧) «فيه»^(٨) تغليظ القول «مختلف فيه»^(٩) «وقد اتفق»^(١٠) أهل العصر على أنه لا يجري فيه التغليظ مع كونه مختلفاً فيه.

ومما ذكر فيه التغليظ بيع العينة. وقد «أجمع»^(١١) المسلمون على

(١) ليست في ت.

(٢) سقط في ت.

(٣) ما بين الخطين ساقط في «ي».

(٤) ت: «ويحيطهم».

(٥) ي: «مما».

(٦) ليس في ي.

(٧) ت: «يقولوا».

(٨) ت: في.

(٩) سقط في ت.

(١٠) ت: فقد يتفق.

(١١) ت: «اتفق».

«أن»^(١) من باع على الوجه المختلف فيه «فهذا»^(٢) لا يحبط «جهاده»^(٣) مع رسول الله ﷺ^(٤).

ومما يؤثر في التغليظ، مسائل الجد. «إذ»^(٥) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: من أحب أن يقتحم^(٦) جرائم جهنم فليتكلم في الجد «برأيه»/ (٧) (٨) وهذا متروك الظاهر من وجهين. أحدهما: أن التكلم في

(١) ليس في ت وفي ي «أنه».

(٢) سقط في ت.

(٣) ت: «اجتهاده».

(٤) روى أبو داود عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «إذا» تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً، لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم وفي إسناده أبو عبد الرحمن الخراساني اسمه إسحاق عن عطاء الخراساني. قال الذهبي في الميزان هذا من مناكيره. انظر سبل السلام (٤١/٢) قال ابن حجر صححه ابن القطان ثم قال: وعندي أن إسناده الحديث معلول. وذكر وجه علته، تلخيص الحبير (١٩/٣) هذا ويبيع العينة هو أن يبيع سلعة بثمن معلوم إلى أجل ثم يشتريها من المشتري بأقل، ليبقى الكثير في ذمته. وسميت عينة لحصول العين - أي التقدر - فيها ولأنه يعود إلى البائع عين ماله. وقد ذهب إلى تحريمه مالك واحمد وبعض الشافعية عملاً بالحديث ونقل عن الشافعي أنه قال بجوازه، أخذاً بقوله ﷺ «بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيباً» متفق عليه. ولأن الإجماع قائم على جواز البيع من البائع بعد مدة، لا لأجل التوصل إلى عوده إليه بزيادة. راجع المرجع السابق والمغني (٤/١٩٥).

(٥) ساقط في ت.

(٦) في ت زيادة «من».

(٧) سقط في ت.

(٨) أخرجه الدارمي في سننه بلفظ «من سره أن يتقحم جرائم جهنم فليقتض بين الجد =

الجد لا بد منه. والثاني: أن الخلاف فيه لا يحل محل تقحم الجرائم، فقد اندفع عنا «ما ذكره»^(١) من التأييم، «حجاجاً»^(٢) «إذ»^(٣) قد بينا افتقار الخصم إلى التأويل وإزالة الظاهر.

[١٨٤٩] ثم الكلام على ما ذكروه من الآثار «من»^(٤) أوجه: — أحدها — أن نقول إنها آحاد. ولا تكاد أن تبلغ مبلغ القطع. والذي تمسكنا به من اجماع أهل العصر في ترك التأييم. واجماع الصحابة قطع لا ريب فيه.

والوجه الثاني من الكلام أن نقول: إن صح التأييم وتغليظ القول في بعض الصور، فذلك لأن المغلظ المؤتم اعتقد أن الذي جرى الكلام فيه ليس من المجتهديات وحسبه من القطعيات «ولذلك»^(٥) غلظ القول. والأمر على خلاف ما «قدره»^(٦) «فأما»^(٧) الذي^(٨) يتفقون على كونه مجتهداً، فيجمعون على ترك التأييم فيه.

= والأخوة» (٣٥٢/٢) وأخرجه البيهقي في سننه (٢٤٦/٦) عن عمر رضي الله عنه — وأخرجه عبد الرزاق في المصنف (٢٦٣/١٠) من حديث علي برقم (١٩٠٩٨).

(١) ت: ما ادعوه.

(٢) احتجاجاً.

(٣) ت: «و».

(٤) سقط في «ي».

(٥) ت: «ولذلك».

(٦) ي: قدروه.

(٧) ت: «فإن».

(٨) ي: «الذين».

[١٨٥٠] فإن قالوا: «فكيف»^(١) حسب ابن عباس مسألة العول^(٢) قطعية؟ قلنا: فلسنا نضمن/^(٣) عصمة ابن عباس، ولا عصمة من هو أجل «منه»^(٤) من الصحابة. وغرضنا «بسياق»^(٥) هذا الكلام أن نصرف «التغليظ»^(٦) عن المجتهدين «فتدبرها»^(٧).

[١٨٥١] وأما ما تمسكوا به من الآثار^(٨) المنطوية على «الانتساب»^(٩) إلى الخطأ والنسبة إليه، فليس يليق بما «اصلناه»^(١٠) من كفه عن «التأثيم»^(١١) ولكن «إنما»^(١٢) تمسكوا به «بدياً»^(١٣) فنقول: لا معتصم فيها فإنها آحاد. وهي مع ذلك عرضة للتأويل.

وأما ما «تعلقوا به»^(١٤)

(١) ي: الذي.

(٢) ي: القول.

(٣) نهاية (٧/ب) في ت.

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: «من مساق».

(٦) ي: التغليظات.

(٧) ت: فتذكره.

(٨) ت: «الآيات».

(٩) ي: الأسباب.

(١٠) ي: «كلفناه».

(١١) ي: «المأثم».

(١٢) سقط في ت.

(١٣) في ي: «ندباً».

(١٤) ي: نقلوه.

من النقل^(١) من قول بعضهم، إن أخطأت فمن نفسي، فمعناه إن أخطأت نصاً لم يبلغني، وليس المعنى به الخطأ فيما كلف^(٢).

وما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الاعتراف بالخطأ في «المغلاة»^(٣) في المهر فهو على وجهه. فإن ظاهر نهيه رضي الله عنه في خلال الخطبة على ملا «من»^(٤) الصحابة ينبيء عن الزجر والردع وفيه الإفضاء إلى تحريم المباح مع «مهابة»^(٥) عمر رضي الله عنه في القلوب فلما صدر منه النهي المطلق، رأى استدراكه والاعتراف على نفسه.

وما روى عن علي رضي الله عنه فهو بصدد التأويل أيضاً. فإنه قال: إن اجتهدوا/^(٦) فقد أخطأوا. معناه: أخطأوا وجه الرأي الذي «أبديته»^(٧) ورأيته^(٨) وليس المعنى أنهم أخطأوا ما كلفوا.

فهذا وجه^(٩) ما تمسكوا به من الآثار. فقد نجزت الدلالة التي «عقدناها»^(١٠).

(١) سقط في ي.

(٢) في التأويل تعسف.

(٣) ي: المعاملات.

(٤) سقطت من ي.

(٥) ي: نهاية.

(٦) نهاية (١/٢٠٠) في ي.

(٧) ي: ابدية.

(٨) وهذا أيضاً تأويل بعيد.

(٩) ي: «الذين».

(١٠) ت: عضدناها.

[١٨٥٢] والأولى عندنا إذا خضت في الاستدلال أن تقسم الكلام على «خصمك»^(١) فتقول: فتصويب المجتهدين عندك «مما يستحيل المصير إليه عقلاً، أو هو مما يمتنع شرعاً»^(٢)، فإن قال: «هو»^(٣) مما يستحيل عقلاً «فقد»^(٤) ألحق جائزاً بالمحالات. فإن الذي صار إليه المصوبون لو قدر «ورود»^(٥) الشرع به، لم يستحل. فإن الرب تعالى لو قال: آيات احكامي على المكلفين غلبات «ظنونهم»^(٦) فمن غلب على ظنه شيء «فالعامل بموجبه حكمي عليه»^(٧). فهذا لا يعد من المستحيلات.

فإن عادوا وتمسكوا في تحقيق الاستحالة بما ادعوه من طرق المناقضات، فالجواب عنها هين على ما سبق.

وإن زعموا أن ذلك لا يستحيل عقلاً، وإنما يمتنع شرعاً فنقيم عليهم الدلالة التي سبقت، حينئذ. وإنما رأينا هذا التقسيم لأن المخالفين يتسرعون إلى ادعاء استحالة تصويب/^(٨) المجتهدين عقلاً، حتى إذا سلكوا هذا المنهج هان الكلام عليهم، وإن ردوا الأمر إلى الشرع «تمسكاً»^(٩)

(١) ت: قسمين.

(٢) عبارة ت هكذا: «ما لا يستحيل العصر إليه عقلاً، أو مما يستحيل عقلاً».

(٣) سقط في ت.

(٤) في ي: فهو.

(٥) ت: ثبوت.

(٦) ت: «الظنون».

(٧) في ت: فليعمل بموجبه فهذا حكمي».

(٨) نهاية (أ/٨) في ت.

(٩) ي: تمسكاً.

(١) للشوكاني رحمه الله كلام نفيس في إثبات أن الحق واحد وأن المجتهد يصيب ويخطئ فراجع في إرشاد الفحول ص ٢٦١ وانظر التبصرة ص ٥٠٠ وقد وجدت لصاحب كشف الاسرار عبد العزيز بن أحمد البخاري رحمه الله تحريراً نفيساً للمسألة في (١٨/٤) يحسن بي أن أثبتة هنا. قال رحمه الله: «اختلف الناس في أنه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد أم لا؟ فذهب كل من قال: كل مجتهد مصيب مثل عامة الأشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي أهل الحديث وكثير من المعتزلة كأبي هذيل والجبائي وأبي هاشم واتباعهم إلى أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد، حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده. وهؤلاء يسمون بالمصوبة. وذهبت طائفة منهم إلى أنه وإن لم يكن متعين في الحادثة، قد وجد منها، ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم، لما حكم إلا به. وهذا هو القول بالأشبه. وفسر الغزالي هذا القول، بأن لله تعالى في الحادثة حكماً معيناً عندهم، إليه يتوجه الطلب، إذ لا بد للطالب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته فذلك كان مصيباً، وإن أخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته، بمعنى أنه أتى بما كلف به، فأصاب ما عليه.

وذهب كل من قال: بالمجتهد يخطئ ويصيب مثل أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وبعض متكلمي أهل الحديث، كعبد الله بن سعيد والمحدث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم - إلى أن لله تعالى حكماً معيناً في الحادثة المجتهد فيها. ثم اختلفوا على خمسة أقوال. فقالت طائفة منهم: ليس على الحكم دليل، وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق، فلمن عثر عليه أجران، ولمن اجتهد ولم يعثر عليه، أجر واحد لأجل سعيه وطلبه. وقال قوم: عليه دليل ظني، إلا أن المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذوراً ومأجوراً. وهو قول عامة الفقهاء. وذهبت جماعة إلى أن عليه دليلاً ظنياً. أمر المجتهد بطلبه، =

[١٨٥٣] «نجز»^(١) «الكلام»^(٢) على القائلين بأن المجتهد مأمور بالعثور على الحق وأن المصيب من المجتهدين «واحد»^(٣). «وبقي علينا الكلام في ثلثة فصول»^(٤) احدها: «في»^(٥) الرد على من قال: كل مجتهد مصيب في اجتهاده. والثاني: تفصيل القول في الأشبه. والثالث: القول بالتخير / إذا قلنا بتصويب المجتهدين/^(٦) عند تقابل الأمارات.

فصل (٣١٦)

في الرد على من قال كل مجتهد مصيب في اجتهاده

[١٨٥٤] ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة / إلى أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده^(٧) واحدهما مصيب في الحكم. والثاني مخطيء فيه، ويؤثر ذلك

= فإذا أخطأ لم يكن مأجوراً، لكن حط عنه الأثم تخفيفاً. ومنهم من قال: أن عليه دليلاً قطعياً، أمر المجتهد بطلبه فإذا أخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه. ولكن يحط عنه الأثم لغموض الدليل وخفائه. وهو قول أبي بكر الأصم وابن عليه وإليه مال الشيخ أبو منصور على ما ذكر في الميزان وإلى هذا القول مال بشر المريسي — لأنه قال: المخطيء فيه آثم غير معذور كما في سائر القطعيات. وهو القول الخامس. هذا تفصيل المذاهب على ما ذكر في عامة نسخ الأصول.

(١) ي: يجز.

(٢) ي: القول.

(٣) سقط في ي.

(٤) عبارة ت هكذا: «وبقي الكلام عليها في ثلث فصول».

(٥) سقط في ي.

(٦) ما بين الخطين بياض في ت.

(٧) «مصيب في اجتهاده» معناه أنه أتى ما كلف به من الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب =

عن أبي حنيفة^(١) ويحكى عن المزني^(٢) وغيره من أصحاب الشافعي رضي الله عنه «مثله»^(٣) وذكر القاضي رضي الله عنه عن الشافعي نصوصاً دالة على الأخذ «فيها»^(٤) بهذا المأخذ.

[١٨٥٥] وأول ما نفتح القوم به أن نقول «هل يكلف»^(٥) المجتهد العثور على الحق المطلوب بالاجتهاد؟ فلا يخلون عند ذلك إما أن يقولوا: لا يتعين على المجتهد «إلا»^(٦) الاجتهاد، فأما العثور على الحق فلا يكلف.

= حكم المسئلة عليه فإنه لا وزر عليه ولا إثم، بل له أجر اجتهاده. أما إصابته للحكم المتعين عند الله تعالى، فقد يصيبه وقد يخطئه. فإن أصاب فله أجران. ولعل هذا التقيد في التعبير أنه «مصيب في اجتهاده» حصل درءاً للاستشكال الوارد على المخطئة، حيث اعترض عليهم كيف يؤجر على الخطأ؟ غايته إن يعذر، فلا يعاقب ولا يعاتب. أما الأجر فلا يكون إلا على الصواب. فقليل أنه يأجر لاجتهاده. ولكن التعبير «بمصيب في اجتهاده» في النفس منه شيء.

(١) ما بين الخطين سقط في ي.
(٢) هو إسماعيل بن يحيى بن اسماعيل أبو إبراهيم المزني المصري صاحب الامام الشافعي وناصر مذهبه روى عنه مذهبه الجديد بمصر قال الشافعي في وصفه، لو ناظر الشيطان لقلبه. من مؤلفاته التي ذاع صيته «المختصر» وغيره توفي سنة ٢٦٤ له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٣٨/١) والنجوم الزاهرة (٣٩/٣) وشذرات الذهب (١٤٨/٢) وفيات الأعيان (١٩٦/١) وطبقات ابن هداية الله ص ٢٠.

(٣) سقط في ي.

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: «هذا تكليف منكم».

(٦) سقط في ت.

فإن سلكوا هذه «الطريقة»^(١) فقد أفصحوا بمذهبنا»^(٢) فإنهم صوبوا كل مجتهد فيما كلف. على أن «عباراتهم»^(٣) «شنيعة»^(٤) جداً كأنهم أثبتوا حكماً يتعلق به التكليف وهذا مردود باتفاق. فإن الأحكام في المجتهدات وغيرها من الشرعيات «يتعلق»^(٥) التكليف بها إجماعاً إذ المستحيل ثبوت تحريم وتحليل وإيجاب وندب من غير أن يتعلق به تكليف مكلف.

[١٨٥٦] فإن قالوا: إن المجتهد مأمور «بالاجتهاد»^(٦) والعثور على الحق كما «قاله»^(٧) الأولون.

فيقال لهم: فهل على الحق دليل؟ فإن قالوا: أجل! قيل لهم فكيف يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده، وهو لم يتمسك بما يفضي به إلى الحق — إما بأن حاد عن الدلالة فلم يتعلق بها، أو فرط فلم يكمل النظر فيها. فلا يستقيم مع هذا الأصل القول بأن المجتهد أدى ما كلف في اجتهاده.

[١٨٥٧] فإن قالوا: إن بعض ما أتى به من الاجتهاد، فقد أدى ما كلف فيه ولكنه «لم يتممه»^(٨) فنقول: فما يؤمنه أنه لم يسلك طريق النظر

(١) ت: المسلك.

(٢) ي: مذهبهم.

(٣) ت: «عبارتهم».

(٤) ي: بشيعة.

(٥) ت: علق.

(٦) ت: «بالاجتهاد».

(٧) ي: «أقاله» وت: «قال» والصواب المثبت. ذكر الشيرازي وتبعه الزركشي أن هذا

يحكي عن ابن سريج. اللمع (١٣٠).

(٨) ي: «يتممه» بدون «لم».

في الدلالة ولم/ ^(١) يضع نظره أولاً إلا في شبهة. مع تجويز ذلك كيف تطلقون القول بتصويبه في الاجتهاد، على أن الاجتهاد مما «لا يتبعض» ^(٢) فإذا «لم يكمل» ^(٣) لم يصح شيء منه. فإنه يطلب لغيره، ويتنزل منزلة الصلاة يؤدي بعضها ثم يطراً عليها/ ^(٤) «ما» ^(٥) يبطلها.

على أنا «نقول» ^(٦) بعد ما بينا تناقضهم، نتمسك عليهم بالدلالة القاطعة التي «لا مخلص» ^(٧) منها، «بأن نقول» ^(٨) أليس مجتهداً مأموراً بأن يعمل بموجب اجتهاده، مأثوماً بالانكفاف عنه، عاصياً بتركه؟ / وهذا حقيقة الوجوب ولا موجب إلا الله، فكيف يتحقق مع ذلك أن يأمره بالشيء ويعصيه بتركه/ ^(٩) ويجوز أن يكون «منها عما أمر به» ^(١٠)! فهل هذا إلا تناقض. لا يستريب «فيه» ^(١١) ذو عقل!.

[١٨٥٨] فإن قالوا: فالذي ذكرتموه يبطل عليكم بما لو اجتهد وعمل

(١) نهاية ق (٨/ب) في ت.

(٢) ت: لا يتتقض.

(٣) ت: لم يعمل.

(٤) نهاية ق (٢٠٠/ب) في ي.

(٥) سقط في ي.

(٦) سقط في ت.

(٧) أشار في هامش نسخة «ي» إلى وجود كلمة «لا محيص» في نسخة أخرى.

(٨) ت: ونقول.

(٩) ما بين الخطين سقط في ي.

(١٠) ي: منبها عما أمرناه.

(١١) ي: «فيها».

بموجب اجتهاده ثم تبين «له»^(١) أنه أخطأ «نصاً»^(٢) فإنه كان مأموراً بموجب اجتهاده. ثم تبين «له»^(٣) أنه كان مخطئاً. وهذا مما يعدونه من أعظم القوادح فيما تمسكنا به.

فنقول: إذا لم يفرض المجتهد في الطلب وشدة البحث عن النصوص، ولم يتمكن من العثور عليه، فحكم الله «تعالى»^(٤) عليه بموجب اجتهاده قطعاً. ويتنزل منزلة من لم يبلغه الناسخ للحكم. فيكون «مخاطباً»^(٥) - على الأصح - بموجب المنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ. وإذا صدقناهم عن ذلك ضاق عليهم كل مسلك، واستمر لنا ما طردناه من «الدلائل»^(٦).

فصل (٣١٧)

في القول بالأشبه، وذكر اختلاف الناس فيه

[١٨٥٩] ذهب طائفة من المعتزلة^(٧) إلى أن كل مجتهد مصيب. ولا يكلف إلا العمل بما أدى إليه اجتهاده «لكنه»^(٨) مأمور عند وضع الاجتهاد بطلب الأشبه عند الله تعالى. ثم إذا طرد اجتهاده فلا يكلف أن يصيب الأشبه

(١) سقط في ت.

(٢) سقط في ي.

(٣) سقط في ي.

(٤) لم يرد في ي.

(٥) ت: مخطياً.

(٦) ت: الدليل.

(٧) منهم أبو هاشم الجبائي.

(٨) ي: لكن هو وت: يكون هو والصواب المثبت.

عند الله تعالى، ولكن يعمل بقضية اجتهاده^(١) ولم يقل بالأشبه إلا المصوبون. وإليه مال عيسى بن أبان^(٢) والكرخي في بعض رواياته. وهو الذي ارتضاه محمد بن الحسين^(٣).

[١٨٦٠] ثم روجعوا في الأشبه، اختلفت أجوبتهم في بيانه.

فذهب بعضهم إلى الكف عن بيانه. وهذا نهاية «العين»^(٤). فإن ما ذكروه إن كان مجهولاً عندهم/^(٥) «يستحيل»^(٦) اعتقاده وإن كان

(١) اختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب في أنه هل هناك حكم معين لله تعالى في الواقعة التي لا نص فيها، وهو مطلوب المجتهد؟ فذهب كثير من المصوبين إلى أن هناك أشبه مطلوب عند الله تعالى - وهو قول الغزالي في المنحول ص (٤٥٥) وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه، وكما ذكر المصنف أنه قول بعض المعتزلة وعيسى بن أبان والكرخي وهو إحدى الروايتين عن أبي علي الجبائي. يرجع لمعرفة التفصيل البرهان (١٣٢٧ / ٢) والمحصل (٨١ / ٣ / ٢) الوصول إلى الأصول (٣٤٣ / ٢) إرشاد الفحول (٢٦٣) الإبهاج (٢٥٩) للمع (١٣٠) المعتمد (٩٨٢ / ٢) والبحر المحيط (١ / ٣٠١ / ٣).

(٢) هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى كان فقيهاً عفيفاً ورعاً جواداً أخذ عن محمد بن الحسن كان حسن الحفظ للحديث قال هلال الرأي ما في الإسلام قاض أفاقه من عيسى «ألف في الأصول كتاب اثبات القياس خبر الواحد، اجتهاد الرأي وغيرها. توفي سنة (٢٢٠) انظر ترجمته في فهرست ابن النديم (٢٨٩)، تاريخ بغداد (١٥٧ / ١١) طبقات الحنيفة لطاش كبرى زاده (٣٢) الفتح المبين (١٣٩).

(٣) ت: أبي الحسين.

(٤) ي: «الغي».

(٥) نهاية ف (٩ / أ) في «ت».

(٦) في الأصل «يستحيل» بدون الفاء.

معلوماً، يأتي بيئته. وذهب بعضهم إلى أن الأشبه عند الله تعالى «أولى»^(١) طرق الشبه في المقاييس والعبر.

ومثلوا ذلك بأن قالوا: إذا ألحق القاييس الأزرَّ بالبرِّ بوصف «الطعم»^(٢) أو بوصف القوت أو الكيل «فأحد»^(٣) هذه الأوصاف أشبه عند الله تعالى وأقرب في التمثيل.

والمجتهد يكلف نفسه بالاجتهاد، العثور عليه. ثم لا عليه أن «لو»^(٤) أخطأه.

وذهب آخرون «في»^(٥) تفسير الأشبه إلى أن قالوا: الأشبه عند الله تعالى هو الذي لو ورد النص تقديراً لما ورد إلا به.

[١٨٦١] فنقول لهم: إذا صوبنا المجتهدين، وأوجبنا على كل «واحد»^(٦) تتبع موجب اجتهاده، وجعلنا كل واحد على حق عند الله تعالى فلا معنى لتقدير الأشبه مع ذلك. «على أنا نقول لهم»^(٧): هل يكلف المجتهد العثور على الأشبه، أم لا يكلف ذلك؟ فإن لم يكلف العثور عليه، فكيف يجب طلبه، مع أن المجتهد يعتقد أنه لا يكلف العثور عليه.

(١) سقط في ت.

(٢) ت: الطعام.

(٣) ت: «في أحد».

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: أن.

(٦) ي: واحدة.

(٧) ي: فانا نقول.

وإن قلت: إنه يجب العثور عليه، فإذا لم يعثر عليه^(١) إلا واحد من المجتهدين، وجب تخطئة الباقيين. وهذا خوض في المذهب الأول الذي ابطالناه «إذ لا فصل»^(٢) بين تقدير الأشبه، ولا دليل يوصل إليه / وبين تقدير العلم، ولا دليل يوصل إليه /^(٣)

على أن ما «عولنا»^(٤) عليه، يهدم المصير إلى الأشبه. فإنه يستحيل الجمع بين قول القائل: يجب على كل مكلف/^(٥) أن يعمل بموجب اجتهاده ويعصي بتركه، ويجوز أن «يكون»^(٦) «الأمثل»^(٧) له غيره. والأشبه عند الله تعالى ترك ما «يعصيه»^(٨) بتركه.

[١٨٦٢] ثم نقول: ما ذكرتموه في الأشبه لا معنى له. فإنكم إن عنيتم به مشابهة الفرع الأصل في أوصاف الذات^(٩) فهذا مستحيل في طريق اجتهاد الشرعيات. فإن الشيء خلافه كما يقاس على مثله «فلا يعول في العبر»^(١٠) الشرعية على تماثل الأوصاف

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «إذ» الافضل.

(٣) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٤) ت: «عولوا».

(٥) نهاية ق (٢٠١/أ) في ي.

(٦) سقط في ي.

(٧) ت: الأصل.

(٨) كذا في الاصل ولعل الصواب «يعصى» بدون الهاء.

(٩) ت: الذوات.

(١٠) عبارة ت: «فلا نقول في العين».

«الذاتية»^(١).

وإن عنوا بالأشبه أن الرب تعالى نصب وصفاً من الأوصاف علماً دون غيره، فكيف يقولون^(٢) مع ذلك بتصويب المجتهدين. وهذا ما لا مخلص لهم منه.

[١٨٦٣] ثم نقول: لم يؤثر عن القائلين بالأشبه، إلا المقالات الثلاث التي حكيناها أحدها الكف عن التفسير، وهو «تورط»^(٣) في الجهالة. والثاني: التفسير «بأولى»^(٤) وجوه القياس وهو باطل، فإن «الأول» لا يخلو إما أن يكون أولى^(٥) عقلاً، وهو باطل، وإما أن يكون أولى بمعنى أنه علم «على الحكم»^(٦) دون غيره. فهو الحق «إذا»^(٧) وما سواه فخطأ. ولا معنى للاشبه سوى ما قلناه. وإن فسروا الأشبه بأنه الذي لو ورد النص لم يرد إلاً به^(٨). فنقول: «فقولوا»^(٩) إن من أخطأه مع أنه «وجب عليه طلبه»^(١٠) فهو

(١) ليست في ت: وفيه زيادة هذه العبارة كلمة الأوصاف «عقلاً على اقتضاء الحكم وكونه أولى به فهذا محال وقدمنا في إبطاله ما فيه كفاية حيث قلنا أن شيئاً من هذه الأوصاف لا يدل عقلاً على الأحكام».

(٢) ت: يقول.

(٣) في الاصل: «بورط» ولعل الصواب المثبت.

(٤) في كلا الموضوعين في ي: «الأول».

(٥) نهاية ق (٩/ب) في ت.

(٦) ي: للحكم.

(٧) ت: اذن.

(٨) قال إمام الحرمين في البرهان (١٣٢٧/٢) أن هذا حكم على الغيب.

(٩) ت: قولوا.

(١٠) ت: يوجب عليه ظنه.

مخطيء فإن قالوا: لا نجعله مخطئاً، لأنه «لم يرد»^(١) به النص قلنا: فلا تجعلوه الأشبه «فإنه»^(٢) لم يرد به النص. فإنه لا معنى لكونه أشبه/ إن/^(٣) يرجع إلى ذاته، «و»^(٤) إنما يكون أشبه بنصب الشريعة إياه علماً على الحكم. فإذا لم ينصبه لم يكن لكونه أشبه معنى.

[١٨٦٤] فإن استدل القائلون بالأشبه بنكته واحدة على المصوبين فقالوا: لا بد «للمجتهد»^(٥) من مطلوب «ولا يتصور»^(٦) طلب من غير مطلوب. وقد منعتم^(٧) أن يكون المبطلون علماً، وانكرتم أن يكون لله تعالى «حكم معين في الحادثة»^(٨) أو أمانة منصوبة على الحكم يتعين «العثور»^(٩) عليها. فإذا أبطلتم مع ذلك الأشبه، فما الذي تطلبونه؟ وهذا أعظم سؤال على المصوبين. وربما يوضحون ذلك بالاجتهاد في القبله فيقولون من خفيت عليه أدلة «القبله»^(١٠) «فهو»^(١١) مأمور بطلبها، ثم إننا نكلفه أن يصلي إلى الجهة التي أدى اجتهاده إليها، ولكن

(١) ي: «لا يرد»

(٢) ي: لأنه.

(٣) زيارة من المحقق.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: للمجتهدين.

(٦) في ي: «فيعول عليه ويبني اجتهاده على قضيته فإن الاجتهاد» بدل «ولا يتصور».

(٧) ت: منهم.

(٨) ت: حكم حادث.

(٩) ي: للعثور.

(١٠) ي: «الغلبة».

(١١) سقط في ي.

«يتأسس»^(١) اجتهاده على طلب القبلة ثم يعمل بقضيتها. ولا يكلف سوى قضية اجتهاده. وكذلك قولنا في الأشبه.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا الذي ذكرتموه لا يصح منكم أولاً فإن معولكم فيما ذكرتموه على أن الطلب من غير مطلوب لا يتحقق وهذا ينعكس عليكم مع قولكم بأن العثور يجب على المطلوب. فإذا لم توجبوا العثور على المطلوب، وعلم كل مجتهد ذلك من نفسه، فأى معنى لوجوب الطلب؟

ثم «يقال»^(٢): «بم»^(٣) تنكرون على من يزعم أن المطلوب بالاجتهاد غلبة الظن! فمهما غلب «بطريق الاجتهاد»^(٤) على ظن المجتهد «ضرب»^(٥) من الحكم فغلبة «ظنه»^(٦) أنه حكم الله تعالى عليه.

[١٨٦٥] فإن قالوا: «فمجرد»^(٧) غلبة الظن لا يتتصب آية وفاقاً، حتى تقع غلبة الظن عن اجتهاد. والاجتهاد ينبغي أن ينبني على «قصد»^(٨) مطلوب. ويستحيل أن يكون مطلوب المجتهد غلبة «الظن»^(٩) بل يطلب شيئاً

(١) ت: «تأسيس».

(٢) ت: «تقول».

(٣) ت: «ثم».

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «ضروب».

(٦) ي: «الظن».

(٧) ت: «مجرد».

(٨) ي: «قضاً».

(٩) ي: «ظنه».

ويغلب على ظنه أنه أصابه فيكون ذلك ظن صادر عن اجتهاده «متعلق»^(١) بمطلوب وانتم إذا لم تثبتوا مطلوباً أصلاً فلا يتقدر الاجتهاد.

قلنا: سبيل التوصل إلى غلبة الظن/^(٢) ما نذكره الآن وهو «أن المجتهد»^(٣) يعلم أن الصحابة رضي الله عنهم تمسكوا باعتبار/^(٤) العلل وغلبة الأشباه وحكموا بما يخطر لهم من قضاياها فيسلك المجتهد مسلكهم، مع أنه يعتقد عدم تعيين «حكم»^(٥) محقق أو مقدر فمهما قدر نفسه سالكاً مسلكهم في الحادثة الواقعة فيغلب على ظنه عند «ذلك»^(٦) موجب اجتهاده فقد وضع وجه التوصل إلى غلبة الظن، من غير تقدير الأشبه كما صرتم إليه. «و»^(٧) من غير تقدير الحق الكامن، كما صار إليه الأولون.

(١) ت: «المطلق» والمراد أن غلبة الظن ثمرة الاجتهاد والاجتهاد مبني على المطلوب وهو الأشبه عند الله تعالى فإذا أبطلتم أن يكون هناك مطلوب فقد هدمتم أساس الاجتهاد.

(٢) نهاية (٢٠١/ب) في ي.

(٣) ت: «إن المر المجتهد».

(٤) نهاية (١٠/أ) في ت.

(٥) ت: الحكم.

(٦) سقط في ي.

(٧) سقط في ت.

فصل (٣١٨)

القول بالتخيير عند تقابل الأمارات/ (١)

[١٨٦٦] فإن قال «قائل» (٢) «إذا» (٣) اجتهد المجتهد، «فتقابل» (٤) في ظنه وجهان من الاجتهاد ولم يترجح أحدهما على الآخر وهما متعلقان بحكمين متنافيين فما قولكم في هذه الصور؟

قلنا: أما من زعم أن المصيب واحد، فقد اختلفت أقوالهم في هذه الصورة. فذهب بعضهم إلى أنه يقلد عالماً «قد» (٥) قطع بأحد وجهي اجتهاده.

(١) الجمهور على جواز تقابل الأمارات وتعادلها، ومنع ذلك أحمد والكرخي حكاه ابن الحاجب في مختصره (٢٩٨/٤) مع حاشيتي الجرجاني والتفتازاني وقال ابن قدامه في روضة الناظر: «إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما، وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير فيما وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية. وقال بعضهم وبعض الحنفية. يكون المجتهد مخيراً في الاخذ بأيهما شاء — ثم اورد كلام الغزالي في المستصفي مختصراً وهو من القائلين بالتخيير — فقال: لأنه لا يخلو أما ان يعمل بالدليلين أو يسقطهما أو يتحكم بتعيين أحدهما أو يتخير فيهما. لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطها لأنه متناقض، ولا إلى التوقف إلى غير غاية فإن فيه تعطيلاً وربما لم يقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكم، لم يبق إلا التخيير. والتخيير بين شيئين مما ورد به الشرع المرجع نفسه (٤٣١/٢) وانظره مفصلاً في المستصفي (٣٧٨/٢ — ٣٨٢).

(٢) ت: «القائل».

(٣) ي: فإذا.

(٤) ت: تقابل.

(٥) سقط في ي.

وذهب آخرون إلى أنه لا يقلد «عالمًا»^(١) ولا يأخذ باجتهاد نفسه ولكن يتوقف، ويصمم على طرق الترجيح.

[١٨٦٧] فإن تضيق الأمر فقد اختلف مانعوا التقليد عند ذلك. فذهب ذاهبون إلى جواز التقليد^(٢) في هذه الحالة، وإن «منعوا»^(٣) في غيرها من الأحوال.

وذهب آخرون إلى أنه لا يقلد ولكن يعمل بأحدهما. ويستقصى القول في ذلك في كتاب التقليد. إن شاء الله تعالى. وأما «المصوبون»^(٤) فقد خير بعضهم، ومنع بعضهم القول بالتخيير «وصاروا»^(٥) إلى التوقف «أو»^(٦) التقليد. وزعم أنه حكم الله تعالى عليه قطعاً.

قال القاضي رضي الله عنه: والصحيح في ذلك عندنا ما صار إليه شيخنا^(٧) رضي الله عنه. وهو أن المجتهد يتخير في الأخذ بأي الاجتهادين شاء. والدليل «على ذلك»^(٨) بطلان التقليد، على ما نوضحه.

فإذا بطل التقليد وقد أوضحنا بما قدمناه أن كل مجتهد مصيب وقد

(١) سقط في ت.

(٢) في ت زيادة «عند ذلك».

(٣) ت: «منعوا».

(٤) ي: البصريون.

(٥) ت: «صار».

(٦) ي: «و».

(٧) لعله يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري. وقد سبق نظير ذلك.

(٨) ت: «عليه».

استوى في حقه / الاجتهادان، فلا سبيل إلى الأخذ بما شاء الا بضيق الوقت. فينزل الحكمان في حقه/ (١) منزلة الكفارة في حق الحانث.

[١٨٦٨] فإن قال قائل: ففي المصير إلى التخيير خرق الإجماع. وذلك أنه إذا نقل عن الصحابة قولان في المسألة فاجتهد فيهما المجتهد و «تقاوم» (٢) الاجتهادان في حقه، فلو صار التخيير كان قولاً ثالثاً (٣) والدليل عليه: أن من صار إلى إيجاب رقبة في حادثة، مع من صار إلى إيجاب الكسوة، لا يوافقان من خير بينهما. فإن المخير سلك مسلكاً سوى مسلكهما. «فمن» (٤) هذا الوجه لزم اختراع قول ثالث.

والذي يحقق ذلك أن التخيير/ (٥) من الأحكام المعدودة في مراتب أحكام الشريعة ويتميز «به» (٦) بعض الكفارات عن بعض. قلنا: هذا الذي ذكرتموه ينقلب عليكم على وجه «لا تجدون» (٧) عنه «مخلصاً» (٨) فإننا نقول: «إذا» (٩) تقابل الاجتهادان، وتضيق الحكم، ولم يجد المجتهد من يقلده. فما

(١) ما بين المعكوفتين ساقط في «ي».

(٢) كذا في الاصل – ولعل معناه تعادل وتقابل، أي لم يترجح أحدهما على الآخر. ويدل عليه الآتي.

(٣) ي: «ثانياً».

(٤) ت: «في».

(٥) نهاية (١٠/ب) في «ت».

(٦) سقط في ت.

(٧) ي: لا يجدون.

(٨) ت: «محيص».

(٩) ت: «إذا».

قولكم في هذه الصورة؟ فيضطرون إلى القول بأنه يأخذ «بأحدهما»^(١) و «يلزمهم»^(٢) في هذه الصورة ما أَلزَمونا.

فإن قالوا: يتوقف! فكيف يمكنهم ذلك؟ وقد صور عليهم التضييق ومنع التأخير^(٣) بإجماع^(٤) على أن للخصم أن يقول: التوقف حكم «ثالث»^(٥).

[١٨٦٩] ثم نقول: لسنا نقول «إن»^(٦) التخيير يثبت «حكماً»^(٧) في حق المجتهد حتى يعتقد أنه «ثالث»^(٨) ولكن يأخذ بأحدهما. و «يوافق من يشاء»^(٩) من المختلفين في العصر الماضي. وهو كالمستفتي يتصدى «له»^(١٠) مفتيان مستويان في كل الأوصاف «وفتواهما»^(١١) «له»^(١٢) مختلفان. فيأخذ بفتوى أحدهما، ولا يكون ذلك تخييراً.

(١) ي: «أحدهما».

(٢) ي: يلزم.

(٣) ي: «التخيير».

(٤) كذا.

(٥) ت: «ثابت».

(٦) سقط في ي.

(٧) سقط في ي.

(٨) ي: «ثابت».

(٩) ت: توافق من شاء.

(١٠) سقط فقي ت.

(١١) ت: فتواهما.

(١٢) سقط في ي.

فوضح/ ^(١) الانفصال عما أزموه.

[١٨٧٠] فإن قالوا: أليس معولكم على غلبة الظن في كل ما قدمتموه. «فإذا» ^(٢) تقابل الاجتهادان فقد خلت المسألة «عن» ^(٣) غلبة الظن.

قلنا: «إذا» ^(٤) تقابل الاجتهادان فتقابلهما أمانة في «إثارة» ^(٥) غلبة الظن بالتخير.

وهذا واضح / فافهمه وقد انقضى الكلام في تصويب المجتهدين/ ^(٦).



(١) نهاية (٢٠٢/١) في ي.

(٢) ت: اذن.

(٣) ي: على.

(٤) ت: اذن.

(٥) ي: «أنار» وفي ت «أمانة» والصواب المثبت.

(٦) ما بين الشرطتين زيادة في ت.

باب (٣١٩)
«القول»^(١) في جواز «التعبد»^(٢) بالقياس
في حضرة الرسول ﷺ

[١٨٧١] اختلف العلماء في ذلك فذهب ذاهبون إلى منع «التعبد»^(٣) بالقياس في «حضرة»^(٤) الرسول ﷺ، وذهب آخرون إلى جواز ذلك عقلاً^(٥)

(١) سقط في «ت».

(٢) «التعبد»: في ت نسخة أولاً صحيحاً ويبدو أن أحد قارئني النسخة أعمل فيه قلمه وصيره «التقليد».

(٣) كذا فعل هنا مثله في السابق ت.

(٤) ت: بحضرة.

(٥) لا خلاف في جواز الاجتهاد بعد الرسول ﷺ فأما في زمان الرسول ﷺ — فهو كما قال الفخر الرازي — الخوض فيه قليل الفائدة. لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي ﷺ كان حجة وشرعاً بالتقرير لا باجتهاد الصحابي، وإن لم يبلغه كان فيه الخلاف مثله في قول الصحابي — وإن بلغه فأنكره أو قال بخلافه، فليس في ذلك الاجتهاد فائدة، لأنه قد بطل بالشرع. هذا أما من منع جوازه عقلاً فنقل هذا عن الجبائي وأبي هاشم، وهو ضعيف — فإنه كما قرر القاضي لا إحالة فيه عقلاً. وقال بجوازه الجماهير. ثم اختلفوا فمنهم من فصل بين القريب والبعيد ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر مطلقاً ومنهم من شرط أن يكون الغائبون من الولاية والقضاة ومنهم من فرق بين التصريح بإذنه وعدمه وتقريره وسكوته وبين الاجتهاد في =

وهو الذي نرتضيه .

«فإن»^(١) الجائز يتميز عن المستحيل بانتفاء وجوه الاستحالة . وجملة وجوه الاستحالة منتفية في جواز «ورود»^(٢) «التعبد»^(٣) بالقياس بحضرة الرسول ﷺ . «و»^(٤) لو قدر مصرحاً به ، لم يستحل بأن يقول صاحب الشريعة ، إذا عنت لكم حادثة فأنتم بالخيار فيها . «إن»^(٥) «أحببتم»^(٦)

= الأحكام وغيرها . منشأ الخلاف في هذا تعدد الروايات التي وردت في هذا الشأن — منها حديث معاذ حين بعثه ﷺ إلى اليمن وحديث عمرو بن العاص في الصلاة بدون الاغتسال من الجنابة لخوف الضرر وحديث أبي بكر في سلب القتل وحديث صلاة العصر في بني قريظة وحديث أبي السنابل عندما أفتى في الحامل المتوفى عنها زوجها وقد وضعت بعد ليال أنها تقضي أربعة أشهر وعشراً ، فرده رسول الله ﷺ وقضى بحلالها للزواج . وغيرها كثير . ينظر تفضيل المسألة في المستصفى (٣٥٤/٢) وإرشاد الفحول (٢٥٦) والمحصول (٢٥٠/٣/٢) وجمع الجوامع مع العطار (٤٢٧/٢) والتبصرة (٥١٩) واللمع (١٣٣) والإحكام (٢٣٥/٤) والمسوده (٥١١) والوصول إلى الأصول (٣٧٦/٢) والمعتمد (٧٦٥/٢) روضة الناظر ومعه نزهة خاطر (٤٠٧/٢) ومختصر ابن الحاجب (٢٩٣/٢) والابهاج (٢٥٢/٣) وتيسير التحرير (١٩٣/٤) . والبرهان (١٣٥٥/٢) وفواتح الرحموت (٣٧٤/٢) والبحر المحيط (٢٨٨/٣/ب) .

(١) ت : «إن» .

(٢) سقط في ت .

(٣) سلم «التعبد» هنا من اللعب في ت .

(٤) سقط في ت .

(٥) ت : فإن .

(٦) ت : شتم .

«راجعتموني»^(١) لأخبركم بحكم الله تعالى «وحياً»^(٢) واجتهاداً. «وإن»^(٣) «أحببتم»^(٤) فاجتهدوا. «فغلبة»^(٥) ظنكم أمانة حكم الله تعالى عليكم. فهذا لا يستحيل عقلاً. لا في صفة المتعبّد تعالى وجل، ولا في صفة المتعبّد / ولا في صفة التعبّد/^(٦).

[١٨٧٢] فإن قالوا: من كان بحضرة الرسول ﷺ، فهو قادر على «التوصل»^(٧) إلى النص. ولا يسوغ الاجتهاد مع القدرة على الوصول إلى النص.

قلنا: فهذا أيضاً دعوى منكم.

على أنا نقول: ليس كلامنا فيما استقر فيه نص. وإنما كلامنا في حادثة لم يؤثر فيها عن الرسول ﷺ جواب. فهي قبل مراجعة الرسول ﷺ خالية عن النص.

(١) ت: «راجعوني».

(٢) ت: «وجوباً».

(٣) ي: «فان».

(٤) ت: «شتم».

(٥) ت: «عليه».

(٦) ما بين الخطين ليس في ت.

(٧) في ت: «الوصول».

(٣٢٠) فصل (١)

في بيان وقوع الاجتهاد في عصر النبي ﷺ

[١٨٧٣] فإن قال قائل: قد ذكرتم جواز التعبد بالقياس عقلاً. «فهل

ورد الشرع به»^(٢)؟

قال القاضي رضي الله عنه: أما «الذين»^(٣) غابوا عن مجلسه ﷺ، فقد

صح تعبدهم بالقياس في أخبار «تلقتها»^(٤) الأمة بالقبول^(٥).

منها حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حيث قال له رسول ﷺ / بم

تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ

قال: /^(٦) فإن لم تجد؟ قال: فاجتهد رأيي «ولا آلو»^(٧) فقال رسول الله ﷺ

الحمد لله الذي وفق «رسول»^(٨) رسول الله لما يرضاه^(٩) رسول الله^(١٠).

ونعلم أيضاً أن الذين «بعدوا»^(١١) عن مجلسه من ولاية «و»^(١٢) مستخلفيه

(١) نهاية (١١/أ) في ت.

(٢) ي: «قبل ورود الشرع».

(٣) ي: «الدليل».

(٤) ي: «نقلتها».

(٥) ي: «بالظنون» وقد سبقت الإشارة إلى بعضها.

(٦) ما بين المعكوفتين لم يذكر في ت.

(٧) سقط في ي.

(٨) سقط في ت.

(٩) ي: «يرضى».

(١٠) تقدم تخريجه.

(١١) ت: «تعدوا».

(١٢) سقط في ت.

على العساكر والبلاد كان يعن لهم من الحوادث ما لا نص فيه . وكانوا «لا يتوقفون»^(١) في جميعها، ورسول الله ﷺ يعلم ذلك منهم . فهذا في «الغيبة»^(٢) عنه .

«فأما»^(٣) الذين كانوا بحضرته، فلم تقم حجة شرعية في تعبدهم بالقياس، وإن وردت لفظة «فهي»^(٤) شاذة أو محتملة للتأويل .

(٣٢١) القول في جواز تعبد النبي ﷺ

بالاجتهاد فيما لا نص فيه

[١٨٧٤] اختلف الناس في ذلك . فذهب الذين أحالوا التعبد بالقياس إلى الجري على مقتضى أصلهم في استحالة التعبد بالقياس^(٥) .
وأما القائلون بالقياس فقد اختلفوا أيضاً .

فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز أن «يتعبد»^(٦) الرسول ﷺ بالقياس والتحري والاجتهاد . و«منعوا»^(٧) ذلك عقلاً^(٨) . وذهب آخرون إلى جواز

(١) ي: «يتوقفون» .

(٢) ي: «هو الغيب» .

(٣) ت: «أما» .

(٤) في ي: «في» وفي ت غير مذكور ولعل ما أثبتناه هو الصواب .

(٥) قال الزركشي: وهو ظاهر اختيار ابن حزم قاله الشوكاني في إرشاد الفحول (٢٥٥)

وقال: ومن الذاهين إلى هذا المذهب أبو علي وأبو هشام وقال في مسلم الثبوت أنه

قول الأشاعرة وأكثر المعتزلة . انظر فواتح الرحموت (٢/٣٦٦) .

(٦) ت: «تعبد» .

(٧) ت: «فمنعوا» .

(٨) حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي .

«تعبده»^(١) بالقياس والاجتهاد وألحقوا ذلك بجائزات العقول^(٢). «وهو»^(٣) الذي نختاره.

[١٨٧٥] «و»^(٤) الدليل عليه أنه/^(٥) ليس فيه وجه من وجوه الاستحالة «لا» في^(٦) المتعبد تعالى وجل ولا في التعبد، ولا في المتعبد «فلا يبعد»^(٧) أن يقول الله تعالى لرسوله ﷺ إذا وقعت حادثة، فاجتهد فيها رأيك. فما مال إليه رأيك فهو الحق وهذا واضح «لكل»^(٨) من تأمله^(٩).

(١) ي: «التعبد».

(٢) وهذا هو مذهب الجمهور وأما الحنفية فقالوا: ينتظر الوحي إلى أن يخاف فوت الحادثة، فيحوز له الاجتهاد.

(٣) ت: «هذا».

(٤) سقط في ت.

(٥) نهاية (٢٠٢/ب) في ي.

(٦) سقط في ت.

(٧) ي: «فلا تعبد» وفي ت «ولا يبعد».

(٨) ت: «لمن».

(٩) راجع لمعرفة الأقوال في هذه المسألة البرهان (١٣٥٦/٢) والمستصفي (٣٥٥/٢)

وإرشاد الفحول (٢٥٥) والمعتمد (٧٢١/٢) وتيسير التحرير (١٨٣/٤) والمسودة

(٥٠٦) والوصول إلى الأصول (٣٧٩/٢) والابهاج (٣٤٦/٢) والتبصرة (٥٢١)

والمحصول (٩/٣/٢) وجمع الجوامع (٤٢٥/٢) والإحكام (٢٢٢/٤) وأصول

السرخي (٩٠/٢) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٤٠٩/٢) ومختصر ابن الحاجب

مع التفتازاني (٢٩١/٢) والبحر المحيط (٢٨٦/٣) — وقد ألفت الدكتورة نادية

شريف العمري كتاباً مستقلاً في هذه المسألة بعنوان «اجتهاد الرسول ﷺ» ط مؤسسة

الرسالة.

[١٨٧٦] وتمسك من أحال تعبدته بالقياس، بطرق:

منها: أن العمل بالقياس، عمل «بغلبة»^(١) الظن. فلو تمسك به الرسول ﷺ لكان يبلغ عن ربه «شريعته»^(٢) بموجب غلبة الظن / وذلك مستحيل في أوصاف الرسول ﷺ. فنقول: هذا الذي ذكرتموه باطل/^(٣). وذلك أن المجتهد عندنا يغلب على ظنه / أولاً، ثم نقطع على الله سبحانه بموجب غلبة ظنه^(٤). ونعلم أن غلبة ظنه أمانة نصبها الله تعالى/^(٥) في موجبها.

فكذلك الرسول ﷺ نقطع بما يحكم به، و«ينزل»^(٦) ذلك منزلة ما لو قال الله تعالى لرسوله ﷺ: مهما ظننت إقبال فلان وقدمه «فاقطع به»^(٧) فإنك لا تظن إلا حقاً. «فهذا»^(٨) سائغ «لا استحالة»^(٩) فيه.

[١٨٧٧] ومما تمسكوا/^(١٠) به أن قالوا: لو ساغ

(١) ت: «بغالب».

(٢) ت: «شريعة».

(٣) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٤) هكذا وردت العبارة ولعل المراد «ثم نقطع بأن الله سبحانه وتعالى أوجب على

المجتهد العمل بموجب غلبة الظن، ونعلم... إلخ.

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط في ت.

(٦) ي: «ينزل».

(٧) ي: «فاقطع».

(٨) ت: «هذا».

(٩) ي: «لا استحالة».

(١٠) نهاية (١١/ب) في ت.

«لرسول الله»^(١) ﷺ أن يجتهد لساغ لغيره أن يجتهد أيضاً، ثم يكون كل مجتهد «مؤاخذاً»^(٢) باجتهاده، فيؤدي ذلك إلى أن يخالف «المجتهدون»^(٣) رسول الله ﷺ، إذا اختلفت الاجتهادات. وفي ذلك إبطال الاتباع والخط لمنزلة الرسول ﷺ.

والجواب عن هذا «السؤال»^(٤) أن نقول: لو رددنا إلى موجب العقل، لم يكن فيما قلموه استحالة. وكل مجتهد مؤاخذ باجتهاده^(٥) وكان «النبي»^(٦) ﷺ لا يدعو المجتهدين إلى اتباعه فيؤدي ذلك إلى مخالفة الاتباع، فهذا في سبيل «العقل»^(٧).

ولكن قامت دلالة الإجماع على أن ما يقدم عليه الرسول ﷺ في تبين الشرع «لا»^(٨) على سبيل الاختصاص «به»^(٩) فيجب^(١٠) اتباعه، ولا يجوز الاستبداد بالحكم على خلاف ما بينه. فمنعنا لذلك ترك الاتباع، واستقلال

(١) ت: «لرسول».

(٢) في ي وت «مؤاخذاً» بدون النصب.

(٣) ت: «المجتهدين».

(٤) سقط في «ت».

(٥) في ي زيادة «للنبي» ﷺ فيه اجتهاده» ونفس العبارة مكررة بعد بضعة سطور، ولا محل له ولا معنى في هذا المكان، وهو سهو من الناسخ.

(٦) ت: الرسول.

(٧) ت: النقل.

(٨) سقط في «ت».

(٩) سقط في ي.

(١٠) ت: «فيوجب».

كل مجتهد بنفسه . وكان الرب تعالى يقول: كل مجتهد مؤاخذ باجتهاده، إلا ما كان للنبي ﷺ فيه اجتهاد، فهو القدوة.

[١٨٧٨] ومما تمسكوا به أيضاً، أن قالوا: «لو»^(١) جاز أن يجتهد النبي ﷺ، لجاز أن يخطيء مرة ويصيب أخرى. وفي ذلك إبطال الثقة بما يقوله.

قلنا: هذه غفلة عظيمة منكم. فانا «لم نصور من آحاد»^(٢) المجتهدين الخطأ. على ما «أوضحناه»^(٣) من أصلنا في تصويب المجتهدين^(٤) / فكيف تظنون منا ذلك في اجتهاد الرسول ﷺ، على أنا لو قدرنا جواز الخطأ من سائر المجتهدين/^(٥) فلا نجوزه من الرسول ﷺ. فإنه واجب العصمة فيتنزل في اجتهاده منزلة ما لو اجتمع كافة الأمة على ضرب من الاجتهاد «إجماعاً»^(٦) منهم فلا يسوغ خطأؤهم. وإن قلنا إن المصيب واحد من «المجتهدين»^(٧) «ويتصور»^(٨) خطأ «آحاد»^(٩) المجتهدين. فبطل ما قالوه.

[١٨٧٩] ومما استدلوا به أيضاً، أن قالوا: لو

(١) سقط في «ت».

(٢) ت: «لم نصور مواد».

(٣) ت: أوضحنا.

(٤) في زيادة «آحاد» بعد «المجتهدين» ولم يبد لي معنى.

(٥) ما بين الخطئين ساقط في ي.

(٦) ت: «وإجماع».

(٧) ي: «في المجتهديات».

(٨) ت: «فيتصور».

(٩) سقط في ت.

«جاز»^(١) لرسول الله ﷺ أن يجتهد، لجاز لجبريل عليه السلام أن يجتهد. ويخبر الرسول ﷺ عن اجتهاده / وهو يضيف الكل إلى الوحي فيما بلغه جبريل فيخلط الوحي بغيره، وفيه لبس عظيم في الدليل.

قلنا: هذا ركيك من القول فإن جبريل إذا اجتهد أخير الرسول باجتهاده/^(٢) حتى لا ينقل الكل وحيًا، إذا علم ان الأمر يلتبس «فبطلت»^(٣) عصمتهم^(٤) /^(٥) ووضح جواز تعبدته بالقياس.

فصل (٣٢٢)

هل وقع تعبد الرسول ﷺ بالاجتهاد

[١٨٨٠] فان قال قائل: قد «ثبت»^(٦) جواز تعبد الرسول ﷺ بالاجتهاد عقلاً فهل «ورد ثبوت»^(٧) ذلك سمعاً؟ قلنا: «اختلف اهل العلم»^(٨) في ذلك فذهب ذاهبون إلى أنه ورد السمع بذلك^(٩). «وقطع»^(١٠) آخرون أنه لم يرد

(١) ت: كان.

(٢) ما بين الخطين ساقط في «ي».

(٣) ي: فيطلب.

(٤) أي ما اعتصموا به.

(٥) نهاية (١/١٢) في ت.

(٦) ت: بنيتم.

(٧) ت: «يثبت».

(٨) ت: «قد اختلف العلماء».

(٩) واختار وقوعه الآمدي وابن الحاجب والشيرازي ونسبه القرافي إلى الشافعي ونسبه الآمدي إلى أحمد وأبي يوسف.

(١٠) ت: «ذهب».

به/ (١) «السمع» (٢) (٣).

[١٨٨١] ونحن نذكر ما تمسك به كل فريق، ونتكلم عليه «إن شاء الله تعالى» (٤) فأما الذين نفوا ورود السمع «به» (٥) فقد استدلوا، بأن قالوا: لو كان «شرع» (٦) لرسول الله ﷺ الاجتهاد لكان «لا يتوقف» (٧) في كثير من الأحكام ينتظر «فيها» (٨) الوحي وكان «يتسرع» (٩) إلى الاجتهاد حسبما «جوز» (١٠) له.

وهذا باطل. فإن للآخرين أن يقولوا: إنما كان يتوقف فيما لم يكن للاجتهاد فيه مساغ ولم يكن له أصل يرد إليه اعتباراً وقياساً «إذ» (١١) لم يكن

(١) نهاية ق (١/٢٠٣) في ي.

(٢) ت: سمع.

(٣) وفي المسألة أقوال أخرى. منها أنه ما كان يجتهد في القواعد والاصول بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل فكان مأذوناً له في التصرف والاجتهاد، واختاره إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول.

ومنها أنه كان يجوز له الاجتهاد في مصالح الدنيا وتدبير الحروب. ومنها التفصيل بين حقوق الله وحقوق الآدميين فيجوز في الثاني دون الأول. ومنها التوقف انظر في هذا الصدد المراجع التي أحلت عليها في بداية هذا البحث.

(٤) لم يذكر في ي.

(٥) سقط في ت.

(٦) ي: «يسوغ».

(٧) ت: «يتوقف».

(٨) ي: «بها».

(٩) ت: «يتسرع».

(١٠) ت: «يجوز».

(١١) ي: «إذا».

قد استقر الشرع و «تأسست»^(١) قواعده على أنه لا يبعد أنه ﷺ خير بين الاجتهاد وبين انتظار الوحي. «فكان يجتهد مرة وينتظر الوحي أخرى»^(٣).

ومما استدلوا به «أيضاً»^(٤) أن قالوا: لو كان «النبي»^(٥) ﷺ يتمسك بالاجتهاد «لنقل ذلك»^(٦) نقلاً مستفيضاً قاطعاً للريب. كما نقل تمسكه بالوحي.

وهذا ما لا معتمد فيه أيضاً. إذ ليس من شرط كل ما يؤثر عن النبي ﷺ ان يستفيض^(٧) بل منه ما ينقل آحاداً، ومنه ما ينقل استفاضة. على أنه «لا يجب»^(٨) على الرسول ﷺ ان يخبرهم بمصادر احكامه و«مقتضياتها»^(٩) وتمسك هؤلاء بالطرق التي قدمناها / في استحالة تعبد به بالاجتهاد عقلاً، وقد قدمنا الاجوبة عنها فهذا كلام^(١٠) / ^(١١)...

(١) ت: «تأسبت».

(٢) سقط في ي.

(٣) في ت اضطربت العبارة هكذا «فكان يجتهد فكان ينتظر الوحي مرة ويجتهد مرة أخرى».

(٤) سقط في ت.

(٥) لم يذكر في ي.

(٦) ت: «لكان ذلك ينقل».

(٧) ت: يجب ان يستفيض.

(٨) ت: «كان لا يجب».

(٩) ت: قضاياها.

(١٠) في الاصل كلمة غير مقرؤة.

(١١) ما بين الخطين زيادة في ت.

[١٨٨٢] فأما الذين قالوا: أن الشرع ورد بتعبده ﷺ بالاجتهاد فقد استدلوا بما جرى «في» (١) «أمر» (٢) أسارى بدر. فإنه ﷺ فاداهم باجتهاده «و» (٣) رأيه. ولم يقدم على ذلك عن قضية وحي ولذلك عاتبه الرب تعالى في قوله ﴿ مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ ﴾ (٤) الآية. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أشار «على» (٥) الرسول ﷺ «بقتلهم» (٦) فقال رسول الله ﷺ عند نزول الآية لقد كان العذاب إلينا أقرب من هذه «الشجرة» (٧) ولو أنزل، لما نجا منه إلا عمر (٨).

قالوا: فهذه/ (٩) الآية «مع» (١٠) سبب نزولها دلالة واضحة على

(١) ي: «من».

(٢) ت: «زمن».

(٣) سقط في ي.

(٤) سورة الأنفال: (٦٧).

(٥) ي: «إلى».

(٦) ت: أن يقتلهم.

(٧) ي: «الشدة».

(٨) الحديث أخرجه الإمام أحمد بلفظ «لقد عرض علي عذابكم أدنى من هذه الشجرة — لشجرة قريبة — وأنزل الله عز وجل ﴿ مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ ﴾ إلى قوله ﴿ لَوْلَا كَتَبَ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ ﴾ من الفداء ثم أحل لهم الغنائم الحديث مسند الإمام أحمد (٣١/١) ونحوه في ص (٣٣) وانظر تفسير الطبري (٣٤/١٠) والبحر المحيط للرازي (١٩٨/١٥) وراجع لمعرفة اختلاف الصحابة في مشورتهم على رسول الله ﷺ تفسير ابن كثير (٣٢٤/٢) والقرطبي (٤٧/٨) والألوسي (٦٤/١٠) وسيرة ابن هشام (٦٤٨/١).

(٩) نهاية (ق ١٢/ب) في ت.

(١٠) سقط في ت.

حكمه ﷺ بالاجتهاد.

/ قال القاضي رضي الله عنه: من زعم أن هذه الآية تدل على حكمه ﷺ بالاجتهاد/ (١) فقد افترى «على الله تعالى» (٢) بأعظم الفرية «بعينها» (٣). فإن فيه تعرضاً «لتجويز» (٤) الخطأ على رسول الله ﷺ مع تقريره «عليه» (٥). والناس «على» (٦) حزينين في تجويز الخطأ على «الرسول» (٧) عليهم السلام «ومن» (٨) جوزه منهم «لم يجوز» (٩) «تقريرهم» (١٠) عليه.

[١٨٨٣] فإن قيل: بم «تتكرون» (١١) على من يزعم أنه لم يقرر «لما» (١٢) عوتب؟ قلنا: فعدم «التقرير» (١٣) هو ألا ينفذ «ما أخطأ» (١٤) فيه. فكان ينبغي أن يقتل الأسرى وينقض عهود المفاداة، فوضح بذلك البطلان

(١) ما بين الخطين سقط في ت.

(٢) لم يذكر في ت.

(٣) سقط في ت.

(٤) ي : «الجواز».

(٥) سقط في ت.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت : «الرسول».

(٨) ي : فمن.

(٩) ي : «لم يجوزوا».

(١٠) ي : «تقديره» وفي ت : «تقديرهم» والصواب المثبت.

(١١) ت : تذكرون.

(١٢) ت : «على ما».

(١٣) ي : التقدير.

(١٤) ي : «ملك خطأ».

في الاستدلال، و «استوى الفريقان»^(١) في التأويل.

[١٨٨٤] فإن قيل: فما تأويل الآية بعد سقوط الاحتجاج. قيل: أما

رسول الله ﷺ، فقد كان خير بين القتل «والمن»^(٢) والمفاداة والاسترقاق. كما أنبا^(٣) قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَلْفًا﴾^(٤) عن بعض هذه الخلال.

/ ولكن خاض أصحاب رسول الله ﷺ في تخيير بعض هذه الخلال/^(٥)

حتى كأنه بلغ منهم أو من بعضهم مبلغ قطع الرأي «و»^(٦) التحكم. فنقم الله

تعالى ذلك عليهم. بيد أن النبي ﷺ أدخل نفسه معهم في «موجب»^(٧)

العتاب تكرماً. والآية تنبئ عن «تبرئته»^(٨) فإنه تعالى قال ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ

يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾^(٩) فلما «أنجز»^(١٠) حديثه، خاطب أصحابه فقال ﴿تُرِيدُونَ

عَرَضَ الدُّنْيَا﴾^(١١) ونحن نعلم أن الرسول ﷺ لا يخاطب بذلك. فقد عرضت

عليه خزائن الدنيا، فأباها/^(١٢) ﷺ.

(١) ي : «استوا القدمان».

(٢) ت : «بين».

(٣) في ت زيادة «عنه».

(٤) سورة محمد: آية (٤).

(٥) ما بين الخططين ساقط في ت.

(٦) سقط في ت.

(٧) ي : «موجبات».

(٨) ت : «تنزهه».

(٩) الأنفال: آية (٦٧).

(١٠) ت : أنجز.

(١١) الأنفال: آية (٦٧).

(١٢) نهاية (٢٠٣/ب) في ي.

[١٨٨٥] ومما استدلووا به في ورود التعبد بالاجتهاد، أنه ﷺ قال في حكم الحرم «لا يعضد شجرها ولا يختلى «خلاها». قال العباس^(٢) إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا، فقال ﷺ على الفور «إلا الإذخر»^(٣)^(٤) ونحن نعلم «أنه»^(٥) ما قاله إلا اجتهاداً.

وهذا الذي ذكره، تحكم أيضاً. «ولا يبعد»^(٦) أنه قاله حياً وكان معه في ذلك الوقت جبريل أو ملك آخر «يسدده»^(٧) فبطل معتصم الفريقين.

[١٨٨٦] والمختار أنه لم يرد في الشرع دلالة يقطع بها في نفي الاجتهاد ولا في إثباته. فيتوقف فيه على مورد «الشرع»^(٨).



(١) ت : «خلالها».

(٢) ت : «قالوا».

(٣) سقط في ت.

(٤) الحديث أخرجه الإمام البخاري في مواضع عدة من صحيحه. انظر (٣٩/١)،

(١١٦/٦)، (٧٨/٣)، (٢٥/٣/٦/٩/١٦٤)، والإمام مسلم (١٢٥/٩ - ١٣٠،

١٣٦، ١٤٧)، وأبو داود (٢١٢/٢، ٢١٧)، والنسائي (٢٠٣/٥) بنحوه.

(٥) ي : «إن».

(٦) ي : «فلا يبعد».

(٧) ت : «يسأله».

(٨) ت : «الشريعة» والوقف اختيار المحققين منهم الغزالي.

باب (٣٢٣) (١)

القول في تخريج الشافعي رضي الله عنه المسألة على قولين وذكر مراده فيه

[١٨٨٧] اشتهر عن الشافعي/ (٢) رضي الله عنه ذكر القولين فصاعداً
«في» (٣) الحادثة الواحدة مع العلم باستحالة اجتماعهما في الصحة في «حق
المجتهد الواحد» (٤) (٥).

(١) لم يرد في ي.

(٢) نهاية (ق ١٣/أ) في ت.

(٣) ت : «إلى».

(٤) ي : «مجتهد واحد».

(٥) اعنتت معظم كتب الأصول بذكر هذه المسألة ودافع الشافعية في كتبهم عن القولين
للشافعي في مسألة واحدة وبينوا الوجوه والاحتمالات والمعامل. انظر تفاصيل ذلك
في الإبهاج (٣/٢٠٢)، وجمع الجوامع (٢/٤٠٢)، والمعتمد (٢/٨٦٠)،
والمحصول (٢/٥٢٢)، والوصول إلى الأصول (٢/٣٥٣)، والمسودة (٥٢٧)،
والتبصرة (٥١١)، ونهاية السؤل (٤/٤٣٨)، واللمع (١٣١)، وروضة الناظر
(٢/٤٣٤)، وإرشاد الفحول (٢٦٣)، والأحكام (٤/٢٦٩)، والبرهان
(٢/١٣٦٣)، وتيسير التحرير (٤/٢٣٢)، وفواتح الرحموت (٢/٣٩٤)، ومختصر
ابن الحاجب (٢/٢٩٩).

[١٨٨٨] وقد اعترض عليه في ذلك «جعل»^(١) وغيره من متأخري المعتزلة ونحن نذكر ما عولوا عليه من وجوه الاعتراض «ونتنصي»^(٢) «عنها»^(٣) «ثم نذكر»^(٤) وجه تخريج المسألة على قولين.

[١٨٨٩] فمما اعترضوا به أن قالوا: إذا جمع الجامع بين قولين، أحدهما التحليل والآخر التحريم وذكرهما جميعاً، ولم يرجح «أحدهما»^(٥) على الثاني، وأضافهما إلى نفسه، في مثل «الصيغة التي يضيف بها»^(٦) جملة «المذهب»^(٧) إلى نفسه، فلا يخلو «حاله»^(٨) في ذلك، إما أن يريد «تصحيح»^(٩) القولين جميعاً في حق المجتهد الواحد - فيكون ذلك تناقضاً وتنافياً ومباهمة للضروريات «والبدائة»^(١٠) «و»^(١١) إن كان لا يعتقد ذلك،

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري الحنفي وكان رأس المعتزلة، مولده في البصرة سنة (٢٨٨) ووفاته ببغداد سنة (٣٦٩) من كتبه «الإيمان» والإقرار «و» المعرفة له ترجمة في المنتظم (١٠١/٧) وشذرات الذهب (٦٨/٣)، والإمتاع والمؤانسة (١/١٤٠)، والإعلام (٢/٢٤٤).

(٢) ت : «ننفضل».

(٣) ي : «عنه».

(٤) ت : «بذكر».

(٥) ت : «أحدهما».

(٦) ت : «الصفة التي تصف».

(٧) ي : «المذاهب».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت : «صحة».

(١٠) ي : «البديهة».

(١١) سقط في ت.

فإطلاقه الكلام على وجه ينسبء عما قلناه «يزريه»^(١) إذ ليس لأحد العلماء أن يطلق من القول ما ظاهره الغلط، وهو يريد به خلاف ظاهره. وإنما «يصح»^(٢) من صاحب الشريعة إطلاق ألفاظ محمولة على خلاف ظواهرها، للعلم بوجود حكمته وثبوت عصمته وتنزهه عن الزلل. فهذه السابقة «تحمل المتأولين»^(٣) على التأويل.

فأما آحاد العلماء فكل واحد منهم بصدد الخطأ، فإذا بدرت «منه»^(٤) لفظة، ظاهرها الخطأ، ولم تجب له العصمة، حملت على الظاهر.

[١٨٩٠] وهذا الذي ذكروه ساقط من الكلام من أوجه: أحدها: أن لو «ساغ»^(٥) ما قالوه، لوجب سد «باب»^(٦) التجوز^(٧) والتوسع في الكلام على غير صاحب الشريعة، حتى لا يجوز لأحد أن «ينطق»^(٨) بمجازات اللغة. ويتعين على الكافة النطق «بحقائق»^(٩) اللغة، حتى ينسب الناطق بالمجاز إلى السفة والعبث. فلما لم يكن ذلك، بطل ما قالوه.

(١) هكذا في ي وفي ت «ضروري» قال في المعجم الوسيط أزرى به أدخل عليه أمراً يريد أن يلبس عليه به.

(٢) ت : «صح».

(٣) ت : من يحمل التأويلين وفي ي : «النازلين» ولعل ما أثبتناه أقرب إلى المراد.

(٤) ت : «منهم».

(٥) ت : «شارع».

(٦) ي : «بات».

(٧) ت : «التحرر».

(٨) ت : «ينظر».

(٩) ت : بحقيقة.

[١٨٩١] ثم نقول: أليس ورد «عن»^(١) صاحب الشريعة الفاظ متأولة والمجوز لذلك – على زعمكم – ما سبق من العلم بعصمته. «فإن»^(٢) قالوا: أجل. قيل لهم: فكيف يظن بالشافعي في مثل رتبته أن «يحرم الشيء ويحلله»^(٣) معاً، ويعتقد «ذلك»^(٤) اعتقاداً. ومن كمال العقل أن يعرف المرء تنافي المتنافيات وتناقضها. فنعلم من الشافعي أنه لم يسلك هذا المسلك وإنما/^(٥) سلك مسلكاً غيره، فينتصب ذلك قرينة مقارنة للظاهر، نازلة منزلة المقارن للعموم. وهذا بين لاختفاء «به»^(٦).

[١٨٩٢] فإن قالوا: لو قال الشافعي رحمه الله «ظلمت وتعديت» أفتحمل ذلك على غير ظاهره. قيل: لا يضطرنا إلى حمله على خلاف ظاهره شيء إذ يسوغ من الشافعي وممن هو^(٧) أجل منه، أن يظلم. فأما أن يعتقد كون الشيء حلالاً حراماً، فلا يتحقق ذلك منه أصلاً.

[١٨٩٣] فإن قالوا: قد أبدع الشافعي/^(٨) على «الصحابة»^(٩) وخرق الإجماع في ذكر القولين. فإن الصحابة لما اختلفوا، لم يذكر أحد منهم في

(١) ت : «على».

(٢) ي : «فإذا».

(٣) ت : «يحلل الشيء ويحرمه».

(٤) ي : «عليه».

(٥) نهاية (١٣/ب) في ت.

(٦) ت : «فيه» وهو الصواب ولكني لم أثبت في المتن لكونه غريباً عما سبق ولحق.

(٧) في ت زيادة كلمة «من» بعد «هو» وليس بشيء.

(٨) نهاية (ق ٢٠٣/أ) في ي.

(٩) ت : «أصحابه».

الصورة «الواحدة»^(١) قولين .

«قلنا»^(٢) : الجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أنهم كما لم يذكروا «قولين»^(٣) لم يمنعوا ذكر القولين .
«فليس في»^(٤) كفهم عن «ذكر»^(٥) الشيء ما يدل على منعهم إياه . فسقط
ما قالوه .

ثم نقول : / كم ذكروا من وجوه الاحتمال في الحادثة الواحدة ولكن
لم يصفوها بالأقوال/^(٦) كما ذكروا وجوه الاحتمال والاجتهاد «ولم
يسموه»^(٧) ربطاً وتحريراً وفرعاً «و»^(٨) أصلاً ، ولم يذكروا من عبارات
متناظري الزمان ، إلا القليل . ولا يدل ذلك على خروج أهل الزمان عن
إجماعهم .

[١٨٩٤] فإن قالوا : فما وجه تخريج الشافعي المسألة على قولين وما

«معناه»^(٩) ؟

(١) سقط في «ت» .

(٢) سقط في «ت» .

(٣) في زيادة « و » بعد قولين وليس له محل هنا .

(٤) العبارة مضطربة في ي هكذا في كفهم عن كفهم وليس في ذكر «فليس» .

(٥) ت : ذلك .

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت .

(٧) «لم يسمعه» في ت .

(٨) سقط في ي .

(٩) ي : «معناه» .

قلنا: «قد اختلفت»^(١) في ذلك أجوبة أصحابه. ونحن نذكر ما ذكره ثم نعول على الأصح منه «إن شاء الله تعالى»^(٢).

[١٨٩٥] فذهب بعضهم: إلى أنه قصد بذكر القولين، حكاية مذهبين من مذاهب العلماء.

وهذا غير سديد من وجهين:

أحدهما: إنه قد يجعل المسألة على قولين في صورة لا يؤثر فيها عن العلماء قول «على»^(٣) التنصيص.

والآخر أنه يضيف القولين إلى اجتهاده ولا يجري «في»^(٤) ذلك مجرى حكاية المذاهب. «فإنه إذا حكى»^(٥) المذهب «فصيغة»^(٦) كلامه في الحكاية تتميز عند كل «مصنف»^(٧) عن صيغة ذكره القولين.

[١٨٩٦] وقال أبو إسحاق المروزي^(٨): إنما ذكر القولين، لبيان «أن»^(٩) ما عداهما فاسد عنده، و«يحصر»^(١٠) الحق، في قولين أو ثلاثة،

(١) ت : «اختلف» وبدون قد.

(٢) لم يرد في ي.

(٣) ت : عن.

(٤) سقط في ت.

(٥) مكرر في ي.

(٦) ت : بصيغة.

(٧) ي : مصنف.

(٨) مرت ترجمته في صفحة (٢١٩).

(٩) سقط في ت.

(١٠) ت : «قصر».

«على»^(١) ما نذكره.

وهذا الذي ذكره فيه نظر أيضاً. فإن الشافعي لا يقطع في المجتهديات بتخطئة غيره. ومن تدبر أصوله، عرف ذلك «منها»^(٢).

[١٨٩٧] والصحيح في ذلك أن نقول: ما يؤثر فيه عن الشافعي قولان، فهو على أقسام.

فمنه/ (٣) القول الجديد و«القول»^(٤) القديم. فقد وضع من مقتضى كلامه أنه بذكره الجديد رجع عن القديم. فلا «يجتمع»^(٥) له في أمثال ذلك قولان.

ومنه أن^(٦) ينص على قولين في الجديد، ولكنه يميل إلى أحدهما، ويختاره «فهو»^(٧) مذهبه والآخر ليس بقول له. وإنما ذكره أولاً توطئة للخلاف وتمهيداً له.

ولو نص على قولين في الجديد ثم ذكر أحدهما بعد ذلك، وأضرب عن ذلك الثاني «فما»^(٨) صار إليه المزني رحمه الله أن ذلك رجوع منه عن

(١) سقط في ت.

(٢) ت : «منهما» وقد سبق إن الأصح من مذهب الشافعي القول بأن المجتهد يخطيء ويصيب.

(٣) نهاية (ق ١٤/أ) في ت.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي : «تجميع».

(٦) في ي بياض مكان هاتين الكلمتين.

(٧) ي : «وهو».

(٨) ت : «فالذي».

القول الثاني ولما قاله وجه . وإن «كان»^(١) أنكره معظم الأصحاب .

[١٨٩٨] فأما إذا نص على قولين جميعاً ولم يرجح أحدهما «بعد ذلك»^(٢) على «الثاني»^(٣) «ولم يقتصر»^(٤) على أحدهما بعد نصه عليهما ونقل مثل ذلك – حتى قال المحققون – إن هذا الفن لا يكاد يبلغ عشرًا^(٥) .

[١٨٩٩] قال القاضي رضي الله عنه والوجه عندي أنه قال في مثل «هذا الموضوع»^(٦) بالتخيير . وكان يقول بتصويب المجتهدين^(٧) .

(١) ساقط في ي .

(٢) سقط في ت .

(٣) ت : «الآخر» .

(٤) ت : «ولم ينص» .

(٥) ونقل الشيخ أبو إسحاق في اللمع وشرح اللمع عن أبي حامد المروزي إنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر . اللمع (١٣٢) ، وشرح اللمع نقلاً عن الإبهاج (٢٠٢/٣) ، قال ابن السبكي : وذلك من الأدلة الواضحة على علو شأنه في العلم والدين في الحالتين ، أما الدليل على العلم فإنه كلما زاد المجتهد علماً وتدقيقاً وكان نظره أتم تنقيحاً وتحقيقاً ووقوفه على الأدلة المزدحمة مستقيماً وأدرك وجه الازدحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيماً ، تكاثرت الإشكالات الموجبة للتوقف لديه وتزاحمت المعضلات بين يديه . وأما في الدين فلم يكن ممن إذا ظهر له وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى ولا قام بنصرتها وشال بضبعها حتى ينادي أولى لك فأولى بل صرح ببطلان تلك واعترف بالخطأ فيه وقصور النظر . انظر الإبهاج (٢٠٣/٣) .

(٦) ت : «هذه المواضع» .

(٧) قال ابن السبكي في الإبهاج (٢٠٢/٣) ، «وذهب قوم إلى أن إطلاق القولين يقتضي التخيير وهو ضعيف وذكر وجوهاً أخرى لمثل هذا الموقف بعض الأصوليين ، منها =

وهذا الذي قاله غير «سديد»^(١) فإن الصحيح من مذهب الشافعي أن المصيب واحد على أن «فيما»^(٢) ذكره القاضي «دخلاً عظيماً»^(٣) ونبين ذلك، بأن نمهد أصلاً في التخيير.

فنقول: من قال بالتخيير / على ما قدمنا القول فيه، إنما يمكنه القول بالتخيير/^(٤) في تقدير واجبين.

مثل أن «يؤدي»^(٥) أحد الاجتهادين إلى إيجاب شيء، «والثاني»^(٦) إلى إيجاب غيره. ولا يؤدي تقدير جمعهما على سبيل التخيير إلى تناقض وينزل منزلة «أركان»^(٧) كفارة اليمين. فإذا تصورت المسألة «بهذه»^(٨) الصورة،

إنه يقصد حصر مذهبه في هذين القولين وأن المذهب الثالث باطل عنده ومنها إنه ينقل القولين عن سببه وليس لبيان مذهبه لكن الناقل عنه أخطأ فجعلهما مذهباً له ومنها ما تعارضت الأدلة فيها وعسر الترجيح فتورع وتوقف من أن يقدم على الحكم قبل البيان: ومنها إنه كان في مهلة الناظر في تلك المسألة ووافته المنية قبل البت فيها وغيرها.

(١) ت : «شديد».

(٢) ت : «ما».

(٣) هكذا في ي وفي ت طمس في هذا الموضع. والدخل هنا معناه الفساد. «وعظيماً» في ت : «عظيم» بالرفع.

(٤) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٥) ت : «يؤديك».

(٦) ت : «ويؤديك الاجتهاد الثاني».

(٧) في ي ما يشبه «إن قلت» في هذا الموضع.

(٨) ت : «في هذه».

«سأغ»^(١) المصير إلى «أن»^(٢) التخيير «فيهما»^(٣).

وأما إذا كان/^(٤) أحد الاجتهادين يؤدي إلى «التحليل»^(٥) ويؤدي الثاني إلى «التحريم»^(٦) فلا يتصور التخيير في القولين إذ من المستحيل التخيير بين «الحظر والتحليل»^(٧) وهذا بين لكل متأمل وقد ذكره القاضي رضي الله عنه في خلال كلامه. وكذلك «لا يتحقق»^(٨) التخيير بين محرمين.

[١٩٠٠] فإذا وضع ذلك. فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله كثيراً في تحليل وتحريم^(٩). فكيف يمكن «حمل»^(١٠) اختلاف قوله على «القول»^(١١) بالتخيير؟ فالسديد إذا أن نقول في القسم الأخير الذي

(١) ت : «سأغ».

(٢) كذا في الأصل وأحسبها زائدة إلا أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وهو خبر أن.

(٣) سقط في ت.

(٤) نهاية (ق/٢٠٤/ب) في ي.

(٥) ت : «تحليل» بدون الألف واللام.

(٦) ت : «تحريم».

(٧) ت : «التحليل والتحريم».

(٨) ت : لا يتصور.

(٩) تذكر الكتب الأصولية كمثال على تردد الشافعي رحمه الله بين قولين والمسترسل من اللحية، هل يجب غسله أو لا يجب قولان.

(١٠) سقط في ت.

(١١) ت : «القولين».

«ختمنا»^(١) الكلام «به»^(٢) - وهو أن ينص على قولين في الجديد، ولا يختار أحدهما - «إنه»^(٣) ليس له في المسألة قول/^(٤) ولا مذهب وإنما ذكر القولين ليتردد فيهما. وعدم اختياره لأحدهما لا يكون ذلك خطأ منه. بل علو رتبة الرجل، وتوسعه في العلم، وعلمه «بطرق»^(٥) الأشبه / يمنع/^(٦) أن يتفق له ذلك. ويبعد أن يتدىء «الرجل»^(٧) مسائل الشرع ويختمها ولا تعن «له»^(٨) مسألة إلا ويغلب على ظنه في أول نظرة جواب واحد.

[١٩٠١] فإن قال قائل: فلا معنى لقولكم: للشافعي قولان إذ ليس له

على ما زعمتم في مثل هذه المسائل قول واحد ولا قولان!

قلنا: «هكذا نقول»^(٩) ولا نتحاشى منه. وإنما وجه الإضافة إلى

الشافعي ذكره لهما و «استقضاؤه»^(١٠) وجه الأشباه فيهما. فهذا أسد الطرق وأوضحها.

(١) ت : «أتمنا».

(٢) ت : فيه.

(٣) في النسختين «و» بدل «أنه» ولعل المثبت أولى.

(٤) نهاية (١٤/ب) في «ت».

(٥) بطريق.

(٦) خلت النسختان جميعاً من هذه اللفظة وهي لا بد منه.

(٧) سقط في ت.

(٨) سقط في ي.

(٩) ي : «فهكذا القول».

(١٠) ت : «استقضاؤه».

وقد شعب القاضي رضي الله عنه كلامه في «هذه»^(١) المسألة.
والذي «ذكرناه»^(٢) لبابه وتعلم ذلك إذا طالعت كتابه.



(١) سقط في ي.

(٢) ي : «ذكرنا».

كتاب التقليد

(٣٢٤) القول في حقيقة التقليد

[١٩٠٢] اختلف أرباب الأصول في حقيقة التقليد^(١).

فذهب «بعضهم»^(٢) إلى أن التقليد «هو»^(٣) قبول قول القائل ولا يدري من أين يقول ما يقول^(٤).

وهذا القول غير مرضي عندنا. فإن التقليد «منبىء عن»^(٥) الاتباع المتعري عن أصل الحجة. فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينبىء عن ذلك، لم يكن الحد مرضياً أصلاً.

(١) حقيقة التقليد لغة: قال الزركشي في البحر المحيط ونقله الشوكاني في إرشاد الفحول أنه مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدى، فكان المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده — أي المجتهد بمعنى أنه بتقليده له كأنه طوقه ما في ذلك الحكم من تبعه — أن كانت — وجعلها في عنقه.

(٢) ت: «قوم منهم».

(٣) سقط في ي.

(٤) جزم بهذا القول الففال (٢٩١-٣٦٥) في شرح التلخيص قاله الزركشي في البحر المحيط (١٣٠٦/٣) ومعنى قوله «لا يدري من أين يقول» أي من كتاب أو سنة أو قياس.

(٥) ت: «شيء غير».

وهذا القائل يقول إذا «جوزنا»^(١) للرسول ﷺ الاجتهاد فقبول قوله «تقليد له»^{(٢)(٣)} من حيث أن القائل^(٤) لا يدري^(٥) / قاله الرسول ﷺ.

[١٩٠٣] وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل/^(٦)
بلا حجة^(٧).

(١) ت: «حررنا».

(٢) ت: «تقليده».

(٣) نقل الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه قال: إن قلنا إنهم «أي الأنبياء عليهم السلام» مجتهدون، فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين إما الوحي أو الاجتهاد. وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهاده اجتهاد معلوم بالعصمة.

(٤) كذا في النسختين.

(٥) يظهر أن هنا سقطاً وهو «من أين» وتام الكلام «من حيث أن القائل لا يدري من أين قاله الرسول ﷺ».

(٦) سقط في ت.

(٧) نقل الزركشي والشوكاني هذا التعريف عن الشيخ أبي حامد والأستاذ أبي منصور ولفظه «قبول القول من غير حجة تظهر على قوله» وبهذا عرفه ابن الحاجب ولفظه «العمل بقول غيرك من غير حجة». فخرج من قوله «من غير حجة» العمل بقول الرسول ﷺ والعمل بالإجماع ورجوع العامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول في شهادتهم لوجود الحجة في الكل. وبهذا لا يتحقق تقليد إلا في صورة رجوع المجتهد إلى مثله دون اضطرار والعامي إلى مثله. وبهذا عرفه الغزالي في المستصفي بلفظ «قبول قول بلا حجة» وعرف ابن الهمام بأنه «العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة»، والحجج هي الكتاب والسنة والاجماع على هذا يسمى عمل العامي بقول المفتي تقليداً. وقيل في تعريفه أقوال أخرى منها «قبول قول الغير دون حجته أي دون معرفة حجة القول وعرفه الآمدي بأنه العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة. ينظر للتفصيل المسودة (٥٥٣) المستصفي (٣٨٧/٢) =

«و»^(١) من سلك هذه الطريقة منع أن يكون «قبول»^(٢) قول النبي ﷺ تقليداً، فإنه حجة في نفسه وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق.

[١٩٠٤] غير أن الأولى في حد التقليد - عندنا - أن نقول: التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم.

فيندرج تحت هذا الحد الأفعال والأقوال / وقد خصص معظم المحققين كلامهم بالقول^(٣). ولا معنى للاختصاص به. فإن الاتباع في الأفعال/^(٤) المبنية كالاتباع في الأقوال.

ويندرج تحت هذا الحد أصل في التقليد، ذهل عنه معظم الأصوليين. وذلك أن معظمهم مع الاختلاف في «تحديد»^(٥) التقليد «مجمعون على القول بأن العامي»^(٦) مقلد للمفتي «فيما يأخذه»^(٧) منه.

= فواتح الرحموت (٤٠٠/٢) الأحكام (٢٩٧/٤) الإبهاج (٢٧٠/٣) جمع الجوامع (٤٣٢/٢) المنخول (٤٧٢) البرهان (١٣٥٧/٢) وروضة الناظر مع شرحها (٤٤٩/٢) ومختصر ابن الحاجب (٣٠٥/٢) تيسير التحرير (٢٤١/٤) إرشاد الفحول (٢٦٥) والبحر المحيط (٣٠٥/٣).

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «قول».

(٣) يظهر هذا في معظم التعاريف التي نقلناها في حد التقليد. وقد صرح بهذا الجلال

المحلي في شرح جمع الجوامع.

(٤) ما بين الخطين في ي.

(٥) ت: «حد».

(٦) ت: «أطلقوا القول في أن العامي».

(٧) ي: «بما يأخذه».

وأدرجوه/ ^(١) تحت الحدين السابقين وقالوا: «إن قلنا» ^(٢): أن التقليد قبول قول «القائل» ^(٣) بلا حجة، فقد تحقق ذلك في المفتي، فإن قوله في نفسه ليس بحجة. وإن «حددنا» ^(٤) التقليد بأنه قبول القائل مع الجهل بمأخذه. فهذا المعنى يتحقق في قول المفتي أيضاً.

[١٩٠٥] قال القاضي رضي الله عنه. والذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلاً. فإن قول العالم حجة في حق المستفتي. إذ الرب تعالى وجل نصب قول العالم علماً في حق العامي وأوجب عليه العمل به. كما أوجب على العالم العمل بموجب اجتهاده «وعلمه» ^(٥) واجتهاده علم عليه ^(٦) «وقوله» ^(٧) علم «على» ^(٨) المستفتي ^(٩).

(١) نهاية ق (١/١٥) في ت.

(٢) سقط في ي.

(٣) ت: الغير.

(٤) ت: «حدد».

(٥) سقط في ي.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: بقوله.

(٨) سقط في ت.

(٩) قال إمام الحرمين: قال القاضي: عندي لا تقليد ولا مقلد وكل من قبل قولاً — كالعامي يقبل قول المفتي — وجب عليه قبوله، وكان قوله حجة في حقه. قال: والمختار عندي على الضد والعكس فإن الخلاق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلدون ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم فهو مقلد، فإن قوله عليه السلام لا يكون حجة لذاته والمعجزة وإن قامت — فلا تفيد كونها حجة ما لم يقدم عليه العلم بالمرسل فإذا كل من نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود =

[١٩٠٦] ويخرج لك من هذا الأصل أنه لا يتصور على «ما»^(١)/^(٢) نرتضيه تقليد مباح في الشريعة. لا «في الأصول ولا في الفروع»^(٣) إذ التقليد هو اتباع الذي لم تقم به حجة. ولو ساغ تسمية العامي مقلداً. مع أن قول العالم في حقه واجب الاتباع، جاز أن «يسمى»^(٤) «المتمسك»^(٥) بالنصوص والاجماع وأدلة العقول مقلداً! وهذا واضح «في»^(٦) مقصود.

ثم إنا نذكر بعد ذلك منع التقليد في الأصول، ثم «في»^(٧) الفروع.

(٣٢٥) القول في منع التقليد في الأصول

[١٩٠٧] اعلم، أن هذا «الباب»^(٨) يرسم الكلام فيه في فن الكلام، بيد أنا نذكر ما يقع به الاستقلال، فلا يسوغ «لأحد»^(٩) أن يعول في معرفة الله

= الصانع وصفاته، ثم انحط إلى النبوات فأدرك جواز العصمة، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم. ومن عداه ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام فهو مقلد تحقياً. وما قاله القاضي من أنه يجب قبوله قلنا: كيف يكون ذلك حجة؟ وهو لم يعلم المرسل؟! والله أعلم — وتبعه الغزالي في المنحول (٤٧٣) والبرهان (١٣٥٨/٢).

(١) سقط في ت.

(٢) نهاية ق (١/٢٠٥).

(٣) ت: «أصول الدين ولا فروعه».

(٤) ي: يتسمى.

(٥) ت: المستنبط.

(٦) سقط في ي.

(٧) سقط في ت.

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ت.

تعالى، و «في معرفة»^(١) ما يجب له من الأوصاف، و«و»^(٢) يجوز عليه ويتقدس عنه «على»^(٣) التقليد.

وكذلك القول في جملة قواعد العقائد. بل يجب «على»^(٤) كل معترف أن يستدل في هذه الأصول. و «لن»^(٥) تقع له العلوم فيها إلا «عقب»^(٦) النظر الصحيح.

[١٩٠٨] وذهب الحشوية^(٧) إلى «القول»^(٨) بالتقليد في الأصول لما أقعدهم عيهم «عن»^(٩) مبالغ «ذوي»^(١٠) النظر.

(١) سقط في ي.

(٢) سقط في ت.

(٣) في ت: «كل».

(٤) ت: «عليه».

(٥) ت: «أن».

(٦) ي «بعقب» وفي ت طمس مكان هذه الكلمة.

(٧) اختلف في سبب تسمية هذه الطائفة بهذا الاسم. فقيل: لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ. وقيل: سمو بذلك لأنهم مجسمة وقيل: أنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري فوجدهم يتكلمون بكلام ساقط، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. وقيل لأنهم كانوا يسمون أهل الحديث حشوية أي أنهم أهل حشو، لا فائدة فيه وقيل لأنهم يتهمون القرآن والسنة أنهما مملوئتان بما لا يفهم من الحشو. ونقل عن الحافظ أبي عبد الله الحاكم: أن المعهود إطلاق هذا اللقب على من نسب إلى نوع من البدع والإلحاد، راجع الحور العين (٢٠٤) والتذكرة التيمورية (١٤٨).

(٨) سقط في ي.

(٩) ت: عنه.

(١٠) ت: «كذلك».

ولم يغنهم تقاعسهم حتى أزرروا على ذوي الحجاج السالكين أسد المناهج. وطرق الرد عليهم كثيرة. والواحد منها يجزي «من»^(١) تأمل.

[١٩٠٩] فنقول لهم: معاصر المقلدين! هل علمتم أن التقليد يفضي إلى العلم، أم لم تعلموا ذلك؟ فإن قلت: أنا «لم نعلمه»^(٢) - وهو كلمة الحق - «ففي ضلال»^(٣) تعمهون. و «به على أنفسكم»^(٤) تعترفون وإن زعتم: أنا نعلم افضاءه إلى الحق - فلا تخلون «أما»^(٥)/ «٥»^(٦) أن تعلموا ذلك ضرورة «و»^(٧) بديهية أو «لا تعلمون»^(٨) ضرورة و «لا»^(٩) بديهية.

فإن ادعيتم العلم الضروري، سقطت مكالمتكم «و»^(١٠) وضحت «مباهتكم»^(١١) ولم تسلموا من معارضتكم بدعوى الضرورة في صد مقالكم.

وإن هم زعموا أنا «نعلم»^(١٢) إفضاء التقليد إلى طرق التسديد بالدلالة

(١) ت: «لمن».

(٢) ي: «نعلمه» بدون «لم».

(٣) سقط في ت.

(٤) ت: و «على أنفسهم».

(٥) مكرر في ت.

(٦) نهاية ق (١٥/ب) في ت.

(٧) ت: «أو».

(٨) ت: لا يعلموا.

(٩) سقط في ي.

(١٠) سقط في ت.

(١١) ت: «منها هتكم».

(١٢) ت: «عرفنا».

سئلوا عن إقامتها «وهيات»^(١).

«فإن»^(٢) خاضوا في ابتغائها وانتحائها، فقد خاضوا في النظر من حيث لم يشعروا.

[١٩١٠] فإن «قالوا»^(٣): «إنما»^(٤) علمنا إفضاء التقليد إلى العلم بالتقليد، سئلوا عن إقامة الدليل على التقليد الذي جعلوه أصلاً للتقليد فيتسلسل عليهم القول، ولا يجدون عنه مخرجاً.

[١٩١١] فإن قالوا: إنما علمنا افضاء التقليد إلى العلم بما^(٥) في الكتاب والسنة من الأمر بالاتباع.

قيل «لهم»^(٦): «وأني»^(٧) لكم التمسك بكتاب الله. ولا يثبت كتاب الله تعالى إلا بحجة. فبم علمتم أن الذي «اعتصمتم»^(٨) به كتاب الله تعالى. فهذه ورطة لا مخلص لهم «عنها»^(٩)(١٠).

(١) ت: هيات.

(٢) ي: فإذا.

(٣) ي: زعموا.

(٤) ت: أنا.

(٥) سقط في ي.

(٦) سقط في ي.

(٧) ت: أن.

(٨) ي: اعتصم.

(٩) ت: منها.

(١٠) اختلف في التقليد في أصول الدين. فقال كثير منهم إنه لا يجوز بل يجب النظر وذهب كثير من الفقهاء وبعض المتكلمين كالعنبري والحشوية والتعليمية إلى =

[١٩١٢] ثم نقول لهم: إذا قلتم في أصول الدين واحداً منكم، فلا شك أنكم لا توجبون لمن اتبعتموه العصمة وتجوزون عليه الزلل. فما الذي حملكم على اتباعه و «هذا»^(١) حاله! فإن رجعتم إلى مجرد القول «فقد»^(٢) «وسعتم»^(٣) مذاهب الدين. وأقل ما يلزمكم عليه، كف النكير عن معتقدي البدع إذا قلوا «أصحابهم»^(٤). فإن واحداً منكم لم يعول على حجاج.

[١٩١٣] فإن قالوا: «معنا»^(٥) السواد الأعظم. وقد وصى رسول الله ﷺ باتباع السواد الأعظم.

قلنا: فلا جهل يزيد على «الفن الذي»^(٦) أظهرتموه. فإنكم «تنازعون في إثبات رب المرسل»^(٧) وتطالبون بما فيه «عصمتهم»^(٨) فتستدلون فيه بقول

جوازه، وربما بالغ بعضهم فقال: التقليد واجب. والنظر في ذلك حرام. ومحل هذه المسألة علم الكلام. وقد بحث هذه المسألة ابن السبكي بشيء من التفصيل نسبياً فانظر جمع الجوامع (٤٤٣/٢) والإبهاج (٢٧٣/٣) والمحصل (١٢٥/٣/٢) ونهاية السؤل (٥٩٥/٤) وإرشاد الفحول (٢٦٦) والاحكام (٣٠٠/٤) والمستصفي (٣٧٨/٢) وتيسير التحرير (٢٤٣/٤) ومختصر ابن الحاجب (٣٠٥/٢) والبحر المحيط (٣٠٨/٣).

- (١) ت: «هذه».
- (٢) سقط في ي.
- (٣) ي: «سمعتم».
- (٤) ي: أسلافهم.
- (٥) ي: فمعنى.
- (٦) سقط في ت ومكانه «ما».
- (٧) ي: «منازعون في إثبات المرسل».
- (٨) ي: عصمتكم.

الرسول ﷺ .

ثم لا معول على السواد الأعظم في أصل الدين . فإن سواد الكفرة
أعظم من سوادنا ولقد كان رسول الله ﷺ في صدر الإسلام في شردمة قليلة
العدد .

وليس المعنى باتباع السواد الأعظم الاتباع في أصول الدين . فبطل
ما قالوه من كل وجه . ووضحت /^(١) في أصول الدين «غرتهم»^(٢)
«وشدحت»^(٣) في أصول العقائد «عورتهم»^(٤) .

[١٩١٤] ثم نقول «لهم»^(٥) : خبرونا! هل في السموات والأرضين
حجة على ثبوت الصانع /؟^(٦) .

فإن أنكروا ذلك انتسبوا إلى رد الكتاب ، وهو مفزعهم وإن أثبتوا
الحجة ، سئلوا عن وجهها . فيضطرون إلى الخوض في الحجاج . والكلام
عليهم طويل ، وهذا قليل من كثير .

[١٩١٥] واعتصم أصحابنا بكل ظاهر في الكتاب والسنة يتضمن

(١) نهاية (١/١٦) في ت .

(٢) ي : عوتهم والغرة بكسر الغين الغفلة والجهالة .

(٣) ت : شرحت والأشدح : الواسع من كل شيء وانشدح : استلقى على ظهره وفرج بين
رجليه .

(٤) ي : غرتهم .

(٥) سقط في ي .

(٦) نهاية ق (٢٠٥/ب) في ي .

«الأمر»^(١) بالاعتبار والاحتجاج^(٢) ولهم جمل من الظواهر، يهون الكلام عليهم فيها»^(٣).

فرأينا الإضراب عن تمسكهم «بها»^(٤).

(٣٢٦) القول في منع التقليد في الفروع

[١٩١٦] اعلم أن العلماء اختلفوا في جواز التقليد في الفروع.

والكلام في «هذا»^(٥) ينقسم إلى أصليين.

أحدهما: تقليد الصحابة / والثاني: تقليد من عداهم من العلماء فأما تقليد الصحابة/^(٦) فسفرده بالكلام بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

[١٩١٧] وأما تقليد «من»^(٧) سواهم — فقد اختلف العلماء فيه.

فذهب بعضهم إلى أنه يجوز للعالم / إذا عنت حادثة أن يقلد عالماً مع اقتداره أن يجتهد لنفسه، ثم الذين سوغوا التقليد في هذه الصورة اختلفوا في أنه هل يجوز/^(٨) أن يقلد ليفتي بما قلد «فيه»^(٩)؟ فمنهم من

(١) سقط في ي.

(٢) وهي كل آية فيها الأمر بالاعتبار والتفكير والتدبر واتباع العلم.

(٣) ت: «عليها».

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: «ذلك».

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٧) ت: «ما».

(٨) ما بين الخطين ساقط في ي.

(٩) سقط في ت.

«جوز»^(١) ذلك. ومنهم من «أباه»^(٢).

[١٩١٨] وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز للعالم أن يقلد «عالمًا»^(٣) في مثل درجته. ويجوز له أن يقلد من هو أعلم «منه»^(٤) «مع»^(٥) استوائهما في كون كل واحد منهما «مجتهدًا»^(٦). وإلى ذلك مال محمد بن الحسن.

[١٩١٩] وأبو حنيفة كان يجوز التقليد مطلقاً.

[١٩٢٠] وذهب الشافعي ومعظم العلماء إلى أنه لا يجوز للعالم أن يقلد^(٧) العالم. من غير الصحابة.

[١٩٢١] ثم هؤلاء اختلفوا في صورة «واحدة»^(٨).

«وهي»^(٩) أن العالم إذا استدت «عليه»^(١٠) طرق الاجتهاد وتضييق عليه حكم الحادثة نحو الاجتهاد في القبلة مع تضييق وقت الصلاة فهل يسوغ له — والحالة هذه — أن يقلد عالمًا؟.

(١) ي: «يجوز».

(٢) ي: «يأباه» وهو مذهب أبي الحسين البصري.

(٣) سقط في ت.

(٤) سقط في ي.

(٥) ت: «في».

(٦) ت: «فيجتهد».

(٧) ت: «تقليد».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت: «وهو».

(١٠) سقط في ت.

«فما»^(١) ذهب إليه الشافعي منع التقليد في هذه الصورة أيضاً وأجاز
المزني التقليد في هذه الصورة.

[١٩٢٢] قال القاضي رضي الله عنه والذي نختاره/^(٢) منع
التقليد^(٣).

(١) ت: «ما».

(٢) نهاية ق (١٦/ب) في ت.

(٣) خلاصة المذاهب في المسألة في المجتهد قبل الاجتهاد بضعة عشر قولاً، أما بعد
الاجتهاد فلا خلاف أنه لا يجوز له تقليد غيره.

الأول: المنع مطلقاً. وإليه ذهب الأكثرون منهم القاضي المصنف والقاضي
أبو الطيب واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب.

الثاني: الجواز مطلقاً. ونقل القاضي أنه مذهب أبي حنيفة وعليه سفيان الثوري
واسحق بن راهويه.

الثالث: يجوز تقليد الصحابي فقط، ونقل عن الشافعي في القديم كما نقل عن
أحمد والجبائي وسوف يفرد له المصنف فصلاً مستقلاً.

الرابع: يجوز تقليد الصحابة بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره. عزاه ابن
الحاجب إلى الشافعي ونسبه الآمدي إلى الجبائي.

الخامس: يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم.

السادس: يقلد من هو أعلم منه، ولا يقلد من هو مثله. نقله أبو بكر الرازي عن
الكرخي وهو المنقول هنا عن محمد بن الحسن.

السابع: يجوز التقليد فيما يتعلق بنفسه دون ما يفتى به. وهو محكي عن ابن سريج.

الثامن: يجوز تقليد مثله إذا خشي فوات الوقت، وهو منقول عن ابن سريج أيضاً.
وعليه إمام الحرمين.

التاسع: أنه يجوز لغير القاضي والمفتي في المشكل عليه. حكاه القفال الشاشي عن
بعض الشافعية.

وإذا قيل لنا: فهل في الشرع «من»^(١) تقليد مباح؟ أبناه. فإن
«الزمونا»^(٢) تقليد العامي المستفتى – لم نجعله مقلداً، على ما أوضحنا
القول «فيه»^(٣) في الباب السابق.

[١٩٢٣] ونحن نقدم على الخوض في الحجاج فصلاً، ذهل عنه
معظم المتكلمين في هذا الباب.

فنقول: لو رددنا إلى جائزات العقول، لكان أخذ العالم بقول
«عالم»^(٤) آخر من الجائزات – لو قامت به حجة سمعية – وليس من
المستحيلات. فكان يجوز أن يقول الرب تعالى، لكل عالم «أن يأخذ»^(٥)
«بقول»^(٦) عالم مثله ويترك

العاشر: يجوز للقاضي دون غيره. وهذا أيضاً منقول عن ابن سريج.

الحادي عشر: الوقف – قال الزركشي: وبه يشعر كلام إمام الحرمين.

راجع للتفصيل البحر المحيط للزركشي (٣١١/٣) والبرهان (١٣٣٩/٢) إرشاد
الفحول (٢٦٧) مختصر ابن الحاجب (٣٠٦/٢) المستصفي (٣٨٤/٢) وفواتح
الرحموت (٣٩٢/٢) جمع الجوامع (٤٣٣/٢) المعتمد (٩٣٤/٢) نهاية السؤل
(٥٨٦/٤) الإبهاج (٢٦٨/٣) المحصول (١٠١/٣/٢) الإحكام (٢٧٤/٤) التبصرة
(٤٠٣) اللمع (١٢٦).

(١) سقط في ت، وفي ي «مع».

(٢) ي: «الزمونا».

(٣) سقط في ي: وهو أن قول العالم علم وإمارة في حق العامي فيجب عليه العمل به.
وليس هو بتقليد. ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٤) ت: «العالم».

(٥) ت: «أخذ».

(٦) ي: «بكل».

«الاجتهاد»^(١). ثم^(٢) لو ثبت ذلك لم يكن ذلك تقليداً.

بل يصير قول العالم المفتي علماً وأمانة في حق العالم المستفتي
«ويكون»^(٣) متمسكاً بما نصبه الله تعالى حجة له.

[١٩٢٤] ومعظم من خاض في هذا «الفن»^(٤) بنى الأدلة بناء يدل على
منع التقليد عقلاً، ونحن نذكر ما ذكره ما نعوا التقليد ونبين فساده. ثم نذكر
ما عليه المعول، إن شاء الله تعالى وجل.

[١٩٢٥] فمما عولوا «عليه»^(٥) أن قالوا: كل عالم بصدد «أن يزل»^(٦)
فإذا لم تجب له العصمة لم تقم بقوله الحجة. «إذا»^(٧) كان المجتهد قادراً
على التمسك بالحجاج / والاجتهاد. فذلك/^(٨) أخرى له. وهذه دعوى
مجردة.

فيقال «لهم»^(٩): «لم»^(١٠) زعمتم أن من لا تجب «له»^(١١) العصمة

(١) ي: اجتهاده.

(٢) ت: «و».

(٣) ت: «فيكون».

(٤) ت: «الباب».

(٥) سقط في ت.

(٦) ت: «الزلل».

(٧) ت: «و» بدل إذا.

(٨) ما بين الخطين ساقط في ي.

(٩) ساقط في ت.

(١٠) ت: «أن».

(١١) ي: «لهم» وت: «عليه» والمثبت من عندنا.

لا يجوز الرجوع إلى قوله . وهل تنازعون إلا في هذا؟ فلو قال الرب تعالى
مهما صدر قول من عالم فاقبلوه . فإن جوزتم خطاه فحكي «عليكم»^(١)
موجب «قوله»^(٢) ولا عليكم لو أخطأ في نفسه - كان ذلك غير مستحيل .

والذي يوضح ذلك أنا نرجع إلى قول الرواة «مع»^(٣) جواز زللهم
ونرجع إلى طرق الاعتبار في المجتهدات ، وإن كنا لا نقطع بها .
ونرجع إلى قول الشهود في الحكومات والخصومات ، مع أنا لا نقطع
بصدقهم . فبطل التعويل على هذه الطريقة .

[١٩٢٦] ومما عولوا «عليه»^(٤) أيضاً ، أن قالوا: إذا/^(٥) استوى
«العالمان»^(٦) في «التمكن من»^(٧) الاجتهاد ، «فيتزلان»^(٨) في ذلك منزلة
العالمي والعالم في أصل الدين . فإنهما لما استويا في تصور الاستدلال/^(٩)
والنظر «من»^(١٠) كل واحد ، منهما في أصل الدين ، لم يجز للعالمي تقليد
العالم فيما يقدر على الاجتهاد فيه . فكذلك العالمان في الفروع فيقال

(١) سقط في ت .

(٢) ت : «حكمه» .

(٣) ت : «في» .

(٤) سقط في ي .

(٥) نهاية ق (١/٢٠٦) في ي .

(٦) ت : «العلمان» وفي ي : العلماء .

(٧) ي : «التمكين في» .

(٨) ي : فيتزلون .

(٩) نهاية ق (١/١٧) في ت .

(١٠) ت : في .

«لهم»^(١): هذا غير مستقيم. «فإنا»^(٢) لو قدرنا ورود الشرع بتقليد العالم العالم في الفروع «لم يستحل»^(٣) كما «قدمناه»^(٤) في صدر الباب. ولو قدرنا ورود الشرع بالتقليد «في»^(٥) معرفة الله تعالى، لكان مستحيلاً. فإن من شرط ورود التكليف معرفة المكلف و«لن يعلم من طريق»^(٦) التقليد. فلو قال الله تعالى - لا تستدلوا و«أعلموني»^(٧) لكان «ذلك»^(٨) من قبيل تكليف المحال. وهذا بين لكل من تأمله.

على أن الاجتهاد في الفروع، إنما هو تمسك بما لا يقطع به، وليس كالأستدلال في الأصول. فكل ما يوردونه يبطل بقريب من الطرق التي ذكرناها.

[١٩٢٧] ومما يستدلون به أيضاً، أن قالوا: لو جاز للعالم تقليد العالم لما افترق «المتبع»^(٩) والمتبع. والشرط أن يفارق التابع المتبوع إما في علم وإما في عصمة. وقد «عدما»^(١٠) جميعاً في المتنازع فيه.

(١) سقط في ي.

(٢) ت: «قالوا».

(٣) ت: «لم يستحيل» بإثبات الياء.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «مع».

(٦) ي: «لم يعرف بطرق».

(٧) ت: «واعلموا».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت: «البيع».

(١٠) ت: «عدموا».

فيقال «لهم»^(١) / وهذه دعوى أيضاً.

ثم نقول «و»/ ^(٢) لم شرطتم اختلاف التابع والمتبوع في العصمة والعلم؟ وعن هذا «تستلون»^(٣) فيضعف كل ما «يعتصمون»^(٤) به.

وربما يستدلون بظواهر، لا تقوم بها حجة. وهي كثيرة.

[١٩٢٨] والذي يجب «التعويل»^(٥) عليه، أن نقول: لو جوزنا للعالم أن يقلد العالم، لكان قوله في حقه علماً منصوباً على الحكم الواجب «عليه»^(٦) و «ينزل»^(٧) ذلك منزلة سائر الأدلة «المنصوبة»^(٨) في الشرعيات، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا كان «كذلك»^(٩) فيستحيل إثباته دليلاً، عقلاً. فإن الأدلة السمعية يدرك جواز كونها أدلة، بالعقول. فأما أن يدرك «ثبوتها»^(١٠) أدلة بالعقول «فلا»^(١١).

(١) سقط في ي.

(٢) سقط في ت.

(٣) ي: «تستدلون».

(٤) ي: «اعتصموا».

(٥) ت: «العول».

(٦) سقط في ي.

(٧) ت: «بين».

(٨) ي: «المنصوبات».

(٩) ي: «دليلاً».

(١٠) ت: «سرهما».

(١١) ت: فلاناً.

فإنها لا تدل على مدلولاتها لأنفسها. وإنما تدل بنصب صاحب
الشريعة إياها أدلة.

[١٩٢٩] فإذا أوضح ذلك قلنا: قد قامت «الدلالة»^(١) القاطعة على
انتصاب المقاييس والعبر وغيرها من طرق «الاجتهاد»^(٢) «أدلة»^(٣). وبقي
التقليد على النزاع.

وموارد الشرع التي تلتمس/^(٤) منها دلالات القطع مضبوطة منها:
نصوص الكتاب و «السنة المستفيضة»^(٥) واجماع الأمة. وليس مع خصومنا
نص كتاب ولا نص سنة مستفيضة. ولا ينبغي الإجماع في موضع الخلاف.
^(٦) «فهذه»^(٧) مصادر الأدلة الشرعية القطعية، فإذا انسدت بطل
«كون»^(٨) قول العالم حجة في «حق»^(٩) عالم مثله.

[١٩٣٠] فإن قالوا: أما الإجماع فلا ندعيه.

وأما نصوص الكتاب فلم زعمتم انتفائها؟ وهل هذا إلا تمسك منكم
بالدعوى! وكذلك المطالبة «في»^(١٠) السنن.

(١) ت: «الأدلة».

(٢) سقط في ت.

(٣) ت: الأدلة.

(٤) نهاية ق (١٨/ب) في ت.

(٥) ت: السنن المستفيضة.

(٦) هنا في ي زيادة «أيضاً».

(٧) النسختين جميعاً «هذا».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت: «قول».

(١٠) سقط في ت.

قيل لهم: هذا «الآن»^(١) تعنت منكم وعناد. فإننا قلنا: ليس معكم «نص»^(٢) كتاب لا يقبل التأويل، في إثبات التقليد، ولا يمكننا أن نتلو القرآن عليكم من أوله إلى آخره. و«لكن»^(٣) تأملنا ما «به»^(٤) اعتصامكم من آي الكتاب. فرأيناها لا تبلغ «مبلغ»^(٥) النصوص. ويعارضها ما هو «أقوى»^(٦) منها في الاحتجاج.

وما قلناه^(٧) في السنن يتحقق على هذا المنهج^(٨). إذ ليس «فيها»^(٩) «نص»^(١٠). ولو قدر كان سبيله الأحاد. وتؤكد هذه الدلالة بأصل نوضحه فنقول: لا ينتصب «الشيء»^(١١) دليلاً وعلماً في الشرعيات إلا بدلالة قاطعة. فإنه لو ثبت بما لا يقطع به «لاحتيج»^(١٢) إلى إثبات «مبته»^(١٣)

(١) سقط في ي.

(٢) ت: «من».

(٣) ت: «ولكننا».

(٤) ت: فيه.

(٥) ت: مبالغ.

(٦) ت: «أصلح».

(٧) سقط في ت.

(٨) كذا في الأصل وأظن هنا سقطاً واضطراباً ولعل صحة العبارة هكذا: ما قلناه في الكتاب يتحقق في السنن على هذا المنهج.

(٩) ت: «فيه».

(١٠) ت: بنص.

(١١) ت: النص.

(١٢) ت: «لاحتجاج».

(١٣) سقط في ت.

«ثم»^(١) يتسلسل القول فيه إلى «ما لا يتناهى»^(٢).

فهذه هي الدلالة السديدة، وما عليها معترض.

[١٩٣١] فإن قالوا: «أكثر»^(٣) / «^(٤) ما ادعيتموه انتفاء ورود الشرع

بنصب العالم علماً في حق العالم. وعدم ورود الشرع لا يدل على تحريم

التقليد. فإن التحريم يفترق إلى دليل. كما أن الإباحة تفتقر إلى دليل.

«وانتفاء»^(٥) دليل الإباحة لا يدل على التحريم.

وهذا لعمرى سؤال يجب الاعتناء بالجواب عنه.

فنقول: إذا ثبت أن قول العالم لم ينتصب علماً وشرعاً، ولم تقم

«عليه»^(٦) حجة ومثل ذلك لو قدر «لكان»^(٧) «سبيله»^(٨) الشرع. وقد وضع

«وجوب»^(٩) الاجتهاد «بالأدلة»^(١٠) القاطعة. فلا سبيل إلى ترك ما ثبت قطعاً،

بما لم يثبت.

[١٩٣٢] هذا بأن نقول: أجمع المسلمون على أن من تصدى

(١) ت: «و».

(٢) ي: «ما يتناهى».

(٣) مكرر في ي وفي ت «فأكثر».

(٤) نهاية ق (٢٠٦/ب) في ي.

(٥) ت: «بانتهاء».

(٦) ت: «غلبة الظن».

(٧) سقط في ي.

(٨) ي: «فسيله».

(٩) ت: «وجوه».

(١٠) ت: بالدلالة.

«له»^(١) طريقان شرعيان/ ^(٢) «و»^(٣) وضح طريق الشرع في أحدهما وجوباً، ولم يرد الشرع في الثاني، لا نفيّاً ولا إثباتاً فيجب التمسك بما وضح الشرع فيه. وهذا إجماع. فإذا ثبت لنا انتفاء الأدلة السمعية، فنثبت ملازمة الاجتهاد بطريق الإجماع. وهذا واضح لا خفاء به^(٤).

[١٩٣٣] وأوما القاضي رضي الله عنه إلى الاستدلال بالظواهر المنصوبة على الأمر بالاعتبار، نحو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَةَ أَنْ﴾^(٦) إلى غير ذلك من الظواهر الدالة على وجوب الاعتبار. وهي سهلة المدرك إذا تتبعتها. ومنها قوله تعالى: ﴿آتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا﴾^(٧).

وكذلك شواهد من سنة رسول الله ﷺ، ولكنها آحاد.

[١٩٣٤] وكل ما ذكرناه «دليلاً»^(٨) في هذا الفصل، فهو دليل في جملة فصول الباب، فيرد به على من جوز الفتوى بالتقليد، وعلى من جوز تقليد الأعمى. و«طريق»^(٩) الرد على جميعهم واحد، غير مختلف.

(١) مكرر في ت.

(٢) نهاية ق (١/١٨) في ت.

(٣) زيادة من المحقق لعلها سقطت من النسخ.

(٤) في ي زيادة «أن».

(٥) الحشر: (٢).

(٦) النساء: (٨٢).

(٧) الأعراف: (٣).

(٨) ت: «دليل».

(٩) ت: «بطريق».

(٣٢٧) «شبه»^(١) المخالفين

[١٩٣٥] فمما «تمسكوا»^(٢) به، أن قالوا: «إذا»^(٣) جاز للعامي أن يقلد العالم لم يستبعد ذلك في العالم. فإنه في حال تقليده، غير عالم بما «قلد فيه»^(٤) كما أن العامي غير عالم بما يستفتي «فيه»^(٥).

/ وهذا ساقط من الكلام. إذ ذكرنا أن العامي لا يكون مقلداً في استفتائه/^(٦) ولكن ينزل قول العالم في حقه، منزلة الأدلة في حق المجتهدين. وقد قامت دلالة الاجماع على انتصاب قول العالم «علماء»^(٧) عليه، «ولا دليل»^(٨) على كونه عالماً في حق العالم.

وليست هذه المسألة مما يتمسك فيها بالطرديات. «وسبيلك»^(٩) في مفاتحة الكلام عليهم، إذا تمسكوا بهذا الطرد أن تطالبهم بإثبات علة الأصل لتحقق بعد ذلك الجمع بين الفرع والأصل. ولا سبيل لهم إلى ذلك.

[١٩٣٦] وقد استدلوا بجملة من الظواهر، أقواها قوله تعالى:

(١) ي: شبهة.

(٢) ت: «استدلوا».

(٣) ي: «إذا».

(٤) ت: «قلده».

(٥) ت: «به».

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٧) ي: «علم».

(٨) ي: «والدليل» وهو مخل بالمعنى.

(٩) ت: «نسلك» والمثبت أليق بسياق الكلام.

﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١) وهذا المجتهد غير عالم بالحادثة التي وقعت، إذ لم يتفق اجتهاده فيها فينبغي أن يسأل من يعلمها.

فنقول: هذا الذي ذكرتموه «بخالف»^(٢) الظاهر، وأقوال المفسرين وذلك أن المعنى بالآية «توجيه»^(٣) الأمر بالسؤال على الذين لا يتمكنون من الاجتهاد. وفحوى الآية/^(٤) ينبيء «عن»^(٥) ذلك. فإنه تعالى قسم السائل والمسؤول قسمين.

فوصف المسؤول بكونه من أهل الذكر. ووصف السائل بأنه لا يعلم.

«و»^(٦) هذا الضرب من التقسيم «مصرح»^(٧) بأن السائل من الذين «لا يعدون»^(٨) من العلماء. ولا يندرج تحته «من»^(٩) وقعت له حادثة، وهو قادر على «درك»^(١٠) الحكم فيها.

والذي يوضح الحق في ذلك، أن من جوز تقليد «العامي»^(١١)

(١) النحل: (٤٣).

(٢) ت: «مخالفة».

(٣) ت: «توجه».

(٤) نهاية ق (١٨/ب) في ت.

(٥) ت: «على».

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: «تصريح».

(٨) ي: «لا يعدوا».

(٩) ي: «و».

(١٠) ت: «ترك».

(١١) سقط في ي.

«للعالم»^(١) لم يشترط أن يكون المقلد^(٢) قد سبق منه النظر والاجتهاد قبل «استفتائه»^(٣) «وليكن»^(٤) عالماً عند «الاستفتاء»^(٥) بل جوز أن يبتدي المسؤول الاجتهاد بعد السؤال فيكون المسؤول «إذا»^(٦) على قول المستدلين بظاهر الآية/^(٧) «من»^(٨) لا يعلم. وهذا واضح جداً في رد استدلالهم.

فصل (٣٢٨)

ما الحكم فيما إذا تضيق الوقت في حق المجتهد وخشي الفوات؟
 [١٩٣٧] إذا وقعت حادثة، وفيها على المجتهد «تكليف»^(٩) ولو اجتهد لفات ما كلف – إذ الوقت مضيق – ولو قلد عالماً قد فرغ من الاجتهاد لتمكن من إقامة الفرض. فهل «له»^(١٠) التقليد في هذه الصورة^(١١) اختلف

(١) ي: «العالم».

(٢) كذا في النسختين ولا يخفى أنه فتح اللام المشددة بمعنى.

(٣) ي: «استيقانه» وفي ت: استيفائه، وكلاهما تصحيف. المجتهد.

(٤) ي: «ليكون».

(٥) ي: «الاستفتاء».

(٦) ت: «إذن».

(٧) نهاية (٢٠٧/أ) في ي.

(٨) ت: «كمن».

(٩) ت: «تكلف».

(١٠) سقط في ي.

(١١) هذه المسألة فرع عن المسألة السابقة، وهي تقليد العالم العالم. فقد أجازهم بعضهم مثل أبي العباس ابن سريح إمام الحرمين في البرهان بشرط ضيق الوقت وخوف الفوات وعنه رواية أخرى. في جوازه بشرط تعذر الاجتهاد على المجتهد والروايتان متقاربتان، ينظر في ذلك مراجع المسألة السابقة بالإضافة إلى التبصرة (٤١٢) والبرهان (١٣٣٩/٢) والمنحول (٤٧٦).

أصحاب الشافعي رضي الله عنه «فيه»^(١).

[١٩٣٨] فذهب المزني إلى جواز التقليد، وذهب غيره إلى منع التقليد. ومن منع التقليد استدل بأنه من المجتهدين. وقد «ثبت»^(٢) منع تقليد المجتهدين فلا يعتبر ذلك «بضيق» الوقت و «لا»^(٣) سعتة. «أيضاً»^(٤) «إنا نقدر»^(٥) الاجتهاد - على القول بمنع التقليد - شرطاً فيما «يقيمه»^(٦) المجتهد من «الحكم»^(٧).

وما كان من الشرائط فلا يختلف الحكم فيه بخشية الفوات والدليل عليه ستر العورة والطهارة وما عداها من شرائط الصلاة.

[١٩٣٩] قال القاضي رضي الله عنه والكلام في «هذا الضرب»^(٨) لا يكاد يلحق «القطع»^(٩) «إنا وإن منعناه من التقليد، فيتعين عليه إقامة الفرض من غير اجتهاد على ما يتفق. ولا نجعل الاجتهاد شرطاً في إقامة فرض»^(١٠).

(١) سقط في ت.

(٢) ي: بينا.

(٣) سقط في ي.

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: وإنما نعتبر.

(٦) ت: «يعلمه».

(٧) ت: «العلم».

(٨) ي: «هذه الطرق».

(٩) ت: «بما يقطع».

(١٠) في ي زيادة «الوقت» بعد فرض.

فإذا كان يصلي على الاتفاق عند «التباس»^(١) أمارات القبلة، فلا يبعد أن يصلي مقلداً^(٢) والمسألة من الفروع فتدبرها.

فهذا «أحد»^(٣) «قسمي»^(٤) الكلام في التقليد. فإننا «ذكرنا»^(٥) في صدر الباب «أن»^(٦) نتكلم في فصلين:

أحدهما: تقليد العلماء بعضهم بعضاً/^(٧) من غير الصحابة.

والثاني: تقليد الصحابة رضي الله عنهم.

/ وبقي علينا الكلام في تقليد الصحابة/^(٨).

(٣٢٩) القول في تقليد الصحابي

و «هل»^(٩) ينتصب قوله حجة؟ وذكر «الخلاف»^(١٠) فيه

(١) ي: التماس وهو خطأ.

(٢) وبه قال إمام الحرمين في البرهان – ولكن الشيخ الشيرازي قال: إن كان ذلك مما يجوز تأخيره لعذر، صار إشكال الحادثة عليه عذراً له في التأخير، وإن كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة، أداها على حسب حاله، ثم يعيد فلا ضرورة إلى التقليد. التبصرة (٤١٣).

(٣) ي: آخر.

(٤) ت: قسم.

(٥) ت: «نذكر».

(٦) ت: «أنا».

(٧) نهاية ق (١٩/أ) في ت.

(٨) ما بين الخطين سقط في ي.

(٩) ت: «هو».

(١٠) ت: «الاختلاف».

(١) قول الصحابي أو مذهبه، هو ما نقل عن أحد الصحابة رضوان الله عليهم من فتوى أو قضاء في حادثة شرعية، لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ولم يحصل عليها إجماع وثبت هذا المذهب بنقل صحيح. ففي هذه الصورة، هل يجب العمل به ويعتبر حجة ويقدم على القياس؟

لا خلاف أن قول صحابي ليس حجة على صحابي مجتهد آخر كذلك إذا ظهر رجوعه عن ذلك القول، أو خالفه فيه غيره من الصحابة. ولكن اختلف الأئمة العلماء فيما إذا ورد عن الصحابي قول في حادثة ولم ينتشر ونقل ذلك التابعون والمجتهدون من بعدهم، ولم يرد خلاف عن غيره من الصحابة فهل قوله في مثل هذا حجة أم لا؟

ذهب مالك وأحمد رحمهما الله تعالى في إحدى الروايتين عنه - إلى أنه حجة، وتقليده واجب ويترك به القياس مطلقاً أما مذهب الشافعي رحمه الله فقد ذكر المصنف أنه من القائلين بحجيته في القديم، وذكر عنه عدة أقوال والقول الجديد عنده أنه ليس بحجة مطلقاً، ولا يجوز تقليده، وهو الرواية الثانية عن أحمد بن حنبل رحمه الله.

وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة والكرخي والدبوسي من الحنفية وعامة الشافعية كالشيرازي والغزالي والرازي والآمدي وهو اختيار ابن الحاجب، أما إمام الحرمين فقد مال في البرهان إلى حجيته فيما يخالف القياس وكذا فعله الغزالي في المنحول وقال إمام الحرمين في البرهان «وكان الشافعي يرى الإحتجاج بقول الصحابي قديماً، ثم نقل عنه أن رجوع عن ذلك، والظن أنه رجوع عن الإحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس، دون ما يخالف القياس. إذ لم يختلف قوله جديداً وقديماً في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحرم، ولا مستند فيه إلا أقوال الصحابة». وعند الحنفية تفصيل. فقال أبو سعيد البردعي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة أنه حجة مطلقاً وتقليده واجب يترك به القياس. وقال أبو الحسن الكرخي وجماعة منهم وإليه ميل القاضي زيد الدبوسي أنه لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس. =

[١٩٤١] «فذهب»^(١) الشافعي في القديم إلى أنه حجة، يجب على المجتهدين من «سائر أهل الأعصار»^(٢) التمسك به.

ثم قال رضي الله عنه وإنما يكون حجة، إذا لم يختلف الصحابة ولكن «نقل»^(٣) قول واحد عن واحد. ولم يظهر بخلاف. فيكون حينئذ حجة. وإن لم ينتشر.

[١٩٤٢] وقال في بعض أقواله: إذا اختلف الصحابة، فالتمسك بقول الخلفاء أولى وهذا كالدليل على أنه لم يسقط الاحتجاج «بأقوال»^(٤) الصحابة لأجل الاختلاف.

[١٩٤٣] وقال في بعض أقواله: القياس الجلي يقدم على قول الصحابي.

= ينظر تفاصيل ذلك وحججها في البرهان (١٣٥٨/٢) والمستصفي (٢٦٠/١) وكشف الأسرار (٢١٧/٣) والمنخول (٤٧٤) ومسلم الثبوت (١٨٥/٢) والتبصرة (٣٩٥) والوصول إلى الأصول (٣٧٠/٢) والمعتمد (٩٤٢/٢) والمحصول (١٧٤/٣/٢) وإرشاد الفحول (٢٤٣) وأصول السرخسي (١٠٥/٢) وجمع الجوامع (٣٩٦/٢) والإحكام (٢٠١/٤) واللمع (٩٤) والإبهاج (١٩٢/٣) ونهاية السؤل (٤٠٣/٤) ومذكرة الشنقيطي (١٩٤) وإعلام الموقعين (١٢٠/٤) وأثر الأدلة المختلف فيها (٣٣٨) والتمهيد للأسنوي (٤٩٩) والرسالة للإمام الشافعي (٥٩٦) ومختصر ابن الحاجب (٢٨٧/٢).

(١) ت: «فذكر».

(٢) في ت تقديم وتأخير «في أهل سائر الأعصار».

(٣) سقط في ت.

(٤) ت: «في أقوال».

[١٩٤٤] وقال في موضع آخر: إن قول الصحابي مقدم على القياس^(١).

(١) يحسن بي أن أنقل هنا نص الشافعي من الرسالة وهي معتبرة في كلامه الجديد — قال رحمه الله — على سبيل المناظرة — قال: سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله. أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟
فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس.

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً: — أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبراً؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟

قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس.

وقل ما يوجد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا ويمكننا أن نستنتج من هذا:

١ — يأخذ بقول الصحابة إذا اتفقوا على أمر ليس فيه كتاب ولا سنة، ولم يعلم لهم فيه مخالف.

٢ — إذا اختلفت أقوالهم، أخذ بما هو أقرب إلى ظاهر الكتاب أو السنة أو الإجماع أو بما هو أصح في القياس ولا يخرج من أقوالهم.

٣ — أنه يأخذ بقول الصحابي إذا لم يعرف عن غيره أنه وافقه في ذلك أو خالفه، وقد يتركه إذا ظهر له دليل آخر.

[١٩٤٥] وأجمعوا «على»^(١) أن قول الصحابي لا يكون حجة على الصحابي، والظاهر من المذاهب أنهم إذا اختلفوا، سقط الاحتجاج بأقوالهم.

[١٩٤٦] فنبدأ بما تمسك به القائلون بأن قول الصحابي حجة. فما استدلووا به، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٢).

فنقول لهم: إنما عنى بالسنة «و»^(٣) الأمر «بالاتباع»^(٤) فيها لزوم الطاعة للخلفاء والتحضيض على الانقياد والطاعة بأقصى الجهد.

وإن زعموا أن الأمر بالافتداء عام. فما ذكروه ساقط من وجهين.

أحدهما: أنا لا نقول بالعموم.

والثاني: أن الحديث غير منطوق على صيغة عموم. فإن السنة ليس فيها قضية عموم. بل هي لفظة محتملة.

= نقل الشوكاني عن القاضي في التقريب: أن الشافعي يرى في الجديد قول الصحابي حجة إذا عضده القياس. وقال: أنه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه.

إرشاد الفحول (٢٤٣) وهذا مما لم يذكره إمام الحرمين في التلخيص.

(١) سقط من ت.

(٢) جزء من حديث رواه أبو داود عن العرياض بن سارية (٢٨١/٤) والترمذي (٤٤/٥) وابن ماجه (١٥/١) والحاكم في المستدرک کتاب العلم (٩٦/١)، قال عنه الترمذي: حسن صحيح.

(٣) سقط في ت.

(٤) سقط في ت وفي ي: «الاتباع» ولا يستقيم الكلام بدون الباء.

والدليل على ذلك، أنه ﷺ لو كان يريد الاحتجاج بقول الصحابي على ما يعتقده المخالفون، لما خصص الخلفاء بالذكر فلما أراد بما قاله الطاعة، خصصه بالخلفاء.

[١٩٤٧] ومما استدلوا به ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١).

/ فنقول لهم: بم تنكرون على من يزعم، أنه أراد بذلك أمر العوام في عصره بالاعتداء بالعلماء؟

فإن^(٢) قالوا: فاللفظة عامة!

قيل لهم: ونحن لا نقول بالعموم على أنكم خصصتم اللفظ في حق الصحابة، بعضهم مع بعض.

والذي يوضح بطلان احتجاجهم أن اللفظة منبئة عن تخير. والدليل على ذلك - أنه ﷺ قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»/^(٣).

فهذا في «ظاهره»^(٤) ينبىء عن احتجاجهم في المسألة الواحدة «ثم»^(٥) يخير المجتهد في الأخذ بقول أيهم شاء/^(٦) فلو اختلفوا لسقط الاحتجاج بقولهم عند «مخالفينا»^(٧) فسقط استدلالهم من كل وجه.

(١) تقدم تخريجه في كتاب الإجماع. انظر ص (١٠٥).

(٢) نهاية ق (٢٠٧/ب).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط في ت.

(٤) ت: الظاهر.

(٥) سقط في ت.

(٦) نهاية ق (١٩/ب) في ت.

(٧) ت: «المخالفين».

[١٩٤٨] وربما يتمسكون بجمل من الظواهر، يؤول مرجعها إلى ما ذكرناه و «ربما»^(١) يتمسكون «بطرق»^(٢) من المعنى. فيقولون: أصحاب الرسول ﷺ ورضي عنهم، «شهدوا»^(٣) الوحي والتنزيل ومواقع الخطاب / وشهدوا قرائن الأحوال/^(٤) فلا يصدر القول منهم — «مع»^(٥) ورود الشراع بإحسان الظن بهم — إلا وهو حق.

وهذا الذي ذكروه لا طائل «وراءه»^(٦) فإنهم مع ما «ذكروه»^(٧) بصدد الزلل. ولم تقم حجة قاطعة على الاستدلال بقولهم. ولا يدل العقل على ذلك أيضاً.

فلم يبق فيما ذكروه معتصم.

[١٩٤٩] ودليلنا في هذه «هو»^(٨) الذي قدمناه في المسألة الأولى في

منع التقليد فاطردها على وجهها.

و «اعتبر»^(٩) بعض المعبرين بما إذا اختلف الصحابة.

واعتبر بعضهم ذلك بقول الصحابة بعضهم على «بعض»^(١٠).

(١) ت: «بما».

(٢) ي: بطريق.

(٣) ت: «شاهدوا».

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط في ت.

(٥) ي: مصدر.

(٦) ي: «تحتة».

(٧) ت: «ذكرناه».

(٨) ت: «وهو».

(٩) ت: «وقد اعتبر».

(١٠) سقط في ي.

و «الأولى»^(١) التعويل على النكتة التي قدمناها. «فإنك»^(٢) إذا قست على صورة الاختلاف «لم يسلم»^(٣) قياسك «من سؤال»^(٤) إذ يقول المخالف: لا استبعاد في «أن»^(٥) ينصب قول الصحابة علماً وحجة شرعاً من غير «اختلاف»^(٦) وإذا ظهر «اختلافهم»^(٧) لم ينتصب حجة. والجمع بينهما ضرب من الطرد.

والأحسن – إن أردت التمسك بهذا الفصل – أن توردته مستفصلاً مستغرقاً. ولا تستدل به بدياً. «فقل ما»^(٨) يستقيم للخصم طريق من «الطرق»^(٩).

وقد أطنب القاضي رضي الله عنه في كلام بعض «مخالفينا»^(١٠) على بعض. ومن أحكم ما قلناه، هان عليه «ما»^(١١) سواه.

-
- (١) سقط في ت.
 - (٢) سقط في ت.
 - (٣) ت: «لم تسلم».
 - (٤) سقط في ت.
 - (٥) سقط في ت.
 - (٦) ت: «احتمال».
 - (٧) ت: خلاف.
 - (٨) ت: «فقال».
 - (٩) ي: «الفرق».
 - (١٠) ت: «المخالفين».
 - (١١) سقط في ت.

(٣٣٠) القول في صفة العالم

الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام

[١٩٥٠] أجمعوا أنه لا يحل «لكل من»^(١) شدا شيئاً من العلم أن يفتي. وإنما «يحل»^(٢) له «الفتوى»^(٣) ويحل للغير قبول قوله في الفتوى، إذا استجمع «أوصافاً»^(٤).

[١٩٥١] منها: أن يكون «عالمًا»^(٥) بطرق الأدلة، ووجوهها التي منها تدل والفرق بين عقليها وسمعيها ويكون عالمًا بقضايا الخطاب ما يحتمل منه وما لا يحتمل، ووجوه الاحتمال والخصوص والعموم. والمجمل والمفسر، والصريح والفحوى^(٦).

والجملة الجامعة لما «شرطه»^(٧) القاضي في هذا القبيل أن يكون/^(٨) عالمًا بأصول الفقه. وقد حددنا أصول الفقه بما يتميز به عن سائر الفنون. [١٩٥٢] ومما يشترطه في المجتهد أن يكون عالمًا/^(٩) بالآيات

(١) ت: «لمن».

(٢) سقط في ت.

(٣) ت: «الفتى».

(٤) ت: «أوصافها».

(٥) ت: «علمًا».

(٦) يلاحظ أنه لم يذكر على الناسخ والمنسوخ وقد تعرضت له جميع الكتب الأصولية تقريباً وكفي المجتهد أن يعلم أن ما يستدل به ليس منسوخاً.

(٧) ت: «طريقة».

(٨) نهاية ق (٢٠/أ) في ت.

(٩) ما بين الخطين سقط في ت.

المتعلقة بالأحكام^(١) من كتاب الله تعالى. ولا يشترط حفظ ما عداها من الآيات^(٢).

[١٩٥٣] ومما يشترطه أن يحيط «به»^(٣) من سنن الرسول ﷺ ما يتعلق بالأحكام حتى لا يشذ منها «إلا»^(٤) الأقل. ولا يكلف الإحاطة بجميعها. فإن ذلك مما «لا ينضب»^{(٥)(٦)}.

(١) وقد حددها بعضهم كالغزالي وابن العربي بخمس مائة آية. قال الشوكاني: حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور، إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف، وجعلها خمسمائة آية. قال الشوكاني: دعوى الانحصار في هذا القدر إنما هي باعتبار الظاهر للقطع، فإن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام أضعاف أضعاف ذلك. بل من له فيهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال (١٠هـ) وهو كما قال - رحمه الله وقال الإسني في نهاية السؤل: الاقتصار على بعض آيات القرآن مشكل. لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة.

(٢) لو قلنا بمفهوم المخالفة، فمعنى ذلك أنه يشترط حفظ الآيات المتعلقة بالأحكام، مع أنه اشترط في أول الكلام العلم بها فقط. وقد صرح بعض الأصوليين بأنه لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة، كالغزالي والرازي وأتباعه.

(٣) سقط في ي.

(٤) مكرر في ت.

(٥) ي: «لا يضبط».

(٦) واختلفت الأقوال في القدر الذي يكفي لمعرفة أحاديث الأحكام فقيل خمسمائة. واستغربه الشوكاني. وقال ابن العربي في المحصول هي ثلاثة آلاف وروى عن أحمد بن حنبل أنه قال في خمسمائة ألف، أرجو، وهذا محمول على الاحتياط =

[١٩٥٤] ومما يشترط أن يكون ذا دراية في «اللغة والعربية»^(١) / ولا يشترط أن يحيط بمعظمها وفاقاً، فإن الإحاطة بمعظم اللغة والعربية يستوعب العمر، وهذه رتبة لم يدعها أئمة اللغة والعربية وأهلها. وإنما يشترط من اللغة والعربية/^(٢) قدر ما يتوصل به إلى معرفة الكتاب والسنة.

ولا يجتزي بأن يأخذ تفسير الآيات والأخبار تقليداً. بل يشترط أن «يتدرب»^(٣) في اللغة والعربية بحيث يكون منها على ثقة و«خبرة»^(٤).

[١٩٥٥] ومما يشترط أن يكون عالماً بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام. ولا يشترط «أن يجمع»^(٥) علم الحديث. فإنه «يجزىء»^(٦) أن

= والتغليظ في الفتيا وبلوغ رتبة الكمال، قال ابن تيمية رحمه الله - لفظ الحديث عندهم يدخل فيه آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون كالكتب المصنفة أما القدر اللازم فقد نقل الشوكاني عن الإمام أحمد رحمه الله أن الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين.

(١) كذا في الأصل - واستعمل نفس التركيب ابن السبكي في جمع الجوامع (٤٢٢/٢) في قوله «ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية». وهو من باب عطف عام على خاص. وقد استعمل الغزالي تركيب «معرفة اللغة والنحو» والرازي «معرفة النحو واللغة والتصريف» وأضاف بعضهم إلى ذلك علوم البلاغة.

(٢) ما بين الخطين سقط في ي.

(٣) ت: «بيدي».

(٤) ي: «خبرة».

(٥) سقط في ت.

(٦) ت: «يشترط».

يحيط علماً بما/ (١) قاله أئمة الحديث في الأخبار «المتصلة» (٢) بالأحكام.

[١٩٥٦] ومما يشترطه: أن يحيط علماً بمعظم مذاهب السلف، فإنه لو لم يحط بها، لم يأمن خرق الإجماع في الفتاوى.

[١٩٥٧] ثم يشترط بعد ذلك أن يكون ورعاً في دينه (٣).

[١٩٥٨] وقد «قال» (٤) القاضي رضي الله عنه في «خلل» (٥) كلامه، ما يدل على أن «التبحر» (٦) في «فن» (٧) الكلام، شرط «في» (٨) استجماع أوصاف المجتهدين.

«قلت» (٩) ولست أرى ذلك شرطاً. إذ الأئمة في

(١) نهاية ق (٢٠٨/أ) في ي.

(٢) ت: «المتعلقة».

(٣) يتفرع على إطلاق هذا الشرط أن الفاسق إذا أراد اجتهاده في مسألة إلى حكم، لا يأخذ بقوله، بل يقلد، لكونه غير مجتهد في هذه الحالة. قال ابن السبكي: وهذا بعيد.

وذهب جمهور الأصوليين إلى أن الورع والعدالة شرط للاعتماد على قوله في حق المستفتى، أما هو في نفسه فإنه يأخذ بما أداه إليه اجتهاده. وليست العدالة شرطاً في أصل الاجتهاد.

(٤) ت: «ذكر».

(٥) ت: خلال.

(٦) ي: «التبرز».

(٧) سقط في ت.

(٨) سقط في ي.

(٩) زيادة في ت.

«الأعصار»^(١) الخالية ما زالوا «يفتون»^(٢) في الحوادث وكانوا لا يستقلون بطرق حجاج المتكلمين^(٣).

وقد استدل «الأستاذ»^(٤) أبو إسحق «بقريب»^(٥) مما ذكره القاضي رضي الله عنهما. وما صار إليه الفقهاء قاطبة عدم اشتراط ذلك.

(٣٣١) القول في صفة المستفتي

وما عليه من الاجتهاد

[١٩٥٩] أجمع العلماء على أن العامي لا يجب عليه «سبر»^(٦) طرق

(١) ت: الإغصار.

(٢) ت: «يفتوى».

(٣) وإلى هذا ذهب الغزالي والرازي ونقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحق الاختلاف في اشتراط التبخر في أصول الدين على وجهين:

أحدهما: الاشتراط، وهو قول القدرية وإليه ميل القاضي رحمه الله.

والثاني: لا يشترط، بل من أشرف منه على وصف المؤمن، كفاه قال: وعلى هذا

القول جل أصحاب كتب الحديث والفقهاء وغيرهم. وانظر جميع ما يتعلق من صفة

المفتي وشروطه في المستصفي (٣٥٠/٢) والمنخول (٤٦٢) والرسالة للإمام

الشافعي (٥٠٩) واللمع (١٢٧) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٤٠١/٢) ونهاية

السؤل (٥٤٧/٤) والإبهاج (٢٥٤/٣) ومذكرة الشنقيطي (٣١١) وإرشاد الفحول

(٢٥٠) والمسوده (٥١٣) والمحصول (٣٠/٣/٢) وجمع الجوامع (٤٢١/٢)

وحاشية العضد (٣٢/١) وتيسير التحرير (١٨٠/٤) وفواتح الرحموت (٣٦٣/٢)

والبرهان (١٣٣٠/٢) والبحر المحيط (٢٨٢/٣).

(٤) سقط في ي.

(٥) ت: «إلى قريب من هذا».

(٦) ت: «سد».

الأدلة في آحاد المسائل^(١). فإنه لا «يلغ»^(٢) إلى ذلك، إلا بأن يستجمع أوصاف المجتهدين.

ولو كلفنا الناس «أجمعين»^(٣) أن «يلغوا»^(٤) أنفسهم رتبة المفتين، لانقطعوا عن أسباب «المعاش»^(٥) وأفضى ذلك إلى امتناع الطلب على الطلبة أيضاً.

[١٩٦٠] فإذا ثبت «أنه»^(٦) لا يجب «عليه»^(٧) الاجتهاد في

(١) ذكر المصنف رحمه الله الاجماع على ذلك، وكأنه لم يلتفت إلى خلاف معتزلة بغداد أمثال بشر بن المعتمر (ت ٢١٠) وثمامة بن الأشرس (ت ٢١٣) وجعفر بن مبشر (٢٣٤) وجعفر بن حرب (٢٣٦) ويحيى الإسكافي (ت ٢٤٠) وغيرهم. حيث قالوا: لا يجوز اتباع قول المجتهدين إلا بعد أن يتبين له صحة إجهاده بدليله. ونقل عن الجبائي أنه أباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات. واحتج عليهم الإمام الرازي أو لا بإجماع الأمة قبل حدوث الخلاف، لأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد أقاويلهم، ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه اجتهادهم. وخلاصة الدليل الثاني أن العامي إذا نزلت به حادثة فهو مأمور بطلب حكمها، ولا يمكن القول بإلزامه الاستدلال لأن فيه المنع من الاشتغال بأمور الدنيا وذلك سبب لفساد العالم وهو باطل بالإجماع، فوجب عليه التقليد. انظر تفصيل ذلك في المحصول (١٠١/٣/٢) والإحكام (٣٠٦/٤) والمعتمد (٩٣٤/٢) والإبهاج (٢٦٩/٣).

(٢) ي: يتبلغ والتبلغ، تكلف البلوغ المعجم الوسيط (٦٩/١).

(٣) ت: أجمع، له وجه باعتبار اللفظ.

(٤) ت: «يكلفوا».

(٥) ت: «المعاش».

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: «عليهم».

«آحاد»^(١) المسائل، وإنما فرضه الرجوع/^(٢) إلى قول المفتي، فهل عليه أن يجتهد في أعيان المفتين؟

[١٩٦١] ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يجب عليه شيء من الاجتهاد، وهذا «اجتراء»^(٣) منهم على خرق الإجماع. فإن الأمة «مجمعة»^(٤) على أن من عنت له حادثة، «لم يسغ»^(٥) له أن يستفتي فيها كل من يتلقاه. ولو «نفينا»^(٦) وجوب «الاجتهاد»^(٧) جملة، أفضى ذلك إلى تجويز الاستفتاء من غير فحص وتنقير عن أحوال المفتين. وهذا تورط في مراغمة الاتفاق.

[١٩٦٢] فإذا وضع بما قدمناه وجوب ضرب من الاجتهاد «فمبلغه»^(٨) أن «يسأل»^(٩) عن أحوال العلماء، حتى إذا تقرر «لديه»^(١٠) بقول الأثبات والثقات «أن»^(١١) الذي يستفتي «منهم»^(١٢) بالغ مبلغ الاجتهاد،

(١) ت: «أعيان».

(٢) نهاية ق (٢٠/ب) في ت.

(٣) ي: «اجتراء».

(٤) ت: «تجمعها».

(٥) ت: «لم يتسع».

(٦) ت: «ألفينا».

(٧) أي الاجتهاد في أعيان المفتين.

(٨) ت: «فمتعلقة».

(٩) ت: «يسأل».

(١٠) ت: «إليه».

(١١) سقط في ت.

(١٢) ت: فيه.

«فيسفتيه»^(١) حينئذ.

[١٩٦٣] ثم «ردد»^(٢) القاضي رضي الله عنه جوابه فقال:

لو قال قائل: إذا أخبره بذلك عدلان «متهديان»^(٣) إلى ما يخبران عنه،
فله الاجتزاء «بأخبارهما»^(٤) كان ذلك محتملاً.

ولو قال القائل: «إنه»^(٥) لا يستفتي إلا من «استفاضت»^(٦) الأخبار عن
بلوغه مبلغ الاجتهاد، كان محتملاً.

وإلى الجواب الأخير مال «القاضي رضي الله عنه»^(٧). والمسألة على
الاحتمال كما تراها^(٨).

(١) ت: «فيسفتي».

(٢) ت: رد.

(٣) ت: مهتديان والمهتديان بمعنى المسترشدين راجع المعجم الوسيط (٢/٩٨٨).

(٤) ت: بأخبارهم.

(٥) سقط في ت.

(٦) ي: استفاض.

(٧) لم يذكر في ت.

(٨) نقل إمام الحرمين عن القاضي في التقريب أن على المقلد أن يتلقف (أي يتناول)

مسائل من كل فن مما يحتاج إليه المفتي لمعرفته — من الأحاديث وغرائبه والقرآن

ومشكلاته، ومسائل الفقه فيمتحن من يوقع تقليده، به. فإن أصاب في الكل قلده.

وإن أخطأ فيه أو في البعض وقف في اتباعه. ولا بد أن يخبره عدلان بأنه مجتهد.

وقال الأستاذ ابن فورك: إذا قال المفتي أنا مجتهد، اعتمده واتبعه. ويكتفي

بإخباره. لا خلاف أنه لا يجوز للعامي أن يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين.

ولا خلاف أيضاً في جواز استفثائه لمن عرفه بالعلم وأهلية الاجتهاد والعدالة، بأن

يراه منتصباً للفتوى والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه.

فصل (٣٣٢)

هل يجب تقليد الأعلام؟ والقول في تعارض الفتيا

[١٩٦٤] إذا لم يكن في البلدة «التي»^(١) فيها المستفتى، إلا عالم واحد فيقلده، و «لا يكلف»^(٢) الانتقال عنه.

[١٩٦٥] وإن جمعت البلدة العلماء وكل منهم بالغ مبلغ الاجتهاد، فقد ذهب «بعض العلماء»^(٣) إلى «أن الواجب»^(٤) عليه أن يقلد الأعلام منهم، ولا يسوغ «له»^(٥) تقليد من عداه^(٦).

= إنما الخلاف في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة. فذهب الجمهور إلى منع ذلك، وهو الحق. لأن صفة العلم والاجتهاد أندر وأخص والأصل عدم ذلك. أما من ناحية الورع والعدالة فقد قال الآمدي: لا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين وإن سلمنا أنه لا يحتاج إلى البحث عن ذلك فالفرق - بين العلم والعدالة - ظاهر وذلك لأن الغالب من حال المسلم - ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد - إنما هو العدالة. وهو كاف في إفادة الظن. يرجع لمعرفة التفصيل الأحكام (٣١١/٤) البرهان (١٣٤١/٢) إرشاد الفحول (٢٧١) المعتمد (٩٣٩/٢) المحصول (١١٢/٣/٢) المستصفي (٣٩٠/٢) نهاية السؤل (٦٠٩/٤) المحيط (٣١٩/٣ب) والمنخول (٤٧٨) والعضد على المختصر (٣٠٧/٢) والمسودة (٢١٨) وفواتح الرحموت (٤٠٣/٢).

(١) ت: «الذي».

(٢) ت: «تخلف».

(٣) ت: «الفقهاء».

(٤) ت: «أنه لا يجب».

(٥) سقط في ت.

(٦) وهو مذهب الإمام أحمد وابن سريج والقفال وأبي إسحاق الإسفراييني والكنيا من =

وهذا غير «سديد»^(١) «والصحيح»^(٢) أنه له أن يقلد من شاء منهم^(٣).

والذي يحقق ذلك أن الذي ثبت في شرائط المفتي ما قدمناه فإذا اتصف المرء به ساغ تقليده، ولم يثبت «في»^(٤) أصول الشريعة رعاية ما «يزيد»^(٥) على الشرائط «التي»^(٦) قدمناها.

والذي يوضح الحق في ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم انقسموا إلى الفاضل والمفضول. وكان الصديق رضي الله عنه أفضلهم «على»^(٧) مذاهب أهل الحق. «ثم»^(٨) لم يكلفوا المستفتين ألا يستفتوا غيره. بل «لم»^(٩) يجمعوا السائلين على أحد منهم تعييناً منهم وتخصيصاً.

فوضح بذلك أنه لا يتعين على المستفتي التعرض للأعلم.

[١٩٦٦] فإن قال قائل: فجوزوا على ما ذكرتموه إمامة المفضول!

= الشافعية قالوا: لأن الأعلم أهدى إلى أسرار الشرع من غيره وأعلم بمدارك الأحكام وأدق نظراً فيها وبه قال الغزالي وأبو الحسين البصري عند تناقض المفتين وكان أحدهما أعلم وأفضل.

(١) ت «صحيح».

(٢) ت: «السديد».

(٣) وهو مذهب الجمهور قال الرافعي وهو الأصح.

(٤) مكرر في ي.

(٥) ت: «أبرقي».

(٦) ت: الذي.

(٧) ت: «في».

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ي.

قلنا: هذا «خوض»^(١) / ^(٢) منكم في غير هذا الفن.

وقد أقمنا/^(٣) «فيما»^(٤) نحن فيه أوضح دلالة. فما وجه تمسككم

بالإمامة؟.

[١٩٦٧] وذهب بعض من لا حظ له في الأصول إلى أن المستفتى

يأخذ بأثقل الأجوبة ويغفل الأمر على نفسه، إذا تعارضت أجوبة العلماء:

إذ الحق ثقيل^(٥).

(١) سقط في ت.

(٢) نهاية (٢٠٨/ب) في ي.

(٣) نهاية ق (٢١/أ) في ت.

(٤) سقط في ت.

(٥) حكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر. وفي مسألة أقوال أخرى غير الأقوال

الثلاثة الواردة في المتن.

١ - يأخذ بالأخف.

٢ - يأخذ بقول الأول حكاه الروياني

٣ - يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأي. حكاه الرافعي.

٤ - يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه حكاه ابن السمعاني.

٥ - إن كان في حق الله أخذ بالأخف، وإن كان في حق العباد أخذ بالأغلظ حكاه

الأستاذ أبو منصور.

٦ - يسأل المختلفين عن حجتهما - إن اتسع عقله لفهم ذلك - فيأخذ بأرجح

الحجتين عنده. وإن لم يتسع لذلك أخذ بقول المعبر عنده. قاله الكعبي.

٧ - وقد سبق أن ذكرت رأي الإمام الغزالي وأبي الحسين البصري أنه يأخذ بقول

الأعلم والأفضل. يرجع للنظر في هذه المسألة البرهان (١٣٤٢/٢) المستصفي

(٢/٣٩٠) المنحول (٤٧٩) فواتح الرحموت (٢/٤٠٤) إرشاد الفحول (٢٧١) =

وهذا تحكم من هذا القائل . فإن الثقل «ليس»^(١) علامة «الصحة»/^(٢) فرب ثقل باطل/^(٣) ورب سمح صحيح كيف وقد قال النبي ﷺ «بعثت بالحنيفية السمحة»^(٤).

[١٩٦٨] فإن قال قائل: فإن تعارض «فتويان»^(٥) في تحليل وتحريم فبم يأخذ المستفتى؟

قلنا: يأخذ بأسبقهما إليه . فإن بدرا من عالمين جميعاً أخذ بأيهما شاء^(٦).

= المعتمد (٩٣٩/٢) الأحكام (٣١٦/٤) المحصول (١١٢/٣/٢) العضد على المختصر (٣٠٩/٢) نهاية السؤل (٦١٠/٤) جمع الجوامع (٤٣٥/٢) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٤٥٣/٢).

(١) في ي: ليست وله وجه .

(٢) ت: «للصحة» .

(٣) ما بين الخطين سقط في ي .

(٤) الحديث رواه الإمام البخاري تعليقاً في صحيحه (٩٣/١) فتح الباري بلفظ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (١١٦/٦ ، ٢٣٣) عن عائشة رضي الله عنها بلفظ «... إني أرسلت بحنيفية سمحة» وفي موضع آخر (٢٣٦/١) عن ابن عباس رضي الله عنه قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال الحنيفية السمحة .

(٥) ي: فتوتان .

(٦) إلى هنا انتهت النسخة التركية وفي آخرها ما يأتي: «نجز الكتاب بحمد الله وعونه» والصلاة والسلام على سيد الأمم «ومصباح الظلم، النور الباهر، والمصباح الزاهر محمد وسائر الأنبياء وعلى آله الطاهرين . والسلام . (بياض) وكتاب المجتهدين وذكر القول في أصول الفقه للإمام أبي المعالي من كتاب التلخيص رحمه الله ونفع به رب العالمين والعاقة للمتقين .

(٣٣٣) القول في الحظر والإباحة قبل ورود السمع^(١)

[١٩٦٩] قد قدمنا في صدر الكتاب أن العقل «لا يحسن ولا يقبح»^(٢)

(١) هـ: بالعقول.

(٢) تذكر الكتب الأصولية المتأخرة هذه المسألة عادة في بداية الكتاب في ضمن مباحث

الحكم تحت عنوان الحاكم، فلا خلاف في أن المشرع للأحكام هو الله تعالى، وإنما الخلاف في الحاكم بمعنى المعرف لحكم الله تعالى: —

فذهب أهل السنة إلى أن الحاكم بهذا المعنى هو الشرع أي النصوص الشرعية دون العقل — بمعنى أن العقل لا يستقل بإدراك الأحكام، وإن كان لا بد منه في إدراكها من الأدلة الشرعية. وذهبت المعتزلة إلى أنه العقل، بمعنى أن العقل يستقل بإدراك أحكام الله تعالى في الأفعال الاختيارية، ولو لم يرد بها الشرع، وإنما يرد الشرع مؤكداً ومقرراً لما أدركه العقل. وهذا الخلاف مبني على الخلاف في أن حسن الأفعال وقبحها، هل هما شرعيان أم عقليان؟ فقالت الأشاعرة هما شرعيان وقالت المعتزلة: هما عقليان، بالتفسير السابق. قال إمام الحرمين: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها. وجحد هذا خروج عن المعقول. ولكن ذلك في حق الآدميين ولكن ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى — فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا. وذلك غيب.

فاستحال الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه. ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين إذا تنجز ضرراً وأمكن نفع، بشرط أن لا يعزي إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب. انتهى ملخصاً.

قال الإمام الرازي: الحسن والقبح قد يعني بهما: كون الشيء ملائماً للطبع، أو منافراً له. وبهذا لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما: كون الشيء صفة كمال. أو صفة نقص. كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين بهذا التفسير.

.....
= وإنما النزاع في كون العقل متعلق الذم عاجلاً، وعقابه آجلاً فعندنا: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع. وعند المعتزلة: ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص، لأجله يستحق فاعله الذم، انتهى.

ثم يتدرج الأصوليون بعد الفراغ من إبطال كون الحسن والقبیح عقليين تنزلاً وافترضاً بصحة هذه القاعدة إلى مسألتين أخريين متفرعتين عن هذا الأصل الباطل. هما: أولاً: هل يجب شكر المنعم عقلاً؟ وثانياً: ما حكم الأعيان المتنتفع بها قبل ورد الشرع، هل هي على الحظر، أم على الإباحة، أو لا حكم لها قبل ورود الشرع؟ يتعرض المصنف رحمه الله هنا للمسألة الأخيرة، بعد ذكر خلاصة ما قدمه في أول الكتاب عن التحسين والتقييح عقلاً وهل يجب شكر المنعم عقلاً؟

ولم أر من المتأخرين من لدن إمام الحرمين في البرهان فمن بعده، من آخر هذا البحث إلى آخر الكتاب، ورأيت في المتقدمين والمعاصرين من يصنعون مثل الإمام القاضي الباقلاني فيؤخرون هذا البحث إلى آخر مباحث الأصول - مثل الشيخ أبي إسحق الشيرازي في التبصرة - فهذه آخر مسألة ذكرها تماماً كما هنا، وفي اللمع ومثل أبي الحسين البصري في كتابه المعتمد - فإنه تعرض لهذه المسألة بعد الانتهاء من مباحث القياس، لكن قبل باب الاجتهاد والتقليد والداعي إلى هذا التأخير - والله أعلم - أن هذه المسألة ألصق بمسائل الاجتهاد. وكذا فعل الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول، ومسألة التحسين والتقييح من مسائل الكلام ويستوفى النظر فيها هناك. لكن الأصوليين اضطروا لذكرها في أصول الفقه لبناء المعتزلة عليها بعض المسائل الأصولية منها ما نحن فيه راجع للتفصيل البرهان (٨٧/١) المستصفي (٥٥/١ - ٦٥) المعتمد (٨٦٨/٢) المحصول (١٥٩/١ - ٢٢١) الأحكام (١٣٥ - ١٣١/١) الإبهاج (٦١/١، ١٣٨ - ١٥٠) حاشية العضد على المختصر (١٩٨/١، ٢١٨) إرشاد الفحول ص (٧، ٢٨٤) نهاية السؤل (٨٢/١)، (٢٦٣) المنخول ص (٨ - ٢٠) الوصول إلى الأصول (٥٦/١ - ٧٤) مختصر صفوة البيان (٢٥/١ - ٢٩) المسودة (٤٧٤) التبصرة (٥٣٢) اللمع (١٢٢).

فلا تحسين إلا ما حسنه الشرع، ولا تقبيح إلا ما قبحته المناهي.

[١٩٧٠] وذهبت المعتزلة إلى أن العقل، يستدرك به قبح القبائح

وحسن «المستحسنات»^(١) وهذا يستقصى في أصول الديانات.

بيد أنا نذكر عقود مذاهبهم، لتكون منها على بصيرة.

[١٩٧١] وقد قسموا مدارك العقول في ذلك أربعة أقسام:

أحدها: ما يدرك «بالعقل»^(٢) من الوجوب. وهو نحو وجوب شكر

المنعم ومعرفة الصانع، والعدل والإنصاف.

والقسم الثاني: ما يدرك «حسنة»^(٣) ندباً بالعقل. وهو «التفضل»^(٤)

والإحسان.

والقسم الثالث: وهو ما يدرك قبحه وتحريمه عقلاً، وهو الجهل

بالصانع وكفران النعم وضروب الظلم.

والقسم الرابع: ما يدرك بالعقل إباحته.

[١٩٧٢] ثم إنهم قسموا هذه المدارك قسمين.

فزعموا أن منها ما يدرك بضرورة العقل من غير احتياج إلى الاعتصام

«بالحجاج»^(٦) وهو نحو^(٧) وجوب الشكر وتحريم الكفران والظلم ونحوهما

(١) هـ: المحسنات

(٢) هـ: بالعقول.

(٣) هـ: كونه.

(٤) هـ: زيادة «نحو».

(٥) هـ: في الأصل «التفصيل» وهو تصحيف.

(٦) هـ: في الأصل رسمه هكذا «الحجاجة» وفي هـ «لحجاجة».

(٧) هـ: زيادة «درك».

مما يفصلونه .

والقسم الثاني : ما يدرك مقتضاه بالعقل - رداً إلى ما علم اضطراباً -
قياساً واعتباراً .

[١٩٧٣] ثم قالوا^(١) : من الأفعال ما لا يدرك فيها حكم^(٢) على
التعيين بقضايا العقول . «وذلك»^(٣) نحو الحدود ومبالغها «والصلوات»^(٤)
ونصب الزكوات ، إلى غيرها .

قالوا : فهي على صفات الحَسَن أو على صفات القبيح . ولكن لا سبيل
في دلالات العقل يفضي «إليها»^(٥) وإنما يعلم مواقعها بالسمع .

[١٩٧٤] ثم قالوا : فالحسن منها لطف في فعل الواجبات العقلية
واجتناب المحظورات ، المدرك حظرها عقلاً . والنهي عن القبيح منها لطف
- على الوجه الذي قدمناه .

فهذه جملة مذاهبهم . واستقصاء الكلام عليهم يليق بالديانات .

ومقصدنا أن نتعرض لما عدا الشكر والكفران وما ضاهاهما ، مما
يسلمون لنا أن العقل لا يدل عليها على التعيين والتخصيص .

[١٩٧٥] وقد اختلف أرباب الأصول في هذا الضرب .

فذهب البغداديون من المعتزلة^(٦) : أنها على الحظر والمنع ، ما لم يرد

(١) هـ : زيادة «و» .

(٢) هـ : حكماً .

(٣) هـ : لم يرد .

(٤) هـ : لم يرد .

(٥) هـ : إليه .

(٦) هـ : زيادة «إلى» .

إذن. وذهب الباكون من المعتزلة إلى أن الأحكام قبل/ (١) ورود (٢) الشرع، على الإباحة. وما صار إليه أهل الحق (٣) - لا حكم على العقلاء (٤) قبل ورود الشرع. وعبروا عن نفي الأحكام بالوقف (٥) ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام.

وقد مال بعض الفقهاء إلى الحظر (٦).

ومال آخرون إلى الإباحة (٧).

وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة. مع علمنا بأنهم

(١) نهاية (٢١/أ) خ هـ.

(٢) هـ: فورود.

(٣) زيادة «أن».

(٤) وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء. نقل الإمام الرازي للوقف أكثر من تفسير أحدها هذا: أي لا حكم. قال: وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم. وهذا موافق لما ذكره القاضي هنا. والثاني: أنا لا ندرى هل هناك حكم أو لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر؟ واختاره البيضاوي صاحب المنهاج، ورد عليه شارحه ابن السبكي صاحب الإبهاج (١/١٤٣).

(٥) م: كذا في الأصل ولعل الصواب الأشياء وهو مطموس في نسخة «هـ».

(٦) ومنهم أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية وابن حامد والقاضي والحلواني من الحنابلة. وهو قول بعض الإمامية.

(٧) وبه قالت الحنفية وأهل الظاهر وابن سريج وأبو حامد المروزي الشافعيان والمعتزلة البصريون وأبو هاشم الجبائي ووالده.

ما انتحوا مسالكهم وما ابتغوا^(١) / ^(٢) مقاصدهم.

[١٩٧٦] فالأولى بنا أن نتكلم على القائلين بالإباحة أولاً، ثم نعطف على القائلين بالحظر.

فنقول: قد أوضحنا في صدر الكتاب، أن أحكام الشرع ليست «أوصافاً»^(٣) راجعة إلى الأنفس والذوات. و «إنما هي»^(٤) قضايا كلام الرب تعالى. فإذا لم يتصل بالعقلاء شرع استحالة تقدير إثبات حكم وهذا بناء^(٥).

[١٩٧٧] وإن أحببت أفراد المسألة بدليل قلت: الإباحة تنبئ عن الإذن، والمباح هو المأذون فيه. والذي يحقق ذلك، أنه لا يخلو القول فيه من أحد قسمين:

إما أن يقال: المباح هو المأذون فيه كما قلناه. فيبطل إثبات الإباحة قبل اتصال الإذن بالعقلاء.

وإن عني خصومنا بالإباحة انتفاء الحرج عن المقدم «على»^(٦) الشيء «فهو ما»^(٧)

(١) وقع تصحيف في بعض الكتب التي نقلت هذا النص من التلخيص فجعلوها «اتبعوا» والصواب «ابتغوا» وهو المناسب بالسياق هذا واهتمت الكتب الأصولية باعتذار القاضي هذا عن بعض الفقهاء الذين ذهبوا إلى القول بالحظر أو الإباحة في حكم الأشياء قبل ورود الشرع مثل ابن السبكي في الإبهاج وغيره.

(٢) نهاية ق (١/٢٠٩).

(٣) في الأصل «أوصاف».

(٤) هـ: إنها.

(٥) كذا في الأصل وفي هـ نبأ.

(٦) في الأصل «عن» ولا يصح.

(٧) هـ: فهذا مما.

نساعده عليه. فإننا لا نقدر قبل ورود «الشرائع»^(١) حرجاً أصلاً.

ويدور الكلام بيننا^(٢) في عبارة. ونحن أسعد بنفي الإباحة. إذ الإباحة تضاف إلى مبيح. ولو كان يجتزي في تحقيق سمة الإباحة بانتفاء الحرج «لزم»^(٣) وصف أفعال البهائم والأطفال بكونها مباحة.

وقد اتفقوا على منع ذلك وصفاً وإطلاقاً.

[١٩٧٨] فإن قالوا: «بم»^(٤) تنكرون على من يزعم أن المباح هو الذي دلت الدلالة على إباحته؟

قلنا: هذا لا طائل تحته. فإنكم لم تفسروا الإباحة بل أجملتموها «وعقلموها»^(٥) بدلالة. وهذا ما^(٦) لا ينجيكم عما أريد بكم.

[١٩٧٩] فإن قالوا: فقد علم كل عاقل «بعقله»^(٨) «إباحته»^(٩) ما فيه نزاعاً. فينزل ذلك منزلة^(١٠) المصرح به.

(١) هـ: الشرع.

(٢) هـ: زيادة «وبينه».

(٣) كذا في الأصل «لزم» بحذف اللام في جواب «لو». قال الشيخ أحمد محمد شاكر في هامش الرسالة للشافعي هو جائز على قلة. الرسالة ص (٧٣).

(٤) هـ: فبم.

(٥) في الأصل «عقلموها».

(٦) هـ: علقتموها.

(٧) هـ: سقط «ما».

(٨) في الأصل «بفعله» وهو تصحيف.

(٩) كذا في الأصل — ولعل الصواب «إباحة» بدون الضمير المتصل وكذا في «هـ».

(١٠) هـ: زيادة «الإذن».

قلنا: ففي هذا تنازعنا. فلم قلتم إنه علم بعقله؟ على أنه يلزمكم ألا تحققوا الإباحة في حق من «لم»^(١) تخطر له دلالة/^(٢) الإباحة من عقله.

[١٩٨٠] وما نعول عليه في المسألة أن نقول: «قد ثبت»^(٣) من أصلكم أنه لا يقطع بإباحة الشيء إلا عند القطع بانتفاء الضرر عاجلاً وأجلاً في الإقدام عليه. فإذا وضح ذلك فما يؤمنكم أن الذي يقدم عليه المرء قبل استقرار الشرائع يضره في ماله. والمصلحة في دينه الكف عنه. فعند ذلك حارت عقولهم وتفرقت آراؤهم.

[١٩٨١] فذهب معظمهم إلى أنا عرفنا ذلك بعدم نصب الأدلة على الحظر وإيجاب اجتناب المضار، فلما لم ينصب الرب تعالى — على ما فيه نزاعنا — «دليل»^(٤) التحريم، دل على التحليل.

قيل: فبم تنكرون على من يعكس عليكم مقالكم، فيقول: الأحكام على الحظر إذ لو كانت على الإباحة «لنصبت»^(٥) عليها دلالة دالة على الإباحة. فعدم دلالة الإباحة دليل^(٦) الحظر. فهذا ما لا يجدون عنه مخلصاً.

[١٩٨٢] ومما نستدل به عليهم — من أصولهم — أن نقول: من أصلكم أن التعرض لملك الغير من غير إذنه، «مما»^(٧) يدرك تحريمه عقلاً.

(١) هـ: لا.

(٢) نهاية (٢١/ب) في هـ.

(٣) هـ: لم يرد.

(٤) هـ: دلائل.

(٥) هـ: للنصب.

(٦) هـ: زيادة «على».

(٧) هـ: ما.

وجملة ما يقدم المرء على تناوله ملك «الرب»^(١) تعالى - فلم أحللتهم الإقدام عليه دون إذنه؟ فإن قالوا: إنما حرم التعرض لملك الغير لتضرره، والرب تعالى يتقدس عن ذلك.

قيل لهم: فلو صح رعاية التضرر كما قلتموه، لزم ألا يحل تناول ملك الغير وإن أذن فيه. لما يلحقه من الضرر.

[١٩٨٣] فإن قالوا: إذا كان ذلك صادراً عن إذنه «ومستفاداً»^(٢) عن مقابلة ضرره في ملكه، مدحاً وثناء. وأقل ما يستفيده ما يناله من الاهتزاز بحصول مراده/^(٣).

فنقول: هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه:

منها: أنه لو جاز رعاية ما «يناله»^(٤) من السرور، للزم أن «نقول»^(٥): لا يجوز الاستغلال بظل جدار الغير، إذا كان يغمه ذلك. وإن كان لا يتضرر به.

فلما لم يعتبر «به»^(٦) في التحريم ما ينال من الفم. فلا «يعتبر»^(٧) في التحليل ما ينال من السرور، على أنه ربما أنه لا يناله بإذنه سرور أصلاً وقد أذن فيما يعظم ضرره عليه فبطل ما عولوا عليه.

(١) هـ: الرب.

(٢) كذا في الأصل ولا يظهر معنى ولعل الصواب «فإنه يستفيد».

(٣) نهاية ق (٢٠٩/ب).

(٤) هـ: ناله.

(٥) هـ: تقولوا.

(٦) هـ: سقط «به»

(٧) هـ: ينال.

[١٩٨٤] فإن استدلوا بقريب مما ذكرناه فقالوا: إذا ظهر الانتفاع — بما فيه نزاعنا — من كل وجه واندفعت وجوه الضرر، فلا وجه إلا الإباحة/ (١)(٢) والذي يوضح ذلك أنه ما من شيء قدره مباحاً، إلا ويجوز ورود الشرع بتحريمه. ولو كان واجب الإباحة لنفسه لما جاز ذلك فيه.

فإن قالوا: فحيث يرد تحريمه، «فذلك» (٣) لأن المصلحة في تحريمه من وقت ورود التحريم.

قلنا: فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد في المصلحة. ونحن لا نوافقكم فيها. على أنه «يثبت» (٤) جواز توقع المصلحة في تحريمها جملة وبطل القطع بإباحتها.

[١٩٨٥] ومما استدلوا به «أيضاً» (٥) أن قالوا: إذا خلق الرب تعالى الأجسام وخلق فيها طعومها، مع جواز خلوها عن «الطعام» (٦) فلا فائدة في خلق «الطعام» (٧) فيها. إلا أن يطعمها الطاعمون (٨).

(١) نهاية (٢٢/أ) في هـ.

(٢) هـ: زيادة «وقد سبق في خلل كلامنا ما فيه تفص من ذلك فإننا منعنا انتفاء الضرر من كل وجه وبيننا عجزهم عن الخروج عن ذلك».

(٣) هـ: فذاك.

(٤) هـ: ثبت.

(٥) هـ: سقط.

(٦) هـ: الطعوم.

(٧) هـ: الطعوم.

(٨) انظر هذا الدليل وما عليه مبسوطاً في المعتمد (٢/٨٧٦) والمحصل (١/١/٢١٤).

وهذا «فاتر»^(١) من الكلام. «وأول»^(٢) ما فيه. يمنعون عن جواز خلو الأجسام عن الطعوم، ثم لو سلم ذلك جدلاً. فما ذكروه دعوى مجردة «فمنهم»^(٣) حاجة «إلى»^(٤) أن يثبتوا أن فعل الرب تعالى يعلل. وهذا مما يأباه أهل الحق وهو مما يستقصى في التعديل والتجوير.

ثم لو سلم ذلك - أيضاً - وقيل بتعليل أفعاله، فهم - على تسليم هذا الأصل - مطالبون بأن يثبتوا أن المقصود من خلق الطعوم ما ذكروه. فبطل ما قالوه من كل وجه. فهذا سبيل الرد على القائلين بالإباحة.

[١٩٨٦] فأما القائلون بالحظر فيقال لهم: إذا حكمتم بحظر بعض «من»^(٥) الأفعال وهي ذات أضرار، فإن حرمتم الفعل وضده - والمحل لا يخلو عنهما جميعاً - كان ذلك تكليف ما لا يطاق^(٦).

وإن حرمتم أحد الضدين لم تكونوا أولى ممن يحرم الآخر فيحلل ما حرتموه.

(١) هـ: فاسد.

(٢) هـ: فأول.

(٣) هـ: فبهم.

(٤) هـ: سقط «إلى».

(٥) هـ: سقط.

(٦) في العبارة بعض إبهام، يوضحه قول أبي الحسين في المعتمد في معرض رده على القائلين بالحظر، «لو قبح الإقدام على المنافع لتجويز كونها مفسدة، لقبح الإحجام عنها لتجويز كونه مفسدة وفي ذلك وجوب الانفكاك منهما، وذلك وجوب ما لا يطاق».

ثم نقول لهم: قد قلت أن ما لا ضرر فيه على المالك، فتدرك إباحته عقلاً/ (١) نحو الاستغلال بظل «الجدران» (٢) وما أشبهها.

وجملة «ما لم ينتفع به»، ملك لله تعالى. وهو يجلب عن الضرر، فهلا أبحتم تناوله لذلك.

فيتسلط على القائلين بالحظر احتمالات التحليل. كما وجهنا على القائلين بالتحليل احتمالات الحظر.

[١٩٨٧] على أنا نقول للقائلين بالحظر: أعتقدون الخطر وصفاً في المحظور «أم» (٣) لا تعتقدون ذلك؟

فإن «اعتقدتموه» (٤) وصفاً فيه، أبطلنا ما قالوه، بالبناء على ما قدمناه من أصلنا في الأحكام - «لا يرجع» (٥) إلى أوصاف المحكوم فيها.

وإن لم يصرف الحظر إلى أوصاف المحظور، لم يبق لهم مصرف سوى قضية كلام الله تعالى وجل، فلا يتحقق إدراكه قبل اتصال الشرع بنا.

وقد انقضت شبههم في خلل كلامنا. ومضى ما فيه التفصي عنها

(١) نهاية (٢٢/ب) في هـ.

(٢) في الأصل «الجدرات» وهو تصحيف وهكذا في «ه».

(٣) هـ: أو.

(٤) هـ: اعتقدوه.

(٥) هـ: زيادة «أن».

واستقصاء الكلام في أطراف هذه المسألة يتعلق بفن الكلام. وفيما ذكرناه
غنية^(١) إن شاء الله عز وجل^(٢).

تم كتاب التلخيص بحمد الله تعالى وحسن عونه. و صلى الله على محمد
نبيه وسلم تسليماً^(٣).



تمّ الكتاب بحمد الله وتوفيقه

(١) هـ: زيادة «عنه».

(٢) في «هـ» تم كتاب التقليد وبتمامه تم الكتاب والحمد لله على ما من به من التمام
وصلواته على خاتم الرسل الكرام وبعد هذا طمس، ولكن الواضح أنه تم الفراغ في

يوم الجمعة من شهر المحرم في سنة إحدى وثلاثين وسبع مئة

(٣) لا يوجد أي إثبات من ذكر الكتاب أو تاريخ الكتابة في آخر الكتاب.

الفهارس

- * فهرس المصادر والمراجع .
- * الفهرس الإجمالي للكتاب
للأبواب والفصول والأقوال والمسائل^(١) .

(١) جرى الترقيم على أرقام الفقرات في الكتاب .



فهرس المصادر والمراجع

- * القرآن الكريم.
- * الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ) دار الكتاب العلمية - بيروت، ١٤٠٤هـ.
- * أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في الاختلاف الفقهاء. الخن: مصطفى سعيد، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٢هـ.
- * أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. البغا: مصطفى ديب، دمشق.
- * اجتهاد الرسول ﷺ العسري: د. نادية شريف، مؤسسة الرسالة.
- * الإحكام في أصول الأحكام: الأمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد (٦٣١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ.
- * الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر دار الأفاق الجديدة، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- * أحكام القرآن ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله (٥٥٣م) تحقيق علي محمد البجاوي دار المعرفة - بيروت.
- * إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد. بيروت دار المعرفة ١٣٩٦هـ.
- * الاستيعاب في معرفة الأصحاب. ابن عبد البر: جمال الدين أبو عمر يوسف بن عمر - القاهرة.

- * الأشباه والنظائر ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم (٨٧٠هـ) دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ.
- * الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد الكنانى الصقلانى (٨٥٢هـ)، تحقيق طه محمد زيني مكتبة الكليات - الأزهرية.
- * أصول السرخسي، السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (٤٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- * أصول الفقه، الخضري: محمد بيروت ط ٦، ١٣٨٩هـ.
- * أصول مذهب الإمام أحمد. التركي: عبد الله بن عبد الحسن. مكتبة الرياض الحديثة ١٣٩٤هـ.
- * الاعتصام. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (٧٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت ١٤٠٢هـ.
- * الإعلام للزركلي: خير الدين الزركلي المطبعة العربية - مصر.
- * إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.
- * الأم، الإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن أدريس بن العباس، طبعة بولاق بهامشه مختصر المزني وكتاب اختلاف الحديث.
- * الإمام الصادق أبو زهرة: محمد دار الندوة الجديد - بيروت.
- * الإمتاع والمؤانسة.
- * البداية والنهاية. ابن كثير: إسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ)، مطبعة السعادة - القاهرة.
- * البرهان في أصول الفقه إمام الحرمين: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨هـ)، تحقيق الديب: عبد العظيم دار الأنصار ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- * تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (٤٦٣م)، نشر دار الكتاب العربي - بيروت.

- * التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف (٤٧٦هـ)، تحقيق هيتو: محمد حسن، دار الفكر ١٤٠٠هـ.
- * تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. دمشق مطبعة التوفيق ١٣٤٧هـ.
- * تذكرة الحفاظ، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، بيروت ١٣٧٤هـ.
- * تقريب التهذيب ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢هـ)، طبع دار الكتاب العربي القاهرة سنة ١٣٨٠هـ.
- * التقرير والتحجير شرح التحرير، ابن أمير الحاج طبعة بولاق ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- * تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢هـ).
- * نشر السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ.
- * التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الأسنوي: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ) تحقيق هيتو: محمد حسن، مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ.
- * تهذيب الأسماء واللغات، النووي: أبو زكريا محي الدين بن شرف (٦٧٦هـ) إدارة الطباعة المنيرية.
- * تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢هـ)، دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن - الهند.
- * تيسير التحرير شرح كتاب التحرير أمير بادشاه: محمد أمين بيروت دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ.
- * جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد البر، ط ٢ المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨هـ.
- * جمع الجوامع: ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ)، بيروت وعليه شرح الجلال المحلي.

- * خلاصة تهذيب تهذيب الكمال الخزرجي، صفي الدين أحمد بن عبد الله.
- * بن أبي الخير الأنصاري، القاهرة الرسالة، الإمام الشافعي: محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر.
- * رفع الحاجب عن ابن الحاجب ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ) مخطوط، في الأزهر.
- * روضة الناظر وجنة المناظر ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدس (٦٢٠م) القاهرة: المكتبة السلفية.
- * سبل السلام شرح بلوغ المرام: الصنعاني: محمد بن إسماعيل (١١٨٢م) دار الفكر.
- * سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، المطيعي: محمد بخيت، بذيل نهاية السؤل. عالم الكتب ١٩٨٢م.
- * السنن: أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥م) دار إحياء التراث العربي.
- * السنن: ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥م)، دار إحياء التراث العربي.
- * السنن: الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩م)، دار الفكر.
- * السنن: الدارقطني: علي بن عمر، نشر السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة ١٣٨٦هـ.
- * السنن: الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل (٢٥٥م) دار الكتب العلمية - بيروت.
- * السنن الكبرى: البيهقي: أحمد بن الحسين (٢٧٩م) طبعة حيدرآباد - الهند.
- * السنن: النسائي: أبو عبد الرحمن بن شعيب (٣٠٣م) الطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٨هـ.
- * سيرة ابن هاشم: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب. مطبعة الحلبي.

- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد (م ١٠٨٩) القاهرة، نشر مكتبة القدس.
- * شرح الكواكب المنير ابن النجار الفتوحى: محمد بن أحمد بن عبد العزيز (م ٩٨٢)، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد ١٤٠٠هـ من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة.
- * شرح مختصر المنتهى الأصولي، للقاضي عضد الملة والدين (٧٥٦هـ)، المطبعة الأميرية، بولاق ١٣١٦هـ.
- * الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري: إسماعيل بن حماد (م ٣٩٣)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
- * صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (م ٢٥٦)، طبعة بولاق.
- * صحيح مسلم: مسلم بن حجاج القشيري (م ٢٦١)، مع شرح النووي.
- * الطبقات الكبرى لابن سعد: محمد بن سعد (م ٢٣٠)، بيروت، دار صادر ١٣٨٨هـ.
- * الطبقات الكبرى، ابن السبكي طبعة عيسى البالي الحلبي تحقيق الحلو والطناجي.
- * طبقات الشافعية، أبو بكر ابن هداية الله الحسيني (م ١٠١٤)، تحقيق عادل نويهض دار الأفاق الجديدة، بيروت ط ٢، ١٩٧٩م.
- * طبقات الشافعية، الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم (م ٧٧٢) ت، عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ.
- * طبقات الفقهاء، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (م ٤٧٦)، ط - العراق.
- * طبقات الفقهاء، طاش الكبرى زاده - العراق.
- * العبر في خبر من غير، الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (م ٧٧٢)، الكويت ١٣٨٦هـ.
- * العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى (م ٤٥٨)، تحقيق أحمد سير المباركي - بيروت.

- * عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية، ناجي معروف منشورات وزارة الأعلام العراقية.
- * عمل أهل المدينة، سيف، أحمد محمد نور، دار الاعتصام ١٣٩٧هـ.
- * غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين الجويني ٤٧٨هـ، تحقيق ونشر عبد العظيم الديب.
- * فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر، دار الفكر.
- * الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المراغي: عبد الله مصطفى، بيروت ١٣٩٤هـ.
- * كتاب الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (م ٤٦٣)، دار إحياء السنة - دمشق.
- * الفهرست لابن النديم: محمد بن إسحاق الوراق (م ٣٨٥)، دار المعرفة - بيروت.
- * فوات الوفيات، الكتبي: صلاح محمد بن شاكر بن أحمد الداراني الدمشقي ت. محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة مكتبة النهضة المصرية.
- * فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين. بذيل المستصفي للغزالي دار صادر - بيروت.
- * فيض القدير شرح الجامع الصغير المناوي: عبد الرؤوف الطبعة الأولى المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٦هـ.
- * القاموس المحيط الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، دار الجيل - بيروت.
- * الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري: عز الدين علي بن محمد (م ٦٧٥).
- * كشف الأسرار عن أصول البزدوي، البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (٧٣٠٢) دار الكتاب - بيروت.
- * كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني: أبو الفداء إسماعيل بن محمد (م ١١٦٢) حلب مكتبة التراث الإسلامي.

- * كنز العمال - المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام (م ١٩٧٥م)، مكتبة التراث الإسلامي - حلب.
- * اللمع في أصول الفقه، الشيرازي - أبو إسحاق إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥هـ.
- * المحصول في علم أصول الفقه، الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦م) تحقيق طه جابر فياض العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.
- * المحلي لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦م)، ط المنيرية ١٣٤٧هـ.
- * مختصر صفوة البيان، طه يسين سويلم، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٥هـ.
- * مختصر المنتهى الأصولي مع شرحه وحواشيه. ابن حاجب (٦٤٦م)، الطبعة الأولى - بولاق.
- * مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار، من مطبوعات الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة.
- * المستدرک علی الصحیحین، الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله (٤٠٥) حيدرآباد - الهند.
- * المستصفي من علم الأصول، الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥م) بولاق.
- * مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١م) طبع المكتب الإسلامي.
- * مصنف عبد الرازق، الصنفاني: عبد الرازق بن همام بن نافع، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت.
- * المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب (٤٣٦م)، تحقيق محمد حميد الله - دمشق.
- * المعجم الوسيط مجمع اللغة، طبع طهران.
- * المغني في أصول الفقه، الخبازي: جلال الدين محمد عمر بن محمد بن عمر (٦٩١م)، تحقيق محمد مظهر بقاط جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٣هـ.

- * المغني، شرح مختصر الخرقى، ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد (م٦٢٠)، مكتبة الرياض الحديثة.
- * المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (م٩٠٢) دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الموافقات في أصول الشريعة الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الخرناطي المالكي (م٧٩٠) دار المعرفة - بيروت.
- * المسودة في أصول الفقه لال تيمية: مجد الدين وشهاب الدين وتقي الدين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي - بيروت.
- * الملل والنحل للشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م٥٤٨). بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم دار المعرفة، بيروت ١٤٠٣هـ.
- * المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (م٥٩٧) دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد - الهند.
- * المنخول من تعليقات الأصول. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (م٥٠٥هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر.
- * موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد: راتب عرموش. دار النفائس بيروت ١٤٠٢هـ.
- * ميزان الاعتدال الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: على محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٣٨٧هـ.
- * النجوم الزاهرة ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ١٣٩٠هـ.
- * نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر: بدران: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، مكتبة المعارف - الرياض.
- * نصب الراية لأحاديث الهداية الزيلعي: عبد الله بن يوسف (م٧٦٢هـ)، المكتبة الإسلامية ١٣٩٣هـ.

- * نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي مخطوطة بدار الكتب المصرية.
- * نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (م٧٧٢)، عالم الكتب ١٩٨٢م.
- * نيل الأوطار شرح شرح منتقى الأخبار الشوكاني: محمد بن علي (م١٢٥٠)، مصطفى البابي الحلبي ط ٣ سنة ١٣٨٠هـ.
- * وفيات الأعيان وأنباء الزمان. ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم (م٦٨١) تحقيق إحسان عباس بيروت، دار صادر ١٣٩٧هـ.
- * الوصول إلى الأصول، ابن برهان البغدادي: أحمد بن علي (م٥١٨)، تحقيق عبد الحميد علي أبو زيد، مكتبة المعارف - الرياض.



فهرس الدراسة

الصفحة

- تمهيد: الحاجة إلى الأصول، وأهمية كتاب التلخيص، وطريقة العمل في التحقيق . ٥
- الفصل الأول: وفيه مبحثان:
- حياة الباقلاني (مؤلف التقريب والإرشاد) ١١
- آراؤه الأصولية ١٨
- الفصل الثاني: حياة مؤلف التلخيص (إمام الحرمين):
- اسمه ونسبه ونشأته ٢٣
- تحمُّله للعلم ورحلته ٣٢
- شيوخه وتلامذته ٣٨
- مكانته العلمية وآثاره ٤٦
- عقيدته ٥٨
- سيرته ووفاته ٦١
- الفصل الثالث: التلخيص وإمام الحرمين:
- منهجه في التلخيص ٦٧
- آراؤه الأصولية في ضوء التلخيص ٧٠
- آراؤه الأصولية في ضوء البرهان ٨٥
- مصادر الكتاب، والكتب التي نُقلت عنه ٨٧
- المآخذ على الكتاب ٨٩
- الفصل الرابع: فيما يتعلق بالتحقيق:
- تحقيق اسم الكتاب وتوثيقه ونسبته إلى المؤلف ٩١
- وصف المخطوط ٩٤
- طريقة العمل في التحقيق ٩٧
- كتاب التلخيص محققاً ١٠٣

الفهرس الإجمالي للأبواب والفصول والأقوال والمسائل^(١)

العنوان	رقم الفقرة
١ - فصل (في حقيقة الفقه وأصوله)	١
٢ - القول في حد العلم وحقيقته	٤
٣ - القول في مائة العقل	٧
٤ - القول في معنى الدليل والداد والمدلول والمدلول له والمستدل له، والمستدل عليه والاستدلال	١٠
٥ - فصل (الدلالة لا تخصص بوجود وعدم)	٢١
٦ - فصل (في تقسيم الدليل)	٢٢
٧ - فصل (الدليل لا يقتضي مدلوله)	٢٧
٨ - القول في حقيقة النظر	٢٨
٩ - فصل (النظر لا يولد العلم)	٣٢
١٠ - فصل (النظر الفاسد لا يؤدي إلى الجهل)	٣٤
١١ - القول في شرائط صحة الوجوه التي منها تدل الناظر	٣٥
١٢ - القول في وجوب النظر	٣٦
١٣ - فصل (في أنواع الدلالة)	٣٧

(١) ما بين القوسين في العناوين إضافة مني.

- ١٤ - القول فيما يعلم عقلاً وسمعاً، تخصيصاً أو جمعاً ٣٩
- ١٥ - القول في معنى التكليف ٤٠
- ١٦ - فصل (في تكليف من لا يعقل) ٤١
- ١٧ - فصل (في تكليف الساهي والغافل) ٤٦
- ١٨ - القول في صحة دخول فعل المكره تحت التكليف ٤٧
- ١٩ - القول في تكليف الصبي ٤٨
- ٢٠ - فصل (في الوصف الذي يتعلق به التكليف) ٤٩
- ٢١ - القول في بيان الصفات التي يشترط كون الأمور به عليها
ليصح الأمر به ٥٠
- ٢٢ - فصل (في تقسيم الأمور به من حيث القرية) ٥٤
- ٢٣ - القول في بيان المطلوب من قضية التكليف ٥٧
- ٢٤ - القول في معنى الحسن والقبح في حكم التكليف ٦٠
- ٢٥ - فصل (في مدرك الحسن والقبح) ٦٥
- ٢٦ - القول في أقسام الحسن والقبح شرعاً ٧١
- ٢٧ - القول في حد الندب ٧٥
- ٢٨ - القول في حد الواجب ومعناه ٧٦
- ٢٩ - مسألة الواجب والفرض ٧٧
- ٣٠ - القول في وصف الفعل بأنه مكروه ٨٤
- ٣١ - فصل (في إضافة المكروه إلى الله تعالى) ٨٧
- ٣٢ - القول في معنى الصحيح والفاسد ٨٨
- ٣٣ - القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول
منها على الجملة ٩٢
- ٣٤ - القول في اللغات وأنها تثبت مواضع أو توفيقاً ٩٤
- ٣٥ - القول في معنى المحكم والمتشابه ١٠٠

- ٣٦ - القول في تقسيم الخطاب وما يفيدہ ١٠٥
- ٣٧ - القول في معنى الحقيقة والمجاز والفصل بينهما ١١٢
- ٣٨ - فصل (في الفرق بين الحقيقة والمجاز) ١١٧
- ٣٩ - فصل (في المجاز في كتاب الله تعالى) ١٢٢
- ٤٠ - القول في منع القياس في الأسماء اللغوية ١٢٤
- ٤١ - القول في الأسماء العرفية ومعناها ١٢٦
- ٤٢ - فصل (في النفي إذا أضيف إلى الأعيان) ١٣١
- ٤٣ - القول في الرد على من زعم أن في الشريعة كلمات خارجة
عن قضية اللغة ١٤٠
- ٤٤ - القول في الرد على من زعم أن في القرآن ما ليس من لغة
العرب وكلامها ١٥٠
- ٤٥ - القول في تفسير جمل من الحروف ١٥٣
- ٤٦ - القول في معنى من ١٥٤
- ٤٧ - القول في معنى أي ١٥٦
- ٤٨ - القول في معنى من ١٥٧
- ٤٩ - القول في معنى ما ١٥٨
- ٥٠ - القول في معنى أم ١٦٠
- ٥١ - القول في معنى إلى ١٦١
- ٥٢ - القول في معنى الفاء ١٦٤
- ٥٣ - القول في معنى حتى ١٦٦
- ٥٤ - القول في معنى متى وأين وحيث ١٦٧
- ٥٥ - القول في معنى إذ وإذا ١٧٠
- ٥٦ - القول في أنه هل يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان ١٧١

- ٥٧ - القول في بيان الطرق إلى معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ . ١٧٨
- ٥٨ - باب الكلام في الأوامر ١٨٤
- ٥٩ - فصل (في حقيقة النهي) ٢٠١
- ٦٠ - القول في الفرق بين الإباحة والأمر ٢٠٢
- ٦١ - فصل (في بيان معنى الجاري مجرى) ٢٠٧
- ٦٢ - فصل (في أن المباح هل يقع بإرادة الله تعالى) ٢١٠
- ٦٣ - القول في الدلالة على أن الندب مأمور به ٢١٢
- ٦٤ - القول في استقصاء المذاهب في مقتضى الأمر ووجوه الرد
على ما نرتضيه ٢١٤
- ٦٥ - فصل (يلتحق بما قدمناه) ٢٤٦
- ٦٦ - فصل (في امثال الأوامر) ٢٤٨
- ٦٧ - فصل (فيما توصف به أوامر الله تعالى) ٢٤٩
- ٦٨ - القول في حكم القول «افعل» إذا ورد بعد الحضر والمنع ٢٥١
- ٦٩ - القول في أن الأمر بالفعل أمر بفعل ما لا يتم إلا به ٢٥٦
- ٧٠ - القول في أن مطلق الأمر هل يقتضي التكرار ٢٦٥
- ٧١ - القول في الأمر المعلق بالشرط ٢٨١
- ٧٢ - فصل (في بيان المراد بالشرط) ٢٨٤
- ٧٣ - فصل (في الفرق بين الشرط الشرعي والشرط اللغوي) ٢٨٩
- ٧٤ - فصل (في أن من شرط الشرط في الفعل المستقبل تقدير استقباله) .. ٢٩٠
- ٧٥ - القول في الأمر إذا تكرر هل يقتضي تكرار المأمور به ٢٩١
- ٧٦ - القول في الأمر هل يقضي الفور أم لا يقتضي ٣٠٣
- ٧٧ - فصل (في الواجب الموسع) ٣٣٦
- ٧٨ - فصل (في تعيين وقت العبادة الموسعة) ٣٤٢

- ٧٩ - فصل (في توقيت العبادة بوقت لا يسع) ٣٥٣
- ٨٠ - القول في ورود الإيجاب المتعلق بأشياء على جهة التخيير ٣٥٥
- ٨١ - فصل (في مراد الله من الأشياء المخيرة) ٣٧٢
- ٨٢ - فصل (في شرائط التخيير) ٣٧٥
- ٨٣ - القول في أن الأمر هل يقتضي أجزاء المأمور به ٣٧٨
- ٨٤ - فصل (هل الأمر بالشيء يقتضي جوازه) ٣٨٦
- ٨٥ - القول في أن الكفار هل يخاطبون بفروع الشرائع ٣٩١
- ٨٦ - القول في أن الأمر يتناول عند إطلاقه وانتفاء سمات الخصوص
منه الذكر والأنثى والحر والعبد ٤١١
- ٨٧ - فصل (في دخول النساء «في جمع المذكر السالم») ٤١٤
- ٨٨ - فصل (في دخول النبي في الخطاب العام) ٤١٧
- ٨٩ - القول في أن الأمر بالشيء نهى عند ضده ووجهه الخلاف فيه ... ٤٢١
- ٩٠ - القول في فوات الفعل الموقت وإعيادته وكون القضاء فرضاً ثانياً ٤٣١
- ٩١ - فصل (في حكم الحائض والمسافر والمريض في الصيام) ٤٣٦
- ٩٢ - فصل (هل القضاء بالأمر الأول أم بأمر جديد) ٤٤٣
- ٩٣ - القول في أن خطاب المواجهين مقصور عليهم إلا أن يقوم دليل
على دخول من بعدهم فيهم ٤٤٥
- ٩٤ - القول في أنه هل يصح علم المكلف بأنه مأمور بالفعل ٤٥١
- ٩٥ - القول في جوار كون الأمر مشروطاً ببقاء المأمور على صفات
التكليف ٤٦٣
- ٩٦ - القول في أن الأمر بالفعل هل يتعلق به حال حدوثه ٤٦٧
- ٩٧ - فصل (في الأحوال) ٤٧٢
- ٩٨ - فصل (آخر في الأحوال) ٤٧٣

- ٤٧٤ ٩٩ - القول في أن المعدوم مأمور
- ٤٨٩ ١٠٠ - فصل (تابع لما سبق)
- ٤٩١ ١٠١ - فصل (في إيجاد ما يتعلق بغير المأمور)
- ٤٩٥ ١٠٢ - فصل (في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية)
- ٤٩٧ ١٠٣ - فصل (في تعلق الأمر بالمكروه)
- ٥٠٠ ١٠٤ - فصل (في كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه)
- ٥٠٣ ١٠٥ - فصل (في التفاضل في الواجب)
- ٥٠٧ ١٠٦ - باب النواهي
- ٥٠٨ ١٠٧ - القول في النهي عن شيئين أو أشياء على وجه التخيير
- ٥٢٠ ١٠٩ - فصل (في متعلق المعصية)
- ٥٢١ ١١٠ - القول في النهي عن الشيء هل يدل على فساده
- ٥٢٢ ١١١ - مسألة (الصلاة في الدار المغصوبة)
- ٥٥١ ١١٢ - فصل (في تحديد الفاسد)
- ١١٣ - باب العموم والخصوص وما يتصل بهما من الوفاق والخلاف
- ٥٥٥ بين الأصوليين
- ٥٦٨ ١١٤ - فصل (في متعلق العموم والخصوص)
- ١١٥ - فصل مشتمل على جمل الألفاظ التي تعم على مذهب القائلين
- ٥٦٩ بالعموم
- ١١٧ - باب ينطوي على جمل يدعي العموم والخصوص فيها وفي
- ٦٢١ بعضها اختلاف
- ٦٣٠ ١١٨ - فصل (في قرينة التعميم والتخصيص)
- ٦٣١ ١١٩ - مسألة (الإجمال في قوله تعالى: والسارق والسارقة)
- ٦٣٣ ١٢٠ - فصل (في تخصيص فحوى الخطاب)

٦٣٥	١٢١	باب الكلام في الاستثناء
٦٣٩	١٢٢	فصل (في شرط الاستثناء)
٦٤٣	١٢٣	فصل (في الاستثناء من غير الجنس والمستثنى منه)
٦٤٧	١٢٤	فصل (في استثناء الأكثر)
		١٢٥	القول في أن الاستثناء المتصل بجمل معطوف بعضها على بعض
٦٥٣		يرجع إلى جميع ما تقدم
٦٦٩	١٢٦	القول في تخصيص العام بالشرط
٦٧٥	١٢٧	فصل (في شرط المشروط والشرط)
٦٧٨	١٢٨	فصل (الشرط لا يختص بوجود)
٦٧٩	١٢٩	فصل (في أنواع الشرط)
		١٣٠	فصل (كون الشيء شرطاً للمأمور به لا يدل على كونه شرطاً في
٦٨٠		أجزائه)
٦٨١	١٣١	فصل (في مجيء الشرط بعد جمل)
٦٨٣	١٣٢	باب ذكر جمل ما يخص به مع تبين أقسامها
٦٩١	١٣٣	فصل (في التخصيص بالإجماع)
٦٩٢	١٣٤	فصل (في متعلق التخصيص)
٦٩٤	١٣٥	القول في تخصيص عموم الكتاب والسنة المقطوع بها بخبر الأحاد
٧٠٤	١٣٦	القول في تخصيص العموم بالقياس
٧٢١	١٣٧	القول في تخصيص العموم بقول الصحابي
٧٢٣	١٣٨	القول في أنه هل يجب تخصيص العموم بقول الراوي أو بمذهبه
٧٣٠	١٣٩	فصل (في تقدير الصحابي في الحدود والكفارات)
٧٣٤	١٤٠	فصل (في مخالفة الراوي روايته)
٧٣٦	١٤١	فصل (في قول الصحابي أمر الرسول ﷺ)

- ١٤٢ - فصل (هل يدخل التخصيص في العلة) ٧٤٠
- ١٤٣ - فصل (في التخصيص بفعل الرسول ﷺ) ٧٤٣
- ١٤٤ - فصل (هل التخصيص بدلالة العقل يسمى تخصيصاً) ٧٤٥
- ١٤٥ - فصل (في التخصيص بالعادة) ٧٤٧
- ١٤٦ - فصل في تعارض العمومين ٧٤٩
- ١٤٧ - القول في الألفاظ العامة الواردة على أسئلة خاصة ٧٥٦
- ١٤٨ - القول في أنه هل يجوز أن يسمع اللفظ العام في الوضع من
لا يسمع مخصصه ٧٧٢
- ١٤٩ - فصل (متى يعتقد المكلف العموم) ٧٨٦
- ١٥٠ - القول في المطلق والمقيد ٧٨٦
- ١٥١ - القول في أقل الجمع ٧٩٦
- ١٥٢ - القول في الرد على القائلين بالخصوص ٨٠٣
- ١٥٣ - فصل (في أقل عدد يجوز التخصيص إليه) ٨٠٥
- ١٥٤ - باب الكلام في دليل الخطاب ٨١٠
- ١٥٥ - فصل (في التخصيص بالشرط) ٨٣٧
- ١٥٦ - فصل (في التخصيص بالغاية) ٨٤١
- ١٥٧ - فصل (في إنما) ٨٤٤
- ١٥٨ - القول في ذكر مائة البيان ووجوهه ٨٤٦
- ١٥٩ - فصل (في تقسيم الكلام) ٨٥٣
- ١٦٠ - القول في تأخير البيان عن وقت الحاجة وإلى وقت الحاجة .. ٨٥٤
- ١٦١ - فصل (في ورود البيان بعد البيان) ٨٧٧
- ١٦٢ - الكلام في حكم أفعال رسول الله ﷺ ٨٨١
- ١٦٣ - القول في ذكر الوجوه التي عليها أفعال الرسول ﷺ ٩٠٩

- ١٦٤ - فصل (في تقرير الرسول ﷺ) ٩١٥
- ١٦٥ - فصل (في عدم تخصيص الفعل بالزمان والمكان) ٩١٧
- ١٦٦ - فصل (في وجوب بيان أحكام الشريعة على الرسول ﷺ) ٩٢١
- ١٦٧ - القول في تعارض الأفعال بعضها مع بعض وتعارض الأفعال
مع الأقوال ٩٢٧
- ١٦٧ - باب الكلام في أن رسول الله ﷺ هل كان متعبداً بشريعة من قبله .. ٩٣٢
- ١٦٩ - القول في حد الخبر وحقيقته ٩٦٤
- ١٧٠ - فصل (في تقسيم الأخبار) ٩٦٧
- ١٧١ - فصل (آخر في تقسيم الأخبار) ٩٦٩
- ١٧٢ - القول في الرد على السمنية ٩٧٢
- ١٧٣ - فصل (في معرفة صدق الخبر المتواتر) ٩٧٤
- ١٧٤ - فصل (خبر التواتر لا يولد العلم) ٩٧٦
- ١٧٥ - القول في ذكر صفات أهل التواتر الذين يعلم صدقهم اضطراراً ... ٩٧٩
- ١٧٦ - فصل (في أقل عدد التواتر) ٩٩٨
- ١٧٧ - فصل (آخر في أقل عدد التواتر) ١٠٠٣
- ١٧٨ - فصل (في معرفة صدق أهل التواتر) ١٠٠٦
- ١٧٩ - القول في خبر الذي يعلم صدقه بدليل، والإيماء إلى وجوه
الأدلة على الصدق ١٠١٢
- ١٨٠ - فصل (في معرفة كذب الأخبار) ١٠١٧
- ١٨١ - فصل (في الخبر الذي لا يدل على صدقه ولا على كذبه دليل) . ١٠٢٣
- ١٨٢ - باب في خبر الواحد ومعناه، وصحة التعبد بالعمل به،
وذكر اختلاف الناس فيه ١٠٢٧
- ١٨٣ - القول في صفات الرواة ١٠٤٨

١٠٥٦	١٨٤	–	مسئلة (هل يكفي بالظاهر في الرواية)
١٠٦٢	١٨٥	–	فصل (في تحمل الصبي)
		١٨٦	–	باب يجمع القول في التعديل والجرح وعدد المعدل والجرح
١٠٦٤			وصفة الجرح والتعديل
١٠٦٨	١٨٧	–	فصل (في ألفاظ التعديل)
١٠٧٠	١٨٨	–	فصل (في صفات العدالة)
١٠٧٢	١٨٩	–	فصل (في كيفية التعديل والتجريح)
١٠٧٦	١٩٠	–	فصل (الجرح أولى من التعديل)
١٠٧٨	١٩١	–	فصل (الرواية لا تدل على التعديل)
١٠٧٩	١٩٢	–	فصل (هل عمل الراوي برواية يعتبر تعديلاً منه)
١٠٨٣	١٩٣	–	في عدالة الصحابة
١٠٨٦	١٩٤	–	فصل (في الفاسق والكافر المتأول)
١٠٩١	١٩٥	–	فصل (في الفرق بين الرواية والشهادة)
١٠٩٣	١٩٦	–	فصل (في الرواية من الكتاب)
		١٩٧	–	باب يجمع فصولاً في كيفية السماع ولفظاً لرواية ووجه
١٠٩٧			الاختلاف وتبيين الأصح
١١٠٠	١٩٨	–	فصل (في الرواية بالإجازة)
١١٠٤	١٩٩	–	فصل (في إنكار الشيخ روايته)
١١٠٩	٢٠٠	–	القول في حكم العدل إذا انفرد بنقل زيادة لم يساعد عليها غيره
١١١٤	٢٠١	–	فصل (في رواية بعض الأحاديث)
١١١٧	٢٠٢	–	فصل (في منع التبعض في بعض الحالات)
١١١٨	٢٠٣	–	فصل (في الرواية بالمعنى)
١١٢٣	٢٠٤	–	باب يجمع فصولاً وجمالاً من ألفاظ الصحابة وذكر الاختلاف فيها

- ٢٠٥ - فصل (في حمل قول الصحابي أمرنا رسول الله ﷺ على العموم) . ١١٢٩
- ٢٠٦ - فصل (في قول الصحابي أمرنا بكذا) ١١٣٠
- ٢٠٧ - فصل (في تعريف الصحابي) ١١٣٣
- ٢٠٨ - باب القول في إرسال الحديث ومعناه وذكر الاختلاف فيه في
وجوب العمل بالمراسيل ١١٣٥
- ٢٠٩ - فصل (في شرط العمل بالمرسل عند الشافعي) ١١٤٤
- ٢١٠ - فصل (في ورود الحديث مسنداً ومرسلاً) ١١٥١
- ٢١١ - باب فيما يقبل فيه خير الواحد وفيما لا يقبل ذلك فيه،
والخلاف فيه وتبيين الأصلح ١١٥٢
- ٢١٢ - باب ذكر ما يدخله الترجيح من الألفاظ وتبيين رتب الترجيح .. ١١٥٨
- ٢١٣ - فصل (في جواز الترجيح بموجب أحد الخبرين المتواترين) ... ١١٦٤
- ٢١٤ - القول فيما يقع به ترجيح أحد الخبرين اللذين نقلاً أحاداً على الثاني ١١٦٥
- ٢١٥ - (باب النسخ) ١١٨٨
- ٢١٦ - فصل (في أركان النسخ) ١١٩٥
- ٢١٧ - باب يجمع فصلاً متفرقة يحتاج إليها في مقدمات النسخ ١١٩٧
- ٢١٨ - فصل (في شروط النسخ والمنسوخ) ١٢٠٠
- ٢١٩ - القول في الفرق بين النسخ والبداء وبين النسخ والتخصيص ... ١٢٠٥
- ٢٢٠ - فصل (في الفرق بين النسخ والتخصيص) ١٢٠٩
- ٢٢١ - باب يجمع اختلاف الناس في جواز النسخ ومنعه
وذكر ما يؤدي إليه ١٢١٦
- ٢٢٢ - القول في جواز دخول النسخ في الإخبار ووجه الخلاف ١٢٢٣
- ٢٢٣ - القول في جواز نسخ العبادة لا إلى بدل وفي جواز نسخها
بما هو أشق منها ١٢٢٩

- ٢٢٤ - فصل (في نسخ العبادة بما هو أشق منها) ١٢٣٢
- ٢٢٥ - القول في نسخ حكم الآية وتلاوتها، ووجه الخلاف فيه ١٢٣٤
- ٢٢٦ - القول في حكم النسخ بعد انقضاء وقت الفعل، ووجه الخلاف فيه ١٢٤٠
- ٢٢٧ - القول في جواز نسخ الفعل قبل دخول وقته وذكر الخلاف فيه ١٢٤٥
- ٢٢٨ - القول في حكم الزيادة على النص وذكر الخلاف فيه ١٢٦٦
- ٢٢٩ - باب ذكر ما يقع به النسخ والقول في مواقع الوفاق والخلاف .. ١٢٨٢
- ٢٣٠ - مسألة: (نسخ القرآن بالسنة) ١٢٨٥
- ٢٣١ - فصل (في الرد على من قال: نسخ القرآن بالسنة جائز غير واقع) .. ١٢٩٤
- ٢٣٢ - مسألة (نسخ السنة بالقرآن) ١٢٩٥
- ٢٣٣ - فصل (في نسخ المتواتر بالآحاد) ١٢٩٩
- ٢٣٤ - فصل (في نسخ المتواتر بالقياس) ١٣٠٣
- ٢٣٥ - فصل (في النسخ بالإجماع) ١٣٠٦
- ٢٣٦ - فصل (في النسخ بقول الصحابي) ١٣٠٧
- ٢٣٧ - فصل (في نسخ القول بالفعل) ١٣١٢
- ٢٣٨ - القول في أن نسخ بعض العبادة أو شرط من شرائطها هل يكون نسخاً للعبادة ١٣١٣
- ٢٣٩ - القول في أنه هل يتحقق النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ ... ١٣١٦
- ٢٤٠ - فصل (هل نسخ الأصل يستلزم نسخ الفرع) ١٣٢٠
- ٢٤١ - القول في تاريخ الناسخ والمنسوخ ١٣٢٢
- ٢٤٢ - فصل (في إثبات تاريخ النسخ بالآحاد) ١٣٢٦



فهرس مواضيع الجزء الثالث

التسلسل	العنوان	الفقرة
٢٤٣	باب الإجماع وذكر فصوله ووجه الاختلاف فيه ثبوت الإجماع يستلزم	
١٣٢٨	اتباعه	
٢٤٤	فصل [الإجماع إذ أثبت، فيجب اتباعه]	١٣٧٣
٢٤٥	القول في أوصاف المجمعين وذكر من يعد خلافة ومن لا يعد خلافة	١٣٧٥
٢٤٦	فصل [هل الاعتبار في انعقاد بالإجماع بجملة العلماء: أو يختص	
١٣٧٩	ببعضهم]	
٢٤٧	فصل [من تقتضي الأدلة تكفيره، فلا يكثر بخلافه ووفاقه]	١٣٨٥
٢٤٨	فصل [هل عدد التواتر شرط في المجمعين]	١٣٩٣
٢٤٩	فصل [هل الإجماع حجة في الاعتقادات كالشروعات]	١٣٩٦
٢٥٠	القول في إجماع كل عصر، وتبيين بطلان اختصاص حكم الإجماع في	
١٣٩٧	عصر دون عصر	
٢٥١	فصل [مخالفة التابعي المعاصر للصحابة معتبرة]	١٤٠٦
٢٥٢	القول فيمن يعتد بخلافه	١٤١٠
٢٥٣	القول في اعتبار الانقراض في انعقاد الإجماع وذكر الاختلاف فيه ..	١٤٢٤
٢٥٤	القول في إجماع العصر الثاني بعد اختلاف أهل العصر الأول	١٤٤٥
٢٥٥	باب يجمع فصولاً متفرقة في أحكام الإجماع [هل يجوز إحداث قول	
١٤٦١	ثالث: بعد الإجماع على قولين]	

- ٢٥٦ - فصل [إذا أجمعوا على عدم الفصل في حكم مسئلتين فلا يجوز
الفصل فيهما] ١٤٦٩
- ٢٥٧ - فصل [لا يتصور انعقاد الإجماع بخلاف الخبر الثابت] ١٤٧٤
- ٢٥٨ - القول في مذهب الصحابي، إذا انتشر أو لم ينتشر ١٤٧٦
- ٢٥٩ - القول في جواز انعقاد إجماع الأمة من جهة القياس والرأي ووجه
الخلاف فيه ١٤٩٣
- ٢٦٠ - فصل [في الرد على الظاهرية في تخصيص حجية الإجماع بالصحابة] ١٥٠٧
- ٢٦١ - باب القول في إجماع المدينة ووجه الخلاف فيه ١٥١١
- ٢٦٢ - فصل [القول في تقديم قول الخلفاء الراشدين أو الشيخين على
غيرهم] ١٥٢٤
- ٢٦٣ - باب القول في استصحاب الحال. والأخذ بالأقل وما يتصل به ١٥٣٥
- ٢٦٤ - فصل [في الأخذ بالأقل] ١٥٤٧
- ٢٦٥ - فصل [تحقيق القول في أن اليقين لا يترك بالشك] ١٥٥٢
- ٢٦٦ - القول في أن النافي هل تتوجه عليه الطلبة بأقامة الدلالة ١٥٥٥
- ٢٦٧ - فصل [في إثبات الإجماع بخبر من أخبار الآحاد] ١٥٦١
- ٢٦٨ - [كتاب القياس] القول في حقيقة القياس ١٥٦٣
- ٢٦٩ - فصل [في ذكر معنى الجمع بين المعلومين] ١٥٧٥
- ٢٧٠ - القول في ذكر اختلاف الناس في صحة القياس، ووجوب القول به
ورده ١٥٧٦
- ٢٧١ - القول في إيضاح الطرق الموصلة إلى التعبد بالقياس ١٦١١
- ٢٧٢ - القول في ذكر ما يعتمد عليه في إثبات العبد والمقاييس الشرعية ... ١٦٢٧
- ٢٧٣ - فصل [في ذكر بعض الأخبار والآثار في أخذ الصحابة بالرأي] ١٦٣٩
- ٢٧٤ - فصل مشتمل على ذكر ما يتمسك به نفاة القياس من الظواهر ١٦٤٢
- ٢٧٥ - القول في الكلام على القاساني والنهرواني ومن تبعهما وقال بقولهما ١٦٤٩
- ٢٧٦ - فصل [إذا ثبتت علة في شخص معين، فهل يحتاج في رد غيره إليه

- إلى استنباط؟] ١٦٥٧
- ٢٧٧ - فصل [في الرد على من فرق بين الحظر والتحليل في طرد العلة]... ١٦٥٩
- ٢٧٨ - القول في أن القياس على علة الحكم وإنما ينبىء على ثبوت الحكم بثبوتها ولا ينحتم انتفاؤه عند انتفائها ١٦٦٠
- ٢٧٩ - باب الكلام في القياس ١٦٦٨
- ٢٨٠ - فصل [إجماع القائسين على تعيين علة لا يفيد كونها قطعية] ١٦٧٥
- ٢٨١ - فصل [أوجه تطرق الخطأ إلى القياس] ١٦٧٧
- ٢٨٢ - فصل [في تقسيم الأقيسة إلى قياس علة وقياس شبه] هل على المستدل بيان وجه مناسبة علته ١٦٨٠
- ٢٨٣ - فصل [لا بد من علة جامعة بين الفرع والأصل في ثبوت القياس]... ١٦٨٩
- ٢٨٤ - القول في ذكر اختلاف القائسين في طرق إدراك العلل ١٦٩٢
- ٢٨٥ - فصل [في مسالك العلة] ١٦٩٦
- ٢٨٦ - فصل [اتفاق الخصمين على حكم الأصل لا يقع به الاكتفاء] ١٧١٣
- ٢٨٧ - القول فيما يثبت به فساد العلل السمعية وبطلانها ١٧١٦
- ٢٨٨ - فصل [في طرق الاعتراضات على العلة] ١٧٢١
- ٢٨٩ - القول في تخصيص العلة السمعية ١٧٢٣
- ٢٩٠ - فصل [في الرد على من فرق بين المنصوطة والمستنبطة وبين علة الإيجاب وعلة التحريم] ١٧٣٤
- ٢٩١ - فصل ١٧٣٧
- ٢٩٢ - باب يجمع أصولاً متفرقة في أحكام القياس. فصل [في جواز تعليل الحكم بأكثر من علة] ١٧٣٩
- ٢٩٣ - فصل [في جواز التعليل بالعلة القاصرة] ١٧٤٤
- ٢٩٤ - فصل [في ما تفرق العلل العقلية عن السمعية] ١٧٥١
- ٢٩٥ - فصل [في جواز إثبات الكفارات والحدود بالقياس] ١٧٥٨
- ٢٩٦ - فصل [في القلب] ١٧٦٥

- ٢٩٧ - فصل [جعل المعلول علة والعلة معلولاً] ١٧٧٢
- ٢٩٨ - فصل مشتمل على طرق من الاعتراضات الفاسدة. يتوصل بها إلى
ما ضاهاها إن شاء الله تعالى ١٧٧٥
- ٢٩٩ - القول في الاستحسان والرد على القائلين ١٧٨٥
- ٣٠٠ - القول في جواز تعليل ما ورد بخلاف قياس الأصل ١٧٩٠
- ٣٠١ - فصل [لا يجوز ترك الخبر الصحيح إذا ورد بخلاف قياس الأصول] ١٧٩٣
- ٣٠٢ - فصل [في الاستدلال] ١٧٩٤
- ٣٠٣ - القول في ترجيح العلل وطرقها كتاب الاجتهاد ١٧٩٧
- ٣٠٤ - القول في تصويب المجتهدين ١٨٠٥
- ٣٠٥ - مسألة في الرد على العنبري حيث قال تصويب المجتهدين في مسائل
الأصول ١٨٢٠
- ٣٠٦ - مسألة في تصويب المجتهدين في الفروع ١٨٢٢
- ٣٠٧ - فصل [في الرد على من قال كل مجتهد هيب في اجتهاده] ١٨٥٤
- ٣٠٨ - فصل في القول بالأشبه وذكر اختلاف الناس فيه ١٨٥٩
- ٣٠٩ - فصل [في القول بالتخير عند تقابل الأمارات] ١٨٦٦
- ٣١٠ - باب القول في جواز التعبد بالقياس في حضرة النبي ﷺ ١٨٧١
- ٣١١ - فصل [في بيان وقوع الاجتهاد في عصر النبي ﷺ] ١٨٧٣
- ٣١٢ - القول في جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما نص فيه ١٨٧٤
- ٣١٣ - فصل [هل وقع تعبد الرسول ﷺ بالاجتهاد] ١٨٨٠
- ٣١٤ - باب القول في تخريج الشافعي المسئلة قولين وذكر مراده فيه ١٨٨٧
- ٣١٥ - كتاب التقليد، القول في منع حقيقة التقليد ١٩٠٢
- ٣١٦ - القول في منع التقليد في الأصول ١٩٠٧
- ٣١٧ - القول في منع التقليد في الفروع ١٩١٦
- ٣١٨ - فصل [إذا تضيق الوقت في حق المجتهد وخشي الفوات فما حكمه؟] ١٩٣٧
- ٣١٩ - القول في تقليد الصحابي. وهل ينتصب قوله حجة؟ ١٩٤٠

- ٣٢٠ - القول في صفة العالم الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام ١٩٥٠
٣٢١ - القول في صفة المستفتي، وما عليه من الاجتهاد ١٩٥٩
٣٢٢ - فصل [هل يجب تقليد الأعلام؟ والقول في تعارض الفتيا] ١٩٦٤
٣٢٣ - القول في الحظر والإباحة قبل ورود السمع ١٩٦٩



