

البرهان

في أصول الفقه

تأليف

إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني
المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

عقن عليه وخرجه أمه أدبه

صلاح بن محمد بن عورضة

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر. أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، إنه من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل لا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله ، وصفيه من خلقه وخليله، تركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك . وأشهد أن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار، قال الله - عز وجل - :

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ .

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً ﴾ .

ثم أما بعد :

فهذا كتاب « البرهان في أصول الفقه » لإمام الحرمين الشريفين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، وهو كتاب معروف عند أهل هذا الفن من الأصوليين وله مكانته المرموقة في صدورهم لما حواه من علم غزير وبيان بديع ، وفوائد مهمة ، لا يستغني عنها طالب العلم، ولا العالم النحرير، وقد قمت بتخريج آياته في مواضعها من كتاب الله تعالى، وكذلك تخريج أحاديثه من مظانها في كتب السنة، وعلقت على بعض المسائل الأصولية التي قد تحتاج إلى بعض البيان ، وكذلك ترجمت للأعلام الذين ورد ذكرهم في الكتاب

وجعلت هذه الترجمة في الحاشية مع التعليقات ، وحاولت جاهداً أن أخرجها في ثوب جديد يليق بمكانته ومكانة مؤلفه - رحمه الله تعالى - .

وكذلك قدمت ترجمة مختصرة للمؤلف مع بيان مؤلفاته في هذا الفن - أصول الفقه - وغيره من الفنون التي أبدع فيها وأجاد .

والله أسأل أن ينفع به ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، ويتقبله من صالح الأعمال ، وما كان في تعليقي من توفيق فهو من الله وحده ، وما كان فيه من زلل فمني ومن الشيطان الرجيم ، والله وليّ التوفيق .

وكتبه

أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة

ترجمة المؤلف

نسبه : هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف ابن محمد بن حيويه الطائي السَّنْبِيّ .

مولده : ولد رضي الله عنه سنة (٤١٩) من هجرة أبي القاسم عليه السلام .

أساتذته وشيوخه : سمع من والده الإمام أبي محمد ، ومن الشيخ أبي بكر أحمد ابن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي ، ومن الشيخ أبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النيسابوري النَّضْرَوِيّ ، وآخرين .

مؤلفاته :

- ١ - البرهان في أصول الفقه .
- ٢ - الورقات في أصول الفقه .
- ٣ - التحفة في أصول الفقه .
- ٤ - التلخيص في أصول الفقه .
- ٥ - نهاية المطلب في الفقه .
- ٦ - مختصر النهاية في الفقه .
- ٧ - الإرشاد في علم الكلام .
- ٨ - الشامل في علم الكلام .
- ٩ - العقيدة النظامية في علم الكلام .
- ١٠ - الأساليب في علم الخلاف والجدل .
- ١١ - الكافية في علم الخلاف والجدل .
- ١٢ - تفسير القرآن .
- ١٣ - الأربعون في الحديث .

وفاته : توفي رضي الله عنه سنة (٤٧٨) من الهجرة ، ودفن في داره .

مصادر ترجمته :

- ١ - سير أعلام النبلاء (١١/١٣٧) .
- ٢ - طبقات الشافعية الكبرى (٥/٢٨٨ ، ٢٩٩) .
- ٣ - وفيات الأعيان (٣/٣٤٢) .
- ٤ - شذرات الذهب (٣/٣٦٠) .
- ٥ - تبين كذب المفتري (٢/٧٤) .
- ٦ - المنتظم (٧/٢) .

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر يا كريم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله .

١- قال الشيخ الإمام^(١) أبو المعالي، إمام الحرمين رضي الله عنه : حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ، وبالمواد التي منها يستمد ، [ذلك] الفن ، وبحقيقته [وفته] وحده^(٢) إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدّ ، وإن عسر [فعليه] أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم ، والغرض من ذلك ، أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجمليّ بالعلم الذي يحاول الخوض فيه . فأصول الفقه مستمدة من الكلام ، والعربية ، والفقه .

٢- والكلامُ نعني به معرفة العالم ، وأقسامه ، وحقائقه ، وحدثه ، والعلم بمُحدثه ، وما يجب له من الصفات ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز في حقه ، والعلم بالنبوات ، وتميزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين وأحكام النبوات ، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع . ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد ، وهو يُستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات ، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات ، ودرك مسالك النظر .

٣- ومن مواد أصول الفقه : العربية ؛ فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ ، [ولن] يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققاً مستقلاً باللغة العربية .

٤- ومن مواد الأصول : الفقه ؛ فإنه مدلول الأصول ، ولا يُتصور درك^(٣) الدليل دون درك المدلول ، ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه [يتمثل بها] في كل

(٣) درك : معرفة .

(٢) حده : تعريفه .

(١) الإمام : المقتدئ به في الأمور .

باب من أصول الفقه ، فإن قيل : فما الفقه ؟ قلنا : هو في اصطلاح علماء الشريعة : العلم بأحكام التكليف ، فإن قيل : معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون ، قلنا : ليست الظنون فقهاً ، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ؛ ولذلك قال المحققون : أخبار الأحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها ، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الأحاد ، وإجراء الأقيسة .

٥ - فإن قيل : فما أصول الفقه ؟ قلنا : هي أدلته ، وأدلة الفقه : هي الأدلة السمعية وأقسامها : نص الكتاب ، ونص السنة المتواترة ، والإجماع ، ومستند جميعها قول الله - تعالى - ، ومن هذه [الجهة] تُستمد أصول الفقه من الكلام .

٦ - فإن قيل : تفصيل أخبار الأحاد والأقيسة لا يُلغى إلا في الأصول ، وليست قواطع ، قلنا : حظ الأصولي لإبانة القاطع في العمل بها ، ولكن لا بد من ذكرها ؛ ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به .

فصل

٧ - قد ذكرنا أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية ، ونحن نذكر الآن معنى الأحكام ذكراً جُملياً ، ثم نفضّلها بعد ذلك .

٨ - فليس الحكم المضاف إلى متعلّقه صفةً فيه ثابتة ، فإذا قلنا : شُرِبُ الخمرِ محرم ، لم يكن التحريم صفةً ذاتيةً للشرب ، وإذا أوجبنا الشرب عند الضرورة ، فهو كالشرب المحرم عند الاختيار . والمعنى بكونه محرماً أنه متعلّقُ النهي ، وبكونه واجباً متعلّقُ الأمر ، وليس لما يتعلق به قول قائل على جهة صفة حقيقة من ذلك القول . وهو كتسميتنا الشيء معلوماً ، مع القطع بأنه ليس له من تعلق العلم به صفة حقيقة .

٩ - ثم من أحكام الشرع التقييحُ والتحسينُ ، وهما راجعان إلى الأمر والنهي ، فلا يُقبح شيء في حكم الله - تعالى - لعينه ، كما لا يحسن شيء لعينه .

١٠ - وقسمت [المعتزلة الأفعال] قسمين : فقالوا : يثبت حكمُ القبح والحسن في أحدهما مُستدرَكًا بالعقل ، غير متوقّف على ورود الأمر والنهي ، ثم قسموا هذا القسم قسمين : فزعموا أنّ أحدهما : يُدرك القبحُ والحسنُ فيه ضرورةً ببديهة العقل ،

والثاني : يدركُ الأمران فيه بالنظر العقلي الجامع بينه وبين الضروريّ ، ومثلوا ذلك في التقييح بالكذب الذي لا فائدة فيه ، والكذب المفيد ، فقالوا : ما لا يفيد من الكذب يدرك قبضه بيديها العقل ، والمفيد ملحق بغير المفيد بمسلك [لهم] نظري سنذكره في شُبُههم ، وكذلك قولهم في الظلم الذي لا يفيد مع المفيد منه ، فهذا أحد القسمين .

والقسم الثاني : ما يقضي الشرع بالتقييح فيه والتحسين ، والعقول لا تستدرکہا ، وزعموا أن معظم تفاصيل الشريعة في المأمورات والمنهيات تنحصر في هذا القسم ، ثم قالوا : إنما يرسم الشارع - عليه السلام - منها ما يرسم لوقوعها في المعلوم الطاقاً داعية إلى الخير . والشارع إنما يأمر بما يعلم أن امتثال أمره فيه يدعو إلى المشاورة على المستحسنات العقلية ، وكذلك القول في نقيضها من النهي في التفصيل .

واضطرب^(١) النقلة عنهم في قولهم يقبحُ الشيءُ لعينه أو يحسن ، فنقل عنهم أن القبحَ والحسنَ في المعقولات من صفات أنفسها ، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس ، وأن الحسن ليس كذلك ، ونقل ضد هذا عن الجبائي^(٢) . وكل ذلك جهل بمذهبهم ، فمعنى قولهم : يقبح ويحسن الشيء لعينه ، أنه يدرك ذلك عقلاً من غير إخبار مخبر .

١١ - وقد سلك القاضي [أبو بكر^(٣) - رحمه الله-] في الرد عليهم مسلكين :

أحدهما : أنه قال : ما ادعيتم الضرورة فيه ، فأنتم منازعون فيه ، ويتبين ذلك بمخالفة عددنا لهم ، وافتراقهم في دعوى الضرورة فإن ما يدرك بمبادئ العقول لا يجوز في استمرار العرف مخالفة الجمع العظيم فيه ، وإنما ينشأ الخلاف في النظريات ، لانقسام الناس إلى الناظرين والمضريين ، ثم ينقسمون بعد افتتاح النظر ؛ لاختلاف القرائح^(٤) والطبائع ؛ ولهذا لا يجوز اتفاق العقلاء في نظريّ عقلي ، كما لا يسوغ

(١) اضطرب : اختلف .

(٢) الجبائي : هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمدان البصري . أخذ عن أبي يوسف يعقوب الشحام البصري وغيره . أخذ عنه ابنه أبو هاشم والشيخ أبو الحسن الأشعري ، ثم عرض الأشعري عن طريق الاعتزال ، وتاب منه . مات سنة (٣٠٣) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١١ / ١٢٥) ، والنجوم الزاهرة (٣ / ١٨٩) ، ووفيات الأعيان (٣ / ٣٩٨) .

(٣) القاضي أبو بكر هو : محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني . رأس المتكلمين على مذهب الشافعي ، وهو من أكثر الناس كلاماً وتصنيفاً فيه . له مصنفات كثيرة أهمها الرد على الباطنية الذي سماه « كشف الأسرار » مات سنة (٤٠٣) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١١ / ٣٥٠) .

(٤) القرائح : جمع قريحة ، وهي الطبيعة التي جبل عليها الإنسان . فالعطف هنا للتفسير . « المعجم الوجيز » ص (٤٩٦) .

اختلافهم في ضروريّ ، ثم إذا ظهر النزاع ، وبطل دعوى الضرورة في الأصل بطل النظر المستند إليه ، فإن قيل : أنتم توافقوننا في تقبيح ما نقبحه وتحسين ما نحسنه ، ولكنكم تنسبون ذلك إلى السمع ، فيثول الخلاف إلى المآخذ ، وليس ذلك بدعاً . قلنا : نحن نريكم من أصلنا تحسين ما تقبحونه ادعاء منكم ، وذلك أنا نقول : إيلام البهائم والأطفال لا أعواض لها ، وليس مترتباً على استحقاق سابق حسنٌ ، والإيلام على هذا الوجه قبيح بضرورة العقل عندكم .

والمسلك الثاني للقاضي : أنه قال : نرى كذبة تنجي أئماً والكف عنها ذريعة ^(١) إلى هلاكهم ، فما وجه قبحها ؟ ومعتمدكم الرجوع إلى [تعاقل] العقلاء ، فلئن جاز لكم تحسين ألمٍ لنفع يَبْرُئُ ندره عليه ، فما المانع من مثل ذلك في الكذب ؟ وهذا لا جواب عنه ، حتى استجراً بعض المتأخرين ، وشبب ^(٢) بتحسين الكذب في الصورة المفروضة ، فقيل له : فجور أن يخلق الله - تعالى - عن قول المبطلين كذباً نافعاً يكون كاذباً به ، والكذب عندهم من صفات الفعل ، إذ هو من أقسام الكلام . فتبدل ولم يحر جواباً .

١٢ - والمسلك الحقُّ عندي في ذلك ، الجامعُ لمحاسن المذاهب الناقض لمساويرها ، أن نقول : لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك ، وابتدأ المنافع الممكنة على تفاصيلٍ فيها ، وجحد ^(٣) هذا خروج عن العقول [ولكن ذلك في حق الأدميين] . [والكلام في مسألتنا مداره] على ما يقبح ويحسن في حكم الله - تعالى - ، وإن كان لا ينالنا منه ضرر ، ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه ، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله - تعالى - إيانا ، وإحسانه إلينا عند أفعالنا ، وذلك غيب ، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا ، فاستحال الأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله - تعالى - وحسنه ، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله ، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب .

وتتمة القول فيه أنه لو فرض ورود الأمر الجازم من الله سبحانه وتعالى من غير وعيد على تركه ، لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا .

(١) ذريعة : وسيلة وسبباً . « المعجم الوجيز » ص (٢٤٤) .

(٢) شبب : تفزل . « المعجم الوجيز » ص (٣٣٣) .

(٣) جحد : إنكار . « المعجم الوجيز » ص (٩٣) .

فليتأمل الناظر في هذا ؛ فهو من لطيف الكلام ، ولا يغمض معه في النفي والإثبات شيء على التأمل في هذا الباب .

شبه المعتزلة (١) :

١٣ - قال أبو هاشم (٢) : من تصدئ له أمر مرغوب فيه ، وهو يناله بالصدق ويناله بالكذب على حد سواء ، فالعقل يتقاضاه الصدق ، فدل ذلك على أن الكذب قبيح لعينه . قلنا له : كيف يستويان والكاذب ملوم شرعاً ؟ فإن قال : افرض ذلك في حق من لم يبلغه الشرع . قلنا : قد يكون في قوم يعتقدون اعتقادكم ، فإن انتهى الأمر في التصوير إلى حقيقة الاستواء لم يسلم له قضاء العقل بتعيين الصدق .

شبهة أخرى :

١٤ - فإن قالوا : البراهمة مع إنكارهم الشرائع قَبَّحت وحسنت ، قلنا : جهلوا كجهلكم ، فلا استرواح (٣) إلى مذهبهم . هذا إن عزوا التقييح والتحسين إلى حكم الله - تعالى - ، وليس الأمر كذلك ؛ فإنهم يردون ما يحسنون ويقبحون إلى حقوقنا الناجزة ، وقد اشتمل كلامنا على تسليم ذلك .

مسألة :

١٥ - ترسم بشكر المنعم : لا يدرك وجوبُ شكر المنعم بالعقل عندنا ، وهذا يندرج تحت الأصل الذي سبق عقده . وقال من خالف في الجملة المتقدمة : وجوب شكر المنعم مدرك بالعقل . وليس ذلك عند المخالفين واقعاً في قسم الضروريات ، وإنما هو مدرك بالنظر منوطٌ بمسلك لهم نوضحه في شبههم .

١٦ - والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا إليه أن الشكر تعب للشاكر ناجزاً ،

(١) المعتزلة : ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية والعدلية ، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً . وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله - تعالى - . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه إلخ . « الملل والنحل » للشهرستاني (٤٣ / ١ - ٤٥) .

(٢) أبو هاشم : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي . له تصانيف و « تفسير » ، وكان من رءوس المعتزلة هو وأبوه . وكان موته هو وابن دريد في يوم واحد سنة (٣٢١) ببغداد . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٥٠ / ١٢) ، وتذكرة الحفاظ (١٢٠٨ / ٤) ، والنجوم الزاهرة (١٥٦ / ٥) .

(٣) استرواح : اطمئنان . « المعجم الوجيز » ص (٢٨١) .

ولا يفيد المشكور شيئاً ، فكيف يقضي العقلُ بوجوبه ؟ فإن قيل : إنه يفيد الشاكرَ الثوابَ الجزيلَ في الأجل ، والعقلُ قاضٍ باحتمال التعب العاجل لارتقاب النفع الأجل المرئى على التعب المحتمل . قلنا : كيف يدرك ذلك بالعقل ؟ ومن أين يعرف العقل هذا ؟ والمشكورُ يقول : لا يجب عليّ نفعك ابتداءً ، وما نفعتي فأعوضُك . فإن قيل : يدرأ الشاكر بالشكر العقابَ المرتقبَ على ترك الشكر . قلنا : كيف يعلم ذلك ؟ والكفر والشكر سيان في حق المشكور . فإن قيل : إن لم يقطع بالعقاب لم يأمنه . قلنا : إذا تحقق استواءُ الأمرين ، فارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله . ولا يبقى بعد ذلك مضطرب .

١٧ - وما ذكره الأستاذ أبو إسحاق ^(١) - رحمة الله عليه - في مفاوضة له إذ قال : الشاكرُ متعب نفسه ، وهو ملك خالقه ، فقد يتوقع على تنقيص ملك المالك من غير إذنه فيما لا ينفع به المالك عقاباً .

١٨ - وللخصوم مسلكان : أحدهما : التعلق [بتعاقل] العقلاء شاهداً ؛ فيزعمون أن الشكر واجب شاهداً ، ثم يقضون بذلك على الغائب . وهذا ظاهر السقوط ؛ فإن ما ذكره إن سلم لهم ، فهو من جهة انتفاع المشكور ، والرب - تعالى - متعال عن قبول النفع والضرب كما سبق .

والمسلك الثاني : في توقع العقاب . وقد اندرج تحت ما سبق سؤالاً وجواباً .

١٩ - وما يعد من غوامض الأسئلة كلام للخصوم في وجوب النظر . والمسألة وإن كانت مرسومة في الشكر ، فكل ما يدعي الخصم وجوبه عقلاً فمأخذ الكلام فيه واحد .

فإن قالوا : لو لم نقض بوجوب النظر عقلاً ، لانحسنت دعوة الأنبياء عليهم السلام وخصموا إذا دعوا ، فلم يجابوا ؛ فإن المدعويين يقولون : لا ننظر فيما جئتم به ؛ فإن الوجوب مستدرك بالشرع ، ولم يتقرر عندنا شرع يتضمن وجوب النظر .

(١) أبو إسحاق هو : الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران ، الإمام العلامة ، ركن الدين . الفقيه الشافعي المتكلم ، صاحب التصانيف في الأصولين جامع الحلين في مجلدات ، والتعليقة النافعة في « أصول الفقه » . سمع الكثير من الحديث ، وأخذ عنه البيهقي والشيخ أبو الطيب الطبري والحاكم النيسابوري وأثنى عليه . مات سنة (٤١٨) . له ترجمة في : البداية والنهاية (٢٤ / ١٢) .

وهذا أولاً ليس برهاناً في إثبات وجوب النظر ، فيقع الدّور في لزوم الدعوى ، ولا يستمر هذا برهاناً في إثبات وجوب النظر . وإنما هي غائلة أبدوهاً في دعوة الأنبياء ، وحققها أن تُذكر في مشكلات الدعوة والإجابة .

٢٠ - ثم نفس العقل لا يُدرك به وجوب النظر [البتة] . ولا بد من فكر مُفضٍ على زعمهم إليه ؛ فامتناع المدعويين عن الفكر المرشد إلى وجوب النظر العقلي كامتناعهم عن النظر المرشد إلى الواجب السمعي . فإن تعسف غيبي وزعم أن نفس العقل يُدرك به وجوب النظر ، كان مباهتاً ، ملتزماً ألا يخلو عاقل في مضطرب أحواله عن العلم بوجوب النظر . وكيف يستقيم ادعاء ذلك مع مخالفتنا لهم ؟ أم كيف ينفذ ما قالوه مع قيام البرهان القاطع الذي أقمناه على مخالفتهم ؟ .

٢١ - فإن قالوا : يبعث الله إلى كل مدعو ملكاً ينفث في روعه ويردده بين إمكان العقاب لو ترك النظر ، واستحقاق الثواب لو نظر ، ثم العقل يستحشبه على اجتناب العقاب . قلنا : هذا يوجب أن [لا] يخلو مدعو عن تقابل خاطرين ، ونحن نعلم معظم المدعويين مضربين عن هذه الفنون ، ولو سلّم ما قالوه من معنى ، فكيف يُدرك المدعو كلام الملك ؟ والكلام عند الخصوم أصوات؟ وإن أدركه فلا يبالي به ، وأي حاجة إلى ذلك وفي دعوى النبي مقنع عما هذّوا به ؟ .

٢٢ - ثم التحقيق فيه : أن النظر ممكن ، وإنما يمتنع إيجاب ما لا يمكن إيقاعه ، فإن امتنع ممتنع ، تعرض للوعيد الذي بلغه النبي ، ولا يشترط في وجوب الشيء علم المخاطب بوجوبه عليه ، بل يشترط تمكنه من العلم ، والسر في ذلك : أن النظر الأول لا يتصور إلا كذلك ، سواء فرض أخذه من السمع المنقول ، أو من مدارك العقول ، وعن هذا قيل : إن القربة التي لا يتصور التقرب بها إلى الله - تعالى - هي النظر الأول .

٢٣ - لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع ، بناءً على أن الأحكام هي الشرائع بأعيانها ، وليست [الأحكام] صفات للأفعال . وهذه المسألة تفرض فيما لا يقضى الخصوم فيه بتقيح عقلي أو تحسين .

وقد افترقت المعتزلة ؛ فذهب بعضهم إلى أن ما لا يبين العقل فيه قبحاً ولا حسناً فهو على الخطر قبل ورود الشرع . وذهب آخرون إلى أنه على الإباحة .

فأما أصحاب الخطر فيكزومون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها ، وليس يتحقق العرو عن جملتها ، فإن حظروا جميعها كان ذلك تكليفاً ما لا يستطيع ، وإن خصصوا

بالحظر شيئاً عن شيء من غير تقبيح العقل وتحسينه ، لم يخف سقوط هذا المذهب ، وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلاً فمرجعهم إلى أن التصرف في ملك الغير من غير إذنه قبيح . وقد مضى من الكلام ما يدرأ هذا الفن .

٢٤- ثم قال الأستاذ - رحمه الله - : من ملك بحراً لا ينزف ، واتصف بالجلود ، واستغنى عن وجود الملك ، ومملوكة عطشان لاهث ، والجرعة ترويه والتفية من الماء تكفيه ، ومالكة ناظر إلى عطشه ، فلا يدرك بالعقل تحريم القدر النزر من البحر الذي لا يتقصبه ما يؤخذ منه نقصاً محسوساً . ولا حاجة إلى هذا الفن مع وضوح مسالك البرهان .

وأما أصحاب الإباحة فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم ، فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها ، وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل وترك ، والأمر على ما ذكره .

نعم لو قالوا : حق على المالك أن يبيع ، فهذا ينعكس [عليهم] الآن ، بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا يتنفع ولا يتضرر .

فصل

يجمع التكليف ومعناه ، ومن يكلف وما يجوز التكليف به .

٢٥- فأما التكليف فقد قال القاضي أبو بكر (١) - رحمه الله - : إنه الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة ، وإن جمعتهما قلت : الدعاء إلى ما فيه كلفة ، وعد الأمر على الندب ، والنهي على الكراهية من التكليف .

٢٦- 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 ، فأما الإباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف .

وقد قال الأستاذ (٢) - رحمه الله - : إنها من التكليف ، وهي هفوة ظاهرة ،

(١) سبقت ترجمته .

(٢) سبقت ترجمته .

ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الإباحة. والذي ذكره ردُّ الكلام إلى الواجب، وهو معدود من التكليف. فإن قيل: هل تعدون الإباحة من الشرع؟ قلنا: هي معدودة منه، على تأويل أن الشرع ورد بها.

٢٧- ونحن نذكر بعد ذلك من يكلف وما يكلف به، وذلك يستدعي قولاً مقنعاً في تكليف ما لا يطاق. فقد نقل الرواة عن [الشيخ] أبي الحسن^(١) الأشعري رضي الله عنه: أنه كان يجور تكليف ما لا يطاق، ثم نقلوا اختلافاً عنه في وقوع ما جوزه من ذلك. وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة. وهذا يتقرر من وجهين:

أحدهما: أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع. ولا يدفع ذلك قول القائل: إن الأمر بالفعل نهى عن أضداده، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده ملابس له، فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده. وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل. والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه. فهذا أحد الوجهين.

والثاني: أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله - تعالى -، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه. ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكره الكسب [فإننا سنذكر سر ما نعتقده في خلق الأعمال]، [إذ لا يحتمله هذا الموضع].

٢٨- فإن قيل: فما الصحيح [عندكم] في تكليف ما لا يطاق؟ قلنا: إن أريد بالتكليف طلب الفعل، فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب، وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد بها طلباً كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ كُونُوا قردة خاسئين ﴾^(٢) فهذا غير ممتنع؛ فإن المراد بذلك: كونهم قردة خاسئين، فكانوا كما أردناهم، وأما [سر ما نعتقده] في خلق الأعمال فلا يحتمله هذا الموضع.

(١) أبو الحسن الأشعري هو: علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ. كان مالكيًا، صنف لأهل السنن التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنن، وكان أبو الحسن القاسمي ينهي عليه. وله مؤلفات مفيدة جدًا ككتاب «الخت على البحث» و«البرهان» و«أدب الجدل». مات سنة (٣٣٤). له ترجمة في: البداية والنهاية (١٨٧/١١)، وتذكرة الحفاظ (٨٢١/٣)، ووفيات الأعيان (٤٤٦/٢).

(٢) آية [٦٥] سورة البقرة.

فإن قيل : قد كلف الله - تعالى - أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به ، وكان سبحانه وتعالى أخير بأنه لا يصدقه ، فكان هذا تكليفاً منه أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وهذا طلب جمع التقيضين . قلنا : لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه ، على معنى تحقيق الطلب . ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه ، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا .

فإن قيل : ما علم الله - تعالى - أنه لا يكون وأخبر على وفق علمه [بأنه لا يكون] فلا يكون ، والتكليف بخلاف المعلوم جائز . قلنا : إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه ، وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع . ولكن إذا كان لا يقع مع إمكانه في نفسه ، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ، وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ، ولا يوجبه ، بل يتبعه في النفي والإثبات ، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم [سبحانه وتعالى] . وتقرير ذلك في [فن] الكلام .

فهذا منتهى الغرض في منع تكليف ما لا يطاق . فنعود بعده إلى المقصود بالفصل في ذكر من يكلف وما يقع التكليف به .

٢٩ - فالقول الوجيز أنه يُكَلَّفُ المتمكن ، ويقع التكليف بالممكن ، ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه .

مسألة :

٣٠ - السكران يمتنع تكليفه ، خلافاً لطوائف من الفقهاء ، والدليل على امتناع تكليفه : استحالة فهم الخطاب . والامتنالُ قصداً إليه غيرُ ممكن دون فهم الخطاب . فإن تمسك الفقهاء بما يصح من أقوالٍ للسكران ، وما ينزل فيه من أحواله منزلة الصاحي ، فحكمُ الشرع بالصحة والفساد متبع . [ولا] استحالة فيه ، وإنما الاستحالة في توجيه الخطاب على من لا يفهم الخطاب .

٣١ - فإن قيل : هل يجوز تكليف الناسي في استمرار نسيانه ؟ قلنا : القول فيه كالقول في السكران .

مسألة :

٣٢ - المكروه لا يمتنع تكليفه ؛ لإمكان الفهم والامتنال ، وإن كان على الكره . وذهبت المعتزلة إلى أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها ، وبنوا ذلك على

أصلهم في وجوب إثابة المكلف . والمحمول على الشيء لا يثاب عليه . وهذا الأصل باطل عندنا ، فلا يمتنع التكليف من غير إثابة . وقاعدة القول في الثواب والعقاب تستقصى في غير هذا الفن .

وقد ألزمهم القاضي - رحمه الله - [إثم] المكروه على القتل ، فإنه منهي عنه آثم 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 .

مسألة :

٣٣ - ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة ^(١) إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة وظاهر مذهب الشافعي ^(٢) - رحمه الله - أنهم مخاطبون بها .

وفصل فاصلون من العلماء بين المأمورات والمنهيات وقالوا : هم معاقبون على ارتكاب المنهيات ، غير معاقبين على ترك المأمورات .

٣٤ - والقول في هذه المسألة يتعلق بطرفين : أحدهما : في جواز المخاطبة عقلاً ، وإمكان ذلك . والثاني : في وقوع ذلك إن ثبت جوازه . فأما الجواز ، فالذي حمل الصائرين إلى منع ذلك ، والقضاء باستحالته ، أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع لكان ذلك خطاباً بتصحيح الفروع ، وذلك مستحيل مع الإصرار على الكفر ، وفي تجويز مخاطبتهم بإقامة الشرائع ، مع تقدير استمرارهم على الكفر تجويز تكليف ما لا يطاق ، وقد سبق بطلانه . وهذا منقوض أولاً باعتقاد النبوت ، واعتقاد صدق الأنبياء - عليهم السلام - ؛ فإن ذلك غير ممكن فيمن لا يعتقد الصانع المختار ، ولا خلاف أن الكفار أجمعين مخاطبون بتصديق الأنبياء - عليهم السلام - ، وإن اقتضى وقوع ذلك

(١) أبو حنيفة : هو النعمان بن ثابت التيمي الكوفي . فقيه أهل العراق ، وإمام أصحاب الرأي . قال ابن معين : كان ثقة لا يحدث من الحديث إلا بما يحفظه ، ولا يحدث بما لا يحفظه . وقال ابن المبارك : ما رأيت في الفقه مثله . مات سنة (١٥٠) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٠٧/١٠) ، وتاريخ بغداد (٢٢٣/١٣) ، ووفيات الأعيان (١٦٣/٢) .

(٢) الشافعي : هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي المطلبي المكي . نزيل مصر ، وإمام الأئمة ، وقدوة الأمة . قال ابن مهدي : ما أصلي صلاة إلا وأنا أدعو للشافعي فيها . مات سنة (٢١١) . له ترجمة في : البداية والنهاية (٢٥١/١٠) ، وتاريخ بغداد (٥٦/٢) ، وتذكرة الحفاظ (٣٦١/١) ، ووفيات الأعيان (٤٤٧/١) .

تقديم قواعد العقائد في الإلهيات . وكذلك المُحدث مأمور بالصلاة عند دخول وقتها ، وإن كان لا يتأتى منه إقامتها ما لم يقدم رفع الحدث عليها .

ثم التحقيق في ذلك كله عندي أن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة ، وكذلك القول فيما يقع آخرًا 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 آخرًا ، ولا ينتجز 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 أمرًا توجه عليه ناجزًا . فمن أبي 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 المُحدث ، فهو مبطل قطعًا .

وقد نقل عن أبي هاشم الجبائي أنه قال : ليس المحدث مخاطبًا بالصلوات [ولو استمر حدُّه دهره لقي الله - تعالى - غير مخاطب بصلاة في عمره] .

فإن أراد الرجل ما ذكرناه ، فهو الحق الذي لا خفاء به ، وإن أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل إليها ، فقد حرق إجماع الأمة ، فهذا هو الكلام في طرف الجواز .

٣٥- فإن قيل : إن ثبت لكم الجواز على تأويل التوصل ، وفرض العقاب ، فكيف الواقع من ذلك ؟ قلنا : ذكر القاضي - رحمه الله - أن ذلك من [مجال] الفقهاء ، وهو مظنون مطلوب من مسالك الظنون .

والذي نراه أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة ، والقيام بمعاله تفصيلاً . فمن أنكر وقوع وجوب التوصل إليه فقد جحد أمرًا معلومًا ، وهذا على التقدير مترقٍ عن مرتبة الظنون .

فإن قيل : أنتقطعون بأنهم معاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع ؟ قلنا : أجل . والموصل إليه أنه [قد] ثبت قطعًا وجوب التوصل ، وثبت أن تارك الواجب متوعد بالعقاب ، إلا أن يعفو الله تبارك وتعالى ، وتقرر في أصل الدين ، ومستفيض الأخبار أن الله لا يعفو عن الكفار .

القول في العلوم ومداركها وأدلتها

٣٦ - الوجه تصدير الباب بقول مقنع في العقل ؛ فإننا سنسند حقائق العلوم إلى مدارك العقل ، ولا بد من الإحاطة بحقيقته ، على حسب ما يليق بهذا المختصر .

قال القاضي [أبو بكر ^(١) رحمه الله] : العقل من العلوم ، إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها ، وليس من العلوم النظرية ؛ فإن النظر لا يقع ابتداءه إلا مسبقاً بالعقل ، فانهصر في العلوم الضرورية ، وليس كلها ؛ فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه حواسه ، وإن كان على كمال من عقله ، ثم لم يزل يبحث حتى قال : العقل علوم ضرورية لا يخلو عنها المتصف بالعقل ، ولا يتصف بها من لا يتصف بالعقل ، ثم سبر على ما زعم ، واستبان أن العقل علوم ضرورية ، بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات . ولا يتصف بهذه الفنون إلا عاقل ، كما لا يتصف بها من ليس بعاقل . فهذا الباب كلامه بعد تطويل وإطناب .

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 .

فإن قيل : ما الذي يبطل ما ذكره القاضي - رحمه الله - في معنى العقل ؟ قلنا : نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل .

٣٧ - فإن قيل : فما العقل [عندكم] ؟ قلنا : ليس الكلام فيه بالهين . وما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث ^(٢) [بن أسد] المحاسبي - رحمه الله - ؛ فإنه قال : العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم ، وليست منها . فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره : أنه صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ، ومقدماتها من الضروريات ، التي هي مستند النظريات .

(١) سبقت ترجمته .

(٢) الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله البصري المولد ، البغدادي المنزل والوفاة . قال الهيثمي : هو إمام المسلمين في « الفقه » و « التصوف » و « الحديث » و « الكلام » . وقال الغزالي : « المحاسبي حبر الأمة في علم المعاملة » . مات سنة (٢٤٣) . له ترجمة في : حلية الأولياء (٧٣ / ١٠ - ١١٠) ، وشذرات الذهب (٣ / ٢) ، وجامع كرامات الأولياء (١٧ / ٢) .

ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب ، أن هذا مبلغ علمنا في [حقيقة العقل] ولكن هذا الموضوع لا يحتمل أكثر من هذا ، فإذا ثبت ما حاولناه في العقل ، فتكلم بعده في إثبات العلوم ، وذكر تفاصيلها وحدها ومداركها ، والأدلة عليها إن شاء الله - تعالى - .

فصل

٣٨- لم ينكر من يُبالي به من العقلاء أصل العلوم . ونقل أصحاب المقالات عن السوفسطائية إنكار العلوم وهم أربع فرق :

قال فريق منهم - وهم غلاتهم - : نعلم ألا علم أصلاً وعمموا الجحد في الضروري والنظري .

وقال فريق [منهم] : لم يثبت عندنا علم بمعلوم ، فلم يعلم انتفاء العلوم .

وقال فريق : لا ننكر العلوم ، ولكن ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها ؛ لأن الذين يحاولونها سيالون لا يستقرون في حال ، وإنما تحصل الثقة لمستقر يتنظم آخر عثوره على المطلوب بإنشاء الطلب .

وذهبت فرقة إلى أن العقود المصممة كلها علوم . فمعتقد قدم العالم على علم ، ومعتقد حدثه على علم ، ومثلوا ذلك باختلاف أحوال ذوي الحواس : فالصحيح يدرك الماء الفرات عذباً ، ويدركه من هاجت عليه المرة الصفراء ممقراً [مرآ] .

٣٩- وقد اختلف المحققون في مكالتهم : فذهب الأكثرون إلى الانكفاف عنهم ؛ فإن غاية المناظر اضطراب خصمه إلى الضروريات ، فإذا كان مذهبهم جحدها ، والتمادي فيها ، فكيف الانتفاع بمكالتهم ؟ ومن النُّظَّار من كلمهم بالتقريبات وضرب الأمثال ، وإلزام التناقض فقال للأولين : أنكرتم العلوم ، وادعيتم العلم بانتفائها [كلها] وهذا تناقض لا ينكره عاقل .

والذي أراه ، أنه لا يتصور أن يجتمع على عقدهم فرقة من العقلاء ، من غير فرض تواطؤ على الكذب .

نصل في حد العلم وحقيقته

٤٠ - قال قائلون منا : العلم تبيينُ المعلوم على ما هو به ، وهذا مدخول من جهة أن التبيين مشعر بوضوح الشيء عن إشكال ، وهذا يخرج العلم القديم عن الحد .
وقال [الشيخ] أبو الحسن - رحمه الله - : العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالماً .

وهذا وإن كان يطرّد وينعكس فهو مدخول ؛ فإن من جهل العلم ، وحمله جهله به [على] السؤال عنه ، فهو جاهل بكل اسم مشتق منه . ووضوح ذلك يغني عن بسطه ، وأصدق شاهد في فساده جريانه في كل صفة يفرض السؤال عنها ، وهو بمثابة قول القائل : العلم ما علمه الله - تعالى - علماً .

وقال الأستاذ أبو بكر ^(١) [بن فورك] - رحمه الله - : العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

وليس من المقولات في حد العلم أظهر فساداً من هذا ، فإنه أولاً حد العلم بكيفية العمل ، وخلى معظم العلوم . على أن العلم لا يتأتى به الإحكام دون القدرة فيلزم من ذلك إدراج القدرة في حد العلم ، وإخراجها عن الرأي الذي رآه .

وقالت المعتزلة ^(٢) : حدُّ العلم : اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع طمأنينة النفس .

وهذا - بعدَ تطويلٍ لا يليق بهذا المجموع - باطل ، باعتقاد المقلد المصمم على عقده ، فإنه ليس علماً عندهم . وإن أنكروا الطمأنينة فيه كانوا مباهتين ، فلإنا نرى الحشوي ^(٣) من الحنابلة مصمماً على عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، مع إنكاره

(١) أبو بكر بن فورك هو : أحمد بن موسى بن مردويه الأصبهاني ، الحافظ الكبير ، الثبت العلامة . روى عن أبي سهل بن زياد القطان وآخرين ، وعنه أبو القاسم عبد الرحمن بن منده وآخرون . كان قيماً يعلم الحديث ، بصيراً بالرجال ، طويل الباع . مات سنة (٤١٠) . له ترجمة في : تاريخ أصبهان (١ / ١٦٨) ، والعبير (٣ / ١٠٢) ، والنجوم الزاهرة (٤ / ٢٤٥) .

(٢) تقدم التعريف بهذه الفرقة .

(٣) الحشوي : قوم تمسكوا بالطواهر ، فذهبوا إلى التجسيم وغيره ، وسموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري ، فوجدتهم يتكلمون كلاماً غير كلامه ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة . « كشف اصطلاحات الفنون » ص (٣٩٤) .

النظر ، ولو نُشِرَ بالمنشار لم يكعُ ولم يرجع ، وكيف يتجه إنكار الطمأنينة والكفار مطمئنون إلى كفرهم؟ ، ومن أنكر ذلك منهم مع اتفاقهم على الإخبار عن طمأنينتهم ، وهم الجم الغفير والعدد الكثير الذي لا يحويهم بلد ، ولا يحصيهم عدد ، فقد خرق حجاب الهيبة ، واستأصل قاعدة العرف ، فقد بطل حدّهم .

وقال القاضي أبو بكر - رحمه الله - : العلم معرفة المعلوم على ما هو به . فإذا قيل له : المعرفة هي العلم . قال مجيباً : الحد هو المحدود بعينه ، ولو كان غيره لم يكن حده ، وإنما على الحد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأل عنه ، فإن جهل العبارات كلها فسحقاً سحقاً .

ولست أرى ما قاله القاضي سديداً ، فإن الغرض من الحدّ الإشعارُ بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده ، وبه تميزه الذاتي عما عداه ، وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات . فإن قيل : قد تتبعتم عيون كلام المحققين بالنقض ، فما المرتضى عندكم في حقيقة العلم ؟ وهل العلم مما تحويه صناعة الحدّ أم لا ؟ فليس كل شيء محدوداً .

٤١ - قلنا : الرأي السديد عندنا أن نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثه نبغي بها ميز مطلوبنا مما ليس منه ، فإذا انتفضت الحواشي ، وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصد جهدنا .

٤٢ - فنقول : الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به ، والعلم خالفه في ذلك ، ويتميز عنه ، والشك والظن يترددان بين معتقدين ، وهو بخلافهما في ذلك . فلا يبقى إلا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، من مقلّد في ذلك مع التصميم والاستقرار ، مع القطع بأنه ليس علماً ، والنظر في العلم الحق ، وما يتميز به عن عقد المقلّد ، فليُجرّد الناظر فكره لمحاولة الميز بينهما . فإن استتب له ذلك ؛ فقد أحاط بحقيقة العلم . فإن ساعدت عبارة سديدة في الحدّ حدّها ، وإن لم تساعد اكتفى بدرك الحقيقة ، ولم يضر تقاعد العبارة ، فليس كل من يدرك [حقيقة] شيءٍ تنتظم له عبارة عن حده . ولو فرضنا رفض اللغات ، ودروس العبارات ، لاستقلت العقول بدرك المعقولات . وإيضاح ذلك بالمثال : أن ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك ، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها .

فنقول : عقد المقلّد إذا لم يكن له مستند عقلي ، فهو على القطع من جنس الجهل . وبيان ذلك بالمثال : أن من سبق إلى عقده أن زيداً في الدار ، ولم يكن فيها ،

ثم استمر العقد ، فدخلها زيد ، فحال المُعتقد لا يختلف وإن اختلف المُعتقد . وعن ذلك نقل الثقلُ عن عبد السلام بن الجبائي ، وهو أبو هاشم ، أنه كان يقول : العلم بالشيء والجهل به مثلان . وأطال المحققون ألسنتهم فيه . وهذا عندي غلط عظيم في النقل . فالذي نص عليه الرجل في كتاب « الأبواب » : أن العقد الصحيح مماثل للجهل . وعنى بالعقد اعتقاد المقلد ، وقد سبق أن الوجه القطعُ بمساواة عقد المقلد للجهل . فإذا ظهر ذلك قدمنا أمراً آخر ، وقلنا : الشاك يرتبط عقده بأن زيداً في الدار أم لا ، والمقلدُ سابقٌ إلى أحد المعتقدين من غير ثقة مستمرٌ عليه ، إما عن وفاق ، أو عن سبب يقتضيه اتباعُ الأولين ، وحذارٍ مخالفة الماضين .

ومن أحكام عقد المقلد أنه لو أصغى إلى جهة في التشكيك ، ولم يُضرب عن حقيقة الإصغاء لتشكك لا محالة ، كالذي يتنبه وهو يارق في وقفته .

٤٣ - ومن عجيب الأمر ظن من ظن أن العلم [عقد من العقود أو نوع منها] . وهو عندي نقيض جميعها ، فإن معنى العقد ربطك الفكر بمعتقد ، والاعتقاد افتعال منه ، والعلم يشعر بانحلال العقود ، وهو الانشراح والثلج والثقة .

وحق ذي العلم ألا يتصور تشككه ، إن تناهى في الإصغاء إلى جهة التشكيك .

فإن أورد مُحَدِّقٌ مسلِكًا في التشكيك على واثق بالعلم الحق كان العالمُ على حالات : إحداها : أن يتبين له سقوط جهة التشكيك . والآخرى : ألا يفهمها ، ولا يتخالجه ريب في معلومه لعدم علمه بما أورد عليه . والآخرى : أن ينقدح له اندفاع الشك ولا يتحرر له عبارة في دفعه ، ويرى معارضه جِدلاً مُحْجَاجًا .

٤٤ - وقد يطرأ على العالم المحقق في أمر سؤالٍ صادرٍ عن عقد له تقليدي . والسؤال يلزم لزومًا لا دفع له ، لو كان ذلك العقد علمًا . فإذا كان الأول علمًا والثاني نقيضه ، فلا يستريب ذو التحصيل في بطلان عقده ، ولا يستطيع - لو أنصف - مرأى ، وقد يكيع عن تغيير عقده حذارًا من أمر ، فتشور منه ثوائر في عقد التقليد ، والعلم السابق [يجاذبه] وليس ذلك شكًا - أرشدتم - فيما تقدم ، وإنما هو إشار ذهول عن الأول ، ليستمر ما يحاوله من الاستقرار على العقد التقليدي ، [و] لن يبالي بذلك إلا من ضعفت غريزة عقله . وهذا أوان الوقوف على هذا المنتهى ، فإن مجاورته تزيد على قدر هذا المجموع . وسأتحفك إن ساعدت الأقدار بلباب هذه الفنون ، مستعينًا بالله ، وهو خير معين .

فصل

يحوي الأقاويل في مدارك العلوم .

٤٥ — حكى أصحابُ المقالات عن بعض الأوائل حصرهم مدارك العلوم في

الحواس ، ومصيرهم إلى أن لا معلوم إلا المحسوسات .

ونقلوا عن طائفة يعرفون بالسُّمْنِيَّةِ : أنهم ضموا إلى الحواس أخبارَ التواتر ،

ونفوا ما عداها .

وحكي عن بعض الأوائل أنهم قالوا : لا معلوم إلا ما دل عليه النظر العقلي .

وهذا في ظاهره مناقض للقول الأول ، ومتضمنه أن المحسوسات غير معلومة .

والذي أراه أن الناقلين غلطوا في نقل هذا عن القوم ، وأنا أنبه على وجه

الغلط .

قال الأوائل : العلوم كل ما تشكل في الحواس . وما يفضي إليه نظرُ العقل مما

لا يتشكل فهو معقول ، فنظر الناقلون إلى ذلك ، ولم يحيطوا باصطلاح القوم . وقال

المطلعون من مذاهبهم على أن لا معلوم إلا المحسوس : من أصلهم أن المدارك تنحصر

في الحواس . وقال من رآهم يسمون النظريات معقولات : من أصل هؤلاء أن المدارك

منحصرة في سبيل النظر ، وهذا ظن ولا أرى خلافاً في المعنى . وقال قائلون : مدارك

العلوم الإلهام . وقال آخرون من الحشوية المشبهة : لا مدارك للعلوم إلا الكتاب والسنة

والإجماع . وقال المحققون : مدارك العلوم الضروريات التي تهجمُ مبادئِ فِكرِ العقلاء

عليها ، والنظريات العقلية والسمعية ، على ما سيأتي تفصيلها . فأما الضروريات

فإنها تقع بقدره الله - تعالى - غير مقدورة للعباد ، والنظريات في رأي معظم

الأصحاب مقدورة بالقدرة الحادثة .

٤٦ — والمرضى المقطوع به عندنا أن العلوم كلها ضرورية . والدليل القاطع على

ذلك أن من استدلَّ نظره وانتهى نهايته ، ولم يستعقب النظر ضدَّ من أضداد العلم بالمنظور

فيه ، [فالعلم يحصل] لا محالة من غير تقدير فرض خيرة فيه ، ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق

في ذلك ، حتى يعرف مذهبنا في حقيقة النظر ، وسبدي أنه تردّد في أنحاء الضروريات

ومراتبها ، على ما سيأتي شرحنا عليه في هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - .

٤٧ - فأما المعتزلة فإنهم فهموا أن العلوم ليست مباشرة بالقدرة ، وعلموا أن النظر يستعقبها استعقاباً لا دفع له ، فزعموا أن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها .

والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب هو النظر عندي .

٤٨ - ثم رتب أئمتنا أدلة العقل ترتيباً نقله ثم نبين فسادَه ونوضح مختارنا ، فنكون جامعين بين نقل تراجم المذاهب ، والتنبيه على الصواب منها .

قالوا : أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام : أحدها : بناء الغائب على الشاهد ، والثاني : إنتاج المقدمات النتائج . والثالث : السبر والتقسيم . والرابع : الاستدلال بالمتفق [عليه] على المختلف فيه .

ثم قالوا : أما بناء الغائب على الشاهد ، فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي . ومن التحكم به شبهت المشبهة ، وعطلت المعطلة وعميت بصائر الزنادقة .

فقالَت المشبهة : لم نر فاعلاً ليس متصوراً . وقالت المعطلة : الموجود الذي لا يناسب موجوداً غير معقول ، ثم حصروا الجوامع في أربع جهات : أحدها : الجمع بالعلة ، والثاني : الجمع بالحقيقة ، والثالث : الجمع بالشرط ، والرابع : الجمع بالدليل . فأما الجمع بالعلة فكقول [مثبت] الصفات : إذا كان كون العالم عالماً شاهداً [معللاً] بالعلم لزم طرد ذلك غائباً .

والجمع بالحقيقة كقول القائل : حقيقة العالم شاهداً من له علم ، فيجب طرد ذلك غائباً .

والجمع بالشرط كقولنا : العلم مشروط بالحياة شاهداً ، فيجب الحكم بذلك على الغائب .

[والجمع] بالدليل كقولنا : الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرد ذلك غائباً .

وأما بناء النتائج على المقدمات ، فهو كقولنا : الجواهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية ، فهذه هي المقدمة ، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها .

والاستدلال بالمتفق على المختلف : كقياسنا الألوان على الأكوان [في] استحالة تعري الجواهر عنها . فهذا سياق كلام الأصحاب في ذلك .

ثم قالوا : قد تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية ، [وهذا هو الأكثر]
كقولنا : تحرك الجوهر ولم يكن متحركاً . فهذه مقدمة ضرورية ، نتیجتها أنه لا بد
والحالة هذه من فرض رائد على الذات .

وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا : الجوهر لا يخلو عن
الحوادث التي لها أول ، وهذه مقدمة نظرية ، لا يتوصل إليها إلا بدقيق النظر .
والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول حادث . وهذا ضروري .

٤٩ — فأما نحن فلا نرضي شيئاً من ذلك ؛ فأما بناء الغائب على الشاهد ، فلا
أصل له ، فإن التحكم به باطل وفاقاً . والجمع بالعلة لا أصل له ؛ إذ لا علة ولا
معلول عندنا ، وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه . والجمع بالحقيقة ليس بشيء ، فإن
العلم الحادث مخالف للعلم القديم ، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ؟ . فإن
قيل : جمعتهما العلمية ، فهو باطل مبني على القول بالأحوال . وسنوضح بطلانها
على قدر ميسر الحاجة .

والقول الجامع في ذلك : أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو
المقصود ، ولا أثر لذكر الشاهد ، وإن لم يقد دليل على المطلوب في الغائب ، فذكر
الشاهد لا معنى له ، وليس في المعقول قياس ، وهذا يجري في الشرط والدليل .

وأما المقدمة والنتيجة ، فلست أرى في عد ذلك صنفًا من أدلة العقول معنى ،
ولا حاصل للفصل بين النظري والضروري والعلوم كلها ضرورية كما سبق تقريره .

والاستدلال بالتفق على المختلف لا أصل له ، فإن المطلوب في المعقولات
العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق فيها .

وأما السبر والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل ؛ فإنه لا ينحصر في نفي
وإثبات كقول من يقول : لو كان الإله مرئيًا لرأيناه الآن ، فإن المانع من الرؤية القرب
المفرط ، أو البعد [المفرط] أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه ، وهذا الفن لا يفيد
علمًا قط ، ويكفي في رده قول المعترض : بم تنكرون على من يثبت مانعًا غير ما
ذكرتموه ؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصًا .

فأما التقسيم الدائر بين النفي والإثبات ، فقد يتهض ركنًا في النظر الصحيح ،
كما ذكرناه في كتاب النظر في الكلام .

فصل

يجمع قول الأصحاب في مراتب العلوم وما نختار من ذلك .

٥٠ - قال الأئمة - رحمهم الله - : مراتب العلوم في التقسيم الكلي عشر :

الأولى : علم الإنسان بنفسه ، ويلتحق بذلك علمه بما يجده ضرورياً من صفاته كآله ولذاته .

والدرجة الثانية : تحوي العلوم الضرورية كالعلم باستحالة المستحيلات ، وهذا دون الدرجة الأولى ؛ من حيث إنه يستند العلم فيه إلى فكر في ذوات المتضادات وتضادها .

والثالثة : تجمع العلوم بالمحسوسات وهذه الرتبة دون الثانية ؛ لأن الحواس عرضة الآفات والتخييلات .

والمرتبة الرابعة : تحوي العلم بصدق المخبرين تواتراً ، وهذا دون العلم بالمحسوسات ، ولما يتطرق إلى إخبار المخبرين من [إمكان] التواطؤ وإن كثر الجمع ، فلا بد من نوع من الفكر ؛ ولذلك ألحق الكعبي هذا القسم بالنظريات .

والمرتبة الخامسة : العلم بالحرف والصناعات ، وهي محطوبة عما تقدم لما فيها من المعاناة والمقاساة ، وتوقع الغلطات .

والمرتبة السادسة : في العلوم المستندة إلى قرائن الأحوال ، كالعلم بخجل الخجل ، ووجل الوجل ، وغضب الغضبان ؛ وإنما استأخرت هذه المرتبة لتعارض الاحتمالات في محامل الأحوال وخروجها عن الضبط .

والمرتبة السابعة : العلوم الحاصلة بأدلة العقول ، وهي مستأخرة لا محالة عن الضروريات المذكورة في المراتب السابقة .

والثامنة : العلم بجواز النبوات ، وابتعاث الرسل ، وجواز ورود الشرائع .

والتاسعة : في العلم بالمعجزات إذا وقعت .

والعاشرة : في العلم بوقوع السمعيات الكلية ، ومستندها الكتاب والسنة والإجماع .

٥١- ثم في بعض الأقسام التي ذكروها مواقع خلاف على ما نشير إليها .

فمن الجملة التي اختلف فيها الخائفون في التقسيم المحسوسات، فقال قائلون : كلها في درجة واحدة ، وقال آخرون : السمع والبصر مقدمان على ما سواهما . ثم من هؤلاء من قدم البصر على السمع ، لتعلقه بجميع الموجودات بزعمه ، ومنهم من سوى بينهما .

٥٢- وذهب بعض أصحاب الأقاويل إلى تقديم السمع على البصر لوجهين : أحدهما : أن السمع لا يحتاج إلى الأشعة المتعرضة للحركات والتعريجات ، والآخر : أن السمع لا يختص في دركه بجهة بخلاف البصر ، وذكر القسبي^(١) هذا واختاره ، وذكر أن الباري سبحانه وتعالى قدّم السمع على البصر فقال : ﴿ أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾^(٢) ، ثم قال تعالى : ﴿ ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون ﴾^(٣) ، وجمع من هذا كثيراً وهو ولاجٌ هَجُومٌ على ما لا يحسنه ، وما قاله : إن الله لم يبتعث أصم ، وفي الأنبياء عليهم السلام عميان .

ومما خاض فيه الخائفون : أنا قدمنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل ، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن الأشعري^(٤) -رحمة الله عليه-، وقدّم القلانسي المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات، من حيث [إن العقل] مرجع المعقولات ومحلها، ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهي عرضة الآفات . فهذه جُمْلٌ من المقالات .

٥٣- والحق عندنا بعيد نازح عن هذه المسالك . وما أرى المقسمين بنوا تقاسيمهم إلا على الرضا والقناعة لعقود ظاهرة ، لا تبلغ الثلجَ ومَسْلِكَ اليقين . ومن أحاط بحقيقة العلم ، واعتقد العلوم كلها ضرورية ، لم يتخيل فيها تقديمًا [ولا] تأخيرًا .

نعم . الطرق إليها قد يتخيل أن فيها ترتيبًا في تعرضها للزلل . فأما العلوم في نفسوا إذا حصلت على حقيقتها ، فيستحيل اعتقاد ترتيبها .

(١) القسبي : هو عبد الله بن مسلم بن قسيبة الدينوري . الكاتب ، نزيل بغداد . قال الخطيب : كان رأسًا في العربية واللغة، والأخبار، وأيام الناس، ثقة دينًا فاضلاً . صنف «إعراب القرآن»، و«معاني القرآن» ومختلف الحديث ، و«غريب الحديث» . مات سنة (٢٦٧) . له ترجمة في : البداية والنهاية (٤٨/١١)، وتاريخ بغداد (١٠/١٧٠) ، و«شذرات الذهب» (٢/١٦٩) ، و«وفيات الأعيان» (٢/٢٤٦) .

(٢) آية (٤٢) سورة يونس .

(٣) آية (٤٣) سورة يونس .

(٤) سبقت ترجمته .

فصل

فيما يدرك بالعقل لا غير ، وفيما يدرك بالسمع لا غير ، وفيما يجوز فرض إدراكه بهما جميعاً .

٥٤ - فأما ما لا يدرك إلا بالعقل ، فحقائق الأشياء ، ودرك [استحالة] المستحيلات ، وجواز الجائزات ، ووجوب الواجبات العقلية ، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية .

وأما ما لا يدرك إلا بالسمع ، فوقوع الجائزات وانتفاؤها . وأما ما يشترك فيه السمع والعقل ، وبذكره ينضبط ما تقدم من القسمين ، فنقول فيه : كل مدرك يتقدم على ثبوت كلام صدق ، فيستحيل دركه من سمع ، فإن مستند السمعية كلها [الكلام] الحق الصدق .

وبيان ذلك بالمثال : أن وجود الباري - سبحانه وتعالى - وحياته وأن له كلاماً صدقاً ، لا يثبت به سمع ، فأما من أحاط بكلام صدق ، ونظر بعده في جواز الرؤية ، وفي خلق الأفعال ، وأحكام القدرة فما يقع من هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعية لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه .

فصل

يشتمل على مقدار من مدارك العقول تمس الحاجة إليه في مسائل الأصول .

٥٥ - فنقول : لا يجوز العقل في كل شيء ، بل يقف في أشياء ، وينفذ في أشياء ، ولا يحصل مقدار غرضنا في هذا المجموع من مضمون هذا الفصل العظيم القدر إلا بتقديم قاعدة موضع استقصائها كتاب النظر من الكلام .

فالنظر عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليها . ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية ، كما سبق تقرير ذلك ، وتلك الانحاء يثول حاصل القول فيها إلى تقاسيم منضبطة بالنفي والإثبات ، منحصرة بينهما ، يعرضها العاقل على الفكر العقلي . ويحكم فيها بالنفي والإثبات . فإن كان يتقدم [فيها] نفي أو إثبات قطع به وليس للدليل تحصيل إلا تجريد الفكر من ذي نحيزة صحيحة ، إلى جهة يتطرق إلى مثلها العقل ، فإذا استند النظر ، وامتد إلى اليقين والدرك ، فهو الذي يسمى نظراً ودليلاً .

وبيان ذلك بالأمثلة الهندسية والأرتماطيقية والكلامية : فمن المقدمات الهندسية ما تهجمُ العقول عليها من غير احتياج إلى فكر ، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل ، والكل

أكثر من الجزء ، والخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة إلى محيطها متساوية . إلى غير ذلك من الأمثلة التي تسمى المصادرات .

فإذا بنى المهندس على هذه المقدمات شكلاً ، وركب عليها دعاوي ، وبرهنها بما يستند إلى تلك المقدمات ، فقد يحتاج في ترتيب الاستخراج إلى فكر طويل ، وإذا أحاط بما يبغيه فعلمه به على حسب علمه بالمقدمات ، وكذلك القول في العدييات .

ويقول المتكلم في الجسم الساكن ، إذا تحرك : [قد] تجدد أمرٌ لم يكن ، وهذا مهجوم عليه من غير نظر، ثم إن استدلَّ فكرُهُ في جهة إثبات [الأعراض] [قال] : هذا التجدد جائز أم لا ، فيفرض التقسيم بين النفي والإثبات ، ثم يفكر فيطيل فكره أو يقصره - على التفاوت في احتداد القرائح وكلالها - فيعلم من غير وسيلة ما يسمى دليلاً أن الحكم بوجود التحرك محال ؛ فيعلم الجواز . ثم يَعِنُّ له تقسيم آخر في أن ما علم جوازه يثبت لنفسه أم لا . فيفكر كما تقدم ؛ فيتعين له أحد القسمين تعييناً ضرورياً .

فهذا هو التردد في أنحاء الضروريات . ولكنها لما انقسمت إلى مهجوم عليه ، وإلى ما يحتاج فيه إلى تقسيم وفكر ، سمي أحد القسمين نظرياً ، والثاني ضرورياً .

فإذا تقرر ذلك فالقول الضابط في مقصود الفصل : أن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط ، وينقدح تعيين أحدهما ، فهو الذي يتطرق العقل إليه ، وما لا ينضبط فيه التقسيم ، أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما ، فهو من [محارات] العقل .

وبيان ذلك بمثالين : أحدهما : أن من أخذ يبغي جواز رؤية الباري - سبحانه وتعالى - من النظر في أن مصحح الرؤية ماذا ؟ . فهذا وقبيله لا يحصره النفي والإثبات ، فلا ينتهي النظر فيه قط إلى العلم .

وأما المثال الثاني : فهو أن من نظر ، وقد عنَّ له تقسيم بين نفي وإثبات ، في أن الجوهر هل يجوز أن يخلو عن الألوان أم لا ؟ ، فهذا تقسيم منضبط . ولكن العقل لا يعين أحد القسمين ، وإن تمادى فيه فكر العاقل أبد الآباد . ومن أراد أن يأخذ ذلك من القياس على الأكوان ، فقد نأى عن مسلك العقل ، فليس في العقل قياس .

والتحقيق فيه : أن النظر الذي اقتضى استحالة العرْو عن الأكوان إن قام في الألوان أغناك عن الاستشهاد بالأكوان ، فإذا لم يقم في الألوان ، فالعقل لا يحكم على الأكوان بحكم الألوان من غير بصيرة .

٥٦- وما يتعين على الطالب الاهتمام به في مضايق هذه الحقائق ، أن يفصل بين موقف العقل ، وبين تبلده وقصوره لفرض عوائق تعوق .

٥٧- وما يجب الاعتناء به الميز بين الجواز الذي هو حكم مدرك [بالعقل] ، وبين الجواز الذي معناه التردد .

ونحن نذكر لمساق كل مقصد مسلكاً مؤيداً بمثال على قدر ما يليق بهذا المجموع -إن شاء الله تعالى- .

فأما الموقف الذي يحكم به ويحيل تعديه ، فهو الإحاطة بأحكام الإلهيات على حقائقها وخصائصها ، فأقصى إفضاء العقل إلى أمور [جُمليّة] منها . والدليل القاطع في ذلك رأي الإسلاميين ، أن ما يتصف به حادث موسوم بحكم النهاية ، يستحيل أن يدرك حقيقة ما لا يتناهى ، وعبر الأوائل عن ذلك بأن قالوا : تصرف الإنسان في المعقولات [بفيض] ما يحتمله من العقل عليه ، ويستحيل أن يدرك الجزء الكلي ، ويحيط جزء طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع ، وهذه العبارات وإن كانت مستنكرة في الإسلام فهي محوّمّة على الحقائق . ولكن لا يعدم العاقل العلم بكلي ما وراء [عالم] الطبائع ، فأما الاحتواء على الحقيقة ، فهو حكم سلطنة الكل على الجزء .

وأما [ما يُحمَل] على تبلّد العقل ، فهو ما يقتضيه طارئ من الاعتلال أو الاختلال ، ولا يكاد ينكر ذلك العاقل من نفسه ثم يتصدى له طوران : أحدهما : أن يعلم قصوره ، والمطلوب مضطرب العقل . والثاني : أن يتمارى أنه مضطرب العقل أم لا ، وبالجملة لا يحكم لمن هذا حاله بتوقف العقل ، كحكمنا الأول فيما تقدم .

٥٨- وقد صار معظم الأوائل إلى أن درك خواص الأجسام [وحقائقها] من مواقف العقول ، [فليس] من الممكن أن يدرك بالعقل الخاصية الجاذبة للحديد في المغناطيس . وهذا عندي فيه نظر ؛ فإنها وإن دقت ، فهي من عالم الطبائع ، فالجزئي من العقل مسيطر على كلي الطبائع . ولكن ينقذ [عندي] في ذلك أمر يحمل التعذر عليه . وهو إن تهياً مفيضُ العقل من الإنسان للفيض الطبيعي ، فلا يكاد يبلغ هذا التركيب والتهيؤ مبلغاً يفيض من العقل عليه ما يحيط بالخواص ، وأيضاً فليست الخاصية قضية طبيعية محضة ، وإنما هي سلطنة النفس في المحل المختص ، ولا بُعد في قصور [جزئي] العقل عن سلطان النفس .

وبالجملة لا يقوم برهان على التحاق هذا [القسم] بالمواقف ، إلا أن يعتمد المعتمد

الاستقراء ، ويعلم أن هذا لو كان ممكناً لجرى الإمكان في زمان ما مع تكرار المقتضيات ، والله المستعان .

٥٩ - وأما الميز بن الجواز المحكوم به ، وبين الجواز بمعنى التردد والشك ، فلائح [واضح] . ومثاله : أن العقل يقضي بجواز تحرك جسم ساكن ، وهذا الجواز حكم مبتوت للعقل ، وهو نقيض الاستحالة . وأما الجواز بمعنى التردد والشك فكثير . ونحن نكتفي فيه بمثال واحد ، فنقول : تردد المتكلمون في انحصار الأجناس كالألوان ، فقطع قاطعون بأنها غير متناهية في الإمكان كأحاد كل جنس ، وزعم آخرون أنها منحصرة ، وقال المقتصدون : لا ندري أنها منحصرة أم لا ، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق .

والذي أراه قطعاً أنها منحصرة ، فإنها لو كانت غير منحصرة ، لتعلق العلم منها بأجناس لا تنتهي على التفصيل ، وذلك مستحيل . فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بأنافهم ، وقالوا : الباري - سبحانه - عالم بما لا يتناهى على التفصيل سفهنا عقولهم ، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات [في الكلام] . وبالجمله علم الله - تعالى - إذا تعلق بجواهر لا تنتهي فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الأحاد مع نفي النهاية ، فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود ، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم . والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها ؛ فإنها متباينة بالخواص ، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال . وإذا لاح الحقائق فليقل الأخرق بعدها ما شاء .

فصل

مدارك العلوم في الدين ثلاثة في التقسيم الكلي .

٦٠ - أحدها : العقول . والمطلوب منها درك الجواز في كل جائز ، ودرك المخصص له بالوجه الذي وقع عليه ، ودرك وجوب مخالفة المخصص للجائزات في أحكام الجواز ، ودرك وجوب صفات المخصص [التي] لا يصح كونه مخصصاً دونها . فهذا حظ العقل المحض في الديانات .

٦١ - والمدرك الثاني : هو المرشد إلى ثبوت كلام صدق . وهذا لا يتمحض العقل فيه ؛ فإن مسلكه المعجزات ، وارتباطها بالعادات انخراطاً واستمراراً . والقول في ذلك يطول .

٦٢ - والمدرك الثالث : أدلة السمعيات المحضة ، وهي إذا فُصِّلت على مراسم العلماء [ثلاثة] : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وعدَّ عادون خبر الواحد والقياس .
والتحقيق في ذلك يستدعي تقديم أصليين ، ثم بعدهما نَعُدَّ السمعيات .

٦٣ - فأحد الأصلين : في ذكر ما يقع الاستقلال به في إثبات العلم بكلام الله - سبحانه وتعالى - الصدق ، ولا مطمع في استقصاء القول في ذلك . ولكن القدر الذي يتفطن له العاقل ، أن العالم لا يخلو عن نطق النفس ، ثم النطق النفسي لا يكون إلا على حسب تعلق العلم . وإذا كان كذلك لم يكن إلا صدقاً . وإن فرض فرض [إجراء شيء في النفس على خلاف العلم فهو وسواس وتقديرات لا يتصور فرضها] إلا حادثة [. وهذا القدر على إيجازه مُقنع في غرض هذا الفصل .

٦٤ - والأصل الثاني : في إثبات اقتضاء المعجزة صدق من ظهرت على يديه . ولا سبيل إلى الخوض في شرائطها وأحكامها كَمَلاً . ولكن قدر غرضنا من ذلك أن المعجزة تكون فعلاً لله - سبحانه وتعالى - ، خارقاً للعادة ، ظاهراً على حسب سؤال مدعي النبوة ، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره ، إذا كان يبغى معارضة .
ووجه دلالتها يقرب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية ، فإذا قال من يدعي النبوة : قد علمتم رباً مقتدرًا على ما يشاء ، وتحققتم أن إحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك الخليل ، ومدارك القوى البشرية . وإنما ينفرد بالقدرة عليه إله الخلق -تعالى- ثم يقول : أي رب ، إن كنتُ صادقاً في دعواي فأحي هذه العظام الرميم . فإذا اتلفت وتمثلت شخصاً ينطق ، فلا يستريب ذو لب في أن ذلك جرى قصداً إلى تصديقه .

وهذا يناظر ما ضربه القاضي أبو بكر - رحمة الله عليه - في كتبه مثلاً . حيث قال : إذا تصدئ ملكٌ للداخلين عليه في مهمٍّ سَنَحَ ، وأخذ الناس مجالسهم وتأزر المجلس بأهله ، ثم قام قائمٌ بمرائي من الملك ومسمع ، فقال : أنا رسول الملك إليكم . وآية رسالتي أن أتمس من الملك أن يقوم ويقعد خارقاً عادته المألوفة ، فيفعل . ثم يقول : أنها الملك إن كنتُ رسولك فصدقني بقيامك وقعودك . فإذا طابقه الملك ، قطع الحاضرون بتصديقه إياه ، من غير فكر وروية ، وانصرفوا واثقين على ثلج من الصدور وهذا ليس قياساً ، وإنما أثبتناه مثلاً وإيناساً ، وإلا فإظهار المعجزة على شرطها بهذه المثابة [يفيد العلم بصدقه ضرورة] من غير احتياج إلى [نظر] .

فإن قيل : أيتصف الرب - سبحانه وتعالى - بالاقتدار على أن يظهر على يد كذاب مع ما يعتقد في العقيدة من أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ؟ قلت :

معتقدي وجوب وصف الرب - سبحانه - بهذا لا محالة .

فإن قيل : فما المانع من وقوع ذلك ، وكل مقدور ممكن [الوقوع] وإنما لا يقع خلاف المعلوم ، من حيث علمناه معلوماً ؟ . فبأي مسلك يتوصل إلى أن من يعتقد صادقاً هو كذلك ؟ وما يؤمن كونه كذاباً ، ومراد الباري - سبحانه وتعالى - يعضده بخوارق العادات إظهاراً للضلالات وإغواءً للخلق ؟ وهذا لا يليق بقدر هذا الكتاب . ولكن إذا انتهى الكلام إليه ثبت بديعة شافية .

ونقول : قد أجرينا في أدراج الكلام ، أن المعجزات تجري مجرى قرائن الأحوال ، والرب - سبحانه وتعالى - قادر على ألا يخلق لنا العلم الضروري بخجل الخجل عند ظهور قرائن الأحوال ، بل هو قادر على أن يخلق عندها الجهل . ولكن تجويز ذلك لا يَغُضُّ من يقيننا بالعلم الحاصل ، ولو فرض خرق هذه العادة لعدم العاقل مذاق هذا العلم .

وكذلك لو فرضنا ظهور المعجزة على حقتها ، لحصل العلم ضرورياً عندها ، مع سبق العلم بالصانع ، واعتقاد أنه المقتدر [بقدرته] على هذا الفن [كقدرته على كل شيء] . وما أتى منكرٌ لصدق نبي حق إلا من جهات : منها : التردد في إثبات صانع مختار ، ومنها : اعتقاد الواقع تخيلاً ، ومنها : اعتقاده موصولاً إليه بالغوص على العلوم والإحاطة بالخواص . فأما من لم تخطر له هذه الفنون ، وهُدِيَ للحق الواضح ، واعتقد أن المعجزة فعل الله ، ولا يتوصل إلى مثلها محتال ، وقد وقعت على موافقة الدعوى ؛ فإنه لا يستريب مع ذلك في صدق من ظهرت عليه المعجزة ، ولو خرق الله - سبحانه وتعالى - العادة في إظهارها على أيدي الكذابين ، لأنسكت العلوم عن [الصدور] كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال .

٦٥ - ونقول بعد هذين الأصلين : الأصل في السمعيات كلام الله - تعالى - ، وهو مستند قول النبي ﷺ . ولكن لا يثبت عندنا كلام الله - تعالى - إلا [من] جهة من يثبت صدقه بالمعجزة ، إذا أخبر عن كلام الله - تعالى - . فمآل السمع إلى كلام الله - تعالى - ، وهو متلقى من جهة رسول الله ﷺ . ومستند الثقة بالتلقي منه ثبوت صدقه . والدال على صدقه المعجزة ، والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول ، وذلك مستند إلى اطراء العرف في إعقاب القرائن للعلم . وثبوت العلم بأصل الكلام لله - تعالى - ، يدل عليه وجوب اتصاف العالم بالشيء بالنطق الحق

الصدق عما هو عالم به ، فإذا ذكرنا في مراتب السمعيات الكتاب ، فهو الأصل . وإذا ذكرنا السنة فمنها تلقي الكتاب ، والأصل الكتاب . فأما الإجماع فقد أسنده معظم العلماء إلى نص الكتاب ، وذكروا قول الله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى . ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ (١) [الآية] . وهذا عندنا ليس على رتبة الظواهر ، فضلاً عن ادعاء منصب النص [فيها] . وإنما يتلقى الإجماع من أمر متعلق بالعادة أولاً ؛ فإن علماء الدهر إذا قطعوا أقوالهم جزماً في مظنون ، وعلم استحالة التواطؤ منهم ، فالعرف يقضي باستناد اعتقادهم واتفاقهم إلى خبر مقطوع به عندهم . وسيأتي ذلك مفرداً في كتاب الإجماع إن شاء الله تعالى . فإذا ليس الإجماع في نفسه دليلاً ، بل العرف قاض باستناده إلى خبر ، والخبر مقبول من أمر الله تعالى بقبوله ، وأمر الله من كلامه وكلامه متلقى من رسوله ﷺ . وصدق رسوله من مدلول تصديق الله تعالى إياه بالمعجزة . وما ذكرناه من الخبر في أثناء الكلام عتياً به [الخبر] المتواتر النص ، الذي ثبت أصله وفحواه قطعاً .

فأما خبر الواحد إن عد من مراتب السمعيات ، فلا نعني بذكره أنه مستقل بنفسه ، ولكن العمل عنده يستند إلى خبر متواتر ، وإلى إجماع مستند إلى الخبر المتواتر ، وكذلك القول في القياس .

وبالجمله أصل السمعيات كلام الله تعالى . وما عداه طريق نقله أو مستند إليه . فهذا بيان العقلي المحض ، والسمعي المحض والمتوسط بينهما .

٦٦ - فإن قيل : قد أثبتتم النطق لله تعالى ، بالعقل المحض ، وقد عدتموه فيما تقدم من الرتبة المتوسطة ، قلنا : الرتبة المتوسطة صدق الرسول ﷺ المتعلق بالمعجزة ، والذي ذكرناه قبل من ثبوت الصدق متوسطاً إياه عتياً ؛ إذ لا يثبت حكم إلهي سمعي إلا بعد تقدم العلم بوجود الصدق لله تعالى . فلو كان الصدق لله تعالى في نفسه ثبت بالسمع ، ومستند كل سمع كلام الله تعالى ، لأدنى [ذلك] إلى إثبات الكلام بالكلام ، وهذا لا سبيل إليه ، ولا يتنظم العقد فيه . وصدق الرسول ﷺ لا يرتبط بالسمع أيضاً وإنما يتردد بين حكم العرف وقضايا العقل .

٦٧ - قال الأصوليون : الأدلة العقلية هي التي [يقتضي] النظر التام فيها العلم بالمدلولات ، وهي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة ،

[كالفعل] الدال على القادر ، والتخصيص الدال على المرید ، والإحكام الدال على العالم ، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها ، من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة .

وأما السمعيات فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة . وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من الله تعالى فيها ، أو اصطلاح صدر عن الاختيار .

٦٨ — وتام الغرض في ذلك : أن المعقولات تنقسم إلى البداهة . وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر ، وإلى ما لا بد فيه من فرط تأمل ، فإذا تقرر على سداده أعقب العلم الضروري إن لم يطرأ آفة ، ثم ليس في العقليات على الحقيقة انقسام إلى جلي وخفي ؛ فإن قصارها كلها العلم الضروري ، ولكن يتطرق إليها نوعان من الفرق : أحدهما : أن الشيء قد يُحوج إلى مزيد تدبر لبعده القريحة عن معاناة الفكر في أمثاله . ولا شيء يُنال - طال الفكر فيه أو قصر - إلا بتجريد الفكر في جهة الطلب . فهذا نوع من الفرق بين النظرين .

والنوع الثاني: أن الناظر قد يبغى شيئاً نارحاً بعيداً يقع بعد عشر رتب مثلاً من النظر، ويطول الزمان في استيعاب معناها، وقد يطرأ على الناظر في الأواخر نسيان الأوساط والأوائل؛ فيتخبط النظر، وقد يكون المطلوب في الرتبة الثالثة مثلاً، فيقرب المُدرَك ولا يتوعر المسلك، ولا يطرأ من الذهول في ذلك ما يطرأ على من يتعدد عليه رتب النظر، ويطول الزمان في استيعاب جميعها على الطالب قبل مطلوبه، فهذا هو تفاوت النظر والناظر، وإلا فليس في حقيقة النظر العقلي المفضي إلى العلم تفاوت.

٦٩ — ثم البرهان ينقسم إلى : البرهان [المستد] ، وإلى البرهان الخُلف .

فأما البرهان المستد : فهو النظر المفضي بالناظر إلى عين مطلوبه ، وبرهان الخلف : هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود ، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفى وإثبات ، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي ، فيحكم الناظر بالثبوت ، أو يقوم على استحالة الثبوت ، فيحكم الناظر بالنفي .

والأحكام الإلهية كلها تستند إلى البرهان الخُلف ، ويبان ذلك بالمثال : أن من اعتقد على الثقة صانعاً ، ثم ردد النظر بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه ، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة ، ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة ، فيرتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة .

وإذا تكلمنا في مسالك العقول من غير فرض الكلام في الإله سبحانه وصفاته ،
فالنظر المستد يجري في جميع مطالب العقل إلا في شيئين :

أحدهما : ما يتعلق بأحكام الأزل ونفي الأولية .

والثاني : ما يتعلق بنفي الانقسام عن الجوهر الفرد .

فهذا القدر كاف في التنبه على مسالك العقول والسمع . واستكمال ذلك
يستدعي طرفاً من الكلام صالحاً في البيان ، ومعناه ، فقد رسمه الأصوليون ، وطولوا
أنفاسهم فيه ، ونحن الآن نبتدئ به بعون الله وتوفيقه .

* * *

الكتاب الأول

القول في البيان

الكلام في هذا الفصل يتعلق بثلاثة فنون : أحدها : في ماهية البيان والاختلاف فيه ، والثاني : في مراتب البيان ، والثالث : في تأخير البيان عن مورد اللفظ إلى وقت الحاجة .

مسألة :

اختلفت عبارات الخائضين في هذا الفن في معنى البيان :

٧٠ - فذهب بعض من ينسب إلى الأصوليين إلى : أن البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح . وهذه العبارة وإن كانت محوطة على المقصود فليست مرضية ؛ فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة ، كالحيز والتجلي ، وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها تَبْلُغُ الغرض من غير قصور ولا ازدياد ، يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون .

وقال قائلون : البيان هو العلم . وهو غير مرضي ؛ فإن الإنسان ينهي الكلام إلى حد البيان ، ويحسن منه أن يقول تم البيان ، وإن لم يفهم المخاطب ، وقد يقول بينت فلم يتبين .

٧١ - والقول المرضي في البيان : ما ذكره القاضي أبو بكر حيث قال : البيان هو الدليل . ثم الدليل ينقسم إلى العقلي والسمعي كما تفصل القول فيه . والله سبحانه وتعالى مبين الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقلية عليها . والمُسْمَعُ المُخاطَبُ مبينٌ للمخاطب ما يبغيه ، إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض . فهذا منتهى المقصود في هذا الفن .

مسألة في مراتب البيان :

فأما الكلام في مراتب البيان ، فلا نجد بدءاً من نقل المقالات فيه ، ليكون الناظر

خبيراً بها ، ثم نذكر عند نجاحها المختار عندنا ، إن شاء الله تعالى .

٧٢ — قال الشافعي رضي الله عنه في باب البيان في كتاب الرسالة (١) :

المرتبة الأولى في البيان : لفظ ناصٌ مُنبهٌ على المقصود من غير تردد ، وقد يكون مؤكداً . واستشهد في هذه المرتبة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ﴾ (٢) فهذا في أعلى مراتب البيان .

والمرتبة الثانية : كلام يبين واضح في المقصود الذي سيق الكلام له ، ولكن يختص بدرك معانيه وما فيه المستقلون وذوو البصائر . واستشهد بأية الوضوء ؛ فإنها واضحة ، ولكن في أثنائها حروف لا يحيط بها إلا بصير بالعربية .

والمرتبة الثالثة : ما جرى له ذكرٌ في الكتاب ، وبيان تفصيله محالٌ على المصطفى ﷺ ، وهو كقوله تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ (٣) فتفصيله قدرا ، وذكر مُستَحَقِّه محالٌ على رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ولكن الأمر به ثابتٌ في الكتاب .

والمرتبة الرابعة : الأخبارُ الصحيحة التي لا ذكر لمقتضياتها في كتاب الله تعالى وإنما متعلقها من الكتاب قوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (٤) .

والمرتبة الخامسة : القياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنة .

فهذه مراتب تقاسيم البيان عنده ، فكأنه رضي الله عنه أثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه . ولهذا قال في صفة المفتي : من عرف كتاب الله تعالى نصاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين ، فهذا مسلك الشافعي في ترتيب مراتب البيان .

٧٣ — وقال أبو بكر بن داود الأصفهاني : أغفل الشافعي رحمه الله في المراتب الإجماع ، وهو من أصول أدلة الشريعة . فإن تكلف متكلف وزعم أن الإجماع يدل من حيث استند إلى الخبر فاكتفى بذكر الأخبار - فهلا ذكر الإجماع أولاً ، واكتفى بذكره عن القياس لاستناده إليه ، فالقياس مستند إلى الإجماع ، وهو مستند إلى الخبر ، وقد عده الشافعي ، ولو ذكر الإجماع لكان أقرب ؛ إذ هو أعلى من القياس ، ثم كان يندرج

(٢) آية (٩٦) سورة البقرة .

(٤) آية (٧) سورة الحشر .

(١) ص (٢٦ - ٣٤) .

(٣) آية (١٤١) سورة الأنعام .

القياس تحت متضمنات الإجماع ، ولا دفع للسؤال .

٧٤- وذكر بعض الأصوليين صنفاً آخر من الترتيب فقال :

الرتبة الأولى : النص . والثانية : الظاهر المحتمل التأويل . والثالثة : اللفظ المتردد بين احتمالين ، من غير ترجيح وظهور في أحدهما كالقرء ونحوه .

وهذا ساقط ؛ فإن ما ذكره هذا القائل آخرًا من المجملات ، وهو نقيض البيان ، والظاهر ليس بياناً أيضاً مع تطرق الاحتمال إليه ، ولولا ما قام من القاطع على وجوب العمل به ، لما اقتضى بنفسه عملاً .

٧٥- وقال قائلون : المرتبة الأولى فيها : لفظ الشارع ﷺ .

والثانية : فحوى فعل الشارع ﷺ الواقع بياناً كصلاته مع قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » (١) .

والمرتبة الثالثة : في إشارة الرسول ﷺ كما صحح في الحديث (٢) أنه ﷺ قال : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا » فأشار بأصابعه العشرِ وحسبَ واحدةً في الثالثة .

والمرتبة الرابعة : الكتابة ، وهي دون الفعل والإشارة ، لما يتطرق إليها من الإيهام والتحريف ، لا سيما مع الغيبة .

والمرتبة الخامسة : في المفهوم ، وهو ينقسم إلى مفهوم الموافقة والمخالفة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

والسادسة : في القياس ، وهو ينقسم إلى ما في لفظ الشارع ﷺ إشارة إليه كقوله (٣) : « أينقصُ الرطبُ إذا يبسَ ؟ » [فقالوا : نعم يا رسول الله ، فقال : « فلا إذا »] فكان ذلك إيماءً إلى تعليل فساد البيع بما يتوقع من النقصان عند الجفاف .

(١) البخاري ١/١٦٢ ، ١١/٨ و ١٠٧/٩ ، والبيهقي ٢/٣٤٥ ، والدارقطني ١/٢٧٣ و ٣٤٦ .

(٢) البخاري ٣/٣٤ و ٣٥ ، ٦٨/٧ ، ومسلم في : الصيام : ب ٢ : حديث ٤ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، وب (٤) : حديث ٢٦ ، ٢٧ ، والنسائي في : الصيام ب ١٥ ، ١٦ ، وابن ماجه ١٦٥٦ و ١٦٥٧ ، وأحمد ١/٢٨٤ و ٢٨/٢٨ و ٤٣ و ١٢٥ و ٤٢/٥ ، والبيهقي ٤/٢٠٥ و ٢٥٠ .

(٣) أبو داود في : البيوع (١٨) ، والترمذي في : البيوع (١٤) ، والنسائي في : البيوع (٣٦) ، وابن ماجه في : التجارات (٥٣) ، ومالك في : البيوع (٢٢) ، والدارقطني (٤٩/٣) ، وشرح السنة (٧٨/٨) ، والبيهقي (٢٩٤/٥) .

وإلى ما ليس في لفظ الشارع ﷺ له ذكرٌ . ثم له مراتب لسنا لها الآن .

٧٦ - والقول الحق عندي : أن البيان هو الدليل ، وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي .

فأما العقلي ، فلا ترتيب فيه على التحقيق في الجلاء والخفاء ، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين في التعدد [وفي] الاحتياج إلى مزيد فكر وتروٍّ .

فأما السمعيات ، فالمستند فيها المعجزة ، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى . فكل ما كان أقرب إلى المعجزة ، فهو أولى بأن يقدم ، وما بعد في الرتبة أحر .

وبيان ذلك [أن كل] ما يتلقاه من لفظ رسول الله ﷺ من رآه ، فهو مدلول المعجزة من غير واسطة ، والإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانيًا ، والمدلولات المتلقاة من الإجماع [و] منها خبر الواحد والقياس يقع ثالثًا . ثم لها مراتب في الظنون ولا تنضب . وإنما غرضنا ترتيب البيان ، ومن ضرورة البيان تقدير العلم .

فإن قيل : لِمَ لَمْ تعدوا كتاب الله تعالى ؟ قلنا : هو مما تُلقني من رسول الله ﷺ ، فكل ما يقوله الرسول فمن الله تعالى ، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى . فهذا منتهى الغرض في تقسيم البيان ، والله المستعان .

مسألة في تأخير البيان :

٧٧ - اعلم أن البيان لا يسوغ تأخيره عن وقت الحاجة ، والمعنيُّ به توجه الطلب التكليفي . فإذا فرض ذلك استحال أن يؤخر بيان المطلوب ، ولو فرض ذلك لكان مقتضياً تكليف ما لا يطاق . وقد سبق القول في استحالته .

وأما تأخير البيان - إلى وقت الحاجة - عند ورود الخطاب فجائز عند أهل الحق .

٧٨ - ومنه المعتزلة ذلك ، وأوجبوا اقتران البيان بمورد الخطاب والكلام عليهم يحصره ثلاثة أقسام :

أحدها : البرهان الحق . فنقول : لا يمتنع ما منعموه وقوعاً وتصوراً ، وليس كامتناع المستحيلات ، وفرض اجتماع المتضادات ، فلئن فرض استحالته ، فهو متلقى على زعمكم من فن الاستصلاح ، وأنقول بالصلاح والأصلح فرع من فروع مذهبهم في التقيح والتحسين العقليين ، وقد استأصلنا قاعدتهم فيما يدعون من ذلك ، على أن

معتضدهم فيما يدعونه من ذلك الرجوع إلى [معاقلات] العقلاء . وليس ببدع أن يقول القائل : ربما يعلم الله تعالى صلاح عباده في أن يُبهِمَ عليهم الخطاب حتى يعتقدون مُبهِمًا ، ثم إذا استمروا بين لهم التفصيل عند الحاجة ، ولو بين لهم أولاً لفسدوا ، فيبطل ما ذكره من كل وجه . فهذا مسلك .

والمسلك الثاني : يتعلق بمناقضتهم مذهبهم هاهنا بأصلهم في النسخ ، فإن النسخ عندهم بيان مدة التكليف ، [ولم يكن] هذا البيان مقترنًا بمورد الخطاب الأول ، وليس لهم عن هذا جواب .

والمسلك الثالث : يتعلق بمطالبتهم [بما] رأينا الشرعَ عليه . فنقول : قد ورد الأمرُ بالحج ، ولم يقترن به تفاصيله جملة واحدة ، وكذلك القول في الصلاة وغيرها من قواعد الشريعة ، فلم يبق لمذهبهم مُتعلقٌ .

فإن قالوا : مخاطبة المكلف بما لا يفهم لا فائدة فيه . قلنا : هذا عين المذهب . وفيما ذكرناه ما يبطله .

فإن قالوا : مخاطبة العربي بلفظ محتمل في اللغة كمخاطبة الأعجمي بالعربية . قلنا : ونحن لا نمنع من ذلك ، إذا فهم [العجمي] على الجملة أنه مأمور . والعجم مأمورون بأوامر الله تعالى، وأوامر رسوله ﷺ، ثم [يفسر] لهم في وقت الحاجة .

القول في اللغات وماخذها

وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها

٧٩ - اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني ، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى . وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها ، فإن الشريعة عربية ، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريباً من النحو واللغة ، ولكن لما كان هذا النوع فنّاً مجموعاً يُتحنى ويقصد ، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه ، وأحالوا مظانَّ الحاجة على ذلك الفن ، واعتنوا في فهم بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع . وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب . ولا يذكرون ما ينصُّ أهلُ اللسان إلا على

قدر الحاجة الماسّة التي لا عدول عنها .

ونحن نذكر الآن مسائل على شرط [هذه الترجمة] إن شاء الله .

مسألة :

٨٠ - اختلف أربابُ الأصول في مأخذ اللغات ، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً ، وتواطؤاً ، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني رحمه الله في طائفة من الأصحاب إلى أنّ القدر الذي يُهم منه قصد التواطؤ لا بد أن يفرض فيه التوقيف .

والمختار عندنا : أن العقل يجوزُ ذلك كله ، فأما تجويز التوقيف فلا حاجة إلى تكلف دليل فيه . ومعناه أن يُثبت الله سبحانه وتعالى في الصدور علومًا بديهيةً بصيغ مخصوصة بمعان ، فيتبين العقلاء الصيغَ ومعانيها ، ومعنى التوقيف فيها أن يَلْقُوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار .

وأما الدليل على جواز وقوعها اصطلاحاً فهو : أنه لا يَبْعُدُ أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك ، ويعلم بعضهم مرادَ بعض ، ثم ينشئون على اختيارهم صيغًا ، وتقترن بما يريدون أحوال لهم وإشارات إلى مسميات ، وهذا غير مُستتكر . وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد المُسمع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه .

فإذا ثبت الجواز في الوجهين ، لم يبق لما تخيله الأستاذ رحمه الله وجهٌ . والتعويل في التوقيف وفرض الاصطلاح على علوم تثبت في النفوس . فإذا لم يمتنع ثبوتها لم يبق لمنع التوقيف والاصطلاح بعدها معنى . ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على النحو المبين .

فهذا حظ الأصول من هذه المسألة .

٨١ - فإن قيل : فإذا أثبت الجواز في الوجهين عمومًا فما الذي اتفق عندكم وقوعه ؟ قلنا : ليس هذا الآن مما يُتطرق إليه بمسالك العقول ؛ فإن وقوع الجائز لا يُستدرك إلا بالسمع المحض ، ولم يثبت عندنا سمع قاطع فيما كان من ذلك . وليس في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ ^(١) دليل على أحد الجائزين ، فإنه

(١) آية (٣١) سورة البقرة .

لا يمتنع أن اللغات لم يكن يعلمها فعله الله تعالى إياها ، ولا يمتنع أن الله تعالى أثبتها ابتداء وعلمه إياها .

مسألة :

٨٢ — ذهب بعض من ينتمي إلى أصحابنا في طوائف من الفرق إلى أن اللغات لا يمتنع إثباتها قياساً . وإنما قالوا ذلك في الأسماء المشتقة كالخمر ، فإنها من التخمير أو المخامرة ، فقال هؤلاء : إن خصصت العرب في الوضع اسم الخمر بالخمر النية العينية ، فيجوز تسمية النبيذ المشتدّ خمراً لمشاركته الخمر النية فيما منه اشتقاق الاسم .

٨٣ — والذي نرتضيه : أن ذلك باطل ؛ لعلمنا أن العرب لا تلتزم طرد الاشتقاق . وأقرب مثال إلينا أن الخمر ليس في معناها الإطراب ، وإنما هي من المخامرة أو التخمير ، فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخمر العقل أو يخامره ولا يطرب خمراً ، وليس الأمر كذلك .

والقول الضابط فيه : أن الذي يدعي ذلك إن كان يزعم أن العرب أرادته ولم تُبح به فهو متحكم من غير ثبت ولا توقيف ، فإن اللغات على خلاف ذلك ، ولم يصح فيها ادعاء نقل . وإن كان يزعم أن العرب لم تكن ذلك فالحاق الشيء بلسانها وهي لم تُردّه مُحال . والقائس في حكم من يبتدئ وضع صيغة .

فإن قيل : الأقيسة الحكمية يدور فيها هذا التقسيم ، قلنا : أجل ولكن ثبت قاطع سمعي على أنها متعلّقة الأحكام ، فإن نقلتم قاطعاً من أهل اللسان اتبعناه .

ثم السرُّ فيه : أن الإجماع انعقد على وجوب العمل عند قيام ظنون القايسين . فلم تكن الظنون موجبة علماً ، ولا عملاً ، وليس في اللغات عمل . فإن كنتم تظنون شيئاً فلا تمنعكم من الظن ، ولكن لا يسوغ الحكم بالظن المجرد . فإن تعلق هؤلاء بالأسماء المشتقة من حيث الأفعال ، كأسماء الفاعلين والمفعولين التي تجري على قضية واحدة ، فقد ثبت في هذه الفنون من طريق النقل اطراد القياس ، فاتبعناه ، ولا يجري هذا في محل النزاع قطعاً .

٨٤ — في ألفاظ استعملتها العرب ، فَجَرَتْ في الفاظ الشارع ﷺ على أنحاء لم تُعهد في اللغة المحضة : كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، والعمره ، وما في معناها .

فالصلاة في اللسان : الدعاء . وقيل : هي ملازمة الشيء من قولهم صَلَّى النار

واصطلح بها ، ومنه المصلي في السباق .

والزكاة هي : النمو ، والحج والعمرة : القصد . ثم الشارع سمي عبادة مخصوصة صلاة . وكذلك القول في أخوات هذه اللفظة فما وجه ذلك ؟

قال قائلون : نقل الشرع الألفاظ اللغوية عن حكم وضع اللسان إلى مقاصد الشرع .

وقال آخرون : هي مقرة على حقائق اللغات ، لم تنقل ، ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله .

وذهب طوائف من الفقهاء إلى أنها أقرب ، وزيد في معناها في الشرع .

وقالت المعتزلة : الألفاظ تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها : الألفاظ الدينية : وهي الإيمان والكفر والفسق فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين . فالإيمان في اللسان : التصديق ، والكفر من الكفر وهو : الستر ، والفسق : الخروج . وهذا الذي ذكره على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً ، وليس كافراً أيضاً ، وإنما هو فاسق .

والقسم الثاني : الألفاظ اللغوية : وهي القارة على قوانين اللسان .

والقسم الثالث : الألفاظ الشرعية : وهي الصلاة والصوم ، وأخواتها فهي مستعملة في فروع الشرع .

وسر مذهبهم في الدينية والشرعية يتول إلى ما حكيناه عن الفقهاء من أنها مقرة زيد في معناها .

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 ، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام .

وهذا غير سديد ؛ فإن حملة الشريعة مُجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره [أن] المسمى بالصلاة الدعاء فحسب ، وليس الأمر كذلك .

٨٥ — وأما المختار عندنا فيقتضي بيانه تقديم أصل هو مقصود في نفسه ، وبه يتم

غرض المسألة . فنقول :

قد ذكر الأصوليون أنّ في الألفاظ ما هو عُرفي ، وللعرف احتكام فيه ، ووجه احتكام العرف فيه يحصره شيثان : أحدهما : أن نعم استعارته عموماً يُستنكرُ معها استعمال الحقيقة . وهذا كقول القائل : الخمر محرمة ، وهذا مستعارٌ متجوّزٌ به ، فإن الخمر لا تكون مرتبّط التكليف وإنما يتعلق التكليف بأحكام أفعال المكلفين ، فالمحرّمُ إذا شرب الخمر وتعاطيها . ولو قال قائل : ليست الخمر محرمة ، لكان قائلاً هُجراً ، ويكثر تطاير ذلك في اللسان [والشرع] . فهذا أحد الوجهين .

والثاني : يخصص العرف أسماء ببعض المسميات ، ووضع الاسم يقتضي ألا يختص . وهذا كالدابة ، فإنها مأخوذة من دبّ يدبّ ، وهو مبني بناء فاعل ، على قياس مُطرّد في أسماء الفاعلين ، ثم يقال : فلان دبّ ، ولا يُسمى دابةً إلا بعض البهائم والحشرات كالحيات ونحوها .

فإذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا : الدعاء التماسٌ ، وأفعال المصلي أحوالٌ يخضعُ فيها لربه عز وجل ، ويبغي بها التماساً ، فعَمَّ الشرعُ عرفاً في تسمية تلك الأفعال دعاءً تجوّزاً واستعارة ، وخصّص اسم الصلاة بدعاء مخصوص ، فلا تخلو الألفاظ الشرعية عن هذين الوجهين ، وهما متلقيان من عُرف الشرع . فمن قال : إن الشرع زاد في مقتضاها وأراد هذا ، فقد أصاب الحق ، وإن أراد غيره ، فالحق ما ذكرناه . ومن قال إنها نقلت نقلاً كلياً ، فقد زكّ ؛ فإنّ في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة في الدعاء ، والقصد ، والإمساك : في الصلاة ، والصوم ، والحج . فهذا حاصل هذه المسألة .

فصل : [في ألفاظ] جرى رسم الأصوليين

بالخوض فيها ، فلا وجه لإخلاء هذا المجموع عنها

٨٦ — منها : اللغة من لغى يَلغِي إذا لهجَ بالكلام ، وقيل : لغى يَلغَى ، والكلام هو المُفِيدُ ، والمُفِيدُ جملةٌ معقودة من مبتدأ وخبر ، وفعل أو فاعل . والكلم جمع كلمة كالتَّبِقِ والتَّبَقَّة . واللبن واللبنة ، وهي تنطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد ، والكلم الذي ينتظم الكلام [منه] : اسم ، وفعل ، وحرف جاء لمعنى .

٨٧ — فالاسم كقولك : رجل ودابة ، وكل ما دل على معنى سمي به ، ثم

الأسماء تنقسم إلى متمكن ، وإلى غير متمكن ، فأما غير المتمكن ، فهو الذي يحتاج الناظر إلى فكر في إلحاقه بقبيل الأسماء ، كقولك : أنن ، وكيف ، ومتى وما في معناها ، وهي كلها مبنيات لا يدخلها الإعراب لمشابتها الحروف ^(١) . والمتمكن ما لا يستراب في كونه اسماً . وهو ينقسم إلى ما يسمى الأمكن ، وهو ما ينصرف ويجر ^(٢) . ومعنى الانصراف قبول الجر والتنوين ^(٣) ، وما لا ينصرف يسمى متمكناً ، ولا يجر ^(٤) ولا ينون .

٨٨ — والأفعال صيغٌ دالَّةٌ على أحداث أسماء مُشعرةٌ بالأزمان ، والأحداث هي المصادر ، وهي أسماء ، ولكنها لصيغ الأفعال كالتبر للصور المصوغة .

ثم الأفعال ^(٥) مبنيةٌ خلا المضارع . والمضارع ما يلحقُ أوله إحدئ الزوائد الأربع : الهمزة ، والياء ، والتاء ، والنون ، في قولك : أفعَل تفعَل يفعل نفعَل .

٨٩ — والحروف صلوات بين الأسماء والأفعال ، وهي كلها مبنيةٌ ثم إنها تنقسم أربعة أقسام :

(١) وينقسم هذا الشبه إلى أربعة أقسام :

الأول : شبهه له في الوضع ، كان يكون الاسم موضوعاً على حرف واحد كالتاء في « ضربت » ، أو على حرفين ك « نا » في « أكرمتنا » . فالتاء في « ضربت » اسم ؛ لأنه فاعل ، وهو مبني ؛ لأنه أشبه الحرف في الوضع في كونه على حرف واحد . وكذا « نا » اسم ؛ لأنه مفعول ، وهو مبني ؛ لشبهه بالحرف في الوضع في كونه على حرفين .

الثاني : شبه الاسم له في المعنى ، وهو قسمان : أحدهما ما أشبه حرفاً موجوداً ، والثاني ما أشبه حرفاً غير موجود . فمثال الأول : متى ؛ فإنها مبنية ؛ لشبهها الحرف في المعنى ؛ فإنها تستعمل للاستفهام ، نحو : « متى تقوم ؟ » ، وللشروط نحو : « متى تقم أقم » ، وفي الحاليتين هي مشبهة لحرف موجود ؛ لأنها في الاستفهام كالمهمزة ، وفي الشرط ك « إن » . ومثال الثاني « هنا » ؛ فإنها مبنية لشبهها حرفاً كان ينبغي أن يوضع فلم يوضع ؛ وذلك لأن الإشارة معنى من المعاني ، فحقها أن يوضع لها حرف يدل عليها كما وضعوا للنفي « ما » وللنهي « لا » وللتمني « ليت » وللترجي « لعل » ، ونحو ذلك ، فبنيت أسماء الإشارة لشبهها في المعنى حرفاً مقدرًا .

الثالث : شبهه له في النيابة عن الفعل وعدم التأثر بالعامل ، وذلك كأسماء الأفعال ، نحو : « دراك ريدك » . فدراك مبني ؛ لشبهه بالحرف في كونه يعمل ولا يعمل فيه غيره ، كما أن الحرف كذلك .

الرابع : شبه الحرف في الافتقار للارم ، وذلك كالأسماء الموصولة ، نحو « الذي » فإنها مفتقرة في سائر أحوالها إلى الصلة فأشبهت الحرف في ملازمة الافتقار ، فبنيت . « شرح ابن عقيل » ١ / ٣٠ - ٣٤ .

(٢) ويجر : يعني بالكسرة على الأصل في الجر ، فإن الأصل في الأسماء أن تجر بالكسرة .

(٣) التنوين : عبارة عن نون ساكنة تلحق آخر الاسم لفظاً وتفاوتاً خطأ ؛ للاستغناء عنها عند الضبط بالقلم .

(٤) ولا يجر : يعني بالكسرة على الأصل ، وإنما يجر بالفتحة نيابة عنها .

(٥) الأفعال مبنية : يقصد بها الماضي والأمر ؛ لأن الأفعال ثلاثة : ماضٍ ومضارع وأمر .

أحدها : ما لا يُغيّر اللفظَ والإعرابَ ويغيّر المعنى : كقولك زيدٌ منطلقٌ ، ثم تقول : هل زيدٌ ؟ ، فالإعراب على ما كان ، وقد تغيّر المعنى من التحقيق إلى الاستفهام .

والثاني : ما يغيّر اللفظَ والإعرابَ ، ولا يغيّر المعنى ، تقول : زيد في الدار ، ثم تقول : إن زيداً في الدار ؛ فقد تغيّر الإعراب ، والمعنى بحاله .

والثالث : ما يغيّر اللفظَ والمعنى ، تقول : زيد خارج ، ثم تقول : لعل زيداً خارجٌ ، فالإعراب قد تغيّر ، وتغيّر المعنى من التحقيق إلى الترجي .

والرابع : ما لا يغيّر اللفظَ ولا المعنى ، وهي الزوائد ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ﴾ ^(١) معناه فبرحمة من الله .

ثم تكلموا في أمور ، هي محض العربية ، ولست أرى ذكرها ، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الفقهاء والأصوليين ، ثم لا أجد بدأً من ذكر معاني حروف كثيرة الدوران في الكتاب والسنة ، وبالله التوفيق .

مسألة :

٩٠ - ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبعيضاً ، وزعموا أنه في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وامسحوا برءوسكم ﴾ ^(٢) يتضمن ذلك . وهذا خلفٌ من الكلام لا حاصل له ، وقد اشتد نكير ابن جني في سر الصناعة على من قال ذلك . فلا فرق بين أن يقول : مسحت رأسي وبين أن يقول : مسحت برأسي . والتبعيض يتلقى من غير الباء كما ذكرته في الأساليب .

وقال الشافعي رحمه الله : تدخل الباء بمعنى (على) قال الله تعالى : ﴿ ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك ﴾ ^(٣) أي على دينار .

وقال سيبويه ^(٤) رحمه الله : وترد بمعنى (أجل) قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولم

(١) آية (١٥٩) سورة آل عمران (٢) آية (٦) سورة المائدة .

(٣) آية (٧٥) سورة آل عمران .

(٤) سيبويه هو : أبو بشر عمرو بن عثمان مولى بني الحارث بن كعب . وسيبويه بالفارسية معناه : رائحة التفاح . أخذ النحو عن الخليل ويونس وعيسى بن عمر حتى برع فيه . مات سنة (١٨٣) . له ترجمة في : أخبار النحويين ص (٤٨) ، وإنباه الرواه ٣٤٦/٢ ، ومراة الجنان ٣٤٨/١ .

أكن بدعائك رب شقيًّا ﴿١﴾ أي ولم أكن لأجل دعائك شقيًّا . وقال غيره : هي بمعنى (في) ، أي في دعائك .

وقد يكون زائداً لا معنى له ، تقول : رضيت به ورضيته . ومعناه الظاهر الإلصاق ، في مثل قولك : مررت بزيد ، ومن أحكامه تعدية الفعل اللازم تقول : قمت ، وقمت به ، وذهبت به ، وهذا قياس جار [مطرد] .

مسألة :

٩١ — خاض الفقهاء في الواو العاطفة ، وأنها هل تقتضي ترتيباً (٢) أو جمعاً (٣) فاشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصيرُ إلى أنها للترتيب .

وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع .

٩٢ — وقد زل الفريقان : فاما من قال : إنها للترتيب ، فقد احتكم في لسان العرب ؛ فإننا باضطرار نعلم من لختها ولسنها أن من قال : رأيت زيدا وعمرا ، لم يقتضِ ذلك تقديم رؤية زيد ، وقد يعلم الناطق والمخاطب أن رؤية عمرو كانت متقدمة ، ويحسن نظم الكلام كذلك .

ومن أصدق الشواهد في إبطال ادعاء الترتيب أن العرب استعملت الواو في باب التفاعل ، فقالت : تقاتل زيد وعمرو . ولو قالت : تقاتل زيد ثم عمرو ، لكان خلفاً .

فإن قيل : إذا قال الزوج لتي لم يدخل بها : أنت طالق وطالق . طلقت واحدة ، ولم تلحقها الثانية ، ولو كانت الواو تقتضي جمعاً للحقتها الثانية كما تطلق تطبيقاتين إذا قال لها : أنت طالق طلقتين ، وهذا تلبس لا يتلقى من مثله مأخذُ اللسان ، والسبب في أن الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تفسيراً لصدر الكلام ، والكلام الأول تام ؛ فبانت به . وإذا قال : أنت طالق طلقتين فالقول الأخير بعد استكمال الكلام الأول في حكم البيان له ، فكان الكلام بآخره . فهذا وجه الرد على من يرى الواو

(١) آية (٤) سورة مريم .

(٢) ترتيباً : يعني الأول قبل الثاني . فإذا قلت : حضر زيد وعمرو . يكون مجيء زيد قبل مجيء عمرو .

(٣) أو جمعاً : يعني فيعطف بها المقارنان ، نحو : « جاء محمد وعلي » إذا كان مجيئهما معاً ، ويعطف بها

السابق على المتأخر ، نحو : « جاء علي ومحمود » إذا كان مجيء محمود سابقاً على مجيء علي ، ويعطف

بها المتأخر على السابق ، نحو : « جاء علي ومحمد » إذا كان مجيء محمد متأخراً عن مجيء علي .

مُرْتَبَةً. وأما من زعم أنها للجمع ، فهو أيضاً متحکم ، فإننا على قطع نعلم أن من قال : رأيت زيداً وعمراً لم يقتض ذلك أنه رأهما معا . 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 : أي لا تجمع بينهما . ومنه قول الشاعر ^(١) :

لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيمٌ

فلا تكون الواو عاطفة في ذلك ، فإن أردت العطف قلت : لا تأكل السمك وتشرب اللبن ، وأنت تعني النهي عن كل واحد منهما ، والمعنى لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن . وترد الواو في باب المفعول معه بمعنى (مع) . تقول : استوى الماء والخشبة ، وجاء البرد والطيالسة . قال سيبويه رحمه الله : قد ترد [الواو] بمعنى إذ ، وهي التي تسمى واو الحال ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم ﴾ ^(٢) أي إذ طائفة [قد أهمتهم أنفسهم] .

٩٣ - فاما (الفاء) فإن مقتضاها التعقيب ^(٣) والتسبيب ^(٤) ، والترتيب ^(٥) ،

(١) هذا البيت من كلمة لأبي الأسود الدؤلي الذي ينسب إليه وضع علم النحو ، وهو من أصحاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . وقد استشهد به جماعة منهم : سيبويه (٤١٤/١) ونسبه للأخطل ، وابن هشام في : « أوضح المسالك » ١٧٠/٢ ، وفي « شذور الذهب » ص (٢١٢ و ٢٧٧) ، و « القطر » ص (٧٩) ، وابن عقيل ٢٦٢/٢ .

(٢) آية (١٥٤) سورة آل عمران .

(٣) التعقيب : يعني أن الثاني بعد الأول بلا مرحلة فإذا قلت حضر عمرو فزيد . فقد عنيت أن زيدا جاء بعد عمرو ، ولم يكن بينهما مهلة .

(٤) ويشترط في « الفاء » إذا كانت للسببية أن تسبق بنفسها محض قوله تعالى : ﴿ لا يقضى عليهم فيموتوا ﴾ ، وقولك : « ما تأتينا فتحدثنا ، أو طلب ، وهو على ثمانية أقسام : الأول : الأمر ، كقوله :

يا ناقُ سيرى عنقاً فسيحاً إلى سليمانٍ فنستريحاً

الثاني : النهي نحو قوله تعالى : ﴿ ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ﴾ . الثالث : التخصيص نحو : ﴿ لولا أحرقتني إلى أجل قريب فأصدق ﴾ . الرابع : التمني نحو : ﴿ يا ليتني كنت معهم فأفوز ﴾ . الخامس : الترجي نحو : ﴿ لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع ﴾ . السادس : والدعاء كقوله :

ربِّ وقني فلا أعدلَ عن سننِ الساعين في خير سنن

السابع : الاستهزاء كقوله : هل تعرفون لُباناتي فأرجو أن تقضي فيرتد بعضُ الروح للجد

الثامن : العرض كقوله : يا ابن الكرام ألا تدنوفتبصر ما قد حدثوك فما راء كمن سمع

« قطر الندى » ص (٧١ - ٧٦) .

(٥) الترتيب : يعني أن الثاني بعد الأول .

ولذلك تستعمل جزء ، تقول : إن تأتني فأنا أكرمك . وإذا جرى جزء ، فهو الذي عيناه بالتسيب . ثم من ضرورة التسيب : الترتيب ، والتعقيب .

وقد تردُّ الفاء مورد الواو للعطف والتشريك ، وأكثر ما يُلقَى كذلك ، في أسماء البقاع كقول (١) امرئ القيس (٢) :

قِفاًنِكِ من ذكْرِي حَيْبٍ ومَنْزِلِ بسقط اللّوئى بين الدّخولِ فحومل

فأما (ثم) فمن العواطف ، ولكن للترتيب مع التراخي . وبالله التوفيق .

مسألة نحوي مراسم الأصوليين في معاني الحروف :

ونحن نذكر فيها لُمعاً مفيدة ، يستقل لها من لم يحط بالعربية .

٩٤ — فمئها : (ما) وقد تكون حرفاً ، وقد تكون اسماً .

فأما ما يقع حرفاً ، فينقسم إلى : ما له معنى ، وإلى ما ليس له معنى .

فأما ما له معنى فهو (ما) النافية ، وهي تدخل على الاسم والفعل . تقول :

ما قام زيد ، [وما زيد قائم] .

وإن اتصلت (ما) بالابتداء أو الخبر ، فأهل الحجاز يرون إحلالها محل ليس ؛

فيرفعون بها الاسم ؛ وينصبون الخبر ، وهي لغة القرآن قال الله عز وجل : ﴿ ما هذا

بشراً ﴾ (٣) . وبنو تميم لا تعمل (ما) النافية ؛ لأنها تدخل على الاسم والفعل ،

وقياس ما يدخل على البابين : أعني الاسم والفعل ، ألا يعمل في واحد منهما .

وأما ما ليس له معنى ، (فما) الكافة لعمل ما يعمل دونها . تقول : إن زيداً

منطلق ، وإنما زيد منطلق . وما الزائدة في مثل قوله تعالى : ﴿ فيما رحمة من الله لنت

لهم ﴾ (٤) .

وأما ما وقع اسماً فينقسم إلى : منكور، وموصول، أما المنكور : ففي الاستفهام

والشرط والتعجب . تقول : ما تفعل ؟ وأنت مستفهم . معناه : أي شيء تصنع ؟ .

(١) المعلقات بشرح الزورني ص (٣) .

(٢) امرؤ القيس بن حجر أشهر شعراء الجاهلية، وأشرفهم أصلاً، وأرفهم منزلة . تاريخ آداب اللغة ٩٣/١ - ٩٨ .

(٣) آية (٣١) سورة يوسف .

(٤) آية (١٥٩) سورة آل عمران .

وأما الشرط فتقول : ما تفعلُ أفعلُ . والتعجبُ كقولك : ما أحسن زيدا . قال سيويه : تقديره شيءٌ حسنٌ زيدا .

وأما ما ليس بمنكور ، فهو الموصول الذي لا يقوم بنفسه دون صلته ، وصلته جملة من مبتدأ وخبر ^(١) ، [أو فعل وفاعل] ^(٢) . وهو بمعنى (الذي) . تقول : أعجبنى الذي تصنع ، وأعجبنى ما تصنع .

وقد تقع (ما) ظرفاً زمنياً في مثل قولك : آتيك ما أكرمتني ، أي مدة إكرامك إياي .

وقد تقع مصدراً قال الله عز وجل : ﴿ والسماء وما بناها ﴾ ^(٣) معناه : وبنائها ؛ فيقع الفعل معه بتأويل المصدر .

٩٥ - وأما (أو) ، فهي للتردد والتشكك . تقول : رأيت زيدا أو عمرا .

٩٦ - و (أم) في معناه ، إلا أنه قد يقع في وضع الكلام مقروناً بالاستفهام . تقول : أزيداً رأيت أم عمرا ؟ ولا تقول : رأيت زيدا أم عمرا ، ولا : أرايت زيدا أو عمرا .

وتحقيق الفصل بينهما : أن (أم) إذا استعملت في قضية الاستفهام ، فمطلقها قاطع بوقوع أحد الشئيين اللذين ردد السؤال فيهما . وإنما يسألُ عن عين الواقع .

والكلام في الباب يمثل بأيّ ، فإذا قلت : أزيداً رأيت أم عمرا ، كان معناه : أيهما رأيت . وأما (أو) فليس ذلك من حكمه . ويجوز أن يعتقد من يقول : أرايت زيدا أو عمرا أنه لم يرَ واحداً منهما . واستقصاء ذلك يتعلق بفن العربية .

وقد تكون (أو) بمعنى التخيير في الجنس ، كما تقول : جالس الحسن أو ابن سيرين . معناه : جالس هذه الطبقة من أهل الخير .

وذهب بعض الحشوية^(٤) من نحوية الكوفة إلى أن (أو) قد ترد بمعنى الواو العاطفة، واستشهدوا بقوله سبحانه وتعالى ﴿ وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ﴾^(٥)،

(١) وهي التي يقال لها : الجملة الاسمية .

(٢) وهي التي يقال لها : الجملة الفعلية ، وهذه الجملة لا محل لها من الإعراب .

(٣) آية (٥) سورة الشمس . (٤) سبق التعريف بهذه الفرقة .

(٥) آية (١٤٧) سورة الصف .

وقوله : ﴿ عذراً أو نذراً ﴾ ^(١) ، وقوله : ﴿ ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً ﴾ ^(٢) . وهذا زلل [عظيم] عند المحققين ، فلا تكون (أو) بمعنى الواو قط . وقوله جل وعلا : ﴿ أو يزيدون ﴾ عند أصحاب المعاني كالزجاج ^(٣) والفراء ^(٤) وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب . والتقدير وأرسلناه إلى عصابة لو رأيتموهم لقلتم : مائة ألف أو يزيدون .

وعليه خرج قوله تعالى : ﴿ وهو أهون عليه ﴾ ^(٥) . والرب عز وجل لا يتعاضمه أمر ، ولكن المعنى : أن الإعادة أهون في ظنونكم ، فإذا اعترفتكم بالاقتدار على الابتداء والإعادة أهون عندكم فلم منعموها ؟

وفي هذا المعنى قوله تعالى في خطاب موسى وهارون عليهما السلام إذ بعثهما إلى فرعون : ﴿ لعله يتذكر أو يخشى ﴾ ^(٦) . والترجي لا يليق بحكم علام الغيوب ، ولكن المعنى : كونا على رجائكما في تذكيره ، إذ لو أطلعهما على الغيب في إباته لما شمرا في الدعوة .

وقوله تعالى : ﴿ عذراً أو نذراً ﴾ ^(٧) تقرب (أو) فيه من التخيير في قول القائل : جالس الحسن ^(٨) أو ابن سيرين ^(٩) . وقوله تعالى : ﴿ آثماً أو كفوراً ﴾ ^(١٠) يتجه فيه ما ذكرناه .

(١) آية (٦) سورة المرسلات .

(٢) آية (٢٤) سورة الإنسان .

(٣) الزجاج هو : إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج . سمي بذلك لأنه كان يخرط الزجاج ، تلقى العلم على المبرد وكان يدفع له الأجر بمشقة لقلته ذات يده . مات سنة (٣١١) . له ترجمة في : طبقات الأدباء (٣٠٨) ، و « الفهرست » (٦٠) ، ومعجم الأدباء ٤٧/١ .

(٤) الفراء هو : يحيى بن زياد الفراء الديلمي ، من موالي بني أسد في الكوفة . أخذ عن الكسائي ، وكان إماماً ثقة له شأن عظيم في اللغة . قال أبو العباس : لولا الفراء لما كانت اللغة . مات سنة (٢٠٧) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٢٢٨/٢ ، وطبقات الأدباء (١٢٦) ، والفهرست (٦٦) ، ومعجم الأدباء ٩/٢٠ .

(٥) آية (٢٧) سورة الروم .

(٦) آية (٤٤) سورة طه .

(٧) آية (٦) سورة المرسلات .

(٨) الحسن هو : ابن أبي الحسن يسار البصري ، أبو سعيد مولى زيد بن ثابت ، وقيل : جابر بن عبد الله ، وقيل : أبو اليسر . قال سليمان التيمي : الحسن شيخ أهل البصرة . مات سنة (١١٠) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ١٢٨/١ ، والعبير ١٣٦/١ ، وشذرات الذهب ١٣٦/١ .

(٩) ابن سيرين هو : محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر بن أبي عمرة البصري . مولى أنس بن مالك . قال ابن سعد : ثقة مأمون ، عالٍ رفيع فقيه ، إمام كثير العلم والورع . مات سنة (١١٠) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٤٥٣/١ ، وشذرات الذهب ١٢٨/١ والعبير ١٣٥/١ ، وحلية الأولياء ٢٦٣/٢ .

(١٠) آية (٢٤) سورة الإنسان .

وقال الزجاج ^(١) هو على مذهب التكرير المؤكد ، والأثم هو الكفور بعينه . وقد تكون (أو) بمعنى إلى في قولك : لا أفارقك أو تقضييني حقي . معناه : إلى أن تقضييني حقي .

٩٧ - وأما (هل) فمعناه : الاستفهام . و (هل) تدخل على الاسم والفعل تقول : هل قمت ؟ هل زيد في الدار ؟ وقد تكون هل بمعنى قد . قال المفسرون في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر ﴾ ^(٢) معناه : قد أتى على الإنسان . وقد تكون بمعنى التقرير : قال الله تعالى : ﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾ ^(٣) . وإذا اتصل به (لا) كان بمعنى الحث والتحريض ، تقول : هلا جئتنا ، وأنت تبغي الحث على المجيء .

٩٨ - وأما (لا) فمقتضاه النهي ، ثم قد تكون للتبرئة ، فتصل إذا باسم منكور مبني على الفتح ، ولا ينون ، ويدل إذ ذاك على نفي الجنس ، تقول : لا ريب في الأمر ، ولا رجل في الدار .

وتقع في جواب القسم تقول : والله لا أدخل الدار ، وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها ، والغرض تقرير نفي اشتمل الكلام عليه . قال الله تعالى : ﴿ ما منعك ألا تسجد ﴾ ^(٤) معناه : ما منعك أن تسجد . ولكن لما اشتمل الكلام على المنع ، ومقتضاه النفي ، فكان في حكم التأكيد للمنع ، حتى كأنه تكرير له . ولا تزداد (لا) إلا لهذه الشريطة .

فإن قيل : (لا) زائدة في قوله تعالى : ﴿ لا أقسم ﴾ ^(٥) وليس في الكلام نفي تؤكد (لا) . قيل : هو رد لقول الكفار ودعاويهم . وقوله : ﴿ أقسم ﴾ افتتاح القسم ، وفي الشاذ : لا قسم .

٩٩ - وأما (لو) : فتدل على امتناع الشيء لامتناع غيره تقول : لو جئتني جئتك . أي امتناع مجيئي لامتناع مجيئك .

وقد تكون بمعنى (إن) . قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ﴾ ^(٦) معناه : وإن أعجبتكم .

(٢) آية (١) سورة الإنسان .

(٤) آية (١٢) سورة الأعراف .

(٦) آية (٢٢١) سورة البقرة .

(١) سبقت ترجمته .

(٣) آية (٦٠) سورة الرحمن .

(٥) آية (١) سورة القيامة .

وقد تفيد معنى التقليل كقوله ﷺ^(١) : « اتقوا النار ولو بشق تمرة » وقوله ﷺ^(٢) : « التمس ولو خائفاً من حديد » .

١٠٠ — وأما (لولا) : فهي لامتناع الشيء بسبب وجود غيره ، تقول : لولا زيد لأكرمك . أي امتنع إكرامي إياك لوجود زيد عندك .

وقد تكون بمعنى (هلاً) قال الله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾^(٣) معناه : هلاً نفر .

١٠١ — وأما (من) : فحرف جارٍ خافضٌ ، لا يدخل إلا على اسم ، ومعناه التخصيص ، والتبويض . تقول : أخذت الدراهم من الكيس .

وقد يرد مؤكداً للتعميم ، واستغراق الجنس . قال سيبويه^(٤) رحمه الله : إذا قلت : ما جاءني رجلٌ ، فاللفظ عام . ولكن يحتمل أن يؤول ، فيقال : ما جاءني رجل بل رجلان ، أو رجال . فإذا قلت : ما جاءني من رجل اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل .

وقد تكون بمعنى (على) ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ونصرناه من القوم ﴾^(٥) أي على القوم .

١٠٢ — و (عن) بمعنى (من) . إلا في خصائص [ثلاثة] : منها : أن من للانفصال والتبويض ، وعن لا تقتضي الفصل . تقول : أخذت من مال زيد ، لأنك فصلته [عنه] . وأخذتُ عن علمه ، ولهذا اختصت الأسانيد بالنعنة .

و (من) لا تكون إلا حرفاً ، و (عن) قد تكون اسماً تدخل (من) عليه تقول : أخذت من عن الفرس جُلَّهُ .

١٠٣ — وأما (إلى) فحرف جارٍ . وهو للغاية . قال سيبويه رحمه الله : إن اقترن

(١) البخاري ١٢٦/٢ و ٢٤/٤ و ٨/٨ و ١٤٠ و ١٤٤ و ١٨١/٩ ، ومسلم في الزكاة (٦٨) ، والنسائي ٧٥/٥ ، والدارمي ١/١٩٠ ، وأحمد ٤/٢٥٦ و ٢٥٨ و ٢٥٩ و ٣٧٧ .

(٢) البخاري ٧/٢٢ ، وأبو داود (٢١١١) ، والترمذي (١١١٤) ، والنسائي ٦/١٢٣ ، وأحمد ٥/٣٣٦ ، ومالك (٥٢٦) .

(٣) آية (١٢٢) سورة التوبة .

(٤) سبقت ترجمته .

(٥) آية (٧٧) سورة الانبياء .

(بمن) اقتضى تحديداً ، ولم يدخل الحدُّ في المحدود . فتقول : بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة ، فلا يدخلان في البيع .

وإذا لم تقترن (بمن) فيجوز أن يكون تحديداً ، وتجاوز أن تكون بمعنى مع . قال الله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ ^(١) معناه : مع أموالكم . وقال جل وعز : ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ ^(٢) أي مع الله ، ومنه قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ ^(٣) [معناه : مع المرافق] .

و (من) تدخل على الزمان والمكان ، تقول : من مكة إلى المدينة ، ومن الجمعة إلى الجمعة .

١٠٤ — وأما (مذ ومنذ) فيختصان بالزمان ، ولا يدخلان على المكان . واستعمالهما في الزمان أفصح من استعمال (من) تقول : منذ أسبوع أنتظره وهو أحسن من قولك : من أسبوع ^(٤) .

وإذا استعملت (من) قرينة (إلى) لم تقم (عن) مقامها أصلاً . فإن قيل : زيد أفضل من عمر ، من أي قبيل ؟ ؟ . قلنا : هو لاقتضاء الغاية ، والمعنى : ساوى زيد عمراً في فضله ، وابتدأ زيد زيادة عليه في الفضل . كما تقول : سرت من البصرة إلى بغداد ، ولهذا لا تستعمل (عن) في الباب .

١٠٥ — وأما (على) : فلفظة تقع اسماً ، وفعلًا ، وحرفًا ، فأما الفعل فمن علا يعلو ، وأما الاسم فتقول : أخذته من على الفرس ، وأما الحرف فتقول : دخلت على فلان ، ودخل عليّ .

١٠٦ — وأما (حتى) (فعلى) أوجه : قد تكون بمعنى الغاية ^(٥) ، تقول : أكلت

(١) آية (٢) سورة النساء .

(٢) آية (٥٢) سورة آل عمران .

(٣) آية (٦) سورة المائدة .

(٤) اعلم أن « مذ ، ومنذ » يدلان على معنى « من » إن كان ما بعدهما ماضيًا ، نحو : « ما رأيته مذ يوم الخميس » و « ما كلمته منذ شهر » .

ويكونان بمعنى « في » إن كان ما بعدهما حاضرًا ، نحو : « لا أكلمه مذ يومنا » ، و « لا ألقاه منذ يومنا » . فإن وقع بعد « مذ » أو « منذ » فعل ، أو كان الاسم الذي بعده مرفوعًا فهما اسمان . « للتحفة السنية » ص (١٢٦) .

(٥) وهو الغالب .

السمكة حتى رأسها ، تعني إلى رأسها ، فقد أنبأت أنك لم تأكل رأسها .

وتكون بمعنى العطف : تقول : أكلت السمكة حتى رأسها معناه ورأسها .

وتكون بمعنى الاستئناف ، تقول : أكلت السمكة حتى رأسها . أي ورأسها

مأكول .

وقد أنشد البيت المشهورُ على الوجوه الثلاثة ، وهو قول القائل (١) :

ألقى الصحيفة كي يخففَ رَحْلَهُ والزادَ حتى نعلَه ألقاها

وقد تكون بمعنى إلى : مثل أن تقول : لا أفارقك حتى تقضييني حقي ، أي إلى

أن تقضييني حقي .

١٠٧ — وأما (إي) فمناه : أجل ، قال الله عز وجل : ﴿ قل إي وربي ﴾ (٢) .

١٠٨ — وأما (بل) ففلاستدراك ، واستئناف الكلام ، تقول : ما رأيت زيدا بل

عمراً .

١٠٩ — وأما (نعم وبلن) : فمعناها قريب . إلا أن بلن لا تستعمل إلا في

جواب كلام يشتمل على نفي . كقوله سبحانه وتعالى ﴿ أأست بربكم . قالوا بلن ﴾ (٣)

قال سيويوه : لو قالوا : نعم ، لكان نفيًا للربوبية .

وأما (نعم) : فللإثبات ، فإذا قال قائل : رأيت زيدا . فليكن جوابك إذا

كنت رأيته : نعم .

(١) قال الشيخ محيي الدين شيخ شيخنا البن في تعليقه على « قطر الندى » ص ٣٤٢ - ٣٤٣ : « حكى الأخصش

عن عيسى بن عمر أن هذا البيت من كلام أبي مروان النحوي . وقال ابن هشام في « القطر » ص ٣٤٢ -

٣٤٣ : « حتى للغاية والتدرج . ومعنى الغاية : آخر الشيء ، ومعنى التدرج : أن ما قبلها ينقضي شيئاً

فشيئاً إلى أن يبلغ الغاية ، وهو الاسم المعطوف . ولذلك وجب أن يكون المعطوف بها جزءاً من المعطوف

عليه إما تحقيقاً ، كقولك : « أكلت السمكة حتى رأسها » ، أو تقديرًا كقوله :

« ألقى الصحيفة ... إلخ البيت » .

قال : فعطف نعله بحتى ، وليست جزءاً مما قبلها تحقيقاً ، لكنها جزء تقديرًا ؛ لأن معنى الكلام ألقى ما ينقله

حتى نعله . اهـ .

(٢) آية (٥٣) سورة يونس .

(٣) آية (١٧٢) سورة الأعراف .

١١٠ — وأما (مَنْ) : فلا تكون إلا اسماً بخلاف (ما) ، فإنه قد يكون اسماً ، وقد يكون حرفاً كما سبق . ثم (مَنْ) قد يكون موصولاً وقد يكون منكوراً .

وأما المنكور فيكون استفهاماً في قولك : مَنْ في الدار ؟ ويكون شرطاً في قولك : مَنْ جاءني أكرمه ؟ وأما الموصول : فمثل قولك : رأيت مَنْ عندك . معناه : الذي عندك .

١١١ — فأما (إذا) : فهو للجزاء كما قال رسول الله ﷺ (١) : « أَيْقُصُ الرُّطْبَ إِذَا بَيْسَ ؟ » قالوا : نعم . قال : « فلا إذا » .

١١٢ — وأما (أي) : فيكون جزءاً مما يضاف إليه ، فإذا قلت : أي الثياب عندك ؟ فأَيُّ من الثياب . وهو اسم مُعْرَب ، يعمل فيه ما بعده إلا حروف الجر فإنها لا تعمل فيه . تقول : أَيُّهم أكرمتمَ وعرفتُ أَيُّهم جاءك . قال الله جل وعز : ﴿ لنعلم أي الحزبين أحصى ﴾ (٢) .

فهذه جمل اعتاد الأصوليون الكلام عليها ، فحرّصنا على التنبيه على مقاصد قومية عند أهل العربية ، مع اعترافنا بأن حقائقها تتلقى من فن النحو .

تقسيم الأصوليين للكلام

١١٣ — ثم لما قسم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل والحرف ، قسم الأصوليون الكلام [على غرضهم] تقسيماً آخر ، فقالوا :

أقسام الكلام : الأمر ، والنهي ، والخبر ، والاستخبار ، وهذا قول القدماء . واعترض المتأخرون فزادوا بزعمهم أقساماً زائدة على هذه الأقسام الأربعة ، وحاولوا زيادتها القدر في حصر الأولين الكلام في الأقسام الأربعة . والذي زادوه : التعجب ، والتلief ، والتمني ، والترجي ، والقسم ، والنداء ، والدعاء . قال الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله : النداء ليس كلاماً مستقلاً ، وإنما هو طرفٌ مستفتح ، والنداء بعده يرتقب قسمًا من أقسام الكلام ، وذلك القسم يدخل تحت الأقسام . وهذا فاسدٌ ؛ لأن قول القائل : (يا زيدُ) كلام تام باتفاق أهل اللسان ، يجوز فرض السكوت عليه .

(٢) آية (١٢) سورة الكهف .

(١) سبق تخريجه .

وقال الأستاذ - رحمه الله - أيضاً : التلهف ، والتمني ، والترجي من أقسام الخير . وهي تتضمن إخبار المرء عن نفسه بأحوال وضعت الألفاظ لها .

وهذا أيضاً غير سديد ؛ لأنه لا كلام إلا ويمكن أن يدخل بهذا التأويل تحت الخير ، فيقال : الأمر مُخبر عن اقتضاء إيجاد الفعل بالأمر ، وكذلك القول في النهي .

فالوجه أن تقول : أما التعجب ، فلا شك في كونه من قسم الخير ، والقسم لا يستقل دون مُقسم به ، ومُقسم عليه ، وإذ ذاك يلتحق بالخبر ، فأما بقية الأقسام التي اعترض بها ، فهي قاذحة .

١١٤ - والوجه عندي أن يقال : الكلام طلب ، وخبر ، واستخبار ، وتنبية .

فالطلبُ [يحوي] : الأمر ، والنهي ، والدعاء .

والخبر يتناول أقساماً واضحة ، ومنها : التعجب والقسم .

والاستخبارُ يشتمل على : الاستفهام ، والعرض .

والتنبية يدخل تحته : التلهف ، والتمني ، والترجي ، والنداء . إلا أنه ينقسم إلى تنبيه الغير وهو النداء ، وإلى إعراب عما في النفس ، وهو على صيغة تنبيه النفس . وهذه الفنون جعلت كالأصوات الدالة مثل قولك : آه ، وإيه وإيها وما في معناها .

ونحن الآن نستعين بالله سبحانه وتعالى ونذكر الأوامر ثم النواهي ، وما يتعلق بهما ، ثم نذكر الألفاظ العامة ، والخاصة والاستثناء ، ونذكر النص والظاهر ، والمجمل والمحكم ، والمتشابه ، إن شاء الله عز وجل .

[تمت مقدمة البرهان ، وتلوها على نسقه أوله] .



باب الأوامر

مسألة :

١١٥ — الأمر من أقسام الكلام ، والقول فيه وفيما بعده من معاني الصيغ والألفاظ [يستدعي] تقديم قول في إثبات كلام النفس على رأي أهل الحق .

فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفاً ولا صوتاً ، وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة ، وما عداها من العلامات .

واختلف جواب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه في تسمية العبارات كلاماً . فرأيه الظاهر : أنها إن سُميت كلاماً ، فهو على التجوز ، بمثابة تسميتها علوماً ، من حيث إنها تدل عليها وتُشعرُ بها . وقال في جواب المسائل البصرية : إنها كلام على الحقيقة ، وكذلك كلام النفس .

والتحقيق في ذلك : أن كلام النفس جنس ذو حقيقة : كالعلم والقدرة ، ونحوهما ، على مذهب أهل الحق . وإذا كان كذلك ، فالجنس الذي هو كلام [لعينه هو القائم بالنفس] .

والعبارات ليست في نفسه على حقيقة الكلام . ولو فرض ما جرى من الاصطلاح عليها ، على غيرها من العلامات كنفقات ورمزات ، أو ما ضاهاها مما يتفق التواطؤ على نصيبه عكماً ، حللت محل العبارات .

وأما المعتزلة ، وكل من خالف عصبية أهل الحق ، فإنهم متفقون على نفي كلام النفس ، صائرون إلى أن الكلام هو العبارات في خبط طويل ، لسنا له الآن .

ومن سر مذهبهم أن الكلام ليس جنساً متميزاً بحقيقة ذاتية ، فلا نجد بداً من ذكر ما يقع الاستقلال به في إثبات كلام النفس .

١١٦ — فنقول : الأمر يجد في نفسه اقتضاءً وطلباً للمأمور به ، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه . وهذا المعنى بكلام النفس . فإن قيل : ذلك الذي سميتومه اقتضاء هو : إرادة امتثال الأمر . قلنا : قد يأمر الأمر غيره ، ويفهم المأمور منه الاقتضاء فهماً

ضروريًا ، مستندًا إلى قرائن الأحوال ، والأمر يريد من المأمور أن يخالفه لغرض له .
 وصَوَّرَ الأئمة رحمهم الله في ذلك صورة ، نأتى بها ، ونقص باقي الاستئلة
 عليها .

فنعول : إذا أدب الرجل عبدًا له ، فلم يقع ذلك عند صاحب الأمر وسلطان
 البقعة موقع الرضا ، وكاد أن يطش به ، فاعتذر المؤدّب ، وذكر أن عبده لا يرتسم
 مراسمه . فأفضى الكلام إلى تكذيبه في معاذيره ، فحاول تصديق ذلك ، وأمر العبد
 والحالة هذه ، فلا نشك أنه يريد منه أنه يخالفه ، والاقتضاء ثابت .

فإن قيل : ما يصدر منه في الصورة المفروضة لا يكون أمرًا .

قلنا : قد فهم العبدُ ضرورة منه ، والحالة ملتبسة عليه ما كان يفهمه من أوامره .
 وجاحد ذلك مباحته ، ثم كيف ينتهض هذا عذرًا لو لم يكن ما جاء به أمرًا ؟ وغرضه
 أن يبين مخالفته لأمره .

فإن قيل : ذلك الذي يجده من الاقتضاء هو العلم بكيفية نظم الصيغة . قلنا :
 الصيغة المنبئة عن العلم بالصيغة ليست هذه وإنما هي قول القائل مثلًا : صيغة الأمر
 حروفها ، ونظمها [ونضدها] كذا وكذا . فأما قول القائل : افعل ، فليس معناه العلم
 بهذه الحروف ، بلا تطويل . فمعنى (افعل) : هو كلام النفس ، فقد لاح أنه ليس
 إرادة ، ولا علمًا بكيفية الصيغة . فلم يبق إلا ما حاولناه .

١١٧ — ثم أثبت المعتزلة النظر طلبًا رائدًا على الإرادة ، وأنكروا الفكر النفسي
 والهواجس ، وعندى أن وجدان المرء جريان الفكر من قبيل الضروريات . فكل ما
 حملوا كلام النفس عليها ففي النفس كلام عنه .

والذي يحقق هذا ، أن العلم الحق لا يُدرکه العالم من نفسه إدراكه آلامه
 ولذاته ، وكذلك الإرادة التي ليست توقانا وشهوة ، ولذلك اعتاص وأشكل محلها ،
 وحمل الأوائل أمرها على النفس والعقل المُباینين لعوالم الأفلاك .
 وأما الفكر فإنه يُحسُّ في النفس إحساس الآلام واللذات .

ففي هذا القدر مَقْنَعٌ في إثبات كلام النفس ، وهو على إيجازه يفيد الناظر
 الاستقلال ، والإيماء إلى غوائل غامضة . ونحن نذكر بعد ذلك ؛ القول في حقيقة
 الأمر .

مسألة في حقيقة الأمر :

١١٨ - الأمرُ هو القول المقتضى [بنفسه] طاعةُ المأمور بفعل المأمور به فذكرنا القول يميز الأمر عما عدا الكلام . وذكرنا المقتضى إلى استتمام الكلام يميزه عما عدا الأمر من أقسام الكلام . وقولنا : بنفسه ، يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة ؛ فإن العبارة لا تقتضي بنفسها ، وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها . وذكرنا الطاعة يميز الأمر عن الدعاء والرغبة ، من غير جزم في طلب الطاعة .

١١٩ - فأما المعتزلة فقد أوضحنا من مذاهبهم أن الكلام ليس جنساً عندهم متميزاً بحقيقة ، وإنما هو العبارة ، وقالوا على حسب ذلك : الأمر : قول القائل لمن هو دونه : افعَلْ . وهذا مدخولٌ ؛ فإنه لو قال المرءُ لمن في درجته : افعَلْ ، لكان أمراً . وليست هذه اللفظة بعينها كلَّ الأمر ، بل يصدر عن كل مصدر صيغة تُسمى على هذا الرأي أمراً .

ولو اهتمدوا لبناء الأمر على حقيقة أصلهم ، لما التزموا تحديد الأمر ، وهو قسم لا حقيقة لأصله . والمطلوب من الحدود الإشعار بالحقائق ، وربَّ حقيقة تُعقل ولا ينتظم عنها عبارة ، وكيف يحاول المحاولُ حد ما لا حقيقة له .

١٢٠ - ثم من أصلهم أن اللفظ الذي ذكروه ، ونهبوا به على أمثاله ، إنما يكون أمراً بثلاث إرادات : إحداها : إرادة الالفاظ وجود اللفظة . والإرادة الثانية : تتعلق بجعل اللفظ أمراً . والثالثة : تتعلق بامثال المأمور المخاطب الأمر .

١٢١ - وإيضاح ذلك عندهم : أن الإنسان قد يهذي في نومه فيُجري صيغة الأمر ، وهو لا يريد وجودها ؛ لمنافاة النوم حالة الإرادة والعلم ، فكان شرطه إرادة وجود اللفظ لإخراج هذه الحالة ، وأما اشتراطه تعلق الإرادة بجعل اللفظ أمراً ، فسببه أن الإنسان قد يحكي صيغة الأمر ، وهو يبغى بها رفع حرج ، أو تهديداً على مذهب قوله سبحانه وتعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ ^(١) فإذا تردد اللفظ كما ذكرناه ، فلا بد من إرادة تُخصصه بجهة الأمر .

وأما إرادة المأمور به من المأمور ، فهي القاعدة والمعول ، إذ لا يتصور عندهم أمراً بشيء من غير إرادة له . وهذا مذهب البصريين .

(١) آية (٤٠) سورة فصلت .

١٢٢ — فأما الكعبي فإنه شرط إرادتين، تتعلق إحدهما بوجود اللفظ والأخرى بالامتنال . فأما وقوع اللفظ أمراً [فصفة] تلزم اللفظ [فلا] حاجة في تحصيلها إلى إرادة .

١٢٣ — ولا يتبين مذهبهم إلا بذكر قواعدهم في الصفات، التي تُعزى إلى النفوس غير معللة بمعان قائمة بها .

فقد قالوا: الصفات التي لا تعلل تنقسم إلى ما يقال فيها: إنها صفات النفس وإلى ما ليست كذلك . فأما صفة النفس فهي [التي] تلزم النفس وجوداً وعدمًا ، ككون الجوهر جوهرًا . وكذلك القول في صفات جميع الأجناس من التي قضوا بثبوتها في [العدم] .

وأما ما ليست صفة نفس فهي منقسمة إلى ما تلزم من غير مقتض لها ، وإلى ما يقتضي مقتضياً يتعلق بها . فأما القسم الأول مما انتهى الكلام إليه الآن فقد سموه التابع للحدوث . وذلك كتحيز الجوهر ، فإنه يلزم عند الحدوث ، ويثبت من غير افتقار إلى مقتض يقتضيه . وكذلك القول في قيام العرض بالمحل . وأما القسم الثاني فيقتضيه العلم والإرادة والقدرة . فأما ما تقتضيه القدرة ، فالحدوث فحسب ، وأما ما يقتضيه العلم فالإحكام ، وأما ما تقتضيه الإرادة ، فمنها : وقوع النعمة ثواباً ، ومنها : وقوع النعمة عقاباً ، ومنها : وقوع اللفظ أمراً وهو ما نحن فيه . وكان الكعبي قد رأى وقوع الأمر من قبيل الصفات التابعة للحدوث .

فإن نحن حاولنا الرد عليهم على إيجاز أفردنا كل فن بكلام مستقل .

١٢٤ — فأما ما ذكروه من صفات النفس ، فهو مستند إلى مصيرهم إلى إثبات الأشياء على حقائقها وخواصها ، وصفات أنفسها في العدم ، وهذا تصريح منهم بقدم العالم ، فإننا على اضطرار نعلم أن الثبوت هو الوجود [بعينه] فليس من يطلق الثبوت وينكر الوجود بأسعد حالاً ممن يعكس ذلك عليه ومن ظن منهم أنه يتمكن من فصل بين مذهبهم ، وبين معتقد أصحاب الهيولي فقد ظن محالاً .

١٢٥ — وأما الصفات التابعة للحدوث ، فقولهم مختلط فيها ؛ فإنهم زعموا : أن التحيز واجب ، والحدوث الواقع بالقدرة جائز ، فنقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أن التحيز جائز والحدوث عنده واجب ؟ فإن قالوا : لا بد من التحيز عند حدوث الجوهر ، قلنا : نعم ، ولا بد من الحدوث عند التحيز ، فلا يختص واحد منهما بمزية

تقتضي إحالة الوجوب عليه دون مقارنة .

والقول الحق فيهما : أن كل واحد منهما جائز . ولكن إذا فرض ثبوت أحدهما ،
تعين ثبوت الثاني ، فهما إذاً متلازمان ؛ فقد كفى هذا القدر ، وأغنى عن التطويلات .

فأما مصيرهم إلي أن الحدوث من أثر القدرة فباطل ، مع مصيرهم إلى أن الذوات
ثابتة أولاً ، فإذا ثبتت فما معنى الحدوث فيها ؟

نعم ، لا يطرأ على الجوهر على رأيهم إلا التحيز . فلئن كان الثبوت في الذات
يقتضي التحيز ، فليثبت التحيز أولاً . فإذا اعترف بذلك معترفون منهم كالشحام فقد
جاهر بقدم العالم .

فأما ما قدره واقعاً بالعلم ، وهو الإحكام ، فلا حاصل له ، ولا معنى للإحكام
عندي ، فإنه إن عني به وقوع جوهر مثلاً ، بجنب جوهر ، على مناسبة فليس ذلك
أمراً ثابتاً محققاً ، واستقصاء القول [في ذلك] يتعلق بأحكام الأكوان من فن الكلام .
ثم إن قدر ذلك أمراً ثابتاً ، فهلاً قيل : توقعه القدرة على شرط كون القادر عالماً ؛ إذ
وقوع الحدوث مشروط بكون الموقع عالماً به . ثم لم يكن الحدوث من آثار العلم .
فليطرد ذلك في كل متجدد .

وأما قولهم : إن الحدوث من آثار القدرة ، فقد وضح أنه الثبوت بعينه ،
وقولهم بقدم الذات يصدّهم عن إثبات ثبوت هو الحدوث ؛ إذ لو جاز ذلك من غير
[تغير] ، لجاز المصير إلى طريان جهات في الثبوت مع استمرار الوجود ، ولا معنى
للإطئاب في الواضحات .

١٢٦ - وأما ما قدره من آثار الإرادة وهو مقصود المسألة وما تقدم عليه ، فهو

في حكم التوطئة والتمهيد .

فنقول : قد أثبتتم - معاشر البصريين - لقول القائل افعَل على حكم الأمر صفة ،
فزعمتم أن اللفظ يتميز بها ، عما يقع حكاية . وهذا بهتٌ ومناكرة ؛ فإن اللفظ أصوات
متقطعة ، وحروف منتظمة ، وهي ممن يبغى أمراً كهي ممن يحكي قطعاً ، وليس للأصوات
في ذاتها صفات تميز قبلاً عن قبيل ، نعم . الأمر يجد في نفسه إرادة وتجريد قصد .

ثم نظم البغداديون والبصريون : فنسب البصريون الكعبي إلى التحكم بإثبات
صفة لذوات الأصوات وقال الكعبي مجيباً : ما نسبتموني إليه قد التزمتموه ، إذ أثبتتم

الصفة من أثر الإرادة ، فلا فرق في أصل الصفة .

فإن قيل : ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله في العبارة عن الأمر القائم بالنفس ؛ فقد يلفظ الالفاظ بقوله افعل وهو يبغى حكاية ، وقد يلفظ وهو ينتحي تعبيراً عن الأمر القائم بالنفس ؛ فكيف يقع اللفظ عبارة عن الأمر ؟ وما يتردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بالإرادة ؟ فبم يصير اللفظ عبارة عن الأمر ؟

١٢٧ — قلنا : المسلك الحق عندنا في ذلك : أنه لا بد من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعراً بالأمر القائم بالنفس . ولكن ليس لذلك اللفظ منه صفة . وإنما يحصل الإشعار بقرائن الأحوال . ولو هُدي المعتزلة لذلك لما ارتكبوا [في مذهبهم] ما ارتكبه في مذاهبهم .

وحاصل القول : أن المراد الحقيقي هو الأحوال المقترنة باللفظ . فإن كان في عين اللفظ مزيدٌ من رفع صوت ، أو غيره فهو ملتحق بفن الأحوال .

مسألة في صيغة الأمر :

١٢٨ — الصيغة هي العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس ، وهذه المسألة مترجمة بأن الأمر هل له صيغة ؟ وهذه الترجمة إذا أطلقناها ، فالمراد بها أن الأمر القائم بالنفس هل صيغت له عبارة مُشعرةً به ؟

وأذا قال نفاةُ كلام النفس : للأمر صيغةٌ ، فنفس الصيغة عندهم هي الأمرُ ، فصيغة الأمر إذا أُضيفت إلى [الأمر] لم تكن الإضافة حقيقية وهي في مذهب قول القائل نفس الشيء وذاته . فإذا لاح ما نعني بالصيغة في كل مسلك ، فقد اختلفت الآراء في المقصود المعنوي من المسألة .

١٢٩ — فالمنقول عن الشيخ أبي الحسن^(١) رضي الله عنه ومتبعيه من الواقفية : أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة ، وقول القائل : (افعل) متردد بين الأمر والنهي ، نظراً إلى مذهب الوعيد ، وإن فرض حمله على غير النهي ، فهو متردد بين رفع الحرج ، على مذهب قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾^(٢) وبين الاقتضاء ، ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين الندب والإيجاب . فتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها .

ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه . فقال قائلون : اللفظ صالح لجميع هذه المحامل ، صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها .

وقال آخرون : ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعا في اللسان ولكن المعنى به : أنا لا ندرى على أي وضع جرى قول القائل (افعل) ، في اللسان ؛ فهو إذاً مشكوك فيه على هذا الرأي .

ثم نقل بعض مصنفي المقالات : أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف ، مع فرض القرائن ، وهذا زلل في النقل بين . والوجه أن يُورك بالغلط على الناقل ؛ فإنه لا يعتقد الوقف مع فرض القرائن الحالية على نهاية [الوضوح] ذو تحصيل

١٣٠ - والذي أراه في ذلك قاطعاً به : أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة تُشعر بالوجوب ، الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس ، نحو قول القائل : أوجبتُ وألزمتُ ، أو ما شاكل ذلك . وإنما [السذي] تردد فيه مجرد قول القائل : افعل ، من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً . فإذا كان هذا كذلك فما الظن به إذا اقترن بقول القائل (افعل) لفظ أو ألفاظ من القبيل الذي ذكرناه ؟ مثل : أن تقول : افعل حتما [أو] افعل واجباً .

نعم : قد يتردد المتردد في أن الصيغة التي فيها الكلام ، إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها ، ما المشعر بالأمر النفسي ؟ الألفاظ المقترنة بقول القائل افعل ؟ أم هي في حكم التفسير لقول القائل افعل ؟ وهذا تردد قريب .

ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخبط فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد .

فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبي الحسن والقاضي رحمهما الله ، وطبقة الواقفية .

١٣١ - فأما المعتزلة فلم يقف على حقيقة مذهبهم إلا خواص الأصوليين ، فذكر بعضهم : أن (افعل) لرفع الحرج . ثم يصير مع الاقتران بالوعيد على الترك مقتضياً إيجاباً . وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع [التخيير] في الترك مقتضياً استحباباً ، وأصل اللفظ لو تجرد لرفع الحرج .

وذهب ذاهبون منهم إلى أن مقتضاه عند الإطلاق الندب ، وهو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأول ، وإن لم يكن ناصاً على سر مذهب القوم .

وصرح صاحب المغني في « شرح العمدة » بسر المذهب ؛ فقال : الصيغة التي فيها الكلام موضوعة للدلالة على إرادة مطلقها الامتثال . فهذا مقتضاها ، ثم لا يكون المراد إلا طاعة . بيد أن الطاعة تنقسم إلى المستحب والمستحق . فإن اقترن باللفظ وعيد كان الوعيد دالاً على الوجوب . ومدلول اللفظ الإرادة فحسب ، فيخرج منه إذاً أن اللفظ ليس متردداً بين معنيين ، وإنما معناه الإرادة ، والوجوب مُتلقًى من الوعيد المقترن به .

١٣٢ - وأما جميع الفقهاء : فالمشهور من مذهب الجمهور منهم أن الصيغة التي فيها الكلام للإيجاب ، إذا تجردت عن القرائن . وهذا مذهب الشافعي ^(١) رحمه الله . والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبي الحسن في الوقف ، ولم يساعد الشافعي منهم غير الأستاذ أبي إسحاق ^(٢) .

١٣٣ - والذي يقتضيه الترتيب المُفضي إلى درك الحق البداية بذكر متعلق مذهب الواقفية ، والاعتراض عليه ، ثم إذا نجحنا مذهب المعتزلة بالرد عليهم ، ثم نذكر مُعْتَصِمَ الفقهاء ، ثم نختم القول بالحق المبين .

فأما الواقفية : فحاصل كلامهم راجع إلى منهاج واحد وإن ترددت العبارة عنه ، ونحن نسرده ، فنقول : قول القائل (افعل) ليس مختصاً بمحل أخذاً من مسالك العقول ؛ فإن العقول لا تجول في مقتضيات العبارات ، فمن ادعى اختصاص اللفظ بجهة فسيلتقي ما يدعيه من النقل ، والنقلُ ينقسم إلى الشرع واللسان ، فإن قيل : هو مُتلقًى من اللسان ، قيل لمن يدعى ذلك : أنتقلُ هذا منصوصاً عليه أم تستفيده استنباطاً من مأخذ اللغة ؟ فإن زعم المخاطب أن النقل فيه صريح من العرب فهو مُباهت ، ثم يردُّ عليه تقسيمه فيقال : النقل ينقسم إلى ما يقع متواتراً ، وإلى ما يقع آحاداً ، فإن ادعى النقل آحاداً لم ^(٣) يحتفل به ؛ فإن نقل الأحاد لا يوجب علماً ، والمطلوب في هذه المسألة العلم [وإن ادعيت النقل تواتراً كان ذلك محالاً ؛ فإن النقل المتواتر يوجب العلم] الضروري ، ويتضمن استواء طبقات [جميع] العقلاء في دركه كما سيأتي [ذلك] مشروحاً في أحكام الأخبار ، ونحن معاشر الواقفية مُصرون على المخالفة ، مستمرّون

(١) سبقت ترجمته . (٢) سبقت ترجمته . (٣) لم يحتفل به : لم يعبا ، أو لم يهتم .

عليها ، على مر الآباد ، من غير نُكْرٍ وعناد ؛ فقد بطل التلقي من جهة النقل الصريح .
فإن زعم من مخاطبه أنه يتلقى اختصاص الصيغة من مأخذ اللغة ومصادرها ،
ومواردها ، فمعنى ذلك أنه ألفى اللفظ الذي فيه الخلاف مستمراً للإشعار بالمعنى الذي
يعتقده ، وهذا لا يمكن ادعاؤه ؛ فإن هذه الصيغة واردة على وجوه لا سبيل إلى
جحدها .

فإن صار صائر إلى حمل بعض الوجوه على اقتضاء القرائن كان متحكماً ،
وكانت الجهة التي عينها حرية بأن تقدر فيها القرينة أيضاً ، وإذا تحقق تعارض الأقوال
وتساويها ، فيتضمن ذلك الوقف لا محالة .

وإن نسب المخاطبُ مذهبه إلى الشرع ردّ عليه تقسيم النقل الصريح ، والأخذ من
الاستنباط ، كما سبق في اللغة ، وجرى الكلام على نحو ما مضى في اللغة .

هذا مساق كلام القاضي أبي بكر - رحمه الله - في مصنفاته .

١٣٤ - والوجه في الرد والاعتراض عليه أن نقول للمتمسك بهذه الطريقة : ابن
لنا أصلك في اللفظ . أتقول : إنه مشترك أم تزعم أن ذلك غير معلوم منه أيضاً ؟ فإن
زعم أن اللفظ مشترك ردّ عليه تقاسيم الطريقة في العقل والنقل ، والتصريح
والتلويح ؛ فإن الحكم على العرب بوضع اللفظ مشتركاً ادعاء مفتقر إلى مستند ؛ إذ
من أبواب اللغات الألفاظ المشتركة . وإن زعم طارد الطريقة أنه لا يدري شيئاً من
ذلك لم يُترك والركون إلى هذه العماية العمياء ، والجهالة الجهلاء ، وقيل له : اللفظ
الذي فيه الكلام متردد في اللسان كثير التدوار في [الحوار] فكيف يجوز في مطرد
العادة أن تتقرّض العصور ، وتعتقب الدهور على إطلاق هذا اللفظ على تكرر وكرور ،
لا يبحث عنه باحث ، ولا يبغى الوقوف على معناه ؟ وهذا محال لا سبيل إلى
اعتقاده .

وقد رأيت كلام القاضي مائلاً إلى دعوى الاشتراك أخذاً من وجدانه هذا اللفظ
على جهات في الكلام . وإذا رجع إلى هذا المرجع لاح على قرب وكشب سقوط ما
اختاره ، وأمكن أن يقال : بم تنكرون على من يزعم أن التردد لمكان اختلاف القرائن ؟
وهذا لا سبيل إلى دفعه إلا بقاطع . وتنسل بفرض هذا عليه دعوى القطع من يده
وينعكس على الجهالة وقد بان بطلانها .

فهذا مُقنع في إبطال ما اعتمده الواقفية . وشفاء الغليل يتبين في آخر المسألة إن شاء الله تعالى .

فإن عبر من الواقفية عن محاولة رَوْمِ الوقف مُعبرٌ فقال : إذا قال السيد لغلامه : افعل حسن منه الاستفهام والاستعلام لاستبانة المراد في الوجوب أو غيره ، كان ذلك ركيكًا من الكلام ، واتجه في درته على القرب : أن ذلك إن حسن على الندور ، فعند تخيل إشكال في قرائن الأحوال ، والغالب أن يعد المراجع في ذلك متكلفًا ، وقد يستحق بدون ذلك التأديب .

١٣٥ - فأما المعتزلة فقد بنوا حقيقة أصلهم على اقتضاء الصيغة الإرادة . وقد تقدم الرد عليهم فيه ، محالاً على فن الكلام . والله سبحانه وتعالى أمرنا بالإيمان على التعميم ، ولا يريد الإيمان من كفر ، ولا مطمع في الخوض في هذا الأصل العظيم .

١٣٦ - وأما الفقهاء : فلا أرى لهم كلامًا مرضيًا ، يُعَوَّلُ على مثله في ابتغاء القطع . ولكن من أظهر ما ذكره أن الصحابة الماضين ، والأئمة المتقدمين رضي الله عنهم أجمعين ، كانوا يتمسكون بمُطلق الأمر في طلب إثبات الإيجاب ، ولا ينزلون عنه إلا بقريئة [تنبه] عليه .

وهذا المسلك لا يصفو من شوائب النزاع ، ويتطرق إليه أنهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الإيجاب . وكل مسلك في الكلام تطرق إليه إمكان لم يُفَضَّ إلى القطع .

١٣٧ - فإن قيل : قد أبطلتم الوقفَ ، ومذهب المعتزلة ، والفقهاء ، فما المختار عندكم ؟ قلنا : قد حان الآن أن نبتدئ المسلك الحق في صيغة المباحثة والتقسيم ، ومبادرة أطراف الكلام بالإسقاط ، حتى يقرب تعيين المدرك .

ثم إذ ذاك نطبِّق الفصل ، ونهجم على مدرك الحق .

فنقول : 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) . ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه . فإذا سقط هذا رددنا النظر إلى الإباحة التي هي تخيير ، ولا اقتضاء فيها ، ولا طلب . وقلنا : لا 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 .

فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة ، ولم يبق إلا الندب .

والندب من ضرورة معناه [التخيير] في الترك ، وليس في قول القائل : (افعل)
تخيير في الترك أصلاً .

وقد تعين الآن أن نبوح بالحق ونقول : (افعل) طلب محض لا مساغ فيه
لتقدير الترك ، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن .

فإن قيل : فهذا مذهب الشافعي - رحمه الله - وأتباعه ، وهو المصير إلى اقتضاء
اللفظ إيجاباً . قلنا : ليس كذلك ؛ فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد
على الترك . وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب ، فإذا الصيغة لتمحيض الطلب ،
والوجوب مستدرك من الوعيد ، وبين هذا وبين ما حكيناه عن عبد الجبار مضاهاة في
المسلك ، وبيان عظيم في المغزى والمدرك .

وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يُقرب ما [اخترته] من مذهب الشافعي - رحمه
الله - . فأقول : ثبت في [وضع] الشرع أن التمحيض في الطلب متوعد على تركه ،
وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجباً ، وهذا منتهى المسألة وبالله التوفيق .

فصل

١٣٨ - الصيغة التي تكلمنا على أصلها تُفرض مطلقةً ومقيدةً ، وتتعلق بها وهي
مطلقةً مسائل جمّة ، وتتعلق بها وهي مقيدة مسائل وأحكام .

ونحن نبدأ بأحكام الإطلاق ، ونسرد مسأله ، ثم نذكر التقييد ومعناه ، وأحكام
المقيد ، وما يقع التقييد به من حال أو مقال ، أو سوابق أو لواحق - إن شاء الله - .

القول في الصيغة المطلقة

مسألة :

١٣٩ - صيغة الأمر إذا وردت مطلقة ففي اقتضاها - على رأي من لا يتوقف -

تكرير الامتثال خلاف بين الأصوليين :

فذهب ذاهبون : إلى أنها تقتضي التكرير على استيعاب الزمان مع الإمكان ، وهذا اختيار الاستاذ أبي إسحاق رحمه الله . وذهب الاكثرون إلى أنها لا تقتضي عند الإطلاق إلا الامتثال مرة واحدة .

١٤٠ — ونحن نذكر ما لكل فريق ، ثم نختم المسألة بالمختار عندنا . أما الصائرون إلى اقتضاء التكرير ، فمعتقدم الأقوى عندهم اعتبار الأمر بالنهي . وفي ذلك مسلكان :

أحدهما : أن الأمر اقتضاءً إثباتاً ، والنهي اقتضاءً انكشافاً ، وهما يجتمعان في أصل الاقتضاء والإطلاق ، فإذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان ، كان الثاني في معناه .

والوجه الثاني في التمسك بالنهي : أن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به . وإذا كان كذلك ، فالنهي يقتضي الانكشاف عن أضداد المأمور به عموماً . ومن ضرورة الانكشاف عنها إدامة الامتثال ؛ فإن المحل لا يخلو عن الأضداد كلها ، لا سيما الأكوان ، وهي معظم أفعال المكلفين . وهذا الذي تمسك به هؤلاء باطل .

أما الاعتبار بالنهي مطلقاً بمسلك القياس فمردود ؛ [فإن قضايا] الألفاظ لا تثبت بالأقيسة ، وقد سبق في ذلك قول بالغ .

وأما المسلك الثاني ، فلا أصل له ، فإن الأمر عندنا لا يتضمن نهياً عن أضداد المأمور به ، وسيأتي القول في ذلك مشروحاً - إن شاء الله تعالى - .

ولو فرض تسليم ذلك فلا مستروح فيه ؛ فإن النهي الذي يقتضي الاستيعاب هو النهي المجرد المقصود . فأما ما يقع ضمناً فهو في [اقتضاء الانكشاف عن] الأضداد على حسب اقتضاء الأمر في الامتثال . فإذا كان الخصم يعتقد أن صيغة الأمر تقتضي الامتثال مرة واحدة فتضمنها النهي عن الأضداد على هذا النحو يقع . وهذا مثل بالصيغة المقيدة بالمرّة الواحدة ؛ فإنها تتضمن على هذا الرأي المسلم جدلاً نهياً عن الأضداد من غير استيعاب ؛ والسبب في ذلك أن ما يقع ضمناً ، فإنه يتبع المتضمن في مقتضاه لا محالة .

وعما تمسك به أصحاب التكرار أن قالوا : الأمر يقتضي وجوب اعتقاد الامتثال والعزم عليه ، قبل الإقدام على الامتثال نفسه ، ثم العقد والعزم يعلمان ولا يختصان ، فليكن الامتثال المقصود كذلك .

وهذا ريك (١) 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 بالامتثال مرة واحدة ، لكان القول في العقد على هذا النحو . فلا حاصل لهذا الكلام .

وإن طمع من لا يحيط بالحقائق أنه يسلم له دوام اعتقاد وجوب الامتثال في الصيغة المطلقة ، على معنى أن الامتثال يدوم وجوبه ، والعقد بحسبه ، فهذه غباوة وذهول عن محل الخلاف . ومن شرط هذا المجموع أن تقتصر فيه على الرمز إلى [أمثال] هذه المخالات . وأما العزم فساذكر فيه فصلاً مستقصى في المسألة التي تلي هذه - إن شاء الله تعالى - .

١٤١ - وأما الصائرون إلى أن الصيغة [المطلقة] تقتضي امتثال الأمور به مرة واحدة ، فقد تمسكوا بمسلكين :

أحدهما : يشتمل على الاستشهاد بالأمثلة .

والثاني : يتضمنه معنى [يرونه] معتمدهم .

فأما الأمثلة فقد قالوا : إذا قال قائل : تصدق زيد ، أو ليتصدق زيد (٢) ، لم يتضمن ذلك إدامته ، بل يشعر بالفعل مرة واحدة ، فليكن صيغة الأمر كذلك . ومما استشهدوا به : البرّ في اليمين ، ثم أوردوا الحنثَ نظيراً للنهي ، فقالوا : من حلف ليفعلن برّاً بالمرة الواحدة ، وهو نظير الأمر ، فإذا حلف لا يدخل الدار فمتضمنه الانكفاف عنه عموماً . وهذا يناظر النهي .

وهذا المسلك غير مرضي عند المحققين ؛ فإن مساقه القياس واعتبار اللفظ باللفظ ، وهو محسوم عند المحققين . فإن أمكن تحقيق معنى اللفظ نقلاً واستنباطاً ، فهو المفيد ، وإن كان بالتعويل على القياس ، فهو ساقط . ولا سيما مع العلم بتفاوت صيغ الأفعال ، واختلاف مقتضياتها .

والمسلك الثاني للقوم أنهم قالوا : من امتثل الأمر مرة يسمى ممثلاً ، ولو كان ما جاء به بعض مقتضى اللفظ لما ساغ تسميته ممثلاً . وهذا ساقط ؛ فإنه يجري مثله في

(١) ريك : ضعيف .

(٢) ومن هذين المثالين تعلم أن طلب الفعل يتحقق بصيغة الأمر المعروفة ، أو بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر .

الأمر المقيد بالتكرار . وهو في القيام بالامتثال موصوف في قدر ما جاء به بحكم الموافقة وعليه الاستتمام .

١٤٢ - 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 صالح له لو وصف به . وسيأتي ذلك مشروحاً بعد هذا . وذلك يستدعي إبانة بقرينة .

فإذا [وضح] هذا مستقلاً ، طاب بعده ضربُ صيغ الأفعال مثلاً . فإذا قال القائل : تصدق زيد ، لم يتضمن اختصاصاً بصدقة واحدة ، بل الأمر فيه على حسب ما نبهنا عليه في الأمر .

فإن قيل : مقتضى ما ذكرتموه أن النهي لا يتضمن استيعاب الزمان بالانكفاف [بل] يقتضي الانكفاف مرة واحدة ، ويتوقف فيما عداها . قلنا : لو كان النهي مُتلقًى من المصدر لكان كذلك ، وإنما هو متلقى من النفي ، والنفي المضاف إلى واحد مُتكررٍ من جنس يقتضي التعميم ، فإذا قال القائل : لم أر رجلاً ، اقتضى هذا نفي الرؤية عن جنس الرجال ، وإذا قال : رأيت رجلاً ، اقتضى واحداً من الجنس ، فالنفي الذي في النهي قرينة تقتضي الاستغراق ، ولا يتصور على هذا أن يكون النهي إلا مقترناً ، وليس الأمر كذلك ، فلزم فيه الاستغراق ، فوجب تنزيل الأمر على حكم المصدر المحض . وإن راجع باحث ، فيما ذكرناه من اقتضاء النفي العموم فليس ذلك من غرض هذه المسألة ، ولا شك فيه . والقدر الكافي في التنبيه على اقتضاء النفي العموم : أن الإثبات يختص بثابت ، والنفي لا اختصاص له ، فكان الجنس كالشخص في حقه .

مسألة :

١٤٣ - الصيغة المطلقة التي فيها الكلام ، إن قيل : إنها تقتضي استغراق الأوقات بالامتثال ، فمن ضرورة ذلك الفور والبدار ، واستيعاب الصيغة في موردها اقتضاء مبادرة الامتثال .

فإذا جرى التفرع على المذهب الآخر في أن الصيغة لا تقتضي استغراق الزمان ، فعلى هذا اختلف الأصوليون : فذهب طائفة إلى أن مطلق الصيغة يقتضي الفور والبدار إلى الامثال ، وهذا [معزي] إلى أبي حنيفة ^(١) - رحمه الله - ومتبعيه .

وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور ، وإنما مقتضاها الامثال ، مقدماً أو مؤخراً ، وهذا ينسب إلى الشافعي ^(٢) - رحمه الله - وأصحابه ، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه ، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول .

وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين : فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف : إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما ، ولم يتعين بقريئة ، فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممثلاً ، ويجوز أن يكون غرض الأمر فيه أن يؤخر ، وهذا سرف عظيم في حكم الوقف .

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 .

وذهب القاضي أبو بكر ^(٣) - رحمه الله - إلى ما شهر عن الشافعي من حمل الصيغة على إيقاع الامثال من غير نظر إلى وقت مُقدّم أو مؤخر . وهذا بديع من قياس مذهبه ، مع استمساكه بالوقف ، وتجهيله من لا يراه .

١٤٤ - ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهديب العبارة ، فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي . فأما من قال : إنها على الفور ، فهذا اللفظ لا بأس به . ومن قال : إنها على التراخي فلفظه مدخول ؛ فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي . حتى لو فرض الامثال على البدار لم يُعتدّ به . وليس هذا مُعتقداً أحد . فالوجه أن يعبر عن المذهب الأخير المعزوّ إلى الشافعي والقاضي - رحمهما الله - بأن يقال : الصيغة تقتضي الامثال ، ولا يتعين لها وقت .

١٤٥ - وإذا بانّت المذاهب فنذكر بعدها معتمد كل فريق ، ونتعقبه بالنقض ، ونجرد بعد المباحثة توجيه ما اخترناه . فلتقع البداية بأصحاب الفور :

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) تقدمت ترجمته .

(٣) تقدمت ترجمته .

فما اعتمدوه : أن الصيغة إذا وردت ، واقتضت إيجاباً ، لم يخل القول بعد ذلك من أن يقال : يعصى المخاطب بالتأخير عن وقت الفهم والإمكان . وهذا معنى الفور . أو يقال : لا يعصى بتأخير الامتثال ، ثم لا ينضبط جواز التأخير بوقت ، ولا يتعين له زمان ، فلو مات المخاطب بعد امتداد الزمن وما كان امثال لم يخل الأمر فيه ، إما أن يُنسب إلى العصيان ، أو لا ينسب إليه .

فإن قيل : إنه مات غير عاص ، فهذا إسقاط الإيجاب بالكلية قطعاً . وإن قيل : مات عاصياً ، كان ذلك مناقضاً لجواز التأخير ؛ فإنه فعل ما له أن يفعل . فإن قيل : جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة ، كان ذلك ربط التكليف [بلبس] وعماية .

١٤٦ — وهذا الذي ذكره ينقضه وجهان : أحدهما : المعارضة بمناقضات لا درء لها ؛ فإن الأمة أجمعت على وجوب قضاء الصلوات التي فاتت بأعذار ، ثم العمر وقتها على الفسحة ، وكذلك الكفارات . والذي ذكره هؤلاء يقتضي مساقه امتناع وجوب شيء على الفسحة ، وليس ما اعتمدوه متلقن من قضية الصيغة لدى الإطلاق ، وإنما هو مبني على استحالة ذلك في مقتضى الوجوب .

والذي يوضح هذا المسلك من غير استشهاد بمسألة أن العقل لا يحيل اقتضاء شيء على الإيجاب ، مع تقدير عمر المخاطب ظرفاً له ، ولا يخالف في تجويز ذلك مخالف فيسيه . وفي الاعتراف بهذا سقوط أصل الكلام . فقولنا فيما استكروه على صيغة التقسيم في اللفظ المطلق ، كقولهم في الصيغة المقيدة بجواز التأخير . فهذا وجه في الجواب كاف .

والوجه الثاني : في تعيين قسم من الأقسام التي ذكروها . والمقطوع به أن المخاطب إذا مات بعد الإمكان ، ولم يمثل لقي الله - سبحانه وتعالى - عاصياً ، وللفقهاء في هذا اختباط [طويل] لسنا لذكره الآن . ولكن ما رأيناه مقطوعاً به [أجزناه] ، ولا مبالاة بقول من يقول من الفقهاء : إنه مات غير عاص .

١٤٧ — وما ذكره على ذلك من ارتباط الأمر بجهالة في العاقبة تهويل لا تحصيل له ؛ فإن هذا النوع من الجهالة محتمل ، وإنما الممتنع جهالة تمتع فهم الخطاب أو إمكان الامتثال . أما ما يمنع فهم الخطاب فبين . وأما ما ينافي الإمكان ، فهو مثل أن يقال لشخص : أعتق عبداً من عبيد الدنيا ، وهو معين عند الأمر ، ولم يعينه للمخاطب .

فإن وافق عتقه تقديره كان ممثلاً ، وإن لم يوافق عتقه للعقاب ، فهذا ينقدح وجه امتناعه ، على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي - إن شاء الله تعالى - .

فأما تكليف المرء شيئاً مع تقدير عمره مهلة وفسحة ، وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر ، وإن أخلى العمر منه ، تعرض للمعصية ، فلا استحالة في هذا .

١٤٨ - وما تمسك به هؤلاء ، وهو قريب المأخذ عما سبق أن قالوا : إذا اقتضت الصيغة إيجاباً ، فالواجب ما لا يجوز تركه . واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز ، فليمتنع تركه ، إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمنة الإمكان لما كان متصفاً بالوجوب فيه . وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق ، وهو صعب عسر . وربما يُحرر ذلك فيقال : الواجب ما يتعين الإقدام عليه ، فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجباً فيه ، وهذا مع إغواصه لا يتأتى للقوم التعلق به ، لإثباتهم واجباً مقيداً بجواز التأخير ، كما سبق ذكره في الطريقة الأولى . ولكن الإشكال قائم في النفس في الصورة المتفق عليها .

١٤٩ - وقد تردد جواب القاضي - رحمه الله - في هذا المقام لاستشعاره إشكال الكلام . فمما ذكره : أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل مقتضى ، ولولاه لسقط حكم الوجوب ، على ما اقتضاه مساق الطريقة . ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال . وقال : من آخر [الامتثال] غير مُخطر بياله العزم عصي ربه تعالى . ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ، ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل] .

١٥٠ - وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق . وفيه أولاً التزام أمر اقتحاماً عليه من غير أن يشعر اللفظ به . وقد صار هذا الخبر إلى الوقف في أصل الصيغة ، من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع . ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به . وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع : [وهي] أنه إذا وجب في كل وقت الفعل أو العزم ، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً ؛ فإن من مذهبه وأصل كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه ؛ فإذا ردد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم ، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً جزماً ، وردد الوجوب بينه وبين غيره ، فالواجب إذا أحدهما . ثم إنما كان يستقيم ما ذكره لو ساعده نقلة الشريعة . وقد أجمع المسلمون قاطبة ، على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه . ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلاً ،

وجرى منه الامتثال في أثناء العمر ، والواجب على التخيير ، فليس من العلماء من يُعصيه لتركه العزم فيما سبق .

١٥١ - وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها ، مع اتساع الزمان ، فلا نقول : يجب على المكلف أن يتنبه لأول الوقت فلا يُخليه عن فعل أو عزم ، ولكن لو أضرب عنه ، ثم أقام الصلاة في وسط الوقت ، لم يُنسب إلى المعصية ، ولم يؤثم بالإثم .

١٥٢ - والذي أراه في طريقة القاضي - رحمه الله - : أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ، ولا يوجب تجديده ، ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلية ، وهذا كانسباط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية . ولا ينبغي أن يُظن بهذا الرجل العظيم غير هذا ، على أنا لا نرى ذلك رأياً .

١٥٣ - فإن قيل : فما وجه الجواب عن السؤال ؟ وكيف السبيل إلى حل الإشكال؟ قلنا: قد اشتهر من مذهب الشافعي - رضي الله عنه - المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت ، وظهر خلاف أبي حنيفة له - رضي الله عنه - . ثم صح من نصه ، واتفق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ، ومات في أثناء الوقت لم يلتق الله تعالى عاصياً . فإن كان كذلك ، فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت ، إلا على تأويل : وهو أن الصلاة لو أقيمت [في أول الوقت] لوقعت على مرتبة الواجبات ، وأجزأت ، وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحلول ، ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها ؛ فإن الذي ذكرناه إضهاراً منا لخلاف ما استبعده قطعاً .

وسبيل مكاملة أصحاب أبي حنيفة في ذلك ، إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير ، كسبيل مكاملة أصحاب الفور في الطريقة الأولى . وإن تفتنوا لنفي المآثم في الصلاة ، وسلم لهم ذلك فلا وجه لناكرتهم ، ومناظرتهم ، مع تسليم ذلك . فإن أصر مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك ، إلا مع تأييم من يموت في أثناء الوقت ، فقد ذهب إلى ذلك شرذمة من الأصحاب . فهذا قول في الأمر المؤقت .

فأما الأمر المسترسل على العمر ، فالذي أراه فيه أن من أخره ، فلا يقطع القول فيه بنفي الإثم عنه ، ولا يطلق إلا مشروطاً ، فعلى هذا إذا الحج واجب على المستطيع في أول سنة الاستطاعة ، وعليه لو أخر الخطر في التعريض للمآثم ، والخوف في نفسه

الم ناجز . وهذا معنى قول القائل : من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سنى الإمكان ، فليفهم الناظر ما ذكرناه .

والذي يكشف الغطاء فيه أن الواجب المحقق المضيق لا يتميز عما ليس واجبا بوقوع العقاب بالتارك لا محالة ، فإن فضل الله مأمول ، وأمور العاقبة غيب . فيثول حاصل الأمر إلى الرهب والخوف . وليس بعد هذا البيان بيان ، وهو نجاز الطريقة .

١٥٤ — وما تمسك به أصحاب الفور النهي [على] النسق المقدم في مسألة التكرار ؛ فقالوا : النهي يتنجز مقتضاه ، فليكن الأمر في معناه . وقد سبق الكلام على النهي .

والذي نجدده الآن : أن الخوض في هذه المسألة مشروط بالتوافق على أن الصيغة لا تقتضي استغراق الأوقات ، وإذا كان كذلك ، فالنهي بالاتفاق يقتضي الاستغراق فكيف يتجه تنزيل الأمر على النهي ؟

وما تعلق به المتكلفون أن قالوا : يجب الاعتقاد على الفور ؛ فليكن الامتثال كذلك ، وقد أوضحنا أن الاعتقاد أمر كلي ، لا اختصاص له بصيغة خاصة ، وإنما هو حكم جملي يتعلق بتطويق الشريعة ، وتصديق منهيها صلوات الله عليه وسلامه ، وهو يجري في الأمر المقيد بجواز التأخير كما سبق .

وشرطنا قبض الكلام بعد الوضوح . وإعداد جمام التقرير للمشكلات . فهذا منتهى مسلك أصحاب الفور .

١٥٥ — فأما من لم ير الفور وجوز التأخير : فمن مسالكهم ما ذكره القاضي أبو بكر - رحمة الله عليه - معتمداً لنفسه في اختيار هذا المذهب . وذلك أنه قال : الأوقات يعبر بها عن حركات الفلك ، واعتقاب طلوع الشمس وغروبها وهذه المعاني لا تعلق للتكاليف بها ؛ فإنها خارجة عن متعلق إرادات المكلفين ، واعتقاد ارتباط تعلق الامتثال ، التلقى من الصيغة المطلقة بها ، بمثابة اعتقاد تعلق الامتثال بتارات وحالات تطراً ، كالتيغيم والإصحاء وغيرهما ، فالوجه فهم الامتثال ، وقطعه عن الأوقات ، فإن كان يجوز تقدير تعليق التكليف بها تصريحاً وتقييداً فيجوز فرض ذلك في التارات التي ذكرناها من التغييم والصحو، وربما عضد كلامه الذي استاقه في نفي تعيين الزمان بالمكان ، فإن المكان لا يتعين ، وإن كان الفعل يقع في مكان لا محالة ، فليكن الزمان كذلك .

وقد تكلف بعض أصحاب الفور ، وزعم أنه يتعين للامثال المكان الذي يُصادف المخاطبُ فيه الإمكان في أول الزمان ، وهذا وإن كان كذلك ، فهو ساقط من جهة أن هذا إنما يثبت لاعتقاد تعين أول الزمان ، وفي مفارقة المكان تأخير عن أول الزمان ، فكان ذلك من حكم الزمان لا من حكم المكان .

وهذا الذي ذكره - رحمه الله - بالغ في التخيل ، وقد [يكبح] عنه من ليس بذئ حظه وافر في التحقيق .

١٥٦- وسبيل مفاصلته بالكلام أن نقول : الابتدار إلى الامتثال ، أو تجويز التأخير مما لا يُنكر عدّه من مقاصد الأمرين ؛ ولذلك تنافس المتنافسون ، ومن عدّ النظر في هذا الفن من قبيل النظر في تقدير ارتباط الامتثال بالتغيّم والإصحاء ؛ فقد جانب الإنصاف ، واستوطأ مركب الاعتساف . وهذا لا خفاء به قبل الخوض في المحاجة ، وحل ما موهّه به .

ثم الذي يخطر له ما ذكرناه من البدار ونقيضه ، قد لا يخطر له الوقت والزمان وحقيقتهما ؛ فاستبان أن ما ذكره ليس بالمرضيّ في مساق التحقيق . ويترد في عرف المتخاطبين البحث عما ذكرناه ، ويبعد البحث عما استشهد به من الحالات والتارات . فكان تقدير مبادرة الامتثال في حكم غرض من الأمر ، يفرض فهمه والإحاطة به ، من غير نظر في الوقت .

١٥٧- ثم القول [الحق] فيه : أن الأمر اقتضاءً ناجزٌ والمقتضى مطلوب على [الوجوب] ، وحق الوفاء بالطلب التنجيز مع الإمكان ، فمن أراد مداراة هذا بالإيهام [بذكر] الأوقات ، وخروجها من الإرادات ، فقد أبعده .

١٥٨- وبما تمسك به الفقهاء الصائرون إلى أن الامتثال هو المطلوب في أي وقتٍ فُرضَ ، أن قالوا إن الأمر يُمثل بالبرّ في اليمين . وإذا قال القائل : لأدخلن الدار ، لم يتعين لإقسامه الوقت الأول . ولكن مهما فرض الدخول كان برّاً ، وقد أوضحنا أن 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 .

١٥٩ - فأما من قال من أصحاب الوقف : إن من بادر إلى إيقاع الفعل المطلوب لم يقطع بكونه ممثلاً ، فهذا مجاحدة ، وخروج عن حكم اللسان بديهية وضرورة ؛ فإن من أطلق الصيغة ولم [تثبت] قرينة تقتضي التأخير ، فالمخاطب إذا ابتدر عد مسارعاً إلى الطاعة ، [وكان ممثلاً قطعاً] . ومن أنكر هذا فهو ملتحق بمن يعاند في مظان الضرورات ، فالذي يجب القطع به أن المبتدر ممثل ، والمؤخر عن أول زمان الإمكان لا يقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة ؛ فإن اللفظ صالح للامتثال . والزمان الأول وقت له ضرورة ، وما وراءه لا تعرض له .

١٦٠ - فإن قيل : قد أجريتم في أثناء الكلام لفظة واقعة إذ قلتم : إن الطلب ناجز . قلنا : لا يستقل هذا الكلام بإثبات غرض ، فإن الطلب ليس مجحوداً ، وإنما محل التردد أنه طلب مقتضاه إيقاع المطلوب ناجزاً ، أو هو طلب مرسل مقتضاه إيقاع المطلوب في أي وقت كان . ومن ظن أنه يسلم له أن الأمر طلب إيقاع ناجز ، فقد طمع في تسليم المسألة من غير دليل .

١٦١ - وإذا نجزت المباحثة عن هذه المآخذ ، فالذي أقطع به : أن [المطالب] مهما أتى بالفعل ، فإنه - بحكم الصيغة المطلقة ، موقع المطلوب . وإنما التوقف في أمر آخر ، وهو أنه إن بادر لم يعص ، وإن أخر فهو مع التأخير ممثل لأصل المطلوب ، وهل يتعرض للإثم بالتأخير ؟ ففيه التوقف .

وأما وضع التوقف في أن المؤخر هل يكون كمن يُوقع ما طُلب منه وراء الوقت الذي يتأقت به الأمر ، حتى لا يكون ممثلاً أصلاً ، فهذا بعيد ؛ فإن الصيغة المطلقة مسترسلة ، ولا اختصاص لها بزمان ؛ وعن هذا أجمع المسلمون على أن كل مأمور به بأمر مطلق [إن لم] يجز تأخيره [فقد أمثل] . فإذا فرض تأخيره ، ثم إقامته ، فليس ما أقيم مقضياً قضاءً وإنما هو مؤدئ . حتى كأن الذي يوجب الفور يقدر للأمر غرضين : أحدهما : إيقاع المطلوب ، والثاني : البدارُ به . ولن يبلغ الزمان الأول في الإمكان مع اعتقاد الفور والبدار فيه مبلغ الوقت المؤقت في صيغة اللفظ ، وهذا واضح بين لا إشكال فيه .

وكان هذه الطريقة التي استقر عليها الاختيار تجمع محاسن المذاهب كلها ، من النظر إلى استرسال اللفظ ، وتوقع اللوم والقطع بالامتثال للمبادر ، ورد التوقف إلى اللوم في التأخير مع القطع بوقوع الفعل مهما وقع امثالاً ؛ فإن اللفظ لا اختصاص له بوقت معين .

مسألة [لفظية] :

١٦٢ - ذهب القاضي أبو بكر - رحمه الله - في جماعة من الأصوليين إلى أن المندوب إليه مأمورٌ به ، والندبُ أمرٌ على الحقيقة . وذهب بعض الفقهاء : إلى أن الأمر ما يقتضى الإيجاب .

قال القاضي : المندوب إليه طاعة ، ولم يكن طاعةً لكونه مراداً لله تعالى ؛ فإنما لا تمنع أن لا يريد الله تعالى طاعة زيد ويأمره بها ، ويريد عصيانه وينهاه عنه ، فلا يتلقَى كون الشيء طاعة من الإرادة على مذهب أهل الحق . فلم يبق إلا كونه مأموراً به .

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 أمرٌ ؟ . وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى ؛ فإن الاقتضاء مسلمٌ ، 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 .

مسألة :

١٦٣ - ذهب بعض أئمتنا - رحمهم الله - إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به ، وهؤلاء قدروا عين الأمر نهياً ، وزعموا أن اتصافه بكونه أمراً نهياً بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قرُباً من شيء بُعداً من غيره .

والذي مال إليه القاضي - رحمه الله - في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهياً ، ولكنه يتضمنه ويقتضيه وإن لم يكن عينه .

ثم الذي ذهب إليه جماهير الأصحاب أن النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداد المنهي عنه ، والأمر بالشيء نهى عن جميع أضداد المأمور به .

وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة ، وقول [القائل] : افعل أصوات منظومة معلومة ، وليست هي على نظم الأصوات في قول القائل : لا تفعل ، فلا يمكنهم أن يقولوا الأمر هو النهي ، فقالوا : الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده ت ضمناً ، كما ذهب إليه القاضي ، ولكن الأمر عند القاضي هو القائم بالنفس .

ونحن نقول : أما من قال : [إن] الأمر هو النهي بعينه فقوله عري عن التحصيل ، فإن القول القائم بالنفس الذي يُعبّر عنه بأفعل مغاير للقول الذي يُعبّر عنه بلا تفعل ، ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدُّ مباحثاً . وهذا القدر كاف في إسقاط هذا المذهب .

وأما ما ذكره القاضي - رحمه الله - آخرًا من أن الأمر بالشيء ليس عين النهي ، ولكنه يقتضيه ، ويتضمّنه ، فليس يعني بهذا الاقتضاء الذي أطلقه المعتزلة ، فإن ذلك الاقتضاء الذي ذكره راجع إلى فهم معنى من لفظ مشعر به ، وهذا لا يتحقق في كلام النفس ، فإن ما يقوم بالنفس لا إشعار له بغيره ، وإنما هو معنى في نفسه وذاته على حقيقته وخاصيته . فالمعنى بالاقتضاء على رأي القاضي أن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول ، هو نهى عن أضداد المأمور به ، كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ، ولا معنى لما قال غير هذا . وهذا باطل قطعاً ؛ فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به ، إما لذهول ، وإما لإضراب . فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي .

١٦٤ - وإذا لاح سقوط المذهبين انبنى عليه ما هو الحق المبين عندنا ، وهو : أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده ، ونحن نُخصص إثبات هذا المختار بذكر حقيقة المسألة .

فتقول : الأمر بالشيء متردد بين أن يكون ذاكراً لأضداده وبين أن يكون ذاهلاً عنها ، فإن كان ذاهلاً فالذي قدمناه بالغ فيه ، ولا خفاء بأن الداهل عن الشيء غير عالم به ، ويستحيل أن يقوم بالنفس قول متعلق بالشيء مع الذهول عنه . فأما إذا كان ذاكراً للأضداد عالمًا بأن الاتصاف بالشيء منها يمنع إيقاع المأمور به ، فقد يتخيل المستحيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهى عن أضداد المأمور به [المُقتضى] ، فإذا كان كذلك فليس الزجر عن الأضداد مقصود الأمر ، وإنما يخطر له النهي ، لو خطر ؛ ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال ، وليس تقدير خطور أمرها بالبال متضمنًا قيام زجر عنها مقصود ، والذي يجرد قصده إلى النهي عن شيء ، يعلم قيام زجر [عنه] مقصود بذاته ، والذي يحقق الغرض فيه فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض . وهو أن الأمر لو قدر تجويز مُجماعة الأضداد ، لا [يأبى] وقوعها مع المأمور به ولو نهى عنها قصدًا [لأبأها] ؛ فلماذا خطور الانكفاف عن الأضداد ببال الأمر آيل إلى امتناع المأمور به خِلْفَةً معها ، لا إلى قصد نفي الأضداد ، وهذا نهاية الوضوح .

١٦٥ - فأما من قال : النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداد المنهي عنه فقد اقتحم أمراً عظيماً ، وباح بالتزام مذهب الكعبي ، في نفي الإباحة ، على ما سنذكر ذلك في باب النهي ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال : لا شيء مقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور . فيقع من هذه الجهة واجباً ؛ فإن ترك المحظور واجب ، وستكلم عليه - إن شاء الله تعالى - .

١٦٦ - ومن قال : الأمر بالشيء نهي عن الأضداد ، أو متضمنٌ للنهي عن الأضداد ، وليس النهي عن الشيء أمراً بأحد الأضداد - من حيث تظن لغائلة الكعبي - فقد تناقض كلامه ، فإنه كما يستحيل الإقدام على المأمور [به] دون الانكفاف عن أضداده ، فيستحيل الانكفاف عن النهي عنه دون الاتصاف بأحد الأضداد ، ولا يمتنع وجوب شيء من أشياء فهذا نجاز المسألة .

مسألة :

١٦٧ - إذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء أجزاء وكفى ، والمسألة مترجمة بأن موافقة الأمر تتضمن الأجزاء [أم لا] ؟ .

وذهب بعض المستطرفين في علم الأصول من الفقهاء ، إلى أن الأجزاء لا يثبت إلا بقريئة ، وإن وقع الفعل على حسب الاقتضاء . وسقط هذا المذهب واضح لا حاجة إلى تكلف فيه . ولكن تحرير الكلام على أوقع وجه وأقربه أن نقول لمن يشبب بالخلاف في المسألة : أتسلم أن الأمر لا يقتضي حالة الإطلاق تكرير الفعل المقتضى ؟ . فإن لم يسلم ذلك رددنا الكلام إلى المساق المقدم في الرد على أصحاب التكرار . وإن سلم ذلك وقد وقع الامتثال ، فلا معنى للأجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلباً من قضية الأمر ، فلئن فرض فإرض اقتضاء أمر آخر ، فلا بد من تقدير أمر جديد ، ولا منع من تقدير ذلك ، ولا يتصور مع هذا الفن من الكلام مرادة وتشبيب باعتراض .

١٦٨ - فإن قيل : الحاج إذا أفسد حجة فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج ، وإذا مضى فيه كما أمر ، لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج صحيح ، فلم يقع إذاً مضيه مجزئاً عنه ، وإن كان مأموراً به . وهذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع .

ف نقول : إن كان ما خاض فيه أولاً حجا صحيحاً مفروضاً فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم دائم . والإفساد مناف للحج لحق الامتثال . وليس المضي في الفساد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلقى من أمر جديد مختص بالحج . فثبت الجريان في الفساد بأمر ، وبقي على الفساد حق القيام بالأمر الأول . وإن كان الحج تطوعاً ، فيجب القضاء على الفساد بأمر جديد . وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضي . وهذا لا غموض فيه .

وقد يعتاص على الفقيه الفرق بين الفساد ، والفوات ، والتحلل بعذر الإحصار . وحظ الأصول في هذه المسائل تقدير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول . وهذا ليس بالعسر ، بل هو مقطوع به ، ولست أرى هذه المسألة خلافية ، ولا المعترض فيها بإشكال الفقه معدوداً خلافاً .

مسألة :

١٦٩ - الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتر المأمور به إليه في وقوعه .

إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة [فالأمر] بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة لا محالة ، وكذلك القول في جميع الشرائط . وظهور ذلك يُغني عن تكلف دليل فيه ؛ فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح ، والإمكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا تَمَكُّن من إيقاع المشروط دون الشرط .

فإن قيل : لا يتأتى في مطرد العرف استيعاب الوجه بالغسل دون أخذ أطراف من الرأس ، وليس غسل الرأس مأموراً به . قلنا : إذا كان لا يتأتى استغراق محل الفرض إلا بما ذكره المعترض فلا بد منه ، ولكن ليس ما ذكره من قبيل الشرائط التي اعتنى الشرع بإثباتها ، والتنصيص عليها ، فإنها قد ثبتت مقصودة للشارع في مساق أمره . وما ذكره السائل آيل إلى حكم التأتي المعتاد .

وكذلك القول في استصحاب الإمساك عن المفطرات في جزء من الليل آخرًا وفي جزء من منقطعه أولاً ؛ إذ ليس من الممكن حصر الإمساك في النهار من غير أخذ طرفين من الليلتين ، فقد قال المحققون : ما كان كذلك فليس مقصود العبادة . ولا نطلق القول بأنه شرطها الواقع مقصوداً شرطاً . ويظهر أثر ذلك بأن الصائم يخص النية بالإمساك الواقع في النهار . فلو كان الإمساك المستظهر به من العبادة لوجب بسط النية عليه .

١٧٠ - فالقول في ذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : يتعلق بالمتلقى من صيغة الأمر وهو المقصود .

والثاني : يتلقى مما يثبت فيما سبق شرطاً ، وهذا مستفاد من الأمر بالإيقاع . وإن لم يكن ما قدر شرطاً جزءاً من المأمور به ، وليس يخرج الشرط عن كونه مقصود الشارع عليه السلام ، وهو ثابت في مقتضى الأمر بالمشروط وصيلة ووسيلة [شرعية] .

والقسم الثالث : ما يتعلق بالإمكان وليس مقصوداً للشارع ولا مشروطاً ولا شرطاً ، ولكنه في حكم الجبلة يضاهاى الشرط ، وإن لم يكن شرطاً شرعاً . وهذا له التفات إلى الانكفاف عن أضداد المأمور به في محاولة امتثال الأمر [كما تقدم ذكره ، فليس الانكفاف مقصوداً الأمر ، ولكن لا بد منه في إيقاع المأمور به] .

فإن قيل : أوجب على سكان البوادي أن يسعوا في ابتناء مدينة ليقموا الجمعة فيها ؟ قلنا : هذا الآن من فن الخرق فإن المتبدين غير مأمورين بالجمعة ، ولو أمروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبيان ، لوجب عليهم أن يسعوا في تحصيله .

هذه جملة من الكلام في الصيغة المطلقة ، ونحن نذكر الآن الصيغة المقيدة ، ووجوه التقييد ، فإذا نجز ما يتعلق بهذا القسم مذهباً وخلافاً ، وقد تقدم القول في [الصيغة] المطلقة فنذكر بعد نجاز القسمين مسائل في أحكام الأوامر ، لا تختص بالإطلاق والتقييد .

فصل : [الصيغة المقيدة]

مسألة :

١٧١ - فأول ما نذكر : أن الصيغة التي تسمى مطلقة لا تكون إلا مقترنة بأحوال تدل على أن مطلقها ليس يبغي بإطلاقها حكاية ، وليس هادياً بها ، فإذا لا تلقى صيغة على حق الإطلاق . وإذا كان كذلك وثبت للأحوال قرائن في إرادة النطق بالصيغة قصداً إليها ، وإصداراً لها عما يختص بمقصود المطلق في معناها ، ولم [يعلم] من الأحوال إلا ما وصفناه ، فما ذكرناه في قسم الإطلاق . ثم إذا كانت الصيغة مقصودة للمطلق فنفرض في قسم التقييد معها قرائن زائدة على ما ذكرناه الآن .

وهي تنقسم إلى قرائن مقال ، وإلى قرائن أحوال .

أما الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً ، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في حكم طرد العرف أمور ضرورية .

وبيان ذلك أن الذي يدخل تحت الوصف من حال الخجل إطراق واحمرار إلى غير ذلك . ولا يمكن التعويل على هذه الصفات ، [فقد] يحمر ويُطرق من ليس بالخجل . وكذلك القول فيما ضاهى ذلك .

ولا يمكن أن يدعى أن العلوم الضرورية عند قرائن الأحوال تحصل غير [مرتبطة] بها . ولكن منها أحوال يعسر إدراجها تحت الوصف ، وإنما يدركها العيان ، ولذلك قال الفقهاء : للذي يعاين من الصبي امتصاص الثدي ، وتحرك اللهاة ، وجرجرة الغلصمة في التجرع ، أن يجزم الشهادة على الرضاع . ولو شهد بهذه الأحوال فقط ، لم يقض القاضي بالرضاع ؛ فإن ما يدركه الشاهد المشاهد لا يناله وصف .

ومما نذكره في حكم القرائن : أن اقتضاءها للعلوم الضرورية وإن أشعر بارتباط قرائن فليست تجري عند المتكلمين مجرى أدلة العقول ؛ فإن الأدلة العقلية إذا تمت في الفكر ، ولم يعقبها مصاد ضروري للعلم بالمدلول ، فلا بد من وقوع العلم به مع ذكر المدلول في النفس ، فلو قلب الله تعالى مجرى العوائد ، لم يمنع قيام قرائن الأحوال ، من غير علم نعتاده الآن ؛ فهي من وجه متعلقة بالعلم ، ومن وجه ليست مقتضية له لأعيانها اقتضاءً واجباً ، بل هي جارية على عوائد مطردة .

فهذا المقدار لم نجد بداً من التنصيص عليه في قرائن الأحوال . ثم إذا لم نطمع في تجنيسها ، فلا [نتشعب] في تفاصيلها مسائل . وأما قيود المقال بالفاظ لغوية في فهمها من يعرف العربية . وإذا تمهد ما ذكرناه ، فترسّم بعده مسائل تترى إن شاء الله عز وجل .

مسألة :

١٧٢ - ما ثبت فيه الحظر ثم ورد فيه صيغة الأمر فهل يكون الحظر السابق قرينة صرف الصيغة عن قضية الإيجاب على رأي من يراه ؟ . اضطرب الأصوليون فيه ، فذهب بعضهم إلى أن الصيغة المطلقة فيما تقدم الحظر فيه محمولة على رفع الحظر والخرج .

وقال القاضي - رحمه الله - : لو كنت من القائلين بالصيغة ، لقطعت بأن الصيغة

المطلقة بعد الحظر مُجرأةً على الوجوب .

وقال قائلون : إن وَرَدَّ الحظرُ مؤقتًا وكان منتهاه صيغة في الاقتضاء فهي الإباحة ، والغرضُ من مساق الكلام مد الحظر إلى غاية وهو كقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ (١) .

وأما القاضي - رحمه الله - ، فقد تمسك بأن الصيغة [المطلقة] قائمة ، والحكم الماضي ليس مقترنًا بها ، فليس الحظر فيما سبق قرينة حالية ، وليس من القيود المقالية ، فلزم إجراء الصيغة على حكم الوضع في اللسان .

وقد ذكر القاضي - رحمه الله - ، في بعض تصانيفه مسلكًا لطيفًا في كتاب «التأويلات» ، فقال : الصيغة لو لم يسبقها حظرٌ فيسوغ حملها على الإباحة ، ولكن على الحامل أن يأتي بدليل يُعضد التأويل به ، بحيث يترقَّى مجردُ الظن عن إشعار الصيغة بالوجوب ، وإذا تقدم حظرٌ فالأمرُ في ذلك أخف ، وسيأتي ذلك مقررًا ، وليس لمن يدعي أن الصيغة على الإباحة متعلِّقٌ به احتفال .

١٧٣ - والرأي الحقّ عندي : الوقف في هذه الصيغة ، فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد [تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة] . فلئن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة ، فيتعين الوقوف إلى البيان .

١٧٤ - وقد ذكر الأستاذ أبو إسحاق - رضي الله عنه - : أن صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر ، والوجوب السابق لا ينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب ، وادعى الوفاق في ذلك .

ولست أرى ذلك مسلمًا . أما أنا فسأحبُّ ذيلَ الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر . وما أرى المخالفين الحاملين للصيغة على الإباحة يسلمون ذلك .

مسألة :

١٧٥ - الصيغة إذا تضمنت فعلاً مؤقتًا ، فإذا انقضى الوقت فات الامتثال .

١٧٦ - والرأي الحق أن تلك الصيغة لا تتضمن إيقاع المأمور به تداركًا وقضاء بعد الوقت ، فلئن ثبت قضاءً فبأمرٍ مُجددٍ .

١٧٧ - وذهب بعض الفقهاء : إلى أن القضاء يجب بالأمر الأول ، والدليل على بطلان ذلك : أن القاضي ليس ممثلاً ، فإنّ الممثل هو الموافق لمقتضى الصيغة ، وإذا لم يكن القضاء امثالاً لم يكن الأمر اقتضاء له .

والذي يحقق ذلك : أن الفعل يُقيد بالزمان ، ويقيد بالصفات ، ثم الواقع على خلاف الصفات ليس من مقتضيات الصيغة ، فالواقع وراء الأوقات كذلك ، ولا حاجة إلى ضرب الأمثال في ذلك ، مع القطع بأن الأمر المؤقت مقتضاه محصور في الزمان ، ومن ضرورة الحصر النفي عن طرفي الحاصر . فإذا انقضى الوقت فليس إلا الحكم بفوات المستدعى . وليس تقدير إيقاع الفعل بعد الزمان إلا كتقدير إيقاعه قبل الزمان .

وذكر الأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - مسلماً لا نرضاه فشبّه الأمر المؤقت بالإجارة ألعينة زماناً في استيفاء المنافع ، فإن المدة المضروبة إذا مضت في يد [المكرب] فقد فات مقصود العقد وليس للمستأجر أن يستبدل عنها مدة مثلها ، فأمر الله سبحانه وتعالى عباده صرفاً لأفعالهم في جهات التكليف على حكم الاستحقاق . فإذا مضى الوقت كان مضيه كمضي مدة الإجارة . فهذا الذي ذكره من فن القياس في مقتضى الألفاظ ، ثم هو اعتبر الأصل بمسألة فرعية . وفيما قدمناه مقنع .

وأما من قال : إن القضاء يجب بالأمر الأول ، فإنه سلك مسلكين : أحدهما : تشوف إلى حكم اللسان ، والمفهوم مما يطلق في مثل ذلك ، وذلك أنهم قالوا : القضاء والاستدراك أمر مالوف معروف . فلو كان لا يستفاد من اللفظ لما عقل معنى القضاء . قلنا : لا حاصل لهذا الكلام ، فإن الذي يقضي لا يمكن أن يحكم على الأمر بأنك عيّنت بلفظك ما أتيت به . وإذا لم يمكنه ذلك ، فلا معنى للقضاء تلقياً من الأمر المطلق .

وأما تسمية الاستدراك [قضاء] عند فرض أمر مجدد ، فمن جهة مضاهاة الواقع آخرًا لما استدعي أولاً .

والمسلك الثاني : مقتضاه التعلق بقواعد الشريعة في ثبوت قضاء المؤقتات . وهذا ساقط ؛ فإن الأمر لا يطرد فيه . بل هو على الانقسام ، فلا تعلق بذلك ، ثم إن ثبت ذلك في الشرع فلتقدير أمر مجدّد ، ولا يستمر الاستمسك بالشرع ما لم يتضح انتفاء أمر جديد ، مع اطراد القضاء ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك .

مسألة :

١٧٨ - الأمر بالشيء من أشياء ، إذا كان محمولاً على الوجوب يقتضي وجوب شيء واحد منها .

ونقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال : الأشياء كلها واجبة . والمسألة تمثل بالخلال المذكورة في كفارة اليمين ، وهذه المسألة عَرِيَّة عن التحصيل ؛ فإنَّ النقل إن صح عنه فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي ، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة ؛ فإنَّ أبا هاشم اعترف بأنَّ تاركَ الخلال لا يَأْتُم إثم من ترك واجبات ، ومن أقامها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات . ويقع الامتثال بوحدة ، 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 .

وهذا مغزى المسألة . ثم طولها المتكلمون ، فالزومه ما سلمه فيما قدمنا ذكره ، والزومه الأمر بإعتاق عبد من عبيد الدنيا ، فإن ذلك لا يتضمن وجوب إعتاق عبيد جميع العالم . ولو صح الخلاف ، فلا حاجة في إيضاح سقوط مذهب الخصم إلى ضرب الأمثال ؛ فإننا على قطع نعلم أن من قال لمخاطبه : افعل شيئاً من هذه الأشياء الثلاثة ، فليس يطالبه بالأشياء الثلاثة ، وإنما يطالبه بواحد منها . ويفوض الخيرة في التعيين إليه .

١٧٩ - وذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه وكيسه ، وهو مُتَقَوِّلٌ عليه فيه ، وذلك [أنه قيل : لو لم يقض] بوجوب الأشياء كلها لأدنى ذلك إلى التباس الواجب على المكلف ، مع استمرار التكليف والطلب ، وهذا غير سائغ .

فنقول : لا يخفى سقوط هذا الكلام على المتأمل ؛ فإن من المستحيل إثبات واجب لا يتوصلُ المكلفُ إلى تعيينه لو حاول ذلك ، فيدوم الطلب ويعسرُ الامتثال ، ويلتحق ذلك بتكليف المحال . فأما إيجاب شيء من أشياء مع تخيير المكلف في تعيين ما يشاء ، فلا عسر فيه .

وقد نجز ما أردنا إلحاقه بقسم التقييد، ونحن نذكر الآن مسائل مرسلة في الأوامر معدودة من الطوامم الكبار ملتفتة إلى فن الكلام، ونوضح قرب مأخذها وسهولة مُدْرَكها. مستعينين بالله وحده إن شاء الله تعالى .

فصل : مسائل متفرقة حول الأوامر

مسألة :

١٨٠ - اشتهر من مذهب شيخنا أبي الحسن^(١) علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه مصيره إلى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور مدعوم بالأمر الأزلي . وقد تمادى المشغبون عليه . وانتهى الأمر إلى انكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب . وقد سبق القلانسي^(٢) - رحمه الله - من قدماء الأصحاب إلى هذا ، وقال : كلام الباري تعالى في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً ، وإنما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين . كما يتصف الباري سبحانه وتعالى بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال .

والوجه مكالمة القلانسي أولاً ، وإيضاح الرد عليه ؛ فإنه مُسلمٌ للشيخ أبي الحسن - رحمه الله - أن الكلام القديم هو القائم بالذات ، وهو على حقيقته وخاصيته ، وإذا كان كذلك فكون الكلام أمراً ونهياً من حقيقته النفسية ، وصفته الذاتية ، والحقائق يستحيل تجديدها ، وليس لله تعالى من كونه خالقاً رازقاً حكماً راجعاً إلى ذاته ، وإنما المعنى بكونه خالقاً وقوع الخلق بقدرته ، ونقول لأبي العباس أيضاً : قد أثبت كلاماً خارجاً عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام ، وذلك مستحيل قطعاً . فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أولاً ؟ ثم يستجد كونه كلاماً فيما لا يزال ؟ فقد لاح سقوط مذهبه .

١٨١ - ثم ذكر الأئمة رحمهم الله في محاولة إثبات كون المعدوم مأموراً مسلكتين لا أرضاهما ، ولكني أطردهما ، فأذكر الاعتراض عليهما ، ثم أشمر للبحث عن مسلك الحق . فمما ذكروه في ذلك : أن الرسول ﷺ في حكم من يتبدى أمراً ، ثم انقلابه إلى رحمه الله تعالى ورضوانه لا يوجب سقوط أوامره عن المكلفين ، فهو في حكم معدوم أمر . فإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع أمرٌ لمعدوم .

وهذا فن ركيك ؛ فإن الفرق على اختلاف المذهب متفقون على أن المعدوم يستحيل أن يكون أمراً ، فكيف يسوغ الاستشهاد بمتنع وفاقاً ؟ ، ثم الرسول ﷺ ليس مستقلاً بأمره ، وإنما هو مبلغ أمر الله - تعالى - ، فإذا تم التبليغ لم يؤثر موت المبلغ ﷺ ، ومن له الأمر حقاً لم يزل ، ولا يزال - سبحانه وتعالى - فهذا أحد المسلكين .

١٨٢ - والمسلك الثاني للأصحاب : أن المعدوم يجوز أن يكون مأموراً به ، فلا يمتنع أن يكون مأموراً ، وهذا عريّ عن التحصيل ؛ فإن المعنى بكون المعدوم مأموراً به أن المخاطب اقتضى منه أن يوقع ما ليس واقعاً ، وهذا لا امتناع به ، بل هو مقصود الأمر ، فأما تقدير تعليق الأمر بالمعدوم ، وتوجيه الطلبة عليه ، فلا يضاهاه ما تمسك به هذا القائل من تقدير كون المأمور به غير محصل عند توجيه الطلب . فقد سقط المسلكان .

١٨٣ - فإن قيل : فما الذي ترونه ؟ قلنا : نذكر طريقة للشيخ على أقصى الإمكان ، ثم ننبه على غائلة هائلة ، ونحيل التقضي عنها على فن الكلام .

فالذي ذكر الشيخ - رحمه الله - : أنه لا يمتنع قيام الأمر منا بالنفس مع غيبة المأمور ، فإن المزمع على أمرٍ غائب يجد في نفسه الأمر على حقيقته وجدان العلم والإرادة وسائر معاني النفس . ثم إذا شهد المأمور ارتبط [به الأمر] عند بلوغه إياه . وإذا لم يمتنع ذلك في كلامنا فهو المعنى بثبوت الأمر أولاً .

١٨٤ - ثم قال شيخنا - رحمه الله - : المعدوم مأمور على تقدير الوجود ، وليس هو على حكم المأمورين ناجزاً والعدم مستمر ، وغرض المسألة إثبات الأمر أولاً من غير مأمور ، لا محاولة إثبات المنتفي مأموراً مع استمرار العدم .

وهذه المسألة إنما رسمت لسؤال المعتزلة ، إذ قالوا : لو كان الكلام أولاً لكان أمراً ، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب في عدمه ، فإذا بينا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط بمخاطب ، فقد اندفع السؤال ، فأل الأمر إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود . وهذا منتهى مذهب الشيخ - رضي الله عنه - .

١٨٥ - فأقول : إن ظن ظان أن المعدوم مأمورٌ ، فقد خرج عن حد المعقول . وقول القائل : إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس ؛ فإنه إذا وجد ليس معدوماً . ولا شك أن الوجود شرطٌ في كون المأمور مأموراً .

وإذا لاح ذلك بقي النظر [في أمر بلا مأمور] وهذا معضل الأرب ، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس وفرض متعلق له محال . والذي ذكره في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور فهو تمويه . ولا أرى ذلك أمراً حاقاً . وإنما هو فرض تقدير ، وما أرى الأمر لو كان كيف يكون ، وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الأمر الحاقاً المتعلق به . والكلام الأزلي ليس تقديراً . فهذا مما نستخير الله تعالى فيه . وإن ساعف الزمان أملينا

مجموعاً من الكلام ، ما فيه شفاء الغليل - إن شاء الله تعالى - .

مسألة :

١٨٦ - ذهب الأصوليون من أصحاب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه إلى أن الفعل في حال الحدوث مأمور به ، ونقلوا عن المعتزلة خلافهم في ذلك ، ومصيرهم إلى أن الحادث لا يتصف بكونه مأموراً به في حال الحدوث . وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة ، وتعلقها بالفعل حالة الحدوث . [وزعموا على أن الحادث يتصف بكونه مقدوراً عليه في حال الحدوث] وزعموا [أيضاً] أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدوراً بالقدرة الحادثة متعلقاً للاستطاعة نحكم على مقتضى ذلك بكونه مأموراً به إذا ثبت الأمر فيه .

والمعتزلة بنت على أصلها [في] استحالة تعلق الأمر بالحادث من حيث قالوا : [الحادث] ليس متعلقاً للقدرة ، كالباقى المستمر الوجود ، وما لا يكون مقدوراً لا يكون مأموراً به .

ومذهب شيخنا - رحمه الله - أن القدرة الحادثة تُقارن حدوث المقدور ، ولا تسبقه . وليس امتناع [تقدمها] متلقى من قضايا القدرة ، فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث لا محالة ، وإنما امتنع تقدم القدرة الحادثة على رأي أبي الحسن - رحمه الله - من جهة اعتقاده استحالة بقائها . وهذا مطرد عنده في الأعراض أجمع ولو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور ؛ فلا يكون المقدور متعلقاً للقدرة . وذلك مستحيل عنده ، فكان اشتراطه اقتران القدرة الحادثة بالمقدور مأخوذاً مما نبهت عليه من أصله .

ومذهب أبي الحسن - رحمه الله - مختبئٌ عندي في هذه المسألة . فأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث في حال حدوثه فلست ألتزم الآن ذكر مباحثتي عنه . ولكن أكشف السرّ في مقصود المسألة ، وأضمنه رمزاً ليستقل به المستقل البصير ، فيما هو المختار الحق . ولتقع البداية أولاً بفرض المسألة . فأقول :

١٨٧ - أولاً : 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 أي الحسن في حالة القعود ، فكيف يستتب له تلقي حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة ، ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده ؟ ثم لو تنزلنا على حكمه

في المصير إلى أن الحادث مقدر ، فيستحيل مع ذلك كونه مأموراً به ؛ فإن اقتران القدرة بالحادث معناه أنه بها وقع ، وهي في اقتضاها له نازلة معه منزلة العلة المقتربة بالمعلول ، الموجبة على رأي من يثبت العلة والمعلول . فهذا وجه هذه المسألة إن اتجه .

وإن تفتن ذكياً لوجه الحق خطر له في معارضة ذلك أن القدرة لا توجب المقدر لعينها ، إذ لو أوجبه لاستحال خلو القدرة عن المقدر . وذلك يبطل إثبات القدرة الأزلية ، فإنها غير مقارنة للحوادث ، ولو فرض اقتران العالم بها لكان أزلياً [والأزلي] يستحيل أن يكون مقدوراً ، وفي خروجه عن كونه مقدوراً سقوط القدرة ، فإن القدرة من غير مقدر محال .

ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل ، وهذا إما [يعقل] قبل الفعل ، وهو غير متخيل في واقع حادث في حالة الحدوث .

فلو سلم مُسلم لأبي الحسن - رحمه الله - ما قاله في القدرة جدلاً ، من تنزيل القدرة مع المقدر منزلة العلة مع المعلول ، وهيهات أن يكون الأمر كذلك . (ولو) كان فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً [به] ، فإن الأمر طلب [و] اقتضاء . وكيف يتصور أن يُطلب كائن ويُقتضى حاصل ؟ . فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير .

نعم . قد يقال في الحادث : هذا هو الذي أمرَ المخاطب به ، فأما أن ينجزم القول في تعلق الأمر به طلباً واقتضاءً ، مع حصوله ، فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل .

مسألة :

١٨٨ - ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خُص بالخطاب ، ووجّه الأمر عليه ، أو كان مندرجاً مع آخر تحت عموم الخطاب ، وهو في حالة اتصال الخطاب به مستجمع لشرائط المكلفين ، فهو يعلم كونه مأموراً قطعاً .

١٨٩ - ونقلوا عن المعتزلة مصيرها إلى أنه لا يعلم ذلك في أول وقت توجه الخطاب عليه ما لم يمض زمان الإمكان . ومتعلّقهم فيه أنه غير عالم ببقاء الإمكان له إلى وقت انقراض زمان يسع الفعل المأمور به ، والإمكان شرط التكليف ؛ والجاهل [بوقوع] الشرط جاهل بالمشروط لا محالة .

١٩٠ - وسلك القاضي - رحمه الله - مسلكين : يتضمن أحدهما : التشغيب

المحض ، وذلك أنه قال : أجمع المسلمون قاطبة قبل أن أظهر المعتزلة هذا الرأي [على] أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين . ومن أين ذلك والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورًا ، فقد باهت الشريعة وراغم أهل الإجماع .

وهذا الذي ذكره - رضي الله عنه - تهويل لا تحصيل وراءه ؛ فإن إطلاقات الشرع لا تعرضُ على مأخذ الحقائق ، وإنما تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر . وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر ، وإنما المحرم تناولها ، وكإطلاق المسلمين إضافة القتل إلى القاتل ، مع القطع بأن إزهاق الأرواح من الأشباح من مقذورات الإله سبحانه وتعالى .

والمسلك الثاني للقاضي : يلتفت إلى أصله في النسخ ، فإن من مذهبه أن الحكم يثبت قطعاً ، ثم يُرفع بعد ثبوته بالنسخ . فقال [بانياً] على ذلك : إذا توجه الأمر على المخاطب ، ثم فرض موته أول زمان إمكانه ، فقد تحقق حكم الخطاب أولاً قطعاً . فإن انقطع الإمكان انقطع بانقطاعه ما كان ثبت قطعاً كما نهينا عليه في النسخ .

وهذا عندي في نهاية السقوط ؛ فإن القاضي يسلم أن الإمكان شرطُ 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 الإطلاق 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 .

١٩١ - فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك . وأما النسخ فسنأتي فيه بالعجائب والآيات ، إن شاء الله تعالى .

وقد نجز بنجار هذه المسألة أحكام الأوامر الكلية ، ونحن الآن نأخذ في النواهي ، إن شاء الله تعالى .

القول في النواهي

١٩٢ — النهي قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس ، وهو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به ، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر . ثم الواقفية على معتقدتهم في الوقف ، إذا قال القائل : لا تفعل . والرد عليهم كما سبق .

١٩٣ — والمختار الحق : أن الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهي عنه كما قدمناه في الأمر . إذا قلنا : إن الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في المأمور به .

ونحن نرسم الآن ما يخص النهي ومقتضاه إن شاء الله تعالى .

مسألة :

١٩٤ — ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه . وخالف في ذلك كثير من المعتزلة ، وبعض أصحاب أبي حنيفة (١) .

١٩٥ — وهذه المسألة لا يظهر مقصودها إلا بتقديم القول في الصلاة في الدار المغصوبة . فالذي صار إليه جماهير الفقهاء أنها مجزئة صحيحة .

وذهب أبو هاشم (٢) وأتباعه إلى أنها فاسدة غير مجزئة ، والأمر بالصلاة مستمر على من أتى بصورة الصلاة في الدار المغصوبة ، وعزى هذا المذهب إلى طوائف من سلف الفقهاء . وقيل : إنه رواية عن مالك بن أنس رضي الله عنه .

وأما القاضي أبو بكر رضي الله عنه ، فإنه قال : ليست الصلاة المقامة في الدار المغصوبة طاعة ، ولكن الأمر بالصلاة يرتفع وينقطع بها .

ونحن نبدأ بذكر متعلق ابن الجبائي ، ونذكر اختباط الناس في محاولة الانفصال عنه ، ثم نوضح المرتضى عندنا مستعينين بالله تعالى .

١٩٦ — قال أبو هاشم : الصلاة فيها أكوان . فإذا وقعت في الدار المغصوبة فهي معصية ، إذ الكون في البقعة المغصوبة محرمٌ منهى عنه ، والأكوان التي تقع في الصلاة مأمور بها ، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه ، فلا شك أنه لا يتعدد

(١) سبقت ترجمته . (٢) سبق .

الكون بفرض الصلاة حتى يُقدَّرَ كونان أحدهما من الصلاة وهو مأمور به ، والثاني غصب . وهذا باطل لا مراء فيه . ولو هذئي هاذ بتقدير كونين ، فالذي يعد من الصلاة [منهما] واقع في البقعة المغصوبة ، فيجب القضاء بكونه غصباً منهياً عنه ، وإذا تبين كونه منهياً عنه ، [واستحال وقوع المنهي عنه] مأموراً به ، فيبقى الأمر على المخاطب به إلى أن يرتسمه . وقد تكلم المعترضون على ما ذكر من وجوه . نُشير إلى عيونها ، ونوضح بطلانها ، ثم نعقبها بما نراه ونرضاه .

١٩٧ - فمن وجوه كلام معارضته بمسائل مع تقدير تسليمه لها ، وهو لا يسلم شيئاً منها . فقليل له : من تعين عليه قضاء دين ، والطلب به متوجّه عليه ، وهو متمكن من الأداء ، فيُحرم بالصلاة ، فإنها تصح ، وإن كان مكته في مكانه تركا لحركاته الواجبة عليه ، في جهة السعي في أداء الدين .

وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله ، وليس هو ممن تزَعُه التهاويل .

١٩٨ - وما ألزمه القاضي - رضي الله عنه - من هذا الفن أنه قال : المصلي في حال غفلته ليس قائماً بحقيقة العبادة ، وما يجري من أركان الصلاة في استمرار الغفلة معتد به ؛ وإن كان المأمور به عبادة . وهذا وإن كان أوقع مما ذكره غيره ، فلست أراه لازماً أصلاً ، فإن الأمة مجمعة على أنه لا يجب إيقاع أركان الصلاة على حقائق العبادات ، وإنما تكفي النية المقتربة بالعقد ، وينسحب حكمها - وإن عزبت في نفسها - [على] الصلاة . وهذا بعينه جارٍ في الإيمان . فلا يجب على المرء إنشاق المعرفة على حقائق العبادات ، إذ ما وجبت المعرفة إلا مرة واحدة ، ثم يستمر حكمها ، ما لم يطرأ ضدٌ خاص للمعرفة . فإذا لم يقع الأمر بإيقاع الأركان على حقيقة العبادة .

١٩٩ - وإنما غائلة كلام أبي هاشم في إثباته كون الصلاة معصية ، والمعصية لا تقع مأموراً بها على جهة حقيقة العبادة ، ولا على جهة أخرى ؛ فإن الأمر بالشيء والنهي عنه يتناقضان ، ولا بعد في الاكتفاء بصور الأفعال وإن لم يقترن بها حضور الذهن وشهود النية .

٢٠٠ - فإن قال قائل : أجمع المسلمون على تسمية الصلاة عبادة بجملتها . قلنا : نعم . هذا من الإطلاقات التجور بها ، ومعظم ما يطلق من أمثالها يغلب التجور عليه ، وقد سبق منّا في مواضع أن الحقائق ليست معروضة على إطلاقات الشرع ، وليست هي محمولة على حكم الحقائق ، فهذا فن من كلام المعترضين .

٢٠١ — فأما القاضي - رضي الله عنه - فقد سلك مسلكاً آخر فقال : أسلم أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تقع مأموراً بها ، ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها ، كما يسقط التكليف بأعذار تطراً كالجنون وغيره .

وهذا حائد عندي عن التحصيل ، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير ، فإن الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة . فالمصير إلى سقوط الأمر عن [متمكن من الامتثال ابتداءً ودواماً ، بسبب معصية لا بسببها لا أصل له في الشريعة .

ثم غاية القاضي رضي الله عنه في مسلكه هذا : ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة ، ثم أخذ يطول دعواه في ذلك ، ويعرضها قائلاً : لم تأمر أئمة السلف رضي الله عنهم الغُصَّاب بإعادة الصلاة التي أقاموها في الأرض المغصوبة . والذي ادعاه من الإجماع لا يسلم ، فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي - رحمه الله - . وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسراً . ثم إن صح عنهم ما ذكروه فكما نُقل عنهم سقوط الأمر نُقل عنهم أن الموقَّع صلاة مأموراً بها . فلئن كان يعتصم على الخصم بالإجماع ، فلا ينبغي أن يجريه في عين ما ينقله . ولعل من ادعى الإجماع في أن الصلاة المجزئة ليست معصية أسعد حالاً في دعوى الإجماع ممن يدعي وفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية .

٢٠٢ — فإذا لاح بطلان هذه الوجوه ، فقد جاز أن نذكر طريقة التحقيق ، ونبوح بالسر والغرض ؛ فنسلم أن الأكوان التي بنى الخصم الكلام عليها معصية من جهة وقوعها غضباً ، وندعي وراء ذلك أنه مأمور بها من جهة أخرى ، وليس ذلك ممتنعاً بل هو الحق ، وقد أجرى الفقهاء هذه الألفاظ ولم يستقلوا بإيضاحها .

ونحن نقول : ليس تحييز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ، ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة . والقول في ذلك يلوح بضره مثال :

إذا قال القائل لعبده : خط هذا الثوب ، [أو] لا تقعد اليوم ، ثم قال له : لا تدخل داري هذا اليوم ، فإذا عصاه ، وجاوز حكم نهيه ، وتعداه ودخل داره ، ولم يزل قائماً كما أمره ، أو خاط الثوب الذي رسم خياطته . فلا شك أنه يعد ممتثلاً في الخياطة . وإن عصاه بدخول الدار ، فإنه في أمره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ، ولذلك يحسن من العبد أن يقول : إن عصيتك بدخول الدار لم أعصك

فيما أمرتني به من إدامة القيام طول النهار . ولا يشك ذو عقل أن دوام القيام - الذي اتصل الأمر به مرسلًا - في الدار التي نهى السيد عن دخولها - في كونه امثالًا للأمر ، كالقيام الذي يفرض في غير تلك الدار التي نهى السيد عنها . وذلك يشول إلى اتباع المقصود لكل ذي أمر . والفعل وإن اتحد فقد تعدد صوب قصد الأمر والنهي ، فلم يبعد وصفه بكونه مأمورًا به من وجه منهياً عنه من وجه .

والذي يكشف الغطاء في ذلك أن الفعل لا يكتسب من كونه متعلقًا للأمر والنهي صفة ، وإنما معنى كونه مأمورًا به [أنه] المقول فيه : افعل ، ومعنى كونه منهياً عنه تعلق النهي به . ثم لا يمتنع فرض قولين أحدهما : على الإطلاق ولا تقييد له بحال . والثاني : على وجه آخر . [نعم] النهي عن الشيء مقصودًا والأمر به مقصودًا ممتنع .

٢٠٣ - وما ذكرناه وما لم نذكره نضبطه الآن بأقسام ثلاثة . فنقول :

إذا وردَ أمر بشيء على وجه فلا يُجامعه النهي عنه على ذلك الوجه ، بل هما يتعاقبان ويتناقضان . فهذا قسم .

والقسم الثاني : أن يفرض أمر مطلق ، يتبين منه أن مقصود الأمر تحصيله ، ثم يفرض نهى عن إيقاع ذلك المأمور السابق على وجه ، مع التعرض في النهي [للأمر] قصدًا إليه . فما كان كذلك ، فالنهي يقتضي إلحاق شرط بالمأمور . حتى إذا فرض وقوعه على مراغمة النهي ، فإنه يقال فيه : إنه ليس امثالًا ، ويلتحق تقدير الإجزاء فيه مع تجريد القصد إلى النهي بالقسم الأول .

والقسم الثالث : أن يجري الأمر مطلقًا ، ويتبين أن الغرض إيقاع المأمور به من غير تخصيص بحال ومكان ، ثم يرد نهى مطلق عن كون في مكان ، من غير تخصيص له بموجب الأمر الأول ، فيقع النهي مسترسلًا لا تعلق له بمقصود [الأمر] ، ويبقى الأمر مسترسلًا لا تعلق له بمقصود [النهي] ، فإذا انقطع ارتباط أحدهما بالآخر ، ووقع الفعل على حسب الأمر ، مخالفًا للنهي قيل فيه : إنه وقع مقصودًا للأمر المطلق ، منهياً عنه بالنهي المؤخر ، فلا يمتنع والحالة هذه اجتماع الحكمين ، وينزل هذا منزلة [تعدد] الأمر والنهي ، وهذا في غاية الوضوح . فإذا انساق ما ذكرناه ، انعطفنا على القول في الصلاة [في الدار المغصوبة] وقلنا : لم يثبت النهي عن الكون في الدار المغصوبة في وضع الشرع متعلقًا بمقصود الصلاة ؛ فاسترسل النهي منقطعًا عن أغراض الصلاة ، وبقيت الصلاة على حكمها . فإن صح نهى مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا

تصح ، كما لا [تصح] صلاة المُحدِّث لَمَّا صح نهيهِ عن الصلاة مع الحدث . فهذا تمام المقصود في المقدمة الموعودة .

٢٠٤ — ونحن الآن نرجع مآل الكلام إلى القول [في أن النهي هل يدل] على الفساد ؟

أما من صار من المعتزلة والفقهاء إلى أن صيغة النهي لا [تدل] على الفساد - فمستعلقهم أجزاء الصلاة في الدار المغصوبة ، وفيما قدمناه الآن مقنع في درء هذا الكلام .

فنعول : ما صح النهي عنه مقصوداً في غرض [النهي] فهم لا يخلون فيه : إما أن يقولوا : النهي لا يقتضى التحريم ، أو يُسَلِّموا اقتضائه له . فإن زعموا أنه لا يقتضيه أثبتنا ذلك عليهم بما أثبتنا به اقتضاء صيغة الأمر الطلب الجازم . على أن النهي لو تقييد بالتحريم ، فهو عند هؤلاء لا يتضمن الفساد ، ومنع الأجزاء ، فلا معنى لربط الأمر بالمنع ، والتسليم في ذلك . فإذا تبين أن النهي عنه محرم في مقصود الأمر ، فيستحيل أن يكون موافقاً [للأمر] . والمعنى بالفساد ما يقع حادثاً عن موجب الامتثال ، على ما سنذكر حد الصحيح والفساد ؛ فإذا النهي الخاص المختص بغرض الأمر يتضمن فساد النهي عنه ، واستمرار الأمر بعده .

والصلاة في الدار المغصوبة ، قد تقرر أمرها ، ووضح انفصال مسألتنا عنها ، وفي هذا بلاغ كامل .

مسألة :

٢٠٥ — مما يتعلق بالمناهي الرد على الكعبي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة . وبنى ذلك على أن كل فعل يشار إليه فهو في عينه تركٌ لمحظور ، وترك المحظور واجب ؛ فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور . وإن قيل : تارك الزنا بالعود كتاركه بالقيام ؛ فليس يمتنع فرض واجب غير معين من أشياء وتعيينه إلى خيرة المخاطب .

وسبيل مكالمته يبني على ما تنجز الفراغ منه الآن ، وقد مضى في الأوامر ؛ إذ تكلمنا في أن الأمر بالشيء ، لا يكون نهياً عن أضداد المأمور به بما يكشف المقصود في ذلك .

وحاصل القول في هذه المسالك رد الأمر إلى القصد . والغرض من النهي عن الزنا ألا يكون الزنا ، لا أن يكون ضدّ من أضداده . فالمباحات مقصودةٌ متحاةٌ بصد الإباحة ، وليست مقصودةٌ بالإيجاب . وما عندنا أن الكعبيُّ ينكر ذلك . ونحن لا نُنكرُ أن المباحات تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظورات .

والذي يوضح ما نحاول : أن الزنا محظور لنفسه وهو تركُّ للقتل فليكن محظوراً من حيث إنه زناً واجبا من حيث إنه ترك للقتل . ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي ، فليس على بصيرة في وضع الشريعة ، ثم إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع ؛ فإن الكعبي ورهطه مسبوقون بإجماع الأمة على الإباحة ، ووجه ما ذكرناه آنفاً .

مسألة :

٢٠٦ — المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عند المحققين وإن لم يكن مُحَرَّمًا ، وسيأتي الكلام على معنى نهي الكراهية .

وذهب ذاهبون من الفقهاء [إلى] أنه داخل تحت الأمر . والدليل على ما ارتضاه المحققون : أن الأمر طلب واقتضاء ، والمكروه ليس مطلوباً ، ولا مقتضى ، فكيف يقع امتثالا للاقتضاء ؟ مع تحقق المنع عنه ، فضلاً عن الاقتضاء ، والمباح لا يقع مأموراً به ؛ لأن من حقيقته التخيير فيه . فإذا لم يدخل المباحُ تحت الأمر ، فكيف يندرج تحت [قضيته] المزجور عنه ؟ .

وهذه المسألة مثلها الأئمة بالترتيب في الوضوء ، وقالوا : الأمر بالوضوء [عند القيام] جازمٌ ، محمول على الإيجاب والاقتضاء [البات] ، والوضوء المنكس عند من لا يرى الترتيب مستحقاً مكروه ؛ فلا يدخل تحت مقتضى الأمر ، فيبقى الأمر متوجهاً إلى وقوع امتثال مقتضى مطلوب .

هذا منتهى كلام الأصحاب في ذلك .

٢٠٧ — والذي أراه أن ما ذكره إن لم يصدر عن رأي مخمر فلا حاصل له ، وإن صدر هذا القول عن ذي بصيرة ، فهو تلبيس . ووجه الكشف فيه : أنا لا ننكر وقوع الشيء ، مُجزئاً مسقطاً فرض الامتثال المحتوم ، وإن كان وقوعه على حكم الكراهية ومن [تتبع] قواعد الشريعة ألفي من ذلك أمثلة تفوق الحصر ، فلا يمتنع إذا

اجتماع الإجزاء مع الحكم بالكراهية .

وإن ادعى من يرى الترتيب واجباً أن المكروه ليس بامتنال ومُلبسه ليس ممتثلاً ،
فنتيجة كلامه أن الأمر الجازم باق بعد الوضوء المنكس . وإذا كان كذلك فالترتيب بحكم
الخطاب والإيجاب مستحق .

فإذا استثمر اللبيب هذا الكلام كان مغزاه إثبات وجوب الشيء من حيث ثبت
على مذهب الخصم كراهيته . وهذا من فن العبث . وكيف يطمع المحصل في إفضاء
هذا الكلام إلى التحقيق ، مع اعترافه بأن المكروه لا يمتنع أن يقع امتثالاً .

فإذا بلغت المباحثة متنهاها ، فالوجه عندي في هذه المسألة ردها إلى مأخذ الكلام
في الصلاة في الدار المغصوبة : فليفرض الأمر مطلقاً عامّاً شاملاً للمنكس والمرتب .
وإن لم يظهر في الآية ما يشعر بالترتيب ، لم يحمل نهي الكراهية عند القائل به على
كراهة لا [تتعرض] لمقصود الأمر ، وإنما [تتلقى] من مأخذ آخر . وقد تقرر هذا الفن
مردداً في مسائل .

ثم الذي حمل من لا يشترط الترتيب على تسليم الكراهية ، وقوع الوضوء على
خلاف ما عرف وألف من عادة السلف الصالح ، رضي الله عنهم ، أو وقوعه على وجه
يخالف في صحته طوائف من حملة الشريعة ، من غير عذر ولا عسر في ارتياد الموافقة
مسألة :

٢٠٨ — من توسط أرضاً مغصوبة على علم ، فهو متعدّ مأموراً بالخروج عن الأرض
المغصوبة . ثم الذي ذهب إليه أئمتنا أجمعون : أنه إذا استفتح الخروج واشتد في أقرب
المسالك ، وأخذ فيه على مبلغ الجهد - فليس هو مع التشمير واجتناب التقصير ملابساً
عدواناً ، بل هو منسلك في سبيل الامتثال .

٢٠٩ — وقال أبو هاشم : هو إلى الانفصال عاص . وقد عظم النكر عليه ، من
جهة أن من فيه الكلام ليس يألو جهداً في الامتثال ، فإذا كانت حركاته امتثالاً استحال
أن تكون محتسبة عليه عدواناً .

وهذا المسلك ناه عن طريق القول في الصلاة في الدار المغصوبة ؛ فإن العدوان
في تلك المسألة غير مختص بالصلاة وحكمها؛ فانفصل غرض الصلاة عن مقتضى النهي
عن الغضب، كما سبق مقرراً، والأمر بالخروج فيما نحن فيه مدفوعون إليه بماس

للعُدوان على حكم المضادة، فكان الحكم للخارج بملاسة الامتثال في جهة ترك العُدوان مناقضاً لاستصحاب حكم العُدوان عليه، وهذا يلزمُ أبا هاشم جداً من حيث إنه جعل أكوان الغاصب خارجة عن وقوعها طاعة في جهة الصلاة، ورأى تقرير ذلك مناقضاً، فكيف يحكم على الخارج بالامتثال مع استمرار حكم العُدوان عليه؟ .

٢١٠- والذي هو الحق عندي أن القول في ذلك معروضٌ على مسألة من أحكام المظالم: وهو أن من غضب مالا وغاب به، ثم ندم على ما تقدم، وثاب واسترجع وآب، وأتى بتوبته على شرطها، فالذي ذهب إليه المحصلون أن سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى يتنجز: إما مقطوعاً به على رأي، وإما مظنوناً على رأي. وأما ما يتعلق بمظلمة الأدميين، فالتوبة لا تبرئ منه، ولست أعني به الغُرم، وإنما أعني به الطلَّبة الحاققة في [القيامة] .

فأما المغارم، فقد ثبتت من غير انتساب إلى المآثم، كالذي يجب على الطفل بسبب ما جنى وأتلف .

والسبب في بقاء المظلمة مع حقيقة الندم، وتصميم العزم على استفراغ كنه الوسع في محاولة الخروج عن حق الأدمي - أن الذي تورط فيما تندم عليه [الآن، هو مضطر إلى الخروج كالمضطر إلى الميتة؛ فيحل له ذلك كالميتة]، ولا ينجيه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه .

٢١١- فإذا وضع ذلك انعطفنا على غرض المسألة قائلين: من تخطى أرضاً مغصوبةً نُظر، فإن اعتمد ذلك متعدداً فهو مأمور بالخروج، وليس خارجاً عن العُدوان والمظلمة؛ لأنه كائن في البقعة المغصوبة، والمعصية مستمرة، وإن كان في حركاته في صوب الخروج ممثلاً للأمر، وهذا يلتفت إلى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنها تقع امتثالاً من وجه وعصيائاً واعتداءً من وجه، فكذلك الذهاب إلى صوب الخروج ممثل من وجه عاصٍ لبقائه من وجه .

فإن قيل: إدامة حكم العصيان عليه يُتلقى من ارتكابه نهياً، والإمكان معتبر في المنهيات اعتباره في الأمور، فكيف الوجه في إدامة معصيته فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه؟ قلنا: [تسببه] إلى ما تورط فيه آخرًا سبب معصيته؛ فليس هو عندنا منهياً عن الكون في هذه الأرض مع بذله المجهود في الخروج منها، ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه. وهذا تمام البيان في ذلك .

٢١٢ — ويظهر الغرض منه بمسألة ألقاها أبو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء . وأنا أذكرها وأوضح ما فيها .

وهي : أن من توسط جمعاً من الجرحى ، وجثم على صدر واحد منهم ، وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحته ، ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر ، وفي انتقاله إهلاك المنتقل إليه . فكيف حكم الله تعالى ، وما الوجه ؟ .

وهذه مسألة لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبوت . والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة ، مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه عليه . أما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ، ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه .

ولو فرض إلقاء رجل رجلاً على صدر واحد ، كما سبق الفرض والتصوير ، بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار ذلك ، فلا تكليف عليه ولا عصيان .

ومما أخرجه على ذلك : أن من خالط أهله في نحر السحر قاصداً إيقاع ذلك الواقع ، بحيث إذا طلع الفجر اقترن بمطلعه الانكفاف والنزع . وهذا القصد عسر التصور ، مع غموض مدرك أوائل الفجر . فإن تصور ، ثم نزع المواقع مع أول الفجر - فالذي أراه أنه يفسد صومه ؛ من جهة أنه تسبب إلى وضع المخالطة في مقارنة الفجر ، وإن كان منكفاً . وإن خالط أهله ظاناً أنه في مهل من بقية الليل ، ثم طلع الفجر ، فابتدر النزع ، فلا يفسد والحالة هذه صومه . فهذا منتهى الغرض من المسألة . والفقهاء لا يفصلون هذا التفصيل ، ويحكمون بأن النازع لا يفطر ، وإن قصد وتعمد . كما فرضناه من جهة أنه نازع مع أول الفجر تاركاً للعمل . وهذا ليس بالمرضى .

مسألة :

٢١٣ — السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب به إليه محرم ، منهى عنه على مذهب علماء الشريعة . ونقل عن أبي هاشم أنه لا يرى تحريم السجود ، ويقول : وإنما المحرم القصد . وهذا لم أطلع عليه من مصنفات الرجل ، مع طول بحثي عنها . فالذي ذكره مع نقل مذهبه : أن السجود لا يختلف صفتُهُ ، وإنما المحذور المحرم القصد . وهذا يوجب أن لا يقع السجود طاعة ، من جهة تصور وقوعه مقصوداً على وجه التقرب إلى الصنم . ومساق ذلك يُخرج الأفعال الظاهرة قاطبة عن كونها قُرْباً . وهذا خروج عن دين الأمة ، ثم لا يمتنع أن يكون الفعل مأموراً به مع قصد منهياً عنه مع نقيضه .

مسألة :

٢١٤ — إذا اتصلت صيغة (لا) في النفي بجنس من الأجناس ، فقد اضطرب فيها رأي أصحاب الأصول . مثل قوله عليه السلام (١) : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » . ومذاهبهم يحصرها فنان من الكلام :

أحدهما : أن اللفظة مجملة . والثاني : أنها ليست بمجملة . فاما الصائرون إلى دعوى الإجمال فقد اختلفوا في جهة الإجمال ؛ فصار صائرون إلى أنها مجملة من جهة أن اللفظة بظاهرها متضمنة انتفاء الجنس وقوعاً ووجوداً ، وليس الأمر كذلك ؛ فاعتضى هذا وقفاً ، وإحاطاً للفظة بالمجملات . وهذا باطل من وجهين : أحدهما أنا على قطع نعلم أن رسول الله عليه السلام إذا تعرض لأحكام الشرائع لم يرم إلا بيان الحكم وتأسيس الشرع ، وتبيين جهات التعبد ، وهذا مقطوع به ، ومن ظن غير ذلك فإنما يغالط نفسه ، فهذا وجه ، والوجه الثاني : أن الصوم لفظ شرعي [عام] في عرف الشرع . والذي نفاه الشارع ﷺ الصوم الشرعي لا الإمساك الحسي . وينقدح أيضاً في الرد على هؤلاء : أنا إذا تحققنا وقوع الجنس الذي ذكره ، فقد اضطربنا إلى أن الرسول ﷺ لم يرده ، فإن خبره [لا] يقع على خلاف مخبره ، فيتبين إذاً والحالة هذه استبانة خروج [ذلك] اللفظ عن مسالك الاحتمال ، ورد معنى اللفظ إلى الحكم .

فإن قال قائل : هذا مُشكِل في صدق الرواة ، قلنا : المسألة في اللفظ جارية ، كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ (٢) وغيره .

وذهب نازلون عن هذه المرتبة إلى صرف دعوى الإجمال إلى تردد اللفظ بين نفي الجوار ونفي الكمال . وهذا اختيار القاضي أبي بكر (٣) رضي الله عنه ، وهو مردود عندي ؛ فإن اللفظ ظاهر في نفي الجوار ، خفي جداً في نفي الكمال ؛ فإن الذي ليس بكامل صوم ، والرسول عليه السلام تعرض لنفي الصوم .

٢١٥ — فمذهبنا المختار : أن اللفظ ظاهر في نفي الجوار ، مجاز في نفي الكمال على ما سنوضح مراتب التأويلات ، ومناصبها في كتاب التأويلات إن شاء الله .

(١) رواه أبو داود (٢٤٥٤) ، والنسائي : في الصوم : ب (٦٨) ، والدارمي في الصوم : ب (١٠) .

(٢) آية (٢٥٦) سورة البقرة .

(٣) سبقت ترجمته .

٢١٦- — وذهب جمهور الفقهاء إلى أن اللفظة عامة تتناول نفي [الوجود] ونفي الحكم ، ثم تبين أن الوجود غير مراد ؛ فكان ذلك تخصيصاً بمسلك الحس وقضية العقل . وهذا وإن هذي به الفقهاء ركيك ؛ فإن اللفظ إنما يعم مسميين يتصور اجتماعهما . وإذا فرض نفي الوجود فكيف يفهم معه نفي بقاء الحكم ؟

وذهب ذاهبون من الفقهاء إلى أن الوجود غير معني بالنفي ، ولكن اللفظ عام في نفي الجواز والكمال ، وهذا يسقط بالمنهاج المقدم ؛ فإن الجواز إذا انتفى لم يعقل معه نفي كمال ومن ضرورة نفي الكمال ثبوت الجواز . فقد بطلت دعوى الإجمال في اللفظة ودعوى العموم .

واستبان ظهور اللفظ في نفي الجواز ، وكونه مؤولاً في نفي الكمال .

فصل : في معنى الأحكام الشرعية

٢١٧- — قد اشتمل ما جرى من الأوامر والنواهي على ذكر الوجوب والحظر، والندب، والكراهية ، والإباحة . ونحن نذكر الآن حقيقة كل حكم من هذه الأحكام في مقتضى الشرع .

فأما الواجب فقد قال قائلون : الواجب الشرعي هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه ، وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب ؛ فإننا لا نرى على الله تعالى استحقاقاً ، والرب تعالى يعذب من يشاء ، ويُنعم من يشاء . وإن صدر هذا الرسم من المعتزلة ، فهو يلائم أصلهم ولكنه منقوض عليهم بالصغائر مع اجتناب الكبائر ، فإن من معتقدهم أنها تقع من فاعلها مكفرة ، وإن كانت محرمة ، ويفرض من قبيل المأمورات ما هو كالصغائر من فن المحظورات ، ثم لا يستحق تارك تلك المأمورات عقاباً مع المحافظة على جلة المأمورات . وإن كانت واجباً ، فقد ظهر بطلان هذا الحد .

وقال قائلون : الواجب ما توعد الله تعالى على تركه بالعقاب . وهذا القائل ظن أنه لما ترك لفظ الاستحقاق فقد أتى بالحد المرضي ، وليس الأمر كذلك ؛ فكم من تارك واجباً لا يعاقبه الله . ولو كان معيناً بالوعيد لحل به العقاب ؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان [عين ذلك] الوعيد خلفاً تعالى الله سبحانه [عن ذلك] .

وقال قائلون : الواجب ما يخاف المكلف العقاب على تركه . وهذا ساقط أيضاً منتقض بما يحسبه المرء واجباً ؛ فإنه يخاف العقاب على تركه ، وقد لا يكون كذلك .

٢١٨ — والمرضي في معنى الواجب : أنه الفعل المقتضى من الشارع الذي يلام تاركه شرعاً ، وإنما ذكرنا المقتضى من الشارع فإنه معنى الإيجاب ، ثم قيدناه باللوم ؛ لينفصل عن المندوب إليه ، ولا مرأى في توجه اللوم ناجزاً .

فإن قيل : من ترك شيئاً لم يعلمه واجباً لا يلام ، وإن كان واجباً في علم الله تعالى . قلنا : هذا مغالطة ، فلا تكليف على الغافل الناسي عندنا ، ولا وجوب على من لا يعلم الوجوب ، فهذا ما أردناه في معنى الواجب .

٢١٩ — فأما معنى الندب ، فالمندوب إليه هو : الفعل المقتضى شرعاً من غير لوم على تركه .

مسألة :

٢٢٠ — اضطرب ^(١) الأصوليون في معنى المكروه ، وسبب اضطرابهم [أنه] يستتب لهم أن يجعلوا نهى الكراهية في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة أمر الندب في اقتضاء الإقدام ؛ وذلك أنهم قالوا : استيعاب معظم الأزمان على حسب الإمكان بالنوافل مستحب غير محتوم ، وليس ترك ذلك مكروهاً . ولو كان ما ندبنا إلى الانكفاف عنه مكروهاً للزم أن يقال : ترك استيعاب وقت الإمكان [بالنوافل] مكروه ، فإذا لم [نُقَل] ذلك ، وعسر ضبط نهى الكراهية بما ضبط أمر الندب [به] - فلذلك اضطرب العلماء بعد اليأس عن هذا المآخذ في معنى المكروه . فذهب بعضهم إلى أن المكروه ما اختلف في حظره . وهذا مزيف ؛ فإن الكراهية ثبتت وفقاً في بعض القضايا مع انعقاد الإجماع على نفي الحظر .

وقال شيخني أبو القاسم ^(٢) الإسكافي ^(٣) : المكروه ما يخاف العقاب على فعله .

(١) اضطرب : اختلف

(٢) أبو القاسم الإسكافي هو : عبد الجبار بن علي بن محمد بن الإسفرايني ، تلميذ أبي إسحاق الإسفرايني صنف في أصول الدين ، وأصول الفقه والجدل . قال عبد الغافر في : « الذيل » : كان شيخاً جليلاً من

رءوس الفقهاء والمتكلمين . مات سنة (٤٥٢) له ترجمة في : طبقات الشافعية ١ / ٥٥ / ٧٧ .

(٣) الإسكافي : بالسين المهملة والكاف ، بلدة من نواحي النهروان . « طبقات الشافعية ١ / ٥٥ .

وهذه عشرة ظاهرة ؛ فإن حاصل ما ذكره يثول إلى أن المكروه ما خيف حظره ، وهذا بعينه هو الذي ذكرناه قبل هذا ، ورددنا عليه .

٢٢١- والحق المقطوع به عندي : أن نهى الكراهية في معنى أمر الندب فهو بالإضافة إلى الحظر ، كالندب بالإضافة إلى الإيجاب ، ولا يجوز أن يتخيل مرتبة القطع بانتفاء الحظر لاقتضاء الانكفاف إلا هذا ، والمستريب [في] هذا مضرب عن مدرك الحق .

٢٢٢- فأما ما ذكرته في صدر المسألة ، وقدرته منشأ اضطراب المذاهب - فسبيل الكشف عنه : أنه لم يرد نهى مقصود عن ترك النوافل المستغرقة لأوقات الإمكان ، ولكن الانكفاف عن التروك في حكم الذريعة إلى الإقدام على النوافل . وقد ذكرت في سر ما اخترته أن الأمر بالشيء لا يقتضي نهياً عن الضد مقصوداً للأمر ، فنهي الكراهية إذا ما يرد مقصوداً .

ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات ، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات ، فليتأمل الناظر هذا التنبيه ، ولينظر كيف اختببت المذاهب على العلماء لذهولهم عن قاعدة القصد ، وهي سرّ الأوامر والنواهي .

ثم الكراهية في أصل اللسان ضد الإرادة ، وليس المراد بها ذلك في هذا الفن ، بل هي لفظة مصطلح عليها عند الأصوليين ، فالمراد بها المنهي عنه قولاً مراداً كان للرب تعالى أو مكروهاً .

٢٢٣- فأما المحذور : فهو ما زجر الشارع عنه ولام على الإقدام عليه .

والمكروه : ما زجر عنه ولم يَلْمُ على الإقدام عليه .

٢٢٤- وأما المباح ، فهو ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا

زجر .

فصل : يجمع محامل الصيغ التي يقال فيها صيغ الأمر

٢٢٥- أما المطلق منها ، فقد سبق الكلام في محمله ، وإنما تعدد المحامل بالقيود ، ونحن نذكر منها جملاً تشارف الاستيعاب إن شاء الله عز وجل .

فقد ترد الصيغة بمعنى الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(١). وترد بمعنى الإرشاد [إلى] الأحوط كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢) وهذا وإن كان ندبًا، فالمقصود منه التنبيه على الأحوط، وترد بمعنى الدعاء كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾^(٣) والدعاء استدعاؤك ما تحاول ممن هو فوقك . وترد بمعنى التهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤) . وترد بمعنى التعجيز كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٥) . وترد إنذارًا كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَتَمَتَّعُوا فَإِن مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾^(٦) . وترد بمعنى الإكرام كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾^(٧) . وترد بمعنى الإهانة كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٨) . وإنما حمل هذا على الإهانة [وما قبله على الإكرام لأن الآخرة ليست دار طلب . وترد بمعنى الإنعام كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(٩) ، وهذا وإن كان فيه معنى الإباحة ، فإن الظاهر منه تذكير النعمة . وترد بمعنى التسوية كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾^(١٠) . وترد بمعنى الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١١) . وترد بمعنى التأديب والتمرين على حسن الأدب كقوله عليه السلام لعبد الله بن عباس وكان صغيرًا: « كُلُّ مَا يَلِيكَ »^(١٢) . وقد ترد بمعنى التمني ومنه قول القائل^(١٣) :

« أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِ »

وترد بمعنى التعجيز كقوله تعالى: ﴿فَاتَتْوَا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^(١٤) وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(١٥) . وترد بمعنى التحكيم والتفويض كقوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾^(١٦) .

ثم صيغ الأمر من جميع ما ذكرناه ما يقتضي الإيجاب ، وفيما يقتضي الندب خلاف كما تقدم . والوجوه الباقية ليست من معاني الأمر .

- | | | |
|--|-------------------------------|---------------------------------|
| (١) آية (٣٣) سورة النور . | (٢) آية (٢) سورة الطلاق . | (٣) آية (١٤٧) سورة آل عمران . |
| (٤) آية (٤٠) سورة فصلت . | (٥) آية (٦٥) سورة البقرة . | (٦) آية (٣٠) سورة إبراهيم . |
| (٧) آية (٤٦) سورة الحجر . | (٨) آية (٤٩) سورة الدخان . | (٩) آية (٨١) سورة طه . |
| (١٠) آية (١٦) سورة الطور . | (١١) آية (٢) سورة المائدة . | |
| (١٢) البخاري ٨٨/٧ ، ومسلم في: الأشربة ١٠٨ ، وابن ماجه (٣٢٦٧) ، وأحمد ٢٦/٤ ، وابن أبي شيبة ١٠٤/٨ ، والبيهقي ٢٧٧/٧ . | | |
| (١٣) هو امرؤ القيس . | (١٤) آية (٢٣) سورة البقرة . | (١٥) آية (٥٠) سورة الإسراء . |
| (١٦) آية (٧٢) سورة طه . | | |

٢٢٦ — وأما صيغة النهي إذا تقيدت ، فإنها ترد على وجوه على مناقضة الأمر لا يعسر على الباحث طلبها ، ومُطْلَقُهَا للحظر ، والمقيّدُ منها يرد على وجوه :

منها التنزيه ، ومنها الوعيد ، ومنها الدعاء كقوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ ^(١) ، ومنها الإرشاد كقوله تعالى : ﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ ^(٢) ، ومنها بيان العاقبة كقوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذي قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء ﴾ ^(٣) . وترد بمعنى التحقير والتقليل كقوله تعالى : ﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم ﴾ ^(٤) . وترد بمعنى إثبات اليأس كقوله تعالى : ﴿ لا تعتذروا اليوم ﴾ ^(٥) .

(١) آية (٨) سورة آل عمران .

(٢) آية (١٠١) سورة المائدة .

(٣) آية (١٦٩) سورة آل عمران .

(٤) آية (٨٨) سورة الحجر .

(٥) آية (٧) سورة التحريم .

باب : العموم والخصوص

٢٢٧ — قال المحققون من أئمتنا : العام والخاص قولان قائمان بالنفس كالامر والنهي ، والعبارات [تراجم عنهما] . وأثبتوا ذلك في صدر هذا الكتاب إثباتهم الأمر المقتضى النفس في مفتاح كتاب الأوامر . ثم ردوا اهتمامهم إلى القول في صيغة العموم . وهذا الذي صدروا الكتاب به ليس بالهين عندي ؛ فلإنا وجدنا اقتضاءً نفسياً وطلباً مختلجاً في الضمير لا يناقض كراهية وجود المقتضى على ما سبق ذلك متضحاً ، فسمينا الطلب النفسي أمراً ، وأوضحنا من طريق اللسان تسمية العرب إياه كلاماً ، فأما العموم والخصوص فما أراهما كذلك في الوضوح .

ويظهر أن يقال : [عموم] النفس علوم بمعلومات على جهات في الإرادة والكراهية أو غيرهما . فأقصى ما يذكره في هذا أن كل ما يثبت العلم به ففي النفس حديث عنه منفصل عن العلم ، وهو الذي يسمى الفكر ، والعلم محيط بمعنى الجميع ، وفي النفس فكرته وحديث عنه . فليعلم طالب هذا الشأن أن معظم ما يحسبه من لم يعظم حظه في الحقائق علماً فهو فكر ، وهو المعنى بكلام النفس .

ومن دقيق ما يتعلق بمدارك العقول أن فكر النفس [متعلقة بالمعلومات] والمعتقدات ، ولا [تتعلق] النفس بالعلم الحق . وهذا الآن يتعلق بالقول في النطق النفسي ، ولا مطمع في مفاصله فضلاً عن استقصائه .

ومهما ظن ذو الفكر أنه ناطق بالعلم ، فهو [متخيل] العلم معلوماً منظوقاً به وهذا هو الذي اختلج في عقول المتكلمين ، وطيش أحلامهم ، حتى اضطربوا في أن العلم بالشيء هل هو علم بأنه علم به . وهذا الذي اختبوا فيه اضطراب منهم في فكر النفس لا في العلم نفسه .

ونحن في الأحايين نرزم إلى تلويحات في هذا المجموع [لتشوف] عند نجاهه إلى العلوم الإلهية ونستحث على طلبها .

مسألة :

٢٢٨ — ونعود الآن إلى المقصود اللائق بما نحن فيه ، ونقول : اختلف الأصوليون في صيغة العموم اختلافهم في صيغة الأمر والنهي . [فنقل] مصنفو المقالات عن الشيخ

أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية ، وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل؛ فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به ، كقول القائل : رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يفتني منهم أحد ، وإنما كرر هذا اللفظ قطعاً لو هم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك ، وإنما أنكر الواقفية لفظة [واحدة] مشعرة بلفظ الجمع . ووافق الملقب بالبرغوث من متكلمي المعتزلة ، وابن الراوندي الواقفية فيما نقل عنهم .

وذهبت طائفة يعرفون بأصحاب الخصوص إلى أن الصيغ الموضوعية للجمع نصوص في أقل الجمع ، مجملات فيما عداه إذا لم يثبت قرينة تقتضي تعديتها إلى أعلى الرتب .

[وأما الفقهاء فقد قال جماهيرهم : الصيغ الموضوعية للجميع نصوص في الأقل] وظواهر فيما زاد عليه ، لا يزال اقتضاؤها في الأقل بمسالك التأويل ، وهي فيما عدا الأقل ظاهرة مؤولة .

٢٢٩ — والذي صح عندي من مذهب الشافعي - رضي الله عنه - : أن الصيغة العامة لو صح تجرُّدها عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق ، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة .

٢٣٠ — ومما رل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه : أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع ، بل تبقى على التردد . وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع ، كقول القائل : رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين . فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة فلا يظن بذى عقل أن يتوقف فيها .

ثم نقل عن أبي الحسن مذهباً حسب ما مضى في صيغة الأمر : أحدهما : الحكم بكون اللفظ مشتركاً بين الواحد اقتصاراً عليه ، وبين أقل الجمع وما فوقه . ونقل عنه أنه كان يقول : لا أحكم بالاشتراك ، ولا أدري للصيغ مجملاً ولا مفصلاً ولا مشتركاً .

ومسالك حجاج الواقفية في هذه المسألة وطرق الجواب عنها كما تقدم في مسألة الأوامر فلا معنى لإعادتها .

٢٣١ — والذي نحن نذكره الآن مسلك الحق ، وما هو المرتضى عندي ، فأقول

والله المستعان : الألفاظ التي يُتوقع اقتضاء العموم فيها منقسمة : فمن أعلاها وأرفعها الأسماء التي تقع أدوات في الشرط ، وهي تنقسم إلى : ظرف زمان ، [وإلى] ظرف مكان ، واسم مبهم يختص بمن يعقل ، كقولك : من أتاني أكرمه . واسم مبهم يختص [بما لا] يعقل في رأي ، ولا يختص بمن يعقل في رأي ، كوقوع ما شرطاً وكل اسم وقع شرطاً عمّ مقتضاه . فإذا قلت : من أتاني ، اقتضى كل آت من العقلاء ، وإذا قلت : متى ما جئتني ، اقتضى كل زمان ، وإذا قلت : حيثما رأيتني ، اقتضى كل مكان ، وما يقع منكرًا منفياً ، فهو كذلك يتعين [أيضاً] القطع بوضع العرب إياه للعموم كقولهم : لم أر رجلاً .

صيغ الجموع :

٢٣٢ — وأما صيغ الجموع ، فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو لأطلقنا أنفسنا ، ولكننا نذكر مراسم على قدر ميسر الحاجة إليها : [فالجمع] ينقسم إلى جمع سلامة وإلى جمع تكسير .

فأما جمع السلامة فهو الذي يسلمُ فيه بناء الواحد . وهو ينقسم إلى جمع الذكور [وإلى] جمع الإناث . فأما جمع الذكور فزيادة واو قبلها ضمة ونون بعدها ، في محل الرفع ، وبزيادة ياء قبلها كسرة ونون [بعدها] في محل النصب والجر .

وأما الإناث فالاسم المؤنث ينقسم إلى اسم ليس فيه علم للتأنيث ، وإلى اسم فيه آخره علم للتأنيث ، فأما ما ليس فيه علم للتأنيث ، فجمع السلامة فيه زيادة ألف وتاء في الوصل والوقف ، بضمها في محل الرفع ، وبكسرها في محل الجر والنصب . تقول : جاءني الهنداتُ ، ورأيت الهندات ومررت بالهندات . وأما ما في آخره علم للتأنيث فينقسم إلى ما يكون هاء في الوقف وتاء في الوصل ، وإلى ما يكون ألفاً . فأما ما يكون هاء [فإذا] حاولت الجمع فيه ، حذفت الهاء من الواحدة وزدت ألفاً وتاءً كما تقدم . فتقول في مسلمة : مسلمات .

وأما ما يكون علامة التأنيث فيه ألفاً ، فينقسم إلى ألف ممدودة ، وإلى ألف مقصورة ، فأما إذا كانت الألف ممدودة كقولك في صحراء وخنفساء ، فنقلب الهمزة واواً ، وتزيد ألفاً وتاءً إذا لم يكن [المذكر منه] أفعال ، كقولك : صحراوات وخنفساوات . [نقلب الهمزة واواً] .

فأما إذا كان المذكر فيه أفعال ، فالعرب لا تنطق بجمع السلامة فيه بل تقول في

الحمراء: حمراً. ومن مشكل الحديث قوله ﷺ^(١): « ليس في الخضراوات زكاة ». والرسول عليه السلام لم يرد جمع الخضراء الذي ذكرها أخضر ، وإنما أجزاها لقباً على نوع من الإتياء والدخّل .

وأما ما ألفه مقصورة كالحبلى والسكرى فجمع السلامة على الطرد فيها بانقلاب الألف ياء ، وزيادة الألف والتاء بعدها ؛ فتقول في حبلى : حبليات وسكريات ، وغضبيات . فهذه تراجم جمع السلامة .

٢٣٣ — فأما جمع التكسير فهو الذي ينكسر فيه بناءً الواحد . ثم قد يكون ذلك بزيادة حرف ، كثوب وثياب ، وكلب وكلاب . وقد يكون بنقصان حرف كـرغيف ورغف ، وقد يكون بتبديل حركة في صدر الكلمة كأسد وأسد .

ثم حظ الأصول منها أن الجمع بنفسه ينقسم انقساماً آخر ، [فمنه] ما هو جمع القلة ، وهو في وضع اللسان [لما] دون العشرة ، وله أبنية تحتوي عليها كتب أئمة النحو ، كالأفعل والأفعال ، والأفعله والفعله ، مثل : الأكلب والأجمال والأغطية والصبية . ومنها ما هو جمع الكثرة كالأفْعول والفِعال ونحوها .

وإنما نبهنا على هذا المقدار ليتبين للناظر خلو معظم الخائضين في هذا الفن عن التحصيل ؛ إذ أطلقوا القول في الصيغة ، ولم يفصلوها إلى الجمع وغيره ، ثم لم يفصلوا الجمع إلى جمع القلة وإلى جمع الكثرة .

٢٣٤ — ونحن نقول : أما ما ذكرناه قبل تقاسيم الجموع من الشروط والتنكير في النفي ، فلا شك أنه لاقتضاء العموم ، ودليلنا عليه كدليلنا على تسمية العرب [جارحة] مخصوصة رأساً .

وأما الجموع فجمع القلة لم يوضع للاستغراق قطعاً ، وإجماع أهل اللسان على ذلك كاف مغن عن تكلف إيضاح . واللغة نقلٌ ، فليت شعري بم تتعلق إذا عدمناه ؟ وأما جمع الكثرة ، فهو في وضع اللسان للاستغراق ؛ فإن العرب استعملته قطعاً مسترسلة على آحاد الجنس ووضعته لها . ثم إن اتصل بها استثناء بقي مقتضى اللفظ على ما عدا المستثنى . وإن كان مطلقاً فمقتضاه الاستغراق ؛ فإن تقييد بقرينة حالية نزل على حسبها .

(١) الدار قطني ٦٥/٢ ، ٩٦ ، والكتز (١٨٥٢) ، والترمذي بنحوه في : الزكاة : ب (١٣) : حديث

(٦٣٨) ، وقال : إسناد هذا الحديث ليس بصحيح ، وليس يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء .

ونحن من هذا المنتهى [نفرع] ذروة في التحقيق لم [يبلغ] حضيضها ،
ونفترع معنى [بكراً] هو على التحقيق منشأ اختباط الناس في عماياتهم ، والله
ولي التوفيق .

٢٣٥- فأقول : الالفاظ تنقسم في منهاج غرضي أربعة أقسام ، يقع اثنان منها
في طرفين : في النفي والإثبات ، ويتوسطها اثنان . فأما الواقع طرفا في ثبوت الاقتضاء
المتناهي في الوضوح ، فهو الذي يسمى نصاً على ما سيأتي .

فصل معقود في : معنى النص والظاهر والمجمل

٢٣٦- وضبط هذا القسم في غرضنا : أن اللفظ إذا كان في اقتضاء معناه من
عموم أو خصوص أو ما عداهما بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية ،
وفرض سؤال ، وتقدير مراجعة واستفصال ، في محاولة تخصيص أو تعميم - فهو
الذي نعنيه ، ولا يتطرق إلى هذا القسم إلا إمكان انطلاق اللسان بكلم في غفوة أو
غفلة وهو الذي يسمى الهذيان ، أو إجراء كلمة ناصة في الوضع في معرض حكاية ،
أو محاولة تقويم اللسان على نضد حروفها .

فإذا فرض انتفاء تخيل الهذيان به ، والتفاف اللسان ، وقصد الحكاية ومحاولة
تقويم نظم الحروف ، وتحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له - فلا
يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له وهذا كذكر عدد في
اللفظ معدود ، فإنه ناص في المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة . وكذلك ما
لا يتطرق إليه تأويل .

فهذا طرف . والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا في النص لا استيعاب الأقسام .

٢٣٧- والطرف الأخير هو المصدر ، فإنه غير مختص بواحد من الأحداث وليس
موضوعاً أيضاً للعموم واستغراق الجنس .

وقد قال بعض من حوّم على التحقيق ولم يرد مشرعه : إن المصدر صالح
للجمع ، وليس موضوعاً للإشعار به ، وهو في حكم اللفظ المشترك بين مسميات فإنه
صالح لأحاديها على البديل وليس موضوعاً لجميعها كالجموع والصيغ العامة . وكذلك
المصدر صالح للواحد وللجمع غير موضوع لقصد الاحتواء على أحاد الجنس . وهذا

زلزل وذهول عن مدرك الحق ومسلك العربية .

والقول البين فيه أن المصدر لا يصلح للجمع ، ولا يتهيأ للإشعار به ، فلو قصد به [مطلقه] جمعاً لم يكن كالذي يقصد [بإطلاق المعين] بعض ما يسمى به . فإن المصدر على رأي الكوفيين مرتب على الفعل فرع له ، [وهو أصل الفعل على رأي البصريين . والفعل يتفرع عنه ، وقد يستحيل تخيل الجمع في الفعل] فالمصدر في هذا المعنى حال محل الفعل ، وإن كان اسماً ، ولم يوضع المصدر إلا لتأكيد الفعل . فإما أن يكون للإشعار بواحد أو بجمع أو بالتهيؤ للصالح لهما فلا ، فإنه ناء عن هذا الغرض ، ولو فرض اقتران قرينة بذكر المصدر مشعرة بالجمع فلا يصير المصدر مقتضياً جمعاً لمكان القرينة ، بل القرينة قد يفهم منها قصد الجمع . وهو كما إذا اقترنت بالفعل .

فحاصل القول في ذلك : أنه لا مناسبة بين المصدر وبين الجمع لا من جهة الوضع له ، ولا من جهة التهيؤ والصالح . فإن حاول المتكلم التعرض للعدد رد المصدر عن حكم إطلاقه ، وزاد هاء ، فوحد وثنى وجمع ، فقال : ضربته ضربة وضربتين وضربات .

فإن قيل : أليس يحسن أن يقال : ضربته ضرباً كثيراً ، فلو لم يكن مشعراً بالعدد لما جاز وصفه بالكثرة ، وعن هذا صار بعض أهل العربية إلى أن المصدر صالح للجمع وإن لم يكن مشعراً به كما حكته [قبل هذا] عن بعض الأصوليين .

قال سيبويه : قول القائل : كثيراً ، صفة ، والموصوف لا يشعر بالصفة ، ولو أشعر بها لاستغنى بنفسه عنها ، ولجرت الصفة مجرى التأكيد للموصوف إذا قال القائل : رأيت زيداً نفسه ، وليس الأمر كذلك فقول القائل : ضربت زيداً ضرباً كثيراً ، كقوله : ضربت زيداً ضرباً شديداً ، والسر في ذلك أن المصدر صالح لأن يوصف بالكثرة كما أن الرجل صالح لأن يوصف بجهات ، وليس اسم الرجل موضوعاً لها ، ولا مشعراً بشيء منها ، فلينظر طالب هذا الشأن في ذلك ، وليتبين الفرق بين صلاح اللفظ للشيء وضعاً ، وبين صلاحه للموصوف به فهذا بيان الطرفين .

٢٣٨ — فأما القسمان المتوسطان فعلى مرتبتين ، نحن [واصفوهما] :

أحد القسمين : ما وضع في اللسان للعموم ، فلو لم تثبت قرينة وتبيننا انتفاءها

لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصًا . ومن هذا القسم الاسم الواقع شرطًا ، وهو منحط عن النص المرتبة الأولى ، من جهة أن النص لا يغير مقتضاه قرينة ما تقدم ، وإذا اقترن بالشرط ما يقتضي تخصيصًا حُمِلَ على المخصوص ، ولم يُعد خلقًا ولا كلامًا مثبتًا ، وبيان ذلك بالمثال : أن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام تعدودين ، فقال صاحب المجلس : من أتاني أعطيته دينارًا ، أمكن أن يحمل على الذين جرى ذكرهم .

٢٣٩ - وأما القسم الثاني من القسمين المتوسطين : فهو الجمع الذي ليس جمع قلة ، فهو فيما يزيد على أقل الجمع إن انتفت القرائن المخصصة ظاهر ، ليس بنص فلا يبعد أن مطلق الجمع أراد خصوصًا ، ولا ننكر ذلك في نظكم الكلام بخلاف أدوات الشرط ، وهذا ينحط عن القسم الثاني . ومن أحاط بهذه الأقسام اتخذها مرجعه في كل مشكل ، وأقامها ذريعة في صدر باب التأويلات ، كما سيأتي - إن شاء الله - .

وبنجاز الأقسام يتبين اختيارنا في القول ي العموم ، والخصوص ، وما يقع نصًا منهما ، وظاهرًا ، ونحن بعد ذلك نرسم المسائل في التفاصيل ، ونذكر في كل مسألة ما يليق بها ، والله الموفق للصواب .

مسألة :

٢٤٠ - ذكر سيويه (١) وغيره من أئمة النحو أن جمع السلامة من أبنية جمع القلة ، وهذا مشكل جدًا ؛ فإن مصادمة الأئمة في الصناعة ، والخروج عن رأيهم لا سبيل إليه والرجوع في قضايا العربية إليهم ، والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسنة بأقوالهم . والأصوليون القائلون بالعموم مطبقون على حمل جمع السلامة إذا تجرد عن القرائن المخصصة على الاستغراق ، وصاترون إلى تنزيله منزلة جمع الكثرة من أبنية التكسير ، فأهم مقصود المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة .

٢٤١ - والذي استقر عليه نظري في ذلك ما أنا مبديه الآن قائلًا : كل اسم علم معرفة إذا ثنى فقد خرج عن كونه معرفة ، وكذلك إذا جمع . فإذا قلت : زيد [وأنت] تريد اسم العلم فقد عرفت . فإذا قلت : زيدان ، فقد نكرت ، باتفاق أئمة العربية . وكذلك إذا قلت : زيدون .

والسبب فيه أن الاسم المفرد العلم إنما يكون معرفة من حيث يعتقد أن المسمى

(١) سبقت ترجمته .

منفرد في قصد المسمي ، حتى كأنه لا يرى حالة إطلاق الاسم العلم مشاركة فيه لغير المسمي . [فليس قول] القائل : أقبل زيد ، على تقدير : أقبل زيد ، من الزيود ، إذ لو كان كذلك لكان بمثابة قول القائل : جاء رجل ، فالعلم موضوع بين المخاطب والمخاطب على اعتقادهما اتحاد المسمي به ، فإذا ثبتت أو جمعت ، فقد ناقضت ما منه تلقى التعريف من اعتقاد الاتحاد ، وقد [بنيت] الكلام على تعدد المسمي بزيد . فإذا لاح ذلك تبين أنه لا يتعرف المثني والمجموع إلا بالألف واللام ، وهما يعرفان كل نكرة فنعود بعد ذلك إلى مآل الكلام في المسألة .

٢٤٢ — ونقول : ما نراه أن كل جمع نكرة ، فإنه لا يتضمن استغراقاً ، ومصدق ذلك قوله تعالى : ﴿ مالنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار ﴾ ^(١) فإذا عرّف ، ولم يكن على بناء التقليل ، فهو للاستغراق ، قال الله تعالى ﴿ إن الأبرار لفي نعيم ﴾ ^(٢) . وهذا التفصيل يلتحق بما قدمناه من تفصيل القول في الجموع .

والذي يُحصل الغرض في ذلك أنه لا منكرٌ إلا ويليق به المعرفة من مستنده إلى الجمع المعرف ، فتقول : رأيت رجلاً من الرجال ، كما تقول : رأيت رجالاً من الرجال . [فالذي قاله] سيبويه في جمع السلامة إذا لم يعرف ، وقد ذكر حمله على القلة ، إذ ذكر حكم الثنية والجمع على التخصيص .

ولو فرض دخول الألف واللام في الاسم الواحد ، فقد يقتضي ذلك إشعاراً بالجنس كما سيأتي بعد ذلك . فتقول : الدينار أعز من الدرهم ، وأنت تبغي تفضيل الجنس على الجنس ، وقد ينتظم من ذلك : أن كل جمع في عالم الله فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه ، وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بالألف واللام المعرفين . فليتأمل الناظر هذا السر ، وليعلم أن الجمع من غير تقدير تعريف لأقل الجمع .

فإذا عرّف ففيه الخلاف . فأصحاب الخصوص يحملون الجمع وإن عرّف على أقل الجمع ، وبأبون ظهوره فيما عداه ، وهذا زلل ، فإن خصصوا قولهم بالجمع المنكر ، فلا خلاف بيننا وبينهم ، وبهذا يتضح اختيارنا وهو استكمال الكلام .

مسألة :

٢٤٣ — قال أصحاب العموم : النكرة في النفي تعم ، وفي الإثبات تخص ،

(٢) آية (١٣) سورة الانفطار .

(١) آية (٦٢) سورة (ص) .

فلا بد من تفصيل القول في الطرفين عندنا .

فأما قولهم : النكرة في الإثبات تخص ، فغير مطرد ؛ فإن النكرة الواقعة في سياق الشرط محسولة على العموم في قول القائل : من يأتي بمال أجزاه . فلا يختص هذا بمال مخصوص ، والسبب فيه أن النكرة إنما عمت في النفي ؛ لأنها في نفسها ليست مختصة [بمعين] في قول القائل : ما رأيت رجلا ، والنفي لا اختصاص له ، فإنه نقيض الإثبات ، فإذا انضم النفي إلى التنكير ، اقتضى اجتماعهما العموم . والشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم ، فالنكرة الواقعة في مساقه محمول عليه ، وحكم عموم الشرط [منبسط] عليه ، إذ لو اختص المال لاختص الشرط المتعلق به ، والاختصاص نقيض وضع الشرط المطلق . فهذا على قولهم : النكرة في الإثبات تخص .

فأما قولهم : النكرة في النفي تعم ، ففيه تفصيل لطيف .

فأقول : إذا قال القائل : ما رأيت رجلا ، فهذا ظاهر في نفي الرؤية عن جنس الرجال ، والتأويل يتطرق إليه . قال سيبويه : يجوز أن يقول القائل : ما رأيت رجلا وإنما رأيت رجالا ، وإذا كان ينتظم الكلام على هذا الوجه ، فليس التنكير مع النفي نصاً في اقتضاء العموم غير قابل للتأويل ، ووجه تطرق الاحتمال إليه الذي نبهنا عليه . فإذا قال القائل : ما جاءني من رجل ، لم يتجه فيه غير التعميم ، فإن (من) وإن جرت زائدة ، فهي مؤكدة للتعميم ، قاطعة للاحتمال الذي نبهت عليه ، والنكرة إذا جرت في مساق شرط لم يتطرق إليها التأويل المذكور في النفي ، ولم يسغ حملها من غير قرينة مخصصة على الخصوص .

مسألة :

٢٤٤ - اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذي واحده بزيادة هاء كالتمر والتمر ، والشجر والشجرة وبأيهما ، مما تردد فيه أصحاب العموم ، وهذه المسألة نجمع إليها أخرى [ونفصل] بينهما .

فإذا قال القائل : الرجل أفضل من المرأة ، فهذا مما ترددوا فيه أيضاً ، فقال قائلون من المعتمدين : هو [للاستغراق والاستيعاب للجنس] ، وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه .

والرأي الحق عندي - والله أعلم - البداية بالمسألة الأخيرة : أن الرجل يُعرّف على بناء تنكير سابق؛ فيقول القائل : أقبل رجل ، ثم يقول : قرب الرجل ، والتقدير : من ذكرته مقبلاً قد قرب . فهذا تعريف [مرتب] على تنكير سابق ؛ فلا يقتضي هذا ولا ما في معناه استغراقاً وانطباقاً على الجنس .

وإذا قال القائل : الرجل أفضل من المرأة ، ولم يسبق تنكير ينعطف التعريف عليه ، فهذا للجنس . ومنه قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني﴾^(١) ، ﴿والسارق والسارقة﴾^(٢) فإنّ من سبق تنكيره ، وظهر ترتيب التعريف عليه ، فهو غير محمول على استغراق الجنس وفاقاً . فإنّ لاح في الكلام قصد الجنس ، في مثل قول القائل : الدينار أشرف من الدرهم ، ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف ، فهو للاستغراق . وإن جرى هذا الكلام ولم يُدرّ أنه خرج [تعريفاً لمنكر سابق أو إشعاراً] بجنس ، فالذي صار إليه معظم المعتمدين أنه للجنس .

والذي أراه أنه مجمل ، فإنه حيث يعم لا يعم لصيغة اللفظ . وإنما يثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقرونة معه مشعرة بالجنس . فإذا وردَّ اللفظ ، وليس جمعاً ، ولا موضوعاً للإبهام المقتضى للاستغراق ، كما يجري في أدوات الشرط - فالأمر متلقى في الخصوص والعموم من القرينة ، فإذا لم ندرها لم يتجه إلى التوقف .

فإن قيل : رأيتم لو قطعنا بانتفاء قرينتي العموم والخصوص فماذا ترون ؟ قلنا : لا ينتظم الكلام من قاصد إلى هذا اللفظ إلا مترتباً على تنكير ، أو مشعراً بجنس في قصد المتكلم ، ففرضه من المتكلم على منتظم الكلام عرياً عن إحدى قرينتي العموم والخصوص في مقال أو حال محال . فهذا قولنا في هذا الطرف .

٢٤٥ - وأما التمر والتمرّة فمطلق اللفظ الذي واحده بزيادة الهاء للعموم عند محققى المعتمدين .

وأنكر بعض أصحاب العموم ذلك ، من حيث إنه غير مستعمل في سياق وضعه للإبهام كالشرط ، وليس جمعاً أيضاً . وربما استمسك هؤلاء بأنه يجمع في نفسه فيقال : ثُمر .

وهذا لا حاصل له ، فإن الإبهام والجمع عند منكري العموم في ألفاظ الجنس

(٢) آية (٣٨) - سورة المائدة .

(١) آية (٢) - سورة (النور) .

ثابتة أيضاً ، ووضوح ثبوتها يغني عن بسط القول فيها ، وما ذكره من جمع التمر على تمر مردود من وجهين : أقربهما أنه يعارضه امتناع قول القائل : تمر واحد ، وهذا أظهر من متعلقهم . ثم [التمر] جمع من حيث اللفظ ، وقد قال سيبويه : الناقة تجمع على نوق ، ثم النوق على نياق ، وهما جميعاً من أبنية الكثرة ، ثم النياق على أينق ، وهو مقلوب أنوق أو أينق في أمور تصريفية ، والأفعل جمعُ القلة ، وهذا الجمع مردود إلى ألفاظ أقوام قالوا : نياق .

ومن بديع ما يتفطن له الفطن في ذلك : أن التمر المطلق أحرى باستغراق الجنس من التمر ؛ فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظية ، والتمرور ترده إلى تخيل الوحدان ، ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع ، وفي صيغة الجمع مضطرب بينهم . وسرّها يتبين في أقل الجمع .

مسألة :

٢٤٦ — اللفظ المشترك كالقرء واللون والعين ، وما في معناها ، إذا ورد مطلقاً ، فقد ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، إذا لم يمنع منه مانع ، ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله ، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها .

وهذا ظاهر اختيار الشافعي ^(١) ؛ فإنه قال في مفاوضة جرّت له في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ ^(٢) فقيل له : قد يراد بالملامسة الواقعة ، قال : هي محمولة على اللمس باليد حقيقة ، وعلى الوقاع مجازاً .

وقال قائلون : اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً محمول على الحقائق ، ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً .

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 تجرّد بها عن مقتضى الوضع ، وتخيّل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، كمحاولة الجمع بين التقيضين .

٢٤٧ — والذي أراه أن اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يُحمل في موجب

(٢) آية (٤٣) سورة النساء .

(١) سبقت ترجمته .

الإطلاق على المحامل ؛ فإنه صالح لاتخاذ معان على البذل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها ، فادعاء إشعاره بالجميع بعيدٌ عن التحصيل ، وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : يجوز أن يراد به جميع محامله . قلنا : لا يمنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك . مثل أن يذكر الذاكر محامل العين فيذكر بعض الحاضرين نغظ العين ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه على جميع ما جرى .

فإن قيل : فهل ترون حمل اللفظ على وجه في الحقيقة وآخر في المجاز ؟ قلنا : نعم لا ننكره مع قرينة .

فإن قيل : بم تفتصلون عما ذكره القاضي ؟ قلنا : ما ذكره يثول إلى الاستتاق لفظ المجاز والحقيقة ، فإذا رد الكلام إلى حمل الملامسة على الجس باليد والوقاع ، فهما معنيان كغيرهما . فهذا منتهى القول في ذلك .

مسألة في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال :

٢٤٨ — قال الشافعي : ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال .

ونحن نضربُ لذلك مثلاً ننزل عليه بيان الغرض . روى أن غيلان (١) أسلم وتخته عشر نسوة . فقال [له] رسول الله ﷺ (٢) : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » . ولم يسأل غيلان عن كيفية عقوده عليهن في الجمع والترتيب ، فكان إطلاقه القول دالاً على أن لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معا ، أو تجري عقود مرتبة .

٢٤٩ — وهذا فيه نظر عندي من حيث إنه لا يمتنع أن الرسول عليه السلام كان عرف ذلك ، فنزل جوابه على ما عرف ، ولم يرَ أن يبين لرجل حديث العهد بالإسلام علة الحكم ، وماخذَه . وعليه يجري معظم الفتاوى . والمفتي يطلق جوابه للمستفتي إذا رأى الجواب منطبقاً على وفق الحادثة ، وإن كان ذلك الحكم لو أرسل لفُصِّلَ . فهذا وجه .

(١) غيلان : هو ابن سلمة بن شرحبيل الثقفي ، أسلم يوم الطائف ، وأسلم اولاده . له ترجمة في : الإصابة ١٨٩/٣ - ١٩٠ .

(٢) الترمذي في : النكاح (٣٣) ، وابن ماجة في : النكاح (٤٠) ، ومالك في : الطلاق (٧٦) ، والبيهقي ١٨١/٧ ، وشرح السنة ٨٩/٩ ، والمشكاة (٣١٧٦) .

وإن تحقق استبهاام الحال على الشارع ﷺ ، وصح مع ذلك أنه أرسل جوابه فهذا يقتضي لا محالة جريان الحكم على التفاصيل ، واسترساله على الأحوال كلها . ولكننا لا نتبين في كل حكاية تنقل إلينا أنها كانت مبهمة في حق الرسول ، وجوابه المطلق كان مرتباً على استبهاامها ؛ فمن هذه الجهة لا يبقى مستمسك في محاولة التعميم ، وادعاء قصد ظهوره في حكايات الأحوال المرسله .

ولكن وجه الدليل مع هذا واضح في قضية غيلان (١) ؛ فإنه ﷺ قال له (٢) : «أمسك أربعا» فأجملهن ، ولم يخصص الإمساك بالأوائل عن الأواخر ، وفوض الأمر فيه إلى خيرة من كان أسلم . وقال لفيروز الديلمي ، وقد أسلم على أختين : «اختر أيتهما شئت وفارق الأخرى» .

٢٥٠ - ثم نقل أصحاب المقالات عن أبي حنيفة أنه عمم أموراً ، لا يصير إلى تعميمها شاد في الأصول ، فضلاً عما يتشوف إلى التحقيق . فمنها : أنه قال : إذا روى الراوي أن الرسول ﷺ قضى في كذا بكذا ، اقتضى ذلك عموم القضاء في غير المحل المنقول ، مثل ما روي أنه قضى بالكفارة على من جامع في نهار رمضان ، وزعم أبو حنيفة أن هذا يعم كل إفتار ، وهذا إنقاله تلقياً من اللفظ ومقتضى مساق الكلام ، فهو خرق بين . وإن قاله قياساً مسلك القياس غير مردود على الجملة .

وقد قال الشافعي فيما نقله الرواة عن رسول الله ﷺ أنه قضى في الأموال بالشاهد واليمين : فهذه الحجة تختص بمحلها ، كما نقلت ، واللفظ لا يشعر بعمومه ، والاقيسة لا جريان لها في مراتب البيئات ، فإنها مستندة إلى التعبدات .

مسألة في أقل الجمع :

٢٥١ - قد اضطرب رأي العلماء في ذلك ، فذهب ذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة . وهذا المذهب يعزى إلى ابن عباس وابن مسعود ، ولم يتقل عنهما تنصيص على ذلك ، ولكن تبين مذهب ابن عباس بمصيره إلى أن الأخوين لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس ؛ لأن المذكور في كتاب الله تعالى الإخوة ، وظهر للناقلين مذهب ابن مسعود من مصيره إلى أن الثلاثة إذا اقتدوا برجل اصطفوا خلفه ، وإن اقتدى رجلان برجل وقف أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ، ولا يصطفان وراء الإمام .

(٢) سبق تخريجه .

(١) سبق ترجمته .

وظاهر مذهب الشافعي في مواضع تعرضه للأصول يشير إلى هذا . وذهب ذاهبون إلى أن أقل الجمع اثنان . والأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - يميل إلى هذا . وقد ذهب إليه جمع من المعتزلة .

٢٥٢ — وحق الناظر في هذه المسألة أن يئس من العشور على مغزاها ما لم يستكملها ، فإن المقصود منها يتبين على تدرج . والذي أرى استفتاح الكلام به أن الصائرين إلى أن أقل الجمع اثنان ربما يستمسكون بأشياء لا معتمسم فيها ، وأنا [أفيد] الناظر بذكر ما يتمسك به هؤلاء أمرين :

أحدهما : بطلان استدلالهم ، والثاني : إيضاح تمييز [مباينة مسلكهم] عن محل النزاع .

فمما ذكروه قوله تعالى في شأن عائشة (١) وحفصة (٢) - رضي الله عنهما - ﴿ إن تنوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ﴾ (٣) والمراد بذلك قلبكما .

وهذا قلة معرفة بالعربية ؛ فإن ما لا يتعدد من شخصين فالتعبير في اللغة الفصيحة عنهما بصيغة الجمع ، فهذه صورة مستثناة ولها باب وقياس . والدليل على سقوط الاستشهاد بها أن ذكر صيغة التثنية غير مستحسن في هذا الفن .

وبما تمسكوا به الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلاً ومنفصلاً . فالضمير المنفصل في ذلك قول القائل : نحن . والمتصل كقوله : فعلنا ، قالوا : أقل معنى هذا الفن وهو جمع اثنان .

وهذا أيضاً مستثنى عن محل الخلاف ، فإنه باتفاق أهل اللسان موضوع لتعبير المرء عن نفسه وغيره ، سواء كان واحداً أو جمعا ، واللغات لا تثبت قياساً ، كما سبق تقريره ، وإنما معتمدها النقل ، فمن حاول إثبات شيء من اللغة ، تلقياً من قياس بعضها على بعض فقد جانب مسلك السداد في مأخذها .

(١) عائشة هي : أم المؤمنين عائشة بنت أب بكر التيمية تكنى بأب عبد الله بابن أختها عبد الله بن الزبير ، تزوجها رسول الله ﷺ قبل الهجرة بمكة ، ومناقبها عديدة ، روت عن النبي ﷺ في كتب الحديث كلها . ماتت سنة (ست وخمسين) . لها ترجمة في : الإصابة ٤/٣٤٨ ، وشذرات الذهب ١/٦١ ، والنجوم الزاهرة ١/١٥٠ .

(٢) حفصة هي : أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب العدوية ، تزوجها النبي ﷺ سنة ثلاث ماتت سنة (٤٥) . لها ترجمة في : الرياض المستطابة ص (٣١٢) .

(٣) آية (٤) سورة التحريم .

فإذا آل الخلاف إلى صيغ الجموع التي تترتب في صيغ وضع اللسان مسبوقة بصيغ الثنية ، سواء كانت للسلامة أو للتكسير ، فنقول : رجلان ورجال ، ومسلمان ومسلمون . فإذا تعين محل النزاع ، فليقع الكلام وراء ذلك .

فمن ركيب الكلام وغثه تشبيب من ذكرناه باشتقاق الجمع ومصيرهم إلى أن الواحد إذا جمع إلى مثله ، فقد تحقق فيهما معنى الجمع ، فإن الخلاف ليس في معنى لفظ الجمع المنتظم من الجيم والميم والعين ، وإنما الخلاف في حمل الرجال على رجلين ، والمسلمين على مسلمين ؛ فإن سمي مسم بعض هذه الألفاظ جمعا ، فلا يحكم بهذه اللغة التي استحدثها المتأخرون على موضوع اللفظ .

٢٥٣ - فإن قيل : فما المرتضى الآن ؟ قلنا : هذه المسألة موضوعة على رأي المعتمدين ، فمطلق اللفظ معناه في مختارنا ما سبق ، وإن رُوجِعنا في جواز رد اللفظ عند قيام المخصصات على اثنين أو ثلاثة ، فعند ذلك ننادي ونقول : إن صار صائرون إلى أنه يمتنع رد معنى اللفظ بالتخصيص إلى اثنين ، فنحن لا نمنع هذا ، فقد يبدو للرجل رجلان ؛ فيقول : أقبل الرجال ، ونحن لا نسوي مع ذلك بين الثلاثة والاثنين ، والرد إلى الثلاثة أهون من الرد إلى اثنين ، ويستدعي الرد إلى اثنين من ظهور مستند التأويل ما لم يستدعه الرد إلى ثلاثة على ما سنوضح ذلك في كتاب التأويلات . إن شاء الله تعالى .

والذي أراه أن الرد إلى رجل واحد ليس بدعا أيضا ، ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين بكثير ، وها أنا أنزل هذه المراتب الثلاث على حقائقها ليتضح مأخذ كل مرتبة .

٢٥٤ - أما فرض الرد إلى واحد فنضرب مثاله ، ثم نذكر سبيله ومجاله فإذا برزت المرأة لرجل حسن من بعلها أن يقول : في توبيخها أتتبرجين للرجال يا لكعاء ؟ وإن لم تتبرج إلا لواحد . وسبيل ضبط هذا القسم [في غرضنا] أن لا يعتقد أنه من مقتضى اللفظ لا في الأقل ولا فيما يزيد عليه ، ولكن إذا تبين في مقصود المتكلم استواء الواحد والجمع فلا يُبعد إطلاق الجمع عند ظهور الواحد من الجنس ، من جهة أن الأنفة والحمية إنما سببها التبرج للجنس ، آحادا وجمعا ، والذي ينقم منها في الواحد ، ينقم منها في الجنس .

فإذا لاح الفن الذي أشرنا إليه في صوب قصده ، كان لفظ الجمع كلفظ الواحد، ولعل لفظ الجمع أمثل وأشكل ، وأوفق للقصد والغرض ، فإذا لم يكن في

الكلام هذا النوع أو ما يدانيه ، لم ينقدح حمل صيغة الجمع على الواحد . فإن تحققنا عدم هذا الفن فلا وجه للرد للواحد ، وإذا ترددنا في اقتران مثل ذلك باللفظ [تردد] وقوفنا عن القطع ، من جهة عدم الإحاطة بوجود القرينة وانتفائها . فهذا ما أرضاه في هذه المرتبة .

٢٥٥ — فأما الرد إلى اثنين ، فيسوغ [بما] يسوغ به الرد إلى الواحد ، ويسوغ بجنس آخر ، وهو الإشعار بما يزيد على الثالث . والجمع فيه من غرض التناصر ، فيقول القائل إذا بدا رجلان يخافهما ، وكان لا يبالي بالواحد منهما : أقبل الرجال ، وإطلاق صيغة التثنية ها هنا أمثل وأوفق للنص على الغرض ، فإن من يحاذر التجمع يتقي من الثلاثة أكثر مما يحاذره من اثنين ، فليس إطلاق الرجال بعيداً ، ولكن الأثر كله للقرينة ، غير أن القرينة إنما تؤثر مع ما في طباع اللفظ من احتمال أثرها ، والتقسيم التي ذكرتها في إيضاح اختياري في صيغة العموم توضح ذلك كله .

٢٥٦ — فأما القول في الرتبة الثالثة ، وهو الرد إلى ثلاثة فلا يستدعي ذلك قرينة حاقة في جنس مخصوص ، وبهذا تفصل المسألة . نعم إن لم يقم دليل وهو مستند التأويل [فقد] بان وجوب الجريان على الظاهر فجمع الكثرة للاستغراق . وإن ظهر دليل هو أوضح في مسالك الظن من ظهور مقتضى اللفظ في الاستغراق فهذا أوان تأويل ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى مشروحاً في كتاب التأويل . وإن عد ما ظهر مناقضاً لظاهر اللفظ ، فهذا أوان الوقوف .

٢٥٧ — وقد ذكر بعض الأصوليين أن من أشار الخلاف في معنى أقل الجمع أن الرجل إذا قال : لفلان عليّ دراهم ، أو أوصى بدراهم ، فلفظ المقر والموصي محمول على أقل الجمع . فإن قيل : أقل الجمع اثنان قبل حمل اللفظ عليهما . وإن قيل : آل الجمع ثلاثة لم يقبل التفسير باثنين . وما أرى الفقهاء يسمحون بهذا ، ولا أرى للنزاع في أقل الجمع معنى إلا ما ذكرته ، فليعلم الناظر أن معظم الخلاف سببه توسط [النظار] النظر من غير استتمام له . وقد ظهر في [العقول] تباين الرتب الثلاث ، وقل من يوفق لدرك سبب التباين ، فابتدروا إلى الاختلاف في أقل الجمع ، ولو هُدوا للإحاطة بالغايات ، لما كان لاختلافهم معنى .

فصل : في بقية أحكام الصيغة المطلقة

٢٥٨ - الألفاظ الموضوعية للعموم تنقسم إلى المطلق والمقيد : فالمطلق ما يتعرى عن قرينة تنافي مقتضى العموم ، والذي قدمناه في صدر هذا الكتاب إلى هذا الفصل في بيان أحكام إطلاق الصيغ ، فإن جرى في أثناء الكلام للقرائن ذكر ، فلإنما جرى القول فيها لتحقيق قضايا الإطلاق ، ونحن الآن نُجري مسائل في أحكام الإطلاق ، بها استكمال هذا القسم .

فإذا نجزت ملنا إلى تقاسيم القرائن ، واستفتحنا بعدها قواعد التخصيص ، ومسائل الاستثناء ، وميزنا بين التخصيص والاستثناء مستعينين بالله تعالى .

مسألة :

٢٥٩ - إذا ورد في الشرع لفظ يتناول في اللغة الأحرار والعييد ، فهو عند المحققين محمول على الجنسين ، وذهب بعض الضعفاء إلى أن المطلق من الألفاظ يختص بالأحرار .

فنقول : مقتضى اللفظ من طريق اللغة لا نزاع فيه ، وقد تقرر أنا متعبدون بالجرىان على مقتضى الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع ، ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ ، وهذا القدر مُقنع فيما نريده .

والذي تخيله هؤلاء أن العبيد مستوعبون بحقوق السادة ، مستغرقون بتصرفهم إياهم ، وتصرفهم فيهم ، فكانوا مُسْتَشِينِينَ عن مقتضى مطلق الألفاظ بما تقرر به الشرع من أحوالهم في ذلك .

وهذا إيهام لا حاصل وراءه ؛ فإنه ثبت تعلق حقوق السادة [بهم] فيوجوه وتلك الوجوه لا تمنع اندراجهم تحت مقتضى ألفاظ الشارع ﷺ في غيرها ، فإن اجتمع ظاهر في العموم وقضية ثابتة من أحكام الرق موجبها خروج الرقيق عن أحكام العموم ، فإنها تجري مجرى المخصص ، ويخرج اللفظ إذ ذاك عن حقيقته في الإطلاق .

ومثل ذلك يفرض في طبقات الخلق على تغير طباعهم ، وتفنن أنحائهم ، والله الموفق .

مسألة :

٢٦٠ — إذا وردَّ في لفظ الشارع ﷺ صيغةُ جمع السلامة، كالمسلمين والمؤمنين، مما وضع مرتباً على [بنية] مؤمن في الذكور [عند الإطلاق] - ففي تناول هذه الصيغة عند الإطلاق للنساء خلاف .

فذهب ذاهبون إلى أنه يتناول النساء ، واستدلوا عليه بأن العرب إذا حاولت التعبير عن الذكور والإناث بصيغ جمع السلامة ، فمن مذهبها المطرد تغليب التذكير ، وهذا مشهور عنهم ، مسطور في كتب أئمة العربية .

والرأي الحق عندنا خلاف ذلك ، والذي تخيله هؤلاء وهم وزلل ، ولا يخفى على من شدا طرفاً من العربية أن قول القائل : مسلمان مبني على قول القائل [في الواحد : مسلم ، وقول القائل : مسلمات مبني على قوله] في الوجدان مسلمة ، وقول القائل : مسلمون مبني على مسلم ومسلمين . وهذه التقاسيم أظهر من أن يحتاج في إثباتها إلى تكلف وإطناب ، ثم ميزت العرب باب الإناث ، فقالوا : مسلمة ومسلمتان ومسلمات . وما ذكره هؤلاء من تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن [الجنسين] فصحيح على الجملة ، ولكنهم لم يفهموه على وجهه ؛ فإن ما ذكروه سائغ إن أُريد . فأما أن يقال : وضع اللسان على أن المسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على أحاد الرجال فلا . والذي ذكروه صالح لو أُريد ، وليس في اللسان القضاء به إلا عند قرينة شاهدة عليه .

ولا شك أن ما ذكرناه مختص بصيغة جمع السلامة . وأما الألفاظ التي تشتمل في الوضع على الجنسين فلا شك في تناولها ، كالناس والقوم ، وما أشبههما .

مسألة :

٢٦١ — مَنْ مِنَ الألفاظ المبهمة ، وهي إحدى صيغ العموم ، في اقتضاء الاستغراق إذا وقع شرطاً ، ويتناول الذكور والإناث ، وذهب إلى هذا أهل التحقيق من أرباب اللسان والأصول . وذهب شردمة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يتناول الإناث ، واستمسكوا بهذا المسلك في مسألة المرتدة ، فقالوا في قوله ﷺ «مَنْ بَدَّلْ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١) : لا يتناول

(١) البخاري في : الجهاد (١٤٩) والاعتصام (٢٨) والاستتابة (٢) ، وأبو داود في : الحدود (١) ، والترمذي في : الحدود (٢٥) ، والنسائي في : التحريم (١٤) ، وابن ماجه في : الحدود (٢) ، وأحمد

النساء . وإنما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب : مَنْ وَمَنَّهُ وَمَنَّا وَمَنُونَ وَمَنَات . قال الشاعر (١) :

أتوا ناري ، فقلتُ : مَنْونٌ (٢) أنتم ؟ فقالوا : الجنُّ . قلتُ : عموا (٣) ظلماً

وهذا قول الأغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والأصول شيئاً .

ولا خلاف أن مَنْ إذا أُطلق مبهماً شرطاً لم يختص بذكرٍ أو أنثى جمع أو وحدان ، وهذا مستمر في الألفاظ الشرعية ، والألفاظ المتصرفين في الحلول والعقود ، والأيمان والتعليقات . وهو الجاري في تفاهم ذوي العادات ، متفق عليه في وضع اللغات . فإذا قال القائل : من دخل الدار من أرقائي فهو حرٌّ لم يتخصص بالعبيد الذكور ، وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة ، أو ناط بها توكيلاً ، أو إذنا في قضية من القضايا .

٢٦٢ - ثم للعرب مذهبان شائعان : فمنهم من يكتفي عن معنى مَنْ ، ومنهم مَنْ يرد الكناية إلى لفظه ، وهما جاريان في التنزيل . قال الله تعالى : ﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ (٤) وقال : ﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾ (٥) فكذلك القول في التذكير والتأنيث . فهذا مما لا يبدي المرء فيه إلا غبي .

وأما ما اغتر به هؤلاء من قول بعضهم : مَنْ وَمَنَّا ، فهذا من شواذ اللغة ، وليس من ظاهر كلام العرب ، وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية ، وبناء على محاكاة الخطاب ، فإذا قال القائل : جاء رجل ، قلت : من ؟ ، وإذا قال : [جاء] رجلان ، قلت : منا ؟ وإذا قال : أقبل رجال ، قلت : منون ؟ . وإذا قال : أقبلت امرأة ، قلت : منته ؟ وكذلك متنان ومنات . ثم ما ذكرناه ليس باللغة الغالبة في باب الحكاية أيضاً .

والقول الجامع في هذا أن ما ذكروه - وإن ساغ - فالأفصح غيره ، فليس شرطاً معتبراً في تمييز الذكور والإناث ، بل هو مما نطق به الناطقون . والقانون المتفق عليه ما ذكرناه .

(١) قال شيخ شيخنا العلامة محمد محيي الدين عبد الحميد في « شرح شواهد ابن عقيل » ٨٨/٤ شاهد رقم

(٣٥٢) : روى هذا البيت أبو زيد في « نوادره » ونسبه إلى شمير بن الحارث الضبي .

(٢) قال الشيخ محيي الدين في « المصدر السابق » : « وذلك شاذ » .

(٣) عموا ظلماً : قال أيضاً : « دعاء مثل عم صباحاً وعم مساءً » .

(٤) آية (١٦) سورة محمد .

(٥) آية (٤٢) سورة يونس .

مسألة :

٢٦٣ — اختلف الأصوليون في دخول المخاطب تحت الخطاب في مثل قول القائل لمأموره : من دخل هذه الدار فأعطه درهما ، فلو دخل هذا المخاطب الدار فهل يعطيه المأمور بحكم اقتضاء اللفظ ، كما يعطي غيره من الداخلين ؟

قال قائلون : هو بمثابة غيره ممن يدخل الدار . وقال آخرون : إنه غير داخل في مقتضى قول نفسه .

وتعلق هؤلاء بأمثلة لا تحقيق للتعلق بها . كقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ^(١) ؛ فإنه غير داخل في مقتضى هذا القول ، وإن كان جل وعلا شيئاً ؛ من حيث إنه يستحيل أن يكون مخلوقاً ؛ فثبت أنه لا يدخل المخاطب تحت الخطاب . وهذا غير سديد ؛ فإنه ينقدح للمعترض أن يقول : إنما لم يدخل من حيث إن الخلق اختراع وإيجاد لما لم يكن ، ولا يعقل ذلك إلا في محدث مُفتح الكون ، والرب تعالى قديم لم يزل ، فكان عدم تناول مقتضى الكلام [له] لهذا المعنى ، لا لامتناع دخول المخاطب تحت الخطاب .

ثم التعلق بالأمثلة ، والكلام في بناء القواعد والكيليات ذهاب عن مسلك التحصيل ، فإن آحاد الأمثلة يمكن حمل الأمر فيها على جهات من التخصيص لا تنضبط ، فلا يستمر إذاً مثل هذا في محاولة عقد الأصول .

٢٦٤ — والرأي الحق عندي : أنه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه ، إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره ، ولكن القرائن هي المتحكمة وهي غالبية جدا في خروج المخاطب من حكم خطابه ، فاعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ والوضع ، وذلك من حكم اطراد القرائن وغلبتها ؛ فإن من كان يتصدق بدراهم من ماله ، فقال في تنفيذ مراده لمأموره : من دخل الدار فأعطه درهما ، فلا خفاء أنه لا ينبغي أن يتصدق عليه من ماله . فحكمت القرائن وجرت على قضيتها واللفظ صالح . ولو قال [لمن يخاطبه] : من وعظك فاتعظ ، ومن نصحك فاقبل نصيحته فلا قرينة تخرج المخاطب ، فلا جرم إذا نصحه كان مأموراً بقبول نصيحته بحكم قوله الأول . وبالله التوفيق .

مسألة :

٢٦٥ - إذا ورد خطاب مطلق في الكتاب العزيز [والسنة] يشمل الأمة بصيغة تصلح في الوضع للرسول عليه السلام ، وهو كقوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ وما في معناها و ﴿ يا أيها الناس ﴾ فالذي صار إليه الأصوليون أن الرسول ﷺ داخل تحت الخطاب . وذهب شاذلية لا يؤبه لهم إلى أنه غير داخل تحت الخطاب .

وهذا ساقط من جهة أن اللفظ صالح ، ووضع اللسان حاكم باقتضاء التعميم ، والرسول من المتعبدین بقضايا التكليف كالامة . فإن قيل : إنه على خصائص ، فالذي يقتضي مرتبة الخطاب أن يُخصَّ بكل ما يكون معيناً فيه ، وهذا هذيان ؛ فإن ثبوت خصائص له في بعض القضايا لا يخرجها عن الأحكام العامة التي يشارك فيها الأمة ، والخصائص بالإضافة إلى أحكام العموم قليل من كثير . ثم كل جنس من الناس على تفاوت الطبقات على خصائص ، فإن النساء مختصات بأحكام عن الرجال ، وكذلك المسافرون مختصون عن المقيمين . إلى غير ذلك من أصناف المكلفين . ثم لا يقتضي ذلك خروجهم عن قضايا الصيغ العامة . وما ذكرناه تكلف ، وإلا ففي إشعار وضع اللسان بالعموم ، ودخول الرسول عليه السلام في حكمه ، ومصير المحققين إلى وجوبه ، والعمل بقضايا الظواهر مقنع في ذلك . وبالجملة الخصوص في غير محل الخطاب لا يقتضي تخصيصاً في محل الخطاب .

٢٦٦ - وذهب بعض أئمة الفقهاء في ذلك إلى تفصيل فقال : كل خطاب [لم يصدر] بأمر الرسول ﷺ بتبليغه ، ولكن ورد مسترسلاً ، فالرسول مخاطب به كغيره ، وكل خطاب صدر على الخصوص بأمر الرسول ﷺ بتبليغه فذلك الذي لا يتناوله . كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ﴾ (١) وهذا ذكره الصيرفي (٢) وارتضاه الحلبي (٣) . وهو عندنا تفصيل فيه تخييل ، يتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن .

(١) وردت في سور كثيرة من القرآن .

(٢) الصيرفي هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المعروف بالصيرفي . كان إماماً في الفقه والأصول ، تفقه على ابن سريج ، وله تصانيف منها « شرح الرسالة » . قال القفال الشاشي : كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي . قال الشيخ أبو إسحاق : مات سنة (٣٣٠) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٤/ ١٩٩ ، والعبر ٢/ ٢٢١ ، وطبقات الشيرازي ص (١١١) ، وطبقات الشافعية للأسنوي ٢/ ٣٣/ ٧١٩ .

(٣) الحلبي : بحاء مهملة مفتوحة هو أبو عبد الله الحسين بن حسن بن محمد بن حليم . قال فيه الحاكم : كان شيخ الشافعيين بما وراء النهر ، وأنظرهم بعد أستاذه القفال الشاشي والأودني . مات سنة (٤٠٣) . له ترجمة في : طبقات الشافعية للأسنوي ١/ ١٩٤ - ١٩٥ / ٣٦٤ .

فأما القسم المسلّم فلا حاجة إلى مُرَادَةٍ فيه ، وأما الخطاب المصدر بالأمر بالتبليغ ، فهو يجري على حكم العموم عندنا ؛ فإن قوله : ﴿ يا أيها الناس ﴾ على اقتضاء العموم في وضعه . والقائل هو الله تعالى ، وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر مختص بالرسول عليه السلام في تبليغه ، وكان التحقيق فيه : بلغني من أمر ربي كذا ؛ فاسمعه وعوه ، واتبعوه .

مسألة :

٢٦٧- إذا وردت صيغة مختصة فيوضع اللسان برسول الله عليه السلام - فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة معه في ذلك الخطاب شرع ، ولهذا تعلقوا في عقد النكاح بلفظ الهبة [بقوله] تعالى ﴿ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها ﴾^(١) [فالخطاب مختص به عندهم ، والأمة] متبعون النبي في موجه .

٢٦٨- ونحن نقول : إن جرى الكلام في مقتضى اللفظ ، فلا شك ولا امتراء في خروج الأمة من موجه . ولكن وراء ذلك نظر ؛ فإن أصحاب رسول الله عليه السلام كان يحتج بعضهم على بعض ، بالآيات التي وردت مختصة بخطاب المصطفى صلوات الله عليه ؛ وذلك لما تقرر عندهم أن الأمة مشاركون للرسول في التكليف . وليس ذلك مستمراً أيضاً .

٢٦٩- وأنا أقول فيه : ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه السلام ، كالنكاح والغنائم ؛ وكان إذا ورد خطاب مختص في حكم اللسان برسول الله ﷺ - فما أراهم كانوا يعتقدون مشاركته فيه ؛ لاقتضاء الصيغة التخصيص ، والعلم بخصائص رسول الله ﷺ فيما ظهر الخطاب فيه . فأما ما لم يظهر فيه خصائصه وورد فيه خطاب مختص به ، فهذا مجال النظر . ولست أتحقق أيضاً مسلماً قاطعاً من رأيهم في طرد اعتقاد المشاركة .

٢٧٠- وما يتعين له التنبية الآن - إلى أن يجيء تقريره في باب التأويلات - أن كل ظهور يتلقى من وضع اللسان ، فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به ، ما لم يمنع منه مانع . فأما غلبات الظنون في تقدير وقائع وعادات ، فما أراها [مناطا] للأحكام ، وإن غلب الظن فيه كما غلب في إرادة الشارع عليه السلام بلفظه ما يشعر به ظاهره . .

وهذا بمثابة تسويغنا للمثول اعتماد الاحتمال على شرط عقد التأويل بالدليل ، ثم لا يلتزم تنزيل الأمر على إمكان النسخ وإن كان محتملاً ، فإن قطعنا بشيء من ذلك حكماً به ، وهذا كقطعنا أنهم كانوا يتأسون برسول الله ﷺ في أفعاله ، ويستبينون منها رفع الحرج عنهم إذا لم يظهر [لهم] اختصاص رسول الله عليه السلام . وهذا الفن مقطوع به ؛ فلا جرم المرتضى عندنا في حكم فعله ﷺ المنقول مطلقاً استبانة رفع الحرج فيه عن الأمة ، إذا لم يكن الفعل في محل خصائصه ﷺ ، كما سيأتي بعد ذلك أحكام أفعاله . فالذي تيقناه في أفعاله ، لم نتيقنه في الخطاب المختص به ﷺ .

مسألة :

٢٧١ — إذا خص رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخطاب ، فهذا مما عده الأصوليون من مسائل الخلاف ، فقالوا : من العلماء من صار إلى أن المكلفين قاطبة يشاركون المخاطب ومنهم من قال : لا يشاركونه .

والقول في هذا عندي مردود إلى كلام وجيز : فإن 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 بأحد الأمة ، فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب ، وكذلك القول فيما خصَّ به أهل عصره ، وكون الناس شرعاً في الشرع ، واستبانة ذلك من عهد الصحابة ، ومن بعدهم لا شك فيه . وكون مقتضى اللفظ مختصاً بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه ، فلا معنى لعد هذه المسألة من المختلفات ، والشقان جميعاً متفق عليهما .

وهذه المسألة والتي قبلها في الصيغ الخاصة ، ولكنهما تعلقتا بما تقدم عليهما فرأينا ذكرهما .

وقد نجزت الآن الألفاظ المطلقة في العموم ومقتضاها ، وحن الآن أن نذكر الصيغ المقيدة المقرنة .

فصل : الصيغ المقيدة بالقرائن

٢٧٢ — فنقول : القرائن تنقسم إلى قرائن حالية ، وإلى قرائن لفظية . فأما القرائن الحالية : فكقول القائل : رأيت الناس ، وأخذت فتوى العلماء . ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين ، ومراجعة جميع العلماء ، فهذه القرينة وما في معناها [تتضمن] تخصيص الصيغة . وستلونها مسائل حرية بالالتحاق بهذا القسم .

مسألة :

٢٧٣ - إذا ورد خطاب الشارع - صلوات الله عليه وسلامه - على سبب مخصوص ، وسؤال واقع عن واقعة معينة ، فقد اختلف الأصوليون في أن الصيغة هل يتعدى سببها في اقتضاء العموم ، أم يتضمن ورودها على السبب اختصاصها به ؟ .
فإنني صح عندنا من مذهب الشافعي اختصاصها به .

وعلى هذا يدل قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير ﴾^(١) الآية قال رضي الله عنه : « كان الكفار يُحلون الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله به ، وكانوا يتخرجون عن كثير من المباحات في الشرع ، فكانت سجيتهم تخالف وضع الشرع ، وتُحاده ؛ فنزلت هذه الآية مسبوقة الورود بذكر سجيتهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، والموقوذة وأكلة السبع ، وكان الغرض منها استبانة كونهم على مضادة الحق ، ومحادة الصدق ، حتى كأنه قال تعالى : « لا حرام إلا ما حللتموه » . والغرض الرد عليهم » ولولا سبق الشافعي إلى ذلك ، وإلا لما كنا نستجيز مخالفة مالك ، في مصيره إلى حصر المحرمات فيما ذكر الله تعالى في هذه الآيات . والذي نقله من يوثق به من مذهب أبي حنيفة : أن الصيغة مجرأة على العموم ، وقد زاد على ادعاء العموم أمراً منكراً - إن صح عنه - سنختم المسألة به .

٢٧٤ - ونحن نقول : إن كان جواب الشارع لا يفرض مستقلاً بنفسه ، لولا تقدم السؤال ، مثل أن يسأله رجل عن شيء معين قائلاً : أيحل هذا؟ فيقول : نعم أو لا ، فلا سبيل في ادعاء العموم ؛ فإن العموم فرع استقلال الكلام بنفسه ، بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم سؤال ، فإذا ذاك يستمسك المستمسكون باللفظ كما سنذكره . ويتعلق آخرون بالسبب .

فأما إذا كان الكلام لا يثبت له الاستقلال دون تقدم السؤال ، والسؤال خاص والجواب تنمة له ، وفي حكم الجزء منه [فليس بموضع خلاف] .

وأما إذا كان كلام الشارع مستقلاً ، بحيث لو قدر نطقه به ابتداءً لكان ذلك شرعاً منه ، وافتتاح تأسيس ، فهذا موضع الكلام .

٢٧٥ - والذي نرى القطع به التعلق بمقتضى الصيغة في أصل اللسان ؛ فإننا إن نظرنا [إلى معناها] فهو عام ، وإن نظرنا إلى السبب ، فليس بدعا أن يُسأل الرسول عليه السلام عن شيء فيذكر في مقابله تأسيس شرع يأخذ منه السائل حظه ، ويسترسل مقتضى اللفظ على غيره .

فالقول البالغ فيه أن قصد التخصيص بالسبب الخاص يعارضه قصد ابتداء تمهيد الشرع . فإن لم يظهر قصد تأسيس الشرع لم يترجح قصد التخصيص بالسبب ، فإذا تعارضا لم يحكم أحدهما على الثاني ، وتعين التمسك باللفظ ومقتضاه العموم ، ولهذا اعتقد صحبه الأكرمون عدم اختصاص ألفاظه بالمكان ، والزمان ، والمخاطبين ، وسبقوا إلى أن الناس الذين لم يخاطبوا مع المخاطبين شرع في الشرع ، ولا حاجة إلى ذلك مع ما قرناه .

وما ذكره الشافعي من الكلام على الآية ، فهو في غاية الحسن ، ولكن ما ذكر لا يفيد الحكم على الآية ، بل يفيد تطرق التأويل إليها ولولا ما مهدنا ، لكانت الآية نصا ، وهي من آخر ما نزل على رسول الله ﷺ ، ولم يدع أحد من حملة علوم القرآن النسخ فيها .

٢٧٦ - وأنا أقول وراء ذلك : مقتضى هذا السياق الذي هو [مستمسك] إمام دار الهجرة . مالك رضي الله عنه - يقتضي تحليل الحشرات والقاذورات ، والعدرات وغيرها من النجاسات . فلا يستمر إجراء الآية على العموم مع اعتقاد هذا الذي ادعيته [و] قطع السلف بالتحريم فيه . فإن أنكر منكر هذا ، واندفع في تحليل هذه الأشياء ، علم قطعاً انسلاخه عن ضبط المسألة ، واستيطاؤه مركب العقوق ، فرب شيء نتحققه بعد انقراض العصور ، وإن لم نشهد أهلها . وإن سلم مسلم تحريم ما ذكرناه ، ولم يقابل الحقوق بالعقوق وهاب حجاب الإنصاف ، فيبطل بذلك ادعاء النص في العموم .

ثم نحن وإن كنا لا نرى تطرق التخصيص إلى اللفظ مقتضياً مصير اللفظ مجملاً ، كما سنذكره في مسائل الخصوص ، فإننا نعتقد أن ذلك إن جرى يُخرج اللفظ عن مراتب النصوص في العموم ، ويلحقه بقبيل الظواهر وهذا كاف في مسلك الكلام على هذه الآية .

٢٧٧ - وقد حان الآن أن نذكر ما نقل من سرف أبي حنيفة في عدم الالتفات إلى السبب ، فنقول : أولاً إذا حكمنا بتعميم اللفظ الوارد في السبب الخاص ، فلا شك أن

لا نشترط في تجويز تخصيصه [ما] يجوز به تخصيص [الألفاظ] المطلقة ، بل نقول : تخصيص اللفظ [بسبب] يُقَوِّي جانبَ المثول ، ويخفف عليه مؤنة طلب دليل بالغ في الوضوح ، على ما سيأتي بيان ذلك وأمثاله في باب التأويلات . ولكننا نقول : لا يجوز إخراج سبب اللفظ بطريق التخصيص عن مقتضى اللفظ ، فهو إذاً صريحٌ في سببه ظاهر في غيره على ما ارتضيناه .

٢٧٨ — ونقل ناقلون عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراج سبب اللفظ بالتخصيص ، وإنما ادعى النقلة عليه ذلك من خبرين : أحدهما : حديث العجلاني في اللعان ؛ فإنه لا عن امرأته وهي حامل ، ونفى حملها فانتفى ، ومنع أبو حنيفة ^(١) نفْي الحمل باللعان ، وإن لم يرد في بيان اللعان عن المصطفى ﷺ غير قصة العجلاني . والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة ^(٢) وكان سأل عن ولد أمته في ملك يمين ، فقال رسول الله ﷺ : « الولد للفراش » ^(٣) فعلا أبو حنيفة في اللفظ ، حتى ألحق الولد بالآب في النكاح ، وإن تيقنا استحالة العلوق من الزوج ، ولم يلحق ولد المملوكة بمولدها [وإن] أقر بالوطء والافتراش [فالذي] عندي أنه لا يجوز أن ينسب إلى [متعاقل] تجويز استخراج السبب تخصيصاً ، وما نقل عنه محمول على أن الحديثين لم يبلغاه ، بكاملهما ، وكان ضعيف القيام بجمع الأحاديث ، صارفاً جمام طلبه إلى الرأي ، مع القطع بأن الذين مضوا كانوا لا يتعلقون بالرأي ما لم يعجزوا عن تتبع ألفاظ الشارع .
فهذا ما أردنا ذكره في القرائن الحالية .

القرائن التي ليست الحالية

فأما القرائن التي ليست الحالية فهي تنقسم إلى الاستثناء والتخصيص ، ونحن نبدأ بالاستثناء .

(١) سبقت ترجمته .

(٢) عبد بن زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر القرشي العامري أخو سودة أم المؤمنين . قال ابن عبد البر : كان من سادات الصحابة . له ترجمة في : الإصابة ٤٣٣/٢ / ٥٢٧٢ .

(٣) روى هذا اللفظ : البخاري ٧٠/٣ و ١٠٦ و ١٦١ و ٤٠/٤ ، ومسلم في : الرضاع (٣٦ ، ٣٧) ، وأبو داود (٢٢٧٣) والترمذي (١١٥٧) ، والنسائي في : الطلاق (٤٩ ، ٥٠) وابن ماجه (٢٠٠٦ ، ٢٠٠٧) ، والدارمي ١٥٢/٢ ، وأحمد ٢٥/١ و ٦٩ و ٢٠٧/٢ و ٢٨٠ و ٤٧٥ .

مسائل الاستثناء :

٢٧٩ - الاستثناء استفعال من الثني ، يقال : ثنيت الشيء إذا صرفته ، وثني الثوب إذا كُفَّ وغطف عن أطراف الأذيال والأكمام . ثم للاستثناء أدوات في اللسان يطول استقصاء القول فيها . ونحن نذكر أممها وأصلها ، ونضبط تراجم الاستثناء مبنية على القواعد ، ثم ننعطف على المسائل الأصولية في قضايا الاستثناء ، فنقول :

٢٨٠ - أصل أدوات الاستثناء (إلا) ، ثم لا يخلو إما أن يتصل بكلام متضمنه إيجاب (١) وإثبات (٢) ، وإما أن يتصل بكلام مبني على النفي ، فإن كان في واجب ثابت ، فوضع اللسان فيه اقتضاء النصب ، تقول : جاء القوم إلا زيداً ، والتقدير : أستثنى زيداً ، فهو حرف دال على فعل ناصب ، قال الله تعالى : ﴿ فشربوا منه إلا قليلاً منهم ﴾ (٣) وقد يرد ما بعد إلا مرفوعاً ، وهو فصيح منطوق به تقول : جاءني القوم إلا زيداً ، وعليه حمل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ﴾ (٤) وأنشد فيه :

وكل أخ مفارقة أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

وإنما يسوغ ذلك لأمر نحن ننبه عليه ، فنقول : من قولهم في اللغة الفصيحة : جاء القوم غير زيد ، فينصبون (غير) على الاستثناء ، ويأخذون نصب (غير) مما ينتصب بإلا (٥) ، في قولهم : جاء القوم إلا زيداً ، فغير يدخل على ما يعمل فيه (إلا) ويجوز أن يقال : جاء القوم غير زيد ، أجروا (غير) نعتاً للقوم ، والتقدير : جاء القوم المغايرون لزيد ، ثم لما أدخلوا (غير) على حكم إلا ، أدخلوا ما بعد إلا - في لغة - على (غير) في مذهب الصفة ، فقالوا : جاء القوم إلا زيداً .

٢٨١ - وإذا اتصل إلا بكلام مبني على النفي ، فلا يخلو إما أن يتم الكلام دونه ، أو لا يتم . فإن لم يتم الكلام دونه ، فاعتماد الكلام على النفي ، فلا تعمل إلا ، وجري الكلام بوجوه [الإعراب ، كما يجري فرضه] لو فرض حذف إلا ،

(١) إيجاب : وذلك بأن يذكر في الكلام المستثنى منه .

(٢) إثبات : وذلك بالآي تقدمه نفي .

(٤) آية (٢٢) سورة الأنبياء .

(٣) آية (٢٤٩) سورة البقرة .

(٥) وللمنتصب بـ « إلا » ثلاثة أحوال : الأولى : وجوب النصب على الاستثناء ، وذلك إذا كان الكلام تاماً موجباً .

الثانية : جواز اتباعه لما قبل « إلا » على أنه بدل منه مع جواز نصبه على الاستثناء ، وذلك إذا كان الكلام تاماً منفيًا .

الثالثة : وجوب إجرائه على حسب ما يقتضيه العامل المذكور قبل إلا ، وذلك إذا كان الكلام ناقصاً ولا يكون حيثئذ إلا متقيًا .

فتقول : ما جاءني إلا زيدٌ ، وما رأيت إلا زيداً ، وما مررت إلا بزيدٍ ، كما تقول : ما جاءني زيد وما رأيت زيدا ، وما مررت بزيد .

٢٨٢ — وإن كان الكلام المبني على النفي يتم دون (إلا) فللعرب مذهبان في إعماله : منهم من يجريه مجرى استثناء ، ومنهم من لا يرى إعماله ، ويقول : ما رأيت أحداً إلا زيداً ، وما جاءني أحدٌ إلا زيداً ، على الإعمال والاستثناء ، وإلا زيدٌ على ترك الإعمال . وهو في تقدير النحاة بدل عن أحد . واختلف القراء في قوله تعالى : ﴿ ما فعلوه إلا قليلٌ منهم ﴾ (١) . فقراءة العامة على ترك الإعمال ، وقرأ ابنُ عامرٍ إلا قليلاً منهم ، على الاستثناء . وهذا إذا قدمت قولك : أحداً ، فأما إذا قدمت قولك : إلا على قولك : أحد - لم يتجه إلا الإعمال ، [والحمل] على الاستثناء ، تقول : ما جاءني إلا زيداً أحد . والسبب فيه أن سقوط العمل على البدل ، والبدل لا يتقدم على المبدل . قال زهير (٢) :

القوم ألبٌ علينا فيك ليس لنا إلا الرماحَ وأطرافَ القنا ووزر
وقال الكُمَيْتُ (٣) :

فمالي إلا آلَ أحمدَ شيعَةٌ ومالي إلا مشعبَ الحقِ مشعبُ

نصب آلَ لما أخرج قوله : شيعه ، ونصب [المشعب] الأول على هذا المذهب ، وكل ما ذكرناه في الاستثناء من الجنس .

٢٨٣ — فأما الاستثناء من غير الجنس ، والكلام مبني على النفي ، حيث انتهى الترتيب إليه - فمذهب الاستثناء شائع فيه وفاقاً ؛ فتقول : ما جاء أحدٌ إلا حماراً ، والتقدير : أستثنى حماراً . فأما إذا أتيت بما بعد إلا على تقدير البدل ، فقد اختلف فيه أهل اللسان ، فمنع الحجازيون البدل ، وعينوا الاستثناء ، ولم يروا وقوع الحمار بدلاً

(١) آية (٦٦) سورة النساء .

(٢) زهير : هو ابن أبي سلمى ، وهو أحد الثلاثة المتقدمين على سائر الشعراء ، وكان يمتاز بما في نظمه من الحكمة البالغة ، وكثرة الأمثال مع القدرة على المدح . مات سنة (٦١٥) . له ترجمة في : خزنة الأدب ٣٧٥/١ ، والشعر والشعراء (٥٧) .

(٣) الكميت : هو ابن زيد الأسدي ، شاعر مقدم ، عالم بلغات العرب ، حبير بإيامها ، من شعراء مضر وألستها وكان مشهوراً بالتشيع لبني هاشم ، وهو من أصحاب الملحقات . مات سنة (٢١٦) . له ترجمة في : خزنة الأدب ٦٩/١ ، والشعر والشعراء (٣٦٨) ، ومروج الذهب ٣٦/٦ .

عن أحد ، وقالوا : إنما يبدل من أحد عاقل . قال النابغة (١) :

وقفت فيها أصيلاً لا أسأئلهما أعيت جواباً ، وما بالرَّبعِ من أحد
إلا أوارِيَّ لآيًّا ما أئينُّها والنُّؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

فصب الأوارِيَّ على الاستثناء ، ولم ير إجراءها بدلا عن أحد ، وهذه لغة القرآن . وبنو تميم جوزوا مذهب البدل ، فقالوا : ما جاءني أحد إلا حمار ، واعتلوا بأن التعبير بالأحد عن غير من يعقل ليس بدعاً ، في مثل قولك : أقبل أحد الحمارين في كلام يطول تتبعه .

فهذه التراجم لم نجد بداً من تصدير الباب بها ، ونحن الآن نعود إلى المسائل [الأصولية] ، ونرسمها مسألة مسألة .

مسألة :

٢٨٤ — صيغة الاستثناء إذا انقطعت لم تعمل ، وألغيت ، وشرطها في الصحة أن تتصل بالمستثنى عنه ، وتجري جزءاً من الكلام ، والمرعي في الاتصال أن يعدّ الكلام واحداً غير منقطع .

٢٨٥ — ورأى أصحابُ المقالات أن ابن عباس كان يجوز فصل الاستثناء ، ويعمُّله وإن طال الفصل بينه وبين المستثنى عنه ، وذهب بعض الفقهاء إلى أنه يجوز ذلك في كتاب الله تعالى دون غيره .

والرد على من يجوز فصل الاستثناء مُدركٌ بالبديهة ، يغني وضوحه عن الإطناب في شرحه ، ولو عملت الاستثناءات المنفصلة لم يثبت ثقة بالعهود والمواثيق ، ولما أفضى عقدٌ إلى اللزوم ، ولما علمُ صدق صادق ، وكذب كاذب ، مع ارتقَاب الاستثناء . فكل ما نذكره تكلف ، بعد حصول القطع بأن العرب ، وغيرها من أرياب اللغات لا يرون إمكان [تغيير] الألفاظ الناصبة على معانيها ، وإلحاق الاستثناء بعدها بعد تمادي الآباد وتطاول الأزمان ، والكلام المسكوت عليه في رفع اللسان غير مستدرِك بعد الفصل بالاستثناء .

(١) النابغة : هو زياد بن معاوية الذبياني ، وهو من الأشراف الذين غض الشعر منهم كما غض من امرئ القيس . توفى سنة (٦٠٤) م . له ترجمة في : الأغاني ٩/١٦٢ ، والشعر والشعراء (٧٠ و١٢٦) ، والجمهرة (٥٢) .

والغامض في هذه المسألة أن ابن عباس ، وهو حبر هذه الأمة ، ومرجوعها في مشكلات القرآن ، كيف يستجيز انتحالاً مثل هذا المذهب على ظهور بطلانه ؟ والوجه اتهام الناقل ، وحمل النقل على أنه خطأ ، أو مختلق مخترع ، والكذب أكثر ما يسمع . ويمكن أن يحمل مذهبه على إضمار الاستثناء متصلاً ، ثم يقع البوح بادعاء إضماره مستأخراً . فإذا ادعى مدع أن صاحب الكلام مصدق ، فهذا مذهب على كل حال ، وإن كان مزيفاً ، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك .

٢٨٦ — وأما من قال من الفقهاء بتجويز تأخير الاستثناء ، في كلام الله تعالى دون غيره ، فإنما حملة عليه خيالاً من مبادئ كلام المتكلمين ، الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد ، وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى المخاطبين ، وإن كان كل تأخر قد تأخر من الاستثناء به فذلك من سماع السامعين ، وفهم المخاطبين ، لا في كلام رب العالمين .

وهذا من هؤلاء اقتحام العمایات، والارتباك في غمرات الجهالات ، فإن استقر هذا العقد في اتحاد كلام [الله تعالى] ، والحكم عليه ظاهر بما هو الاختلاف حقا ، والواحد لا يختلف ، فثبت أن الواحد الذي حقه ألا ينقسم مستثنى عنه واستثناء المستثنى عنه منفي ، والاستثناء نفي ، وهيات أن يشتمل على ذلك فكر عاقل ، غير مصروف عن درك الحقائق بعرف التقاليد ، ثم ليس الكلام - مع هذا كله - في الكلام الأزلي ، وإنما الكلام في العبارات التي تبلغنا ، وهي محمولة على معاني كلام العرب نظماً ، ووصلاً وفضلاً ، ولا شك أنه لا ينتظم في وضع العربية فصل صيغة الاستثناء ، عن العبارة التي تُشعر بمسثنى عنه ، فهذا منتهى القول في ذلك .

مسألة :

٢٨٧ — إذا اشتمل الكلام على جمل ، واستعقب الجملة الآخرة استثناءً - فالمنقول عن الشافعي ^(١) رضي الله عنه : أن الاستثناء ينعطف على الجمل كلها ، ولا يختص بالجملة الآخرة منها .

وقال أبو حنيفة ^(٢) : هو مختص بالجملة الآخرة معينة .

٢٨٨ — وينبغي على المذهبين مسألة في الوصايا والحبس . وهي أن القائل إذا قال :

(٢) سبقت ترجمته .

(١) سبقت ترجمته .

وقفت داري هذه على بني فلان ، ثم على بني فلان ، وعدد طوائف ، وميز بعضهم من بعض ذكراً ، ثم قال عند ذكر الطائفة الأخيرة : إلا أن يفسق منهم فاسق ، فلا يستحق من المسمي شيئاً ، فهذا يتضمن على رأي الشافعي اشتراط العدالة في جميع البطون قبله ، وأبو حنيفة رضي الله عنه ، ومتبعوه يزعمون أن الاستثناء المتصل بالجملة الأخيرة - يتضمن اشتراط العدالة في المسمين آخرًا ، والمذكورون قبلهم يستحقون فسقوا أو اتقوا . وذكر الأصوليون آية القذف مثالا مفروضاً لإيضاح المذهبين ، وترجيح أحدهما على الثاني ، وهو قوله تعالى : ﴿ والذين يرمون المحصنات فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا ﴾ (١) . رأى الشافعي صرف (إلا) في قوله : ﴿ إلا الذين تابوا ﴾ (٢) إلى ما أمكن من الجمل المتقدمة ، ومنها قوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ (٣) ، وخصص أبو حنيفة معنى هذا الاستثناء بنبد الفسق ، والتسمية به ، فالقذفة فسقة إلا من تاب فيسقط عنه بظهور التوبة اسم الفسق . وأما حكم الرد المستفاد من قوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ (٤) فلا ينعطف الاستثناء عليه ، وهو مستدام على التأييد ، كما أشعر به قوله تعالى أبداً .

ونحن نذكر الآن ما قاله الأصوليون لكل فريق ، ثم نذكر ما هو المختار ، كدأبنا في المسائل .

٢٨٩ - فمما ذكره [أصحاب] الشافعي أن الجمل إذا عطف بعضها على بعض ، فالواو ناسقة عاطفة ، مشرّكة ، مُصَيِّرةٌ جميع ما للعطف بها في حكم جملة مجموعة لا انعطاف ولا ترتيب فيها ، فإذا قال القائل : رأيت زيداً وعمراً اقتضى ذلك اشتراك المذكورين في الرؤية . وحاصل ذلك يتضمن المصير إلى جعل الجمل ، وإن ترتبت ذكراً جملة واحدة ، ويقتضي ذلك استرسال الاستثناء عليها .

وهذا عندي خلي عن التحصيل ، مشعرٌ بجهل مُورده بالعربية . والتشريك الذي ادعى هؤلاء إنما يجري في الأفراد التي لا تستقل لأنفسها ، وليست جملاً معقودة بانفرادها . كقول القائل : رأيت زيداً وعمراً . فأما إذا اشتمل الكلام على جمل ، وكل جملة لو قدر السكوت عليها لاستقلت بالإفادة ، فكيف يتخيل اقتضاء الواو التشريك

(٢) سبقت .

(١) آية (٤ ، ٥) سورة النور .

(٤) سبقت .

(٣) سبقت .

فيها ؟ ولكل جملة معناها الخاص بها ، وقد يكون بعضها نفيًا وبعضها إثباتًا ، في مثل قول القائل: أقبل بنو تميم ، وارفضت قريش ، وتألبت عقيل ، فكيف يتحقق الاشتراك في هذه المعاني المختلفة، التي لا يتصور الاشتراك فيها؟ فالواو لا تكسب الجمل إعرابًا ، فكيف تشركها في المعنى؟ والإطناب في ذلك لا معنى له . نعم تستعمل العرب الواو في تضاعيف ذكر الجمل ، لتحسين نظم الكلام ، لا للعطف المحقق ، والتشريك .

٢٩٠- وادعى بعض أصحاب الشافعي ، أن بعض أصحاب أبي حنيفة يقولون : إن الرجل إذا قال: نسوتي طالق ، وعبيدي أحرار ، ودوري محبسة، إن شاء الله تعالى فهذا الاستثناء راجع إلى [جميع] ما تقدم ، وما أراهم يسلمون ذلك إن عقلوا ، وإن سلموا ، فمطالب القطع لا يغني فيها التعلق بمناقضات الخصم وهفواته ، فليبعد طالب التحقيق عن مثل هذا .

٢٩١- ونحن نقول : إذا اختلفت المعاني ، وتباينت جهاتها ، وارتبط كل معنى بجملة ، ثم استعقبت الجملة الأخيرة مثنوية فالرأي الحق الحكم باختصاصه بالجملة الأخيرة ، فإن الجمل - وإن انتضمت تحت سياق واحد - فليس لبعضها تعلق بالبعض ، كما قدمنا تقريره ، وإنما يعطف الاستثناء على كلام مجتمع ، في غرض واحد .

وإن اختلفت المقاصد في الجمل ، فكل جملة متعلقة بمعناها ، لا تعلق لها بما بعدها ، والواو ليست لتغيير المعنى ، وإنما هي لاسترسال الكلام ؛ وحسن نظمه ، والجملة الأخيرة تفصل الاستثناء عن الجملة المتقدمة ، من حيث إن الخائض في ذكرها أخذ في معنى يخالف معنى الجملة المتقدمة مضرب عنه ، فيظهر والحالة هذه اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ، وبيان ذلك بالمثل : أن الرجل إذا قال : [أكرموا من يزورنا] ، وقد حبست على أقاربي داري هذه ، وبعث عقاري الذي تعرفونه من فلان ، وإذا مت فأعتقوا عبيدي إلا الفاسق منهم ، فيبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس ، أو إلى الأمر بالإكرام . ثم ليس يبعد قصد العطف على الجميع إذا أمكن ، [ولكن] ليس يشعر ظاهر الكلام به . فإذا قال [القائل] : وقفت على بني فلان داري ، وحبست على أقاربي ضيعتي ، وسببت على خدمي وموالي غنمي ، إلا أن يفسق منهم فاسق ، فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ، ولا يظهر انعطافه على الجمل كلها ، والأمر في ذلك موقوف على المراجعة والبيان .

والسبب فيه أن مساق الخطاب في الجمل كلها واحد ، ولكن الجمل منفصلة في الذكر ، [فجر] اتحاد المقصود ، وفصل الجمل إجمالاً ووفقاً .

٢٩٢- وأما آية القذفة فإنها خارجة عن القسمين جميعاً ، على ما سنوضحه الآن قائلين : قوله تعالى : ﴿ ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ ^(١) حُكْمٌ في جملة ، وقوله تعالى : ﴿ وأولئك هم الفاسقون ﴾ ^(٢) في حكم التعليل لحكم الجملة المتقدمة ، فإن الشهادة في أمثال هذه المحال بالفسق ترد ، فإذا تاب رفعت التوبة علة الرد ، وانعطف أثرها على الرد لا محالة ، فكانه تعالى قال : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ ^(٣) لأنهم فاسقون ، إلا الذين تابوا . وهذا يدرأ عنا سؤال من سأل ، فقال : هلا حططتم الحد بالتوبة ، فإننا نقول : الحد في حكم [المنقطع عن الرد] ، فإنه موجبٌ جريرة ارتكبتها ، والغرض من الحد الزجرُ عن أمثالها ، ولو سقط الحد بإظهار التوبة لاستجراً للفسقة على الأعراس ، فلم نر للحد ارتباطاً بالرد والفسق ، وإنما ارتباطه بالزجر الذي وضعه الشارع ، فكانا عطفنا التوبة على جملة واحدة مؤذنة بالتعليل ، فلم يلزم عطف أثرها على حكم جملة منقطعة عنها . فإذا جرت مسألة قبول شهادة القذفة لائحةً ، مع استمساكتنا بالحق المبين في مأخذ الأصول .

٢٩٣- فإن قيل : إذا حبس على فرق وطوائف ، وعقب على الجملة الأخيرة استثناء - فبم تفتون في موجب ذلك الاستثناء في الجمل السالفة ؟ قلنا : أما من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء في الجمل المتقدمة ، فلا يكاد يخفى قوله ، وأما أنا فعندي الوقف ، فإن وجدت قرينة حاكمة اتبعتها . فإن لم أجدها لم أحكم بالاستحقاق في الجمل الماضية في محل الاستثناء ؛ فإنني لم أتحقق استحقاقهم فيها ، ولا يثبت الاستحقاق إلا بثبت ؛ فإن الأصل عدمه ، وهذا تقرب فائدته من فائدة مذهب من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء على جميع المذكورين .

مسألة :

٢٩٤- إذا استغرق الاستثناء الجميع - كان باطلاً لغواً ، واستقر الكلام المتقدم عليه في جميع مقتضاه ، كما يستقر كلام لا يستعقبه استثناء . وإن أبقى الاستثناء شيئاً وإن قل نفذ ، وبقي ما أبقاه الاستثناء .

٢٩٥- وذكر القاضي أن شرط صحة الاستثناء أن يكون مضمونه أقل من نصف المستثنى عنه ، ولم يتمسك إلا باستبعاد لا يليق بمنصبه التعلق بمثله . فقال : إذا قال القائل : لفلان عندي عشرةٌ إلا تسعة وخمسة أسداس ، وخمسة حبات ، عد ذلك من

(١) سبقت .

(٢) سبقت .

(٣) سبقت .

الهزء ، وعد صاحبه ملغزاً . فالاستثناء لاستدراك قليل بالإضافة إلى المذكور أولاً . وهذا الذي ذكره دعوى عرية ، وتهاويل لا تحصيل لها ، ومساقها يبطل الاستثناء كَرَّةً ؛ إذ يقال للمستثنى : كان من حَقِّك ألا تعترف إلا بالفاضل بعد استثنائك ، فإذا قلت : عشرة لم يقبل منك نفي شيء منها . والذي ذكره من أن الاستثناء في وجه حسن الكلام يقل مضمونه عن المُبَقِّي بعده ، فلسنا ننكر أن الأحسن ما ذكره . وأما رد غيره فلا سبيل إليه ولو قال القائل : لفلان عليّ تسعة وخمسة أصداس وخمس حبات - كان ذلك تطويلاً والأحسن أن يقول : لفلان عليّ عشرة إلا حبة ، فليس كل ما يوضح الأحسن يُردّ غيره .

مسألة :

٢٩٦ - ذكر الفقهاء اختلاف الشافعي ، وأبي حنيفة رضي الله عنهما في الرجل إذا قال : لفلان علي ألف درهم إلا ثوباً ، ثم ذكر ثوباً لا يستغرق قيمة الألف المذكورة ، وذكر وجهها [معقولاً] في استثناء قيمة الثوب عن الألف ، وجعل ذكر الثوب عبارة عن قيمته ، فهذا مقبول عند الشافعي مردود عند أبي حنيفة . وسوغ أبو حنيفة استثناء المكييل بعضه من بعض ، وإن اختلفت الأجناس رداً إلى التأويل الذي ذكره الشافعي في الثوب ، وكذلك جوز استثناء المكييل من الموزون ، والموزون من المكييل ، في مرادَاتٍ وُفِّرَقَ وُجِّمَ بين الفقهاء .

٢٩٧ - وحظ الأصول من هذه المسألة أن الجنس إذا اختلف فلا يجري الاستثناء فيه على حقيقته ، ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي مُجانسةُ المستثنى للمستثنى منه . فإن صح في مسالك الظنون التعبير بالثوب عن قيمته ، فالمستثنى القيمة ، إذ هي مجانسة للمستثنى منه ، لا الثوب بعينه . [فالأصح بعد وضوح ذلك ألا يعتقد ثبوت الاستثناء من غير الجنس ، فإن جرى لفظ] (إلا) في كلام فصيح لم يكن استثناءً ، وكان ذلك بمعنى لكن مع استفتاح كلام بعده [وهو كثير في القرآن الكريم وألفاظ الرسول ﷺ] . قال تعالى : ﴿ لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاماً ﴾ (١) [وليس السلام] من فن اللغو والتأثيم ، ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي أن تستخرج شيئاً كان يدخل تحت لفظك لو أطلقته مجرداً عن الاستثناء ، فإن ذلك يكون صارفاً لمقتضى اللفظ ، فأما ما لا يفرض دخوله إذا أطلق اللفظ ، كيف يتخيل خروجه وهذا واضح .

فإن قيل: فما الذي حسن صيغة الاستثناء في ذلك ، مع خروجه عن حقيقة الباب ؟
 قلنا : تقدير ﴿ لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً ﴾^(١) أي لا يسمعون فيها إلا قليلاً ، وجرى
 ما قبله في حكم التأكيد لنفي ما سوى السلامة ، وعلى هذا جرى ما يضاهاه ذلك .

فصل : الفرق بين الاستثناء والتخصيص

٢٩٨- قد ذكرنا ما يتعلق بالأصول من أحكام الاستثناء ، وقد كنا قسمنا قبل
 القرائن إلى الاستثناء والتخصيص ، ونحن نذكر الآن بعد نجاز مسائل الاستثناء حقيقة
 التخصيص ، والفرق بينه وبين الاستثناء ، ثم نندفع بعد هذا في قواعد التخصيص ،
 وتقاسيم القول فيها .

٢٩٩- [فنقول] : التخصيص أفراد الشيء بالذكر في اصطلاح الأصوليين ،
 تقول : خصص فلان الشيء بالذكر إذا أفردته ، واللفظ الخاص هو الذي ينبئ عن أمر
 يجوز إدراجه مع غيره تحت لفظ آخر ، والخاص الذي لا يتصف بالعموم هو الذي
 يتناول واحداً فحسب ، والعام هو الذي لا يثبت فيه مقتضى الخصوص كالمعلوم ،
 والمذكور ، والمخبر عنه . ورب لفظ هو خاص بالإضافة إلى عام فوقه ، وهو عام
 بالإضافة إلى خاص دونه . فالزيدان عام بالإضافة إلى زيد ، خاص بالإضافة إلى
 الزيدين ، وأمثلة ذلك تكثر .

ثم ذكر أرباب الأصول طرقاً في الفرق بين التخصيص والاستثناء ، ونحن نذكر
 حقيقة الفرق بينهما ، ثم نورد ما أورده تحقيقاً لما نمده .

٣٠٠- فالاستثناء مع المستثنى عنه في حكم الكلام الواحد المسوق لما يبقى من
 الاستثناء ، فإن قلت : عشرة إلا خمسة كان مجموع الكلام عبارة عن خمسة . ولا
 تقول : تبين بالاستثناء أنّ العشرة الواقعة في صدر الكلام ، عبارة عن الخمسة ، وهذا
 محال لا يعتقده لبيب ، بل ذكر العشرة مع ذكر مطلقها إلا خمسة مجموعها ينص على
 الخمسة الباقية . ولو فرض مجرد العشرة لكان نصاً في العدد المعني به ، ولو فرض
 استخراج إخراج الخمسة للغا الاستثناء وعدّ نسخاً وقطعاً لبعض العشرة ، بعد اعتقاد
 الثبوت .

٣٠١- والتخصيص تبيين المراد باللفظ الموضوع ظاهره للعموم؛ فلا يقع التخصيص جزءاً من الكلام الوارد عامًا ، بل ذلك اللفظ ظاهره للاستغراق ، ولا يمنع أن يعني به الخصوص ، فإذا بان أن مطلقه عني به خصوصًا ، أو ظن ذلك به على ما سنذكر مسالك الظنون في التأويلات إن شاء الله تعالى . فهذا هو الذي يسمى تخصيصًا ، ولا يكون المخصَّص إذا نصا في العموم ، ولو كان نصا لما تبين أن المراد به غير ما هو نص فيه أو بعضه ، فهذا حقيقة الفرق .

ثم يقتضي ما ذكرناه أمورًا يفترق فيها الاستثناء والتخصيص منها :

٣٠٢- أن التخصيص قد يتبين بقرائن الأحوال ، ولا يفرض ذلك في وضع الاستثناء ، فإذا قال القائل : رأيت الناس ، فالقرينة شاهدة بأنه لم ير جميعهم ، وإذا قال : رأيت عشرة ، فلا قرينة تدل على حمل العشرة على خمسة ، والاستثناء يتصل ، فإنه يعد جزءاً من الكلام كما تمهد ، والتخصيص لا يمتنع انفصاله [في وضع الكلام ؛ فإنه تبيين] ، ولا يمتنع استخراج البيان عن اللفظ في وضع اللسان ، وليس كالاستثناء ؛ فإن الانفصال يخرج عن كونه استثناء كما سبق . ومن منع تأخير البيان عن مورد الخطاب فلا يأخذ منعه من وضع اللسان ، وإنما يتلقاه مما يعتقده من القول بالاستصلاح ، على ما سيأتي طرف منه ، بعد ذلك في حكم الخصوص والعموم .

وهذا القدر مُقتنع في محاولة الفرق بين البابين ؛ فإن الغرض في كل فن بيان مقصوده ، والازدياد بعد البيان لا يفيد .

٣٠٣- وليعلم الناظر أن ما نذكره في العموم والخصوص إنما يختص بالأسماء دون الأفعال والحروف ؛ فإن الحروف لا تستقل بمجان حتى تُقدَّر خاصة أو عامة والأفعال لا يَلْحَقُهَا الجمعُ ، والثنية كما سبق الرمز إليه ، وكل ما لا يتطرق إليه معنى التعميم لا يلحقه معنى التخصيص ؛ فإنهما معنيان متعاقبان على التناقض ، لا يثبت أحدهما إلا حيث يتصور ثبوت الثاني ، فانهصر طلب التعميم والتخصيص في الأسماء .

٣٠٤- ثم نحن نذكر الآن ما يقبل التخصيص وحكم اللفظ إذا خصص ، ثم نذكر ما يقع به التخصيص ونصل مختتم الكلام بالقول في التأويلات ، فلا أرى في علم الشريعة بابا أنفع منه لطالب الأصول والفروع . وهذا الترتيب يقتضي ذكر حقيقة النص والظاهر، والمجمل والمفسر، والمتشابه والمحكم. وما في كل فن من الوفاق، والخلاف إن شاء الله تعالى .

مسألة :

٣٠٥ - لا يمتنع وُروُدُ اللفظ العام [مع] استسخار المخصّص عنه ، إلى وقت الحاجة ، وذهب جماهير المعتزلة إلى منع ذلك ، وهذا من فروع القول في تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة ، ولكننا أقمنا رَسْمَهَا لتجري المسألة منتظمة في الكلام للعموم والخصوص ولزيادة نوردها .

أما وجه التحاقها بما تقدم في أحكام البيان ، فهو أن المخصّص ليس جزءاً من الكلام المصدر بالصيغة العامة ، بخلاف الاستثناء ، وإنما هو بيان المراد باللفظ تأويلاً ، فلا يجب اتصاله كما يجب [في] الاستثناء والمستثنى عنه ، وليس تأخير البيان مستحيل الوقوع عقلاً ؛ فإن ردّ الخصم استحالة ذلك إلى الاستصلاح ، والقول بموجب رعاية صلاح العباد - فهو أصل لا يُساعدون عليه ، ولا يمتنع أن يَقَعَ في المعلوم أن استصلاح العباد في تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، فلم يبق لما منعه وجه ، وقد ذكرنا هذا المسلك فيما سبق .

٣٠٦ - والذي [نزيده] أن الخطاب الذي يخصصه مقتضى العقل يجوز فرض وروده وإن كان يستأخر عن [مورده] الإحاطة بإرادة الخصوص منه ، أخذاً من أساليب العقول . وهذا متفق عليه ، ولا يُنْجِي الخصوم منه قولهم : إن العقل عتيد والنظر ممكن ؛ فإن ذلك يستدعي تمادي أمد وتطاول زمن ، ولو اتصل التخصيص لفظاً ونطقاً لأغنى عن النظر ، وليس لهم عما ألزموه جواب ، ولا حاجة إلى التزامهم ذلك مع ما مهدناه .

٣٠٧ - ونختتم المسألة بالزامهم وُروُدَ عمومات الكتاب ، مع استسخار تبين خصوصها عن موردها ، فإن أعلى اضطرار من عقولنا نعلم أن الأحكام التي اقتضتها الصيغ المطلقة ، ثم فصلتها سنن الرسول ﷺ ، على ممر الزمان عند اعتقاب الوقائع - كثيرة . ومن أنكر ذلك ، وادعى أنه لم يرد خطاب مقتضاه عموم في الكتاب ، إلا فصله رسول الله ﷺ على أثر مورده ، فقد ادعى [أمراً] منكرًا ، وقال بهتاناً وزوراً . وما نضربه مثلاً آية السرقة ؛ فإنها [إذ وردت] لم يبتدر رسول الله ﷺ تفصيل أحكامها ، في الأقدار والأحراز [ونصاب المسروق] في مجلس واحد بل كان لا يعتني بالإكباب على البيان اعتناءه بوظائف النقل ، فضلاً عن المفترضات ، وكان إذا وقعت واقعة روجع فيها فبين قدر الغرض ويقتصد ، وجاحد ذلك مباحة معاند .

مسألة :

٣٠٨- إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ، ولم يدخل وقت العمل بموجبها ، فقد قال أبو بكر^(١) الصيرفي من أئمة الأصول : يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ، ثم إن كان الأمر على ما اعتقده فذلك ، وإن تبين الخصوص [تغير] العقد .

وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد . ونحن نقول لمن يتحلل هذا المذهب : أيجوز أن يبين الخصوص بالآخرة؟ فإن قال : (لا) ، فتقدير ورود الخصوص متأخرًا محالٌ إذاً ، ويتصل القول في ذلك بالردّ على الذين أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب ، وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء في تصانيفه . وإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن ، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم العقد به . والتردد والجزم متناقضان .

٣٠٩- والذي يكشف الغطاء في هذه المسألة ، أن المتعبد قبل أن [يحين] العمل يتردد ، وقد يغلب على ظنه العموم لظهور اللفظ في اقتضائه ، ثم إذا لم يرد مخصص ، ودخل وقت تكليف العمل فيقع ذلك على وجهين : أحدهما : القطع بالتعميم ، فينهض اللفظ العام ، مع ما يبدو من القرائن نصًا ، وقد يقع ذلك نصًا في مسالك الظنون ، فإن العمل لا ينحصر في مدارك القطع فالمقطوع به وجوب العمل بالعموم ، فأما أن يعتقد إرادة العموم فلا ، وهذا يطرد في كل ما لا يكون قاطعًا كأخبار الأحاد والاقيسة الظنية ؛ فالمقطوع به في جميع هذه الأبواب وجوب العمل [به] ، والاعتقاد جارم في وجوب العمل . وهذا يستند إلى دليل قاطع مغاير لما يجري في مجاري الظنون . فأما جزم العقد في أن مطلق اللفظ أراد التعميم فلا وجه له .

٣١٠- وإن قال الصيرفي : هذا المذهب من شعب الوقف ، وقد ظهر بطلانه . قلنا : الباطل من مذهب الواقفية إنكارهم ظهور الألفاظ في مقاصدها . ونحن لا نلتزم من حيث أبطلنا مذهبهم جعل الظواهر نصوصًا ، فكيف يستقيم هذا الكلام ، ومورده يُجوزُ تبين خصوصه ، كما ذكرنا في أثناء الكلام ؟ .

مسألة :

٣١١- اللفظ الظاهر في العموم إذا اقتضى العقل خصوصه فهو مخصص بدليل العقل . وأنكر بعض الناشئة ذلك ، وأبوا أن يسموا هذا الفن تخصيصاً ، وهذه المسألة قليلة الفائدة، نزرة الجدوى والعائدة ؛ فإن تلقى 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 .

فإن قالوا : التخصيص في حكم البيان ، وكتاب الله تعالى لا يبيئه إلا كلام الله ، وكلام الرسول عليه السلام يخبر عن الله تعالى ، ومرجع تبيينه إلى كلام الله تعالى . قلنا : ليس التخصيص جزءاً من الكلام المتصل المشتمل على الصيغة العامة ، كما سبق تقريره ، وإنما هو تبيين . فإذا ورد الظاهر مخالفاً للمعقول فيعلم أن المراد به الخصوص الموافق له . والمعنى بكون العقل مخصصاً أنه مرشد إلى المراد منه . فهذا تمام ما أردناه .

مسألة :

٣١٢- الصيغة الظاهرة في العموم ، إذا تطرق إليها التخصيص فقد صار جماهير المعتزلة ، وطوائف من أحاب الرأي أنها صارت مجملة في بقية المسميات ، لا يسوغ التمسك بها ، إلا أن يرد خطاب بتزيلها على بقية المسميات تبعداً بالعمل بموجبها . وتمسك هؤلاء بأن اللفظ إذا خصص وهو في أصل الوضع للعموم ، فقد عسر إجراؤه على موجب أصل الوضع ، ولم يحصل على ثبت فيما بقي من المسميات ، فلا اللفظ وضع له خصوصاً ، ولا نحن تمكنا من إعماله على حكم اللغة ، فيتضمن ذلك إجمالاً وإبهاماً . وقال معظم الفقهاء : قد تُعبدنا بالعمل بالظاهر إذا لم يمنع مانع ، فإذا لاح مخصص ، ولم يتعلق بما بقي ، ولا مانع من إجراء اللفظ على مقتضاه في الباقي فيتعين .

٣١٣- وقال القاضي أبو بكر : إذا خُص اللفظ صار مجازاً ، على خلاف ما صار إليه جماهير الفقهاء ؛ فإن تُجوزَ به عما وضع له في اقتضاء العموم ، ولكنه مجاز يجب العمل به ؛ فإننا أخذنا العمل بالظواهر التي ليست نصوصاً من عادة أصحاب رسول الله ﷺ ، كما سنقرر ذلك عند ذكرنا حقائق المجملات ، والظواهر والنصوص ،

ثم علمنا قطعاً أن جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرق إليها الخصوص ، وإن استوعب الطالب عمره مكباً على الطلب الخيث ، فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه الخصوص . ونحن نعلم ضرورة أنهم ما كانوا يقفون عن العمل إذا لاحت لهم مشوية أو ظهر مخصص ، فالدال على عملهم بالظواهر على هذا الوجه مقرر ، فافتضى عموم هذا القول أن يوجب إعمال الظواهر في بقية المسميات ، مع الحكم بكون اللفظ مجازاً من حيث جار موجب الوضع .

والذي أراه في ذلك أنه اشترك في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز جميعاً . أما العمل ، فكما قرره القاضي . ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز أن تناول اللفظ لبقية المسميات لا تجوز فيه ، فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول ، واختصاصه بها ، وقصوره عما عداها جهة في التجوز ، فالقول الكامل أن العمل واجب ، واللفظ حقيقة في تناول البقية ، مجاز في الاختصاص .

فصل في : معنى النص والظاهر والمجمل والمتشابه والمحكم

قد ذكرنا أن الأولى تقديم كلام يحوي حقيقة النص والظاهر والمجمل والمتشابه والمحكم . حتى إذا نجز الغرض فيه أعقبناه بما يقع التخصيص به ، ثم أوردنا الكلام في رتب التأويلات ، والمقبول منها والمردود .

معنى النص

٣١٤ — فلتقع البداية بالنص : وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته ، فقال بعضهم : هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل . وقال بعض المتأخرين : هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه . واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص فقال : الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً .

وهذا السؤال ساقط؛ لأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضدٍ مخصوص ، قال تعالى في سياق الأمر بالبر ، والنهي عن العقوق ، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين : ﴿ ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما ﴾ (١) فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصباً ، وهو متلقن من نظم

مخصوص ، فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الألفاظ .

٣١٥ - ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول [عزة] النصوص حتى قالوا : [إن] النص في الكتاب قوله عز وجل : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ^(١) وقوله : ﴿ محمد رسول الله ﴾ ^(٢) وما يظهر ظهورهما . ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى ، وهو مرتبط بحكم شرعي وقضواً بندور النصوص في السنة . حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة منها : قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار ^(٣) الأسلمي في الأضحية ، لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع : « تجزئك ولا تجزئ » ^(٤) أحداً بعدك . وقوله عليه السلام : « واغد يا أنيس ^(٥) إلى امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها » ^(٦) وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك ، والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع ، مع انحسام جهات التأويلات ، وانقطاع مسالك الاحتمالات ، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة ، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية ، وإذا [نحن] خُضنا في باب التأويلات وإبانه بطلان معظم مسالك المثولين ، استبان للطالب الفطن أن جُلَّ ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص ، وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل ، أو ما في معناهما ، ولو رُدنا إلى تتبع اللفظ ، فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص ، وإنما [استدُّ] التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد لاعتضادها بمقتضى العقل وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة التوحيد . وشفاء الغليل في ذلك يظهر في باب التأويلات . إن شاء الله عز وجل .

(١) آية (١) سورة الإخلاص .

(٢) آية (٢٩) سورة الفتح .

(٣) أبو بردة بن نيار البلوي الأنصاري خال البراء بن عازب اسمه هاني ، وقيل : اسمه مالك بن هبيرة ، وقيل : الحارث بن عمرو . مات سنة (٤١) وقيل : (٤٢) ، وقيل : (٤٥) . له ترجمة في : الإصابة ٣/٥٩٦/٨٩٢٦ و ٤/١٨/١١٧ ، والاستيعاب بهامش الإصابة ٤/١٧ - ١٨ ، وتهذيب التهذيب ٩٦/٢٢/١٢ .

(٤) البخاري ٢/٢٨ ، ومسلم في : الأضحى : ب (١) ، والنسائي ٧/٢٢٣ ، وأحمد ٤/٣٠٣ و ٢٨٢ و ٢٩٨ .

(٥) أنيس : قال ابن السكن : يقال : هو أنيس بن الضحاك . له ترجمة في : الإصابة ١/٧٧/٢٩٦ .

(٦) البخاري في : الحدود (٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨) ومسلم في : الحدود (٢٥) ، وأبو داود في : الحدود

(٢٥) ، والترمذي في : الحدود (٨) ، والنسائي في : القضاة (٢٢) ، وابن ماجة في : الحدود (٧) ،

والدارمي في : الحدود (١٢) ، ومالك في : الحدود (٦) ، وأحمد ٤/١١٥ و ١١٦ .

٣١٦- فأما الشافعي ، فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه ، وكذلك القاضي أبو بكر . وهو صحيح في أصل وضع اللغة ؛ فإن النص معناه الظهور . يقال : نصت الظبية إذا عنت وظهرت ، ومنه المنصة لكرسي العروس ، التي تظهر عليه وهي تُجَلَّى . ونصَّ الرجل في السير إذا أسرع فيه ، وفي الحديث « كان رسول الله ﷺ يسير العنق في إفاضته من عرفة في طريق المأرمين فكلما وجد فجوة نص » .
وهذا الآن كافٍ في معنى النص .

معنى الظاهر

٣١٧- فأما الظاهر : قال القاضي : هو لفظه معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز ، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً ، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مثولة ، والذي ذكره صحيح في بعض الظواهر . وتبقى من الظواهر أقسام لا تحويها العبارة التي ذكرها ؛ فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ؛ وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة .

ويخرجُ مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس المنتهية في جريانها ، حائدة عن الحقيقة ، إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها ، كالدابة ، فإنها من دب يدب قطعاً ، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف ، وحملها على الديقب المحض حيد عن الظاهر ، فإنها مختصة بأشياء تدب ، فهذا في ظاهره جهة المجاز ، وتأويله جهة الحقيقة ، وكذلك الألفاظ الشرعية كالصلاة وغيرها ، فحقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات ، إذا طلب الطالب الحمل عليها .

٣١٨- قال الأستاذ أبو إسحاق ^(١) : الظاهر لفظ معقول ، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى ، وله عنده وجه في التأويل مسوّغ لا يبتدره الظن والفهم ، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة ، ويثول في جهة المجاز ، وما يجري على الضد منه .
فمن الظواهر إذن مطلق صيغة الأمر ، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مثولة في الندب والإباحة ، كما سبق في القول في محامل الصيغ .

ومنها صيغة النهي المطلقة فهي ظاهرة في التحريم ، مثولة إذا حملت على التنزيه .

ومنها النفي الشرعي المطلق في قوله ﷺ^(١) : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » فهي ظاهرة في نفي الجواز مؤولة في نفي الكمال .

ومنها حمل الصيغ المطلقة، الموضوعية في اللغة للعموم ، على وجه العموم ظاهر مثل حمله على وجه في الخصوص .

ومنها تلقى المفهوم من التخصيص على الشرط الذي سيأتي ، والاستمسك به تعلق بالظاهر ، وتركه في حكم التأويل .

٣١٩- ثم الظهور قد يقع في الأسماء ، وقد يقع في الأفعال ، وقد يقع في الحروف ، فوقعه في الأسماء والأفعال بين ، ووقعه في الحروف مثل : (إلى) فإنه ظاهر في التحديد ، والغاية ، مؤتمل في الحمل على الجمع ، وهذه معاقد تفصلها التأويلات ، إن شاء الله تعالى .

معنى المَجْمَل

٣٢٠- فأما المَجْمَلات ، فقد يطلق المَجْمَل على العموم في قولك : أجملت الحساب ، إذا جمعت آحاده ، وأدرجته تحت صيغة جامعة لها .

ولكن المَجْمَل في اصطلاح الأصوليين هو المَبْهَم ، والمَبْهَم هو الذي لا يعقل معناه ، ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه ، من قولهم : أبهمت البئر ، إذا سدته ، وردمته . ومنه سمي الكميّ : البُهْمَة ، وهو المُقَنَّعُ المبرقع الذي لا يُدرى مَنْ هو .

٣٢١- ثم المَجْمَل على أقسام: فقد يكون اللفظ مجمل الحكم والمحل ، كقولك: لفلان في بعض مالي حق ، فالحكم وهو الحق مجهول ، والمحل وهو بعض المال مجهول .

ومنها أن يكون الحكمُ مجهولاً والمحلُّ معلوماً ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾^(٢) فالمحل الذي هو مَوْرَدُ الحق مَعْلُومٌ وهو الزرع ، والحكم الذي وقع التعبير عنه بالحق مجهول القدر ، والصفة ، والجنس .

ومنها ما يكون الحكم منه معلوماً ، والمحل مجهولاً : كقول القائل لنسائه :

(١) سبق تخريجه .

(٢) آية (١٤١) سورة الأنعام .

إحداكن طالق ، أو لعبيده : أحذكم حر ، فالحكم الطلاق والعتاق ، وهو معلوم ، ومحلهما مجهول .

ومنها ما يكون [المحكوم] فيه معلوماً والمحكوم له وبه مجهولين ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً ﴾^(١) فالمحكوم فيه القتل ، والمحكوم له الولي وهو مجهول ، وكذلك المحكوم به مجهول ، لأن السلطان مجهول في وصفه .

ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر ، وعلمنا أن المراد به أحد معانيه ، وهو مثل العين والقرء ، وسائر الألفاظ المشتركة .

ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ بحيث لو فرض الاقتصار عليها لظهر معناه ، ولكنه وصله باستثناء مجهول ، فانسحب حكم الجهالة على اللفظ . كقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾^(٢) ، وهذا لو قُدِّرَ الاقتصار عليه لكان مفهوماً عند من يدره ، ثم قال : ﴿ إلا ما يتلى عليكم ﴾^(٣) ، فانعكس الإجمال على أول المقال .

ومن وجوه الإجمال أن يرد لفظٌ موضوعه في اللسان العموم ، ولكننا نعلم أن العقل ينافي جريانه على حكم العموم ، فمقتضى اللفظ على الإجمال إلى أن يُنهي العاقل نظره العقلي .

٣٢٢ — وأما قوله تعالى : ﴿ وأحلّ الله البيع وحرم الربا ﴾^(٤) فقد تردّد جواب الشافعي في أن قوله : وأحلّ الله البيع من المجملات وسبب ترده أن لفظ الربا مجمل ، وهو مذكور في حكم الاستثناء عن البيع ، والمجهول إذا استثنى من المعلوم ، انسحب على الكلام كله إجمال .

والمرضى عندنا أن البيع الذي لا مفاضلة فيه بوجه من الوجوه مستفاد من قوله تعالى : ﴿ وأحلّ الله البيع وحرم الربا ﴾^(٥) بلا إجمال ، وكل صفة اشتملت على جهة من جهات الزيادات ، فالأمر فيها على الإجمال ، فإن الأمر يُشعرُ بالزيادة ، ولا يُحرّم كل زيادة .

فهذا كاف في ذكر المُجملات . وهذا موضوع توطئة وترجمة ، والتفصيل محال على باب التأويلات .

(٢) آية (١) سورة المائدة .

(١) آية (٣٣) سورة الإسراء .

(٥) الآية السابقة .

(٤) آية (٢٧٥) سورة البقرة .

(٣) الآية السابقة .

معنى المحكم والمتشابه

٣٢٣ - فأما المحكم والمتشابه: فقد ذهب عمرو بن عبيد^(١)، وواصل بن عطاء^(٢) إلى أن المحكم الوعيدُ بالفسقة من مرتكبي الكبائر، [بناء على أصله] .

والمتشابه: الوعيد الملتحق بأصحاب الصغائر .

وقال الأصم^(٣): المحكم: ما احتج به الباري سبحانه وتعالى من نعوت الرسول ﷺ في كبت المنكرين، والمتشابه: ما ذكر من نعوته في القرآن . وقال بعضهم: المحكم: أي القرآن كلها، والمتشابه: الحروف المتقطعة . وقيل: المحكم: الناسخ، والمتشابه: المنسوخ . وقال أبو إسحاق الزجاج: المتشابه: أمر الساعة، ووقت وقوعها، وما عداه محكم .

وكان المنكرون يُحْفُونَ في السؤال عنه قال الله تعالى: ﴿ يسألونك كأنك حفي عنها ﴾^(٤)، وقال: ﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها ﴾^(٥) . وكان يقول عليه السلام^(٦): « ما المستول عنها بأعلم من السائل »، وحمل قوله تعالى: ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾^(٧) فقال: معناه وما يعلم مآله وآخره إلا الله . قال: ومصداق ذلك قوله في سورة الأعراف: ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ﴾^(٨) يعني القيامة وما فيها .

٣٢٤ - والمختار عندنا: أن المحكم: كل ما علم معناه، وأدرك فحواه .

والمتشابه: هو المجمل، وقد سبق معناه .

٣٢٥ - فإن قيل: هل بقي في كتاب الله تعالى، وقد استأثر الله تعالى برسوله محمد ﷺ مُجْمَلٌ؟ . قلنا: اضطرب العلماء فيه، فمنع مانعون هذا، واستروحوا إلى قوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾^(٩)، وقال أيضاً: لو سُوِّغَ اشتمالُ القرآن على مُجْمَلات، لتطرقَ إلى القرآنِ وجوه من المطاعن .

(١) له ترجمة في: وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠ - ١٣٣ .

(٢) واصل بن عطاء أبو حذيفة الغزالي الأثني كان تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار . وأتباعه يقال لهم: الواصلية . الكامل للمبرد ٣/ ٩٢١، والملل والنحل ١/ ٤٦ .

(٣) له ترجمة في: تاريخ بغداد ٢/ ١٩٢ (٤) آية (١٨٧) سورة الأعراف . (٥) آية (٤٢) سورة النزاعات .

(٦) البخاري ١/ ٢٠٠ / ٦٠ / ١٤٤، ومسلم في: الإيمان (١، ٥، ٧) وأبو داود في السنة (١٧)، والترمذي (٢٦١٠)،

والنسائي في: الإيمان (٥، ٦)، وابن ماجه (٦٣، ٦٤، ٤٠٤٤)، وابن خزيمة (٢٢٤٤) .

(٧) آية (٧) سورة آل عمران . (٨) آية (٥٣) سورة الأعراف . (٩) آية (٣) سورة المائدة .

وقال قائلون : لا يمتنع اشتغال القرآن على مجملات . لا يعلم معناها إلا الله .

٣٢٦ — والمختار عندنا : أن كل ما يثبتُ التكليف في [العمل به يستحيل] استمرار الإجمال فيه ، فإن ذلك يجبرُ إلى تكليف المحال ، وما لا يتعلق بأحكام التكليف ، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه ، واستثثار الله تعالى بسرِّ فيه . وليس في العقل ما يحيل ذلك ، ولم يرد الشرع بما يناقضه .

وقد نجح ما نحاوله في بيان النص والظاهر ، والمجمل ، والمحكم والمتشابه . ونحن نفتتح القول فيما يجوز به تخصيص عموم الكتاب والسنة ، ونرسمُ في ذلك مسائل ، تأتي على تمام الغرض في ذلك إن شاء الله تعالى .

ما يخصص به عموم الكتاب والسنة

مسألة :

٣٢٧ — عموم الكتاب هل يخصص بالخبر الناص ، الذي نقله الأحاد ؟ اختلف في ذلك الخائضون في هذا الفن ، فذهب ذاهبون إلى منع ذلك ، ومُتعلقهم فيه أن الكتاب أصله ثابت قطعاً ، والخبر الذي فيه الكلام ناقلوه مُتعرضون للزلل ، ، فلا يجوز أن يُحكَم على الثابت قطعاً بما أصله مشكوك فيه . وذهب الفقهاء المعتبرون إلى تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد .

ورأي القاضى الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر ومقتضى لفظ الكتاب ، فإن أصل الخبر يتطرقُ إليه سبيلُ الظنون ، والمراد بالعموم في الكتاب في مظنة الظنون ، فضاهى معنى الكتاب في التعرض [للتردد] أصل الخبر الناص ، فمن ذلك وجب التوقف في قدر التعارض ، وإجراء اللفظ العام من الكتاب في بقية المسميات .

٣٢٨ — والذي نختاره : القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد ، فإن قُدوتنا في وجوب العمل بالظاهر المحتمل ، والخبر المعروضُ لإمكان الزلل [سنة] أصحاب رسول الله ﷺ . ولولا أنا عثرنا على ذلك من سيرتهم ، لما كنا نقطع بوجوب عمل مستند إلى الظنون ، ونحن نعلم أنهم كانوا يرجعون إلى الخبر الناص ، الذي ينقله كل موثق به في تفسير مجملات الكتاب ، وتخصيص الظواهر ، ويجرون ذلك مجرى التفسير ، ومن أبدئ في ذلك ريباً كان غير واثق بوجوب العمل بأخبار الأحاد .

وما ذكره القاضي ، وإن كان متجهًا في مسلك العقل ، فالمتبع في وجوب العمل ما ذكرناه ، ومن شك في أن الصديق رضي الله عنه لو روى خبراً عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب ، لابتدره الصحابة قاطبة بالقبول ، فليس على دراية في قاعدة الاخبار ، على ما سيأتي إن شاء الله .

مسألة :

٣٢٩- اضطرب الناس في تخصيص عموم الكتاب بالقياس على النحو المتقدم ، ومذهب القاضي الوقف كما سبق .

٣٣٠- والمختار عندنا في هذه المسألة الوقف ؛ فإننا وجدنا [فيما سلف] معتصماً مقطوعاً به ، في مصير أصحاب رسول الله ﷺ إلى الخبر الذي ينقله النقلة في معارضة اللفظ العام من الكتاب ، ولسنا نجد مثل هذا في القياس ، ولا يستب لنا دعوى القطع . في تقديم أصحاب رسول الله ﷺ القياس على عموم الكتاب ، وإذا تعارض الأمر في مسالك الظنون ، كما ذكره القاضي ، ولم نجد أمراً مثبتاً سمعياً ، فيتعين الوقف . ثم يحصل من الوقف ما يحاوله الفقيه إذا قدر التعارض فيه ، وإذا وقف فيه فقد سقط الاعتصام به من لفظ الكتاب . ومقصود الفقيه بما يستمسك به من التخصيص شيان : أحدهما : إسقاط الاحتجاج بما يعارضه القياس من الظاهر ، وهذا يستوي فيه المخصص والوقف .

والثاني : الدعاء إلى العمل بالقياس الذي عارضه الظاهر ، وهذا ينكره الواقف ، وفيه يختلف المسلكان .

مسألة :

٣٣١- تخصيص الخبر العام المتواتر بالقياس ، أو الخبر الناص الذي نقله الأحاد ، كتخصيص عموم الكتاب بهما ، وقد مضى القول فيه .

فأما تخصيص خبر الواحد العام بالقياس ، ففيه الخلاف المقدم . ورأينا الوقف .

ولا وقع لسبق الناظر إلى اجتماع جهتين من الظن في أصل الخبر وفحواه ؛ فإنهما جميعاً ينقدحان في القياس ، ولو لم يظهر إلا وجه واحد في الظن ، كفى ذلك في اقتضاء الظن الوقف ، ولسنا نجد أمراً مقطوعاً به سمعياً ، [في أصل الخبر وفحواه] ثم ما أطلقناه من العموم ، وما ذكرناه من إطلاق القياس كلام مجمل . وتفصيله في

كتاب التأويل . وكم من لفظ يراه كثير من الناس عاما ، ولا عموم له عند [ذوي] التحقيق ، وكم من لفظ يعتقدُه الفقهاء ظاهراً ، وهو عند ذوي التحقيق نص .

فهذه الجمل ذكرناها مبهمه ، وتحقيقها على التفصيل محال على باب التأويلات .

٣٣٢ — وذكر الأصوليون في انتظام هذا الفن من الكلام التردد في التخصيص بمذهب الصحابي ، وهذا سنذكره في كتاب الاجتهاد ، عند ذكرنا أن أقوال الصحابة ، إذا لم يستمر الاجتماع فيها ، هل [تكون] حجة أم لا؟ ونذكر تفاصيل الخلاف والوفاق ، في هذا النوع .

مسألة في حمل المطلق على المقيد :

٣٣٣ — الوجه تنزيل هذه المسألة على مثال أولا . حتى إذا جرت المسألة في صورة ، ذكرنا اختلاف المذاهب في العبارات ، عن ضبط صور الخلاف والوفاق ، ثم نذكر معتمد كل مذهب ، ونتتبع بالنقض كل ما لا يصح ، ونجري على دأبنا في إثبات الصحيح ، بعد البحث عن المسالك الفاسدة . فنقول : ذكر الله تعالى الرقبة في كفارة القتل ، وقيدها بالإيمان ، فقال : ﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ^(١) وذكر الرقبة في كفارة الظهار مُطلقة ، ولم يقيدها بالإيمان فقال : ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ ^(٢) ؛ فاضطربت الآراء .

ف رأي الشافعي تنزيل الرقبة المطلقة في كفارة الظهار على التقييد بالإيمان في كفارة القتل ، ثم اضطربت أصحابه في تأويل مذهبه ؛ فذهب ذاهبون إلى أن المطلق محمول على المقيد بحكم اللفظ ، ومقتضى اللسان ، ولا حاجة إلى استنباط قياس ، وإبداء تأويل للمطلق مُقيدٌ . وهؤلاء يزعمون أن نفس المقيد يوجب تقييد المطلق .

وصار صائرون إلى أن المطلق يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائط الصحة ، يقتضي الجمع بين المطلق والمقيد .

٣٣٤ — ثم فصل نقله المذاهب القول ، وجعلوه ثلاثة أقسام ، وعبروا عن التقاسيم بعبارتين : فقال قائلون : إذا اجتمع المطلق والمقيد في واقعة واحدة ، فالمطلق محمول على المقيد وفاقا ، وإن وقعا في واقعتين متباعدتين ، فلا حمل ومثلوا هذا بتقييد

(١) آية (٩٢) سورة النساء .

(٢) آية (٣) سورة المجادلة .

الشهادة بالعدالة ، وجريان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً معرّئ عن ذكر العدالة ، والأصلان متباعدان ، لا يجمعهما مأخذ ، فلا يحمل المطلق [في أحدهما] على المقيد في الثاني . فإن قربت الواقعتان بعض القرب ، ولم يبتعد في مأخذ الظنون تلاقيهما ، ككفارة الظهر وكفارة القتل ، فهذا موضع الخلاف . فالذي يراه الشافعي حمل المطلق على المقيد في مسألة الخلاف المقدم بين أصحابه .

وهذه العبارة عن الأقسام المشتملة على صور الوفاق والخلاف .

٣٣٥ — وذكر آخرون عبارة أقرب من هذه ، فقالوا : إذا جرى إطلاقٌ وتقييد ، واتحد قبيلُ الموجب . فليس لإحتملُ المطلق على المقيد ، مثلُ أن تُطلق الرقبةُ في كفارة القتل ، وتُفرضَ مقيدة في مواضعٍ أُخر . فإذا اختلف الموجب والموجب ، فلا حمل كالشهادة والكفارة .

وإذا اختلف الموجب ، واتفق صنفُ الموجب ، مثل : كفارة القتل ، وكفارة الظهر ، فهذا موضع التردد .

٣٣٦ — وأما أبو حنيفة ، وأصحابه ، فإنهم منعوا حمل الرقبة المطلقة في كفارة الظهر على الرقبة المقيدة بالإيمان في كفارة القتل ، وبنوا حقيقة أصلهم في ذلك على قاعدة لهم في النسخ .

والمسألة حريّة بأن تُذكرَ في مسائل النسخ ، وهي مناسبة لأحكام العموم والخصوص فابتدناها في كتاب العموم والخصوص ، ونحن الآن ننبه على ما تخيلوه ، أخذاً من النسخ .

قالوا : قوله في كفارة الظهر : ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ ^(١) مقتضى الآية إجزاء الرقبة المطلقة ، فَمَنْ قَيَّدَهَا بِالْإِيمَانِ كَانَ زَائِدًا عَلَى النَّصِّ ، والزيادة على النص نسخ . ووجه ادعائهم كونها نسخاً أن مقتضى الخطاب يتضمن الإجزاء مع الإطلاق ، والزائد يرفع الإجزاء في الإطلاق ، وهو متضمن الآية ؛ فاقترضت الزيادة رَفَعَ ما تضمنه الإطلاق من الإجزاء ، فكان ذلك نسخاً من هذه الجهة . ولا يدعي محقق أن الزيادة اقتضت نسخاً على الإطلاق ، إذا لم تكن مرتبطة بالمزيد عليه بعض الارتباط ، ووجه الارتباط ما أشرنا إليه من أن اقتضاء الإطلاق الإجزاء دون رعاية صفة في الرقبة ، فمن زاد صفة كان مدعيًا نسخاً في الإجزاء المتلقى من مطلق الخطاب .

ولا امتناع في نسخ القرآن على الجملة ، ولكنه لا يثبت نسخ القرآن بأخبار الآحاد ، والمقاييس المظنونة ، وليس مع من شرط الإيمان في رقبة الظهار ما يجوز نسخ القرآن به ، فهذا منتهى كلام القوم .

٣٣٧- ومن ادعى من أصحاب الشافعي وجوب حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ ، لم يذكر كلاماً به أكثر ، وأقربُ طريق لهؤلاء أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد ، وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد وهذا من فنون الهديان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ، وبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر ، والأحكام المتغايرة - فقد ادعى أمراً عظيماً ، ولا يغني في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي ، ومضطرب المتكلمين على الألفاظ ، وقضايا الصيغ ، وهي مختلفة لا مرأى فيها فسقط هذا الفن ؛ ولم يبق بعد سقوطه إلا مسلكان :

أحدهما : ما ادعاه أصحاب أبي حنيفة من أن الزيادة على النص نسخٌ ، واستقصاء القول في ذلك يأتي في كتاب النسخ .

٣٣٨- ولكننا نذكر الآن [حظ] حكم العموم والخصوص من هذه المسألة ، وفيه مقنع وبلاغ ، ونحصر ما نحاوله في ثلاثة أوجه من الكلام ، أحدها : يحوي مناقضات الخصوم بحيث لا يجدون عنها محيصاً وإذا وجهت عليهم سكتوا لها ، مقرين بالحق ، أو نطقوا بالصدق ، فمما يلدتهم اشتراطهم سلامة لرقبة عن كثير من العيوب ، وهذا تقييد منهم للمطلق ، وليقع الإلزام في صفات لم يرجعوا في اشتراطها إلى قاطع ، كمصيرهم إلى اشتراط نطق الرقبة ، وامتناع أجزاء الأخرس ، مع تجويزهم إعتاق الاقطع الذي بقيت له يد . فإن هذين هاذون [منهم] ، ودرعموا أن الرقبة يقتضي إطلاقها كمال الحلقة ، والسلامة مستفادة من إطلاق الرقبة . قيل : هذا مما لا يرضاه منتسب إلى التحقيق ؛ فإننا على اضطرار نعلم أن اسم الرقبة ينطلق على المعية انطلاقه على السليمة ، ولو كانت تسمية الرقبة المعية رقبة مجازاً ، لكان تسميتها إنساناً وأدمياً مجازاً ولا ينتمي إلى التزام هذا المذهب ذو مسكة في عقله ، ولو أردنا أن نضرب الإيمان في البر والحث ، ومجاري إطلاق الألفاظ أمثالا ، وجدنا مقالاً ومجالاً . ثم نقول : لم أجزاء الاقطع والرقبة مطلقة ؟ ولم امتنع أجزاء الأخرس والحلقة كاملة ؟ وكيف يرجو الخلاص من مثل هذا الخبط ذو فهم ؟ وقد قيد هؤلاء [ذوي] القربى

بالفقر والاستحقاق ، في قوله تعالى : ﴿ ولذي القربى ﴾ ^(١) ، ولم يعتصموا في هذا التقييد بقاطع يجوز نسخ القرآن بمثله ، فهذا أحد الوجوه الثلاثة .

٣٣٩ - والوجه الثاني : أن نقول : أتدعون أن ذكر الرقبة على الإطلاق نص في أجزاء كل رقبة حتى لو تخيل متخيل اختصاص الأجزاء ببعض الرقاب كان خارماً لمتقضى النص ، خارجاً عن الفحوى المقطوع بها ؟ أم ترون فهم الأجزاء مطوناً متلقى من الظاهر ؟ فإن ادعوا كونه قاطعاً بحيث لا يتطرق إليه التأويل ، كان ذلك بهتاناً ومعاندة في مسلك العقول ؛ فإن الرب تعالى ذكر الرقبة مطلقاً وذكر الطعام والكسوة على الإطلاق ، ولم يتعرض لتفصيلها ، وإنما استاقها استيقاً لا يشتمل على التزام البيان والتفصيل ، كما جرى ذلك في قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ ^(٢) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني ﴾ ^(٣) . وقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ ^(٤) فهذه الآي لتأصيل الأصول ، ولا يمتنع أن يقع البيان في التفاصيل بعد استفادة التأويل . ووضوح احتمال ما ذكرناه يغني اللبيب عن البسط في ذلك .

وإن اعترفوا بأن الأجزاء ظاهر ، فقد كفوناً المؤنة ، وأقروا بالحق ، فإن إزالة الظاهر ليس في حكم النسخ . وهذا هو الوجه الثاني من الكلام .

٣٤٠ - والوجه الثالث : أن الرقبة المطلقة تعم كل رقبة ؛ فحملها على خصوص من الرقاب عين التخصيص ، وقد قسم المحصلون التخصيص قسمين : أحدهما : قصر على بعض المسميات من غير فرض تمييز ما وقع القصر عليه من غيره بصفات . كحمل قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ﴾ ^(٥) على ثلاثة منهم ، والقسم الثاني : تخصيص تمييز ، وهو حمل المطلق المتناول في الإطلاق للمختلفات على مسميات متميزة بصفات عن أعيارها . كحمل المشركين على أهل الحرب دون المعاهدين وأهل الذمة ، وكحمل السرقة على إخراج مخصوص من محل مخصوص في مقدار مخصوص . وعلى الجملة المطلق يتناول المختلفات تناول عموم على ظهور ، لا على [تنصيص لا] يتطرق إليه إمكان تأويل .

٣٤١ - وإذا لاح ما ذكرناه بنينا عليه ما نختاره ، ونقول : لا يحمل المطلق عندنا

(١) آية (٧) سورة الحشر .

(٢) آية (٣٨) سورة المائدة .

(٣) آية (٢) سورة النور .

(٤) آية (٥) سورة التوبة .

(٥) آية (٦٠) سورة التوبة .

على المقيد ، لا في حكم الإطلاق ، ولا في حكم التقييد ولكن المطلق عام يُتصرّف فيه بما يُتصرّف بمثله في العمومات ؛ فإن لاح تأويل ، واعتضد بدليل ، وترتب على الشرط الذي سنذكره في باب التأويل ، وأثر ظهور الدليل العاضد للتأويل ، على ظهور العام ، حكم به كان المقيد أو لم يكن ، فليس في تقييد الحكم بمجرد ما يوجب حمل المطلق على المقيد . نعم إن انقده قياسٌ على المقيد يتسلط مثله على التخصيص . إما على حكم المعارضة كما ارتضيناه ، إذ صرنا إلى الوقف ، أو على حكم القضاء بالتخصيص كما صار إليه الجمهور - [كان] ذلك [أحد] ما يتمسك به ، ولا معنى لاشتراطه واقعاً في الفاظ الشرع ، فكم من عمومٍ خُصّ وليس على وفق ذلك التخصيص حكم مقيد في لفظ الشرع ، فإن التخصيص مستند إلى خبر الواحد على قطع كما سبق ذلك في اختيارنا . ويستند عند معظم الفقهاء إلى القياس الجلي ، ولا يطيب التصرف في تفصيل ذلك إلا في أبواب التأويل .

٣٤٢- فإن قيل : فما معتمدكم في اشتراط ذكر الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار ؟ فهل ترون القياس على كفارة القتل ؟ قلنا : هذا الآن ليس من شرط هذا الفن ؛ فإن غاية مقصودنا أن نلحق الكلام على المطلق بتخصيص العموم ، وندرجه في مسالك الظنون ، وقد ثبت ذلك قطعاً ، وانتفى المراء عنه ، وليس من شرطنا وراء ذلك تفصيل مسالك الظنون ؛ فإنه محض الفقه .

وقد نَجَزَ غَرَضُنَا في هذه المسألة بذلك ، وفيها طرفان يستقصى أحدهما في كتاب النسخ عند ذكرنا وراء ذلك تفصيل القول في الزيادة على النص ، والثاني في باب التأويلات ، وقد توضح فيها أن الرقبة في الآية التي فيها الكلام ليس لها حكم العموم أيضاً ، وما سيقّت قصداً إلى تعميم كل رقبة ، وإنما أثبتت مع سائر خلال الكفارات ذكراً لتراجم الأصناف ، مع إحالة البيان على صاحب الشرع ، وهذا يأتي على أحسن وجه ، إن شاء الله .

مسألة :

٣٤٣- الصحابي إذا روى خبراً وعمِلَ بخلافه ، فالذي ذهب إليه الشافعي أن الاعتبار بروايته لا بعمله .

٣٤٤- وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يجوز الاحتجاج بما رواه إذا كان عمله مخالفاً له .

٣٤٥ - والذي نرضاه أن نفصل القول فيما أتاه ورواه فنقول : إن تحققنا نساينه لما رواه ، فلا يتخيل عاقل في ذلك خلافاً ، ولا شك أن العمل بروايته . وإن روى خبراً مقتضاه رفع الحرج والحجر ، فيما كان يظن فيه التحريم والحظر ، ثم رأيناه يتحرج ، فالاستمساك بروايته أيضاً . وعمله محمول على الورع والتعلق بالأفضل . وإن ناقض عمله بروايته ، مع ذكره لها ، ولم يحتمل محملاً في الجمع ، فالذي أراه امتناع التعلق بروايته ؛ فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا عن ثبتٍ يوجب المخالفة .

واللفظ الوجيز فيه : أنه إن فعل ما له فعله ، فالاحتجاج بما رواه . وإن فعل ما ليس له أن يفعله أخرجه ذلك عن رتبة الثقة ، وأدنى المنازل فيه أن يجزأ إلى مرويه ظنوياً متعارضة في الدين ، يقتضي الوقف بعضها .

٣٤٦ - وكل ما ذكرناه غير مختص بالصحابي ، فلو روى بعض الأئمة حديثاً ، وعمله مخالف له ، فالأمر على ما فصلناه .

٣٤٧ - وقد اعترض للأئمة أمور أسقطت آثار أفعالهم المخالفة لروايتهم ، وهذه كرواية أبي حنيفة خبر خيار المجلس مع مصيره إلى نفي خيار المجلس ، فهذه المخالفة غير قاذحة في الرواية ، من جهة أنه ثبت من أصله تقديم الرأي على الخبر ، فمخالفته محمولة على انتحاله هذا الرأي الفاسد ، وهو بين من فحوى كلامه .

ومن رواة الحديث مالك بن أنس ، وهو لا يقول بخيار المجلس ، ولكن الصحيح عنه أن الذي حملة على هذا تقديمه عمل أهل المدينة على الأخبار الصحيحة ، والنصوص الصريحة . فمهما جرى شيء من قبيل ما ذكرناه ، فالتعويل على الحديث المروي ، فإن روى الراوي خبراً ، وكان الأظهر أنه لم يحط بمعناه - ورب حامل فقه غير فقيه - فمخالفته لا أثر لها في الرواية .

والضابط للنفي والإثبات ما أجريناه في درج الكلام ، حيث قلنا : إن وجدنا محملاً للفعل غير احتمال للمخالفة فالتعلق بالرواية ، وإن لم نجد محملاً إلا المخالفة فيمتنع التعلق بالحديث .

٣٤٨ - فإن قالوا : ترتب الكلام قبولاً ورداً على تحقيق النسيان والذكر ، فما تقولون إذا لم يتحقق واحد منها ؟ قلنا : الوجه والحالة هذه التعلق بالمروي ؛ فإنه من أصول الشريعة ، ونحن على تردد فيما يدفع التعلق به . فلا يندفع الأصل بسبب هذا

التردد . نعم ، إن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصداً ، ولم نتحققه ، فهذا يعضد التأويل ويؤيده ، ويحقق معتضده من الدليل ، ويحط مرتبة الظاهر كما سيأتي .

٣٤٩- ولو روى الصحابي خبراً وأوله ، وذكر محمله ، فتأويله مقبول عند الشافعي^(١) ؛ ولذلك تعلق بتأويل عمر بن الخطاب^(٢) رضي الله عنه في وله عليه السلام^(٣) : « لا تبيعوا الورق بالورق إلا هاءً وهاءً » فذكر الشافعي أربعة أوجه في معنى اللفظ ، وقدم فيها التقابض في المجلس ، لحمل عمر رضي الله عنه (راوي الحديث) اللفظ عليه ، وهذا يتعلق به كلام من أحكام التأويل سيأتي مشروحاً .

٣٥٠- ولو روى راو ، وكان إذ روى عدلاً ، ثم فسق بعد روايته ، وتخلل زمن لا يغلب على الظن انعطافُ غوائلِ الفسق على حال الرواية ، ثم إنه في زمن فسقه خالف ما رواه ، فلا أثر لمخالفته ؛ فإنه محمول على تجريبه ، لا على محمل عنده في الحديث . فهذا منتهى الغرض في ذلك .

مسألة :

٣٥١- إذا ورد لفظ من الشارع ، وله مقتضى في وضع اللسان ، ولكن عمّ في عُرف أهل الزمان استعمال ذلك اللفظ على خصوص في بعض المسميات : فالذي رآه الشافعي : أنّ عرفَ المخاطبين لا يوجد تخصيص لفظ الشارع . وقال أبو حنيفة : العرف من المخصصات ، وهو مغن عن التأويل والمطالبة بالدليل .

وضرب العلماء لذلك مثلاً وهو : نهيه عليه السلام عن بيع الطعام بالطعام ، فزعم بعض أصحاب أبي حنيفة : أنّ الطعام في العرف ، موضوع للبرّ ، وحاولوا حمل الطعام في لفظ رسول الله ﷺ على ما جرى العرف فيه .

٣٥٢- وهذا الذي ادّعوه من العرف ممنوع ، وهم غير مساعدين عليه ، ولو قُدّر

(١) سبقت ترجمته .

(٢) عمر بن الخطاب القرشي العدوي المدني أمير المؤمنين . كان من قديمي الإسلام والهجرة ، ومن صلّى إلي القبلتين ، وشهد المشاهد كلها ، وأول من تسمّى بأمير المؤمنين ، وأخباره في الحلم والعلم والفهم كثيرة . قتل سنة (٢٣) . له ترجمة في : الإصابة ٥١١/٢ ، وأسد الغابة ١٤٥/٤ ، وشذرات الذهب ٣٣/١ .

(٣) البخاري ٩٧/٣ ، ومسلم في : المساقاة ب (٧٤) رقم (٧٥) ، والترمذي (١٢٤١) ، والنسائي ٢٧٨/٧ ، والبيهقي ٢٧٦/٥ و ٢٧٧ و ١٥٧/١٠ .

ذلك مُسَلِّماً لهم بمجرد العرف فمجرد العرف لا يقتضي تخصيصاً ؛ فإن القضايا متلقاة من الألفاظ ، وتواضع الناس عبارات ، لا يغير وضع اللغات ، ومقتضى العبارات .

فإن قالوا : الناس مخاطبون على أفهامهم . قلنا : فليفهموا من اللفظ مقتضاه ، لا ما تواضعوا عليه . ولو تواضع قوم على تخصيص ، أو تعميم ، ثم طرقتهم آخرون لم يشاركوهم في تواضعهم ؛ فإنهم لا يلتزمون أحكام تواضعهم . فالشرع وصاحبه كيف يُلزمهم حكم تواضع المتعاملين . وقد خاطب المصطفى بشريعة العربية الأعاجم على اختلاف لغاتها ، على تقدير أن يسعوا في درك معاني الألفاظ التي خوطبوا بها ، والمسألة موضوعة فيه إذا لم يكن الرسول صاحب الشريعة ناطقاً بما ينطق أهل العرف ، فلو ظهر منه منطقة أهل زمانه بما اصطلحوا عليه ، فلفظه في الشرع لا ينزل على موجب اللسان . وإنما مأخذ المسألة في ظن الخصوم أن الشارع وإن لم يكن من الناطقين باصطلاح أصحاب العرف ، فإنه لا يناطقهم إلا بما يتفاوضون به . وليس الأمر كذلك كما قدمناه .

وقد انتجز الكلام في قضية الألفاظ العامة والخاصة ، وما يقتضي التخصيص ، وما لا يقتضيه على الجملة ، والتفصيل محال على باب التأويل . ونحن نرى الآن أن نذكر قولاً بالغاً في مفهوم الخطاب ، ليكون جامعاً بين المنطوق به وبين المسكوت عنه ثم إذا انتهى القول فيه استفتحنا باب التأويل مستعينين بالله تعالى .

فصل : القول في المفهوم

٣٥٣ - ما يستفاد من اللفظ نوعان : أحدهما : متلقى من المنطوق به المصرح بذكره ، والثاني : ما يستفاد من اللفظ ، وهو مسكوت عنه ، لا ذكر له على قضية التصريح .

فأما المنطوق به ، فينقسم إلى : النص الظاهر . وقد قدمنا فيهما تأصيلاً وتفصيلاً ما يقنع الناظر ، ولم يندرج المجل في هذا التفسير لأننا حاولنا تقسيم ما يفيد . وأما ما ليس منطوقاً به ، ولكن المنطوق به مُشعر به ، فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم . والشافعي قائل به ، وقد فصله في الرسالة أحسن تفصيل ونحن نسرده معاني كلامه .

٣٥٤ - فمما ذكره أن قال : المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

أما مفهوم الموافقة ، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى ، وهذا كتخصيص الرب تعالى في سياق الأمر بامر الوالدين على النهي عن التأفيف ؛ فإنه مشعر بالزجر عن سائر جهات التعنيف .

وأما مفهوم المخالفة ، فهو ما يدل من جهة كونه مخصصاً بالذكر - على وجه سياطي الشرح عليه - على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر كقوله عليه السلام : « في سائمة الغنم الزكاة » هذا التخصيص يشعر بأن المعلوفة لا زكاة فيها .

وذكر الأستاذ أبو بكر بن فورك في مجموعاته فصلاً لفظياً بين قسمي المفهوم فقال : ما دل على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب ، وما دل على المخالفة ، فهو الذي يسمى دليل الخطاب ، وهذا راجع إلى تلقيب قريب .

وذهب أبو حنيفة إلى نفي القول بالمفهوم ووافقه جمع من الأصوليين .

٣٥٥ - وأما منكر صيغ العموم ، لما يتطرق إليها من تقابل الظنون ، فلا شك أنهم ينكرون المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح ، وهو بالتوقف أولى .

وشيخنا أبو الحسن مقدّم الواقفية ، وقد نقل النقلة عنه ردّ الصيغة والمفهوم ، وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم ؛ فإنه تعلق في مسألة الرؤية بقوله سبحانه : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ ^(١) . وقال : [لما] ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء ، أشعر ذلك بنقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة ، ولكنه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ ، وآل مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر ، فيما ينبغي القطع فيه ، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون .

نعم باح القاضي بجحد الصيغ ، في المواضع التي تقدم ذكرها ، في العقليات والعلميات ، وصرح بنفي المفهوم .

٣٥٦ - ثم من أنكر المفهوم لم يجحد ما يسمى الفحوى ، في مثل قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفْ ﴾ ^(٢) ثم اضطربوا فيه فقال قائلون : كل ما دل من جهة الموافقة من حيث أشعر الأدنى بالأعلى ، فهو معترف به .

(٢) آية (٢٣) سورة الإسراء .

(١) آية (٧) سورة المطففين .

وذهب المتممون إلى التحقيق من هؤلاء : إلى أن الفحوى الواقعة نصاً مقبولة قطعاً ، وليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى ، ولكن مساق قوله تعالى : ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾^(١) إلى مختتم الآية ، مشتمل على قرائن في الأمر بالتناهي في البر ، يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف ، وليس يتلقى ذلك من محض التصييص على النهي عن التأفيف ؛ إذ لا يمتنع في العرف أن يؤمر بقتل شخص ، وينهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة بالقيح . وضابط مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة ، ولا سبيل إلى نفي القطع ، وما يتطرق إليه الظنون فهو من المفهوم المرود عندهم ، وإن كان مقتضياً للموافقة عند القائلين بالمفهوم .

٣٥٧ — وما تردّد فيه من ردّ المفهوم الشرط وأبوابه : فذهب الأكثرون إلى الاعتراف باقتضاء الشرط وتخصيص الجزء به ، وغلا غالبون بطرد مذهبهم في ردّ اقتضاء الشرط تخصيص الجزء به . وهذا سرفٌ عظيمٌ .

٣٥٨ — ومن قال بالمفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى ، ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصاً ، وإلى ما يقع ظاهراً ، فالواقع نصاً كالمتلقي من قوله ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾^(٢) وما يقع ظاهراً كقوله : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾^(٣) فقال الشافعي : تقييد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمدة أولى . وهذا الذي ذكره ظاهر غير مقطوع به ؛ إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى .

٣٥٩ — فأما مفهوم المخالفة ، فقد حصره الشافعي في وجوه من التخصيص . منها التخصيص بالصفة كقوله^(٤) : « في سائمة الغنم زكاة »^(٥) وكقوله عليه السلام^(٦) : « ليّ الواجد^(٧) ظلم » . ومنها التخصيص بالعدد والتقدير ، والتخصيص بالحدّ ، والتخصيص بالمكان والزمان ، وظاهر هذه التخصيصات في هذه الجهات يتضمن نفياً المسكوت عنه في

(١) آية (٨٣) سورة البقرة ، و (٣٦) سورة النساء ، و (١٥١) سورة الأنعام ، و (٢٣) سورة الإسراء .

(٢) سبقت .

(٣) آية (٩٢) سورة النساء . (٤) سبق تخريجه .

(٥) سائمة الغنم :

(٦) أبو داود (٣٦٢٨) ، والنسائي ٣١٦/٧ ، ٣١٧ رقم (٤٦٨٩ ، ٤٦٩٠) ، وابن ماجه (٢٤٢٧) ، وأحمد

(٤) (٢٢٢/٤) ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، وابن حبان (٧/٢٢٣/٥٠٦٦) ، والحاكم (٤/١٠٢) .

وقال : صحيح الإسناد ، والبيهقي ٥١/٦ .

(٧) ليّ الواجد : مطله ، والواجد : القادر على الأداء

الأمر المقصود في المخصص المنطوق به . ونص رضي الله عنه على أن تخصيص المسميات بألقابها لا يتضمن نفي ما عداها .

وذهب أبو بكر ^(١) الدقاق من أئمة الأصول إلى أن التخصيص بالألقاب ظاهر في نفي ما عدا المنصوص عليه . وقد صار إلى ذلك طوائف من أصحابنا .

وما ذكره الشافعي ^(٢) من حصر القول بالمفهوم في الجهات التي عدها من التخصيصات حق متقبل عند الجماهير . ولكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة ، لكان ذلك منقداً ؛ فإنَّ المعدودَ والمحدودَ موصوفان بعددهما وحددهما ، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما ، فإذا قال القائل : زيد في الدار ، فإنما يقع خبراً ما يصلح أن يكون مشعراً عن صفة متصلة بظرف زمان أو بظرف مكان ، والتقدير : مستقر في الدار ، أو كائن فيها ، والقتال واقع يوم الجمعة ، فالصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرها . ومن ينكر المفهوم فإنه يأبى القول في جميع هذه الوجوه .

ونحن الآن نعقد مسألتين تشتمل إحداهما على تعارض القائلين بالمفهوم ومنكره ، [وتحتوي] على ما نختاره فيه ، وتشتمل الثانية على مكاملة الدقاق ^(٣) وإبداء السر في التخصيص بالألقاب . فلتقع البداية بالمسألة الأولى :

مسألة :

٣٦٠ — نذكر وجوه احتجاج القائلين بالمفهوم ونتبع ما لا نرضى منها بالإفساد ، ثم نعقبها بوجه الحق .

فمن طرُقهم : أنه صار إلى القول بالمفهوم أئمة العربية . منهم : أبو عبيدة ^(٤) معمرُ ابن المُثنَّى ، وهو إمام غير مدافع ، ولئن ساغ الاحتجاج بقول أعرابي جلف من

(١) أبو بكر الدقاق هو : محمد بن محمد بن جعفر البغدادي المعروف بـ « الدقاق » ، ويلقب بـ « خبَّاط » .

قال الشيخ أبو إسحاق : كان فقيهاً أصولياً . وقال الخطيب : كان فاضلاً عالمًا بعلوم كثيرة وله كتاب في «الأصول» في مذهب الشافعي . توفي سنة (٣٩٢) . له ترجمة في : تاريخ بغداد ٣/٢٢٩ ، وطبقات الشيرازي ص (١١٨) ، وطبقات الشافعية ١/٢٥٣/٤٧٥ .

(٢) سبقت ترجمته . (٣) سبقت ترجمته .

(٤) أبو عبيدة معمر بن المثنى اللغوي البصري مولاهم . كان أعلم من الأصمعي وأبي زيد بالانساب والأيام .

قال ابن قتيبة : كان الغريب أغلب عليه وأيام العرب وأخبارها . مات سنة (١١٢) . له ترجمة في : تاريخ

بغداد ١٣ / ٢٥٢ ، وشذرات الذهب ٢/٢٤ ، والعبر ١/٣٥٩ ، ووفيات الأعيان ٤/٣٢٣ .

الاقحاح ، فالاحتجاج بقول أبي عبيدة أولى ، وقد قال في قول الرسول ﷺ^(١) : «مطل الغني ظلم» : يدل على أنه لا ملام على المقتتر ، وقد قال في قوله عليه السلام^(٢) : «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يرى خيره من أن يمتلئ شعراً» . وهذا يدل على توبيخ من لا يعتني بغير الشعر ، فأما من جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه ، والشافعي من القائلين بالمفهوم ، وقد احتج [بقوله] الأصمعي^(٣) وصحح عليه دواوين الهدكين .

وهذا المسلك فيه نظر ؛ فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط ، وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي ينطقه طبعه ؛ فيقع التمسك بمنظومه ومثوره ، ولا يعدم من يتمسك بهذه الطريقة المعارضة . وقصارى الكلام تجاذب ونزاع واعتصام بنفس المذهب .

٣٦١ - طريقة أخرى لمثبي المفهوم . قالوا : وردت أخباراً نقلها آحاد ، وهي لو جمعت لالتحق معناها بالمستفيض^(٤) الذي لا يستراب فيه ، وسبيله سبيل الحكم بوجود حاتم^(٥) ، وشجاعة علي ، والأقاصيص الماثورة عنهما أفراد . ثم نقل هؤلاء جملاً من أخبار الآحاد ، ورعموا أنها تشعر بإثبات القول بالمفهوم . فمما ذكروه ما روي عن يعلى^(٦) بن أمية أنه قال لعمر بن الخطاب^(٧) : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ وأشار إلى قوله

(١) البخاري ١٢٣/٢ و ١٥٥ ، ومسلم في : المساقاة (٣٣) وأبو داود في : البيوع (١٠) ، والترمذي (١٣٠٨ و ١٣٠٩) ، والنسائي ٣١٧/٧ ، وابن ماجه (٢٤٠٤) وأحمد ٧١/٢ و ٢٦٠ و ٣٨٠ و ٤٦٣ و ٤٦٥ .
(٢) البخاري ٤٥/٨ ، ومسلم في : الشعر (٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) ، وأبو داود (٥٠٠٩) ، والترمذي (٢٨٥١) ، (٢٨٥٢) ، وابن ماجه (٣٧٥٩ ، ٣٧٦٠) ، وأحمد ١٧٥/١ ، ١٧٧ ، ٣٩٩/٢ ، ٣٩١ ، والبيهقي ١٠/٢٤٤ ..
(٣) الأصمعي هو : عبد الملك بن قُرب ، وقد اشتهر بلقبه ، وكان أتقن القوم وأعلمهم بالشعر ، وأحضرهم حفظاً . له مؤلفات كثيرة ذكر منها ابن النديم نيفاً وأربعين كتاباً في موضوعات مختلفة ذهب معظمها . مات سنة (٢١٤) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ١/٢٨٨ ، والفهرست (٥٥) ، وإنباه الرواة ٢/١٩٧ ، وشذرات الذهب ٣٦/٢ .

(٤) المستفيض : سمي بذلك لانتشاره ، من فاض الماء فيفيض فيضاً . «أصول الحديث» ص (٣٦٤) .
(٥) حاتم هو : ابن عبد الله من قبيلة طيء ، ويكنى أبو سقانة وهو من أجواد العرب ، وله أخبار في السخاء مشهورة حتى جرى ذكره مجرى الأمثال ، فيقال : أجود من حاتم طي . مات سنة (٥٠٦ م) . له ترجمة في : خزنة الأدب ١/٤٩٤ ، والشعر والشعراء (١٢٣) ، ومروج الذهب ٣/٣٢٧ .
(٦) يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن ممام التميمي الحنظلي حليف قريش ، وهو الذي يقال له : يعلى بن منية - بضم الميم ، وسكون النون - ، وهي أمه وقيل : أم أبيه جزم بذلك الدارقطني . قال ابن سعد : شهد حينئذ والطائف وتبوك . وقال أبو أحمد الحاكم : كان عامل عمر على نجران . له ترجمة في : الإصابة ٣/٦٦٨ - ٦٦٩ .
(٧) سبقت ترجمته .

تعالى : ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم ﴾ ^(١) . فقال : لقد تعجبتُ مما تعجبتَ منه ؛ فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ^(٢) .

٣٦٢ — ونحن لا نتجاوز خبراً من متمسكاتهم حتى نُورد من طريق التفصيل عليهم ما يُسقط معتصمهم . فنقول : على هذا الحديث : قد كان ثبت وجوب الصلاة أربعاً في غير حالة الخوف ، [واستقر الشرع عليه ، وورد القصرُ مخصوصاً بحالة الخوف] ، فاعتقدوا وجوب الإتمام في غير حالة الخوف ، على ما تمهد الشرع عليه ، فلم يكن [ذلك] قولاً بالمفهوم . والذي يحقق ذلك أنه لو فرض مع ما تقدم تخصيص بلقب ، لكان ما عدا المخصوص مُقراً على ما استمر الشرع عليه قبل ذلك ، وإن لم يكن للألقاب مفهوم ، على أن الآية اقتضت التخصيص على صيغة الشرط ، فإنه تعالى قال : ﴿ إن خفتم ﴾ وقد قال بتخصيص الشرط معظم من أنكر المفهوم .

٣٦٣ — وما تعلقوا به قوله تعالى : ﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ ^(٣) . قيل : قال رسول الله ﷺ : « لأزيدن على السبعين » ^(٤) قلنا : هذا لم يصححه أهل الحديث أولاً ^(٥) ، وقد قال القاضي رضي الله عنه : من شدا طرفاً من العربية لم يخف عليه أن قولَ الله تعالى لم يجرر تحديداً بعدد ، على تقدير أن الزائد عليه يخالفه ، وإنما جرى ذلك مؤسباً من مغفرة المذكورين ، وإن استغفر لهم [ما يزيد على السبعين] فكيف يخفى مدرك هذا - وهو مقطوع به - عن هو أفصح من نطق بالضاد ؟ .

٣٦٤ — وما يطلقونه من هذا الفن ما روى : أن ابن عباس ^(٦) كان لا يرى حجب الأم من الثلث إلى السادسة بائنين من الإخوة والأخوات ، ويحتج بقوله تعالى : ﴿ فإن

(١) آية (١٠) سورة النساء .

(٢) مسلم في: صلاة المسافرين : ب (١) : حديث (٤) وأبو داود (١١٩٩ و ١٢٠٩) ، والترمذي (٣٠٣٤) وابن ماجه (١٠٦٥) ، والنسائي ١١٧/٣ ، وأحمد ٢٥/١ و ٣٦ .

(٣) آية (٨٠) سورة التوبة .

(٤) البخاري ٨٥/٦ و ٨٦ ، ومسلم في : فضائل الصحابة (٢٥) وصفات المنافقين : المقدمة (٣) .

(٥) هذا القول مدفوع برواية الشيخين له .

(٦) ابن عباس هو : عبد الله بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، وجبر الأمة ، وترجمان القرآن ، وسمي البحر لسعة علمه . مات بالطائف سنة (سبعين) . له ترجمة في : الإصابة ١/٣٢٢ ،

وأسد الغابة ٣/٢٩٠ ، والنجوم الزاهرة ١/١٨٢ .

كان له إخوة فلأمه السدس ﴿^(١) وكان يرى أن الأمر في الاثنين بخلاف الإخوة ، وقال لعثمان ^(٢) رضي الله عنه محتجاً عليه : ليس الأخوان إخوة في لسان قومك ، قلنا : أولاً : انفراداً بهذا المذهب ، ومخالفته جملة الصحابة يعارض احتجاجه ، وقد قيل : إنه لما قال لعثمان : ليس الأخوان إخوة في لسان قومك ، قال له عثمان رداً عليه : إن قومك حجبوها باثنين يا صبي ، ثم قد تمهد للأُم الثلث بالنص ، ثم استبان ردّها إلى السدس في حالة مخصوصة ، فرأى ابن عباس ^(٣) تقرير ما عدا تيك الحالة ، على ما تمهد مطلقاً قبل الحجب والرد .

٣٦٥ - وربما يستدلون بأن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ اعتقدوا أنه لا غسل على من يواقع ويكسل ولا ينزل ، واعتصموا بقوله عليه السلام ^(٤) : « الماء من الماء » ومعناه وجوب استعمال الماء من نزول الماء . قلنا : قد كان الشرع على ذلك في ابتداء الإسلام ، وقد نقل الرواة فيه أخباراً .

منها : ما روى أن رسول الله ﷺ مرّ بدار رجل من الأنصار ، فناداه ، فترثت قليلاً ، ثم برز ورأسه تقطر ماءً ، فاستبان رسول الله ﷺ أنه كان مخالطاً أهله ، وقد اغتسل ، فقال ﷺ « لعلنا أعجلناك ، لعلنا أقحطناك ، إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك » ^(٥) ، ثم تبين نسخ هذا الأصل ، بما روى عن عائشة ^(٦) رضي الله عنها أنها قالت : « إذا التقى ^(٧) الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » ^(٨) . فلم يصح الاحتجاج بقوله عليه السلام : « الماء من الماء » ^(٩) ، وإنما نقل مذهب أقوام على الإطلاق ، وله محمل كما ذكرناه .

(١) آية (١١) سورة النساء .

(٢) عثمان هو : ابن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي الأموي المكي . وقد لقب « ذا النورين » لجمعه بين ابنتي رسول الله ﷺ ، وكان من السابقين الأولين ، ومن صلّى إلى القبلتين ، ومناقبه كثيرة . مات سنة (٣٥ هـ) . له ترجمة في : الإصابة ٢/٤٥٥ ، وأسد الغابة ٣/٥٨٤ ، وتاريخ الخلفاء (١٤٧) .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) أبو داود (٢١٧) ، والترمذي (١١٢) ، والنسائي ١/١١٥ ، وابن ماجه (٦٠٧) ، وأحمد ٣/٢٩ و ٣٦ و ١٤٣/٤ و ٣٤٢ .

(٥) البخاري في الوضوء (٣٤) ، ومسلم في الحيض (٨٣) ، وابن ماجه في الطهارة (١١٠) ، وأحمد ٣/٢١ ، ٢٦ .

(٦) سبقت ترجمتها .

(٧) إذا التقى إلخ : موقوف على عائشة ، وقد روي مرفوعاً .

(٨) الترمذي في : الطهارة : ب (٨٠) : حديث (١٠٨) قال : حسن صحيح ، ولفظه : « إذا جاور الختان إلخ » ، وابن ماجه ١/١٠٩ ، وأحمد ٦/١٦١ .

(٩) سبق تخريجه .

وبالجملة ليس يخلو المتمسك لهؤلاء من وجه أو وجوه [توهي] ما يحاولونه ، ويتخذونه معوّلهم ، فكيف يسوغ التعلق بالمحتملات في محاولة القطع والبتات ؟ .

٣٦٦- ثم قال القاضي : هذه الاخبار وإن زادت أضعافاً مضاعفة ، فلا [تبلغ] مبلغ الاستفاضة ، فإن رواة هذه الأقاويص لو اجتمعوا على نقل قصة واحدة لم تتواتر بنقلهم ، والمعتبر في ذلك أنا مضطرون إلى العلم بوجود حاتم ، وشجاعة علي ، ولا نجد في أنفسنا العلم الضروري باعتقاد الأولين اقتضاء التخصيص نفي ما عدا المخصّص .

٣٦٧- طريقة أخرى لأصحاب المفهوم ضعيفة: وهي أنهم قالوا : إذا قال الرجل لمن يخاطبه : اشتر لي عبداً هندياً ، اقتضى ذلك نهيّه عن شراء من ليس هندياً . قالوا : هذا ومثله مما لا يتمارى فيه أهل اللسان .

فنقول : لا حاصل لهذا الفن ، فإن المأمور كان محجوراً عليه ، مقبوضاً على يديه في حق من وكله قل أن [وكله] ، واستتابه ، ثم ثبت التوكيل على الخصوص ، واستمر ما كان ثبت قبل في غير المحل المخصوص بالصفات . والذي يقطع الشعب عنا أن فرض التخصيص باللفب في هذا بمثابة فرض التخصيص بالصفات .

٣٦٨- فأما الإمام الشافعي ، فإنه احتج في إثبات القول بالمفهوم بأن قال : إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر ، فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص ، وإجراء الكلام من غير فرض تجريد القصد إليه يُزرى بأوساط الناس ، فكيف يظن ذلك بسيد الخليفة ﷺ ؟ ، فإذا تبين أنه إذا خصص فقد قصد إلى التخصيص ، فينبني على ذلك أن قصد الرسول عليه السلام في بيان الشرع يجب أن يكون محمولاً على غرض صحيح ؛ إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة لا يليق بمنصب رسول الله ﷺ ، فإذا ثبت القصد ، واستدعاؤه غرضاً فليكن ذلك الغرض آيلاً إلى مقتضى الشرع ، وإذا كان كذلك ، وقد انحسرت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص ، انحصر القول في أنّ تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها . والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل ، أن الرجل إذا قال : السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء ، عد ذلك من ركيك الكلام وهجره ، وقيل لقائله : لا معنى لذكر السودان وتخصيصهم ، مع العلم بأن من عداهم في معناهم .

٣٦٩- وهذا تحرير كلام الشافعي ، وهو على مساقه بالغ حسن ، ولكن يرد عليه على انطباق تخصيص للأشياء بألقابها . ويلزم من مضمون طلب الفائدة من التخصيص المصيرُ إلى أن الشارع ، إذا خصص شيئاً باسمه [الذي ليس مشتقاً] ، اقتضى ذلك نفي الحكم فيما عداه ، ولو لم يكن كذلك لكان تخصيصه من غير قصد ، أو قصده من غير غرض ، أو غرضه غير محمول على مقاصد الشرع ، وكل ذلك محظور لا سبيل إلى التزامه . وإن كان ما ذكرناه في اللقب مُسوفاً لزم تسويغُ مثله في الموصوف ؛ فإدماً لا يستقل الكلام متعلقاً بالتخصيص إلا بأحد وجهين : إما أن [يترد] في الألقاب كما ذهب إليه الدقاق . وإما أن يُوضَّح مع التمسك بالتخصيص أمراً يوجب ما ذكرناه في الموصوف دون غيره . وليس في كلام الشافعي التزام ذلك ، على ما ينبغي من اختصاص أثر التخصيص بالموصوفات .

٣٧٠- وقد حان الآن أن نبداً مسلك الحق ، على وجه يشتمل بيان المختار ، ونبين تدرج الكلام على مراتبه ، ونوضح [المقاصد في الأطراف] فنقول : لا يتبين المقصد من المسألة إلا باستفتاح التفصيل في آحاد الصور ، حتى إذا نُجِزَت نرد الكلام إلى الضابط لها ، فنقول : لا يتبين المقصد من المسألة إلا بذكر صور ، فمن الصور التي يجب الاعتناء بها الشرط والجزاء ، فإن سلم اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به تعدينا هذه المرتبة ، وإن استقر على النزاع ، اكتفيناه مع بنسبته إلى الجهل باللسان ، أو إلى المراغمة والعناد ، فنحن 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 جور أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه ، ويكرم غيره أيضاً ، فقد نأى وبعُد ، فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل ، والإحالة على تعلم مذاهب العرب ولسانها ، [وحوارها] . ولنعد إلى خصلة أخرى وهي التهمة : وهي أنا نكتفي فيما ندعي بظهور الاختصاص ، ولا نحاول قطعاً ناصباً لا يتطرق إليه إمكان ، فإذا أنكر منكر ظهور ما ذكرناه ، ظهر فساد قوله ، وانحطت رتبته عن استحقاق المفاوضات . فهذا منتهى المراد في هذا الطرف .

٣٧١- وما ذكره التحديد بالزمان والمكان أو العدد . ونقول : مما ظهر في الكلام ظهوراً [لا يُستجار] المراء فيه ، أن الحدود تتضمن حصر المحدودات ، ولذلك تساق ، ولهذا الغرض تصاغ ، فإذا كان الحكم وراء المحدود كالحكم فيما يحويه الحد ، فلا غرض في الحد ، وظهور ذلك لا يجحد ، وهو من صور مسألة المفهوم ، ومن الصور

تخصيص الموصوفات بالذكر ، كقوله عليه السلام : « في سائمة الغنم زكاة » (١) وقوله : « لي الواجد ظلم » (٢) وهذا الفن عمدة المسألة ، وملتقطُ الكلام ، فليقع به فضل اعتناء ، والله المستعان .

٣٧٢- فأقول : إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها ، فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها ، كقوله ﷺ « في سائمة الغنم زكاة » (٣) فالسوم يشعر بخفة المؤن ، ودرور المنافع ، واستمرار صحة المواشي ، في صفو هواء الصحاري ، وطيب مياه المشارع ، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالحاويج ، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي ، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك ، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير ، وأثبت فيه مهلاً يتوقع في مثله حصول المرافق ؛ فإذا لاحت المناسبة ، جرى ذلك على صيغة التعليل .

وكذلك النهي عن ليّ الواجد ؛ فإن الموسر المقندر ذا الوفاء والملاء ، إذا طُلب بما عليه ، لم يُعذر بتأخير الحق للمستحق ، وهذا في حكم التعليل ، لانتسابه إلى الظلم إذا سوّف وماطل .

فإن طولبنا بإثبات القول بالمفهوم فيما نصصنا عليه ، فالقول الواضح فيه : أن ما أشعر وضعُ الكلام بكونه تعليلاً ، فهو أظهر عندي في اقتضاء التخصيص - الذي من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة - من الشرط والجزاء ، فإن العلة إذا اقتضت حكماً ، تضمنت ارتباطه بها ، وانتفائه عند انتفائها . وإذا قال القائل : إنما أكرم الرجل لاختلافه إليّ ، كان ذلك أوضح في تضمن اختصاص إكرامه بمن يختلف إليه ، من قوله : من اختلف إلى أكرمه .

٣٧٣- فإن قيل : [إن] العلل الشرعية ليس من شرطها أن تنعكس ، والمفهوم تعلقٌ بادعاء العكس . قلنا : هذا الآن كلام من لم يحط بما أوردناه . والقول في العلل المستنبطة وشرائطها وقوادحها ليس مما نحن فيه بسبيل ؛ فإن غرضنا التعلق بما يقتضيه اللفظ في وضع اللسان اقتضاءً ظاهراً ، ولا شك أن صيغة التعليل يظهر منها للفاهم ما أوردناه ، والقول في مأخذ العلل المستثارة لا [يؤخذ] من مقتضى العبارات والألفاظ . فهذا ما أوردناه .

(١) سبق تخريجه .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) سبق تخريجه .

٣٧٤- فإن قيل : خصصتم بالذكر [الصفات] المناسبة للأحكام ، وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف ، فأثبتوا في ذلك ما هو الحق . قلنا : الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم ، فالموصوف بها كالملقب بلقبه ، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها ، فقول القائل :ريد يشبع إذا أكل ، كقوله : الأبيض يشبع ، إذ لا أثر لليباض فيما ذكر ، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه ، ولنا كلام طويل على قوله ﷺ : « لا تبعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل » (١) تفصيلناه في (الأساليب) ؛ فليطلبه [مریده] من ذلك الكتاب . ومن سر هذا الفصل ، أن شرط العلة المخيلة المستنبطة السلامة عن جمل من الاعتراضات والقوادح ، ولا يشترط شيء من ذلك في القول بمفهوم كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف ، وفهم من الصفة مناسبة ؛ فإن الكلام في ذلك يدار على فهم الخطاب ، لا على شرائط العلل ، ولا يتضح الغرض [في ذلك] مع كل هذا التقرير إلا بذكر المسألة المعقودة على الدقائق .

مسألة :

٣٧٥- قد سفه علماء الأصول هذا الرجل في مصيره إلى أن الألقاب إذا خصصت بالذكر تضمن تخصيصها نفي ما عداها، وقالوا: هذا خروج عن حكم اللسان، وانسلاخ عن تفاوض أرباب الألباب وتفاهمهم ؛ فإن من قال : رأيت زيدا ، لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعا .

٣٧٦- وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف ، ونحن نوضح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين : لا يظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب ، أن يخصص بالذكر ملقباً من غير غرض ، وإذا رأى الرائي طائفة ، والخبر عن رؤية جميعهم عنده مستو ، لا تفاوت فيه ، وهو في سماع من يسمع كذلك ، فلا يحسن أن يقول والحالة هذه : رأيت فلاناً، فينص على واحد من المرئيين ، نعم إن ظهر غرض في أن المذكور في جملة من رآه ، فقد ظهر عند المتكلم فائدة خاصة ، يفيدها السامع ؛ فإذا ذاك يحسن تخصيصه بالذكر ولا خفاء بذلك .

فإن قيل : [هذا] الذي ذكرتموه ميل إلى مذهب الدقائق . قلنا : الذي نراه أن التخصيص باللقب يتضمن غرضاً مبهماً، كما أشرنا إليه، ولا يتضمن انتفاء ما عدا

المذكور ، واللفظ في نفسه ليس متضمناً نفي ما عدا المذكور ، بل وضعُ الكلام إذا رُدَّ الأمر إلى المقصود ، يقتضي اختصاص المذكور بغرض ما للمتكلم ، والصفة المناسبة في وضعها تقتضي نفي الحكم عند انتفاء الصفة ؛ فظهر القول بمفهوم الصفة ، وظهر اقتضاء التخصيص باللقب غرضاً مبهماً ؛ فإننا نقول وراء ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدا المسمى بلقبه ؛ فإن الإنسان لا يقول : رأيت زيداً ، وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره ؛ فإن هو أراد ذلك قال : إنما رأيت زيداً وما رأيت إلا زيداً ، فاستبان بمجموع ذلك ، أن تخصيص الملقب بالذكر ليس يخلو عن فائدة ، هي غرض للمتكلم منها حكاية الحال ، وإن بَلَّغْنَا الكلامُ مرسلًا ، اعتقدنا غرضاً مبهماً ، ولم نر انتفاء غير المسمى من فوائد التخصيص .

٣٧٧ — ومن تمام الكلام فيه : أن متكلفاً لو فَرَضَ عن رسول الله ﷺ أنه قال : في عُقر الغنم الزكاة ، فهذا عندنا لا مفهوم له ، وهو كالمخصوص بلقبه ، ولكن يبعد من الرسول ﷺ النطق بمثله ، وليس من الحزم أن يُفرض من الشارع كلام لغو ، ويُتعب في طلب فائدته ، فقد بان الآن مراتب العلماء .

فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم . وهذا ذهول عن فائدة الكلام . وصار قوم إلى أن لكل تخصيص مفهوماً كالذقاق ، وهذا الرجل ابتدر أمراً لا يُنكر ، وهو أن العاقل لا يخصص مذكوراً هزلاً ، وليس كل الغرض موقوفاً على نفي ما عدا المسمى . واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصلها ، واستقر رأيه على تقسيمها ، وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب ، وحصر المفهوم فيما يناسب . وهذا منتهى الكلام .

مسألة :

٣٧٨ — فقد ذكرنا أن المفهوم ينقسم إلى ما يقع نصاً غير قابل للتأويل ، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة ، إذا انتهى إلى المرتبة العليا ، وإذ ذاك يسمى عند أرباب الأصول الفحوى ، والغالب على مفهوم المخالفة الظهور ، والانحطاط عن رتبة النصوص . فما يقع ظاهراً من تقاسيم المفهوم ، فالقول الضابط فيه : أنه نازل منزلة اللفظ الموضوع للعموم وضعاً ظاهراً ، فيجوز ترك المفهوم بما يسوغُ به تخصيص العموم ، وهذا نفسه في باب التأويل إن شاء الله تعالى .

٣٧٩ — وغرضنا الآن بعد إلحاق المفهوم باللفظ الموضوع للعموم أمران :

أحدهما : أن ترك جميع المفهوم بدليل يقوم بمشابهة تخصيص العموم ، وليس كرفع جميع مقتضى اللفظ .

والقول المقتنع فيه : أن المفهوم ليس مستقلاً بنفسه ، وليس جزءاً من الخطاب بذاته ، ولكنه من مقتضيات اللفظ فإن اقتضى ظهوراً أمر تركه فاللفظ بمقتضياته باق . وفي تقدير رفع جميع متعلقات المنطوق رفع جميع مقتضى اللفظ وتعطيله ومعناه ، فكان المفهوم كـبعض مسميات العموم .

وإيضاح ذلك أنا ألفينا اللفظ الموضوع للعموم يستعمل تارة للاستغراق ، وتارة لبعض المسميات فلما استمر الأمران ، لم يكن في التخصيص خروجٌ عن مقتضى اللسان ، [وإن] كان الظاهر الجريان على العموم ، وكذلك نرى العرب تُخصص الشيء بصفة ، وهي تبغي نفي المخبر عنه ، عند انتفاء الصفة ، وقد لا تزيد ذلك ، فليس قصدٌ نفي ما عدا المخصص أمراً مقطوعاً به ؛ فكان ترك المفهوم ، ورفع أصل التخصيص ، من السائغ الذي لا يستنكر مثله . وشفاء غليل الطالب موقوف على وقوفه على حقائق التأويلات . وهذا أحد الأمرين .

٣٨٠ - والثاني : أن التخصيص إذا جرى موافقاً لما يصادف ويُلقى في مستقر العرف ، فالشافعي لا يرى الاستمساك بالمفهوم فيه ، ويصير إلى حمل الاختصاص على محاولة تطبيق الكلام على ما يُلقى جارياً في العرف ، وقد ذكر الشافعي في الرسالة كلاماً بالغاً في الحسن في هذا ، وذلك أنه قال : إذا تردد التخصيص بين تقدير نفي ما عدا التخصيص ، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف ، فيصير تردد التخصيص بين هاتين الجهتين ، كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال . واللفظ إذا تعارض فيه محتملات التحق بالمجملات ، كذلك التخصيص مع التردد يلتحق بالمجملات . ثم ضرب لذلك أمثلة من الكتاب . منها قوله تعالى : ﴿ فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ﴾^(١) فاستشهاد النساء مع التمكن من استشهاد الرجل مما لا يجري العرف به للعلم بما في ذلك من الشهرة ، وهتك الستر ، وعسر الأمر عند إقامة الشهادة ، فيقتضى التقييد إجراء للكلام على موجب العرف ومنها قوله تعالى : ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن ﴾^(٢) . وقوله عليه السلام : « المسافر وماله على قلت إلا ما وفي الله »^(٣) فجرى ذلك على الأعم الأغلب في أحوال المسافرين ، فلم يكن

(٣) كشف الخفاء ٢/٢٨٥ .

(٢) آية (١٠١) سورة النساء .

(١) آية (٢٨٢) سورة البقرة

للتخصيص بالخوف مفهوم ، ومنها قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَاقِيَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾ (١) . فظاهر الآية اختصاص [المفاداة] بحالة الشقاق . وقد رأى الشافعي حمل ذلك على العرف الجاري في مثله ، في أن الزوجين لا يتخالعان ، ولا يتقامطان على الحب والمقة والتصافي ، وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب ، ويستبدل الزوج عنها مالا إذا أظهرها تقالبا وشقاقا ، فكان جريانُ التخصيص على حكم العرف . وعلى هذا حمل الشافعي حديث عائشة (٢) رضي الله عنها ، إذ روت أن النبي ﷺ قال (٣) : « أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا فَنَكَحَهَا بَاطِلٌ » . فمقتضى التخصيص لو اتسق القول بالفهوم ، أن يصحَّ النكاح بلفظها إذا أذن وليها ، ولكن الشافعي قال : إنما تزوج المرأة نفسها إذا كانت متبرجة ، كاشفة جلاباب الحياء عن وجهها ، مؤثرة لنفسها الخروج عن دأب الخفريات ، فإذا ذلك تستبد بنفسها ، وإن بقي فيها مُلْتَمَتٌ إلى الأولياء فإنها تفوض أمرها إليهم ، فإن عضلوا حملت خاطبها على رفع الأمر إلى القاضي ، فجرى التخصيص على حكم العرف أيضاً . ونظائر ذلك كثيرة في الكتاب والسنة . فهذا مساق كلام الشافعي .

٣٨١ — والذي أراه في ذلك : أن اتجاه ما ذكره من حمل الأمر على خروج الكلام على مجرى العرف ، لا يُسقط التعلق بالمفهوم ، نعم يُظهر مسالك التأويل ، ويخفف الأمر على المؤول في مرتبة الدليل العاضد للتأويل . والدليل عليه : أن عين التخصيص لا يتضمن نفي ما عدا المخصَّص ، ولو صير إلى ذلك ففيه تطرُق إلى مذهب الدقاق . وإنما ظهر نفي ما عدا المخصَّص ، ولو صير إلى ذلك ففيه تطرُق إلى مذهب الدقاق . وإنما ظهر نفي ما عدا المخصَّص في إشعار المنطوق به شرطا ، أو تحديداً ، أو تعليلاً ، ومقتضى اللفظ لا يسقط باحتمال يثول إلى العرف . والذي يحقق ذلك أنه لما قال يعلى (٤) بن أمية لعمر (٥) بن الخطاب ، رضي الله عنهما في قوله تعالى : ﴿ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ (٦) : أنقصر وقد أمنا ؟ قال عمر : تعجبت مما تعجبت منه (٧) ، ولم ينكر عليه اعتقاد المفهوم من طريق اللسان . وقد صار محمد (٨) بن الحسن

(١) آية (٢٢٩) سورة البقرة . (٢) سبقت ترجمتها .

(٣) أبو داود (٢٠٨٣) ، والترمذي ٢٠٤/١ ، وابن مساجة (١٨٧٩) ، وأحمد ٤٧/٦ و١٦٥ ، والدارمي ١٣٧/٢ ، وابن أبي شيبة ١/٢٧ ، والدارقطني (٣٨١) ، والحاكم ١٦٨/٢ ، والإرواء ٢٤٣/٦ وقال : صحيح .

(٤) سبقت ترجمته .

(٥) سبقت ترجمته . (٦) سبقت . (٧) سبق تخريجه .

(٨) محمد بن الحسن الشيباني مولا هم أبو عبد الله الكوفي ، صاحب الإمام أبي حنيفة ، سمع منه ، ومن =

إلى تنزيل مذهبه على مفهوم حديث عائشة ومنطوقه في النكاح بغير وليّ ، فلست أرى المفهوم في هذا الفن متروكاً من غير فرض دليل ، ومن حاسيك الصدور ترك المفهوم في مسألة النكاح بلا ولي وما ذكر في هذا الفصل فأنا أوفيه حظه ؛ إذا ذكرت طرق تأويلات المفهومات ، إن شاء الله تعالى .

مسألة :

٣٨٢ - ما صار إليه المحققون أن قوله ﷺ^(١) « تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم » ، يتضمن حصرها بين القضيتين في التكبير والتسليم .

وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى تنزيل هذا على المفهوم ، وقصّوا بأنهم من حيث لم يروا القول به لا يلزمون نفي ما عدا التكبير والتسليم ، وتمسكوا بهذا المسلك ، في قوله ﷺ^(٢) : « الشفعة فيما لم يقسم » .

٣٨٣ - وهذان فنان عندنا ، ونحن نخصص المثال الأول والثاني بما يليق بكل واحد منهما . فأما قوله عليه السلام : « وتحريمها التكبير »^(٣) فمقتضاه الحصر لا محالة ، وليس هذا من فن المفهوم المتلقى من تخصيص الشيء بالذكر كما سبق مفصلاً ، وهذا يقرر من وجهين :

أحدهما : النقل والاحتكام إلى ذوي الحجا والأحكام ، في كل لسان ولغة . فإذا قال القائل : زيد صديقي ، لم يتضمن هذا نفي الصداقة عن غيره ، والقول ، بالمفهوم لا يتضمن في سياق هذا الكلام حصراً للصداقة ، ولا قصرأ لها على زيد المذكور صدرأ ومبتدأ ، ولو قال القائل : صديقي زيد ، اقتضى هذا أنه لا صديق له غيره ، وهذا مما لا يبعد ادعاء إجماع أهل اللسان فيه . ومن أبدئ في ذلك مرأاً كان مباحثاً محكوماً عليه بالعناد . فهذا وجه .

والوجه الآخر : أن ترتيب الكلام أن تقول : زيد صديقي ؛ فإن وضع المبتدأ

= أبي يوسف ، ومسعر بن كدام ، والثوري ، وآخرين . ولئى قضاء الرقة أيام الرشيد ، ثم عزله ، ومات بالري سنة (١٨٩) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥ ، وتاريخ بغداد ٢/ ١٧٢ .

(١) أبو داود في : الطهارة (٣١) والصلاة (٧٣) ، والترمذي في : الطهارة (٣) والصلاة (٦٢) ، وابن ماجه (٣) ، والدارمي في : الوضوء (٢٢) ، وأحمد ١/ ١٢٣ و ١٢٩ .

(٢) البخاري في : الشركة (٨ ، ٩) والحيل (١٤) ، والدارمي في : البيوع (٨٣) .

(٣) سبق تخريجه .

ذكرُ معرّفُ تَبْتَدِرُهُ الأفهام ، حتى إذا فهم أسند إليه خبر لا يستقل معلوماً في نفسه ، فينتظم من ارتباط الخبر به في إفادة السامع ما [يُقَدَّر] المتكلم أنه ليس عالماً به ، فإذا قَلَبَ الكلام ، وقال : صديقي زيد ، لم يصلح قوله : صديقي صدرًا مبدوءاً به ، فإنه يترقب بعد البداية به خبره ، فحملت العرب تقديمه وصرف الاهتمام به ، على حصر معناه في زيد المذكور بعده ، ولولا ذلك ، لما انتظم الكلام . وهذا معنى لا يفضي إلى القطع بنفسه والمعتمد القاطع النقل كما ذكرناه . فهذا في أحد الفنين . وقد تحصّل منه أنه ليس من المفهوم في شيء ، وإنما مأخذه ما ذكرناه .

٣٨٤ — وأما الفن الثاني وهو : « الشفعة فيما لم يقسم » ^(١) فوجه التمسك به لا يتلقى من البناء على المفهوم ، وإنما مأخذه أن اللام في قوله : الشفعة لتعريف الجنس . فكأنه عليه السلام حصر جنس الشفعة فيما لم يقسم .

٣٨٥ — وقد نجز مقدار غرضنا من الكلام عن النص ، والظاهر ، والأمر ، والنهي ، والعموم ، والخصوص ، والمنطوق ، والمفهوم ، والمجمل ، والمفسر ، فهذه هي المراتب المقصودة في هذا الفن ، ولا يبقى بعد نجازها إلا ذكر مراتب التأويلات ، وما يقبل منها وما يُرد ، وبيان مستنداتها ، ولكنني أرى أن أخلل بين نجاز هذه المراتب وبين التأويلات ، القول في أفعال رسول الله ﷺ فإنها من متعلقات الشرع ، والتأويلات والمحامل في حكايات الأحوال تتعلق بها .

فنبتدئ مستعينين بالله تعالى بذكر أفعال رسول الله ﷺ . ثم نعقب نجازها بكتاب التأويلات إن شاء الله تعالى .

* * *

باب

القول في أفعال رسول الله ﷺ

٣٨٦- الكلام في أفعال رسول الله ﷺ يستدعي تقديم صدرٍ من القول في عصمة الأنبياء عليهم السلام . ونحن نذكر منه القدر الذي تَمَسَّ الحاجة إليه ، ثم نعود إلى نظم الكلام ، فنقول :

٣٨٧- لا شك أن المعجزة تدل على صدق النبي عليه السلام فيما يبلغه عن الله تعالى ، فتجب عصمته عن الخُلف في مدلول المعجزة ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت المعجزة دالةً .

فأما الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر ، فالذي ذهب إليه طبقات الخلق استحالة وقوعها عقلاً من الأنبياء ، وإليه مصير جماهير أئمتنا .

٣٨٨- وقال القاضي : هي ممتنعة ، ولكن مدرك امتناعها السمع ، ومستنده الإجماع المنعقد من حملة الشريعة على الأمن من وقوع الفواحش من الأنبياء . ولو رددنا إلى العقل ، لم يكن في العقل ما يحيلها ؛ فإن الذي يتميز به النبي عن غيره مدلول المعجزة ومتعلقها ، والكبائر ليست مدلولها بوجه ؛ فلا تعلق للمعجزة بنفيها ، ولا بإثباتها . نعم لو كان فيما ذكره من تنبئٍ وتحديٍّ به أنه منزّه عن الفواحش ، واستشهد على صدقة قيام المعجزة فوقعت على حسب الدعوى ؛ فكل ما أدرجه في كلامه إذا ارتبط قيام المعجزة به فنعلم على القطع إذ ذاك وجوب صدقه في جميع مخبراته ، ولا اختصاص لتعلق المعجزة بفن من الأخبار ؛ فإنها تقع على مطابقة دعوى النبي ووفقها . فإن قامت ودعواه شيء واحد دلت على صدقه فيه ، وإن قامت ودعواه أشياء ، وقد استشهد على جميعها بقيام المعجزة ، دلت على صدقه في جميعها . والمختار عندنا ما ذكره القاضي .

٣٨٩- وأما الصغائر ، ففي إثباتها أولاً كلام كثير لسنا له الآن . ولكن الذي نعنيه بذكر الصغائر ما لا يتضمن صدوره فسق من صدر منه ، وانسلاله عن نعت

العدالة، وهذا أيضاً إحالة على جهالة ، ولكن الكلام يُجْمَلُ في غير مقصوده [ويتبين في مقصوده] .

٣٩٠— والذي صار إليه أئمة الحق [أنه] لا يمتنع صدورها عن الرسل عقلاً ، وترددوا في المتلقى من السمع في ذلك . فالذي ذهب إليه الأكثرون أنها لا تقع منهم ، ثم اضطربوا وتخبطوا في تأويل أي مشهورة في قصص المرسلين ، والذي ذهب إليه المحصلون ، أنه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفيًا وإثباتًا ، والظواهر مشعرة بوقوعها منهم .

٣٩١— وما تقدمه قبل الخوض في الغرض : النسيان ، فلا امتناع في تجويز وقوعه فيما لا يتعلق بالتكاليف ، فأما ما يفرض متعلقًا بالتكاليف ففيه اضطراب ، ونحن قاطعون بأنه لا يمتنع وقوعه عقلاً ، إلا أن يقول النبي : أنه لا يقع مني نسيان ، ويقيم المعجزة عليه ، وهذا مطرد في كل خبر يتردد بين الصدق والكذب .

إذا تأيد بقيام المعجزة تعين الصدق فيه ، [و] إذا لم يتأيد بقيام المعجزة على الاختصاص به ففيه الكلام . والنسيان إن لم يقع انتفاؤه مدلولًا للمعجزة ، فهو مسوغ عقلاً ، والظواهر دالة على وقوعه من الرسل .

٣٩٢— وقد قال من لم يحط بماخذ الحقائق : إنهم عليهم السلام غير مقرين على النسيان ، بل يُبْهَوْنَ على قرب . وهذا لا تحصيل له ؛ فليس يمتنع أن يُقَرَّرُوا عليه زمانًا طويلاً ، ولكن لا ينقضى زمانهم وهم مستمررون على النسيان . وهذا مستلَقٌّ من الإجماع ، لا من مسالك العقول .

فهذا القدر مُقنع فيما نبغيه في ذلك ، وفي أدراجه ملامح كافية في إيضاح المختار والدليل عليه .

٣٩٣— ونحن نقول بعد ذلك : إذا لم يبعد وقوع الذنب من الرسول عليه السلام ، فكيف يتخيل الناظر وجوب الاقتداء به في فعل ؟ . وإن بنينا الأمر على امتناع وقوع الذنب منه ، فالكلام يقع وراء ذلك في حكم فعله .

حكم فعل الرسول ﷺ

٣٩٤— وأجمع تقسيم فيه أن نقول : فعله ﷺ ينقسم إلى ما شهد عليه قول منه ناص ، وإلى ما لم يشهد عليه قول ناص . فأما ما يشهد عليه قول منه ، فهو كأفعاله

في صلاته مع قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي »^(١) ، وكأفعاله في نسكه مع قوله : « خذوا عني مناسككم »^(٢) . فهذا الفن خارج عن متعلق الغرض من الكلام في الأفعال فإن الأقوال هي المتبعة في هذا القسم والأفعال في حكم الأعلام . ولكننا ذكرنا ذلك لاستيعاب الأقسام .

٣٩٥- فأما ما ورد غير مقترن بقولٍ شاهد عليه ، فينقسم إلى الأفعال الجليّة التي لا يخلو ذو الروح عن جميعها ، كالسكون ، والحركة ، والقيام ، والقعود ، وما ضاهاها من تغاير أطوار الناس ، فإذا ظهر ذلك ، فلا استمساك بهذا الفن من فعل رسول الله ﷺ .

٣٩٦- وأما ما لم يقترن به ما يدل على كونه من الأفعال الجارية في العادات ، فإنه ينقسم إلى ما يقع بيّناً ، وإلى ما لا يظهر ذلك فيه .

فأما ما يقع بيّناً ، فهو بمثابة ورود [قول] في الكتاب على إجمال ، فإذا وقع من رسول الله ﷺ فعل في حكاية حال أو مراجعة وسؤال ، فظهور قصده في بيان الإجمال ، ينزل منزلة القول المقترن بالفعل الشاهد عليه .

٣٩٧- فأما ما لم يظهر فيه قصد البيان ، فهو ينقسم إلى ما يقع في سياق القُرب ، ويظهر كونه في قصد الرسول عليه السلام قُربة ، وإلى ما لا يقع في سياق القُرب . فأما ما يقع قُربة في قصده ، فهو الذي اختلف فيه الخائضون في هذا الفن . فذهب طوائف من المعتزلة إلى أن فعله ﷺ محمول على الوجوب ويتعين اتباعه فيه . وذهب إلى هذا المذهب ابن سُرَيْج ، وأبو علي بن أبي هريرة من أصحابنا .

وذهب ذاهبون إلى أن فعله لا يدل على الوجوب ، ولكنه محمول على الاستحباب ، وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك .

وذهب الواقفية إلى الوقف ؛ فإنهم في ظواهر الأقوال سباقون إليه . فالفعل الذي لا صيغة له بذلك أولى .

٣٩٨- فأما من صار إلى أن فعله على الوجوب فمما استدلوا به قوله تعالى :

(١) سبق تخريجه .

(٢) مسلم ٧٩/٤ ، وأبو داود (١٩٧٠) ، والترمذي ١٦٨/١ ، والنسائي ٥٠/٢ ، وابن ماجه (٣٠٢٣) ، وأحمد ٣/٣٠١ و ٣١٨ و ٣٣٢ و ٣٣٧ .

﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ ^(١) وهذا الاستدلال مدخول ؛ فإن من يقف لا يسلم أن فعله يعدوه ، ويقول بحسب ذلك : إن فعله ليس هو مما آتانا به الرسول عليه السلام ، وفعله مختص به لا يتعداه ، وقد تكلم هؤلاء على الآية من وجه واقع . وهو قول شيخنا أبي الحسن ؛ فإنه قال : أراد ما أمركم به الرسول فخذوه ، والشاهد لذلك قوله تعالى : ﴿ وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ^(٢) والنهي إنما يقارنه على مضادة الأمر . وبالجملة الآية محتملة ، وغاية المستمسك بها أن يسلم له ظهورها في غرضه ، والظهور مع تطرق فنون الظنون لا يُقنع في القطعيات .

ومما تمسك به هؤلاء أن قالوا : أجمع المسلمون قبل اختلاف الآراء على أنه يجب على الأمة التآسي برسولها ومتابعته . ومن متابعته أن يوافق في أفعاله .

وهذا زلل عظيم ؛ فإن منصب النبوة يقتضي كون النبي متبوعاً على معنى أنه مطاع الأمر ، فأما وجوب متابعته في أفعاله ، فليس ذلك مدلول معجزته ، ولا قضية نبوته . ولا حكم مرتبته ، [والملك] الذي يتبع أمره لا يفعل مثل ما فعله إلا إذا أمر به .

٣٩٩ — فأما من صار إلى أن الفعل يدل على الاستحباب فيما يقع قرابة ، فهذا أقرب قليلاً من المسلك الأول في القسم الذي فيه الكلام ؛ فلإننا لم نفرض قولنا إلا فيما يقع من الرسول في معرض القرب ، فإذا ظهر تقربه بفعل إلى الله تعالى ، فقد يظن الظان أن الأمة في ذلك بمشابهته ؛ فإنه أسوة الخلق وقدوتهم في قربه وعبادته ، وليس ذلك كالفعل المرسل الذي ينقل عنه من غير أن يبين كونه قرابة في حقه .

وهذا الرأي غير سديد أيضاً ؛ فإن ما ثبت قرابة في حق المصطفى ، فليس في نفس الفعل ما يتضمن الدعاء إلى مساواته فيه ، والفعل في نفسه لا صيغة له ، وليس بدعا أن يختص صاحب الشريعة بشيء دون أمته ؛ لعلو منزلته ورتبته ، وهذا متمسك الواقفية إذا حاولوا إثبات الوقف .

٤٠٠ — والرأي المختار عندنا : أنه يقتضى أن يكون ما وقع منه مقصوداً قرابة محبوباً مندوباً إليه في حق الأمة ، وشرطنا انتحاء الوسط في كل مسلك ، والنزول عن طرفي السد في الإثبات والنفي . فمن ادعى أن الفعل بعينه يقتضي ذلك ، فهو زلل ؛ فإن الفعل لا صيغة له ، ومن ادعى أنه لا يتأسى بفعل المصطفى ﷺ فيما ثبت

(١) آية (٧) سورة الحشر .

(٢) الآية السابقة .

قصدُ القُرْب فيه ، فقد أبعِد أيضاً .

والوجه في ذلك أن يقال : ثبت عندنا أن صحب رسول الله ﷺ كانوا يتحرّون لأنفسهم في القربات ما يصح عندهم من فعل رسول الله ﷺ ، وكانوا إذا اختلفوا في قربة ، فروئ لهم صادق موثوق به عن المصطفى ﷺ فعلا ، كانوا يستدرونه ابتدارهم أقواله ، ولا ينكر هذا منصف . فالوجه أن نقول : إن رُدِّدنا إلى الفعل ومقتضاه أو إلى مدلول المعجزة ، فإنهما يفضيان إلى الوقف كما قال الواقفية ، ولكن تأكد عندنا من عمل أصحاب رسول الله ﷺ التأسى به في كيفية أفعاله في قربة ؛ فليُحمَل هذا على الإجماع [ولا يقطع] به في مقتضى العقل والمعجزة . وكل ذلك فيما ظهر وقوعه على قصد القربة من الرسول ﷺ .

٤٠١ - فأما فعله المرسل الذي لا يظهر وقوعه منه على قصد القربة ، فقد ذهب طوائف من حشوية الفقهاء إلى أنه محمول على الوجوب ، كالذي سبق في القُرْب ، وقد عزى ذلك إلى ابن سريج بعض النقلة وهذا زلل ، وقدر الرجل عن هذا أجلّ ، ومذهب الوجوب ، وإن لاح بطلانه في القُرْب ، فهو على حال يصلح أن يكون معتقداً لمعتقد من حيث إنه يقول : هو إمام الخليفة في الطاعة ، فإذا لم يظهر انتفاء الوجوب ، بُني الأمر على الوجوب أخذاً بالأحوط ، فأما التزام هذا المذهب في كل فعل يصدر منه ، وإن لم يظهر كونه قربة فبعيد جداً .

٤٠٢ - فإن قيل : فما المرتضى في هذا القسم ؟ قلنا : أما الواقفية فيطردون مذاهبهم في الوقف ، ومذهبهم في هذه الصورة أظهر . وأما أصحاب النذب ، فقد يصيرون إليه ، وهو رديء مزيف ، بمثل ما زيفنا به مذهب أصحاب الوجوب في هذا القسم ؛ فإن انقسام فعله [إلى الواجب وغيره ، كانقسام فعله] إلى المندوب وغيره . فالمختار إذاً أن 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 حرج أو إباحة ، فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلاً عن المصطفى ، لفهموا منه أنه لا حرج على الأمة في فعله . وجاحدٌ هذا جاهلٌ بمسالك النقل فضلاً عن المعنى واللفظ . وأما ادعاء اعتقادهم أنّ فعله واجب على غيره ، أو مندوب مستحب ، فدعوى عريّة لا تستند إلى قضية المعجزة ، ولا إلى عاداتهم ، ولا إلى صفة الفعل . فهذا منتهى القول في أقسام أفعال رسول الله ﷺ ، وهو نجاز الغرض في هذا الفصل .

فصل : يحوي بقايا من أحكام الأفعال

حكم الأفعال التي تظهر فيها خصائص الرسول ﷺ

٤٠٣ - قد تبين أن معتصمنا ما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله ﷺ في اعتقاد القرية فيما يجري عن المصطفى في سياق القرية ، وفي اعتقاد نفي الحرج فيما لا يظهر فيه قصد القرية منه ، ولم نتحقق على حاصل في فن من أفعال رسول الله ﷺ ، وهو : ما يتعلق بقبيل يظهر فيه خصائصه ، فليس عندنا نقل لفظي ، ولا معنوي في أنهم رضي الله عنهم كانوا يقتدون به في هذا النوع ، ولم يتحقق عندنا نقيض ذلك . فهذا محل الوقف .

٤٠٤ - فلينظر الناظر كيف لقطنا من كل مسلك خياره ، وقررنا كل شيء على واجبه في محله ، وهذه غاية ينبغي أن يتبته من يبغي البحث عن المذاهب لها ؛ فإنه يبعد أن يصير أقوام كثيرون إلى مذهب لا منشأ له من شيء ، ومعظم الزلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح ، لكنهم لا يسبرونه حق سبره ، ليتبينوا بالاستقراء أن موجه عام شامل أو مفصل . ومن نظر عن نحيضة سليمة عن منشأ المذاهب ، فقد يفضي به نظره إلى تخير [طرف] من كل مذهب ، كدأبنا في المسائل .

حكم فعلي الرسول ﷺ المختلفين المؤرخين

٤٠٥ - وما نذكره في أحكام الأفعال بعد ثبوت التأسى به على التفصيل المقدم : أنه إذا نقل عن رسول الله ﷺ فعنان مؤرخان مختلفان ، فقد صار كثير من العلماء إلى أن التمسك بأخرهما ، واعتقاد كونه ناسخاً للأول ، وتزليلهما منزلة القولين المنقولين المؤرخين ؛ فإن أخرهما ناسخ لأولهما إذا كانا نصين . وللشافعي صغور إلى ذلك ، وهو مسلكه الظاهر في كيفية صلاة الخوف بذات الرقاع ؛ فإنه صحت فيها رواية ابن عمر^(١) ، وصالح^(٢) بن خوات ، فرأي الشافعي رواية ابن خوات متأخرة ، ورأي رواية ابن عمر في غير تلك الغزوة ، فقدرها في غزاة سابقة عليها ، وربما سلك مسلماً آخر ، فسلم اجتماع الروایتين في غزاة واحدة ، ورأهما متعارضتين ، ثم تمسك من طريق القياس

(١) ابن عمر هو : عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي ، أسلم قديماً بمكة مع إسلام أبيه ، وهاجر وهو ابن عشر . وقد شهد الخندق وما بعدها ، ووصفه النبي ﷺ بالصلاح . مات سنة (٧٣) . له

ترجمة في : أسد الغابة ٣/ ٣٤٠ ، والإصابة ١/ ٣٣٨ ، والنجوم الزاهرة ١/ ١٩٢ .

(٢) له ترجمة في : تهذيب التهذيب ٤/ ٣٣٩ .

بأقرب المسلكين إلى الخضوع والخشوع وقلة الحركة .

٤٠٦ - وذهب القاضي : إلى أن تعدد الفعل مع التقدم والتأخر ، أو غير ذلك محمول على جواز الأمرين ، إذا لم يكن في أحدهما ما يتضمن حظراً .

والذي ذكره القاضي ظاهراً في نظر الأصول ؛ فإن الأفعال لا صيغ لها ؛ ولكن إذا ادعى مدّع أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتمسكون بالأحدث فالأحدث ، فهو منصف . والقول في ذلك على الجملة ملتبس ؛ فإن [ادعاء] ذلك عليهم في الأفعال على الخصوص نأى عن القطع . وإن استمر فيه قطع فلا يبعد أنهم كانوا يرون الأخير أفضل أحواله وأولى أفعاله .

مسألة :

٤٠٧ - مما يتعلق بالكلام في أفعال رسول الله ﷺ بيان حكم تقريره غيره على أمر . فالذي ذهب إليه جماهير الأصوليين أن رسول الله ﷺ إذا رأى مكلّفاً يفعل فعلاً أو يقول قولاً ، فقرره عليه ، ولم ينكر عليه ، كان ذلك شرعاً منه في رفع الحرج فيما رآه .

قالوا : من لم ير التعلق بأفعال رسول الله ﷺ من جهة تردد أفعاله بين خواصه وبين ما يشاركه فيه غيره ؛ فإنه يقول : إذا قرر غيره على أمر كان ذلك شرعاً ؛ فإن تقريره يتعلق بالمقرر ، وكان ذلك في حكم الخطاب له ، وقد تمهد أن خطابه للواحد في حكم الخطاب للأمة .

وهذا كما ذكره . ولكن فيه مستدرك ؛ فإنه لا يبعد أن يرى رسول الله ﷺ أياً عليه ممتنعاً من القبول منه على أمر ، فلا يتعرض له ، وهو معرض عنه ؛ لعلمه بأنه لو نهاه ، لما قبل نهيته بل يأباه ، وذلك بأن يكون من يراه منافقاً أو كافراً ، فلا يُحمل تقريره هؤلاء ، وسكوته عنهم على إثبات الشرع ، فهذا تفصيل لا بد منه في التقرير .

مسألة :

٤٠٨ - استدلل الشافعي رضي الله عنه في إثبات القافة بتقرير رسول الله ﷺ مجزراً المدلجى على قوله ، إذ قال لما نظر إلى أسامة وزيد ، وهما تحت قطيفة ، وقد بدت منهما أقدامهما : إن هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر رسول الله وسره ما قاله ،

في القصة المشهورة، وموضع الاستدلال للشافعي تقرير رسول الله ﷺ ذلك الرجل .
 ٤٠٩ — قال القاضي : هذا فيه نظر ؛ فإن قولَ مُجَزَّرٍ كان موافقاً لظاهر الحال ،
 وكان المنافقون يبدون غمزة في نسبة زيد وأسامة ، قاصدين به أذى رسول الله ﷺ ،
 وكان الشرع حاكماً بالتحاق [أسامة بزيد] فجرئ قولَ مُجَزَّرًا منطبقاً على وفق الشرع ،
 والظاهر والأمر المستفيض الشائع ، وهو بمشابهة ما لو قال فاسق مردود الشهادة : هذه
 الدار لفلان ، يعزوها إلى مالكها ، وصاحب اليد فيها ، فلو قرر الشارع مثل هذا
 الرجل [على] قوله ، لم يكن ذلك حكماً منه بأقوال الفسقة في محل النزاع ، وقيام
 الحاجات إلى إقامة البيئات .

وإن انتصر [منتصراً للشافعي] قائلاً : إنما استدل الشافعي [باهتزاز] رسول الله
 ﷺ ، ومن تمام كلام [الشافعي] أن الرسول لا يسره إلا الحق ، فإذا سره قولَ مُجَزَّرٍ
 تبين أنه من مسالك الحق . قيل : يمكن أن يُحمل ذلك على علم رسول الله ﷺ برجوع
 العرب إلى أقوال القافة . والقيافة لم تزل عندهم مرجوعاً إليها ، وهي من أبواب
 الكهانة ، وكان [المغمز] منهم فلما رأى ما يكذبهم سره ما ساءهم .

٤١٠ — فأقصى الإمكان في ذلك : أن الرسول لو لم يكن معتقداً قبول قول
 القائف لعدده من الزجر والقأل ، والحدس والتخمين ، ولما أبعده أن يخطئ في مواضع ،
 وإن أصاب في مواضع ، فإذا تركه ولم يرده كان الكلام على الأنساب بطريق القيافة ،
 فهذا من هذا الوجه قد يدل على أنه مستند الأنساب ، فهذا هو الممكن في ذلك .

وقد انتجز بنجازه أحكام الأفعال والأقوال .

وأنا أرى على أثر ذلك أن أتكلم في شرع من قبلنا ، وأوضح مذاهب الناس
 فيه ؛ فإن من العلماء من قدر شرائع الأنبياء الماضية شرعاً لنا إذا لم يثبت في شرعنا
 ناسخ له على التعيين .

باب

القول في التعليق بشرائع الماضين

٤١١ - اضطربت المذاهب في ذلك : فصار صائرون إلى أنا إذا وجدنا حكماً في شرع من قبلنا ، ولم نر في شرعنا ناسخاً له لزمنا التعلُّق به . وللشافعي ميل إلى هذا وبني عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأئمة ، وتابعه معظم أصحابه .

٤١٢ - وذهب ذاهبون من المعتزلة : إلى أن التعلق بشرع من قبلنا غير جائز عقلاً ، وبنوا مذهبهم على أن ذلك لو قُدِّر ، لأشعر بحطيطة ونقيصة في شريعتنا ، ولتضمن ذلك أيضاً إثبات حاجة إلى مراجعة من قبلنا ، وهذا حطٌّ من مرتبة الشريعة ، وغض من منصب المصطفى عليه السلام .

٤١٣ - وصار صائرون إلى أن ذلك لا يمتنع عقلاً ، ولكنه ممنوع شرعاً ، واعتصموا بما روى أن رسول الله ﷺ بلغه أن عمرَ كان يراجع اليهود في أفاصيص بني إسرائيل ، فسأله رسول الله ﷺ عن ذلك ، ونهاه عن صنيعه ، وقال (١) : « لو كان ابن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي » .

٤١٤ - والمختار عندنا : أن العقل لا يُحيل إيجاب اتباع أحكام شرع من قبلنا إذا لم يرد في شرعنا ناسخ له ، وما ذكره بعض المعتزلة من أن ذلك غض من الدين وحط من مرتبة الشريعة [وتنفير من اتباع شرعة الحق] ساقط لا حاجة إلى إيضاح بطلانه ، ولكن ثبت عندنا شرعاً أننا لسنا متعبدين بأحكام الشرائع المتقدمة . والقاطع الشرعي في ذلك : أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة ، والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقاً فيهما ، وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على النبيين والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام .

٤١٥ - فإن قيل : امتنع ذلك عليهم من جهة أن أهل الأديان السابقة حرفوا كتبهم ، وغيروها عن الوجوه التي نزلت عليها . قلنا : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن ما ذكروه يجرّ مسأفه إلى أنه لا يجب التبع للشرائع المتقدمة لمكان

(١) أحمد ٣/٣٨٧ ، ودلائل النبوة ٨/١ ، وابن عساكر ٥/١٦٢ ، والدارمي ١/١١٥ ، وابن أبي عاصم في

السنة ٥/٢ ، والإرواء ٦/٣٤ ، وقال : حسن .

التباسها واندراسها ، فكان هؤلاء وافقوا المذهب وخالفوا في العلة .

والوجه الثاني : أنه لو كان لنا متعلق في شرع من قبلنا ، لنبهنا الشارع على مواقع التلبيس ، حتى لا يتعطل علينا مرجع الأحكام . والوجه الثالث : أنه كان أسلم من الأخبار المطلعين على مواقع التغيير طائفة . منهم عبد الله ^(١) بن سلام ، وقد استشهد الله به في نص القرآن ، وقال : ﴿ ومن عنده علم الكتاب ﴾ ^(٢) ، [وقال : ﴿ وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم ﴾ ^(٣)] وأسلم كعب ^(٤) الأخبار في زمن عمر ^(٥) ، وكان المنتهى في علوم الأديان ، والإحاطة بالكتب . وبالجملة ، لم يثبت قط رجوع إمام في عصر من الأعصار إلى تتبع الأحكام من الملل السابقة ؛ فانتفض ما ذكرناه قاطعاً شرعياً فيما نحاوله .

٤١٦ — فإن تمسك فقهاؤنا بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إن أولئ الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي ﴾ ^(١) وقوله : ﴿ ملة أبيكم إبراهيم ﴾ ^(٢) وقوله : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ ^(٣) . قيل : المراد بمساق هذه الآي الرد على المشركين ، وبيان إطباق النبيين على الدعاء إلى التوحيد ، وكان إبراهيم عليه السلام على مسلكه المعروف ، راداً على عبدة الأوثان ، فلما بُلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم جرت الآي المشتملة على ذكر إبراهيم عليه السلام في تأييد التوحيد ، والرد على عبدة الأوثان .

مسألة :

٤١٧ — مما ذكره الأصوليون متصلاً بهذا الفن القول فيما كان النبي عليه السلام

(١) عبد الله بن سلام بن الحارث أبو يوسف الإسرائيلي نسباً ، الأنصاري الخنزرجي حلقاً . وكان من سادات اليهود وأخبارهم ، ومعظماً في الجاهلية والإسلام . مات سنة (٤٣ هـ) . له ترجمة في : أسد الغابة ٢٦٤/٣ والإصابة ٣١٢/٢ ، وشذرات الذهب ٥٣/١ .

(٢) آية (٤٣) سورة الرعد .

(٣) آية (١٠) سورة الأحقاف .

(٤) كعب الأخبار هو : كعب بن ماتب الحميري أبو إسحاق . يقال : أدرك الجاهلية ، وأسلم في أيام أبي بكر ، وقيل : في أيام عمر . روى عن النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ، وعن عمر وصهيب وعائشة . مات سنة (٣٤) . له ترجمة في : تهذيب التهذيب ٣٩٣/٨ - ٣٩٤ .

(٥) سبقت ترجمته .

(٦) آية (٦٨) سورة آل عمران .

(٧) آية (٧٨) سورة الحج .

(٨) آية (١٣) سورة الشورى .

قبل أن يسعته الله نبياً ، وهذا ترجع فائدته وعائدته إلى ما يجري مجرى التواريخ ، ولكن مأخذه الأصول كما سنين الآن .

٤١٨ — فذهبت المعتزلة إلى أنه ﷺ لم يكن على اتباع نبي ، ولكن على شريعة العقل في اجتناب القبائح ، وإتيان المحاسن العقلية ، وزعموا أنه لو عهد متبعا قط لكان في ذلك غميمة فيه لما بعث نبياً .

وهذا كلام مستنده أصلان باطلان : أحدهما : القول بشريعة العقل ، وقد أبطلناه . والثاني : أن ما ادعوه من إفضاء أتباعه إلى منقصة في منصبه ، فهذا قد تكرر منهم مراراً ، ووضح سقوطه .

٤١٩ — وذهب ذاهبون إلى أنه كان على شريعة إبراهيم عليه السلام كما قدمناه في المسألة السابقة . وقد أوضحنا أنها واردة في التوحيد ، والتمسك بها في هذه المسألة ليس بشيء قطعي ، وغاية ما يُسلم لهم ظاهر معرض للتأويل ، وقد تقرر أن الظواهر لا يسوغ التمسك بها في محاولة القطعيات ، ثم يعارضها قوله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ (١) .

٤٢٠ — وذهب ذاهبون إلى أنه كان على شرع نوح ؛ لهذه الآية ، فإن تعلق بها صاحب هذا المذهب ، فأية إبراهيم تعارضها .

٤٢١ — وصار طائفة ممن ينتمي إلى التحقيق : إلى أنه كان على شريعة عيسى ؛ فإنها آخر الشرائع قبل شريعة المصطفى ، وكان الخلق عامة مكلفين بها ، وكان الرسول ﷺ من المكلفين .

وهذا غير سديد ، من جهة أنه لم يثبت عندنا أن عيسى عليه السلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة ، ولو ثبت ابتعائه إليهم ، فقد كانت شريعته دراسة الأعلام ، مؤذنة بالانصرام ، والشرائع إذا درّست سقط التكليف بها .

٤٢٢ — وقال القاضي : لم يكن عليه السلام على شرع ، وقطع بهذا ، ولكنه لم يأخذه من مأخذ المعتزلة ؛ حيث أحالوا ذلك عقلاً ، بل القاضي قطع بجواز ذلك في العقل ، ولكن متعلقه فيما صار إليه : أنه عليه السلام لو كان على ملة ، لاقتضى العرف ذكره لها [لما بعث نبياً] ولتحدث بذلك أحد في زمانه وبعده ؛ فإن الأمر ظاهر لا

يكاد يخفي في مستقر العادات ، على ما سيأتي ذلك مستقصى ، في كتاب الأخبار ، وما يجب أن يتواتر منها .

٤٢٣ — والمختار عندنا أن الأمر في ذلك ملتبس ؛ فلا وجه لجزم القول في نفي ولا إثبات ، وما ذكره القاضي من اقتضاء العادة ظهور دين مثله عليه السلام ، فهو في مسلكه بين ، ولكن يعارضه أنه لو لم يكن على دين أصلا ، لذكر ؛ فإن ذلك أبدع وأبعد من المعتاد مما ذكره القاضي ، فقد تعارض الأمران .

والوجه أن يقال : كانت العادة انخرقت برسول الله عليه السلام في أمور منها : انصراف الناس عن أمر دينه والبحث عنه ، فهذا منتهى القول في ذلك .

ونحن الآن بتوفيق الله وتأييده نستدئ [الكلام] في التأويل ، مستعينين بالله تعالى ، وهو خير معين .

* * *

باب التأويلات

٤٢٤ - التأويل ردُّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول . وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً . والألفاظ تنقسم انقساماً أولاً إلى المجمل . والمجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى . وإلى ما ليس مجملاً .

فأما المجمل ، فلا يسوغ فرض الاستدلال به ، حتى يقدر احتياج المستدل عليه إلى تأويله ، فإذا حسب المستدلُّ المجملَ ظاهراً ، اكتفى المستدلُّ عليه بإبدائه كونه مجملاً ، فإذا اشتغل المستدلُّ عليه بتفسيره ، كان مجاوزاً حد النظر ، متعدياً مسلك الجدال ، مائلاً إلى الانحلال ، فليكتف ببيان الإجمال ، وفيه سقوط استدلال المستدل .

فأما ما ليس مجملاً ، فينقسم إلى النص والظاهر ، وقد قدمنا ما يتميز به أحد البابين عن الثاني ، ومسائل هذا الكتاب تفصل تلك الضوابط إن شاء الله تعالى .

فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل ، وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب ، والخبر المستفيض ، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً كالذي ينقله الأحاد ، ولا مجال [لتأويل] في النوعين ، وإنما يتعلق الكلام فيهما بتقديم المراتب عند فرض المعارضات ، مثل أن يعارض نصٌّ متواتر نصَّ الكتاب إن أمكن ذلك . أو يعارض خبر ناص مستفيض خبراً مثله . أو يعارض خبر نقله الأحاد ما ثبت أصله قطعاً ، أو يعارض مثله ، والقول في ذلك يأتي مشروحاً في آخر كتاب التأويل . إن شاء الله تعالى .

٤٢٥ - والقول الوجيز الآن فيه على [ما] تقتضيه التوطئة والتمهيد ، أن الناظر يقدم ما يقتضي العقل والشرع جميعاً تقديمه عند تفاوت المراتب . فإن استوت المراتب وتحقق التعارض ، والألفاظ نصوص ، فالكلام في ذلك يثول إما إلى الإسقاط ، وإما إلى الترجيح ، على ما يأتي في كتاب الترجيح ، إن شاء الله تعالى .

٤٢٦ - فأما الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه ، وإنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به ، فعليه يبني هذا الكتاب .

٤٢٧ — والوجه تصدير هذا الفصل بأمرين :

أحدهما : إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع ، لأن ظهور معناه غير مقطوع به ؛ فلا يسوغ وضع الاستدلال به [على ما هذا سبيله] ، وإن قدر ذلك من مستدل أشعر بجهله بأحد أمرين : إما أن يجهل كونه ظاهرا ، أو يعتقد نصا ، والأمر على خلاف ما يقدره ، وإما أن يجهل تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون ، والجاهل بالوجه الأول أحق بأن يعذر من الجاهل بالرتبة الثانية . ثم إذا فُرض ذلك في المستدل ، فليس من حق المستدل عليه أن يشتغل بالتأويل ، بل يكفيه أن يبين تطرق الاحتمال ، وخروج اللفظ عن القواطع .

وإذا وضع ذلك التحق الظاهر في محل طلب العلم ، بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها .

٤٢٨ — والثاني : أن الظاهر حيث لا يطلب العلم معمول به ، والمكلف محمول على الجريان على ظاهره في عمله ، وقد قدمنا في [أثناء] الكلام [في ذلك] قولا بالغا . وإن حاولنا تجديد العهد به . فالمعتمد فيه والأصل والتمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم ؛ فلإنا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة ، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص ، ومن استراب في تعلقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظواهر ، ولم يؤثر منع التعلق بالظواهر عمّن بخلافه ووفاقه مبالاة . وإن ظهر خلاف ، فاستدلنا قاطع بالمسلك الذي ذكرناه ، ومستنده الإجماع ، وسبيل نقل الإجماع التواتر .

٤٢٩ — فإن قيل : أنتم تعلمون وجوب العمل بالظاهر ، وربط العلم بالمظنون محال ، وهذا رددوه مرارا . وبان مسلك الحق فيه ، إذ قلنا : الظاهر بنفسه لا يثبت علما بوجوب العمل ، وإنما المفيد للعلم الإجماع ؛ فهو يقتضي العلم بوجوب العمل ؛ وليس يتطرق إليه ظن ، وهذا نجريه في [خبر] الواحد ، والأقيسة المظنونة ، وقد صدرنا الكتاب بذلك ، لما حاولنا بيان ماهية أصول الفقه . فإذا تبين جواز التعلق بالظواهر في المحال التي ذكرناها . وتأويل الظواهر على الجملة مسوّغ ، إذا استجمعت الشروط التي سنصفها ، إن شاء الله تعالى ، ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب ، وإنما الخلاف في التفاصيل ، وإن قدرنا فيه خلافاً ، فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق ؛ فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها ، في مظان التأويل . وهذا معلوم اضطرابا كما علم أصل الاستدلال . ثم إذا ثبت جواز التأويل ، فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه ،

من غير عضد له بشيء؛ إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر ، واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر ، وهذا إن قيل به ، يسقط أصل الاستدلال ، ويُلحق مجال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض .

فإذا وضح أن أصل التأويل مقبول، وتبين أن [التحكم] به مردود ، فيفتح بعد ذلك الكلام في تفصيل التأويل ، وما يعضد كل قسم منه من فنون الدليل .

٤٣٠ - ولجميع مسائل الباب عندنا ضبط في النفي والإثبات هو المتبوع ، وإليه المرجع . والذي أراه في طريقة الإفهام رسم مسائل في التأويلات، اضطرب العلماء فيها، فقبلها بعضهم، وردّها آخرون. ونحن نظردها على وجوها ، ونبين المختار منها، حتى إذا نُجزت نبهنا بعد نجازها على سر الكتاب .

مسألة :

٤٣١ - استدل الشافعي رضي الله عنه ، في اشتراط الولي في النكاح بحديث عائشة ، فإنها روت عن النبي عليه السلام أنه قال (١) : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ... الحديث .

وتعرض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه لذكر محامل وتأويلات ، ونحن نشير إلى وجوها على إيجاز . حتى يُفضي الكلام إلى مقصود هذه المسألة .

٤٣٢ - قال قائلون : الحديث محمول على الصغيرة ، فأنكر عليهم ، وقيل لهم : ليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان ، كما ليس الصبي رجلا ، وألزموها سقوط التأويل على مذهبهم ؛ فإن الصغيرة لو روجت نفسها ، انعقد النكاح صحيحاً موقوف النفاذ على إجازة الولي ، وقد قال عليه السلام (٢) : « فنكاحها باطل » ثم أكد البطلان بتكرير الباطل ثلاثا ، وكان عليه السلام إذا أراد تأكيدا كرر ثلاثا .

فقالوا : وجه تسمية نكاحها باطلا : أنه إلى البطلان مصيره عند فرض رد الولي واستشهدوا بقوله تعالى ﴿ إِنَّكَ مِيتٌ وَإِنَّهُمْ مَيْتُونَ ﴾ (٣) قيل : لهم نكاحها يتردد بين النفوذ عند تقدير الإجازة من الولي، وبين الرد عند فرض الرد منه ، ولا يسوغ والحالة هذه التعبير عن إحدى العاقبتين مع تجويز الأخرى ، وإنما يعبر عما سيكون بالكائن فيما يكون لا محالة ، كالموت الذي إليه مصير كل ذي روح .

(٣) آية (٣٠) سورة الزمر .

(٢) سبق تخريجه .

(١) سبق تخريجه .

٤٣٣ - ومن تأويلاتهم أنهم يحملون لفظ الرسول على الأمة ، وزعموا أنه لا يمتنع تسمية [الأمة امرأة كما لا يمتنع تسمية] السيد وليا . ورد ذلك عليهم بوجهين . أحدهما : أنه نكاح صحيح موقوف ، كما ذكرنا في الصغيرة ، ومنتهى الكلام فيه كما سبق . والثاني : أنه عليه السلام قال : « فإن مسها فلها المهر » ومهر الأمة لمولاها .

٤٣٤ - وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم : أن الحديث محمول على المكاتب ، واستفادوا بالحمل عليها على زعمهم استحقاتها المهر ، ثم الأمر عند هؤلاء قريب في حمل المرأة على الأمة ، والولي على المولى . ومن هذا المنتهى منشأ مقصود المسألة .

٤٣٥ - ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم ، إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول .

٤٣٦ - وقال القاضي : هو مردود قطعاً ، وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلاً : إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات ، وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاماً بنص ، وقدمه على الأقيسة الجلية ، وكان ذلك شاهد عدل ، في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل .

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرقٌ نعددها .

٤٣٧ - الأولى : أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ ؛ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ ، وأعمها (ما) ، و (وأي) فإذا فرض الجمع بينهما ، كان بالغاً في محاولة التعميم ، وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة . فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه ، أو إلام مهمٌ به لبوآبه : لا تُدخل عليّ أحداً . فلو أدخل البواب كلَّ ثقيل ، ولم يُدخل أقواماً مخصوصين زاعماً : أنني حملت لفظك على الذين منعتهم - لم يقبل ذلك منه .

فإذا ابتداء الرسول عليه السلام حكماً ، ولم يجره جواباً عن سؤال ، ولم يضفه إلى حكاية حال ، ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال ، في بعض المحال . بل قال مبتدئاً - وإليه ابتداء الشرع بأمر الله ، وشرح ما أعضل من كتاب الله - : (أيما امرأة) فانتحنى أعم الصيغ ، وظهر من [حاله قصده] تأسيس الشرع [بقرائن] بيّنة ، فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتب على حيالها ، دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات ، فقد قال محالاً ، ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ ،

فإنه ينص عليه ، ولا [يُضرب] عن ذكره وهو يريد ، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة [على] قصد التعميم وهو يعني النادر . قال الشافعي : الشاذ [يُتَّحَى] بالنص [عليه] ، ولا يراد على الخصوص . بالصيغة العامة .

٤٣٨ - الطريقة الثانية : أن التعلق بالظاهر يقتضى ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان ، ومن جهة العُرف والتأويل الذي يصني إليه ، [ثم] يطالب بالدليل عليه . وهو الذي ينسأغ من ذي الجد ، من غير أن يتولج في فن الهزل والهزل واللغز . وما يقع كذلك فهو مردود .

وبيان ذلك بالأمثلة أن الرجل إذا قال : رأيت أسداً ، فقد يعني السبع المعروف ، وقد يعني به رجلاً هجوماً مقداماً ، فهذا مسأغ لا ينافيه الجد ، ولكنه تأويل . فلو قال : رأيت أسداً ويعني رجلاً دميماً ، أو أبخر ، لم يكن ذلك وجهاً منسأغاً ؛ فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل ، ولا على الجريان على الظواهر . فإن أراد مُريدٌ ذلك كان ملغزاً ، وإن ادعى جاهلٌ تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل ذلك منه . ومن الأمثلة التي ذكرناها أن من قال : رأيت جمعاً من العلماء ، ثم لما روجع فسر بقطع من البقر ؛ ذهباً منه إلى أنها على [علوم] تتعلق بمصالحها ، ومضارها ومنافعها ، وكذلك لو فسر برؤية سفلة من الجهلة ، ثم زعم أنهم من العلماء ، لم يقبل ذلك ، ولم يعد من المحامل المسوغة . وإذا قال النائل : لا تمنع فلاناً شيئاً من مالي ، ثم فسر بكسرة أو شربة - عدُّ جاهلاً ، أو هارلاً .

٤٣٩ - ثم اختتم كلامه بطريقة ثالثة ، تُعضد ما تقدم ، وتستقل بنفسها ، فقال : فقد سلم لرسول الله ﷺ المخالف والمؤلف ، أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة ، ولا حاجة إلى الإطناب في إثبات هذا ، ولا يخالف من معه مُسكّة من العقل ، أن الحمل على ما ذكره هؤلاء يحط الكلام عن مرتبة الفصاحة والجزالة ، ويُحلُّ المتكلم به محل الحصر العبيّ ، الذي يعمم في غير غرض . ويتنهي التخصيص من غير إشعار به ، وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله ﷺ بالمستهجن الغث ، فهو مردود على قائله .

٤٤٠ - ثم لما استكمل رضي الله عنه الطرق ختم كلامه بأن قال : كل ما قدمته توطئة [وتمهيد] وضرب أمثال ، وأنا أعلم على الضرورة والبديهة ، أن الرسول ﷺ لم يرد بقوله (أيما امرأة) المكاتبه دون غيرها .

فهذا منتهى القول في هذا ، ولا مزيد على ما ذكره القاضي .

٤٤١ — فإن احتج من يسوغ هذا الفن بأن [قال] : الإمام والمكاتبات داخلات تحت العموم ، عند فرض التمسك بظاهر العموم ، وكل ما يدخل تحت الظاهر في العموم ، لا يعدُّ تنزِيلُ العموم عليه تخصيصاً . وهذا الذي ذكره فإنه لا يعارض ما نهينا عليه ، فليس المُعتبرُ فيما يقبل ويرد ، أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات ، ولكن إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء . وقد قدمنا في صدر هذا المجموع انحسام مسلك القياس في اللغات ؛ فإن إرادة النواذر مع إرادة الظواهر ليست بدعا ، وكذلك إرادة بعض ما يظهر باللفظ العام ليس مستنكراً على شرائط ستاتي ، فأما إرادة الأقل الأخص باللفظ الأعم الأشمل ، فهو مردود بالوجه الذي قدمناه .

٤٤٢ — فإن قالوا : التخصيص حالٌ في تغيير حكم عموم اللفظ ، محل الاستثناء ، ثم يجوز إطلاق لفظ عام ، يعقبه استثناء لا ينفي إلا الشاذ الأخص ، [فليسغ] ذلك في التخصيص أيضاً . وهذا من الطراز الأول ؛ فإنه قياس وتشبيه وتلفيق عبارات ، مع معاندة القطع .

ثم لا يجوز أن يصدر من الرسول عليه السلام مثل هذا الاستثناء ، وقد منع القاضي مثله من غير الرسول عليه السلام [على ما ذكرناه] في مسائل الاستثناء . ومن جور ذلك من غير الرسول عليه السلام ، فهو في حكم النص المصرح به ، وإن جيء به في صيغة ركيكة والرسول منزّه عن مثل ذلك ، فقد لاح الغرض من هذه المسألة .

مسألة :

٤٤٣ — استدل الشافعي رضي الله عنه في اشتراط تبين النية في صوم رمضان بقوله ﷺ (١) : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » . فذكر المخالفون أسئلة تداني ما اشتملت عليه المسألة الأولى ، ونحن نعيدها على الإيجاز ، ونتعدها إلى فن آخر من التأويل المردود .

٤٤٤ — فمما ذكره حمل الحديث على القضاء والنذر المطلق . وهذا مردود بالمسالك المقدمة ؛ فإنه عليه السلام قال ابتداءً : « لا صيام » ولا النافية إذا اتصلت على حكم التبرئة باسم متكور ، وجاء الاسم [بعدها] مبنياً على الفتح ، كان بالغاً في

اقتضاء العموم . فإذا قال المصطفى ﷺ ابتداء ، لا بناء على سؤال ، ولا تطبيقاً للكلام على حال : (لا صيام) فظن ظان أن الصوم الذي هو ركن الإسلام ، وهو القاعدة في الصيام لم يعنه ولم يرده ، وإنما أراد ما يقعُ فرعاً للفرائض الشرعية كالمندورات ، وفرعاً للآداء كالقضاء ، فقد أبعد ونأى عن مأخذ الكلام . وهلم جرا إلى استتمام الطرق المقدمة في المسألة الأولى .

٤٤٥ — وذكر أصحاب أبي حنيفة مسلماً آخر في التأويل . وعزوه إلى الطحاوي^(١) ، وذكروا أنه كان يتبجح به ، وهو أنه قال : أراد ﷺ نهي الرجل عن الاكتفاء بنية صوم الغد في بياض نهار اليوم ؛ فقال : فعليه أن يؤخر النية إلى غيبوبة الشمس ؛ حتى يكون بإيقاع النية في الليل مبيّناً ، وزعم هذا الأول أن مسلكه هذا يجري في جميع أنواع الصيام ، فرضها ونقلها . وهذا كلام غث لا أصل له ، وهو يحط من مرتبة الطحاوي إن صح النقل عنه .

٤٤٦ — والدليل على بطلانه وجهان قريبان : أحدهما : أن هذا اللفظ لو سمعه عربي ناشئ من منيع اللغة ، لم يسبق إلى فهمه النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله . وبالجملته هذه صورة شاذة نادرة ، تجري في أدراج الكلام للوسواس ، يضعها المتكلفون ، وظاهر الخطاب ينزل على ما يفهمه المخاطبون . فإن أنكر الخصم أن المفهوم من الخطاب ما ذكرناه ، سقطت مكالته ، ولم يبق إلا أن يُردَّ إلى حكم اللسان ، وتفاهم أهل التحاور ، وإن اعترف أن هذا هو الظاهر ، فحملُ كلام الرسول ﷺ عليه السلام على نادر شاذ ، باطل بالمسلك الذي ذكرناه .

٤٤٧ — والوجه الثاني : أن هذا الفن إنما يذكر نهياً عن الذموم ، وتحذيراً من الغفلة ، واستحشاً على تقديم التبييت ، وهذا يجري مجرى الفحوى التي لا ينكرها محصل . فإذا حمل حامل ذلك على النهي عن التقديم على الليل ، كان ذلك [نقيض] مقصود الخطاب .

٤٤٨ — والكلام الوجيز فيه : أن مقصود الخطاب الأمرُ بتقديم النية ، وانتهى عن

(١) الطحاوي هو : أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك أبو جعفر الأزدي المصري الحنفي . الإمام العلامة الحافظ . قال الشيرازي في : الطبقات : انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر . له مؤلفات كثيرة منها : « شرح معاني الآثار » و « شرح مشكل الحديث » . مات سنة (٣٢١) . له ترجمة في : البداية والنهاية ١٧٤/١١ ، وشذرات الذهب ٢/٢٨٨ ، ووفيات الأعيان ١/٥٣ ، ومفتاح السعادة ٢/٢٧٥ .

تأخيرها عن وقت التبييت ، وموجب ما ذكره النهي عن التقديم ، والأمر بالتأخير ، وليس تخيل ما ذكره هذا القائل في اليوم الذي يلي الغد ، بأولى من تخيله من يوم قبله بسنة .

٤٤٩ — واعلم هُديت لرشدك أن هذه الفنون من الكلام ، ما كانت تجري في عصور العلماء الأولين ، وإنما أقدم [عليها] المتأخرون لأمرين : أحدهما : التعري عن مأخذ الكلام والثاني : الاستجراء على دين الله تعالى ، والتعرض لخرق حجاب الهيبة نعوذ بالله منه .

٤٥٠ — مما وجه على هذا الحديث من التأويل حمل النفي فيه على نفي الكمال وهذا أقرب قليلاً إلى مسالك التأويلات ، ولكنه مردود من وجهين : أحدهما : أن حمل هذا اللفظ على نفي الكمال غير ممكن في القضاء والنذر ، وهما من متضمنات الحديث وإذا تعين حمل [اللفظة] على حقيقتها في بعض المسميات ، تعين ذلك في سائرهما فإن الإنسان الفصيح إذا الجدل لا يرسل لفظه ، وهو يبغى حقيقتها من وجه ، ومجازها من وجه .

فإن قالوا : ليس القضاء والنذر مقصودين كما ذكرتم . قلنا : نعم ، ولكن الشاذ لا يعني باللفظ العام تخصيصاً ، واقتصاراً [عليه] ، وانحصاراً عليه ، ولا يمتنع أن يشمل العموم مع الأصول .

والذي يحقق هذا أنه لو حمل لفظه على نوع من الصوم ، ثم حمل فيه على نفي الكمال ، لما كان اللفظ عاماً أصلاً ، وكان مختصاً بنوع واحد ، وهو من أعم الصيغ كما تقدم تقريره ، والدليل عليه ، أن ما ذكره من أن الرسول عليه السلام لم يرد القضاء والنذر ، ليس مذهباً لذي مذهب ؛ فإنه إذا امتنع قبول التأويل من غير دليل ، فلأن يمتنع من غير مذهب أولى .

مسألة :

٤٥١ — استدل الشافعي رضي الله عنه في نكاح المشركات ، بالقصص المشهورة في الذين أسلموا على العشر والخمس والأختين ، فقال رسول الله ﷺ [لغيلان] وقد أسلم على عشرة نسوة ، ثم راجع الرسول عليه السلام في مفارقتهن ، أو إمساكهن ، فقال عليه السلام : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » ^(١) وقال للذي أسلم على أختين :

(١) سبق تخريجه .

« أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى » (١) .

فجرت تلك الأقاصيص نصوصاً عند الشافعي ، في أن الكفار إذا أسلموا على عدد من النساء ، لا يوافق حصر الإسلام ، فعليهم أن يمسكوا عدد الإسلام ، ويفارقوا الباقيات ، ولا يؤاخذون برعاية الأوائل والأواخر ، ولا يكلفون الجريان على أحكام التواريخ ، ووجه التمسك بين ؛ فإنه عليه السلام علم أنهم على حدائث العهد بالإسلام ، ولم يخبروا تفاصيل الأحكام ، ثم أطلق لهم الخيرة في إمساك من شاءوا على شرط رعاية عدد الإسلام .

٤٥٢ - فوجه المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة سؤاين ركيكين : أحدهما : يسقطه اللفظ ، فلتقع البداية به . ومقصود المسألة السؤال الثاني . فأما ما يدفعه اللفظ ، فدعواهم أنه أمرهم أن يختاروا الأوائل . وهذا يدفعه قوله عليه السلام لصاحب الأختين « اختر أيتهما شئت ، وفارق الأخرى » وقال عليه السلام لبعضهم وقد أسلم على خمس : « اختر أربعاً وفارق واحدة » . قال صاحب الواقعة : فعمدت إلى أقدمهن صحبة ففارقتها . فلا حاجة إلى الإطناب في ذلك ، وهو على معاندة اللفظ .

٤٥٣ - فأما الثاني : وهو المقصود الذي عقدت المسألة له ، فهو أنهم قالوا : إنه عليه السلام أراد بقوله : « أمسك أربعاً » أن يمسكهن ، ويجدد عليهم الأتكة على موجب الشرع .

وهذا عند المحققين سرف ومجاورة حد ، وقلة احتفال بكلام الشارع ؛ فإن الرسول عليه السلام ذكر لفظ الإمساك أولاً ، وموجبه الاستدامة واستصحاب الحال . والثاني أن الثقلة لم ينقلوا تجديد العقود ، بل رَوَوْا الحكايات ، رواية من لا يستريب أنهم استمروا في عدد الإسلام على مناكحتهم فيهن ، وكان المخاطبون على قرب عهد ، والرسول ﷺ لا يخاطبهم إلا بما يقرب من أفهامهم ، والتعبير عن ابتداء النكاح بالإمساك بعيد جداً ، ناء عن المحامل الظاهرة . وفي القصص أنهم جاءوا سائلين عن الفراق أو الإمساك . فانطبق جواب رسول الله ﷺ على سؤالهم ، ثم النكاح على الابتداء لا يختص بهن ، بل جوازه سائغ في نسوة العالم . وقوله « أمسك » أمر ، وما ذكره تخيير ، فينتظم من جوامع الكلام ما يحل محل قرائن الأحوال ، التي تُفضي إلى العلم بإرادة المتكلم .

(١) أبو داود (٢٢٤٣) ، والترمذي (١١٢٩ ، ١١٣٠) وقال : حسن ، وابن ماجه (١٩٥٠) .

وهذا وإن كان يستدعي مزيد تقرير في النظر ، ففي هذا المقدار تأصيل الكلام .
والمحصل ذو المنة يورده إيراداً مقررًا . وإن أردنا أن نأتي بكلام قريب جداً ، يستوي في
[نيله و] الإفهام به ، المتشدد البليغ ، وذو العي الحصر . قلنا :

٤٥٤ — إن جَحَدَ معاندٌ إفضاء ما ذكرناه إلى الغرض نصًّا ، لم يجحد ظهور ما
ذكرناه ، وغلبة الظن في صغو قصد الشارع إلى ما قررناه ، ولا خلاف بين العالمين
بالظواهر أنّ تأويلاتها لا تقبل غير مقترنة بأدلة ، وغاية التمسك بهذا المسلك أن يأتي
بقياس مظنون ، ومعنى الظن فيه أنه يحسبه أنه منصوب الشارع ، ظنًا منه وتقديرًا ،
وقد غلب على الظن مقصود الشارع في لفظه ، [فما يغلب متصلًا] بلفظه على
الظن ، أولئ مما يغلب على الظن كونه منصوبًا للشارع في فنون الأقيسة . وهذا يقع
من الظن بعيدًا بدرجات عن الظن المختص بلفظ المصطفى عليه السلام .

٤٥٥ — فإن قيل : كأنكم تبنون هذا على تقديم الخبر على القياس ، فثبتون
استواء الظنين ، ثم تقدمون إحدى المرتبتين ، وقد لا تساعدون على تقديم الخبر [على
القياس] قلنا : ما أهون إثبات هذا علينا . وسنذكره مستقصى في كتاب الأخبار .

ثم هذه المسألة لا تختص بهذا المأخذ ؛ فإن من يرى هذا الفن من التأويل ،
يطرده في تأويل ظواهر القرآن و الأخبار المتواترة . وإن كان القياس [لا] يُقَدَّمُ على
نصوص القرآن والسنة المتواترة .

٤٥٦ — والذي يقطع مادة الإشكال في ذلك : أنا نعلم أن أصحاب رسول الله
ﷺ كانوا إذا وجدوا ما يظهر عندهم قصدُ رسول الله ﷺ فيه ، اكتفوا به ولم يميلوا
إلى غيره ، ورأوا من يركن إلى القياس لإزالة ظاهر ما صح عندهم في حكم [الراد
لخبر] رسول الله ﷺ . والجحد في هذا المقام الآن إنكار البديهة ، ومداره الضرورة .
ثم معترض القياس عملهم به لا غير ، فإن أنصف الخصم ، علم أنهم كانوا لا يقيسون
في هذه الحال ، وإن ركب رأسه ، وطرد شماسه . لم يمكنه أن يُثبت قياسهم في هذه
الصورة ، ولهذا لا يطمع فيه إلا أخرق ، ولا شك أنهم ما قاسوا في كل محل .

٤٥٧ — فليتخذ الناظر هذا الفصل معترضه الأقوي في هذه المسألة وأمثالها ،
وهناك استبان أن كل ما ظهر فيه قصد الشارع ، لم يجر مخالفة ظاهر قصده بقياس ،
فلهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشأه ناشئة الزمان من التأويلات المزخرفة ولم
يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها .

مسألة :

٤٥٨ - مما يجريه أبناء الزمان في أدراج الاعتراضات ، ادعاءُ أمور من طريق الاحتمال من غير نقل ، فحاولوا بها مداراة الاستدلال .

وهذا بمشابهة قوله بعض أصحاب أبي حنيفة في المسألة التي تقدمت في نكاح المشركات . حيث قالوا : لم يكن في عدد النساء حصر في ابتداء الشرع ، ولعل الذين أسلموا كانوا نكحوا في الشرك ، حين لا حصر ، وكانت تلك الأنكحة على الصحة ، ولما أسلموا كان الحصر مستقرا في الشرع ، فلم يبطل رسول الله ﷺ أنكحتهم السابقة ، الموافقة في وقت وقوعها موجب الشرع ، ولم يقرر عليها بالكلية .

٤٥٩ - وسبيل الكلام على هذا الصنف أن نقول : لم يثبت ما ذكره من أحكام الإسلام في ابتداء الأيام ، ولا مبالة بما جاءوا به ، فلفظ الرسول عليه السلام محمول على ما الشرع عليه الآن . ومن قَدَّرَ أمراً على مخالفة ما يصادفه الآن ، فدعواه من غير حجة مردودة عليه ، وهذا متفق عليه ؛ فإن أمثال هذه الاحتمالات لو طرقت إلى حكايات الأحوال ، وأقوال الرسول فيها ، لما انتظم الاستدلال بواحد منها ؛ فإن هذه الفنون المدافعة للاستدلال ممكنة في كل أصل .

٤٦٠ - فإن قيل : ليس تأويل الظواهر مقبولا بالاحتمال ؟ قلنا : ليس الاحتمال مقتضيا قبول التأويل ، ولكننا رأينا الأولين على الجملة يتمسكون بالتأويلات . وكما رأناهم متفقين على التأويل مع التعويل على دليل يعضده ، رأيناهم غير مكلفين بهذه الإمكانيات . وهذا بمشابهة دعوى النسخ من غير ثبوت ؛ فإن من ادعى نسخاً ، فقد ادعى ممكناً ، ولكن لا يقبل منه بالإجماع إلا بثبوت يعول عليه .

فإن نقل أصحاب أبي حنيفة من التواريخ [الصحيحة] أن الحصر لم يكن في ابتداء الإسلام ، فيعسر التمسك بتلك الأقاصيص ، وعلى المتمسك بها أن يثبت وقوعها بعدا الحصر ، وإلا كان الاستدلال معترضاً لإجمال واحتمال ، ومثل هذا الاحتمال مع ثبوت الأصل في حكايات الأحوال ، ينزل منزلة الاحتمال في صيغ الأقوال .

٤٦١ - ولكن لو صح ما ذكره انقدح وراءه نوعان من الكلام :

أحدهما : أنه إن استقام النقل فيما ادعوه وهيهات ؛ فهو مما ادعاه ناشئة الزمان في الحصر في العدد . فأما الجمع بين الأختين ، فلم [يصر] أحد إلى أنه عهد مسوغاً

في صدر الشريعة ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ (١) معدود عند المفسرين من باب الاستثناء من غير الجنس ، والمراد من قوله : ﴿ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ (٢) : [ما سلف] في الجاهلية ، قبل مبعث المصطفى ﷺ . والدليل عليه أنه قال : ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ (٣) ، وكان إذا جرى على صيغته ، فصيغته تتضمن الإخبار عما مضى ، فهذا وجه .

٤٦٢ — والوجه الآخر : أنا نقول : لو صح ما ادعوه من صحة مناكح المشركين ، لكان قياس الشرع يقتضي أن يبطل جميعها عند ورود الحجر والحصر بالتدافع ، كما إذا نكح [الرجل] رضيعتين جميعاً أرضعتها امرأة ، وثبتت الأخوة بينهما فاستدامة نكاحهما ممتنعة ، وتخصيص ارتفاع النكاح بأحدهما لا سبيل إليه ، فلزم تدافع النكاحين . فإذا سلموا أن طريان الحجر لا يوجب التدافع ، قام عليهم مسلك في القياس [قبل] لهم به ، كما ذكرناه في مسائل الفقه . فليطرد الناظر مقصود هذه المسألة في أمثالها ، وليحمل الخصم على تصحيح النقل فيما يدعيه ، ولا يكفي بمجرد الاحتمال أصلاً .

مسألة :

٤٦٣ — إن صح عن رسول الله ﷺ قوله (٤) : « من ملك ذا رحم محرّم فهو حرّاً » فلا يصح تأويل متبعي الشافعي [إذا حاولوا] حمل اللفظ على الذين هم عمود النسب ، وهم الأصول أو الفصول وهذا الفن مما لا يُلْفِي في الزمان من يجحده ، وهو باطل قطعاً عند ذوي التحقيق . وهذه المسألة عبرة لأمثالها . فليمعن الناظر النظر فيها مستعيناً بالله تعالى .

٤٦٤ — فنقول : قصد رسول الله ﷺ للتعميم واضح لائح في قوله (٥) : « من ملك ذا رحم محرّم » ؛ فإنّ ذلك مما نقل عنه ابتداءً ، لا في حكاية حال ، ولا جواباً عن سؤال ، ولا في قصد حل إعضال ، وكان يعتاد تأسيس الشرع ابتداءً ، فإذا قال : من ملك ذا رحم محرّم ، تبين أنه أراد المحارم من ذوي الرحم أجمعين . ولو أراد الآباء

(١) آية (٢٣) سورة النساء . (٢) الآية السابقة . (٣) آية (٢٢) سورة النساء .

(٤) الترمذي (١٣٦٥ ، ١٨٦٥) ، وأبو داود (٣٩٤٩) ، وابن ماجه (٢٥٢٤ و ٢٥٢٥) ، وأحمد ٢٠/٥ ،

والبيهقي ١٠/٢٨٩ ، والإرواء ٦/١٦٩ وقال : صحيح .

(٥) سبق تخريجه .

والأمهات والبنين ، وعلم تخصيصهم بهذه القضية ، لنص عليهم . فإذا ذكر الأقارب ، ثم علم أنهم ينقسمون إلى المحارم وغيرهم ، فخص الحكم الذي نص عليه بالمحارم ، من ذوي الأرحام ، تقرر أنه قصد بذلك الضبطَ والتشوفَ إليما يسميه أهل الصناعة الحد ، فكيف يستقيم أن يظن به عليه السلام ، أنه أراد الذين هم عمود النسب ؟ وجرى أيضاً كلامه مجري تعظيم أمر الرحم إذا انضمت إليه المحرمة ، فانظم من مجموع ما ذكرناه ظهور قصد التعميم من الرسول . فمن رام مخالفة قصده لم يقبل منه ، وإن عضده بقياس ، فمستنده ظن المستنبط أنه مراد الشارع ، وليس له في ألفاظه ذكر . فما يظهر من لفظ الرسول عليه السلام كيف يُترك بما يظنه القاييس على بُعد من لفظ الرسول ﷺ ؟ ؟

٤٦٥ — والقول الضابطُ في ذلك : أنه لو تقدم قياسٌ مظنون على ظاهر من لفظ الرسول عليه السلام ، لاقتضى ذلك تقديمَ مرتبة القياس على [مرتبة] الخبر ، وسنين أن الخبر مقدم على القياس .

٤٦٦ — والقدر المقنع فيها : أن لو [رددنا] إلى عقولنا ، لما سفكنا الدماء المحقونة في أهبها ، ولما حللنا الألبضاعَ المعظمة بأقيسة مستندها ظنون . ولكننا ألفينا صحبَ رسول الله ﷺ الأكرمين ، يقيسون في غير موارد النصوص ، وثبت عندنا بالقاطع السمعي أن الإجماع حجة . فإذا وقع العمل عند القياس بإجماعهم ، والإجماع مقطوع به ، ثم كانوا لا يقيسون ما وجدوا خبراً ، وكان الراوي البدوي الموثوق به إذا روى خبراً ، وظهر لهم قصد رسول الله ﷺ ، في تعميم حكم ، لم يعرفوا على التأويلات البعيدة ، لأقيسة تعن لهم .

فإذا الألفاظ الماثورة على ثلاث مراتب عندنا :

٤٦٧ — المرتبة الأولى : أن يلوح للمؤول ، أن الشارع لم يقصد التعميم [بها] . فما كان كذلك ، فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه ، ولا حاجة إلى التأويل فيه ، وهذا نضرب فيه أمثالا : منها أن الرسول عليه السلام قال (١) : « ما سقت السماء ففيه العشر ، وما سُقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر » . فإذا استدل الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبت الأرض ، كان ذلك مردوداً عليهم ؛ فإن الرسول استاق

(١) البخاري في : الزكاة (٥٥) ، وأبو داود في : الزكاة (١٢) ، والترمذي في : الزكاة (١٤) ، والنسائي في : الزكاة (٢٥) ، وابن ماجه في : الزكاة (١٧) ومالك في : الزكاة (٣٣) .

كلامه هذا للفرق بين السَّيِّحِ والنَّضْحِ ، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر . فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم ، لم يقصده الشارع ، وإن جرى في كلامه اللفظ [الصالح] له ، وهو « ما سقت السماء »^(١) فالاستمساك به في قصد التعميم باطل ؛ إذ ظهر من كلامه خلافه . ومن أمثلة ذلك : استدلال من استدل من أصحاب أبي حنيفة بقوله تعالى : ﴿ وثيابك فطهر ﴾^(٢) . أن قالوا : كل ما يقع به التطهير مندرج تحت مقتضى الأمر . . . قال الشافعي^(٣) : الغرض من الآية التعرض [لأصل] التطهير ، لا التعرض لأصل التخصيص والتعميم في آلات التطهير . والذي يحقق ذلك أن الباحث عن آلة التطهير عند اتصال هذا الخطاب به ، سائل عن الشيء على وجهه ، والذي يحقق ذلك قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾^(٤) . استاق الآية لبيان كيفية الوضوء ، ولم يخصص الغسل بألة مخصوصة ، مع اختصاصها بالماء وفاقاً .

فهذه مرتبة فلتقس على الأمثال التي ذكرناها ما في معناها .

٤٦٨ ————— والمرتبة الثانية : أن يظهر قصد التعميم من الشارع عليه السلام ، فهذا لا يسوغ تأويله بقياس [مظنون] كما سبق .

٤٦٩ ————— والمرتبة الثالثة : أن يرد اللفظ ولا يقترن به ما يدل على قصد التعميم ، ولا ما يدل على نقيضه ، فهذا ملتطم التأويل ، وموقف التشاجر بين المستدل باللفظ ، وبين مدعي التأويل ، بمعاوضة بالقياس .

والقول في هذه المرتبة عندي هين مدركه . والحكم الجملي فيه : أن الأمر في ذلك أيضاً ليس متروكاً سُدىً ، بل على الناظر أن يزن حكم ظنه في قياسه ، وميلغ ظنه في عموم اللفظ وضعاً ، فإن رجحت كفة ظنه في القياس ، حكم بغالب ظنه ، وإن غلب الظن في الشق الآخر أتبع الحكم موجب اللفظ ، وإن استويا ، فقد قال القاضي : يقف الناظر فلا يعمل بهما . وأنا أقول : يعمل بالخبر ؛ فإن الظنين إذا تساويا ، فالخبر مرجح لعلو المرتبة . وهذا مثله قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات » فإذا تمسك الشافعي به في الطهارة ، كان تمسكه به ، معرضاً للتأويل ، على القانون المقدم ، فتتخذ

(١) الحديث السابق .

(٢) آية (٤) سورة المدثر .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) آية (٦) سورة المائدة .

هذه عبرة في مسائل الشرع .

مسألة :

٤٧٠ — مما ردّه المحققون من طرق التأويل ، ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى ، فقد لا يتساهل فيه ، إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر ، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله ، أو لفظاً من ألفاظ رسول الله ﷺ ، على أمثال هذه المحامل ، وأزال الظاهر الممكن إجراؤه ، لمذهب اعتقده ، فهذا لا يقبل .

٤٧١ — ومن أمثلة ذلك حمل الكسر على الجوار في قوله : ﴿ وأرجلكم إلى الكعبين ﴾ ^(١) من غير مشاركة [المعطوف] عليه في المعنى . وهذا في حكم الخروج عن نظم الإعراب بالكلية ، وإيثار ترك الأصول ، لإتباع لفظة لفظة في الحركة ، وهذا ارتياد الأردأ من غير ضرورة ، وإذا اضطر الشاعر إليه في مضايق القوافي ، لم يُعد ذلك من [حسن] شعره ، كما قال امرؤ القيس ^(٢) :

كأن ثبيراً في عرائن وبَّله كبير أناسٍ في بجادٍ مزمل

فقوله : مزمل خبير عن قوله : كبير أناسٍ جارٍ معه مجرئ الصفة ، ووجه الكلام ، كبير أناسٍ مزملٍ في بجاد ، ولكنه أتبع كسرة اللام الكسرات المتقدمة ، لما كانت القافية على الكسرة .

٤٧٢ — وقال من أحاط بعلم هذا الباب : حملُ قراءة من قرأ [وأرجلكم بالفتح على المسح في الرجل] ، والمصير إلى أنه محمول على محل رءوسكم أمثل ، وأقربُ إلى قياس الأول ، من حمل قراءة الكسر على الجوار ، فإن كان اتصل الفعل به بواسطة الجار فمحلّه النصب ، وإنما الكسر فيه في حكم العارض ، فاتباع المعنى ، والعطف على المحل من فصيح الكلام ، ومن كلامهم : يا عمرُ الجواد ؛ فإن المنادى المفرد العلم ، وإن كان مبنياً على الرفع ، فأصله النصب ، فردُّ الصفة إلى محلّه وأصله حسنٌ بالغٌ .

٤٧٣ — فالمختار إذاً في قوله (وأرجلكم) ما ذكره متبوع الجماعة ، وسيد الصناعة سيبويه ، إذ قال : الكلام الجزل الفصيح ، يسترسل في الأحايين استرسالاً ، ولا

(١) آية (٦) سورة المائدة .

(٢) سبقت ترجمته .

تختلف مبانيه لأدنى تغيير في معانيه ، وترى العربُ المسحُ قريباً من الغسل ؛ فإن كل واحد منهما إمساسُ العضوِ ماءً ، فإذا جرى في الكلام عطف مقتضاه التشريك ، وتقارب المعنيان ، لم يبعد اتباع اللفظِ اللفظُ وهو كقول قائلهم :

ولقد رأيتك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً

والرمح يُعتقل ويتأبط ولا يتقلد ، ولكن التقلد والاعتقال حملان قريبان ، وهو مسكوت عنه في المعطوف ، فسهل احتمالاه . ومنه قول الآخر (١) :

فعلا فروع الأيهقانِ ، وأطفلت بالجَاهَتَيْنِ ظباؤها ونعامها

قال سيبويه (٢) : وهذا الذي ذكرناه وجه ، لا يُخرج الكلام عن أساليب البلاغة والجزالة ، وتبسط المتكلم [واسحنفاره] ، وعدم انصرافه عن [استرساله] في التفاصيل أحسن ، وأبلغ من خرم اتساق الكلام لدقائق في المعاني ، لا تحتفل بها العرب . ثم عضد ما قاله بأن قال : ذكر الرب تعالى فرضَ الرجلين ذكره فرض اليدين ، وربط منتهى الغرض في الرجلين بالكعبين ، ربطه واجب منتهى فرض اليدين بالمرفقين ، ومن يكتفي بالمسح ، فلا معنى لذكر الكعبين عنده ، وهذا راجع إلى إطباق حملة الشريعة قبل ظهور الآراء ، على غسل الرجلين . ولما أراد رسول الله ﷺ أن يُبين الموضوعَ غَسَلَ رجله . فاجتماع هذه الأمور في القرآن والسنة ، وفعل السلف أظهر من الجريان على ما يقتضيه ظاهر العطف .

٤٧٤ — ومأل الكلام في المسألة راجعٌ إلى أن من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة ، ولا قافية مضيقة - جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام ، أو إلى ارتياد الركيك من غرض غرض ، وكلا الوجهين باطل .

٤٧٥ — فإن قيل : بناء فعالل و [فعاليل] مما لا ينصرف في معرفة ولا نكرة ، وصرفه معدود من ضرورات الشعر . وفي القرآن قراءات عصبية من القراء : سلاسلًا وأغلالاً . [وقواريراً] ، فما وجه صرف ذلك ؟ وليس صرفه مسوغاً في سعة الكلام .

(١) هذا الذي طوئ المؤلف ذكره « لبيد » .

(٢) سبقت ترجمته .

قلنا : اختلف أصحاب المعاني في ذلك ، فقال قائلون : الألف في سلاسلها تضاهي إطلاق القوافي ، ثم قد تُبدل العربُ الألفَ نوئاً فستروح إلى عينها استرواحها إلى استرسال الألف ، وفي [الغايات] ، ومقاطع الآيات ، بعض أحكام القوافي . والصحيح أن الأصلَ صرفُ كل اسم متمكن ، وليس في صرف ما لا ينصرف خروج عن وضع الكلام ، وإنما منع الصرف في حكم تضييق طارئ على الكلام . وأما كسر الجوار فخارجٌ عن القانون كما سبق تقريره .

ولسنا نلتزم الآن تتبع كل مشكلة في القرآن ، وإنما غرضنا أن نبين أن الاحتكام بتأويل يتضمن صرف الكلام إلى وجه ركيك في محل الظن ، غير سائغ من غير غرض .

مسألة :

٤٧٦ - مما غلظ الشافعي^(١) في القول على المثولين ، كل ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ .

وخرج الشافعي على ذلك مسائل مستفادة . ونحن نرى أن نفردها مسألة مسألة .

٤٧٧ - ونبدأ الآن بالكلام على قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾^(٢) الآية . قال الشافعي : أضاف الله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق ، إلى أصناف موصوفين بأوصاف ، فرأى بعض الناس جواز الاقتصار على بعضهم ، ذاهباً إلى أن المرعى الحاجة . وهذا في التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى ؛ فلو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل ، وأشمل ، وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ، ومقتضاها الضبط .

إذا قال المثول : الغرضُ التعرضُ للحاجة في جهة من هذه الجهات ، كان معطلاً مؤولاً ؛ فإنَّ الحاجة قد لا تستمر في بعض الأصناف كالعاملين عليها ، وكبعض الغارمين الذين يتحملون الحملات لتطفئة [النائرة] ، والفتن النائرة ، فقد بطل التعويل على الحاجة .

وإن كان أبو حنيفة^(١) يرمى الحاجة [في] جميع الأصناف ، فالمصير إلى الكفاية

(١) سبقت ترجمته .

(٢) آية (٦٠) سورة التوبة .

(٣) سبقت ترجمته .

ببعض جهات الحاجات تحكّم، والنص مصرح بذكر جميع الحاجات في معرض الشريك، والعطف والتمليك، ولو كان المراد ما تخيله المثل ، لكان وجه الكلام : إنما الصدقات للفقراء والمساكين . فاستبان أن ما صار إليه المتعرضون تعطيل ، وليس بتأويل .

٤٧٨ — واحتج الشافعي بالوصية على هؤلاء ، ولم يظن أن أحداً يجسر أن يُقدم فيها على منع . وتمام كلامه : أنه إذا تعين اعتبار لفظ الموصى ، واعتقاده نصاً ، فيجب تنزيل لفظ الكتاب على مثل ذلك . وقد أحدث بعض المتأخرين منعاً في الوصية، وزعموا أنها بمثابة الصدقات، فيجوز صرفها إلى واحد من ذوي الحاجات . وهذا باطل قطعاً ؛ فإن لوصايا تُتلقى من ألقاظ الموصين ، فإذا صرف واحد طائفةً من ماله إلى جهات عددها ، كان كما لو صرفها إلى أشخاص معينين . [فهذا منتهى المراد في هذه المسألة].

مسألة :

٤٧٩ — مما عده الشافعي من القبيل المقدم الكلام على قوله تعالى : ﴿فَأَن لَّهِ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ ^(١) . فقال : علق الله الاستحقاق بالقرابة ، ولم يتعرض لذكر الحاجة ، فاعتبر أبو حنيفة الحاجة ، ولم يشترط القرابة . والذي ذكره مضادة ومحادة .

وقد ينقح عندي نوع من الكلام في ذلك . وهو أن يقال : حرمت الصدقات على ذوي القربى ، فكان فائدة ذكرهم في خمس الفيء والغنيمة إيضاح أنه لا يمتنع من صرف ذلك إليهم ، امتناع صرف الصدقات . وهذا مما لا ينبغي أن [يُغتر به] ، فإن صيغة الآية ناصة على سبب الاستحقاق لهم ، على حكم التخصيص والتشريف والتنويه والتنبيه على عظم أقدارهم . فمن أراد حمل ذلك ، مع ما ذكرناه ، على جواز أن يُصرف إليهم ، مع معارضة هذا الجواز - جواز حرمانهم - فقد عطل فحوى الآية .

وهذا يعظم وقعهُ عليهم ، مع مصيرهم إلى أن اشترط الإيمان في رقبة الظهار زيادة على النص ؛ فإن الرقبة مطلقة ، والقرابة في الآية مطلقة ، فيلزمهم أن يعتقدوا اشتراط الحاجة معها في حكم الزيادة .

والذي نختم المسألة به ، وهو البالغ : أنهم لو حتموا صرف شيء إلى القرابة ،

وشرطوا الحاجةَ لقرُبَ ما ذكروا بعضَ القرب ، فأما وأصلهم أن المخصوصين من نسب الرسول ، والدانين من شجرته كالعجم الطَّمَاطِمِ ، فلا يبقى مع هذا لمذهبهم وجه .
مسألة :

٤٨٠ - من فاسد تصرفات أصحاب أبي حنيفة ، قولهم في قوله تعالى: ﴿ فَأُطْعَمُ سِتِينَ مَسْكِينًا ﴾ (١) : تقديره فإطعام طعام ستين مسكينا ، قصدوا بهذا ردَّ العدد إلى الطعام ؛ كي ينتظم لهم مذهبهم في جواز صرف الأطعمة إلى مسكين واحد .
وهذا كلام خارج عن الضبط ، لا يخفى ذلك فساده على من شدا طرقًا من العربية . ونحن نذكر في ذلك على الإيجاز قولاً بليغاً .

فقول : الإطعام مما يتعدى إلى مفعولين ، والفعل المتعدّي إلى مفعولين ينقسم قسمين : قسم يتعدى إلى مفعولين لا ينتظم منها مبتدأ وخبر ، لو فرض حذف الفعل ، فتقول : أعطيت زيداً درهماً ، وأطعمت عمراً طعاماً ، فلا يتسق من زيد والدرهم ، وعمرو والطعام مبتدأ وخبر ، عند تقدير حذف الفعل ، فلا تقول : زيد درهم ، ولا عمرو طعام .

والقسم الثاني : ما يتعدى إلى مفعولين ينتظم منهما مبتدأ وخبر ، إذا حذف الفعل ، كقوله : ظننت زيداً عالماً ؛ فلو حذف الفعل ، فقلت : زيد عالم ، لكان كلاماً مفيداً فما كان مفعولاً مبتدأ وخبراً تقديراً ، فإذا ذكّر المتكلم أحد المفعولين تعين ذكر الثاني ، لما بين المفعولين من ارتباط الخبر بالمخبر عنه . وما يختلف المفعولان فيه كالقسم المقدّم ، فلا يمنع ذكر أحدهما والسكوت عن الثاني ، فتقول : أعطيت زيداً ، وتقتصر ، وتقول : أعطيت درهماً ، ولا تذكر الموهوب له ، وقد تذكرهما ، والكل فصيح بالغ ، والسبب فيه أنه لا ارتباط لأحد المفعولين بالثاني من طريق الإخبار ، وإنما البناء للفعل ، والمُخْبِرُ يتخيرُ إن أحب أسنده إليهما ، وإن أحب أسنده إلى أحدهما ، فالتعويل على الفعل في باب الإعطاء ، ولهذا لا يسوغ تعطيل عمله ، وإن تقدم المفعولان في وجه الكلام ، فتقول : زيداً درهماً أعطيتُ ، فإذا تقدم مفعولاً ظننت ، لم يقع فعل الظن موقِعاً ؛ فتقول : زيد عالم ظننت ، لا يتجه غيره ، وإن وسطت الفعل تخيرت بين الأعمال والإلغاء ، فإن شئت قلت : زيد ظننتُ عالم ، وإن شئت

قلت : ريدا ظننت عالما ، وإن قدمت الفعل ، فوجه الكلام الإعمال ؛ لظهور الاعتناء بالفعل إذا قدم .

٤٨١ — فإذا ثبت ما نبهنا عليه من هذه القاعدة رجع بنا الكلام بعد هذا إلى قوله تعالى : ﴿ فإطعام ستين مسكينا ﴾ ^(١) ، والمساكين مُعْطَوْنَ ، والطعام في هذا التقدير المفعول الثاني ، فقد جرى الكلام على إظهار أحد المفعولين وترك الثاني ؛ لما في الكلام من الدليل عليه ، وقد أوضحنا أن ذلك سائغ ، غير ممتنع . وإذا ظهر أحد المفعولين ، أشعر ظهوره ، بقصد المتكلم إلى تصديق الاعتناء به ، والاكتفاء في الثاني بما في الكلام من الدلالة عليه ، وطعام المسكين مشعر بقدر سداه وكفايته ؛ فلم يجز للقدر المذكور ذكر ، ووقع الاعتناء بذكر عدد الآخذين .

هذا بيان الكلام . فمن عَدِينَا ممن يقدرُ حذفَ المظهرِ المعْتَبِرِ به ، وإظهارِ المفعولِ المسكوتِ عنه ؟ وهذا عكس الحق ، ونقيض الصدق ، وتغيير قصد الكلام ، بوجه لا يُسِيغُهُ ذو عقل . وقد أجرينا في (الأساليب) و (العمد) مسائل ، ومعتمدُ المذاهب فيها الأخبار ، وتناهينا في الكلام عليها ، فمن أرادها فليطلبها في مواضعها ، كمسألة خيار المجلس ، وبيع العرايا ، والمصرّة وغيرها .

ومن أعظم ما انبسط الكلام فيه نهى رسول الله ﷺ عن بيع البر بالبر في مسألة الحفنة [بالحفتين] ، فلم نرسم هذه المسائل ، واكتفينا بإيرادها في مواضعها .

مسألة :

٤٨٢ — إذا ظهر من رسول الله ﷺ لفظ يدل على تعليل حكم : فلا يرى الشافعي إزالة ذلك الظاهر بقياس ، وهذا كما روي أن النبي ﷺ لما سئل عن بيع الرطب بالتمر ، قال للسائل : « أيتقصُّ الرُّطْبُ إذا بیس » فقال : نعم . قال عليه السلام : « فلا إذا » ^(٢) فعلل منع بيع الرطب بالتمر بنقصان الرطب عند الجفاف عن التمر . وهذا وإن لم يكن نصًّا في وضع اللسان في التعليل ، بحيث لا يقبل إمكان التأويل ، فهو ظاهر فيه ، فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان ما يحاوله مردودًا عليه . والسبب فيه أن أصل قياسه إذا كان القياس قياسًا معنويًا - معللٌ . والقائس مطالب بإثبات العلة ، وسيتعلق إذا طوِّب بمسلكٍ من الظنون ، وظهور كلام الرسول في التعليل

(١) سبقت .

(٢) سبق تخريجه .

مقدم على ما يظهر في ظن المستنبط ، ويرجع بناء الكلام إلى تقديم مرتبة الخبر على مرتبة ظن القياس ، وهذا إذا لم يجد المثولُ العاضدُ تأويله بالقياس لأصل قياسه - كلاماً يظهر للشارع في تعليل أصل القياس . فإن وجد ذلك من كلام الشارع ، استوت المنزلتان ، والتحق ذلك بالتعارض ، وسيأتي قولٌ بالغ في التعارض ، في كتاب الأخبار ، إن شاء الله تعالى .

مسألة :

٤٨٣ - إذا وردت مناه عن رسول الله ﷺ [في عقود] ، وظهر من شيم العلماء القائمين بالشرع حملها على الفساد ، فإذا اتفق التعلق بنهي عن العقد ، وهو على صيغ سائر المناهي ، فالشافعي لا يقبل حمله على الكراهية . وهذا كنهيه عليه السلام عن نكاح الشغار ، فمن أراد حمله على الكراهية ، قيل له : قد ثبت من عادات السلف الماضين حملُ أمثال [ما ذكرناه] وتمسكنا به على الفساد ، وهذا الذي تعلقنا به على صورة سائر المناهي . ونحن نعلم بما تحقق عندنا من شيم الماضين أن هذا لو نقل إليهم لجرؤوا فيه على ما ألفوه في أمثاله . فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم - كان في حكم المخالف لهم .

٤٨٤ - وهذا عندي لا يبلغ في السقوط مبلغ ما تقدم من التأويلات في المسائل ، لا سيما والذي مثلنا به نواه في البيع . والنكاحُ في وضعه بعيد الشبه بالبيع ، فلا يلزم من جريانهم على حمل المناهي في البيع ، القابل للفساد بالشروط - الحكمُ بمثل ذلك عليهم في النكاح البعيد عن قبول الفساد بالشرط . وهذا الذي ذكرناه من المسائل لم نقصد بها حصر ما يفسد ويصح ، فإن ذلك لا ينحصر ، ولكن رُمنًا بإيرادها الإيناس بها ، [وإجراءها] أمثالا ، وشواهد في تمهيد الأصول .

٤٨٥ - والضابط المتحلل من مسائل هذا الكتاب ، أن المثولُ يعتبر بما يعضد التأويل به ، فإن كان ظهور المثولِ رائداً على ظهور ما عضد التأويل به ، فالتأويل مردود ، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر ، فالتأويل سائق معمول به ، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض ، والشرط استواء رتبة المثولِ ، وما عضد التأويل به ، فإن كان مرتبة المثولِ مقدمة ، فالتأويل مردود . وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملا ، فإن لم يكن محتملا ، فهو في نفسه باطل ، والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء .

فليتخذ الناظر ما ذكرناه مرجوعاً ومعتبرة ، في جميع مسائل الشريعة .

عود إلى ترتيب الكتاب

٤٨٦ - وقد نجز مرادنا في التأويل تفصيلاً وتأصيلاً . ونحن الآن نجدد العهد بترتيب يشتمل على ما مضى من الكتاب ، وعلى ما سيأتي منه ، حتى يتجدد عهد الناظر بترتيب أبواب الكتاب ؛ فإن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعية . فنقول والله المستعان :

٤٨٧ - مقصود هذا الفن ذكر أصول الفقه ، على حقائقها ومراتبها ، [ومناصبها] وتفصيلها وجملها . فأصول الفقه أدلته كما صدرنا الكتاب به . وما يحال عليه أحكام الشرع ، وتعتقد مرتبطاً لها ثلاثة أقسام : نطق الشارع ، والإجماع الحاصل من حملة الشريعة وهم علماؤها ، ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع وهو القياس . فأما نطق الشارع فنعني به قول الله تعالى ، وقول الرسول عليه السلام وينقسم الصنفان إلى النص ، والمجمل ، والظاهر . وقد سبقت مفصلة ، فيقع القول في مقتضيات الألفاظ فناً كبيراً وصنفاً عظيماً ، ويحوي العموم والخصوص ، وصيغة الأمر والنهي وما يلحق بهذه الأبواب ، وقد مضى جميع ذلك . ثم قول الرسول عليه السلام ينقسم إلى متواتر ، وإلى ما ينقله الأحاد ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى . فأما قول الله فهو الذي أجمع المسلمون عليه من السور والآيات في القرآن ، وألحق بعض المتكلمين القراءات الشاذة بأخبار الأحاد ، وسنذكر ذلك - إن شاء الله تعالى - والحق المختار عندنا ، في كتاب الأخبار .

وقد ذكرنا أحكام الألفاظ ، وبقي علينا تقاسيم أخبار الرسول عليه السلام ومواقعها ، والمقطوع به منها والمظنون .

ونحن الآن نفتح كتاب الأخبار ، على أشمل وجه وأوجزه ، فإذا انتجز عقبناه بالإجماع ، ثم نذكر بعده كتاب القياس ، ثم نعقبه بكتاب الترجيح ، ثم نذكر بعده النسخ ، ثم إذا انتجز ذكرنا الفتوى ، وصفات المفتين ، والاستفتاء وما على المستفتين ، وأوصاف المجتهدين ، ونختتم الكتاب بالقول في تصويب المجتهدين ، وهو غاية الغرض من هذا المجموع ، فنبتدئ الآن .

باب الأخبار

٤٨٨ - الأخبارُ صِنْفٌ من أصناف الكلام ، وهو قائم بالنفس عند معتقد كلام النفس والعبارات تُراجع عنه ، وقد ذكرنا في إثبات كلام النفس [والغوائل] المتطرفة إلى مثبتيه ما فيه مقنع للمعتبر ، ومضطرب للمتفكر .

والخبر هو الذي يدخله الصدق والكذب ، ويتميز بذلك عن جميع أقسام الكلام ، كالأمر والنهي والاستخبار ، على ما قدمنا رأي كل فريق في تقاسيم الكلام .

ف رأي القاضي : الصدق والكذب على التنويع بلفظ أو ، [إذ ذلك] أمثل من الإتيان بهما ؛ فإن من قال : الخبر يدخله الصدق والكذب ، أو هم إمكان اتصالهما بخير واحد وإذا ردد ونوع فقال : ما يدخله الصدق أو الكذب ، فقد تحرز من ذلك . والذي تقتضيه صناعة الحد ارتياد أبلغ الألفاظ وأبعدها عن الإيهام وأقربها إلى الأفهام . والذي لم يأت بالكلام على صيغة التنويع قال : لسنا نحاول حدَّ خبر واحد ، وإنما نتعرض لجنس الخبر ، والصدق والكذب يجريان في جنس الخبر . والقول في ذلك قريب .

٤٨٩ - فإن قيل : لم سمي الأصوليون ما نقله الرواة عن رسول الله ﷺ أخباراً ، ومعظمها أوامر ونواهٍ ؟ .

فأجاب القاضي عن ذلك بوجهين : أحدهما : أن حاصل جميعها [آيل إلى الخبر] ، فالأمور به في حكم المخبر عن وجوبه ، وكذلك القول في النواهي ، وبهذا دلَّت المعجزة على وجوب قبولها منه ، والمعجزة تدل على الصدق . والسر فيه أنه عليه السلام ليس أمراً على الاستقلال ، وإنما الأمر حقا لله تعالى وموضع صيغ الأمر من المصطفى ﷺ في حكم الأخبار عن أمر الله ، فهذا وجه تسمية جميع المنقول خبراً .

٤٩٠ - والوجه الثاني : أنها سميت أخباراً لنقل النقلة المتوسطين ، وهم مخبرون عن روى لهم ، والذين عاصروا رسول الله ﷺ كانوا لا يقولون إذا بلغهم أمرٌ : أخبرنا رسول الله ﷺ [بل يقولون : أمر رسول الله ﷺ] . فالمنقول إذا استجدَّ اسمَ الخبر في المرتبة الثالثة ، إلى حيث انتهى .

ثم أول ما نبتديه القول في تقاسيم الأخبار إلى المتواتر والمنقول آحادًا . وإذا تم غرض القسمين ، نُجَزَّ بنجازه معظمُ مقصود الكتاب . فلتقع البداية [بالخبر] المتواتر .

القول في الخبر المتواتر

٤٩١ — الذي يقتضيه الترتيب أن [نُصدِّرَ الخبر بذكر شرائطه] ونصف الخبر المتواتر ، ثم نذكر قول الناس فيه ، وفي إفضائه إلى العلم .

فنعول : ذكر الأصوليون شرائط الخبر المتواتر :

منها أن يخبر المخبرون عما علموه [ضرورة ؛ فإذا ذلك يتضمن العلم ويقتضيه ، فأما إذ أخبروا عما علموه] نظرًا ، فنفس خبرهم لا يقتضي علما ، وإن أخبر أهل الزمان قاطبة بحدّث العالم ، لم يُفد خبرهم علماً ، وكانت طلبات العقل قائمة ، إلى [حين] قيام البرهان ، والذين أخبروا عن كثير من النظريات رائدون على عدد النقلة تواتراً .

والسبب في ذلك : أن النظرَ مضطربَ العقول ، ولهذا يُتصوَرُ الاختلاف فيه نفيًا وإثباتًا ، فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل ، والعقلاء ينقسمون أولاً : إلى راكن إلى الدعة والهويني من برحاء كدّ النظر ، وإلى ناظر . ثم النظائر ينقسمون ، ويتحزبون أحزابًا ، لا [تنضب] على أقدار القرائح في انتهاء ذكائها وانقائها ، وبلادتها واقتصادها . ومن [أعظم] أسباب اختلافهم اعتراض القواطع والموانع ، قبل استكمالها النظر . فلا يتضمن أخبار المخبرين في مجاري النظريات صدقًا ولا كذبًا .

٤٩٢ — وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن ، الذي فيه نتكلم ، باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس . ولا معنى لهذا التقييد ، فإن المطلوب صدرُ الخبر عن العلم الضروري ، ثم قد يترتب على الحواس ودركها ، وقد يحصل عن قرائن الأحوال ؛ ولا أثر للحس فيها على الاختصاص ؛ فإنّ الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن [احمرار] المخوف المرعوب ، وإنما العقل يُدرك تمييز هذه الأحوال ، ولا معنى إذاً للتقييد بالحس .

٤٩٣ — والوجه اشتراط صدر الأخبار عن البدية والاضطرار ، ثم لا نظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضرورية ، فهذا شرط .

٤٩٤ - [وما يُشترطُ] في الخبر المتواتر ، الذي يُفضي إلى العلم ، صدوره عن عدد . وقد اضطربَ الناسُ في ذلك اضطراباً فاحشاً ، فنقل أصحابُ المقالات عن النظام أنه قال: قد يتضمن إخبار الواحد العلمَ الضروريَّ ، فلا يشترطُ على موجب هذا النقل عنده عددٌ ، ولا يتضحُ مذهبه الآن ، ونحن نبين حقيقته عند ذكرنا الحقَّ المختار .

٤٩٥ - وذهب من سواه من الخائضين في هذا الفن إلى اشتراط العدد ، ثم تباينت مذاهبهم فيه: فلم يغادروا على اختلاف الآراء عدداً في الشرع ، هو مرتبط بحكم ، أو جارٍ وفاقاً في حكاية حال ، إلا مال ذاهبون بالاعتقاد إليه . فذهب قوم إلى اعتبار الأربعين ، مصيراً إلى عدد الجمعة عند بعض الفقهاء ، وذهاباً إلى أن هذا العدد ، هو الذي نزل فيه قوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ﴾ (١) نزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال ، وكملت العدة بإسلام عمر . وذكر بعضهم عددَ رجال بدر ، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر . وذكر آخرون عدد أهل بيعة الرضوان ، وهم كانوا ألفاً وسبعمائة . واعتبر آخرون السبعين ؛ لقوله تعالى : ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلاً ﴾ (٢) . وقال طوائف من الفقهاء : ينبغي أن يبلغوا مبلغاً لا يحويهم بلد ، ولا يُحصيهم عدد . وهذا سرفٌ ومجاوزةٌ حدٌ وذُهورٌ عند مدرك الحق .

٤٩٦ - وقال القاضي : أعلم أن عددهم يزيد على أقصى العدد المرعي في بيانات الشريعة ، وزعم أن إخبار الأربعة لا يتضمن العلم ؛ فإنه عدد بيعة الزنا . ونحن نعلم أن البيانات في تفاصيل الحكومات لا تثمر العلوم ، وما زال القضاة مكتفين بغلبات الظنون في أقضيتهم ، ثم لم يقطع القاضي بأن إخبار الخمسة يوجب العلم ولم ينفه ، وإنما محل قطعه أن الأربعة لا يوجب إخبارهم العلم .

وذكر القاضي رحمه الله في بعض مصنفاته : أن الوجه في ذلك ، أن يمتحن اللبيب أخبار المخبرين عن الضروريات ، فلا يجد من نفسه العلم على عدة مخصوصة ، والمخبرون يتزايدون ، والمنتحن في ذلك يحس وجدان نفسه ، وما يدركه من التلجج واليقين . ويتخذ [العدد الذي] اتصل بأخبارهم علمه [معتبراً] .

٤٩٧ - والذي أراه أن هذه المذاهب منقسمة : فمنها ما هو مصروف عن مدرك

(١) آية (٦٤) سورة الأنفال .

(٢) آية (١٥٥) سورة الأعراف .

الحق ، ومنها ما هو مُحوومٌ وليس بوارد ، ونحن نتتبع جميعها بالنقض ، حتى إذا بطلت لاح من منتهى بطلانها الحق المبين ، ونستفتح عند ذلك وجه الحق مستعينين بالله .

٤٩٨- ونبدأ باتباع مذاهب أصحاب الأعداد ، وتكلم على جميعهم بثلاثة أنواع من الكلام : أحدها : أن نعارض بعض المذاهب ببعض ، فلا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض ، وإن عنَّ ترجيحٌ فليس ذلك من مدارك الحق المقطوع به ؛ فإن الترجيحات ثمراتها غلبات الظنون في مطرد العادة .

٤٩٩- والثاني : أنه لا يتعلق شيء من هذه الأعداد - التي هي مستندات المذاهب - بالأخبار ، وإنما هي قضايا واتفاقات جرت في حكايات أحوال ، وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها ، [لاقتضاء العلم ، فلا وجه لاعتبار شيء منها] .

٥٠٠- والوجه الثالث : أن المطلوب من الخبر المتواتر وجدانُ الصدق على تَلَج من الصدر في المخبر عنه ، وما من عدد تمسك به طائفة إلا ويمكن فرض تواطئهم على الكذب ، فكيف يفيد النظرُ إلى عدد رُبط به مقصود غير مناسب للمطلوب من الخبر المتواتر ؟ مع إمكان تصور وقوع الخبر على حكم الخُلْفِ الذي يعني سامعُ الخبر انتفاءه .

وبالجملته : الأعداد التي تمسك بها هؤلاء منقسمة إلى [ما تُقدر] معتبرة في أقاصيص وحكاية أحوال على وفاق ، وكان لا يمتنع أن يقع أقل من تلك المبالغ أو أكثر ، وإلى ما ورد في أحكام لا تَعَلَّق لها بالصدق والكذب . فلا معنى للتمسك بها .

٥٠١- وأما ما ذكره القاضي ، فهو موافق فيما أخرجه عن الضبط ونفاه ؛ حيث قال : ليس الأربعة عدد التواتر . فأما ترده في الخمسة ، فلا وجه له ؛ فإننا لا [نُبعِدُ] في مجرئ الاعتیاد التواطؤ على الكذب من خمسة وستة ، وليس ذلك من الأمور البديعة ، المعدودة من نوادر وقائع الزمان . والذي جعله معتبراً من أمر البيئات ليس بالمرضى فيما نطلبه ؛ فإن مما ورد الشرع به الاستظهار بمزيد العدد في الوقائع الخطيرة ، وقد يستظهر القاضي بعد تمام عدة البينة بالتماس مزيد في الشهود ، ثم ما يفرض من مزيد لا يُفَضِّل إلى العلم المقطوع به ، فلئن كان الخامس خارجاً عن عدد البيئات ، فهو داخل في الاستظهار المأذون فيه ، ولم نذكر هذا الفصل لتخذه معولنا ، ولكننا عارضنا القاضي بما ينقض عليه مذهبه .

٥٠٢ - وأما من قال : إن عدد التواتر لا يحويهم بلد ، ولا يُحصيهم عدد ، فقد أسرف ؛ فإن التواتر يقع بدون ذلك ، وإذا أُخبر جمع كثير في بلدة عن واقعة شاهدها ، واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية ، التي نحن في تفصيلها ، فيحصل العلم الضروري بإخبارهم ، وهم بعضٌ من أهل البلدة . والخروج عن إمكان العدد لا يعتبر شرطاً ، وليس عدد معظم أهل الدنيا خارجاً عن إمكان البشر .

فإذا بطلت هذه المذاهب ، ولم يبق إلا مذهب النظام [فسندرجه] في مجاري الكلام المشتمل على اختيار الحق .

٥٠٣ - فإن قيل : فماذا ترضون في ذلك ؟ .

قلنا : الخوض فيما نؤثره يستدعى تقديم أمر . وهو أن العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال ، وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها ، ولا سبيل إلى جحدها إذا وقعت ، وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل ، ونشط الثمل ، وغضب الغضبان ، ونحوها ، فإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية ، لا يأبأها إلا جاحد ، ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً ، فكأنها تدق عن العبارات ، وتأبى على من يحاول ضبطها بها .

وقد قال الشافعي رحمه الله : من شاهد رضيعاً قد التقم ثدياً من مُرضع ، ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة ، وجرجرة المتجرع ، لم يسترب في وصول اللبن إلى جوف الصبي ، وحل له أن يشهد شهادة بآته بالرضاع . ولو أنه لم يَبْتَّ شهادته في ثبوت الرضاع ، ولكنه شهد على ما رأى من القرائن ، وأظنّب في وصفها ، واستعان بالوصافين المُعرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القاضي ، فلا يثبت الرضاع بذلك ، لأن ما سمعه القاضي وصف لا يبلغ مبلغ العيان . والذي [يُقضي] بالمعائن إلى درك اليقين يدق مدرّكُه عن عبارة الوصافين . ولو قيل لأذكى خلق الله قريحةً وأحدّم ذهنًا : افصل بين حمرة الخجل وحمرة الغضب ، وبين حمرة المرعوب ، لم تساعده عبارة في محاولة الفصل ؛ فإن القرائن لا تبلغها غايات العبارات .

٥٠٤ - فإذا تمهد ذلك قلنا : لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حدّ

محدود ، وعدد محدود ، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ، ثبت العلم به ، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن ، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات ، حاسراً رأسه ،

شاقا جيبة ، حافيا ، وهو يصيح بالثبور والويل ، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ، وشهدت الجنازة ، ورؤى الغسال مشمرا يدخل ويخرج - فهذه القرائن وأمثالها ، إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه ، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة . والذي ذكره النظم ما أراه إلا في مثل هذه الصورة ؛ فإنه لا يخفى على غبي من حثالة الناس ، أن الواحد قد يُخبر صادقًا ، [وقد يخبر كاذبًا] ، فلا تقع الثقة بأخباره .

ولكن لعله قال : لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار واحد ، فعزى إليه جزم القول في ذلك مطلقا ، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض .

٥٠٥ - وإذ ذكرت إمكان حصول العلم بصدق مخبر واحد ، فلإني [أفرض] تخلف العلم بالصدق عن إخبار عدد كثير ، وجم غفير إذا جمعتهم إيالة ، وضمنهم في اقتضاء الكذب حالة : فإن الملك قد يواطئ قواد الجندي في مكيدة ليواطئوا [بالمرتبتين في جملتهم] وغرضه إخفاء أمره ، ليشن غارة ، فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه ، ولا تعويل على العدد بمجرد أصله .

ولكن إذا انتفى ما ذكرناه من [تقدير] جامع على التواطؤ ، وبلغ المخبرون مبلغًا لا يقع في طرد العادة اتفاق تَعَمُّد الكذب فيهم ، ولا يجرى ذلك من أمثالهم سهواً وغلطا أيضاً - فتصير حيثئذ الكثرة مع انتفاء أسباب التواطؤ - قرينة ملحقةً بالقرائن التي ترتبت عليها العلوم ، فالعدد في عينه ليس مُغْنِيًا ؛ إذ يتصور معه تقدير حالة ضابطة ، وإيالة حاملة على الكذب ، رابطة للكذب .

٥٠٦ - وأنا الآن أنخل للنظر جميع مصادر المذاهب ليحيط بها ، ويقضي العجب من الاطلاع عليها [ويتنبه لسبب] اختلاف الآراء فيها ، ويجعل [جزاءنا] منه دعوةً بخير .

٥٠٧ - أما النظم فإنما نظر إلى إمكان الصدق مع القرينة ، وإن اتحد المخبر ، ولم [يطرد] ذلك في كل أحد .

٥٠٨ - ونقل النقلة عن السَّمْنِيَةِ أنهم قالوا : لا يتتهن الخبير إلى متتهن يُفْضِي إلى العلم بالصدق . وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به ، حتى ينضم إليه ما يجري مجرى القرينة من انتفاء الحالات الجامعة .

٥٠٩ - وذهب الكعبي^(١) إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظرياً . وقد كثرت المطاعن عليه من أصحابه ومن عصابة الحق . والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت إيالة جامعة وانتفائها ، فلم يعن الرجل نظرياً عقلياً ، وفكراً سبرياً ، على مقدمات ونتائج ، وليس ما ذكره إلا الحق .

٥١٠ - وظن ظانون أن العدد معتبرٌ ، فانقسموا قسمين : فاختبئ قوم ، ولم يجدوا متعلقاً عقلياً ، فأرجحوا إلى أعدادٍ سمعية وكان هؤلاء أبعد البرية عن درك الحق . وتفطن آخرون لبطلان هذا المأخذ ، مع الإصرار على التشوف إلى العدد . فغالبون ؛ فقالوا : هم الذين لا يحويهم بلد . وهذا كلام ركيك . واقتصد القاضي ، فضبط ما رآه دون عدد التواتر ، وبقي على تردد في عدد التواتر .

٥١١ - ومن عجيب الأمر ، وهو خاتمة الكلام ، ما أبديه الآن ، قائلاً : الكثرة من جملة القرائن التي ترتب عليها العلوم المجتناة من العادات ، مع انضمام انتفاء الإيالات عنها ، وكل قرينة تتعلق بالعادة ، يستحيل أن تحد بحد ، أو تضبط بعد ، وما عندي أن ذلك يخفى على [المستطرفين] في هذا الفن ، فليت شعري كيف تشوفوا إلى ضبط ما يستحيل ضبطه ثم اختلفوا وتقطعوا ؟ .

٥١٢ - وأنا أقول : المحكم في ذلك العلم وحصوله ، فإذا حصل استبان للعاقل ترتيبه على القرائن ؛ فإن العلم في العادة لا يحصل هزلاً ، وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع ، وعظم أخطارها ، وأحوال المخبرين ، وهذا هو المنتهى الذي [ليس] بعده مطلبٌ لتشوف .

ونحن نذكر بعد ذلك مجامع من كلام الناس في شرط التواتر وراء ما ذكرناه ، بعضها قريب مقتصد ، وبعضها باطل .

٥١٣ - فمما ذكره الأصوليون في شرط التواتر : استواء الطرفين والواسطة ، وعنوا به أن العصور إذا تناسخت ، فلا يكفي توافر الشرائط ، وكمال العدد في طرف النقل من الرسول ﷺ مثلاً ، بل ينبغي أن يدوم ذلك في كل عصر ، وقد ينقلب التواتر أحاداً ، وقد يندرس ما تواتر دهرًا على ما سيأتي ذلك مشروحاً . فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ في حقوقنا ما اطردت الشرائط فيه ، عسراً بعد عصر ، حتى انتهى إلينا ، وهذا لا خفاء به . ولكنه ليس من شرائط التواتر ، وحاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب

آحاداً . وليس الأمر كذلك ، ولكنه من تفاصيل القول فيما يتواتر ، وينقلب آحاداً .
وليس من شرائط وقوع التواتر .

٥١٤ — وذكر بعض أصحاب المقالات عن اليهود : إنها اشترطت في التواتر أن يكون في المخبرين أصحاب ذلة وصغار ، وزعموا أنه إذا كان أصحاب الأخبار أصحاب الاختيار ، ولم يختلط بهم أقوام هم تحت صغار الانتهار ، فقد يظن بدوي الاختيار الاستجراً على الكذب .

وهذا ساقط ؛ فإننا على اضطرار نعلم أن الجمع العظيم مع رعاية القرائن المذكورة ، إذا أخبروا عن واقعة عاينوها نعلم صدقهم ، وإن لم يكن من جملتهم أهل ذلك ، ومثل هذا لا يعارضه تشكيك المتخيلين ، وما تشبثوا به من اجترأ أهل الاختيار على الكذب معكوس عليهم ، بإمكان حملهم على الكذب انتهاراً وإجباراً .

٥١٥ — والجملة في ذلك أن التواتر من أحكام العادات ، ولا مجال لتفصيلات الظنون فيها . فليتخذ الناظر العادة مُحَكِّمَةً .

وقد أتى هذا المقدار على أسرار لا تحويها أسفار ، وهو على إيجازه لا يغادر وجهاً من البيان تمس إليه الحاجة ، وينزل كلُّ كلام وراءه كالفضل المستغني عنه .

فصل : في تقاسيم الأخبار

٥١٦ — ذكر الأئمة رضي الله عنهم تقاسيم الأخبار وقالوا : إنها ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يقطع بصدقه ، والثاني : ما يقطع بكذبه . والثالث : ما لا يقطع فيه بواحدٍ منهما .

٥١٧ — فأما ما يقطع بصدقه ، فمنه ما يوافق المعقول . ثم المعقول ينقسم إلى ضروري مهجوم عليه ، وإلى نظري يوصل إليه صحيح النظر . فأما الخبر عن الضروري ، فكقول القائل : الضدان لا يجتمعان ، وكإخبار المخبر عن المحسوسات ونحوها من البداهة . وأما الخبر عن النظري ، فكقول القائل : العالم حادث مفتقر إلى صانع مختار ، إلى غير ذلك .

٥١٨ — وما يتخالج في الصدر من هذا القسم ، أن المعترض قد يعترض فيقول : خبر المخبر في الفنون التي ذكرتموها ليس مقتضياً صدقاً ، وإنما السبيل المفضي إلى درك

المخبر به نظراً العقول في ضرورتها ، والأمر في ذلك قريب ؛ فإن الغرض منه عدّ ما يوصف بالصدق من الأخبار ، وما ذكرنا بهذه الصفة . وما يحكم بصدقه ما يقتضي اطراد العادة موافقته ، وهو الخبر المتواتر ، الذي سبق وصفه ، ووضح أن تلقي الصدق منه مستند إلى مستقر العادة والقرائن العرفية .

٥١٩ — وذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله قسماً آخر بين التواتر والمنقول أحاداً ، وسماه المستفيض ، وزعم أنه يقتضي العلم نظراً ، والتواتر يقتضيه ضرورة ، ومثل ذلك المستفيض ما يتفق عليه أئمة الحديث .

وهذا الذي ذكره مردود عليه ؛ فإن العرف واطراد الاعتياد لا يقضي بالصدق فيه ، ولا نرى وجهها في النظر يؤدي إلى القطع بالصدق ، نعم ما ذكره مما يغلب على الظن الصدق فيه ، فأما أن يُفرض إلى العلم به فلا .

٥٢٠ — وقال الأستاذ أبو بكر [بن فورك رحمه الله] : الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصدقه ، وفصل ذلك في بعض مصنفاته ، فقال : إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه ، وحمل الأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد ، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً حكم بصدقه .

٥٢١ — قال القاضي : لا يحكم بصدقه ، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً ؛ فإن تصحيح الأئمة للخبر مجزئ على حكم الظاهر ، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة [الراوي] وثبوت الثقة به ، وغيرهما مما يرعاه المحدثون ؛ فإنهم يطلقون فيه الصحة ، ولا وجه إذاً للقطع بالصدق والحالة هذه .

ثم قيل للقاضي : لو رفعوا هذا الظن ، وباحوا بالصدق ، فماذا تقول ؟ فقال مجيباً : لا يتصور هذا ؛ فإنهم لا يتوصلون إلى العلم بصدقه ، ولو قطعوا ، لكانوا مجازفين . وأهل الإجماع لا يجتمعون على باطل .

٥٢٢ — ومن أقسام الصدق مدلول المعجزة ، والتحق به صدق النبي ، وصدق كل من صدقه النبي عليه السلام .

٥٢٣ — فأما القسم الثاني من الأقسام الثلاثة [فهو] ما يقطع بكونه كذباً ، وهو [متنوع ، فمنه ما يخالف المعقول ضرورة أو نظراً ، وهو مناقض لما يوافق المعقول] في القسم الأول .

ومنه ما يجري على وجه يكذبه حكم العادة ، وهذا يتفنن فنونا منها :

أن يخبر آحاداً بوقوع حادثة عظيمة ، حكم العادة فيها أن تشيع لو وقعت ، فإذا لم تشع تبين كذب المخبرين ، وهي كإخبار أقوام من الأحاد عن مقتلة هلك فيها أمم في البلدة ، على قرب من العهد ، وكالإخبار عن دخول ملك صُقعاً . فهذا وما في معناه حكم العرف فيه الشيوع . وهذا من الأصول العظيمة التي تستند إليها أمور خطيرة ، وتتوجه فيها غائلة هائلة ، ونحن نعددها ، ونأتي بمجامعها . إن شاء الله تعالى .

٥٢٤ — فمما نبينه على ذلك إيضاح بَهت الروافض في ادعاء النص على عليّ كرم الله وجهه في الإمامة ؛ فإن هذا لو كان لما خفي عن أهل بيعة السقيفة ، ولتحدثت به المرأة على مغزكها ، ولأبداه مخالف أو مؤالف . وبهذا المسلك يتبين بطلان قول من يقول : إن القرآن الكريم قد عورض ؛ فإن ذلك لو جرى لما خفي . وبه يتبين فساد قول العيسوية ؛ إذ قالوا : في التوراة أن موسى آخر مبعوث ؛ فإن ذلك لو كان ، لذكره أحبار اليهود في زمن رسول الله ﷺ ، ولما أبدوا عنه معدلاً إلي تحريف [نعت] رسول الله عليه السلام ، وتبديل الأقرن بالأبلج ، والأدهم بالأشقر ، إلى غير ذلك من تحريفاتهم .

٥٢٥ — والقول الواضح في ذلك أن مسلك العلم بصدق الخبر المتواتر - على ما سبق وصفه - أن المخبرين لا يتواطئون عند زوال القرائن الضابطة ، والإيالات الحاملة على التواطؤ ، ويثول مستند القول إلى مطرد العرف ، وهذا المسلك بعينه مطرد في شيوع الفنون التي ذكرناها .

٥٢٦ — ثم ما يقضي العرف فيه بالشيوع ينقسم ، فمنه ما يثبت على الشيوع عند الوقوع ، وينقله المخبرون تواتراً رماً ، ثم [يتناقص] اهتمام النقلة بنقله ، حتى ينتهي إلى نقل الأحاد ، وقد يُفضي طول الأمد إلى دروسه . ومنه ما يتمادى زمان التواتر فيه ، إذا قامت في النفوس دواعي نقله .

والقسم الأول يمثل بدخول ملك بلدة أو ما ضاهاها ، والقسم الثاني يُمثل بالأمور الدينية ؛ فإن همم أصحاب الدين متوفرة على نقل الجليات فيه ؛ فإن وهى فبالخبري أن يتداعى إلى الأخبار الدينية الدروس .

٥٢٧ — وما [يتعلق] بذلك أن الجمع العظيم إذا تواطئوا على الكذب لأمر إياي ؛ فإن كذبهم يستبين على ممر الزمان في [حكم] العرف ، وينكشف الغطاء فيه على قرب .

٥٢٨ - فهذه الأصول مهدناها ، وبيننا ما يستند من أمور الدين إليها ونحن نوجه الآن أسئلة ، يتعين الاعتناء بالبحث عنها ، ونذكرها أولاً ، ثم نتعقبها بالكلام عليها ، إن شاء الله .

٥٢٩ - فمنها : أن حجة الوداع كانت من أظهر الوقائع وقد اختلف الرواة في حج رسول الله ﷺ ، فنقل طائفة أنه أفرد ، ونقل آخرون أنه قرن .

ومنها : أن انشقاق القمر كان من أعظم الآيات . ثم لم يثبت النقل فيه تواتراً ، على أنه أمر ديني .

ومنها : وهو أعرصها أفراد الإقامة وتثبيتها ؛ فإن بلالا كان يقيم بعد الهجرة إلى انقلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم واللييلة خمس مرات ، ثم اختلف النقلة فيه ، وغاية بعض العلماء أن يثبت ظهور رواياتهم . ومحل الإشكال أنه كيف لم يُنقل تواتراً ؟ .

٥٣٠ - فهذه الأسئلة يتعين الاعتناء بالانفصال عنها ، وتنزيلها محالها :

فأما إحرام رسول الله عليه السلام ، فسبب التردد في نقله أنه ﷺ كان على تردد في أمره ، وقيل : إنه أحرم مطلقاً ، ينتظر الوحي ، فنزل عليه جبريل أن يجعله حجا . هكذا رواه جابر بن عبد الله ، وهو أحسن الرواة سياقاً للرواية . وهذا إلى علم الصحابة بأن الأفراد والقران جميعا مسوغان . ولا يبعد في حكم العادة عدم الاعتناء بالأفضل والأكمل ، ولا يمتنع أن يلتحق بما ذكرناه في أثناء الكلام ، وهو ما يقتضي العرف إشاعته أولاً مع إفضاء الأمر إلى الدروس على [قرب] ، وليس هذا ببعيد في السبر .

وبالجملة ما ذكرناه من حكم الشيوع متلقى من ضرورات العقول ، فليس فيه مراء ، فإن عورضنا بواقعة ، وجهل السائل فيها جريانها على خلاف الأصل الممهد ، لم يقبل ذلك منه قطعاً ، واعتقد في الواقعة خروجها عن حكم القاعدة ، ومباينتها لها في وجه ، ثم الحيرة إلينا ؛ إن أحببنا اقتصدنا على إجمال ذلك ، وإن أحببنا تكلفنا محملاً يقتضي الخروج عن حكم العرف ، ولا سبيل إلى تشكيك الأنفس في [الضروريات] بسبب تخيلات والزامات .

٥٣١ - فأما انشقاق القمر فذهب بعض علماء الإسلام إلى أن معنى قوله تعالى :

﴿ وانشق القمر ﴾^(١) : أنه سينشق عند قيام الساعة ، وشهد لذلك ذكره مقترناً باقتراب الساعة ، والشيء إذا تنهى قربه ، يقام الماضي فيه مقام المستقبل ، قال الله تعالى : ﴿ أتى أمر الله فلا تستعجلوه ﴾^(٢) معناه : سيأتي أمر الله ، وقد مال الحليمي^(٣) إلى هذا المذهب . ويمكن أن يقال : انشقاق القمر آية ليلية ، لعله جرى والخلق نيام ، والمتيقظون في أكتان لا يترقبون القمر ، وإن لحظه لاحظ وفاقاً ، فغير بدع أن [يحمله] على تشعب في أشعة البصر ، وانعراج عن الاستداد . فهذا وجه التكلف فيه . فإن وقع الانشقاق فلا محل لعدم الشيعو فيه إلا ما ذكرناه ، والتعويل على ما سبق من أن الأمر الضروري لا تخزمه التخيلات .

٥٣٢ — وأما أمر الإقامة وهو من أغمض الأسئلة ؛ فإنها من الشعائر الجلية المتكررة ، فلم ينقدح عند القاضي وجه في عدم الشيعو . إلا أنه قال : لعله كان يُثنى مرة ويفرد أخرى ، فلم يشع واحد منهما . وهذا قد يعترض عليه وجوب الشيعو ، في أن بلا لا رضي الله عنه ، كان يفعل تارة هكذا وتارة هكذا . ثم المعتمد عندي [في ذلك] أن الصحابة رضي الله عنهم ، هوتت أمر الأفراد والثنية ، فلم يعتنوا بالإشاعة ، فإذا أشاعوا أفضى إلى الدروس ، وليس ذلك بدعاً فيما ليس من العزائم وهذا تنضم إليه بدعٌ ثارت مع [تواتر] من أصحاب سلطنة واقتهار ؛ فإنه جرى من آخر أيام عليّ كرم الله وجهه ، إلى قريب من مائة سنة دواه تُشيب النواصي واستجراً على تغيير ما كان منوطاً بالأمراء . وكانت الجماعة وإقامة شعائرها من أهم ما يهتم به الأمراء . فلعل الشيعو على حكم العادة كان قد أثبت ثم ألهمى الناس عنه ما أحدثه النابغون . وحقنا أن نُحكم الأصول فيما نأتي ونذر ، ولا نسلك بمسلك الحقائق ، ذباً عن مذهب .

٥٣٣ — فإن زعم راعمون أن ما ذكرتموه يتوجه في النص على عليّ رضي الله عنه . قلنا : لو كان لظهر يوم السقيفة ؛ فإن خلافة أبي بكر رضي الله عنه ، ما كانت أيدت بشوكة قاهرة ، وإنما كان الأمر فوضي ، وهذا واضح ، وأيضاً فإن [أمر] الولايات من أخطر الأشياء في العادات ، ولا تتشوف النفوس لنقل شيء تشوفها إلى ما يتعلق بالولايات ، ففيها تطير الجماجم عن الغلاصم ، وتتهالك النفوس في الملاحم ، وهذا مطرد في أحكام العادات ، وفي عُرف أهل الديانات والولايات .

(١) آية (١) سورة القمر .

(٢) آية (١) سورة النحل .

(٣) سبقت ترجمته .

وأما الإقامة فشعارٌ مسنون ، ليس بالعظيم الواقع في العرف والشرع ، وقد يمر بالناس أيامٌ لو روجعوا عن كيفية الإقامات في الجماعات لم يذكروها .

٥٣٤ - وما يلزم من هذا الفن ، اضطراب الرواة في أن رسول الله ﷺ فتح مكة عنوة وصلحاً ، وهذا قريب ؛ [فإن أصل] دخوله عليه السلام مع أكمل العدد والعدد ، منقولٌ متواتراً ، ولا شك أنه عليه السلام لم يلق قتالا ، والأمر وراء ذلك تقديرات تختبئ فيها الثقل ، فلم يلزم مع تمادي الأمر ، وطول الزمن ، استمرار حكم الشيوع فيها .

وقد نجح ما حاولناه في هذا القسم ؛ إذ قلنا : كل خبر يخالفه حكم العرف ، فهو كذب .

٥٣٥ - وما [نذكره] من أقسام الكذب ، أن يتنبأ متنبئٌ من غير معجزة ، فيقطع بكذبه . وهذا مفصل عندي :

فأقول : إن تنبأ متنبئٌ ورعم أن الخلق كلّفوا متابعتة ، وتصديقته من غير آية ، فهو كاذب فإن مساقته مفضٍ إلى تكليف ما لا يطاق ، وهو الأمر [بالعلم] بصدقه من غير سبيل مؤدٍ إلى العلم : فأما إذا قال : ما كلف الخلقُ اتباعي ولكن أوحى إليّ ، فلا يُقطع بكذبه .

٥٣٦ - فإن قيل : من أصلكم القول بالكرامات الخارقة للعادات ، فإذا أخبر المخبر أن جبلاً يُقلع له من أصله ، فهذا إخبار يخالف حكم العرف والعادة ، ويلزم منه أن يقال : أخبرنا مخبر ، ونحن في كن أن الجبل المظل القريب منا قد يقلع الآن ، ينبغي أن يجور صدقه الآن حملاً على الكرامة ، وهذا يهدم أحكام العرف ، وما يتلقى [منه] .

قلنا : هذا مما نستخير الله فيه ، فلا وجه للتشكيك في كذب هذا المخبر ، وإنما تجور الكرامات وقوعاً عند عموم انخراق العادات ومصير الأمر إلى حالة لا يستبعد أهل العادة صدق المخبر فيما يُخبر عنه ، فليمعن المستهي إلى هذا الفصل نظره ، وليستدبر غائلته بالبدل .

٥٣٧ - فأما القسم الثالث : فهو الذي لا يُقطع فيه بالصدق ، ولا الكذب ، وهو الذي نقله الأحاد من غير أن يقترن [بالنقل] قرينة تقتضي الصدق ، أو الكذب ،

على ما سبقت الإشارة إلى القرائن . فهذا الصنف لا يُفْضِي إلى العلم بصدق المخبر [ولا] يقطع بكذبه أيضاً .

ونحن نستعين بالله ، ونستفتح الآن القول في أخبار الأحاد ، والله الموفق للسداد .

مسألة :

٥٣٨ — ما ذهب إليه علماء الشريعة ومفتوها وجوب العمل عند ورود خبر الواحد على الشرائط التي سنصفها ، ثم أطلق الفقهاء القول : بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل ، وهذا تساهل [منهم] والمقطوع به : أنه لا يوجب العلم ولا العمل ؛ فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعاً به ، لثبت العلم بوجوب العمل ، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم . وذلك بعيد ؛ فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علماً مبنوتاً ، فالعمل بخبر الواحد مستندٌ إلى الأدلة التي سنقيمها على وجوب العمل عند خبر الواحد . وهذا تناقض في اللفظ . ولست أشك أن أحداً من المحققين لا ينكر ما ذكرناه .

وذهب طوائف من الروافض إلى أن خبر الواحد لا يناط به وجوب العمل ، وهؤلاء أنكروا الإجماع ، إذا لم يكن في المجمعين قول الإمام القائم في هذيان طويل . وقد مال إلى ذلك بعض المعتزلة .

٥٣٩ — ثم افترق نفاة العمل بخبر الواحد : فذهب بعضهم إلى أن العقل يحيل التعبد بالعمل به ، [وذهب] الآخرون إلى أنه لا يستحيل ورود الشرع به ، وهو من تجويزات العقل ، ثم افترق هؤلاء من وجه آخر : فذهب ذاهبون إلى أن في الشرع ما يمنع التعلق به . وقال آخرون : لم تقم دلالة قاطعة على العمل به ، فتعين الوقف .

وقد أكثر الأصوليون وطولوا أنفاسهم في طرق الرد على المنكرين .

٥٤٠ — والمختار عندنا مسلكان : أحدهما : يستند إلى أمر متواتر ، لا يتمارى فيه إلا جاحد ، ولا يدرؤه إلا معاند ، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه السلام كان يرسل الرسل، ويحملهم تبليغ الأحكام، وتفصيل الحلال والحرام، وربما كان يُضجِبُهُمُ الكُتُبَ، وكان نقلهم أوامر رسول الله عليه السلام على سبيل الأحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعاً

به، متواتراً لا اندفاع له ، إلا بدفع التواتر ، ولا يدفع التواتر إلا مباحث . فهذا أحد المسلكين .

والمسلك الثاني : مستند إلى إجماع الصحابة ، وإجماعهم على العمل بأخبار الآحاد منقول متواتراً فإننا لا نستريب أنهم في الوقائع ، كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى ، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكراً مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ وكانوا يستدرون التعويل على نقل الأثبات والشقات ، بلا اختلاف ، فإن فرض نزاع بينهم ، فهو آيل إلى انقسامهم قسمين : فمنهم من كان يتناهى في البحث عن العدالة [الباطنة] ، ولا يقنع بتعديل العلانية ، وربما كان يضم إلى استقصائه تحليف الراوي ، ومنهم من كان لا يغلو في البحث . فأما اشتراط التواتر ، فعلى اضطرار نعلم أنهم [ما كانوا] يرونه ، فإن أنكروا منكر الإجماع ، فسيأتي إثباته على منكره ، في أول كتاب الإجماع إن شاء الله تعالى . فهذا هو المعتمد في إثبات العلم بخبر الواحد .

٥٤١- وأما الرد على من يزعم أن تكليف العمل [بخبر الواحد] يستحيل في العقل فهين ؛ فقد تكرر مراراً أن إطلاق الاستحالة يتردد بين أن يستحيل وقوعه وجوداً كاستحالة اجتماع الضدين ونحوها ، وهذا ساقط ، فإن تقدير اتباع العمل عند اتفاق أمر يغلب على الظن غير مستحيل قطعاً ، والواحد منا يكتسبه في حق مأموره وعبده ، والمحالات يستحيل تقدير وقوعها شاهداً وغائباً . فهذا قسم .

وقد نقول : ليس يستحيل تقدير وقوعه استحالة اجتماع الضدين ، ولكن يستحيل وقوعه لما فيه من استفساد الخلق ، وهذا ينجر الآن إلى الصلاح والأصلح ، والاستفساد والاستصلاح ، وكل ذلك مرتب على التقيح والتحسين العقليين . وقد سبق القول فيهما في صدر هذا المجموع .

٥٤٢- على أنا [إن] رمنا انتقالاً عن هذه الحاجة ، فليس يتجه لهم ادعاء نقيض الاستصلاح ؛ فإنه لا يمتنع في العقل أن يقع في علم الله تعالى أن الخلق لو كلفوا اتباع غلبات الظنون ، لصلحوا ، ولو تركوا سدئ إلى وجدان اليقين ، لفسدوا ، أو كادوا ، فقد بطل جميع ما ذكروه . وإذا تقرر الجواز عقلاً ، وقد قامت الدلالة السمعية كما تقدم ذكره ، لم يبق مضطربٌ يلوذ الخصم به .

فإن قيل : ليس في العقل ما يوجب العمل بخبر الواحد ، وليس في كتاب الله تعالى ناصٌ عليه ، ولا مطمع في التواتر ، والإجماع ، مع قيام النزاع ، ويستحيل أن يثبت

خبر الواحد بخبر الواحد ، وإذا انحسم المسلك العقلي ، والسمعي ، فقد حصل الغرض .

قلنا : بنيتم كلامكم على أمرين ، أنتم منازعون فيهما : أحدهما : أنكم قلتُم : لم يستند العمل بخبر الواحد إلى التواتر ، وقد أوضحنا استناده إليه ، والثاني : أنا نقلنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم على العمل بخبر الواحد ، فقولكم : إن لا إجماع خطأ . ونحن تمسكنا بإجماع سابق على مسائل الخلاف ، وإن تمسكوا بأن في إيجاب العمل بخبر الواحد ادعاء العلم بوجوبه [بخبر الواحد] ، فقد تكلمنا عليه ، وبيننا القول فيه ، فهذا لباب المسألة ، ومقصودها المتخل المحصل .

٥٤٣ — ولكننا نذكر وراء ذلك عيوناً من شبهات المخالفين ، حتى يشتمل الكلام على المسلك الحق ، واستيعاب جماهير وجوه القول استدلالاً ، وسؤالاً ، وانفصالاً ، وقد يستدلون بظاهر قوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ ^(١) والمخبر الذي ليس معصوماً عن الخطأ ، وإمكان [تعمد] الكذب [لا] يتضمن خبره علماً ، فهو بحكم [القرآن] مما لا يجوز اقتفاؤه ، واحتذاؤه . وهذا مما لا يسوغ التمسك به ؛ فإن مضمون الآية النهي عن اقتفاء الظنون ، من غير ضبط متأكد بمراسم الشارع ، وليس الغرض الإضراب عن كل ما ليس معلوماً ، فالمقصود إذاً النهي عن المجازفة في الظنون . ثم غاية التمسك بالآية أن يسلم له عمومٌ معرض للتأويل ، ولا يجوز التعلق بالظواهر فيما يتغنى القطع فيه . فالجواب الحق أن المتبع هو الدليل القاطع على وجوب العمل بخبر الواحد ، وقد قدمنا ما فيه مقنع في ذلك . وذلك الدليل هو المقتضى لا الخبر ، وفيه غنية ، وقد تقرر هذا مراراً .

٥٤٤ — وربما يعودون إلى استبعاد تعليق الأمور الخطيرة بأقوال مخبرين لا يمنع أن يعتمدوا الكذب ، أو يزّلوا من غير قصد .

فإذا روي واحد ظاهر العدالة خبراً مقتضاه سفك دم ، فالاستمرار على حقن الدم وانتظار قاطع فيه أغلب على الظن ، وأرجح في مسلكه ، وقد تكلمنا على ذلك ، وأوضحنا أن المعتمد هو الخبر المتواتر من سيرة رسول الله ﷺ أو إجماع الأمة ، وهما يفيدان العلم على قطع ، ثم ما ذكروه منقوض عليهم بشهادة الشهود في تفاصيل القضاء ؛ فإن الأمور الخطيرة تربط بها ، وإن كانت لا تُفضي إلى القطع ، وهي متلقاة

بالقبول ، وكذلك قول المفتي مقبول ، وإن كان متعرضاً لما ذكره في مضطرب الأوهام ، فقد سقط معولهم . فإن اعتذروا عن الشهادات والفتوى ، وزعموا أنها مستندة إلى الإجماع فهذا قولنا في خبر الواحد .

مسألة :

٥٤٥ - ذهب الحشوية^(١) من الحنابلة ، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم ، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب .

فنقول لهؤلاء : أتجوزون أن يزل العدل الذي وصفتموه ويخطئ ؟؟ فإن قالوا : لا . كان ذلك بهتاً وهتكاً ، وخرقاً لحجاب الهيبة ، ولا حاجة إلى مزيد البيان فيه .

والقول [القريب] فيه أن قد زل من الرواة والأثبات جمعٌ لا يعدون كثرةً . ولو لم يكن الغلط متصوراً ، لما رجع راوٍ عن روايته . والأمر بخلاف ما تخيلوه .

فإذا تبين إمكان الخطأ فالقطع بالصدق مع ذلك محال . ثم هذا في العدل في علم الله تعالى ، ونحن لا نقطع بعدالة واحد بل يجوز أن يضمراً خلاف ما يظهر ، ولا متعلق لهم إلا ظنهم أن خبر الواحد يوجب العمل ، وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع .

مسألة :

٥٤٦ - ذهب الجبائي^(٢) إلى أن خبر الواحد لا يقبل ، بل لا بد من العدد ، وأقله اثنان . وهذا الذي قاله غير متلقى من مسالك العقول ؛ فإنها لا تفرق بين الواحد والاثنين ، وإمكان الخطأ يتطرق إلى اثنين تطرقه إلى الواحد ، فيتعين عليه أن يسند مذهبه هذا إلى سبيل قطعي سمعي ، وهو لا يجده أبداً .

٥٤٧ - وما ذكرناه من [التمسك] بكتب الرسول عليه السلام ورسله يجري عليه ؛ فإنه كان لا يتكلف جمع رسولين إلى كل صوب ، بل كان يبعثهم ويحملهم نقل الشريعة على ما تقتضيه الأحوال ، مفردين ومقترنين ، وهذا بين .

وكذلك مسلك الإجماع ؛ فإننا نعلم قطعاً أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يعملون في الوقائع بالأخبار التي ترويهما الأحاد من جملة الصحابة ، ولا نستريب أنه لو

(١) نقلت .

(٢) سبقت ترجمته .

وقعت واقعة ، واعتاص مدرك حكمها ، فروى الصديق رضي الله عنه فيها خبراً عن الصادق المصدوق عليه السلام ، لا بتدروا العمل به ، ومن ادعى أن جملة الأخبار التي استدل بها أصحاب رسول الله ﷺ في أحكام الوقائع ، رواها أعداد ، فقد باهت [وعاند] ، وخالف ما المعلوم الضروري بخلافه .

٥٤٨ — فإن قيل : أليس كان عليّ يستظهر برواية العدد ؟ وروى أن أبا موسى (١) الأشعري لما استأذن عليّ عمر (٢) ولم يأذن له انصرف ، ورده عمر ، وعاتبه في انصرافه ، وقال : هلا وقفت ، فقال : سمعت رسول الله عليه السلام يقول (٣) : « الاستئذان ثلاثة ، فإن أذن لكم ، وإلا فانصرفوا » فقال : إن جئت بمن يشهد لك ، وإلا أوجعت ظهرك ضرباً ، فجاء بأبي سعيد (٤) الخدري فشهد له .

ولما التبس عليّ أصحاب رسول الله ﷺ أمرُ الجدة في الميراث ، [قال] المغيرة (٥) ابن شعبة : « أشهد أن رسول الله عليه السلام أطمع الجدة السدس » (٦) ، قال أبو بكر (٧) : لا ، أو تأتي بمن يشهد لك : فكان ذلك من أبي بكر اشتراط عدد في الرواة .

٥٤٩ — قلنا : أما عليّ كرم الله وجهه ، فلم ينقل عنه اشتراط العدد ، ولكنه كان يُحَلِّفُ بعض الرواة ، وهذا رأي انفرد به استظهاراً ، وأما ما جرى للصديق والفاروق رضي الله عنهما ، فمحمول على الاستظهار لريبة معترضة ، وأحوال مقتضية

(١) أبو موسى الأشعري هو : عبد الله بن قيس بن سليم ، وكان رضي الله عنه قارئاً صيِّتاً ، وكان النبي ﷺ يكرمه ويجله ، وولاه الولايات . مات سنة (٤٤) . له ترجمة في : أسد الغابة ٦/٣٠٦ ، والإصابة ٣٥١/٢ ، والنجوم الزاهرة ١/١٢٦ .

(٢) سبقت ترجمته .

(٣) مسلم في : الأدب (٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧) والترمذي (٢٦٩٠) .

(٤) أبو سعيد الخدري هو : سعد بن مالك بن سنان الخزرجي كان من مشهوري الصحابة وفضلائهم الكثيرين في الرواية وكان معدوداً في أهل الصفة ، مؤثراً للفقراء ، محالفاً للصبر . مات سنة (٧٤) . له ترجمة في : أسد الغابة ٦/١٤٢ ، وتاريخ بغداد ١/١٨٠ ، والنجوم الزاهرة ١/١٩٢ .

(٥) المغيرة بن شعبة بن أي عامر الثقفي الكوفي أبو عبد الله . أسلم عام الخندق ، وشهد ما بعدها ، وكان من أعيان الصحابة يضرب برأيه ودهائه الأمثال . مات سنة (٥٠) أو (٥١) . له ترجمة في : الرياض المستطابة ص (٢٥٣ - ٢٥٤) .

(٦) الترمذي في الفرائض (١٠) ، وابن ماجة في الفرائض (٤) ، ومالك في الفرائض (٤) ، وأحمد ٥/٢٧ .

(٧) أبو بكر هو : عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو القرشي التيمي ، كان أول من أسلم من الرجال ، وثبت له أفضل الفضائل بصحبة الهجرة ، بويح له بعد وفاة النبي ﷺ ، وكانت بيعته إجماعاً .. مات سنة

(١٣) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣/٣٠٩ ، وشذرات الذهب ١/٢٧ ، ومروج الذهب ٢/٣٠٥ .

مزيد تغليب على الظن . وهذا جرى منهم على شذوذ وندور ، وكداب القضاة في بعض الحكومات ، إذا استدعوا مزيداً على الأعداد المرعية في البيئات . فمن ادعى أن ذلك كان أصلاً عاماً في جميع الروايات والرواة ، فقد ادعى نكراً ، وقال هُجراً .

ثم ما ذكره يؤدى إلي ردّ معظم الأحاديث ، إذا تطاولت العصور ، وتناسخت الأزمان والدهور ؛ فإنه شرط في النقل عن كل راوٍ وراويين والأعداد إذا تضاعفت أريت عند طول الأعصار على عدد التواتر .

وهذا منتهى القول في العدد ، والكلام في بقية الكتاب يتعلق بفصول : فصل في صفة الرواة ، وفصل مشتمل على التعديل والجرح ، وفصل في الإسناد والإرسال ، وآخر في كيفية التحمل وآخر في كيفية الرواية .

فصل : في صفة الرواة

٥٥٠ - العقل ، والإسلام ^(١) ، والعدالة ^(٢) ، معتبرة ، وأصحاب أبي حنيفة ^(٣) وإن قبلوا شهادة الفاسق لم يجسروا أن يبوحوا بقبول رواية الفاسق ، فإن قال به [قائل] ، فقوله مسبوق بإجماع من مضى على مخالفته .

٥٥١ - فأما البلوغ ، فقد اختلف الأصوليون في اشتراطه ، وتردد الفقهاء في ذلك أيضاً ، وعليه بنوا اختلافهم المشهور في قبول قوله في رؤية الهلال . والقاضي يرى ردّ روايته ، وهو المختار عندنا .

والدليل عليه أن أصحاب رسول الله ﷺ ما راجعوا الصبيان الذين كانوا يخالطون رسول الله عليه السلام ، ويلجئون على ستوره مع مسيس حاجتهم إلى من يخبرهم عن دقائق أحوال رسول الله ﷺ ، وراء الحجب ، فلم يؤثر عن أحد من الحكام والمفتين

(١) فلا تقبل رواية الكافر بالإجماع سواء أعلم من دينه الاحتراز عن الكذب أم لم يعلم ، ولا يعقل أن تقبل روايته ؛ لأن في قبولها تفيلاً لقوله على المسلمين ، وكيف تقبل رواية من يكيد للإسلام . « أصول الحديث » ص (٢٣٠) .

(٢) هي صفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة ، فتحصل ثقة النفس بصدقه ، ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وبعض الصغائر كتطيف حبة ، وسرقة لقمة ، واجتناب المباحات القادحة في المروءة كالأكل في الطريق ، والبسول في الشوارع ، وصحبة الأزدال ، والإفراط في المزاح . « أصول الحديث » ص (٢٣١ ، ٢٣٢) .

(٣) سبقت ترجمته .

إسناد حكمه في قضية إلى رواية صبي ، والذين اعتنوا [بجمع] الروايات وتأليف [المسندات] لم ينقلوا عن صبي أصلاً . والذي يعضد الطريقة أن معولنا في إثبات العمل بأخبار الأحاد إرسال رسول الله ﷺ كتبه ورسله وبعثه ولاته ، وإجماع الصحابة ، ولا مأخذ سوى هذين :

فأما المأخذ الأول : فلم يبعث عليه السلام رسولا صبياً ، ولم يحمله أداء بيان حكم الشريعة ، وأما الإجماع : فعلى ما سبق تقريره ، وليس في العقول ما يرشد إلى القبول والرد .

٥٥٢ — ثم ذكر القاضي طريقة لطيفة فقال : الصبي إن كان غير متكامل التمييز ، فلا شك في ردهم روايته ، وإن كان مميزاً ، فقد بلغه أنه غير مؤاخذ بالكذب ، ولا يزعه عن الهجوم عليه وازع ، وهذه الصفة منه تؤمنه عن اللائمة ، ومحذور المعتبرة ، [فبالحري] أن يجريه على الخلف ، وفي النفوس على الجملة صغو بين إلى التحريف ، ونقل الاعاجيب ، فإذا الصبا أولى بأن يتهض راداً للرواية من الفسق . وما ذكرناه يغني عن التمسك برد أقاريه ؛ وألفاظ عقوده ؛ فإن هذا من القياس الفقهي ، فلا يثمر قطعاً .

ونحن نرى القطع برد روايته ، وفي كلام القاضي في بعض مصنفاته تشبيب بإلحاق هذه المسألة بالمظنونات ، وهذا ظاهر رأي الفقهاء ، والذي نراه القطع بالرد كما تقدم .

مسألة :

في رواية المستور الذي لم يظهر منه نقيض العدالة ، ولم يتفق البحث الباطن عن عدالته^(١) .

٥٥٣ — تردد المحدثون [في روايته] . والذي صار إليه المعتبرون من الأصوليين أنه لا تقبل روايته . وهو المقطوع به عندنا .

والمعتمد فيه الرجوع إلى إجماع الصحابة ؛ فإننا نعلم منهم بمسلك الاستفاضة والتواتر ، أنهم كانوا لا يقبلون روايات المجان والفسقة ، وأصحاب الخلاعة ، ولو

(١) يعني : لم ينقل فيه جرح ولا تعديل . ثم إذا نقل فيه جرح أو تعديل ، ولم يرجح أحدهما على الآخر ، فهو أيضاً مستور .

ناداهم إنسان برواية لم ينتدروا العمل [بروايته ، ما لم يبحثوا عن حالته ، ويطلعوا على باطن عدالته . ومن ظن أنهم كانوا يعملون] برواية كل مجهول الحال ، فقد ظن محالاً ، وظهور ذلك مغن عن [تقريره] ، وإذا كنا نتعلق في العمل بالرواية بإجماعهم [فإن لم نتحقق إجماعهم على التوقف في العمل برواية المستور ، لم نجد متعلقاً نتمسك به في قبول روايته] فكيف وقد استمر لنا قطعاً منهم التوقف في المجهول المستور الحال ؟

٥٥٤ — والذي أوثره في هذه المسألة : ألا نطلق ردّ رواية المستور ولا قبولها ، بل يقال : رواية العدل مقبولة ، ورواية الفاسق مردودة ، ورواية المستور موقوفة إلى استبانة حالته ، ولو كنا على اعتقاد في حل شيء ، فروى لنا مستور تحريمه ، فالذي أراه وجوب الانكفاف عما كنا نستحله إلى استتمام البحث عن حال الراوي ، وهذا هو المعلوم من عادتهم وشيمهم ، وليس ذلك حكماً منهم بالخطر المترتب على الرواية ، وإنما هو توقف في الأمر ، فالتوقف عن الإباحة يتضمن الانحجاز ، وهو في معنى الخطر ، فهو إذاً حظر مأخوذ من قاعدة في الشريعة ممهدة ، وهي التوقف عند بدء ظواهر الأمور إلى استبائها ، فإذا ثبتت العدالة ، فالحكم بالرواية إذ ذاك .

٥٥٥ — ولو فرض فإرض التباس حال الراوي ، واليأس من البحث عنها ، بأن يروي مجهول ، ثم يدخل في غمار الناس ، ويعسر العثور عليه ، فهذه مسألة اجتهادية عندي ، والظاهر أن الأمر إذا انتهى إلى اليأس لم يلزم الانكفاف ، وانقلبت الإباحة كراهية .

٥٥٦ — فإن قيل : أليس روي أن أعرابياً شهد عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال ، فأمر النبي عليه السلام بالصيام ، ولم يبحث عن حال الأعرابي . قلنا : لعله علمه وأحاط به علماً ، فلا يصح التمسك بمثل هذا مع تعارض الاحتمالات فيه ، والمطلوب القطع .

٥٥٧ — فإن قالوا : الأصل نقيض الفسق فليطرد قبول الرواية إلى تحقق الفسق ، قلنا : هذه دعوى عرية عن البرهان ، وهو في التحقيق اقتصر على ترجمة المذهب . فإننا نقول : الرواية قبولها موقوف على ظهور العدالة ، ومن يخالف يزعم أن الرد منوط بظهور الفسق ، وعلى الجملة : لسنا نرتضي التمسك بالتخييلات في مسالك القطعيات ، وفي كل أصل من الأصول قاعدة كلية معتبرة ، فكل تفصيل رجع إلى الأصل ، فهو جار على السبيل المطلوب ، وكل ما لم نجد مستنداً فيه ، ومتعلقه تخييل ظن فهو

مُطْرَحٌ، والأصل في العمل بالأخبار إجماع الصحابة ، وقد قررنا سبيله ، فما [ذكروه] ليس قادحاً فيه ، فلا يحتفل به .

٥٥٨ — فإن قيل : ثبت في الشرع الأمر بتحسين الظن [بأحد] المسلمين إلى أن يظهر ما يناقض ذلك ، وإذا رددنا رواية المستور ، كان ذلك منافياً لتحسين الظن به .
قلنا : هذا من الطراز الأول ، فلا احتفال به .

على أن أمرنا بتحسين الظن حتى لا تطلق اللسان بالمطاعن ، فهذا فائدة تحسين الظن ، فأما أن يقال : [نبندر] إلى إراقة الدماء ، وتحليل الفروج برواية كل هاجم على الرواية ، بناء على تحسين الظن ، فهذا لا يتخيله إلا خلو من التحصيل ، والله الموفق .

فصل : في التعديل والجرح

٥٥٩ — إذا تقرر أن الفاسق مردود الرواية ، وواضح أن القبول متوقف على ظهور العدالة ، ولا يقع الاكتفاء بظاهر الستر ، فنحن نذكر وراء ذلك التعديل والجرح الاعتبارين في الرواية ، ونقدم على غرضنا أصلاً ، وهو مرجوع الكتاب ، وأصل الباب ، في أخبار الأحاد .

فنقول : قد لاح لنا [على] السبر والمباحثة أن المعنى المعتمد في قبول الرواية ظهور الثقة بقول الراوي ، وكل ما لا يجزم الثقة ، فليس شرطاً في [الرواية] ، وما يجزم [الثقة] ففيه الكلام ، وليس في الرواية والروايات تعبدات شرعية ، كما وردت توقيفات الشرع بأمثالها ، في رتب الشهادات [ومنازل] البيئات من نحو اعتبار العدد ، والفاظ مخصوصة ، ومكان معلوم إلى غير ذلك ، ومن التعبدات المرعية في الشهادة اشتراط الحرية ، فليتخذ الناظر الثقة في الرواية معتبره فيما يأتي ويذر ، فعليه إحالة معظم الكلام .

والدليل القاطع فيه الرجوع إلى شيم الأولين ؛ فإننا نعلم أنهم كانوا يقبلون الرواية عند ظهور الثقة من المرأة والمملوك قبولهم من الحر . وقد رددنا [على] من يتخيل اعتبار العدد في الرواية . فإذا تمهد ذلك ، وستكون لنا عودات إليه ، فالكلام في التعديل والجرح متفرع على ذلك ، ونحن ننقل المذاهب فيهما ، ونؤثر المختار عندنا ، ونؤكد بالحجاج اختياراً للإيجاز إن شاء الله تعالى .

٥٦٠ - فالتعديل والجرح يقعان على وجهين : أحدهما : التصريح ، والثاني : الضمن ، فأما وقوعهما تصريحًا ، فقد قال قائلون : لا بد من ذكر أسبابها جميعًا ، ولا يكفي إطلاق التعديل والجرح .

قال الشافعي رحمه الله : إطلاق التعديل كاف ؛ فإن أسبابه لا تنضبط ، ولا تنحصر ، وإطلاق الجرح لا يكفي ؛ فإن أسبابه مما اختلف الناس فيه ، فقد يرى بعض الناس الجرح بما لو أظهره لم يوافق عليه ؛ فلا بد لذلك من ذكر أسباب الجرح . وهذا مذهبه رضي الله عنه في تعديل الشهود وجرحهم .

وقال بعض الأصوليين : يكفي إطلاق التعديل والجرح جميعًا ، ولا حاجة إلى التعرض للأسباب فيهما .

وقال القاضي رضي الله عنه : إطلاق الجرح كاف ؛ فإنه يخرم الثقة ، وهي المعتمدة ، وإطلاق التعديل لا يُحصَلُ الثقة ، حتى يستند إلى أسباب ومباحثات . وهذا الذي ذكره القاضي رضي الله عنه أوقع في مآخذ الأصول .

٥٦١ - والذي اختاره أن الأمر في ذلك يختلف بالمعدل والجرح . فإن كان المعدل إمامًا [موثوقًا به في الصناعة] لا يليق به إطلاق التعديل إلا عند علمه بالعدالة الظاهرة ، فمطلق ذلك كاف منه ؛ فإننا نعلم أنه لا يطلقه إلا عن بحث واستفرغ وسع في النظر ، [فأما] من لم يكن من أهل هذا الشأن ، وإن كان عدلًا رضا ، إذا لم يُحِطْ علما بعلم الروايات فلا بد من البوح بالأسباب وإبداء المباحثة التامة .

والجرح أيضًا يختلف باختلاف أحوال من يجرح ، والعامي العري عن التحصيل إذا جرح ولم يفصل ، فلا يكتسب بقوله ، فأما من يثير جرحه المطلق خرم الثقة ، فمطلق جرحه كاف في اقتضاء التوقف .

فهذا بيان المذاهب ، والإيماء إلى مستند كل فريق ، وذكر المختار [مؤيدًا] بمعتبر الباب ، وهو بيان التصريح بالتعديل والجرح .

٥٦٢ - ثم قال المحققون : يكفي في التعديل والجرح قول واحد ، وذهب بعض المحدثين إلى اشتراط العدد . وهذا مما ليس يُحتَقَلُ به ؛ فإنه قد ثبت أن أصل الرواية لا يعتبر فيه العدد ، فلا معنى للاحتكام باشتراطه في التعديل والجرح ، ولا يشك منصف أن الصديق رضي الله عنه ، وغيره من جلة الصحابة رضي الله عنهم ، لو فُرض

انفراؤه بتعديل أو جرح ، لما كان أهل العصر يعتبرون انضمام قولٍ آخر إلى قول المعدل أو الجرح ، وهذا كله [مرتبط] بالثقة كما تقدم ، فإذا كان قول الواحد يفيد الثقة كفى ، وإذا كان الجرح الواحد يخرمها أفاد جرحه رداً أو توقفاً .

٥٦٣ - فأما التعديل والجرح الواقعان ضمناً فلتقع البداية بالتعديل : فمما عدّ في التعديل ضمناً : إطلاق الرجل العدل الرواية عن الرجل من غير تعرض له بجرح أو تعديل ، فهذا مما اختلف فيه المحدثون والأصوليون :

فذهب ذاهبون إلى أن إطلاق الرواية - تعديلٌ ومنع آخرون ذلك . والرأي فيه عندي التفصيل ، فإن ظهر من عادة ذلك الراوي الانكفاف عن الرواية عمن يتغشاه ريباً ، واستبان أنه [لا يروي إلا] عن موثوق به ، فرواية مثل هذا الشخص تعديلٌ . وإن تبين من عاداته الرواية عن الثقة والضعيف ، فليست روايته تعديلاً ، وإن أشكل الأمر ، فلم يوقف على عادة مطردة لذلك الراوي في الفن الذي أشرنا إليه ، فلا يُحكم بأن روايته تعديلٌ . وهذا من أصناف ما يُعد تعديلاً ضمناً .

٥٦٤ - ومما يذكر في هذا القسم عملُ الراوي بما رواه ، مع ظهور إسناد العمل إلى الرواية ، وقد قال قائلون : إنه تعديلٌ ، وقال آخرون : ليس بتعديل .

[والذي أرى] فيه أنه إذا ظهر أن مستند فعله ما رواه ، ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط ؛ فإنه تعديلٌ ، وإن كان ذلك في سبيل الاحتياط ، لم يُقضى بكونه تعديلاً ؛ فإن المتحرّج قد يتوقّى الشبهات ، كما يتوقّى الجليّات ، وهذا ينعطف أيضاً على الثقة واعتبارها .

وهذا نجاء الكلام في هذا الفن .

مسألة :

٥٦٥ - قال القاضي أبو بكر رضي الله عنه : إذا لم نجد معتصماً مقطوعاً به في العمل بخبر الواحد قطع برده ، وإن لم يظهر له قاطع ناص في الرد . وبنى [ذلك على أن] معتمدنا في العمل بأخبار الأحاد قطعاً إجماع من قبلنا . فحيث لا نجد قاطعاً لا نحكم بالعمل ؛ إذ لو حكمنا به لكننا بانين القطع بالعمل على غير قاطع وهذا لا سبيل إليه .

وهذا الذي ذكره وإن كان مُخيلاً ، فالذي أراه [أنه] يلتحق بالمجتهدات ، ويتعين على كل مجتهد فيه الجريان على حكم اجتهاده .

والدليل القاطع فيه : أنا نعلم أنه كان يقعُ في عصر أصحاب رسول الله ﷺ أحاديث يقبلها بعضٌ ، ويتوقف عن قبولها آخرون ، ثم كان القابلون لها لا يعابون ، ولا يكثر النكير عليهم من الرادّين ، وكانوا يُجرون ذلك مجرى المجتهدات في مظان الاحتمالات فإذا قطعنا بوقوع ذلك منهم ، وإلحاقهم ذلك بمواقع التحري والتوخي ، فقد صادفنا [قاطعاً] في وجوب العمل بالاجتهاد في مجال الظن وهذا بالغ حسنٌ ، فإذا جرت أمثالُ من المجتهدات ، أحلناها على هذا القانون .

مسألة :

٥٦٦ - جرى رسم الأصوليين بعقد مسألة في فن من التعديل والجرح مشتملة على تعديل صحب رسول الله ﷺ ، وإنما تمس الحاجة إليها في أصول الإمامة . [ولكنها] قد تتعلق ببعض مسائل الشرع ، ففي الفقهاء من طرق مسالك الطعن والغمز إلى أقوام من مشاهير أصحاب رسول الله ﷺ ، كأبي هريرة (١) وابن عمر (٢) وغيرهما . ونحن نذكر نكتاً قاطعة ، يتخذها المرءُ وزره ومعتضده إذا عارضه طعانٌ يحاول مغمزاً في [رواة] أخبار رسول الله ﷺ من الصحابة .

٥٦٧ - فمما نصدرُ القول به الآيات المشتملة على تقييدهم وإطرائهم ، وحسن الثناء عليهم ، كآية أهل البيعة ، بيعة الرضوان ؛ فإنه تعالى قال : ﴿ لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ (٣) . والآيات الواردة في المجاهدين مع رسول الله ﷺ [كثيرة] ، واتفق المفسرون على أن قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ (٤) ، واردة في أصحاب رسول الله ﷺ ، فإذا هم معدلون بنصوص الكتاب ، مُزكّون بتزكية الله تعالى [إياهم] .

(١) أبو هريرة هو : عبد الرحمن بن صخر الدوسي السيماني . روى عن النبي ﷺ الكثير الطيب ، وعن أبي بكر وعمر ، وآخرين . قال الشافعي : أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في عصره . وقال البخاري : روى عنه ثمانمائة نفس . مات سنة (٥٨) . له ترجمة في : أسد الغابة ٦/٣١٨ ، وشذرات الذهب ١/٦٣ ، والنجوم الزاهرة ١/١٥١ .

(٢) سبقت ترجمته .

(٣) آية (١٨) سورة الفتح .

(٤) آية (١١٠) سورة آل عمران .

٥٦٨ - ومن أقوى ما يُعتصم به على الجاحدين المعاندين سيرة رسول الله ﷺ؛ فإنه كان يعرف أهل النفاق بأعيانهم لا يخفى عليه [مضمراً] الشقاق بينهم، وقد سماهم بأعينهم لصاحب سره ومؤتمنه: حذيفة^(١) بن اليمان، وكان عليه السلام يُبجل أهل الإخلاص منهم، وينزلهم منازلهم؛ ويحلُّ كلاً على خطره في مجلسه. وكانوا رضي الله عنهم معدلين بتعديله عليه السلام مزكّين أبراراً. وكان رسول الله ﷺ يعتمدهم في نقل آثاره وأخباره، ويسألهم عن أخبار غابت عنه، وكانوا عنه ناقلين ومخبرين، واشتهر ذلك من سيرته ﷺ فيهم؛ فكان ذلك مسلماً قاطعاً في ثبوت عدالتهم، بتعديل الرسول عليه السلام إياهم عملاً وقولاً.

٥٦٩ - وما يتمسك به في أبي هريرة^(٢) رضي الله عنه أن عمر مع تنزهه عن المداراة والمداجاة والمداهنة، اعتمده وولاه في زمانه أعمالاً جسيمة، وخطوباً عظيمة، وكان يتولى زماناً على الكوفة، وكان يبلغه روايته عن رسول الله ﷺ فلو لم يكن من أهل الرواية، لما كان يقرره عمر^(٣) رضي الله عنهما مع العلم بإكثاره.

وقد اجتمع السابقون على الرواية عن هؤلاء، وكذلك الأئمة المعتبرون من أهل الحديث. قال محمد^(٤) بن إسماعيل البخاري: «روى عن أبي هريرة سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار»، وأما ابن عمر، فلا يتعرض للقدح فيه إلا جسور، وقد زكاه جبريل عليه السلام؛ إذ قال لرسول الله ﷺ^(٥) «نعم الرجل عبد الله».

فقد ثبت تعديلهم بنصوص الكتاب، وسيرة الرسول عليه السلام واتفاق الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث، رضي الله عنهم أجمعين، ولا احتفال بعد ذلك بمطاعن النابغة الثائرين، بعد انقراض الأئمة الماضين.

(١) حذيفة بن اليمان أبو عبد الله الأنصاري الأشهلي حليفهم، أسلم وأبوه وهاجروا، وشهد أحداً وكان من الرفقاء النجباء، وأحد الفقهاء أهل الفتوى وصاحب سر رسول الله ﷺ في الفتوى. مات سنة (٣٦). له ترجمة في: الرياض المستطابة ص (٤٩ - ٥٠).

(٢) سبقت ترجمته. (٣) سبقت ترجمته.

(٤) محمد بن إسماعيل البخاري، الحافظ العلم، صاحب الصحيح، وإمام أهل الحديث، والمعول على صحيحه في أقطار البلدان. مات سنة (٢٥٦). له ترجمة في: البداية والنهاية ٢٤/١١، وتاريخ بغداد ٤/٢، ووفيات الأعيان ٤٥٥/١، ومفتاح السعادة ١٣٠/٢.

(٥) البخاري ٦١/٢ و ٦٩ و ٣١/٥، ومسلم (١٩٢٨ و ١٩٢٩)، والدارمي ١٢٧/٢، وأحمد ١٤٦/٢، والبيهقي ٥٠١/٢، وابن سعد ١/٤ / ١٠٨.

٥٧٠ - فإن قيل : ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم ؛ فإنه ليس متضمنًا نصًا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات ، واقتحموا موبقات ، يزول بأدناها نعت العدالة ، واستقامة الحالة ، وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ، ولو تتبعناها لطلال المغزى والمرام ، وتعدى الكلام حد الاختصار .

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغبَ عنا أن نقول : لا يتعلق متعلق بشيء يبغى به طعنًا ، إلا وينقدح مثله متطرقًا إلى من يُعدُّه الطاعن ، ويؤدي مساقُ ذلك إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله ﷺ ، وكل مسلك يُفْضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله ﷺ فهو مردود من سالكه . فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقوع والخطر .

٥٧١ - والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معينٍ من الصحابة فعُورِضَ بمثله فيمن يُوافقُ على تعديله ، فسيتتهض الطاعن لحمل ما عورِضَ به على محامل في الجواز وتحسين الظن ، ويتجه أمثالها وأجلئ منها فيمن ذكره ، وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمعُ بينها والقضاء بها ، ولم يكن بعضها أولى من بعض ، فالوجه سقوطها ، والإضراب عنها ، والاستمسك بهما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة .

٥٧٢ - وإنما تعدينا طورَ الاختصار قليلاً لسؤال به اختتام الإشكال ، وفي جوابه تحقيقُ الانفصال ، وهو أن قائلًا لو قال : غايتكم حملكم ما نُقل من هناتهم على وجوه ممكنة في الجواز ، ولستم قاطعين بها ، بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام ، فإذا ترددت أحوالهم فليقتضِ ترددها [ووفقًا] عن تعديلهم ؛ فإن التردد يناقض الحكمَ البات .

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول : هذا أولاً نزول عن التصريح بالطعن ، ورضاً بأن ينكف عن تعديلهم ، ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن .

على أنا نقول : ما ذكرتموه مدفوع بالإجماع ؛ فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله ﷺ ، وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لا بسوا الفتن ، وخاضوا المحن ، ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم . وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء ؛ فانتهض الإجماع على

بطلان هذا [الطرف] حجة بآنة على بناء الأمر على تحسين الظن ، وردّهم إلى ما تمهد لهم من المآثر بالسبيل السابقة ، وهذا من نفائس الكلام .

ولعل السبب الذي أتاح الله الإجماع لأجله ، أن الصحابة هم نقلة الشريعة ، ولو ثبت توقف في رواياتهم ، لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ ، ولما استرسلت على سائر الأعصار .

فصل : في المراسيل^(١) والمسندات

وذكر المذاهب فيها وإيضاح المختار منها

٥٧٣ — نصدر هذا [الفصل] بذكر صور المرسلات ، ثم ننقل المقالات ، ونشير إلى عمدة كل فريق ، ونختتم الكلام بالمرتضى المختار عندنا .

فمن صور المراسيل أن يقول التابعي^(٢) : قال رسول الله ﷺ ، فهذا إضافة إلى الرسول عليه السلام ، مع السكوت عن ذكر الناقل عنه^(٣) ، وهذا يجري في الرواة بعضهم مع بعض ، في الأعصار المتأخرة ، عن عصر رسول الله ﷺ .

وإذا قال واحد من أهل عصرٍ : قال فلان ، وما لقيه ، ولا سمي من أخبر عنه ، فهو ملتحق بما ذكرناه .

ومن الصور أن يقول الراوي : أخبرني رجل عن رسول الله ﷺ ، أو عن فلان الراوي ، من غير أن يسميه^(٤) .

ومن الصور أن يقول : أخبرني رجل عدل موثوق به رضاً ، عن فلان ، أو عن

(١) المراسيل : جمع المرسل ، وهو في اللغة مأخوذ من الإرسال بمعنى الإطلاق وعدم المنع ، ومنه قوله تعالى ﴿ ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً ﴾ [مريم : ٨٣] . أي : سلطانهم عليهم ، ولم تمنعهم منهم ، ويقال : أرسلت الطائر : إذا أطلقته من غير تقييد ، فكان المرسل أطلق الإسناد ، ولم يقيد به براؤ مخصوص معروف . « الوسيط » ص (٢٨٠) .

(٢) سواء أكان كبيراً أم صغيراً ، والمراد بالتابعي الكبير : من لقي كثيراً من الصحابة وجالسهم ، وكانت جل روايته عنهم ، كسعید بن المسيب ، وعبيد الله بن عدي بن الحيار ، وقيس بن أبي حازم ، وأمثالهم . والصغير : هو من لم يلق من الصحابة إلا العبد اليسير ، أو لقي جماعة ، ولكن جل روايته عن التابعين كالزهري ، ويحيى بن سعيد الأنصاري ، وأبي حازم وأمثالهم .

(٣) كان يقول سعید بن المسيب : قال رسول الله ﷺ .

(٤) قال العراقي : والاكثرون على أنه متصل في سنده مجهول .

رسول الله عليه السلام .

ومن صور المراسيل : إسناد الأخبار إلى كتب رسول الله ﷺ وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب . ولو ذكر من يعزو الخبر إلى الكتاب ناقله وحامله ، التحق الحديث [بالمسندات] . فهذه صور المراسيل .

حكم العمل بالمراسيل وقبولها

٥٧٤ - وأبو حنيفة ^(١) قائل بجميعها قابل لها عامل بها ، والشافعي ^(٢) - رضي الله عنهما - لا يَعْمَلُ بشيء منها . ومتعلق أصحاب أبي حنيفة أن الراوي إذا كان في نفسه عدلاً ثقة ، فروايته محمولة على وجه يقتضي القبول ، ولو عيّن من روى عنه وعدّله ، وكان من أهل التعديل ، لقبيل تعديله ، كما قبلت روايته ، فإذا أرسل الحديث جازماً ، وأطلق الرواية بآفة أشعر ذلك بنهاية الثقة .

٥٧٥ - وقال بعض أئمة الحديث : إذا قال التابعي : قال رسول الله ﷺ ، كان ذلك أولى من ذكره معيناً منهم ؛ فإنه لا يَحْكُمُ بإثبات قول رسول الله ﷺ ، مع السكوت عن ذكر من نقله إلا مع انتفاض قلبه عن الشبهات ، وطُرق الريب ، وإذا ذكر معيناً ، فكأنه لا يتقلد صحة الرواية ، وإنما يكلُّ الأمر إلى الناظرين فيمن روى عنه .

٥٧٦ - وما تمسك به القائلون بالمراسيل أن أخبار أصحاب رسول الله ﷺ مقبولة ، وإن كان في بعضها إرسال ، لا سيما أخبار الذين كانوا صبية في عهد رسول الله ﷺ ، ثم وفّرت حظوظهم من العلوم بعد انقلاب رسول الله إلى رحمة الله ، ﷺ ، كابن عباس ^(٣) وابن الزبير ^(٤) وغيرهما رضي الله عنهم ، ثم كانت أخبارهم مقبولة في الصحابة والتابعين ، مع القطع بأن معظمها ، مراسيل . ونحن نتبع ذلك على ما ينبغي عند ذكرنا ما نختاره ، إن شاء الله تعالى .

٥٧٧ - وأما الشافعي رضي الله عنه ، فإنه استدل على ردّ المراسيل بأن الراوي

(١) سبقت ترجمته .

(٢) سبقت ترجمته .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) ابن الزبير هو : عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي أبو بكر . كان أول مولود في الإسلام بالمدينة من قريش . حضر واقعة اليرموك ، وشهد خطبة عمر بالجالية ، وبويع له بالخلافة عقب موت يزيد سنة (٦٤) وقيل : (٦٥) . له ترجمة في : تهذيب التهذيب ١٨٧/٥ - ٣٧٣ .

إذا لم يذكر من روى له ، فهو مجهول في حقوقنا ، وقبول خبر من تجهله ولا نعرفه مستجمعا للصفات المرعية ، لا وجه له ، وربما علم الراوي تعديل من روى الحديث ، ولو ذكره لغيره ، لعرف المخبر عنه ما لم يعرفه ؛ فإذا الإضراب عن ذكر الراوي يخرم الثقة ، ويطرق إلى القلوب التردد ، فإذا سمي الراوي من حدثه وعدله ، وطرد الناظرون الجرح إن وجدوه ، واستمر الزمن ، ولم يعثر على [سبب] جرح فيحصل به الثقة . وإذا لم يسم المروي عنه ، فليست العدالة مقطوعا بها ، لأن معتمدا أمور ظاهرة . وأسباب الجرح أخفى منها . والتعديل على الإبهام مع تركه تسمية المعدل ، لا يتضمن الثقة في حق غير المعدل . هذا معتمد الشافعي . ويقوى كلامه جدا في بعض الصور ، كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى .

٥٧٨ — وما اعتمده أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أولا يعارض هذا المسلك فيوهنه .

وما ذكروه من أمر الصحابة رضي الله عنهم ، وإرسالهم الحديث ، فقد قال القاضي منتصرا للشافعي : ثبوت الاحتجاج بما أطلقه أحداث أصحاب رسول الله ﷺ من الروايات ، مع ترددها بين الإسناد والإرسال ، لا يثبت الاحتجاج بما تحقق الإرسال فيه إلا من جهة القياس ، والأقيسة الظنية ، المعنوية منها والشبهية ، يقتضي ما يصح منها على السبر العمل ، ولا يسوغ استعمالها في القطعيات في النفي والإثبات .

حاصل التمسك بذلك اعتبار ما تحقق فيه الإرسال ، بما تعارض فيه احتمال الإسناد والإرسال ، فقد بطل على ما زعم هذا المسلك .

٥٧٩ — فإذا وضح اعتبار ما تمسك به النفاة والمثبتون ، فقد جاز أن نوضح المختار قائلين : قد ثبت أن المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب ، فإن انخرمت اقتضى انخرامها التوقف في القبول . وهذا الأصل مستنده الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى استفاضة وتواتر ، فإذا سبرنا ما رده وما قبلوه ، يحصل لنا من طريق السبر أنهم لم يرعوا صفات تعبدية كالعدد والحرية ، وإنما اعتمدوا الثقة المحضة [فلتعتبر هذه قاعدة في الباب] .

ومساقها يقتضي رد بعض وجوه الإرسال وقبول بعضها ، فإذا قال الراوي : سمعت رجلا يقول : قال فلان ، فليس في هذا المسلك من الرواية ما يقتضي الثقة ؛ فالوجه القطع بردها . وإن قال : سمعت رجلا موثوقا به عدلا رضا ، يقول : سمعت

فلأنه وكان الراوي ممن يُقبل تعديله ، لعدالته ، واستقامة حالته ، وعلمه بالجرح والتعديل ودرايته ، فهذا يورث الثقة لا محالة .

٥٨٠ - وليست الثقة على قضية واحدة بل هي على أنحاء ، ولها مبتدأ ومنتهى ، ووسائط بينهما ، ويبعد أن يُشترط في الراوي أن يعرفه كل من يبلغه خبرٌ مُسندٌ حتى يستند إليه . وإذا استحال اشتراط هذا ، لزم على الاضطرار تعديل حال من يلتزم موجب الإخبار ، على تعديل الأئمة المشهورين وعرفانهم [فإذا] قال : أخبرني الثقة أو من لا أتمارى فيه خيرا ونُبلا ، فقد أفضى ذلك إلى المطلب المقصود في الثقة ، وكذلك إذا قال الإمام الراوي : قال رسول الله ﷺ ، فهذا بالغ في ثقته بمن روى له ، فليطرد الطارد ما ذكرناه طرداً وعكساً في صور الإرسال وليَحْكُم في رده وقبوله بموجب الثقة .

٥٨١ - ثم مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة ، وهو ابن بجدةها وملازم أرومتها ، ولكني رأيت في كلام الشافعي ما يوافق مسلكي هذا وتقرُّ به العين .

قال رحمه الله : مرسلات ابن المسيب^(١) حسنة ، وشبب بقبولها والعمل بها . وقال في كتاب الرسالة : العدل الموثوق به إذا أرسل وعمل بمسلكه العاملون قبلته .

وقد تعرض القاضي لتصفح كلام الشافعي في هذا الفصل ، فقال : قوله مراسيل ابن المسيب حسنة ، لست أدري ما الذي يحسنها ؟ وقد بلغت عن هذا الخبر ، أنه قال في بعض مجموعاته : تتبعت مراسيل سعيد ، فألفت معظمها مسنداً من غير طريقه .

وهذا فيه نظر ؛ فإن التمسك بإسناد [من أسند ، وعليه] إحالة العمل والقبول ، لا على المراسيل . فأما العمل إن لم يكن على وفاق ، فلا وقع له ، وإن كان على وفاق ، فالتمسك [بالإجماع] . فهذا معترضه على الشافعي .

٥٨٢ - والذي لاح لي أن الشافعي ليس يرد المراسيل . ولكن يبغى فيها مزيد تأكيد بما يغلب على الظن ، من جهة أن الإرسال على حال يجرّ ضرباً من الجهالة في المسكوت عنه . فرأي الشافعي [أن يؤكد الثقة] . فليثق الناظر بهذا المسلك الذي ذكرته ، فعلى الخبير سقط ، وقد عثرت من كلام الشافعي على أنه إن لم يجد إلا المراسيل ، مع

(١) ابن المسيب هو : سعيد بن حزن المخزومي أبو محمد . قال قتادة : ما رأيت أحداً قط أعلم بالحلال والحرام منه . وقال أحمد بن حنبل : أفضل التابعين سعيد بن المسيب . مات سنة (٩٤) وقيل : (٩٣) . له ترجمة في : تذكرة الحفاظ ١/٥٤ ، والعبير ١/١١٠ ، والنجوم الزاهرة ١/٢٢٨ .

الاقتران بالتعديل على الإجمال فإنه يعمل به ، فكان إضرابه [عن] المراسيل في حكم تقديم المسانيد عليها ، وهذا إذا اقترن المرسل بما يقتضي الشقة ، وهذا منتهى القول في ذلك . والله أعلم .

٥٨٣ — وقد سمي الأستاذ أبو بكر بن فورك رحمه الله قول التابعي : قال رسول الله عليه السلام ، وقول تابع التابعي : قال الصحابي — منقطعاً ، وسمى ذكر الواسطة على الإجمال مرسلًا . مثل أن يقول التابعي : قال رجل : قال رسول الله ﷺ . وفي كلام الشافعي إشارة إلى هذا ، وليس ذلك متعلقاً بفرق معنوي ، وإنما هو ذكر القاب في الباب ، ذكرناها حتى يطلع الناظر عليها إذا وجدها في كلام الأئمة ، والقول في الرد والقبول على ما تفصل وتحصل .

فصل : في تحمل الرواية وجهة تلقيها ومن يصح منه تحملها

٥٨٤ — فنقول : إذا روى الشيخ الذي منه التلقي شفاهاً ، ونطق باسمه لفظاً ووعاه السامع وحواه ، فهذا هو التحمل والتحميل .

٥٨٥ — ولو كان الحديث يُقرأ والشيخ يسمع ، نُظر : فإن كان يحيط بما يحرقه القارئ ، ولو فرض منه تصريفٌ وتحريفٌ لرده ، فسكوته والأخبار التي تقرأ بمشابة نطقه ، والحديث يستند بذلك . فإن قيل : هذا تنزيل منكم للسكوت منزلة القول ، وهذا من خصائص من يجب له العصمة . قلنا : إخباره تصريحاً ونطقاً كان تحميلاً للرواية من جهة أنه أفهم بما أسمع السامع من عباراته .

فإذا كان الحديث يُقرأ وهو يقرر ولا يابى ، مع استمرار العادات في أمثال ذلك ؛ فهذا على الضرورة حال محل التصريح بتصديق القارئ . ومن لم يفهم من هذه القرائن ما ذكرناه ، فلا يفهم أيضاً من الإخبار النطقي .

وأما ما ذكره السائل من أن السكوت [إنما ينزل منزلة التقرير عن يجب عصمته ، فيقال : السكوت مع القرائن التي وصفناها] ينزل منزلة النطق ، ثم النطق عن لا يُعصم عرضة الزلل أيضاً ، ولكننا تُعبدنا بالعمل بظواهر الظنون ، مع العلم بتعرض الثقله لإمكان الزلل ، وتعتمد الخُلف والكذب . ثم ما ذكرناه يتأيد بإجماع أهل الصناعة ، فما زالوا يكتفون بما وصفناه في تلقي الأحاديث من المشايخ ، وهذا إذا كان الشيخ يدري ما يجري .

ويلتحق بهذا القسم أن يكون عنده للأحاديث التي تقرأ عليه نسخة مهذبة ، وكان ينظر فيها ، فهذا ثَبَّتْ يُكْتَفَى [بمثله] ، ولا يشترط استقلال الشيخ بحفظ الأحاديث عن ظهر قلبه .

٥٨٦ — وإذا كان لا يحيط بها ، وكان لا ينظر في نسخة يعتمدها ، ولو فرض التدليس عليه لما شعر ، فإذا قرئ عليه على هذه الصفة شيء من مسموعاته ، فهذا باطل قطعاً ، فإن التحمل مرتب على التحميل ، فإذا لم يحمل الشيخ السامع الرواية ، فكيف يُحْمَلُها ! ، وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتاً وأجراًساً لا يأمن تدليساً والتباساً ، وبين شيخ لا يسمع ما يُقرأ عليه ؟ . والغرض المطلوب الفهم والإفهام .

وتردد جواب القاضي فيه إذا كانت النسخة بيد غير الشيخ ، وكانت الأحاديث تقرأ ، وذلك الناظر عدل مؤتمن ، لا يألو جهداً في التأمل ، وصغوه [الأظهر] إلى أن ذلك لا يصح ؛ فإن الشيخ ليس على دراية فيه ، فلم ينهض مُفَهِّمًا مُحَمَّلًا ، فلئن جار الاكتفاء بنظر الغير ، فينبغي أن يجوز الاكتفاء بقراءة القارئ المعتمد من النسخة المصححة . فهذا ما يتعلق بالتحمل ، وفيه بيان الغرض من التحميل .

٥٨٧ — ثم المرعي في صفة [المتحمل] الاستمكان من الفهم والتحمل ، والمعتبر في صفته هو المعتبر في صفة متحمل الشهادة . ثم إذا نجزت النوبة والشيخ على خبرة مما يجري ، فلا حاجة أن يقول الشيخ للقارئ : كما قرأت ، أو أصبت ، أو ما جرى هذا المجرى من الالفاظ ، وقد اشترط بعض المحدثين ذلك . فإن كان هذا مذكوراً للتأكيد والاستقصاء ، فالأمر فيه قريب ، وإن ذكر هؤلاء ذلك شرطاً في صحة التحمل [والتحميل] ، فهو ساقط عند قرائن الأحوال ، كما تقدم وصفها حالة محلّ التصريح بالقول قطعاً . والتعويل على وقوع الإفهام والفهم ، وتحقيق الإحاطة والعلم ، ووضوح ذلك يغني الناظر عن مزيد البيان .

مسألة :

٥٨٨ — إذا قال الشيخ المتلقى عنه : أجزتك أن تروي عني ما صح عندك من مسموعاتي ، أو عين كتابا ، وأجاز له الرواية عنه ، فقد تردد الأصوليون في ذلك .

فذهب ذاهبون إلى أنه لا يتلقى بالإجازة حكم ، ولا يسوغ التعويل عليها عملاً ورواية .

٥٨٩ — والذي نختاره جواز التعويل عليها ؛ فإن المعتمد في الباب الثقة ، فإذا تحقق سماع الشيخ وذكر المتلقّي منه سماعه ، وسوّغ له إسناد مسموعاته إلى إخباره ، فلا فرق بين أن يعلّق الإخبار بها جملة ، وبين أن يعلّقه تفصيلاً ، وقد تمهد بما تقدم أن إفصاحه بالنطق ليس شرطاً ، فإن الغرض حصول الإفهام وترتب الفهم عليه ، وهذا يحصل بالإجازة المفهومة .

ثم هي على مراتب :

أعلاها : الإشارة إلى كتاب ، وربطه إجازة الرواية ، مع الإخبار عن صحة السماع فيه ، وقد يؤكد بعض المحدثين هذا القسم ، بالمناولة : وهي أن يناول الشيخ المتلقّي عنه كتاباً ، ويقول : دونكه فاروه عني ، ولست أرى في المناولة مزيد تأكيد .

فإذا فوض المجيز إلى المتلقّي تصحيح المسموعات ، ولم ينص عليها ، فهذه إجازة مترتبة على عمّاية ، والأمر في تصحيحها موكول إلى صحة بحث الراوي عن ثبوت سماع الشيخ ، مع انتفاض الشيخ عن التحريفات ، وهذا يعسر دركه ، ويتطرق إليه جهات من الجهالات تنخرم الثقة بأدائها .

فإن كان المتلقّي معوّلاً على خطوطٍ مشتملة على سماع الشيخ فلست أرى ذلك مقنعاً .

وإن تحقق ظهور سماع موثوق به فإذ ذاك . وهيئات .

٥٩٠ — ومما يتعلق بتميم الكلام في هذا أن الذي مستنده الإجازة يعمل بما يتلقاه ، ويعمل غيره بما رواه على هذه الجهة ، ولكن [اللائق به أن يذكر جهة] تلقيه الإجازة ، فإن ذلك أذع للبس ، وأرفع للريب . فإن قال : حدثني فلان ، أو أخبرني مطلقاً ، فلست أرى ذلك خلفاً محضاً لتحقيق الثقة . وقد تقدم أن نفس لفظ الشيخ ليس شرطاً ، وليس قوله : (حدثني) في الإجازة عبارة مرضية لاثقة بالتحفظ والتصون ، فالوجه البوح بالإجازة .

وللمحدثين مواضع يرتبونها ، ويقولون في بعضها : أخبرني ، وفي بعضها : حدثني ، وليست على حقائق ، وليسوا ممنوعين من اصطلاحهم ولكل طائفة في الفن الذي تعاطوه عبارات مصطلحة .

مسألة :

٥٩١- إذا وجد الناظر حديثاً مُسنداً في كتاب مصصح ، ولم يسترب في ثبوته ، [واستبان] انتفاء اللبس والريب عنه ، ولم يسمع الكتاب من شيخ ، فهذا رجل لا يروي ما رآه .

٥٩٢- ولكن الذي أراه أنه يتعين عليه العمل به ، ولا يتوقف وجوب العمل على المجتهدين بموجبات الأخبار على أن تنتظم لهم الأسانيد في جميعها .

والمعتمد في ذلك إن رُوجعنا فيه [الثقة] . والشاهد له أن الذين كانوا يرد عليهم كتاب رسول الله ﷺ على أيدي نقلة ثقات كان يتعين عليهم الانتهاء إليها والعمل بموجبها ، ومن بلغه ذلك الكتاب ، ولم يكن مخاطباً بمضمونه ، ولم يسمع من مُسمع ، كان كالذين قُصدوا بمضمون الكتاب، ومقصود الخطاب .

ولو قال هذا الرجل : رأيت في صحيح محمد بن إسماعيل البخاري ، ووثقت باشمال الكتاب عليه ، فعلى الذي سمعه يذكر ذلك أن يثق به ، ويلحقه بما تلقاه بنفسه ، ورآه ورواه من الشيخ المُسمع .

ولو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه ؛ فإن فيه سقوط [منصب] الرواية عند ظهور الثقة، وصحة الرواية، وهم عصبية لا مبالاة بهم في حقائق الأصول .

٥٩٣- وإذا نظر الناظر في تفاصيل هذه المسائل، صادفها خارجه في الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها ، وهذا هو المعتمد الأصولي، فإذا صادفناه لزمناه ، وتركاناه وراءه المحدثين ينقطعون في وضع القاب وترتيب أبواب .

مسألة :

٥٩٤- إذا قال الصحابي: من السنة كذا^(١)؛ فقد تردد فيه العلماء: فذهب ذاهبون

(١) كقول أبي قلابة عن أنس : « من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعا » أخرجه الشيخان . قال أبو قلابة : لو شئت لقلت إن أنسا رفعه إلى النبي ﷺ . أي : لو قلت لم أكذب ؛ لأن قوله : « من السنة كذا » هذا معناه ، لكن إيراده بالصيغة التي ذكرها الصحابي أولى . « الوسيط » ص (٢٠٩ - ٢١٠) . وقد روى البخاري في « صحيحه » في حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه في قصته مع الحجاج حين قال له : « إن كنت تريد السنة فهجر بالصلاة » . قال ابن شهاب : فقلت لسالم : أفعله رسول الله ﷺ ؟ فقال : وهل يعنون بذلك إلا سته . فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي ﷺ . « تدريب الراوي » ١٨٩/١ .

إلى أن قوله هذا محمول على النقل عن رسول الله ﷺ ، كأنه قال : قال رسول الله ﷺ كذا ؛ فإن السنة إذا أطلقت تُشعر بحديث الرسول عليه السلام .

وأبين المحققون هذا؛ فإن السنة هي الطريقة، وهي مأخوذة من السنن والامتنان، فلا يمتنع أن يحمل ما قاله على الفتوى . وكل مفت ينسب فتواه إلى شريعة رسول الله ﷺ ، ثم مستند الفتوى قد يكون نقلاً ، وقد يكون استنباطاً واجتهاداً ؛ فالحكم بالرواية مع التردد لا أصل له .

وكذلك إذا قال : أمرنا بكذا ^(١) ، فهو بمثابة قوله : من السنة كذا . فهذا منتهى القول في التحميل والتحمل ، ويلتحق الآن بذلك مسائل .

مسألة :

٥٩٥- إذا نقل الراوي العدل خبراً من شيخ ، فراجع الشيخ فيه فأنكره .

فالذي ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة ، وطوائف من المحدثين : أن ذلك يوهي الحديث ، ويمنع العمل به .

وأطلق الشافعي القول بقبول الحديث وإيجاب العمل به .

وذكر القاضي في ذلك تفصيلاً ونزلاً مطلق كلام الشافعي - رحمه الله - عليه ، فقال : إن قال الشيخ المرجوع إليه : كذب فلان الراوي عني ، أو قال : غلط وما رويت له قط ما ذكر . فإذا جزم الردّ عليه ، أوجب ذلك سقوط تلك الرواية ^(٢) ، فإن ردّد الشيخ قوله ، ولم يُثبت الرد على الراوي عنه ، ولكنه قال لست أذكر هذه الرواية ؛ فهذا لا يتضمن رداً للرواية إذا كان الراوي عن الشيخ موثقاً به .

٥٩٦- فأما أصحاب أبي حنيفة ، فإنهم احتجوا بالشهادة على الشهادة ؛ فإن الفروع وإن كانوا عدولاً إذا شهدوا ، ولم يمض القاضي قضاءه بشهادتهم حتى

(١) كقول أم عطية : « أمرنا أن لا نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور ، وأمر الحيض أن يعتزلن مصلى المسلمين » . أخرجه الشيخان . قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ، ومن يجب اتباع سته ، وهو رسول الله ﷺ . « تدريب الراوي » ١/ ١٨٨ .

(٢) لكن لا يقدر ذلك في باقي روايات الراوي عنه ، ولا يثبت به جرحه ؛ لأنه أيضاً مكذب لشيخه في نفسه لذلك ، وليس قبول جرح كل منهما أولى من الآخر ، فتساقط . فإن عاد الأصل وحدث به ، أو حدث فرع آخر ثقة عنه ولم يكذبه ، فهو مقبول . صرح به القاضي أبو بكر والخطيب وغيرهما . « تدريب الراوي »

روجع الأصول ، فتوقفوا في أصل الشهادة ، اقتضى ذلك إبطال شهادة الفروع ، وامتنع أيضاً التمسك بها ، والفروع في حكم الناقل عن الأصل شهادته . وربما أطلقوا استدلالاً ، وقالوا : قد ذكرتم أن التعويل على ظهور الثقة ، ولا شك أن التردد من الشيخ ، أو تصريحه بالرد على الراوي عنه ، يوهي الثقة ، ويخربها ، ويتضمن التوقف .

٥٩٧ - وقال الشافعي : أما الشهادة ، فلا يجوز اعتبار الرواية بها ، لما فيها من التعبدات التي لا يعتبر شيء منها في الروايات ، فإذا أمكن حمل ما ذكره في الشهادة على وجه في التعبد ، فلا يسوغ اعتبار الرواية بها ، وإن اتجه للخصم تقدير انخرام الثقة ، استغنى باتجاه ذلك عن القياس على الشهادة . ثم قال الشافعي رحمه الله : الذي يؤكد سقوط اعتبار الرواية بالشهادة أنه لا يجوز اعتماد شهادة الفروع مع إمكان مراجعة الأصول ، ويجوز اعتماد رواية الثقة من غير مراجعة لشيخه فيها ، فوضح بذلك افتراق البابين في غير ما دُفِعنا إليه . ولو شُبِّبَ مُشَبَّبٌ بوجوب مراجعة الشيخ في الرواية عند الإمكان ، لم يترك [رأيه] ، ورد عليه بقاطع لا استرابة فيه . وهو : أنا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم كان يروي بعضهم لبعض أحاديث عن النبي ﷺ ، فيستلقونها بالقبول ، ولا يلتزمون على الطرد مراجعة رسول الله ﷺ مع الإمكان ، وكذلك القول في رواية بعضهم عن البعض . وهذا الذي ذكره الشافعي تأكيد مستغنى عنه ، والتعويل على ما ذكرناه من حمل أمر الشهادة على التعبد ، وإمكان ذلك كاف في إبطال الاستدلال به . و [أما] ما ذكره من ادعاء وهاء الثقة ، فباطل لا أصل له ، والقول فيه عندنا يحققه التفصيل الذي أشار إليه القاضي .

٥٩٨ - فإن قال الشيخ : لست أذكر هذه الرواية ، والراوي عنه قاطع بروايته مع ظهور عدالته ، واستقامة حالته ، فالوجه حمل تردد الشيخ على الذهول والنسيان ، ولا يوهن قطع الذاكر تردد غيره ، فالثقة إذاً لا تسقط ، ولا تنخرم انخراماً يسقط الاعتبار بالرواية . ولكن لو فرض تصديق الشيخ الراوي لدى المراجعة ، لكان ذلك أظهر في الثقة ، وأوضح في اقتضاء الاعتماد . ونهاية الثقة ليست شرطاً في أصل القبول ، وإنما يؤثر تفاوت الدرجات فيها في الترجيحات . على ما سيأتي في كتابها . وهذا بمثابة إضافة رواية رجل عدل ، إلى رواية إمام الدهر وموثوق العصر ، ومن إليه الرجوع في الأمر ، فلا شك أن رواية العدل تنحط عن مثل هذا الشخص برتب ظاهرة ، ولا يوجب ذلك رد رواية العدل ، بل يتعين حملها على القبول .

وقد قال الشافعي : لو روى عدل خبراً في أثناء خصومة ، وكان فحواها حجة

على الخصم ، فالرواية مقبولة ، ولا تجعل للتهمة موضعاً إذا كان الراوي عدلاً ، وكذلك إذا وقعت الرواية جارةً منفعة إلى الراوي ، أو إلى [والده أو] ولده ، فلا ترد الرواية مع ظهور عدالة الراوي ، وإن كانت الشهادة مردودة في أمثال ذلك ، فإذا لا يعارض تردد من شيخ قطعاً من راوٍ عدلٍ تحبط الثقة المعتبرة .

٥٩٩ — وهذا إذا لم يصرح الشيخ بالرد ، فأما إذا كذبه ، أو قطع بنسبته إلى الغلط ، فقد يظهر انخرام الثقة في هذه الحالة . وادعى القاضي على الشافعي أنه قال : ترد الرواية في مثل هذه الصورة .

والذي اختاره فيها أن ينزل قول الشيخ القاطع بتكذيب الراوي عنه مع [رواية الثقة العدل عنه منزلة] خبيرين متعارضين على التناقض ، فإذا اتفق ذلك ، فقد يقتضي الحال سقوط الاحتجاج بالروایتين ، وقد يقتضي ترجيح رواية على رواية بمزيد العدالة في إحدئ الروایتين ، أو غير ذلك من وجوه الترجيح ، فلا فرق بين ذلك ، وبين تعارض قولين من شيخ وراوٍ عنه .

فصل : في كيفية الرواية وتفصيلها وما يقبل منها وما يرد

مسألة :

٦٠٠ — ما ذهب إليه معظم الأصوليين أن رواية الخبر على المعنى من غير اعتناء باللفظ جائزة ، إذا كان الراوي المترجم عنه قاطعاً بأنه أدنى معنى اللفظ الذي بلغه . وامتنع من ذلك معظم المحدثين ، وشرذمة من الأصوليين .

٦٠١ — والدليل على الجواز مع القطع وانتفاء الريب أمور :

منها : أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا ينقلون معنى واحداً في قصة واحدة بألفاظ مختلفة ، ولا محمل لذلك إلا اعتناؤهم بنقل المعنى ، وهذا قاطع في فنه . وما تواتر عنهم في ذلك أنهم كانوا يرددون العبارات في محاولة إفهام من لا يفهم ، وهذا بعينه تعرض للمعنى . وما يشهد له في ذلك ، أن الرسول عليه السلام كان يُحمَل رسله تبليغ أوامره ونواهيها ، ولا يكلفهم حفظ ألفاظه ، ومن جحد ذلك ، فهو مباحة ، فكان أصحابه رضي الله عنهم يصرفون عنايتهم إلى الألفاظ التي يفهمون أنهم متعبدون بحفظها ، كالألفاظ التشهد وغيرها ، وكانوا لا يجرون جميع ما يسمعون من أوامر رسول الله ﷺ هذا المجرى .

والذي يحقق ذلك ، أنا على قطع نعلم أن الرسول عليه السلام كان يقصد أن

تُمثّل أوامره ، وكان لا ينبغي من ألفاظه غير ذلك .

والذي يوضح ما قدمناه ؛ أنه عليه السلام كان مبتعثاً إلى العرب والعجم ، ولا يتأتى إيصال معنى أوامره إلى معظم خليقة الله سبحانه وتعالى إلا بالترجمة ، ومن أحاط بمواقع الكلام ، عرف أن إحلال الألفاظ من ثقة محل الألفاظ أقرب إلى الاقتصاد من نقل المعاني من لغة إلى لغة .

فإن استدل من منع ذلك بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال (١) : « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، ثم أداها كما سمعها » ، قلنا : هذا أولاً من أخبار الآحاد ، ونحن نحاول الخوض في مخاض القطعيات ، وقد قال بعض المحققين : من أدّى المعنى على وجهه ، فقد وعى وأدّى . والتأويل الصحيح لو رمنا الكلام على الحديث أنه ﷺ أراد بذلك من لا يستقل بفهم المعنى على القطع ، وتتميم الحديث شاهد فيه ؛ فإنه عليه السلام قال في آخره : « فرب حامل فقه غير فقيه ، [وربّ] حامل فقه إلى من هو أفقه منه » فيشهد مساق الكلام على أن ما قاله فيه إذا كان يتوقع من الناقل زللا لو ترجم .

مسألة :

٦٠٢ - من سمع حديثاً مشتملاً على أحكام ، فهل له أن ينقل بعضها دون بعض بقدر مسيس الحاجة ، ولا يسوق الحديث على وجهه ؟ . اختلف العلماء في ذلك ، فمنع بعضهم الاختصار على بعض الحديث ، وهذا قريب من التزام نقل اللفظ على وجهه ، وأجاز ذلك آخرون .

٦٠٣ - والمرضي [عندنا] التفصيل : فإن كان ما سكت الراوي عنه حكماً يتميز عما نقله ، ولم يكن للمسكوت عنه تعلق بالمنقول ، وكان لا يختل البيان في المروي بترك بعض الحديث ، فيجوز تخصيص البعض بالنقل على هذا الشرط . وإن كان يختل البيان في القدر المنقول بسبب ترك المسكوت عنه ، فهذا إخلال في النقل ممتنع .

٦٠٤ - وقد تردد كلام الشافعي على خبرين ، ونحن نذكر سياق كلامه فيهما ، وبه يتم غرض المسألة ، قال الشافعي رحمه الله : نقل بعض النقلة عن ابن مسعود (٢) :

(١) الترمذي (٢٦٥٨) ، وابن ماجه (٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٦ ، ٣٠٥٦) ، وأحمد ٤ / ٨٠ ، والطبراني ١٧ / ٤٩ .

(٢) ابن مسعود هو : عبد الله بن مسعود بن غافلة الهذلي نسباً الزهري حلقاً الكوفي مولداً . كان من أهل السوابق ، وكان سادساً أو سابغاً في الإسلام ، هاجر قديماً إلى الحبشة ، وشهد المشاهد كلها . مات سنة (٣٢) أو (٣٣) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣ / ٣٨٤ ، والإصابة ٢ / ٣٦٠ ، وشذرات الذهب ١ / ٣٨ ، والنجوم الزاهرة ١ / ٨٩ .

أنه أتى رسول الله ﷺ بحجرين وروثة ، ليستنجيَ بها ، فرمى رسول الله ﷺ الروثة [وقال : « إنها رجس » ^(١) ، وروى بعض الرواة أنه رمى بالروثة] ثم قال : « ابغ لي ثالثا » ، والسكوت عن ذكر الثالث ليس يخل بنقل الرواية ، ويبان [أنها] رجس ، ولكن قد يوهم النقل على هذا الوجه جواز الاكتفاء بحجرين ، فلا يجوز مع هذا الإيهام الاقتصار على بعض الحديث ، ويحمل رواية المقتصر على أنه لم يبلغه غير ما رواه .

٦٠٥ — والذي أختاره في هذا المسلك : أن الراوي إن قصد إثبات منع استعمال الروث ، ونقل ما يدل على ذلك من رمي رسول الله ﷺ الروثة وحكمه بأنها نجسة ، فهذا سائغ غير بعيد ، وإن لم يعلق روايته بقصده منع استعمال الروثة ، ولكنه استفتح الرواية غير متعلقة بغرض معين ، فلا يسوغ الاقتصار على ذكر رمي الروثة ؛ فإن ذلك يوهم جواز الاكتفاء بحجرين ، كما ذكر الشافعي ، [فهذا أحد الخبرين] .

٦٠٦ — والخبر الثاني في هذا القبيل : حديث ماعز ^(٢) في الرجم في مقابلة ما روي أن رسول الله ﷺ قال ^(٣) : « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » .

قال الشافعي رحمه الله : هذا منسوخ بحديث ماعز ؛ فإن رسول الله ﷺ أمر برجمه ، ولم يُنقل أنه جلده ، ثم استوفى الشافعي الكلام في صيغة الأجوبة عن أسئلة وجهها على ما نسوقها على وجهها . قال : فإن قيل : لعله جلده ورجمه ، قيل له : كانت قصة مشهورة من مشاهير القصص ، ولو جلد ، لنقل .

فإن قيل : رب تفصيل في القصة لا يتفق نقله ، ودواعي النفوس إنما تتوفر على نقل كليات الأقسام ، وقد صح في الحديث المقدم التصريح بالجلد ، فلا يعارضه التعلق بعدم النقل في حديث مع اتجاه وجه ترك النقل فيه .

(١) البخاري في : الوضوء (٢١) ، والترمذي في : الطهارة (١٣) ، والنسائي في : الطهارة (٣٧) وابن ماجه

في : الطهارة (١٦) ، وأحمد ١/٣٨٨ و ٤١٨ و ٤٢٧ و ٤٥٠ و ٤٦٥ .

(٢) ماعز هو : ابن مالك الأسلمي . قال ابن حبان : له صحبة ، وهو الذي رجم في عهد النبي ﷺ ، ثبت

ذكره في « الصحيحين » وغيرهما . له ترجمة في : الإصابة ٣/٣٣٧/٧٥٨٧ .

(٣) مسلم في الحدود (١٢ - ١٤) ، وأبو داود في : الحدود (٢٣) ، والترمذي في : الحدود (٨) ،

وابن ماجه في : الحدود (٧) ، والدارمي في : الحدود (١٩) ، وأحمد ٣/٤٧٦ و ٥/٣١٣ و ٣١٧

و ٣١٨ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٧ .

قال الشافعي مجيباً : الأمر كذلك ، والحق أحق أن يتبع ، ولولا أن أبا الزبير (١) روى عن جابر (٢) : أن رسول الله ﷺ رجم ماعزاً ، ولم يجلدته (٣) لكننا [لا] نعارض الحديث الأول بقصة ماعز .

٦٠٧ - قال القاضي : ما ذكره الشافعي يتأكد بالإجماع على ترك الجلد ، وليس ما ذكره القاضي مسلماً ، ففي السلف من يجمع بين الجلد والرجم ، ولولا ذلك لما اعتنى الشافعي بالكلام على الحديث ، ثم قال القاضي : وما أرى الحديث [الأول] إلا هفوة ، فإن من يقتل بالأحجار أيّ معنى جلده مائة ، وهو يدق بالأحجار إلى الموت ؟ ففعل الراوي سمع الجلد في البكر فاطرد على ذكره في الثيب ، ولا نهاية لمواقع إمكان الغلط في الروايات .

وهذا الذي ذكره القاضي ، لا يسوغ التعلق بمثله في ردّ روايات الثقات ، ولكن تقوى به مسالك التأويل ، وتظهر غلبات الظنون . وهذا منتهى القول في ذلك .

مسألة :

٦٠٨ - إذا روى طائفة من الأثبات قصة ، وانفرد واحد منهم بنقل زيادة فيها ، فالزيادة من الراوي الموثوق به مقبولة عند الشافعي وكافة المحققين . ومنع أبو حنيفة التعلق بها .

واستدل الشافعي بأن انفرد بعض الناقلين بالاطلاع على مزيد ليس بدعا ، والناقل قاطع بالنقل ، فلا يعارض قطعه دُهور غيره وإذا ظهرت عدالة الراوي ، ولم يعارض نقله نقل يعارضه فلا يسوغ [اتهام] مثبت في نقله لعدم نقل غيره . والدليل عليه أنه لو شهد جمع مجلس الرسول عليه السلام ، فنقل بعضهم حديثاً ، ولم ينقل غيره من الحاضرين شيئاً منه ، فهو مقبول ولا يسوغ تقدير الخلاف فيه ؛ فإن معظم الأحاديث التي نقلها الآحاد والأفراد عزوها إلى مشاهد لرسول الله ﷺ ، ومجالسه بين

(١) أبو الزبير هو : محمد بن مسلم الأسدي المكي . روى عن جابر ، والعبادة الأربعة . قال أحمد : هو أحب إليّ من سفيان ؛ لأنه أعلم بالحديث منه . مات سنة (١٢٦) . له ترجمة في : تهذيب التهذيب ٣٩٠ / ٩ - ٣٩٣ / ٧٢٩ .

(٢) جابر هو : ابن عبد الله بن حرام بن سعد الأنصاري الخزرجي السلمي . غزا مع النبي ﷺ ، ولم يشهد بدرًا ولا أحدًا ، وكان هو وأبوه وخاله من أصحاب العقبة . مات سنة (٧٣) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣٠٧ / ١ ، والإصابة ٢١٤ / ١ ، والنجوم الزاهرة ١ / ١٩٨ .

(٣) سبق تخريجه .

أصحابه كان [كذلك] ، ولو شرط نقل كل من شهد لرُدَّ معظم الأحاديث .

والذي يعضد ما ذكرناه أن [الشهادات] ، تبرّ في وجوه من التعبدات على الروايات ، وهي تضاهيها في أصل اعتبار الشقة ، ثم لو شهد جمع من العدول رجلاً ، وشهدوا على إقراره لإنسان ، وانفرد عدلان من الشهود الحضور بمزيد في شهادتهما ، فهي مقبولة ، ولا يقدح فيها سكوت الباقيين عنها ، فإذا كان ذلك لا يقدح في الشهادات ، مع أنها قد ترد بالتهم ، فالروايات بذلك أولى . وليس ما ذكرناه من فن القياس ، ولكننا أوردنا ما أوردناه استشهاداً به في تحقيق الثقة .

٦٠٩ — قال الشافعي : من متناقض القول : الجمع بين قبول رواية القراءة الشاذة في [القرآن] وبين رد الزيادة التي ينفرد بها بعض الرواة الشقات ، مع العلم بأن سبيل إثبات القرآن أن ينقل استفاضة وتواتراً ، فما كان أصله كذلك إذا قبلت الزيادة فيه شاذة نادرة ، فلأن تقبل فيما سبيل نقله الأحاد كان أولى .

٦١٠ — وهذه المسألة عندي بينة إذا سكت الحاضرون عن نقل ما تفرد به بعضهم ، فأما إذا صرحوا بنفي ما نقله عند إمكان اطلاعهم على نقله ، فهذا يعارض قول المثبت ويوهيه ، وقد أرى قبول الشهادة على النفي إن فرض الاطلاع عليه تحقيقاً .

مسألة :

٦١١ — كل أمر خطير ذي ^(١) بال يقتضي العرف نقله إذا وقع تواتراً ، إذا نقله آحاد فهم يُكذَّبون فيه منسوبون إلى تعمد الكذب ، أو الزلل . وقد أجرينا هذا في إدراج أحكام التواتر ، ووجهنا أسئلة مخيلة ، وانفصلنا عنها .

وقال أبو حنيفة بانبا على هذا : لا يقبل خبر الواحد فيما يعم ^(٢) به البلوى ؛ فإن سبيل ما كان كذلك أن ينقل استفاضة .

٦١٢ — ونحن نقول : ردّ أبو حنيفة أخبار الأحاد في تفاصيل ما يعم به البلوى ، وأسند مذهبه إلى ذلك ، وهذا زلل بين ؛ فإن التفاصيل لا تتوافر الدواعي بها على نقلها توافرها على الكليات ، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر ، فأما تفصيلها في الكيفية ، فلا يقتضي العرف بالاستفاضة . والدليل القاطع فيه أنه لو كان مما يتواتر لنقل

(١) ذي بال : حال يهتم به شرعاً .

(٢) يعم به البلوى : يتكرر ويكثر وقوعه بين الناس فيحتاج الكثير منهم إلى معرفة حكمه .

تواتراً ، فإذا لم ينقل نقيضه - مع القطع بأنه لا بد من وقوع أحدهما - [دل] على أن ما ورد خبر الأحاد فيه من قبيل ما لا يجب التواتر فيه على حكم الاعتقاد .

وتمام البيان فيه ، أنا إنما نكذب المنفرد بالنقل في كلي متواتر قطعاً لو وقع ، أو في تفصيل يقضي العرف بالتواتر فيه ، ثم لا بد أن يتواتر نقيض ما نقله المنفرد بنقله .

مسألة :

٦١٣ - ظاهر مذهب الشافعي أن القراءة الشاذة ، التي لم تنقل تواتراً ، لا يسوغ الاحتجاج بها ، ولا تنزل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقات ، ولهذا نفى التابع واشترطه في صيام الأيام الثلاثة في كفارة اليمين ، ولم ير الاحتجاج بما نقله الناقلون من قراءة ابن مسعود في قول الله تعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾ ^(١) « متابعات » .

وشرط أبو حنيفة التابع ، وتعلق بهذه القراءة ، ولا يكاد يخفى أولاً على ذي بصيرة أن العمل بزيادة في القرآن بنقل الآحاد يناقض ردّ ما ينفرد به بعض الثقات من الزيادات في الأخبار ، التي لا تقتضي العادة نقلها متواتراً .

٦١٤ - والذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران : أحدهما : أن القرآن قاعدة الإسلام ، وقطب الشريعة ، وإليه رجوع جميع الأصول ، ولا أمر في الدين أعظم منه ، وكل ما يجلب خطره ويعظم وقعه ، لا سيما من الأمور الدينية فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه ، ولا يسوغ في اطراد الاعتقاد رجوع الأمر فيه إلى نقل الآحاد ، ما دامت الدواعي متوفرة ، والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة .

وهذا يستند إلى ما سبق تمهيداً فيما يقتضي تواتر الأخبار . فهذا وجه .

والوجه الثاني : أن أصحاب رسول الله ﷺ ، أجمعوا في زمن أمير المؤمنين : عثمان ^(٢) بن عفان رضي الله عنه ، على ما بين الدفتين ، وأطرحوا ما عداه ، وكان ذلك عن اتفاق منهم ، وابن مسعود لما شبب بنكر ، ناله من خليفة الله تعالى أدب بين ، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر ، وكل زيادة لا تحويها الأم ، ولا تشتمل عليها الدفتان ، فهي غير معدودة في القرآن .

(٢) سبقت ترجمته .

(١) آية (٨٩) سورة المائدة .

٦١٥ — وأما ما يتعلق باختلاف القراءة في إعراب القرآن ، فليس مما يحوي المصحف المجمع عليه مخالفة له ؛ فإنه لم يثبت في المجموع في الأم قطع في التعرض لذلك ؛ فكان الأمر فيه محالاً على نقل القراءة تواتراً ، فإن خالج قلب من لم يعن بحفظ القرآن ريب في تواترها ، فذلك لأنه ليس من القراء . والمرعي في التواتر ما يتلقى من أهل ذلك الشأن . والتواتر ينقسم : منه ما يعم الكافة لاشتراكهم في سببه ، كتقل الدول والبلدان . ومنه ما يختص به طوائف وفرق لاختصاصهم بالاعتناء به .

٦١٦ — ولا ينبغي أن ينسبنا الناظر ، والمتتهى إلى هذا المقام إلى تقصير فيما يتعلق بمحل الإشكال في نقل القرآن العظيم ؛ فإنه قطب عظيم ؛ لم يشف القاضي فيه الغليل^(١) في كتاب (الانتصار) ، وإن عد ذلك من أجل مصنفاته ، وفي نفسي أن أجمع من ذلك ما تقر به الأعين . إن شاء الله تعالى ، وحظ هذه المسألة مما ذكرنا ، أن نقل الأحاد في القرآن يلتحق بنقل الأحاد فيما يقتضي العادة فيه التواتر وهذا كاف .

وقد نجزت مسائل الأخبار .

* * *

(١) الغليل : حرارة العطش ، والمراد أنه لا يزيل الحميرة على طريق الاستعارة .

الكتاب الثاني كتاب الإجماع

٦١٧ - أصدر هذا الكتاب مستعيناً بالله تعالى بثلاث مسائل، ثم نخوض بعد نجازها في ترتيب الكتاب ، تأصيلاً وتفصيلاً .

إحدى المسائل الثلاث : في تصور الإجماع وقوعاً ، والآخرى : في [كونه] حجة ، وذكر الخلاف [فيه] . والآخرى : في المسالك الدالة على كون الإجماع حجة .

مسألة :

٦١٨ - ذهب طوائف من الناس إلى أن الإجماع لا يتصور وقوعه ، واشتد كلام القاضي ونكيره على هؤلاء ، وتعدى حدّ الإنصاف قليلاً .

ونحن نسلك [مسلكنا] في استيعاب ما لكل فريق ، حتى إذا لاحت نهايات النفي والإثبات ، وضح منها مدرك الحق .

٦١٩ - فأما الذين منعوا تصور الإجماع ، فإنهم قالوا: قد اتسعت خِطَّة الإسلام، ورُفِّعَتْه ، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار ، ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها ، وإنما يندرج المندرج من طرف إلى طرف بسُفُيرات ، ورُفُيقَات ، ولا يتفق انتهاضُ رفقة ومدّها مدّة واحدة من الشرق إلى الغرب ، فكيف يتصور والحالة هذه رفع مسألة إلى جميع علماء العالم ؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها ، مع تفاوت الفطن والقرائح ، وتباين المذاهب والمطالب ، وأخذ كل جيل صوباً في أساليب الظنون ، فتصور اجتماعهم في الحكم المظنون ، بمثابة تصور اجتماع العالمين في صبيحة يوم ، على قيام أو قعود ، أو أكل مأكول ، ومثل ذلك غير ممكن في اطراد العادة . نعم إن انخرقت لنبي ، أو وليٍّ - على رأي من يثبت الكرامات - [فنعم] وبالجملة لا يتصور الإجماع ، مع اطراد العادة ، فهذا قول هؤلاء . ثم زادوا إيهاماً آخر ، فقالوا : لو فرض الإجماع ، فكيف يتصور النقل عنهم تواتراً ، والحكم في المسألة الواحدة ليس مما

تتوفر الدواعي على نقله .

فقد أسندوا كلامهم إلى ثلاث جهات مترتبات في العسر ، أولها : تعذرُ عرض مسألة واحدة على الكافة ، والأخرى : عُسْر اتفاقهم والحكم مظنون ، والثالثة : تعذر النقل تواتراً عنهم ، واختتموا هذه بأن قالوا : لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب ، فما الذي يؤمن من بقائه عليه وإصراره على مذهبه إلى أن يطبق النقلُ طبق الأرض ؟ فهذه عيون كلام هؤلاء .

٦٢٠ — قال القاضي معترضاً عليهم ، متبعباً مسالكهم : نحن نرى إطباقَ جيل من الكفار يُربي عددهم على عدد المسلمين ، وهم متفقون على ضلالة ، يدرك بأدنى فكر بطلانها ، فإذا لم يمتنع إجماع أهل الدين على الإحاطة بذلك منهم ، وإن أردنا فرض ذلك في الفروع ، فنحن نعلم إجماع علماء أصحاب الشافعي على مذهبه في المسائل ، مع تباعد الديار ، وتناهي المزار ، وانقطاع الأسفار ، فبطل ما زخرفه هؤلاء .

ثم قال القاضي : لا يمتنع تصور ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الإسلام ، إما باحتوائه على البيضة ، أو بعلو قدره واستمكانه من إحضار من يشاء من الممالك ، بجوارم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف ، وإذا كان ذلك ممكناً ، فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا الملك علماء العالم في مجلس واحد ، ثم يُلقى عليهم ما عن له من المسائل ، ويقف على خلافهم ووافقهم ، فهذا وجه في التصوير بين ، لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة ، فهذا منتهى كلامه .

٦٢١ — ونحن نفصل الآن القول في ذلك قائلين : لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواعٍ مستحثة عليه داعية إليه . ومن هذا القبيل كل أمر كلي يتعلق بقواعد العقائد في الملل ؛ فإن على القلوب روابط في أمثالها ، حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربة الأمور العظيمة الدينية ، ومن هذا القبيل ما استشهد به القاضي من اجتماع جموع الكفار على ما وقتوه من دينهم . ومنه اجتماع أتباع إمام على مذهبه ، فإن كل من رأسه الزمان يصرف إليه قلوب الأتباع ، وبذلك يتصل النظام ، وهذا مستبين في الجلي والخفي .

[وما] صورّه القاضي من إحضار جميع العلماء ليس منكرًا ؛ فقد تكون أطراف الممالك في حق الملك العظيم ، كأنها بمرأى منه وسمع ؛ فلا يبعد ما قاله على ما صورّه .

٦٢٢ - وأما فرض اجتماع على حكم مظلون ، في مسألة فُرْدَة ليست من كليات الدين ، مع تفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم ، وانتفاء داعية تقتضي جمعهم فهذا لا يتصور مع اطراد العادة ، فإذا من أطلق التصور أو عدم التصور ، فهو زلل . والكلام المفصل إذا أطلق نفيه ، أو إثباته كان خَلْفًا . ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هين ، فليس على بصيرة من أمره ، نعم معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله ﷺ ، وهم مجتمعون أو متقاربون ، فهذا منتهى الغرض في تصوير الإجماع .

المسألة الثانية : في كونه حجة إذا وقع :

٦٢٣ - ما ذهب إليه الفرق المعتبرون من أهل المذاهب ، أن الإجماع في السمعيات حُجَّة ، وأول من باح برده النظم ، ثم [تابعه] طوائف من الروافض ، وقد يطلق بعضهم كون الإجماع حجة ، وهو في ذلك مُلَبَّس ؛ فإن الحجة عنده في قول الإمام القائم صاحب الزمان ، وهو منغمس في غمار الناس ، فإذا استقر الإجماع ، كان قوله من جملة الأقوال ، فهو الحجة وبه التمسك .

٦٢٤ - وعمدة نفاة الإجماع أن العقول لا تدل على كون الإجماع حجة ، وليس يمتنع في مقدور الله تعالى ، أن يُجمع أقوام لا يعصم أحادهم عن الخطأ - على نقيض الصواب فإذا ليس في العقل متعلق في انتصاب الإجماع حُجَّة ، فلم يبق إلا تتبع الأدلة السمعية ، وتعيين انتفاء القاطع فيها ، والقاطع نص الكتاب أو نص السنة مستواتراً ، والمسألة عرية عنهما ؛ فلا دليل إذاً على أن الإجماع حجة . وهذا الكلام مخيل بالغ في فنه ، إن لم يسلك المسلك المرضي في تتبعه .

٦٢٥ - ثم تمسك القائلون بالإجماع بأي من كتاب الله تعالى ، ونحن نذكر أوقعها ، فمما استدل به الشافعي قول الله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ﴾^(١) الآية ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾ فإذا أجمع المؤمنون على حكم في قضية ، فمن خالفهم ، فقد شاقهم ، واتبع غير سبيلهم ، وتعرض للوعيد المذكور في مساق الخطاب . وقد أكثر المعترضون . وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون ، حتى ينتظم لهم أجوبة عنها ولست لامثالها .

بل أوجه سؤالاً واحداً يُسقط الاستدلال بالآية . فأقول : إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، وتكذيب المصطفى ﷺ، والحيد عن سنن الحق . وترتيب المعنى : ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به ، نوله ما تولى . فإن سلم ظهور ذلك ، فذلك . وإلا فهو وجه في التأويل لائح ، ومسلك في الإمكان واضح ، فلا يبقى للمتمسك بالآية إلا ظاهرٌ معرض للتأويل ، ولا يسوغ التمسك بالاحتمالات ، في مطالب القطع ، وليس على المعارض إلا أن يظهر وجهها في الإمكان ، ولا يقوم للمحصّل عن هذا جواب إن أنصف .

٦٢٦ — فإن تمسك مثبتو الإجماع بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال (١) : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » . وقد روي الرواة هذا المعنى بالفاظ مختلفة ، فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً ؛ لأنها من أخبار الأحاد ، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات ، وقد تكرر هذا مراراً .

ولا حاصل لقول من يقول : هذه الأحاديث متلقاة بالقبول ، فإن المقصود من ذلك يثول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع ، على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع .

ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القرية المأخذ الممكنة ، فيمكن أن يقال : قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » بشارة منه ، مشعرة بالغيب ، في مستقبل الزمان ، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا تتردد إلى قيام الساعة ، وإذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ، ولم يكن في نفسه نصاً ؛ فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع .

٦٢٧ — فإن قيل : قد تحقق أن العقول لا تدل على ثبوت الإجماع واستبان أنه ليس في السمعيات قاطع دال على أن الإجماع واجب الاتباع ، فلا معنى بعد ذلك إلا الرد ، والإجماع عصام الشريعة وعمادها ، وإليه استنادها .

قلنا : الإجماع حجة قاطعة . والطريق القاطع في ذلك أن نقول : للإجماع صورتان نذكرهما ، ونذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منهما . إحداهما : أن نُصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة ، وأوساطها مُجمعين على حكم مظنون ، [وللرأي] فيه مضطرب ، فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم

(١) ابن مساجة (٣٩٥٠) . وقال في « الزوائد » : في إسناده أبو خلف الأعمى ، وهو ضعيف . وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر . قاله شيخنا العراقي في « تخريج أحاديث البيضاوي » .

إن وقع ، لا يُحمل على وفاق اعتقاداتهم ، وجريانها على منهاج واحد ؛ فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان ، واطراد الاعتقاد مستحيل ، بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول ، إذا كان لا يُتطرق إليه إلا بإنعام نظر وتسدّد فكر ، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم ، فلماذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي ، فما الظن بالنظر الظني ؟ الذي لا يُفرض فيه قطع . فإذا تقرر أن اطراد الاعتقاد يُحيل اجتماعهم على فنٍّ من النظر ، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ، ولا يرددون قولاً ، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم ، ولا يبعد سقوط النقل فيه ، فهذا مسلك إثبات الإجماع في هذه الصورة .

٦٢٨ - فأما الصورة الثانية : وهي إذا أجمعوا على حكم مظنون ، وأسندوه إلى الظن ، وصرّحوا به ، فهذا أيضاً حجة قاطعة ، والدليل على كونه حجة أنا وجدنا العُصرُ الماضية ، والأمم المنقرضة متفقةً على تبكيت من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر ، فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحادّة والعقوق ولا يَعُدُّون ذلك أمراً هيناً ، بل يروّون الاجترار على مخالفة العلماء ضلالاً بيّناً ؛ فإجماعهم على هذا مع [الإنصاف كالقطع] في مجال الظن عند نظر العقل ، فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعاً في حكم مظنون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن ، فليكن الإجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستنداً قاطعاً شرعي ، ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها ، تلقاها من تلقاها من فُلّق في رسول الله ﷺ [وعلم] بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاف الإجماع حجةً ، ثم علموا ذلك وعملوا به ، واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا [بنقل سبب] قطعهم ، [فقد] تقرر [الآن] انتصاب الإجماع دليلاً قاطعاً ، وبرهاناً ساطعاً في الشرع .

المسألة الثالثة :

٦٢٩ - في التنصيص على المسلك الذي ثبت الإجماع به ؛ إذا 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 النظرُ في قضايا اطراد العادات ، كما سبق تقرير ذلك في الصورتين . ثم إذا [أنعم] الباحثُ نظره كان مُتعلِّقهُ دليلاً قاطعاً سمعياً يشعر الإجماع به .

فإن قيل ما ذكرتموه إخراج الإجماع عن كونه حجة . قلنا : هذا الآن غباوة .
فإن ذا التحصيل لا يطمع في كون إجماع الناس حجةً لعينه ، وإنما المطلوب المكتفى به
أستناده إلى حجة ، والدليل عليه أن قول المصطفى صلوات الله عليه في نفسه ليس
بحجة ، ولكنه مشعر بتبليغ قول الله تعالى حقاً صدقاً ، [وهو المطلوب المقصود] ،
وليس وراء الله للمراء مذهب .

فصل

٦٣٠ — الكلام بعد هذه المسائل الثلاث في أربعة فنون :

أحدها : في عدد المجمعين وصفتهم .

والثاني : في الزمن المعتبر في الإجماع .

والثالث : في كيفية الإجماع قولاً ، أو سكوتاً ، أو فعلاً .

والرابع : فيما يثبت بالإجماع وفيما لا يثبت .

٦٣١ — فاما الفن الأول : فإنه ينقسم إلى مسائل خلافية ، وفصول مذهبية ،
ومجموع القول فيه يقع في نوعين :

أحدهما : في صفة المجمعين ، والثاني : في عددهم .

فاما الصفة : فلا شك أن العوام ، ومن شدا طرفاً قريباً من العلم ، لم يصبر
بسبب ما تحلى به - من المتصرفين في الشريعة ، وليسوا من أهل الإجماع ، فلا يعتبر
خلافهم ، ولا يؤثر وفاقهم ، وأما المفتون المجتهدون ، فلا شك في اعتبارهم ، وأما
الذين تبحروا في الأصول وقواعد الشرع ، وأطراف من الفقه والذين تبحروا في الفقه ،
وفقحت نفوسهم ، وعرفوا طرفاً صالحاً في الأصول ، فهل يعتبرون ؟ فيه تردد ، يجمعه
مضمون المسألة التي نرسمها . [إن شاء الله تعالى] .

مسألة :

٦٣٢ — ذهب القاضي إلى أن الأصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه
وواقه .

والذي ذهب إليه معظم الأصوليين خلاف ذلك ؛ فإن من وصفه القاضي ليس

من المفتين ، ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه أن يستفتي المفتين فيها ، فهو إذاً من المقلّدين ، ولا اعتبار بأقوالهم ؛ فإنهم تابعون غير متبوعين ، وحملة الشريعة مُفتوها والمقلّدون فيها .

واحتج القاضي لمذهبه بأن قال : من وصفته من أهل التصرف في الشرع ، وهو ممن يستضاء برأيه ، ويُستهدى بنهجه وأنحائه في مجلس الاشتوار ، وإذا كان كذلك ، فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر علة اعتباره في الخلاف ، انبنى عليه اعتبار الوفاق ، وعضد ما قاله : بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في النظر في المشكلات ، لا ينكرون على ذوي الفطن والأكياس [من الناس] رأيهم ، إنكار توبيخ وتقريع وتحذير من مخالفة الإجماع وأهله ؛ فإنّ ابن عباس كان يفاوض جلة الصحابة رضي الله عنهم ، وما كان بلغ بعد مبلغ المجتهدين .

وهذا الذي ذكره القاضي فيه نظر ، فإنه ما أظهر ابن عباس الخلاف إلا بعد استجماعه خلال الكمال ، فمن ادعى أنه وقت مخالفته ما كان من المجتهدين ، فقد أحال قوله على عماية لا تحقق فيها .

وعلى الجملة : إذا أجمع المفتون ، وسكت المتصرفون ، فيبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم ، وأخذ رأيهم ، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ، ويتعين عليهم تقليد غيرهم ، فوجوب مراجعتهم محال . وإن فرض عدم الإنكار عليهم إذا أبدوا وجهاً في التصرف - إن سلم ذلك - فهو محمول على إرشادهم وهدايتهم إلى سواء السبيل وإن أبدوا أقوالهم إبداء من يراغم الإجماع ، فالإنكار يشتد عليهم .

٦٣٣ - والقول المغني في ذلك : أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس بين من يقلّد ويقلّد مرتبة ثالثة . فإن قيل : إذا أجمع المفتون والمتصرفون الذين لم يبلغوا ذروة الفتوى ، فهذا إجماع مقطوع به ، وإذا أجمع المفتون وخالفهم المتصرفون ، فيلتحق هذا بما لا يقطع بكونه إجماعاً ، وإنما يقوم الإجماع حجة إذا كان النظر مقطوعاً به . قلنا : النظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ، ويترقى إلى العصر المتقدم ، ويُفضي إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف .

فأما التحقيق - خالف القاضي أو وافق - أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعدّ خلاف المتصرفين مذهباً محتفلاً به ، فإن المذاهب لأهل الفتوى ، فإن شيب القاضي بأن المتصرف الذي ذكره من أهل الفتوى ، وفي كلامه تشبيب بهذا ، فسنشرح القول في

كتاب الفتوى ، والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مفتياً اعتبر خلافه .

٦٣٤ — ذهب معظم الأصوليين إلى أن الورع معتبر في أهل الإجماع ، والفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين ، فلا يُعتبرُ خلافهم ووفاقهم ؛ فإنهم بفسقهم خارجون عن الفتوى ، والفاسق غير مصدق فيما يقول ، وافق أو خالف .

٦٣٥ — وهذا فيه نظر عندي ؛ فإن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره [بل يلزمه أن يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده ، وليس له أن يقلد غيره] فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه ، واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه ؟ وإذا بعد انعقاد الإجماع في حقه ، استحال انعقاد بعض حكمه ، حتى يقال : انعقد الإجماع من وجه ، ولم ينعقد من وجه .

فإن قيل : هو عالم في حق نفسه باجتهاده ، مصدقٌ عليه فيما بينه وبين ربه ، وهو مُكذَّب في حق غيره ؛ فلا يمتنع انقسام أمره على هذا الوجه ، فينقسم حكم الإجماع في حقه . قلنا: هذا محال ؛ فإن الفاسق لا يُقطع بكذبه ، ولا يقطع بصدقه ، فهو كعالم في غيبته ، فإن تاب كان كما لو آب الغائب ، فهذا ما تمسُّ الحاجة إلى ذكره من صفات المجمعين .

٦٣٦ — والقول الضابط في كل ما لم نذكره : أن كل ما لا يعتبر عند المفتين ، فهو غير معتبر في المجمعين ، كالحرية والذكورة وغيرهما . والكافر وإن حوى من علوم الشريعة أركان الاجتهاد ، فلا مُعتبر بقوله أصلاً ، وافق أو خالف ؛ فإنه ليس من أهل الإسلام ، والحجة في إجماع المسلمين . والمبتدع إن كفرناه ، لم نعتبر خلافه ووفاقه ، وإن لم نكفره ، فهو من المعتبرين إذا استجمع شرائط المجتهدين ، وقد قبل الشافعي شهادة أهل الأهواء ، ولم يُنزلهم منزلة الفسقة ، فهذا أحد طرفي هذا الفن .

٦٣٧ — فأما الكلام في عدد المجمعين ، فإن كان علماء العصر بالغين مبلغاً لا يُتوقَّع منهم التواطؤ ، وهم الذين يُسمَّونَ عدد التواتر ، فلا شك في انعقاد الإجماع بوفاقهم ، وإن فرض نقصان عدد علماء العصر عن هذا المبلغ ، فهذا موضع التردد .

مسألة :

٦٣٨ — ذهب بعض أهل الأصول إلى أنه لا يجوز انحطاط علماء العصر عن مبلغ

التواتر ، فإنهم قَوْمَةٌ للملة ، وحفظه للشريعة ، وقد ضمن الله قيامها ودوامها ، وحفظها إلى قيام الساعة ، ولو عاد العلماء إلى عدد لا ينعقد منهم التواطؤ ، فلا يتأتى منهم الاستقلال بالحفظ .

وقال الأستاذ : يجوز بلوغ عددهم إلى مبلغ ينحط عن عدد التواتر ، ولو أجمعوا كان إجماعهم حجةً ، ثم طرد قياسه فقال : يجوز ألا يبقى في الدهر إلا مفتٍ واحد ، ولو اتفق ذلك ، فقله حجةً كالإجماع .

٦٣٩ - والذي نرتضيه - وهو الحق - أنه يجوز انحطاط عددهم ، بل يجوز شغور الزمان عن العلماء ، وتعطل الشريعة ، وانتهاء الأمر إلى الفترة ، وهذا نستقصيه في كتاب الفتوى . إن شاء الله تعالى . فأما من قال : إن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي ، فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة ، كما تقدم ذكره ، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه ، لم تستقر له قدم فيه .

فهذا حاصل القول في أوصاف المجمعين وعددهم .

الفن الثاني

فأما الفن الثاني : فهو القول في الزمان وتفصيل المذهب في اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع .

٦٤٠ - اختلفت مسالك القائلين بالإجماع في اشتراط انقراض المجمعين في انعقاد الإجماع .

فذهب أقوامٌ إلى أنه لا يُحكم بانعقاد الإجماع ما بقي من المجمعين أحد .

ثم هؤلاء يقولون : لو أجمع العلماء في عصر ، ثم لحقهم لاحقون ، وبلغوا رتبة المجتهدين ، فلا يُعتبر انقراضهم ، إذ قد يلحقهم آخرون . وهذا يُفضي إلى عسر تصوير الانقراض ، فالمرعي إذاً انقراض الذين أجمعوا أولاً . ومن مقتضى هذا المذهب ، أنه لو رجع واحد من المجمعين ، فهو سائغ ، وتعود المسألة نزاعية بعد ما كانت تُظن إجماعية ، وإنما يمتنع الخلاف إذا استمروا على الوفاق حتى انقرضوا .

ثم قال هؤلاء : لو اتفق اجتماع العلماء ومصيرهم إلى مذهب في واقعة ، ثم

خرَّ عليهم سقْفٌ على القرب ، أو عمَّهم وجه من وجوه الهلاك ، فقد انبرم إجماعهم في ذلك الحكم ، وإن كان ذلك في زمن قريب . ولو بقوا زمناً طويلاً مصممين على ما قالوه ، لم ينعقد الإجماع ما لم ينقضوا .

وقال القاضي : إذا أجمعوا ، قامت الحجة من غير استتخار ، وانتظار انقراض ، ولو فُرض خلافٌ بعد الوفاق ، كان المخالف خارجاً عن حكم الإجماع ، خارقاً رِيقه الوفاق .

وقال الأستاذ أبو إسحاق وطائفة من الأصوليين : إن كان الإجماع قولياً ، لم يشترط فيه الانقراض ، وإن كان حصوله بسكوت جماهير العلماء على قول واحد منهم ، من غير إبداء نكير عليه ، فهذا النوع يُشترط في انعقاده ، ووجوب الحكم به انقراضُ العصر خلياً عن إظهار الإنكار .

٦٤١ — والحق المرضي عندنا : أن الإجماع ينقسم إلى مقطوع به ، وإن كان في مظنة الظن ، وإلى حكم مُطلق أسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم . فأما ما قطعوا به على خلاف موجب الاعتقاد ، فتقوم الحجة به على الفور من غير انتظار واستتخار ؛ فإننا أوضحنا أن ذلك إذا اتفق ، فهو محمول على رجوعهم إلى أصل مقطوع به عندهم ، وتقدير خلاف ذلك ، مخالفٌ موجب طرد العادة ، والعادة لا تنخرق لا في لحظة ، ولا في آحاد متطاولة . وإن اتفقوا على حكم وأسندوه إلى الظن ، فلا يتم الإجماع ولا ينبرم ، مع إسنادهم ما أفتوا به إلى أساليب الظنون ، ما لم يتناول الزمن ؛ فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل ، لا يعد إجماعاً وإطباقاً . ولو فرض من [بعضهم] إظهار خلاف ما عنَّ لهم على البدار ، لم يعد ذلك المخالف والحالة كما صورناه عاقباً خارقاً حجاب الهيبة ؛ فإنهم إذا قالوا قالوا قرونه بما يُرخى طوك الناظر المتفكر ، وسوّغ له طرق التفكير . نعم . إن استمروا على حكمهم ، ولم ينقدح على طول الزمن لواحد منهم خلاف ، فهذا الآن يلتحق بقاعدة الإجماع . وهذا عسر التصور ؛ فإن المظنون مع فرض طول الزمن فيه يبعد أن يسلم عن خلاف مخالف من الظانين ، فإذا تصور ، فالحكم ما ذكرناه ؛ فإن امتداد الأيام يبين إلحاقهم بالمصرين ويرفعهم ، عن رتبة المترددين ، ويتجه إذ ذاك توييح المخالفين ، ومخاطبتهم بأن ما ذكرتموه لو كان وجهاً معتبراً ، لما أغفله العلماء المفتون .

وشرط ما ذكرناه أن يغلب عليهم في الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة ، وترداد الخوض فيها ، فلو وقعت الواقعة فسبقوا إلى حكم فيها ، ثم تناسوها ، فلا أثر للزمان والحالة هذه .

ثم إذا لاح أن المعتبر ظهور الإصرار ، بتطاول الزمن ، فلو قالوا عن ظن ، ثم ماتوا على الفور كما تقدم تصوير ذلك ، فلست أرى ذلك إجماعاً ، من جهة أنهم أبدوا وجهاً من الظن ، ثم لم يتضح إصرارهم ، فهذا هو المغزى .

٦٤٢ - ثم لو روجعنا في ضبط ذلك الزمان ، فقد أحوجنا إلى كشف الغطاء ، فإننا سنقول مجيبين : المعتبر زمن لا يُفرض في مثله استقرار الجرم الغفير على رأي إلا عن حامل قاطع ، أو نازل منزلة القاطع على الإصرار ، وهذا إذا يمنع تصوير الإصرار ، مع البوح بالظن في جميع الزمان ، إلا أن يتكلف متكلف فيه وجهاً ، فنقول : قد يفهم ظهور وجه من الظن ؛ فإن الأمر البالغ الجلي الظني تبتدره العلماء ابتدارهم اليقين ، ولكن لا يلوح جلاؤه إلا بالإصرار .

وللفطن أن يقول : من انتهى إلى هذا المنتهى ، فقد اعتزى إلى القطع ، فإن ما بلغ في الوضوح مبلغاً يجمع شتات الرأي ، فهو مسلك متبوع قطعاً ، فليفهم الناظر ما يلقي إليه .

٦٤٣ - وأما إطلاق القاضي القول بقيام الحجة من غير تفصيل ، ففي أطراف كلامنا ما يدرؤه ، واشتراط الموت مع طول الزمن لا معنى له ، والاكتفاء به على قرب لا طائل وراءه .

وما ذكره الأستاذ أبو إسحاق من ربط الإجماع السكوتي بالانقراض ، فغير مرضي ، فإننا سنوضح أن سكوت العلماء على قول قائل محل الظن لا يكون إجماعاً ، ثم ما ذكره يلزمه اعتبار الزمان إذا باحوا بصدور حكمهم عن موجب الظن كما قدمناه ، ثم لا معول على الانقراض ، فالذي اخترناه استثمار طرق الحق في المسالك كلها . فهذا منتهى القول في الزمان ، وما يتعلق به .

الفن الثالث : في وجه انعقاد الإجماع

فأما الفن الثالث ، فمضمونه تفصيل القول في وجه انعقاد الإجماع .

٦٤٤ - والكلام في ذلك تفصله مسائل خلافية ، وفي أدراجها فصول مذهبية

ونرسم المسائل أولاً ، ونذكر ما فيها ، ونُجري في أثنائها ما يتعلق بحكاية المذاهب ، ثم إذا نُجز الفن ، ختمناه بضابطٍ يُسهّل التناول ، ويبين صور الخلاف والوفاق .
مسألة :

٦٤٥ — إذا قال واحد في شهود علماء العصر ، فكان ذلك القول موافقاً لبعض مذاهب العلماء في محل الاجتهاد ، ومسلك الظن ، فسكت العلماء عليه ، ولم يُبدوا نكيراً على القائل ، فهل يكون تركهم النكير تقريراً نارلاً منزلة إبداء الموافقة قولاً ؟
اختلف الأصوليون في ذلك : فظاهر مذهب الشافعي ، وهو الذي يميل إليه كلام القاضي أن ذلك لا يكون إجماعاً .

والذي مال إليه أصحاب أبي حنيفة أنه إجماع ، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق فنذكر ما تمسك به أصحاب أبي حنيفة ، ونتبعه ، ثم نذكر المختار عندنا .

فإن قالوا : أهل الإجماع معصومون عن الزلل ، والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ، ثم إذا رأى [النبي] مكلفاً يقول قولاً متعلقاً بأحكام الشرع ، فسكت عنه ، ولم ينهه ، كان ذلك تقريراً منه ، نارلاً منزلة التصريح بالتصديق ، وإبداء الوفاق .

وهذا الذي ذكروه لا حاصل له ؛ فإنه أولاً محاولة إثبات الإجماع بطريق 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 .

والذي يوضح فساد هذا المسلك : أنه لا يمتنع في مقتضى العقل ورود التعبد باعتقاد تقرير رسول الله ﷺ شرعاً ، مع التعبد بالعلم بأن سكوت العلماء لا ينزل منزلة تصريحهم بالقول . فإذا لم يكن هذا ممتنعاً في حكم العقل ، ولم يقد دليل قاطع سمعي على تنزيل سكوت العلماء منزلة سكوت الشارع عليه السلام ، فقد فسد هذا الاعتبار ، وآل حاصله إلى محاولة إثبات مقطوع به بمسلك هو في مجرى مظنون ، ثم لا عذر للشارع في السكوت على الباطل ، فإن الحق عتيد عنده ، وإن لم يكن قتلقي وجه الحق من مورد الوحي ، الذي هو بمرصده هين عليه ، فأما أهل الإجماع إذا سكتوا في محل ظن ، حيث يرؤن للاجتهاد مساعاً ومضطرباً ، فسكوتهم محمول على تسويغ ذلك القول لذلك القائل ، فلاح الفرق مع الاستغناء عنه ؛ فإن القطعي لا ينتظم فيه جمع فيحوج إلى الفرق .

٦٤٦ - فالمختار إذا مذهب الشافعي ؛ فإن من ألفاظه الرشيقة في المسألة : « لا يُنسب إلى ساكت قول » ومراده بذلك أن سكوت الساكتين له محملان : أحدهما : موافقة القائل كما يدّعيه الخصم ، والثاني : تسويغ ذلك القول الواقع في محل الاجتهاد لذلك القائل ، وهذا ممكن بطرد العرف غير ملتحق بالنوادير .

والدليل عليه أنا لو فرضنا اجتماع العلماء في مجلس ، وقام سائل إلى رجل حنفي ، وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها ، فلو أجاب المفتي الحنفي بما يوزاري مذهب أبي حنيفة ، فسكت الحاضرون عليه ، لا بتدري الأوهام إلى حمل سكوتهم على التسويغ في محل الاجتهاد ، وتمهيد عذر المفتي المعرب عن مذهبه الموسوغ ، وإذا تردد سكوتهم كما ذكرناه . والإجماع هو القول الجازم المبتوت ، فيستحيل ادعاؤه على صفته وشروطه ، في محل تقابل الاحتمالات .

وهذا يتضح بصورة تناقض صورة الخلاف ، وهي أن واحداً لو ذكر على رءوس الأشهاد وجمع المفتين قولاً خرق به الإجماع ، وخالف دين الأمة ، فالمفتون لا يسكتون عليه ، بل يشورون مبادرين إلى الإنكار عليه ، وتجهيله ، وتسفيه عقله ، وذلك لأن الذي جاد به ليس قولاً ينقده تسويغه لقائل ، فهذا معنى قول الشافعي : لا يُنسب إلى ساكت قول .

٦٤٧ - ونحن نصور هذه المسألة في صورتين ، ونذكر في كل واحدة منها ما يليق بها حتى يستبين الناظر وجوه مجاري الكلام في نظائرها ، من مسائل الشرع .

فنقول : قد يدّعي أصحاب أبي حنيفة في بعض المسائل انتشار قول الصحابي في علماء العصر مع سكوتهم وتركهم الإنكار ، ثم يبنون عليه أن سكوتهم تقرير نازل منزلة التصديق بالقول . ولا يستمر لهم إثبات الانتشار ، وذلك كتعلقهم بقضاء عثمان رضي الله عنه بتوريث المبتوتة في قصة تماضر : زوجة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ، ويتجه في هذه الصورة ، وأمثالها أسئلة قبل الانتهاء إلى إبداء الخلاف في المسألة .

منها : أنا نقول : ما ادعيتموه من الانتشار في كافة علماء الأمصار فأنتم منازعون فيه وليس كل قضاء يقضي به إمام أو والٍ من الولاية يشاع ويذاع في كافة العلماء ، ومن اعتاص عليه حكم من قضايا مطرد العادة في العصور المتقرضة فليصور مثله في عصره ؛ فإن الأمانة وأهلها على التداني في أحكام العادات ، ونحن نعلم في زمننا أن أفضية القضاة لا تنشر في كافة العلماء ، وهذا السؤال إذا حققنا المباحثة فيه ، لم يجد الخصم

عنه مهريا ، ولم يبق بيده مستمسك يحاول به إثبات غرضه ، فهذا نوع من السؤال متقدم على الخلاف في المسألة التي نحن فيها .

٦٤٨ — والسؤال الثاني : أن نقول : إن ثبت الانتشار فعلى بعض العلماء أنكر ، فدعوى سكوتهم لا اعتضاد له بثبت وتحقيق ، وغاية الخصم فيه أن يقول : لو جرى إنكاراً لاشتهر ، وعنه جوابان واقعان : أحدهما : أنه إنما يشتهر كل خطب ذي بال ، وإنكار واحد من العلماء على قاضٍ من القضاة ليس من الأمور الجسيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها ، فهذا وجه . والوجه الثاني : أن نقول : لعله اشتهر أولاً ، ثم انصرفت الدواعي عن المواظبة على تذكره ، ودرس ما كان متواتراً ، وذلك كثير في العرف . وهذه الطلبات لا محيص عنها ، ولا يتوصل الخصم معها إلى تصوير صورة المسألة من الانتشار ، وعدم الإنكار على قطع استمرار ، فإن تأتى له التصوير - وهيئات - فما قدمناه قاطع من تقابل الاحتمالات في محامل السكوت ، ولا سبيل إلى القطع مع التردد فهذه إحدى صورتين .

٦٤٩ — والصورة الثانية لا يتجه فيها بعض هذه الأسئلة ، وهي كتعلق أصحاب أبي حنيفة في ترك انتظار بلوغ الأطفال في الاقتصاص بحديث قتل الحسن بن علي رضي الله عنهما عبد الرحمن بن ملجم ، وفي الورثة صبيان ، فلا سبيل في هذه القصة إلى إبداء مرء في الانتشار ؛ فإن الأمر عظيم ، والخطب جسيم ، ولكن ينقدح ادعاء نكير من بعض العلماء من غير انتشار الإنكار ، وسبيل التقرير ما مضى ، ثم وراء تسليم ذلك الدليل القاطع الذي قدمناه ، وينضم إلى تحقيقه حكم الأب في ترك الاعتراض على الأئمة ، فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء قاضٍ بمذهب مسوِّغ ، أن يُنكروا عليه مع نفوذ قضائه ، فهذا إذاً وجهٌ في الاستحاثات على السكوت ، فهذا منتهى القول في هذه المسألة .

٦٥٠ — وبعد ذلك كله غائلة هي خاتمة المسألة ، وغاية سرها ، ونحن نُبديها في معرض سؤال وجواب . فإن قيل : إن اتجه في حكم العادة سكوت العلماء على قولٍ مجتهدٍ فيه مظلون في مسألة ، فاستمرارهم على السكوت زمناً متطاولاً يخالف العادة قطعاً ، إذا كان يتكرر تذاكر الواقعة والخوض فيها . ومن لم يجعل السكوت إجماعاً ، فإنما يستقيم له مطلوبه في السكوت في الزمان القصير ، ولهذا السؤال اشترط بعض المحققين في الأصول في الإجماع السكوتي انقراض العصر .

٦٥١ - وأنا أقول : لا يُتصور دوامُ السكوت مع تذاكر الواقعة في حكم العادة قطعاً ، وهذه صورة يُحيل العقل وقوعها ؛ فإن هؤلاء سيخوضون فيها إما بوافق ، أو خلاف لما [يُبدون حكمه] ، وافقوا أو خالفوا ، فإذا لم يتصور استمرار السكوت حتى يبنى عليه ادعاء القطع . ومن عجيب الأمر أن هذا القائل أحال إدامة السكوت من غير قطع ، ولم يعلم أنهم لو أضَمروا القطع لأبدوه ، ولم يسكتوا إذا تطاول الزمان فرجعت صورة المسألة على الضرورة إلى السكوت في الزمان القصير . وفيه الاحتمالات التي قدمناها ، ولا قطع من الاحتمال . وهذا منتهى المسألة تصويراً وتقريراً .

مسألة :

٦٥٢ - إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ على قولين واستمروا على الخلاف ، فالذي صار إليه معظم المحققين أن اختراع قول ثالث خرق [للإجماع] .

وذهب شردمة من طوائف الأصوليين إلى أن ذلك لا يكون مخالفة الإجماع ، واستدلوا بأمرٍ تخيلوه على نقيض الصواب . فقالوا : اختلافهم يناقض الاتفاق ، ويفيد الناظر أن المسألة في محل الظنون ، والخلاف متطرق إليها ، ولهذا لا يتضمن المنع من قول ثالث ، بل لو قيل : إنه متضمن جواز الخلاف ، لكان ذلك قريباً ، وعضدوا هذا بأن قالوا : التنصيص على القولين من غير قطع فريق بتخطئة الآخر بمثابة تصريحهم بأن الأمر مظنون ، وكل ذي ظن على ظنه .

٦٥٣ - وهذا الذي ذكره ساقط ؛ فإن الذي انتهض معتمداً للإجماع بعد السبر والمباحثة ، ما تحصل ، وتنخل من قولنا : إن المجمعين قد يقطعون بما أجمعوا عليه ، وقد [يسندونه] إلى الظن ، فإن قطعوا ، فالأمر فيه متلقى من حكم العادة ، وهي قاضية لا محالة بإسناد المجمعين إلى قاطع . فإن أسندوا المحكوم به إلى الظن ، فمعتمد الإجماع في هذه الصورة ، قطع العلماء في العصر الماضية بتبكيك من يخالف ، وليس ذلك أمراً معقولاً ، فيستند القطع بالتبكيك إلى قاطع .

٦٥٤ - فإذا تجدد العهد بالمسلك الحق في صورتين ، قلنا بعد ذلك : إن ذكر علماء العصر قولين ، وقطعوا بنفي ثالث سواهما ، ورددوا الظن في القولين ، فنفيهم الثالث قطع في حصر الحق في القولين ، فإن فرض من يخترع مذهباً ثالثاً ، فهو مخالف لإجماع مقطوع به ، وإن لم يصرحوا بنفي ثالث على قطع ، فتركهم التعرض له ، وحصرهم التردد في القولين في حكم اتفاقهم على حكم مظنون مع التصريح باستناده

إلى الظن ، والتبكيك يتطرق إلى من قال قولاً ثانياً ، والعلماء الماضون على خلافه ، كذلك يتطرق التبكيك إلى من يخترع مذهباً ثالثاً لم يصر إليه صائر من المتقدمين ، وإن كانوا مختلفين .

وما ذكره الخصم تلبس لا حاصل له ؛ فإن الصائرين إلى القولين سوَّغوا الخلاف منحصراً في القولين ، وهم قاطعون بنفي ما وراءهما أو ظانون . وكلا الوجهين في نفي القول الثالث إجماع ، فقطعه ملحق بالقطع بالحكم الواحد ، وظن نفي القول الثالث ملحق بالإجماع على مذهب واحد ، مع الإسناد إلى الظن .

٦٥٥ — فإن ردوا كلاماً ، واستدلوا به شادياً مبتدئاً ، فالسبب فيه والوجه في كشفه ما نبه عليه ، فنقول :

قد ذكرنا أن القول الواحد المظنون ، إذا فرضنا الاتفاق عليه لم يكن الاتفاق عليه وهو مظنون إجماعاً على القرب ، حتى يتمدئ الزمن عليه ، على ما سبق تقريره في مسألة اشتراط انقراض المجمعين . فإذا كان ذلك والقول واحد ، فهو أولى أن يُعتبر والعلماء على قولين ، فإن ترديد القولين نهاية في تطريق الظنون . ولو قيل : تمادئ الزمن المعتبر في هذه الصورة يبرِّ على تماديه في اتحاد القول ، لكان حقاً مبيناً . فهذا مغزى المسألة .

مسألة :

٦٥٦ — إذا اختلف علماء العصر على قولين ، ثم رجع المتمسكون بأحد القولين إلى القول الآخر ، وصاروا مطبقين عليه - فالذي ذهب إليه معظم الأصوليين أن هذا إجماع . وذهب القاضي إلى أن هذا لا يكون إجماعاً .

وإذا انقرض العلماء على سجية الاختلاف ، ثم أجمع علماء العصر الثاني على أحد القولين ، فالاختلاف في هذه الصورة أظهر .

قال قائلون : هذا ليس بإجماع . ولو تعلق متعلق بالقول المضرب عنه ، لم يكن خارقاً للإجماع . وميل الشافعي رضي الله عنه [في أثناء ما يجريه] إلى هذا . وقال قائلون : هذا إجماع .

وأما القاضي فلا شك أنه لا يجعل هذا إجماعاً . ومن مذهبه أن المختلفين في العصر الأول لو [رجعوا] إلى قول واحد لم يكن ذلك إجماعاً ، فإذا كان هذا غور

مذهبه ، فكيف الظن به والإجماع من أهل العصر الثاني . ثم إنه يستدل على تمهيد قاعدته بنكته واحدة ، فيقول : إذا اختلف علماء عصر على مذهبين ، فقد ظهر اختلافهم في التحليل والتحريم مثلاً ، ثم تضمن ، تقرير كل قوم أصحابهم على مذهبهم إجماعاً من كافتهم على أن الخلاف سائغ ، فيحصل في ضمن الخلاف مع التقرير الإجماع على جواز الخلاف . فإذا فرض الرجوع إلى قول واحد ، فهذا غير منكر عملاً ووقوعاً ، ولكنه مسبوق بالإجماع على تسويغ الخلاف ، وهذا يجري في العصر الواحد ، فإذا جرى فيه ، فلأن يجري في العصرين أولى .

٦٥٧ - وأما الذين جعلوا الاتفاق على قول من القولين السابقين إجماعاً ، فإن بعضهم يتعلق ويستدل على بعض باجتماع المختلفين على أحد القولين قبل أن ينقضوا . ويقولون أيضاً : لو وقعت واقعة ، فاتفق علماء العصر على حكم واحد فيها ، كان اتفاقهم حجة ، وإطباقهم على قول واحد يجري هذا المجرى .

ولا يستقر لهؤلاء قدم ، إلا بتخييل هو نكتهم ، وعنها صدر ما قدمناه ، وذلك أنهم قالوا : المختلفون كأنهم بعدد على تردد النظر ، وليس التردد مذهباً محققاً ، وإنما يتلقى الإجماع من استقرار العلماء ، وليس تردد المترددين حجة على مخالفة قطع القاطعين .

٦٥٨ - والرأي الحق عندنا ما نبديه الآن : فنقول : إن قرب عهد المختلفين ، ثم اتفقوا على قول ، فلا أثر للاختلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد ناظر واحد أولاً ، مع استقراره آخرًا ، وإن تمادى الخلاف في زمن متطاوّل [على قولين] ، بحيث يقضي العرف بأنه لو كان ينقدح وجه في سقوط أحد القولين على طول المباحثة لظهر ذلك للباحثين . فإذا انتهى الأمر إلى هذا المنتهى ، فلا حكم للوفاق على أحد القولين ، وذلك أن ما صورناه من اختلافهم في الزمان ، مع مشاوراة الذكر ، وترديد البحث ، يقتضي ما ذكره القاضي ، من حصول وفاق ضمنى على أن الخلاف في هذه المحالّ سائغ . وشفاء الغليل في ذلك : أن رجوع قوم وهم جم غفير إلى قول أصحابهم ، حتى لا يبقى على ذلك المذهب الثاني أحد ممن كان يتتخله ، لا يقع في مستقر العادة ، فإن الخلاف إذا رسخ ، وتناهى وتمادى الباحثون ، ثم لم يتجدد بلوغ خبر أو آية أو أثر يجب الحكم بمثله ، فلا يقع في العرف دروس مذهب طال الذب عنه ، فإن فرض فرض ذلك ، فالإجماع فيه محمول على أنه بلغ الراجعين أمر سوي ما كانوا يخوضون فيه في مجال الظنون . ثم غاية النظر إن انتهى الأمر إلى هذا ، أنهم إن قطعوا بذلك

فوافقهم إجماع ، حملاً على هذا . وعلى هذا انبنى أصل الإجماع ، وإن قرّض فارض عدم القطع مع الرجوع عن المذهب القديم ، فهذا بعيد في التصوير . وإن تصور ذلك على تكلف ، فما أرى ذلك بالغاً مبلغ الإجماع ، فإنه لا ينقدح فيه دعوى تبكيث من يتعلق بالقول [المرجوع عنه] حسب انقذاح ذلك في مواقع القطع . وإذا ظهر وجه في التردد ، زال ادعاء الإجماع ، فإن الإجماع واجب الاتباع وهو المقطوع به ، فهذا قولنا مع اتحاد العصر .

٦٥٩ — فاما إذا انقرض علماء العصر مع طول الزمان ، فإن المعتمد عندنا طول الزمان على الخلاف ، ثم [إذا] اجتمع علماء العصر الثاني على أحد المذاهب ، فالوجه أن لا يجعل ذلك إجماعاً ، لما قرره القاضي من استنباط الإجماع على [تسويغ] الخلاف ، وما ذكره الأولون من اعتبار هذه الصورة جمع بترديد ناظر أولاً واستقراره آخراً ، فقول عربي عن التحصيل ؛ فإن استمرار العلماء الغواصين المعتنين بالبحث المتدارك على الخلاف - قطع منهم بأن لا سبيل إلى القطع ؛ فإن اجتمع في العصر الثاني قوم على أحد المذاهب ، فهو اجتماع وفاقي ، على مذهب مسبق بقطع الأولين بنفي القطع ، وتسويغ الخلاف ، وأين يقع هذا ممن يتردد أولاً ثم يتم نظره ؟ .

والذي يحقق ذلك أن المذاهب التي انتحلها الأولون جرت بها أقضية وأحكام ، ونيط بها سفك دماء ، وتحليل فروج ، من غير إنكار فريق على فريق ، والمتردد في نظره لا ينوط بتردده حكماً ، ومن العبارات الرشيقة للشافعي أنه قال : المذاهب لا تموت بموت أصحابها ، فيقدر كأن المنقرضين أحياء ذابّون عن مذاهبهم . وتحقيق هذا ما ذكرناه .

مسألة :

٦٦٠ — إذا اتفق أهل الإجماع على عمل ، ولم يصدر منهم فيه قول ، فقد قال قوم من الأصوليين : فعل أصحاب الإجماع كفعل رسول الله ﷺ . وقد سبق تفصيل المذاهب في أفعال رسول الله عليه السلام . ومتعلق هؤلاء أن العصمة ثابتة لأهل الإجماع ثبوتها للشارع ؛ فكانت أفعالهم كفعل الشارع ﷺ .

٦٦١ — قال القاضي : وهذا غير مرضي عند المحققين من أوجه . منها : أن اجتماع أهل الإجماع على فعل يبعد تصويره ؛ فإنهم لا يعصمون عن الخطأ والزلل . ولكن وفاقهم على قول حجة ، على الترتيب المقدم . وإن زعم زاعم أنه يجب

عصمتهم عن زلل عن الفعل ، فمعنى ذلك أن العصمة تجب لجميعهم . فأما أن تجب لأحاديهم فلا ، فلم يمتنع صدّر الزلل عن بعضهم . وإذا كان كذلك ، فكيف يتأتى في العادة تصوّر عدد لا يسوغ منهم التواطؤ ، ثم يطبقون على فعل واحد . فإن تكلف متكلف في تصويره ، فإنما يمكن فرضه إذا اجتمعوا في مجلس واحد . ثم إن تصوّر ، فلا احتفال به ، فإن متعلق الإجماع في الصورتين المتقدمتين ما قدمناه ، وليس يتحقق ذلك في الفعل ؛ فإنه لا يمتنع إذا فرض جمعهم أن يفعلوا فعلا ويعترف كل واحد منهم بأنه عاص به .

٦٦٢ - والذي أراه أنه إن تيسر فرض اجتماعهم في الفعل ، فهو حجة ، وهو خارج على الأصل الذي هو مستند الإجماع ، فإن أصحاب رسول الله ﷺ لو جمعهم مجلس وقدم إليهم شيء ، فتعاطوه ، وأكلوه ، فمن حرمه عدّ خارقاً للإجماع ، وتناهي أهل العصر في تبكيته ، فإذا يدل فعلهم على ارتفاع الحرج ، على حسب ما قدمناه في فعل رسول الله ﷺ . وهذا إلى الفعل المطلق ، فإن تقييد بقريظة دالة على وجوب أو استحباب ، ثبت ما دلت القرينة عليه .

الفن الرابع

في الأمر الذي ينعقد الإجماع فيه ، وفيما ينعقد الإجماع عنه .

٦٦٣ - فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة ، فالسمعيات . [ولا] أثر للوفاق في المعقولات ؛ فإن المتبع في العقلية الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وفاق .

٦٦٤ - وأما ما ينعقد الإجماع عنه ، فالقول ينقسم فيه كما تقدم . فإن كان المجمعون قاطعين على الحكم في مجال الظنون ، فلا يتأتى فرض هذا الإجماع إلا عن قاطع . وإن أسندوا إجماعهم إلى ظن ، لم يمتنع أيضاً . ثم مستند الإجماع في كونه حجة ، قطع أهل الإجماع بتقريع من يخالف الإجماع .

فهذا مجامع القول في الإجماع ، تفصيلاً وتأصيلاً ، وقد حاولنا جهدنا في إدراج مسائل الكتاب تحت التقاسيم ، وقد شذت مسائل قريية منها ، ونحن نرسمها الآن مرسلة ، إن شاء الله تعالى .

مسائل متفرقة في الإجماع

مسألة :

٦٦٥ — اختلف الأصوليون في أن الإجماع في الأمم السالفة هل كان حُجَّة ؟

فزعم زاعمون أن إثباته حجة من خصائص هذه الأمة ، فإنها أمة مفضلة على سائر الأمم ، مزكاة بتزكية القرآن ، قال الله تعالى : ﴿ كُتِّمَ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ (١) . وقال تعالى : ﴿ لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (٢) .

ومنع مانعون هذا الفرق ، فقالوا : لم يزل الإجماع حجة في الملل .

وقال القاضي : لست أدري كيف كان ، ولا يشهد له موجب عقلي على وجوب التسوية ، ولا على وجوب الفرق ، ولم يثبت عندنا في ذلك قاطع من طريق النقل ، فلا وجه إلا التوقف .

٦٦٦ — والذي أراه : أن أهل الإجماع إذا قطعوا ، فقولهم في كل مسألة يستند

إلى حجة قاطعة . فإن تلقى هذا من قضية العادات ، والعادات لا تختلف إلا إذا انخرقت . فأما إن فرض إجماع من قبلنا على مظنون من غير قطع ، فالوجه الآن ما قاله القاضي ، فإننا لا ندري أن الماضين هل كانوا يكتنون من يخالف مثل هذا الإجماع أم لا ؟ وقد تحققتنا التبكيت في ملتنا .

مسألة :

٦٦٧ — نقل أصحاب المقالات عن مالك رضي الله عنه أنه كان يرى اتفاق أهل

المدينة يعني علماءها حجة ، وهذا مشهور عنه ، ولا حاجة إلى تكلف ردِّ عليه . فإن صح النقل ؛ فإن البقاع لا تعصم ساكنيها ، ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لآبتي المدينة من المجاري قضى العجب ، فلا أثر إذاً للبلاد . ولو فرض احتواء المدينة على جميع علماء الإسلام ، فلا أثر لها ، فإنه لو اشتمل عليهم بلدة من بلاد الكفر ، ثم أجمعوا لآتبِعوا ، والظن بمالك رحمه الله [لعلو درجته] أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه . نعم . قد يتوقف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة . ثم خالفوها ، لاعتقاده فيهم أنهم أخبر من غيرهم بمواضع الأخبار وتواريخها .

(١) آية (١١٠) سورة آل عمران . .

(٢) آية (١٤٣) سورة البقرة .

مسألة :

٦٦٨ - إذا اتفق علماء التابعين على حكم في واقعة عنت في زمنهم ، فإجماعهم كإجماع الصحابة رضي الله عنهم . وذهب بعض المتتمين إلى الأصول إلى أن الحججة في إجماع الصحابة .

وهذا تحكم لا أصل له ، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد كما تقدم ، وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه ، لا في عقل ولا في سمع ، وهو بمثابة قول من يقول : لا احتجاج إلا في قياس الصحابة ، ولولا إرداتنا الإتيان على جميع المسائل ، وإلا كنا نضرب عن أمثال هذا .

مسألة :

٦٦٩ - إذا ذهب معظم العلماء إلى حكم وخالف فيه واحد منهم ، وكان من المعتبر في الخلاف والإجماع - فلا ينعقد الإجماع مع خلافه . وقال ابن جرير الطبري : لا يعتد بخلافه ، ويسمى عاقاً شاقاً حجاب الهيبة ، وطرد هذا في الاثنين ، وسلم أن مخالفة الثلاثة معتبرة . وكل ما ذكره مردود عليه ؛ فإن الإجماع هو الحججة . والذي نحن فيه ليس بإجماع . والثلاثة إذا نسبوا إلى ثلاثة آلاف كالواحد إذا نسب إلى ألف .

مسألة :

٦٧٠ - من فروع القول في اشتراط انقراض العصر ، مَنْ شَرَطَ انقراضَ العصر بالمجمعين . فالمذهب الظاهر لهؤلاء أن علماء العصر لو أجمعوا ، ثم التحق بهم مجتهدون ناشئة في الزمن ، وخالفوهم ، والمجمعون الأولون مصرون وقد انقضوا - فالمسألة إجماعية ، فإن التلاحق لو كان يمنع انعقاد الإجماع مع فرض الخلاف من المتلاحقين لما استقرت ثقة بالإجماع ؛ فإن العلماء يتلاحقون . وقال قائلون بمن شرط الانقراض : يؤثر خلاف المتلاحقين في بقاء المجمعين .

٦٧١ - وهذا لعمرى قياس هذه الطريقة ، وإن كان يُفْضَى ذلك إلى عُسر في تصوير الإجماع . وإنما قلنا : القياس على اشتراط الانقراض ، هذا لأن اتفاق الأولين ليس إجماعاً [بعد] ، بل الأمر موقوف ، فإذا خالف مخالفون ، كان هذا الخلاف واقعاً قبل الحكم بانعقاد الإجماع . فأما من لا يشترط الانقراض ، فلا شك أنه يجعل المخالفين خارقين للإجماع .

٦٧٢ — ومقصود هذه المسألة سؤال وجواب عنه . فإن قال قائل : قد أحدث ابن عباس رضي الله عنه أقوالاً خالف بها اتفاق جملة الصحابة ، وما كان ابن عباس في ابتداء العصر من أهل الإجماع ، فعلى ماذا يحمل ذلك ؟ قلنا : لا محمل لتسويغ هذا إلا شئيان :

أحدهما : أن يقدّر الصحابة رضي الله عنهم على تردد إلى أن استقل ابن عباس ، وأظهر مذهبه . وكذلك كانوا في معظم مسائل الفرائض ، فهذا وجه .

والوجه الثاني : أن يفرض وقوع تلك المسائل في زمن بلوغه مبلغ الاجتهاد . وقد كان يجري ابن عباس مذهبه مجرى من يبدي احتمالاً ولا يعتقده . وحمل على ذلك مذهبه في المتعة ، وتخصيص الربا بالنسيئة . وقال عيسى بن أبان : خلاف ابن عباس ومن تابعه من علماء الصحابة غير معتبر أصلاً . وهذا على الإطلاق باطل ، فإن فصل ، فالوجه ما قدمناه .

مسألة :

٦٧٣ — فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر . وهذا باطل قطعاً ؛ فإن من ينكر أصل الإجماع لا يُكفّر ، والقول في التكفير والتبرؤ ليس بالهين ، ولنا فيه مجموع فليتأمله طالبه . نعم . من اعترف بالإجماع ، وأقر بصدق المجمعين في النقل ، ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع عليه السلام ، ومن كذب الشارع كفر .

والقول الضابط فيه : أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يُكفّر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره ، كان منكراً للشرع ، وإنكار جزئه كإنكار كله . والله أعلم .

نجز النصف الأول من كتاب البرهان ، بحمد الله المعين المستعان . على يدي حاجبه ، كاتبه أبي زيد حمد بن جعفر بن بشار رحمه الله ، في النصف من شوال سنة إحدى وستمئة هجرية النبوية ، صلوات الله عليه بمحروسة دمشق ، حماها الله تعالى .

[هذه خاتمة الجزء الأول من النسخة (د)] .

فهرس موضوعات الجزء الأول

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة التحقيق
٥	ترجمة المؤلف
٧	مقدمة المؤلف
٨	فصل
١٤	فصل
١٩	القول في العلوم ومداركها وأدلتها
٢٠	فصل
٢١	فصل في حد العلم وحقيقته
٢٤	فصل
٢٧	فصل
٢٩	فصل
٢٩	فصل
٣٢	فصل
٣٩	الكتاب الأول / القول في البيان
٤٣	القول في اللغات وماخذها وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها
٤٧	فصل في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها
٥٩	تقسيم الأصوليين للكلام
٦١	باب الأوامر

٧١	فصل
٧١	القول في الصيغة المطلقة
٨٦	فصل الصيغة المقيدة
٩١	فصل مسائل متفرقة حول الأوامر
٩٦	القول في النواهي
١٠٦	فصل في معنى الأحكام الشرعية
١٠٨	فصل يجمع محامل الصيغ التي يقال فيها صيغ الأمر
١١١	باب العموم والخصوص
١١٣	صيغ الجموع
١١٥	فصل معقود في معنى النص والظاهر والمجمل
١٢٧	فصل في بقية أحكام الصيغة المطلقة
١٣٣	فصل : الصيغ المقيدة بالقرائن
١٣٦	القرائن التي ليست حالية
١٤٥	فصل : الفرق بين الاستثناء والتخصيص
١٥٠	فصل في معنى النص والظاهر والمجمل والمتشابه والمحكم
١٥٥	معنى المحكم والمتشابه
١٥٦	ما يخص به عموم الكتاب والسنة
١٦٥	فصل : القول في المفهوم
١٨١	باب القول في أفعال رسول الله ﷺ
١٨٢	حكم فعل الرسول ﷺ
١٨٦	فصل يحوي بقايا من أحكام الأفعال
١٨٦	حكم فعلي الرسول ﷺ المختلفين المؤرخين
١٨٩	باب القول في التعليق بشرائع الماضين

٢٨٣	فهرس الجزء الأول لكتاب البرهان
١٩٣	باب التأويلات
٢١٤	عود إلى ترتيب الكتاب
٢١٥	باب الأخبار
٢١٦	القول في الخبر المتواتر
٢٢٢	فصل في تقاسيم الأخبار
٢٣٣	فصل في صفة الرواة
٢٣٦	فصل في التعديل والجرح
٢٤٢	فصل في المراسيل والمسندات
٢٤٣	حكم العمل بالمراسيل وقبولها
٢٤٦	فصل في تحمل الرواية وجهة تلقيها ومن يصح منه تحملها
٢٥٢	فصل في كيفية الرواية وتفصيلها وما يقبل منها وما يرد
٢٥٩	الكتاب الثاني : كتاب الإجماع
٢٦٤	فصل
٢٦٧	الفن الثاني
٢٦٩	الفن الثالث في وجه انعقاد الإجماع
٢٧٧	الفن الرابع
٢٧٨	مسائل متفرقة في الإجماع
٢٨١	فهرس الموضوعات

البرهان

في أصول الفقه

تأليف

إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني
المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

علق عليه وخرجه أعماديه

صالح بن محمد بن عوفية

الجزء الثاني

منشور است

محمد عيسى بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الكتاب الثالث

كتاب القياس^(١)

القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه ، وأساليب الشريعة ، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع ، مع انتفاء الغاية والنهاية ؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة [مقصورة] ، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة ؛ فما ينقل منهما تواتراً ، فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل ، وما ينقله الأحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الأحاد ، وهي على الجملة متناهية ، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها . والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - ، متلقى من قاعدة الشرع ، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذاً أحق الأصول باعتماد الطالب ، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه ، وصحيحه وفساده ، ما يصح من الاعتراضات عليها ، وما يفسد منها ، وأحاط [بمراتبها] جلاءً وخفاءً وعرف مجاريها ومواقعها ، فقد احتوى على مجامع الفقه . وإن نحن خصصنا هذا الكتاب بفضل بسط ، فسببه ما نبهنا عليه من عظم خطره واشتداد مسيس الحاجة إليه ، وابتناؤه على إفضائه إلى ما لا نهاية له مع انضباط مأخذه ، فليس النظر في الشرع مفوضاً إلى استصلاح كل أحد ؛ فهي إذاً متناهية الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد ، وهذا قد يحسبه الفطن المبتدئ متناقضاً ، وسيأتي القول فيه [مشروطاً مشروحاً] - إن شاء الله تعالى - .

٦٧٩ - ثم الذي يقتضيه الترتيب أن نبتدئ القول في ماهية القياس ، ثم نبتني عليه نقل [المذاهب] في اعتقاد صحته وفساده ، ونبين المختار عندنا ، حتى إذا ثبت وجوب القول بالقياس على الجملة رتبنا بعده تراجم الكتاب على نظام ، وخصنا في الوفاء ببيان الجمل والتفاصيل .

(١) القياس في اللغة : يطلق على تقدير شيء بشيء آخر ، فيقال : قست الأرض بالتر . أي : قدرتها به . ويطلق أيضاً على مقارنة شيء بغيره ؛ لنعرف مقدار كل منهما بالنسبة للآخر . ثم شاع استعمال القياس في التسوية بين الشيتين حسية كانت التسوية أم معنوية . فمن الأولي : قول القائل : قست هذه الورقة بهذه الورقة ، بمعنى : سويتها بها ، ومن الثانية : قول القائل : علم فلان لا يقاس بعلم فلان ، بمعنى : لا يساويه ، أي : لا يسوى به . « الوجيز » (ص ١٩٢) .

الباب الأول

فصل : القول في ماهية القياس

٦٨٠ - لما كان القول في الصحة والفساد والرد والقبول مبنياً على الإحاطة بماهية الشيء ، اقتضى الترتيب تقديم هذا الباب .

وإذا قيل لنا : ما القياس ؟ عرفنا أولاً أنا لم نسأل عن الصحيح والفساد ، وإنما طولبنا بإثبات رسم مشعرٍ بالقياس : صحيحه وفساده ، قطعيه وظنيه ، عقليه وشرعيه ، فنذكر أقرب رسم يقرب من الوفاء بالاحتواء على الغرض ، ثم نذكر ما عداه ، ونبين وجه تطرق الاعتراض عليه ، ثم نختم الفصل بأمرين بهما الختام والتمام .

٦٨١ - فأقرب العبارات ما ذكره القاضي ، إذ قال :

«القياس حمل معلوم على معلوم ، في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ، بأمر يجمع بينهما ، من إثبات حكم ، أو صفة أو نفيهما»^(١) .

فقوله : حمل معلوم على معلوم ؛ أراد به اعتبار معلوم بمعلوم . وذكر المعلوم حتى يشتمل الكلام على الوجود والعدم ، والنفي والإثبات ؛ فإنه لو قال : حمل شيء على شيء ، لكان ذلك حصراً للقياس في الموجودات ، وسبيل القياس أن يجرى في المعدوم والموجود ، ثم فسر الحمل لما كان فيه ضرب من الإجمال عند تقدير الاقتصار عليه ، فقال : في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ، ثم لما علم أن [التحكم] بالحمل ليس من القياس [بسبيل] وإنما [القياس] من يتخيل جامعاً ، ويبنى عليه ما يسغيه ، مبطلاً كان أو محققاً - ذكر الجامع ، فقال : بجامع ثم صنفه إلى حكم ، وصفة ، في نفي أو إثبات . فهذه ترجمة كلامه على الجملة .

٦٨٢ - وذكر غيره عبارات في [روم ضبط القياس ، نائية عن الصواب] فمن

[مقرب] مع إخلال ، ومن مبعد .

والمعتبر في العبارات ، العبارة التي جمعها القاضي ، وكل من أتى بها فقد طبق

(١) إرشاد الفحول (ص ١٩٨) ، وعزاه إلى الباقلاني في «المحصل» ، وقال : اختاره المحققون منا .

غاية الإمكان ، ومن حرم شيئاً منها تطرق إليه على قدر خرمه اعتراض . على ما سنين الآن .

٦٨٣ — قال بعض المتأخرين : القياس رد فرع إلى أصل بما يجمع بينهما . وهذا فيه إيهام من الوجوه التي أخل بها من تقييدات كلام القاضي ؛ فإنه لم يتعرض للحكم الذي يطرد القياس له ، ولم يفصل الجامع .

٦٨٤ — وقال الأستاذ أبو بكر : القياس حمل الشيء على الشيء لإثبات حكم بوجه شبه ، وذكر الشيء يخرج الأقيسة المتعلقة بالنفي ، وكذلك ذكر إثبات الحكم ، ولم يتعرض لنفيه .

وقد يزيد بعض الناس نفيه . وهذه الطبقة وإن تطرق إلى كلامهم ضرب من الخلل ، فهم على المطلوب يحومون ، وإياه يبغون .

٦٨٥ — ونقل بعض أصحاب المقالات عبارات نائية عن جهة الصواب بالكلية : فنقلوا أنه قال بعضهم : القياس إصابة الحق . وهذا خرق ، وخروج عن الحق ؛ فإن من وجد نصاً لا يسمى قايماً ، وإن أصاب الحق .

وقال بعضهم : القياس هو الاجتهاد في طلب الحق . وهذا فاسد ؛ فإن من كان يجتهد في طلب نص ليس قايماً . إلى غير ذلك مما لا نرى التطويل بذكره .

٦٨٦ — وأما ما نرى ختم الفصل به فشيئان :

أحدهما : أنا إذا أنصفنا ، لم نر ما قاله القاضي حداً ؛ فإن الوفاء بشروط الحدود شديد ، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات ، والحكم والجامع ؟ ؛ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ، ولا تحت حقيقة جنس ، وإنما المطلب الأقصى رسم الناظر بمعنى المطلوب ، وإلا فالتقاسيم التي ضمنها القاضي كلامه تجانب صناعة الحد . فهذا مما لا بد من التنبه له .

وحق المسئول عن ذلك أن يبين بالواضحة أن الحد غير ممكن ، وأن الممكن ما ذكرناه ، ثم يقول : أقرب عبارة في البيان عندي كذا وكذا . والفاضل من يذكر في كل مسلك الممكن الأقصى . فهذا أحد الأمرين .

٦٨٧ — والثاني : أن القياس قد يتجاوز في إطلاقه في النظر المحض من غير تقدير فرع وأصل ؛ إذ يقول المفكر : قست الشيء إذا [افتركر] فيه . ولكن هذا مجرور ،

وأصل القياس اعتبار معلوم بمعلوم ، وإذا قال القائل : قست الأرض ، فمعناه ذرعتها بمقياس مهياً لذرعها وبينها وبين فلان قيس رمح أي : قدر معتبر بقدر رمح . فهذا منتهى القول في ذلك . ونحن نذكر بعده المقالات في رد القياس وقبوله ، وتفصيل القول فيه .

فصل : القول في ذكر المقالات في قبول القياس ورده

٦٨٨ - الوجه أن نذكر المذاهب المتعلقة بالأصل ردًا وقبولاً ، ثم نذكر مسائل الخلاف على هذا المنهاج ، ثم نعقد بعد ذلك باباً في المذاهب [المقتضية رد] بعض الأقيسة الصحيحة عندنا ، وقبول بعضها .

فنبداً بالكلام على الجملة . ونقول في رسم التقسيم : القياس - فيما ذكره أصحاب المذاهب - ينقسم إلى عقلي وشرعي^(١) ، ثم الناظرون في الأصول والمنكرون تفرقوا على المذاهب :

٦٨٩ - فذهب بعضهم إلى رد القياس ، وقال [الناقلون] : هذا مذهب منكري النظر ، والقول في إثباته يتعلق بفن من الكلام ، وقد أنهينا القول فيه نهايته .

٦٩٠ - وقال قائلون : بالقياس العقلي والسمعي ، وهذا مذهب الأصوليين والقياسيين من الفقهاء .

٦٩١ - وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي^(٢) ، وجحدوا القياس الشرعي . وهذا مذهب النظّام وطوائف من الروافض ، والإباضية^(٣) ، والأزارقة^(٤) ، ومعظم فرق الخوارج إلا النجدات^(٥) منهم ، فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس .

٦٩٢ - وصار صائرون إلى النهي عن القياس العقلي ، والأمر بالقياس الشرعي .

(١) إرشاد الفحول (ص ١٩٩) .

(٢) اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية . قال الفخر الرازي : كما في الأدوية والأغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ . « الإرشاد » (ص ١٩٩) .

(٣) الإباضية : أصحاب عبد الله بن إياض الذي خرج في أيام مروان بن محمد . له ترجمة في « الملل والنحل » للشهرستاني (ص ١٣٤ ، ١٣٥) .

(٤) الأزارقة : أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا معه من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها ، وعلى كورها ، وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير « المصدر السابق » (ص ١١٨ ، ١١٩) .

(٥) أصحاب نجدة بن عامر الحنفي . وقيل : عاصم . ويقال لهم : العاذرية ؛ لأنهم عذروا بالجبهالات في أحكام الفروع . وقال الكعبي : أجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن =

وهذا مذهب أحمد بن حنبل^(١) ، والمقتصد من أتباعه ، فليسوا ينكرون إفضاء نظر العقل إلى العلم ، ولكنهم يتهون عن ملاسته والاشتغال به .

٦٩٣ - وذهب الغلاة من الحشوية^(٢) ، وأصحاب الظاهر إلى رد القياس العقلي والشرعي .

٦٩٤ - وأنا أقول : أطلق النقلة القياس العقلي . فإن عنوا به النظر العقلي ، فهو في نوعه إذا استجمع شرائط الصحة مفض إلى العلم مأمور به شرعاً ، والقياس الشرعي متقبل [شرعاً] معمول به ، إذا صح على السبر الاثني به ، كما سيأتي شرح ذلك في أبواب الكتاب - إن شاء الله تعالى - .

وإن عني الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ، ووقوف نظر في غائب على استشارة معنى من شاهد - فهذا باطل عندي ، لا أصل له ، وليس في المعقولات قياس [وقد فهم عنا ذلك طالب المعقولات] .

والأمر المختص بهذا الفن الكلام في الأقيسة الشرعية ، وذكر الخلاف المتعلق بجملتها .

٦٩٥ - فقد ذهب النظم^(٣) ، ومن تابعه من الضلال^(٤) والحشوية إلى إنكار القياس الشرعي ، [و] الذين ردوا القياس اختلفوا في طريق رده ؛ فقال بعضهم : الخوض فيه قبيح لعينه .

٦٩٦ - وقال آخرون : في التعبد به منع الناس من المسلك الأقصد الأسد ، وعنوا به أن التنصيص على مواقع الإشكال أقطع للنزاع ، وأرفع للدفاع وأجلب للطمأنينة ، وأنفى لرهج الخلاف ، وأدعى إلى الائتلاف ، ويجب على الله - تعالى -

= يتناصفوا فيما بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه ، فأقاموه ، جار . « الملل والنحل » (ص ١٢٢ ، ١٢٥) .

(١) أحمد بن حنبل أبو عبد الله المروزي البغدادي . الإمام الشهير صاحب « المسند » و « الزهد » ، وغير ذلك . كان من كبار الأئمة الحفاظ ، ومن أحبار هذه الأمة . مات سنة (٢٤١) . له ترجمة في : تاريخ بغداد (٤ / ٤١٢) ، والعبير (١ / ٤٣٥) ، والنجوم الزاهرة (٢ / ٣٠٤) ، ووفيات الأعيان (١ / ١٧) .

(٢) سبق التعريف بهذه الفرقة .

(٣) من المعتزلة .

(٤) ك : جعفر بن حرب ، وجعفر بن حبشة ، ومحمد بن عبد الله الإسكافي ، وتابعهم على نفسه في الاحكام داود الظاهري . « إرشاد الفحول » (ص ٢٠٠) .

وجوب الحكمة ، أن يستصلح عباده فيما يتعلق بأمر الدين .

٦٩٧ - وقال قائلون : الأقيسة متفاوتة ، لا قرار لها في المظنونات ، وإنما يرجح الظن على حسب القرائح [وكل يظن أمراً] يليق بمبلغ فكره .

٦٩٨ - وقال قائلون : في أصول الشريعة ما لا يصح على السبر . كإيجاب العقل على العاقلة ، وإيجاب ذبح البهائم البريئة ، بسبب ارتكاب المكلف محظورات الحج ، واسترقاق أولاد الكفار ، وإن حكم لهم بالإسلام مع السبي ، ثم تبقى وصمة الرق في نسلهم ما توالدوا على الإسلام ، قالوا : فلا وجه والحالة هذه إلا اتباع النصوص .

٦٩٩ - وذهب من نفاة القياس طائفة إلى أنه مردود بنصوص الكتاب والسنة .

ونحن نذكر مسلك كل فريق ونتبعه بالتقضى ، ونرسم مسألة في جواز التعبد بالقياس [فإذا نجزت ، عقدنا بعدها المسألة الكبرى في وقوع التعبد بالقياس] .

مسألة : [في جواز التعبد بالقياس] :

٧٠٠ - ذهب علماء الشريعة ، وأهل الحل والعقد إلى أن التعبد [بالقياس] في مجال الظنون جائز غير ممتنع ، وقد ذكرنا مذاهب المخالفين في الجواز : فأما من ذهب إلى أن الخوض فيه والأمر به قبيح لعينه ، فقد تعلق بأن الظنون أضداد العلوم ، وضد العلم في معنى الجهل ، والجهل قبيح لعينه ، وهذا مبني أولاً على التقييح والتحسين [بالعقل] ، وقد صدرنا هذا المجموع بالرد على القائلين بذلك بما فيه مقتع . ثم لو قدرنا تسليم ذلك جدلاً فهذا باطل من أوجه :

منها : أن الغفلة ، والغشية ، والبهيمية ، أضداد منافية للعلوم ، وهي من خلق الله - تعالى - ، ومن رأي هؤلاء : أن الله - تعالى - لا يخلق قبيحاً ، ثم ما ذكره جحد للشريعة ؛ فإن من أنكر ربط الأفضية والحكومات بالشهادات المستندة إلى بحث قريب ، وسبر يسير ، لا يطلع على الباطن من أحوال الشهود ، فقد أنكر قاعدة من الشرع عظيمة ، لا ييؤ بجحدها من وفر الإسلام في صدره . وكذلك قول المفتين مظنون عند المستفتين ، والتعويل على قول الثقات في أحكام المعاملات ، وتصديق الأثبات في أمن السبل والطرق لا ينكره عاقل ؛ فإذا [أعضلت] الإشكالات وتعارضت الاحتمالات ، فالرجوع إلى غالب الظن في كل فن دأب ذوي البصائر ، وهو من ثمرات العقول ، فكيف يعد من مستقبحاتها ؟ ومعظم وجوه الرأي والنظر في العواقب ظنون ، ومتى لم يتبع صاحبها أرشدها ، لزم أن يفعل ما يتفق . وهو الخرق بعينه . نعم ، الاكتفاء بالظن

مع القدرة على ثلج الصدر وطمانينة النفس [قد] يعد قصوراً وتقصيراً . وخصوصاً لما يبدو في مواقع أقيستنا مسالك في اليقين يتحونها ، وإنما يبغون رد جنس الظنون حيث لا يرجعون فيه إلى يقين ، والنظر يضاد العلم وهو واجب . والشك المتقدم على النظر عند أبي هاشم حسن ، وهو الداعية الجالبة لافتتاح النظر .

فهذا وجه الرد على من قبح الخوض فيه لكونه نقيض العلم لعينه .

٧٠١— وأما من قال: في حمل الخلق على ملتطم الظنون، وحجرهم [عن]
درك اليقين ترك استصلاحهم . والاستصلاح في الدين محتوم . فهذا مبني على
التحسين والتقيح ، وقد ظهر بطلان مذهبهم فيهما .

ثم ما ذكروه باطل بقواعد العقائد ؛ فإنها منوطة بدقائق النظر ، ولا يتوصل إلى إدراكها إلا الأكياس من طبقات الناس ، ثم انقسام طباق الخلق يوجب ازورار طرقهم في [وجوه] النظر . ومجاري أحوالهم [في ذلك] أصدق الشواهد والمحن ، وهو سبب افتراق الفرق . ثم معظم الخليقة لا يبغون الحقيقة ، بل يرجحون إلى التقليد ، ولو حمل الله الخلق على الحق المبين بآية تظل لها الرقاب خاشعة لأوشك ألا يتفرقوا .

ولا يعني مما ألزمنهم قول القائل : مسالك العقول [عتيدة] والبراهين موجودة والشواهد مشهودة ، وطرق الصواب معدودة ؛ فإن كل ناظر يزعم أن مسلكه الحق ، وقوله الصدق .

ثم إنما كان يستقيم ما ذكروه ، لو دعونا إلى اليقين، وزيفوا بسببه طرق الظنون . فأما وهم بعد رد القياس لا يرجعون إلى يقين ، ومعقل في الدين حصين ، وغايتهم التعطيل والتبطيل ، والانسلال عن ربة التكليف ، والانحلال عن ربط [التصريف] وترك الناس سدئ ، يموج بعضهم في بعض على موعد وخبر ، وقول مزخرف، وإمام منتظر ؛ فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك ، إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه .

٧٠٢— و [أما] من قال : الأقيسة لا قرار لها ، وفنون النظر على حسب الفكر فقصاراه آيل إلى تقيح الظن ، وإيجاب الاستصلاح ، وشرع اليقين ، وقد تكلمنا على المسلكين .

ثم الأمر ليس على ما تخيلوه ، بل للظنون المرعية والأقيسة المعتمدة الشرعية

المرضية روابط، وضوابط لا يعرفها إلا الغواصون. على ما سيأتي تفصيلها، إن شاء الله تعالى.

ومن حمل كل ظن على جودة القريحة وحدة الطبع، فقد أنكر وجه الرأي، وتقريب أرياب الألباب، وتطلعهم بالفكر الصائب على حجب الغيوب. ولو قيل: هو عماد الصلاح في الدين والدنيا، ودعامة المرشد لم يكن بعيداً، والشارع فيما استن كالعاقل الذي يمهّد للطلبة طرق الحكمة، ومسالك النفع والدفع، ثم يكلمهم إلى إتباع الفكر النقية عن الأقداء والكدر.

ثم إن أضربوا [عما] رأيناه واجتنبوه، فهل معهم يقين ادعوه؟ أم الغرض قطع النظر عن بقية المرشد، وانتحاء المقاصد، وغمس الناس في غمرات [المتاهات] .

وعلى كل الحالات التشوف بالظن إلى الخير اجتناب الضير أحرى من حل الرباط وقطع أسباب الاستنباط، وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط .

٧٠٣- وأما من أشار إلى أن قواعد في الشرع لا تعقل معانيها، كضرب العقل على العاقلة، واسترقاق الأطفال .

فهذا القائل يتشبث بالوقعية في الشريعة، واتخاذ هذه الجهات إلى المطاعن ذريعة، والقياس يعترف بالوقوف عند هذه المواقف، وانقسام الشرع إلى ما يجري فيه الأقيسة، وإلى ما يجب فيه الانحصار والاقتصار على موارد النصوص؛ فلا يجب من وقوف الرأي في مسلك انحسامه من جميع الوجوه، وذلك مستبين بما يعرض للإنسان في مآربه وأوطاره، فقد يتغشاها عماية، ويستبهم عليه عاقبتها، وقد يلوح له وجه الصواب فيما يأتي ويذر، ثم العقل لا يحسم طريق الرأي لاستعجابه في بعض الوجوه. فقد بطل جميع ما حاولوه .

٧٠٤- وأما من ادعى أن القياس مردود بنصوص القرآن العظيم، فقد ادعى أمراً محالاً، وغايته التلبس بذكر آية ما سيقت لما دفعنا إليه كقوله - تعالى - : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(١) إلى غير ذلك، والمراد أن ينهى عن الحيد عن مدرك اليقين مع إمكانه، ومجاوزة مراسم المرشد بالحدس والتخمين .

ونحن لا ندعو إلى كل ظن، ثم التسمك بالمجملات، أو بالظواهر في مواضع

القطع باطل ، ونعارض ما ذكره بالآي الدالة على الأمر بالنظر ، والاستحاثات على الاعتبار ، ويتطرق إلى ما يعارضون به من الاعتراضات ، ما تطرق إلى ما استدلوا به .

٧٠٥- فإن قالوا : وجوب العمل معلوم عندكم مقطوع به ، وهذا العلم مرتب على الظن ، ويستحيل أن ينتج الظن علماً .

قلنا : الأقيسة لا تقتضي العلم بوجوب العمل لأعيانها ، والعمل لا يقع بها ، وإنما يقع عندها ، والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قطعية [سنديها] وقد تقرر هذا الفن في مواضع من هذا الكتاب .

٧٠٦- ومن تمويهاتهم في ذلك ، قالوا : إذا لم يمتنع انتهاض الظن علماً بالعمل فينبغي [أن] تبعدوا أن يتصب الظن علماً في العلم بوقوع الرؤية .

قلنا : لو قام دليل قاطع على أن وقوع الظن علم ينصبه الله - تعالى - لوقوع شيء ، رؤية كانت أو غيرها ، لم يبعد ذلك . ومستند العلم ناصب الظن لا عينه .

٧٠٧- والذي تمسك به النظم ورهطه ، وهو معتصم القوم : أن العقول لا تدل على وجوب العمل بالظنون ، وإنما يبغى الناظر ذلك ، إن كان من مأخذ السمع ، ثم لا يقع الاكتفاء بالظواهر ؛ فإن إثبات القياس عند القائلين به مقطوع به ، وقواطع السمع نص الكتاب أو نص السنة المتواترة ، وليس في إثبات القياس نص كتاب ، ولا نص سنة متواترة .

والإجماع قد نفاه النظم [أصلاً] وزعم : أن أصحاب رسول الله ﷺ دعوا الناس إلى اتباع الإجماع ، وراموا أن يتخذوا رءوساً ؛ فقررروا الإجماع وأسندوا إليه ما يرون ، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا نهاية له . وأصول الشريعة مضبوطة

ومن قال بالإجماع يقول : القول بالقياس مختلف فيه ، ومعظم الأمة على رده ، فادعاء الإجماع فيه محال ، ولا نص ، ومسالك العقول منحسمة ، فلم يبق بالقول على القياس دليل .

وربما عضدوا ذلك بأن يقولوا : الأمارات التي يستنبطها القياسيون ، لا تقتضي الأحكام لأعيانها ؛ فإن الشدة المطربة التي يعتقد القياسون علة في تحريم الخمر ، كانت ثابتة قبل الشرع ، وفي الملل السالفة ، ولا تحريم ، وكانت الخمر مباحة في بدء الإسلام مع قيام الشدة والإطراب . والقياس لا يتوهمها موجبة لعينها ، وإنما يتوهم نصب

الشارع لها ، وليس في العقل ولا قواطع السمع ما يدل على ذلك .

٧٠٨- قلنا : مستند وجوب العمل بالقياس الإجماع ، وما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاولة استتصال قاعدة الشرع ؛ لأنه إذا نسب حاملها إلى ما هذى به ، فبمن يوثق ؟ وإلى قول من يرجع ؟ وقد رد القياس ، وطرده مساق رده إلى الوقعية في أعيان الأمة ، ومصايح الشريعة ؛ فإذا لا نقل ، ولا استنباط ، ولا تحصل الثقة على ما قاله بآي القرآن ؛ فإنه لا يسعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصريف ، وكتب البعض ، وتغيير مقتضى البعض ؛ فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس ، بل عمت قاعدة الشريعة .

٧٠٩- وأما من اقتصر في قطع ارتباط القياس بالإجماع على قوله : القياس مختلف فيه ، فادعاء الإجماع في محل النزاع محال .

فإننا نقول لهؤلاء : إنما كان يستقيم ما ذكرتموه ، لو كنا نحتج عليكم بإجماع أهل الزمان المشتمل عليكم ، فأما متمسكنا ، فإجماع أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم من أئمة التابعين ، إلى أن نبغت الأهواء ، واختلفت الآراء - على ما سنقره الآن - فخلافتكم مسبوق بالإجماع ، ولا مبالاة به .

٧١٠- فهذه قواعد منكري القياس ، وعيون شبههم . وقد تقرر الفراغ من الرد على من ينكر جواز التعبد بالقياس ، وأوضحنا الرد على من زعم أنه لا طريق إلى إثباته بقاطع عقلي أو سمعي . وقد حان الآن أن نبين وقوع التعبد بالقياس ، وانعقاد الإجماع على العمل به .

فصل : في وقوع التعبد بالقياس بعد بيان الجواز

فنقول والله المستعان :

٧١١- نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم ، تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ، ولا يحويها حد ؛ فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة ، والوقائع تترى ، والنفوس إلى البحث [طلعة] وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها ، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصاً وظاهراً ، بالإضافة إلى الأفضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف .

وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط ،

وملاحظة قواعد متبعة عندهم ، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله - تعالى - ، فإن لم يصادفوه ، فتشوا في سنن رسول الله ﷺ ، فإن لم يجدوها اشتوروا ، ورجعوا إلى الرأي .

٧١٢- والذي يوضح ما ذكرناه أنهم مع اختلاف مذاهبهم في مواقع الظنون ، ومواضع التحري ، ما كانوا ينكرون أصل الاجتهاد والرأي ، وإنما كان بعضهم يعترض على بعض ، ويدعوه إلى ما يراه هو ، ولو كان الاجتهاد حائداً عن مسالك الشريعة ، لانكره منهم منكر . وإذا لاح المعنى فترديد العبارات عنه هين . ونحن نوضح المقصد بأسئلة وتخيلات وأجوبة عنها :

٧١٣- فإن قيل : قد صح من بعضهم التغليظ على بعض في مسائل ، كقول ابن عباس في رد العول ، مع من كان يكلمه ، وقولهم [في] الرد عليه ، وقد صح انتهاء القول إلى المبالغة في الاقاصيص المشهورة .

قلنا : لم ينكر أصل الاجتهاد أحد منهم ، وإنما كانوا يتناظرون في الذب عن وجوه الاجتهاد ، والدعاء إلى غيرها من الاجتهاد ، وكانوا مجمعين على الأصل مختلفين في التعيين والتفصيل ، نحو اختلاف علماء الدهر .

٧١٤- فإن قيل : غايتكم في هذا ادعاء اجتهاد بعضهم وسكوت الباقيين ، وقد ذكرتم في مسائل الإجماع : أنه لا ينسب إلى ساكت قول .

قلنا : هذا باطل من أوجه ، منها : أنه لم يخل أحد من علماء الصحابة من الاجتهاد في مسائل ، وإن لم ينقل عنهم الاجتهاد في مسألة واحدة ، فقد صح النقل المتواتر في مصير كل واحد منهم إلى أصل الاجتهاد في مسائل قضى فيها أو أفتى بها ، ثم إحداث قاعدة في الشريعة تستند إليها الأحكام ، بل يصدر عنها معظم الشريعة ، مما لايجوز السكوت عليه ، لو لم يكن ثابتاً ، وإنما يسوغ السكوت عن المظنونات ، وليس من تكلم في القياس رداً وقبولاً ، ممن يجترئ بالظن ، بل كل فريق قاطعون بما يذكرون ويعتقدون ، وقد ذكرنا مسألة الانتشار وأنه لا يجوز السكوت مع طول الزمان وتذاكر أهله ، ولو كان الأمر مظنوناً ، فكيف يسوع في مطرد العرف تصرف علماء الصحابة في مذاهب الاجتهاد ، على الدوام من غير فتور فيه ، ثم يسكت عنه من يعتقد بطلانه ؟ .

٧١٥- فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنهم كانوا يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر ، والعمومات وفحوى الخطاب ؟ .

قلنا: لا أصل لهذه المقالة، وهي كمحاولة تسبيح الغزالة [فأنى تفي] الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقت طبق الأرض، والأقضية التي فاتت الحد والعد، وقد أوضحنا بالنقل المتواتر عنهم أنهم كانوا يقدمون كل متعلق بنص وظاهر، ثم كانوا يشتررون وراء ذلك، ويثبتون الأحكام على وجوه الرأي، واعتبار المسكوت عنه بالمنصوص عليه.

٧١٦ - فقد تبين بمجموع ما ذكرناه إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - والتابعين ومن بعدهم، على العلم بالرأي، والنظر في مواقع الظن، ومن أنصف من نفسه، لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية، أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر.

٧١٧ - فإن قالوا: قد روي عن جمع من أئمة الصحابة رد الرأي والرد على القائلين به قال أبو بكر^(١) - رضي الله عنه - : «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله - تعالى - برأيي؟»^(٢). وقال ابن مسعود^(٣) - رضي الله عنه - : «لو عملتم بالرأي لخللتم كثيراً مما حرم الله، وحرمتكم كثيراً مما أحل الله تعالى»^(٤)، إلى غير ذلك من أفراد آثار - فقد عورضوا بأضعافها، وذكروا أولاً إشارة الرسول - عليه السلام - إلى القياس في الأخبار.

منها: ما روي أنه - عليه السلام - سئل عن قبلة الصائم، فقال للسائل: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته»^(٥)، فكان ذلك منه قياساً للقبلة على المضمضة وقال - عليه السلام - لضباعة الأسدية، وقد ذكرت له حجاً على أبيها، وسألته عن إمكان أدائه، فقال: أرأيت لو كان على أهلك دين أكنت تقضينه؟»^(٦) قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»، وقول ابن مسعود^(٧) في حديث بروع^(٨) بنت واشق، وقد كانت فوضت بضعها، فرد ابن مسعود السائل شهراً، ثم قال: «إني أقول فيها [برأيي]»،

(١) سبقت ترجمته . (٢) صدره ابن ماجه في «الزكاة» باب (١١) ، وشرح السنة (٦ / ٦٦) .

(٣) سبقت ترجمته . (٤) الفقيه والمتفقه (١ / ١٨٢) .

(٥) كذا هنا «الأسدية» ، ولم أقف عليها .

(٦) رواه بنحوه : البخاري (١٥١٣ ، ١٨٥٤ ، ١٨٥٥ ، ٦٢٢٨ ، ٦٦٩٩) ، ومسلم في «الصوم» (١١٤٨) .

(٧) سبقت ترجمته .

(٨) بروع بنت واشق الرواسية الكلاية أو الأشجعية ، زوج هلال بن مرة ، لها ترجمة في «الإصابة»

(١٧٤ / ٢٥١ / ٤) .

(٩) أبو داود في «النكاح» (٢١١٤) ، والترمذي في «النكاح» (١١٤٥) ، وقال: حسن صحيح والنسائي في

«النكاح» (٤٥٠) ، وأحمد (١ / ٤٤٧) ، (٢ / ١١) ، (٤ / ٢٨٠) .

فإن أصبت فمن الله - تعالى - ، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان : أرى لها مثل مهر نسائها ، لاوكس^(١) فيه ولا شطط^(٢) .

٧١٨ - قال الإمام : ومن رام منا أن ننقل اجتهادات الصحابة بطريق الأحاد ، فقد [تكلف] أمراً عسراً؛ فإن ما ثبت النقل فيه تواتراً عسر النقل فيه من طريق الأحاد، ومن أراد أن ينظم إسناداً عن الأثبات بالعنعنة، أن رسول الله ﷺ كان يصلي الفجر ركعتين، لم يتمكن منه، وهذا يناظر في المعقولات محاولة إثبات الضروريات والمحسوسات بطريق المباحثات؛ فإنه معوز لا سبيل إليه وقد اضطررنا - وكل منصف [معنا] - إلى العلم بأن الذين [مضوا] كانوا يسندون جل الأحكام إلى النظر والرأي . وكيف يطمع الطامع في معارضة ذلك بالفاظ محتملة ينقلها الأحاد ؟ ولو كانت نصوصاً لما عارضت التواتر .

٧١٩ - ثم ما تمسكوا به من قول الصديق^(٣) ، وابن مسعود^(٤) - رضي الله عنهما - لا حجة فيه ، فأما الصديق: فإنه قيد كلامه بالرأي في كتاب الله - تعالى - وأراد به مخالفة المفسرين الذين إلى قولهم الرجوع، وهذا ممنوع عندنا ؛ وقد قال رسول الله ﷺ : « من قال في القرآن برأيه ، فليتبوأ مقعده من النار »^(٥) ؛ فلا حجة إذاً فيما روه عن الصديق - رضي الله عنه - .

وأما قول ابن مسعود: فلا متعلق له ، فإن فيه ما يدل على أن الرأي المجرد لا يطرد إذ قد يلقيه من أصول الشرع ما يمنعه من الجريان ؛ فعلى كل ناظر ألا يتبع رأيه المحض ، حتى يربطه بأصول الشريعة ، ومن أعمل الرأي المجرد أحل وحرم على خلاف الشريعة ، فلا حجة إذاً في قوله .

٧٢٠ - واحتج الشافعي^(٦) ابتداءً بحديث معاذ بن جبل^(٧) - رضي الله عنهما -

(١) وكس : نقصان . (٢) شطط : زيادة . (٣) سبقت ترجمته . (٤) سبقت ترجمته . (٥) الترمذي (٢٩٥٠ ، ٢٩٥١) ، وقال في الأول : حسن صحيح ، وفي الثاني : حسن ، وأحمد (١ / ٢٣٣ ، ٢٦٩) وشرح السنة (١ / ٢٥٧ ، ٢٥٨) . (٦) واحتج أيضاً بقوله - تعالى - : ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ . قال : فهذا تمثيل الشيء بعده . «إرشاد الفحول» (ص ٢٠١) .

(٧) معاذ بن جبل بن عمر أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي السلمي المدني . كان من أعيان الصحابة وأفرادهم وإليه المتسهن في العلم بالفتوى والحفظ والقرآن . قال ابن مسعود : كنا نشبهه بإبراهيم - عليه الصلاة والسلام - أمة قانتاً لله حنيفاً . مات في طاعون عمواس بالأردن . سنة ١٨ . له ترجمة في «أسد الغابة» (٥ / ١٩٤) ، والإصابة (٣ / ٤٠٦) ، والعبر (١ / ٢٢) ، وشذرات الذهب (١ / ٢٩) .

قال له الرسول - عليه السلام - لما بعثه إلى اليمن : [« بم تحكم يا معاذ ؟ » قال : بكتاب الله ، قال : « فإن لم تجد ؟ » قال : « إن لم تجد ؟ » قال : « أجتهد رأيي ، فقال - عليه الصلاة والسلام - : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسول الله »] ، وهو مدون في الصحاح ، وهو متفق علي صحته^(١) لا يتطرق إليه التأويل ، فإنه - رضي الله عنه - انتقل من الوحي والتنزيل ، إلى سنة رسول الله ﷺ ثم انتقل منهما - عند تقديره فقدمهما - إلى الرأي ، ولا يجوز أن يقال : أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله - عليه السلام - فإن ذلك لو كان على هذا الوجه ، لكان متعلقاً بالكتاب والسنة .

٧٢١ - فإن قيل : خبر الواحد لا يقتضي العلم ، وإثبات القياس يقتضي أمراً مقطوعاً به ، قلنا : قد ثبت عندنا بالقواطع العمل بخبر الواحد ، كما قد تقرر في صدر كتاب الأخبار ، وعرفنا من طريق التواتر أن رسول الله ﷺ لو أخبر معاذاً : أن العمل بالرأي سائغ ، وأخبر معاذ الذين أرسل إليهم : أن النبي - عليه السلام - أخبرني أن العمل بالرأي إذا لم تكن الواقعة في كتاب ولا سنة - واجب ، كانوا يتبعونه ، ولو روى الصديق أو غيره من أئمة الصحابة ، على رموس الأشهاد ، أن الرسول - عليه السلام - شرع القياس والعمل به ، لكان الذين لم يبلغهم ذلك يتلقونه بالقبول ، ويتدرجون إلى القياس ، ويسارعون إلى تمهيد قواعده وسلبه ، وإذا كان القياس مغزاه العمل فالدال عليه دال على العمل ، فلا فرق بين أن يستند القياس إلى قاطع ، بدرجة وبين أن يستند إليه بدرجات .

٧٢٢ - فهذا متتهى ما أردناه ، في إثبات [القياس وإثبات] تجوز التعبد بالقياس والرد على منكريه ، وإثبات وقوع ما أثبتنا جوازه ، وتتبع اعتراضات الجاحدين فيه . ونحن نذكر بعد ذلك مسلك النهرواني والقاساني وابن الجبائي في تفصيل ما يقبل ويرد من النظر .

مسألة :

٧٢٣ - ذهب النهرواني والقاساني إلى أن المقبول من مسالك النظر في مواقع

!!ظنون ، شيثان :

أحدهما : ما دل كلام الشارع على التعليل به ، ولهذا صيغ . منها : ربط الحكم

(١) أبو داود في « الألفية » (١١) ، وأحمد (٥ / ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢) .

بالأسماء المشتقة، كقوله - تعالى - : ﴿والسارق والسارقة﴾^(١)، وقوله - سبحانه وتعالى - : ﴿الزانية والزاني﴾^(٢) فما منه اشتقاق الاسم في فحوى الكلام منصوب علمًا .

ومن هذا القبيل ما روي: أنه سها فسجد ، وزنى ما عزر فرجمه رسول الله ﷺ [فالفاء] تقتضي ربطًا وتسبيحًا ، وذلك مشعر بالتعليل إلى غير ذلك مما يأتي مفصلاً في ترتيب الأبواب . فهذا أحد الأمرين .

وربما يلحقون بهذا الفحوى . نحو قوله - تعالى - : ﴿ فلا نقل لهما أف ﴾^(٣) ففحوى النهي عن التأفيف يمنع ما يزيد عليه من التعنيف والضرب والإهانة .

٧٢٤ - والأمر الثاني : إلحاق ما يكون في معنى المنصوص عليه بالمنصوص عليه ، وهو كقوله - عليه السلام - : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم »^(٤) ، ثم قالوا : لو جمع جامع بولاً في كوز ، وصبه في الماء الراكد ، لكان في معنى البول في الماء .

وما عدا هذين من سبل النظر ، فهو مردود عند هؤلاء .

٧٢٥ - وأما أبو هاشم ، فقد قال بهذين الوجهين ، وزاد وجهًا ثالثًا وقال : إذا ثبت أن المكلف مطالب بشيء ، واعتاص عليه الوصول [إليه] يقينًا ، فاعلم أنه مأمور ببذل المجهود [في طلبه] ، والتمسك بالأمارات المفضية إلى الظنون فيه ، ومثل هذا القول بوجوب طلب استقبال القبلة عند إشكال جهاتها ، فقال : يتعين طلبها بالتمكن من جهة الظن ، ولما أوجب الله - تعالى - المثل في الجزاء ، ولم ييسنه لنا ، تبيّن أنه [كلفنا] طلب المثل ، لما قال - تعالى - : ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾^(٥) .

٧٢٦ - فنقول : ما اعترفتكم به أنتم مساعدون عليه ، وهو يلتحق بقبيل النصوص والظواهر ، والمباحثة وراء هذه الجهات . أفترعمون أن الفتاوى والأقضية في الأعصار الخالية تنحصر في هذه الجهات ؟ فإن قلتم بذلك ، فقد باهتم ، وعاندتم مدارك الضرورات ، فإن ما في النصوص إشعار بتعليله ملتحق بالظواهر ، وما نراه يبلغ في الكتاب والسنة مائة عدد . وما يذكره أبو هاشم معوز النظير في موارد الشرع ، والأحكام

(١) آية (٣٨) سورة المائدة .

(٢) آية (٢) سورة النور .

(٣) آية (٢٣) سورة الإسراء .

(٤) البخاري (١ / ٦٩) ، ومسلم في « الطهارة » (٩٥) ، وأبو داود (٦٩) ، والنسائي (١ / ٤٩) ،

والترمذي (٦٨) ، وأحمد (٢ / ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٣٤٦) .

(٥) آية (٩٥) سورة المائدة .

الجارية في نوادر الوقائع قد عدت العدد، وجاوزت الحد ، فأين يقع ما ذكره مما جرت فيه فتاوى المفتين؟ وينجر الكلام إلى المسلك المقدم في المسألة الأولى ، فإن أبدوا شبهة لم يخل من الوقوع في أحد الشقين : إما أن يتعرض لمنع جواز التعبد بالقياس، وقد مر القول فيه مستقصى وإما أن يتعرض لعدم الوقوع مع الاعتراف بالجواز، وقد تقدم القول البالغ في ذلك، فما استفاد هؤلاء بما أوردوه إلا اعترافاً بمسائل معدودة، والدليل عليهم قائم فيما أنكروه .

٧٢٧- ثم تتبع المحققون كلامهم فيما وافقوا فيه ، وأبدوا لهم صفحة الخلاف ، وطالبوهم بتثبيت ما أقروا به ، وقالوا : لم قلت : إن ما عرض رسول الله ﷺ بتعليقه في حق البعض ، فتلك العلة مطردة على الكافة ، مع القطع بأنها لا تدل لنفسها ، وإنما تدل بنصب ناصب إياها علمًا ، ولا يجب من نصبه علمًا في حق زيد انتصابه في حق عمرو، ولو قال الرجل لمن يخاطبه: بع عبدي هذا؛ فإنه سيئ الأدب. فإنه يبيعه بحكم الإذن، فلو أساء عبد آخر أدبه، لم يبيعه جرياً على تعليقه بيع الأول بإساءة الأدب. فإن قالوا: إذا قال الرجل لولده: لا تأكل هذه الحشيشة ، فإنها سم ، اقتضى ذلك نهي عن تعاطي كل سم .

قلنا : ليس ذلك من حكم اللفظ ، ولكن ما أظهر من الإشفاق والحث على الحذار من موقعة الضرر ، هو الذي اقتضى تعميم الأمر ، وقد قال المحققون : لولا ما تحقق في سياق الخطاب من قوله - تعالى- : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾^(١) من نهاية الحث على البر - لما أبعدنا النهي عن التآفيف مع الأمر بضرب العنق . وقد يأمر السلطان بقتل الرجل المعظم ، ويتقدم إلى الجلاد بالألا يستهين به قولاً وفعلاً .

٧٢٨- والغرض مما نذكره يتبين الآن بأمر ، هو الشأن كله فنقول:

إن تجرد اللفظ عن القرائن ، فالقياس بماذا ؟ ولا مفرغ في إثباته إلا ما اعتصمنا به في إثبات وجوب النظر، فإن [تمسكوا به ساقهم إلى القول بوجوب النظر] فإن مواقع فتاوى [المفتين] ليست مختصة بما ذكروه . وإن اقترنت باللفظ قرينة أوجبت التعميم .

والذي قبلوه إذاً موجب اللفظ، وقضية ظاهره، وليس من أبواب النظر في ورد ولا صدر ، فآل حاصل الكلام إلى قولهم : بتعيين الظواهر .

٧٢٩- فإن قيل : أنتم لا تصححون أيضاً كل نظر ، ومتعلقكم فيما تصححونه الإجماع من الأولين ، فلا تنقلون فيه لفظاً جامعاً مانعاً حتى يكون مرجعكم فيما تأتون وتذرون ، وتصححون وتبطلون ، وإلا فالأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها ، فكيف ينضبط لكم منها ما يصح وما يفسد ؟ فقد اعترفتم بأن لا مدرك غير التعلق بما صدر منهم .

وهذا سؤال مشكل ، لا يتأتى الجواب عنه ، في معرض الأجوبة عن الأسئلة ، ولكن القدر المتعلق بمقصود المسألة :

أنا نعلم ضرورة أن النظر الذي حكموا به زائد على ما اعترف هؤلاء به بأضعاف مضاعفة ، وآلاف مؤلفة ؛ فقد ثبت نظر أنكروه ، وليس من شرط توجه الكلام عليهم أن نذكر [مأخذنا] في التصحيح والإفساد ، ولو حاولنا ذلك ، لم نتوصل إليه إلا بذكر أسباب ، وتبويب أبواب ، ورب كلام لا يبيته إلا التفصيل .

وتفصيل ما يصح ويفسد [واستناد] كل دعوى فيها إلي الحق هو لباب القياس . ونحن نضمن للنظر الموفق ألا ينتجز الكتاب وفي صدره غلة لم يشفها وعلة لم يداوها والله المستعان .

وقد تنجز الكلام الآن على الجملة ، وجاز أن نرسم بعده تقاسيم تشير إلى أغراض الكتاب ، يتخذها الطالب دستوره . والله ولي التوفيق .

* * *

الباب الثاني

القول في تقاسيم النظر الشرعي

٧٣٠- [اعلم أن] النظر العقلي لا يفي [بتراجم] أبوابه ، وذكر مبادئه وأسبابه هذا المجموع ، فالغرض الآن إذاً مردود إلى النظر الشرعي .

ومجماعه : إلحاق الشيء [المسكوت عنه] بالمنصوص عليه ، والمختلف فيه بالمتفق عليه ، لكونه في معناه . أو تعليق حكم بمعنى مخيل به ، مناسب له في وضع الشرع مع رده إلى أصل ثبت الحكم فيه ، على وفق نظر ، وربط حكم كما ذكرناه من غير أن يجد الناظر أصلاً متفق الحكم يستشهد عليه . وهذا هو المسمى : الاستدلال [وتشبيه الشيء بالشيء لأشبهه خاصة يشتمل عليها] من غير التزام كونها مخيلة مناسبة ، وهو المسمى قياس الشبه . فهذه وجوه النظر في الشرع .

٧٣١- [فأما] إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ؛ لكونه في معناه ، فمن أمثلته أنه ﷺ قال : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل به »^(١) ، فجمع البول في إناء وصبه في الماء في معنى البول فيه .

ومنها قوله - عليه السلام - : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه »^(٢) ، فجرى ذكر العبد ، والأمة في معناه .

ونص الرسول - عليه السلام - في حديث عبادة بن الصامت^(٣) على إجراء الربا في البر ، والشعير ، والتمر ، والملح ، وقال القاضي : الأرز في معنى البر ، والزبيب في معنى التمر ، وهذا [القسم] يترتب على ما سيلفنى مشروحاً .

(١) سبق تخريجه .

(٢) البخاري (٢ / ١١١ ، ١١٨) ، ومسلم (٥ / ٩٥ ، ٩٦) ، وأبو داود (٣٩٤٠ ، ٣٩٤٥) ، والترمذي (١ / ٢٥٢) ، والنسائي (٢ / ٢٣٤) ، وابن ماجه (٢٥٢٨) ، وأحمد (٢ / ٢ ، ١٥ ، ٧٧ ، ١٠٥) ، ١١٢ ، ١٤٢ ، ١٥٦) .

(٣) عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الخزرجي أبو الوليد . قال ابن سعد : كان أحد النقباء بالعقبه ، وشهد المشاهد كلها بعد بدر . مات بالرملة سنة (٣٤) . له ترجمة في «الإصابة» (٢ / ٢٦٨) ، (٤٤٩٧ / ٢٦٩) .

٧٣٢— والقدر اللائق بغرضنا : أن نثبت ما يعلم ثبوته على اضطرار من غير حاجة [إلى نظر] واعتبار . وهو كإلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه . وما أنكر هذا الجنس إلا حشوية لا يبالي بقولهم ، وهم في الشرع كمنكري البدائه في المعقولات . وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه ، وقد قال القاضي : لا يعتد بخلاف هؤلاء ، ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة .

٧٣٣— ومن هذا الفن ما يحتاج فيه إلى فكر قريب ، وهو ينقسم إلى الجلي البالغ وإلى ما ينحط عنه :

فالجلي : كإلحاق الأمة بالعبد في الحديث الذي ذكرناه ، وسبب الوضوح أن ما منه اشتقاق العبد يتحقق في الأمة ؛ فإذا العبودية تجمعهما ، وقد يقال : عبدة للأمة ، فإذا انضم هذا إلى علم العاقل باستواء أثر العتق في العبد والأمة ، واعتقاد تماثل السريان فيهما وتشاكل عسر التجزئة ، ترتب على ذلك القطع بتنزيل الأمة منزلة العبد .

٧٣٤— وما يتخلف الاشتراك عنه في معنى الاسم فهو دون ما ذكرناه . وإن كان معلوماً ، فهو كتتنزيل [نبيذ] الزبيب منزلة [نبيذ] التمر ، لو صح حديث ابن مسعود في الحكاية المروية ليلة الجن ، ولا يأبى هذا [الإلحاق ذو] حظوة من التحصيل ولسنا نرى إلحاق الأرز بالبر في الربويات من قبيل القطعيات ، وإلحاق الزبيب بالتمر أقرب ، وليس مقطوعاً به ، من قبل أن التمر قوت غالب عام ؛ فقد يرى الشارع فيه استصلاحاً ولم يبلغنا أن أمة من الأمم كانت تجتزئ بالزبيب .

مسألة :

٧٣٥— ما علم قطعاً بهذه الجهات التحاقه بالمنصوص عليه ؛ فلا حاجة فيه إلى استنباط معنى من مورد النص ، وبيان وجود ذلك المعنى في المسكوت عنه ، بل العقل يسبق إلى القضاء بالإلحاق ، ويقدره بالمنصوص عليه ، وإن لم ينظر في كونه معللاً بمعنى مناسب ، مخيل أو غير مخيل ، ولو قدر معللاً ، فلا يتوقف ما ذكرناه من الإلحاق على تعيين علتة المستنبطة . وإذا كان كذلك ؛ فقد اختلف أرباب الأصول في تسمية ذلك قياساً ؛ فقال قائلون : إنه ليس من أبواب القياس ، وهو متلقى من فحوى الخطاب .

وقال آخرون : هو من القياس . وهذه مسألة لفظية ، ليس وراءها فائدة معنوية . ولكن الأمر إذا رد إلى حكم اللفظ فقد ذلك من القياس أمثل ؛ من جهة أن النص غير مشعر به من طريق وضع اللغة وموجب اللسان . ولو قال رجل : من أعتق نصفاً من

عبدي ، فالنصف الأخير منه حر . فلو أعتق معتق النصف من أمة لم [ينفذ] إعتاقه إنشاء ، ولا سراية ؛ لأن لفظه هو المتبع ، ولم يثبت في حكم اللفظ استرسال أحكام الشرع ، فتبين أن حكم اللفظ لا يقتضي ذلك ، وإنما يثبت هذا في لفظ الشارع من حيث تقرر في وضع الشرع أن الأحكام لا تنحصر على الصور ، بل تسترسل . ولو قال الشارع قاطعاً لطريق القياس : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه دون الأمة » كان الكلام متناقضاً . فوضح أن تلقي ذلك مما تمهد ، لا من أجل اعتبار المسكوت عنه بالمنطوق به .

٧٣٦ - ثم ينقسم ذلك أقساماً ، ويتنوع أنواعاً ، فمنه : الجلي المقطوع به ، ومنه المظنون الذي لا يثبت فيه العلم . فالوجه أن يسمى ذلك قياساً ، وإن عني من أبي تسمية ذلك قياساً أن لفظ الشارع كاف فيه من غير سبر وفكر - فهو صحيح .
فهذا القدر كاف في توطئة الكلام في هذا القسم .

القسم الثاني : قياس العلة

٧٣٧ - والقسم الثاني من أقسام النظر الشرعي : استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع ، ثم إذا وضع ذلك على الشرائط التي سنشرحها ، [وثبتت تلك] المعاني في غير مواقع النص ، وسلمت عن المبطلات فهذا القسم يسمى قياس العلة ، وهو على [التحقيق] بحر الفقه ومجموعه ، وفيه تنافس النظر . وأكثر القول في هذا الكتاب يتعلق ببيان صحاحه وفاسده ، وذكر الاعتراضات الصحيحة والفاصلة عليه .

وأنا أرى أن أصدر القول فيها بالطرده ومعناه ، وذكر المذاهب في قبوله ورده ، واختيار المسلك الحق فيه - إن شاء الله تعالى - .

مسألة : [في الطرد] :

٧٣٨ - الطرد هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به ، ولو فرض ربط نقيض الحكم [به] لم يترجح في مسلك الظن ، قبل البحث عن القوادح النفي على الإثبات ، ولم يكن من فن الشبه على ما نصفه . هذا هو الطرد .

٧٣٩ - وقد ذهب المتبرون من النظر إلى أن التمسك به باطل ، وتناهى القاضي في التغليظ على من يعتقد ربط حكم الله - تعالى - به .

٧٤٠ - وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله - تعالى - إذا سلم من الانتقاض وجري على الاطراد .

٧٤١ - وذهب الكرخي إلى أن التعلق به مقبول جدلاً ، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى .

٧٤٢ - وقد أكثر المحققون في وجوه الرد على أصحاب الطرد ، وحاصل ما ذكروه يتول إلى وجوه ، منها :

أن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها ، وإنما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله ﷺ التعلق بها ، إذا عدموا متعلقاً من الكتاب والسنة ، فكان مستند الأقيسة الصحيحة إجماعهم ، على ماسبق تقريره .

والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمرائد ، والاستحاثات على اعتبار محاسن الشريعة ، فأما الاحتكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة ، فما كانوا يرونه أصلاً ؛ فإذا لم يستند الطرد إلى دليل قاطع سمعي ، بل يتبين أنهم كانوا يابونه ، ولا يرونه ، ولو كان الطرد مناطاً لأحكام الله - تعالى - ، لما أهملوه وعطلوه ، فقد استمرت الطريقة قاطعة من وجهين :

أحدهما : أنا أوضحنا أنه ليس للطرد مستند معلوم ولا مظنون ، وليس هو في نفسه مقتضياً حكماً لعينه .

والآخر : أنا نعلم إضرابهم عن مثله في النظر في أحكام الوقائع ، كما نعلم إكبابهم على تطبيق الأحكام على المصالح الشرعية وهذه طريقة واقعة .

٧٤٣ - ومن أوضح ما يعتصم [به] أن مناط الأعمال في الشريعة ينقسم إلى : معلوم ومظنون . وما لا يتطرق إليه علم ولا ظن ، فذاكره ومعلق الحكم به متحكم وقد أجمع حملة الشريعة على بطلان الاحتكام .

فإن ادعى الطارد ظناً [تبين] خلفه وكذبه ، فإن للظن في مطرد العرف أسباباً كما أن للعلوم النظرية طرقاً مفضية إليها . ومن ادعى أنه يظن أن وراء الجبل المظل غزاة من غير أن يبين لظنه مرتبطاً أو سبباً ، كان صاحب هذه المقالة كاذباً أو مخيلاً ؛ فإذا بطل التحكم ، ولم ينقده ظن ولا علم ، والذي ربط به ثبوت الحكم لو نسب إلى نفيه ، لكان كما لو نسب إلى إثباته ؛ فلا يقين للتعلق به وجه .

٧٤٤- و [قد] انتهى كلام القاضي والأستاذ في هذا إلى ما نرزم إلى مبادئه فإنهما قالا : من طرد عن غرة ، فهو جاهل [غبي] ، ومن مارس قواعد الشرع ، واستجار الطرد ، فهو هازئ بالشريعة ، مستهين بضبطها مشير إلى أن الأمر إلى القائل كيف أراد .

٧٤٥- فإن قيل : سلامته عن النقض تغلب على الظن انتصابه علماً ، قلنا : هذا الطارد مطالب بتصحيح مطرده ، فهو الذي طرده ، والصورة التي فيها النزاع عند المعارض، على الطرد [نقض للطرد] .

٧٤٦- فإن قال الطارد: فقد اطرده في غير محل النزاع .

قيل له : جريانه في غير محل النزاع لا يوجب القضاء بالطرد في غيره ، وعلى الطارد أن يثبت كونه علماً ، فيما ادعى جريانه فيه .

فإن تمسك بنفس الجريان . قيل : هذا جريان في مسائل معدودة ، فلا ينتهض علماً ، ولا يجب منها الحكم على جميع الشريعة . وإنما يكون ما ذكره مخيلاً لو جرى الطرد في جميع المسائل ، وسأوقه الحكم على حسب طرد الطارد .

فأل النزاع إلى [أن] ما جرى على وفاق : هل هو علة ؟ فإذا ذاك ربما تخيل من لا تحصيل له أن الجاري عليه ، وسنين أن الأمر ليس كذلك .

٧٤٧- بعد هذا قلنا : إذا كان الطارد منازعاً في طرده ، فكيف [يصح أن] يستدل بالطرد ؟ . وحاصل استدلاله أنه يقول : الدليل على صحة طردي دعواي اطراده في صور النزاع ، فلا يبقى بعد هذا الذي عقل تعلق بالطرد المحض في مسائل معدودة .

٧٤٨- ثم قال القاضي : لو كان التمسك بالطرد سائغاً ، لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق ، ولما كان في اشتراط [استجماع] أوصاف المجتهدين معنى .

فإن زعم راعم : أن شرط الطرد أن يسلم من العوارض والمبطلات ، ولا يتهدى إليها إلا العالم .

قيل له : ليطرد العامي ، ثم يراجع العالم ، فإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هذا المنتهى ، كان ذلك هزماً بقواعد الدين .

٧٤٩- ثم نقول : علماء الشريعة صرفوا مباحثهم في الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ، إلى [ما يرونه] مشعراً بالحكم مشيراً إليه مخيلاً به ، وقد ضرب

الحليمي لذلك مثلاً ، فقال : من رأى دخاناً وثار له الظن أن وراءه حريقاً ، كان محوماً على الإصابة قريباً من نيلها .

فإن قال [وقد رأى غباراً] : إن وراءه حريقاً ، لم يكن ما جاء به علماً على ما أنبأ عنه ، وأقيسة الشريعة أعلام الأحكام ، وهذا بمنزلة الطارد .

فإن تنسم نسيماً أريجاً فقال : إن وراءه حريقاً ، كان ذلك في محل فساد الوضع من حيث إنه استدل بالشيء على نقيضه .

وهذا القدر فيه بلاغ ومقنع في الرد على أصحاب الطرد .

٧٥٠- فأما من جور الجدل به ، ومنع تعليق ربط الحكم به ، عقداً وعملاً وفتوى وحكماً ، [فقد] ناقض ؛ فإن المناظرة مباحة عن مآخذ الشرع ، والجدل يستاقها على أحسن ترتيب وأقربه إلى المقصود ، وليس في أبواب الجدل ، ما يسوغ استعماله في النظر ، مع الاعتراف بأنه لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم ، وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما يتمسك به خصمه ، فإذا اعترف به ، فقد كفى المثونة وعاد الكلام نكداً وعناداً [وأضحى] لجأجأ ، وخرج عن كونه حجاجاً .

٧٥١- فأما الطاردون ، فمما تمسكوا به أن قالوا : للشارع أن ينصب الطرد علماً وإن لم يكن مناسباً للحكم ، وإذا لم يمتنع ذلك ، لم يمتنع من المستنبط تقديره .

وهذا لا حاصل له ، فإن للشارع تأسيس الحكم وما يذكره من علم يجري مجرى الحد ، ولو ذكر الشارع الحكم من غير علة لقبول بالقبول ، فإذا حده صدق ، والمستنبط ممنوع من التحكم بالحكم كما سبق ، فإن ظن شيئاً بمسلك شرعي أبداه ، وعرضه على القواعد ، وليس للطارد ، مسلك ظني ولا له منزلة الابتداء بوضع الحكم

ولو جاز أن يتحكم بنصب الطرد ، لجاز أن يتحكم بنصب الحكم ، وهو في التحقيق كذلك ؛ فإن الطارد يتحكم بالحكم في صورة يدعيها ، وهو منازع فيها .

٧٥٢- ومما عدوه مستروحاً لهم أن قالوا : المعاني المخيلة المناسبة للحكم لا توجب لعينها ، كما لا يوجب الطرد الحكم لذاته ؛ إذ الشدة التي اعتقدت مخيلة في إثارة التحريم كانت ثابتة والخمر حلال ؛ فإذا العلل كلها وإن اعتقدت مخيلة - إذا كانت - لا توجب الأحكام لأعيانها ، فهي كالطرد .

قلنا: هذا فاسد لا حاصل له ؛ فإننا لا نرتضي المخيل من جهة الإخاله ، ولكن إذا

صادفناه وظنناه موافقًا لعلل الصحابة ومسالكتهم - رضي الله عنهم - في النظر ، فهو الدليل على وجوب العمل ، لا نفس الإخالة ، ولم يثبت تمسك الصحابة بالطرد ؛ فلا يبقى للمستنبط وجه يبنى عليه الظن بأن ما طرده منصوب الشارع ؛ فأل الأمر إلى التحكم المحض ، وهو باطل من دين الأمة ، كما سبق تقريره .

مسألة :

٧٥٣- إذا ذكر المستنبط علة مخيلة مناسبة ، ولكنها منتقضة فقيدها بلفظ يدرأ النقض - فالذين يتمسكون بالطرد المحض لا يمتنعون من التمسك بها ، والذين ردوا الطرد اختلفوا في ذلك .

فذهب المحققون : إلى أن ذلك الوصف الزائد الذي لا حظ له في الفقه على حياله ، ولا على تقدير ضمه محذوف غير محتفل به ، والدليل على ذلك هو الدليل على إبطال الطرد ، فإن حاصل القول في الرد على القائلين به ، نسبتهم إلى التحكم ، ولا فرق بين التحكم بما هو على صيغة علة ، وبين التحكم بصيغة [تقيدت] العلة بها .

٧٥٤- وهذه المسألة لا تصفو قبل ذكر النقض وحقيقته ورده وقبوله ، فإن الخصم قد يقول : فائدة هذه الزيادة درء النقض ، فإذا ظهرت فائدته في الكلام ، خرج عن كونه متحكمًا به ، من حيث نتج فائدة ، وهي اندفاع النقض ، وليس كما إذا كان الكلام بجملته طردًا غير مناسب ؛ لأن صاحبه حري أن ينسب إلى التحكم .

فالوجه أن يقال : إن كانت المسألة التي ترد نقضًا لو حذفت الزيادة ، تفارق محل العلة بفرق فقهي ، فالمذكور دونه بعض العلة ، والاقتصار على بعض العلة لا يجدي فائدة . وإن كان لا ينقذح فرق فقهي ، فالعلة منتقضة ، لا يعصم فيها لفظ لا يفيد فقهاً ، ولا يشعر بفرق معنوي ، وهو بمثابة تعليل الرجل حكمًا ، مع تقييد العلة بنعيق غراب ، أو ما في معناه مما لا يفيد ، حتى إذا ألزم شيئًا ، اتخذ ما ذكره مدرأه . وهذا من الفن الذي يأنف منه المحقق . وسنعود إلى تحقيق ذلك في باب النقض - إن شاء الله تعالى - .

٧٥٥- فإذا ثبت أن التقييد بما لا فقه له لا يفيد ؛ فلو فرض التقييد باسم غير مشعر في وضع اللسان بفقهِه ، ولكن مباينة المسمى لما عداه مشهورة عند النظائر ، فهل يكون التقييد بمثل هذا اللفظ محصنًا للعلة ؟ وهذا كتقييد العلة بالطلاق في قول القائل : جزء [حله الحل] . فإضافة الطلاق إليه نافذة كالجزم الشائع .

فإذا قال المزم : العلة تنتقض بالنكاح ، ولفظ الطلاق لا فقه فيه ، فيكون من جواب المعلل : أن الطلاق سلطانه ونفوذه يفارق النكاح ، إذ تسميته تشير إلى خصائصه ، فذكره كذكر خاصية تفيد فقهاً .

وهذا مما تردد فيه أرباب الجدل . ولعل الأقرب تصحيحه ؛ فإن ذلك جار مجرى اصطلاح النظائر على عبارات يتواطئون عليها مشعرة بأغراضهم .

فهذا مقدار غرضنا الآن في الطرد وما يليق به . ونحن نذكر بعده تفصيل القول فيما تثبت به علل الأصول .

فصل : القول في تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني

٧٥٦ — إذا ثبت حكم [في أصل] متفق عليه ، وادعى المستنبط أنه معلل بمعنى أبداه ، فهو مطالب بتصحيح دعواه في الأصل . وادعى بعض الأغبياء أنه لا يسوغ ذلك ، ولكن على المعارض أن يبطل ذلك برده إن كان عنده مبطل . وهذا قول من لا يحيط بمنازل النظر وحقائق الأقيسة .

فإذا ادعى مدع أن المعنى الذي أبداه علة للحكم ، فهذه دعوى عرية عن البرهان ؛ من جهة أن التحكم ينصب العلل غير سائغ ، كما سبق في الرد على الطاردين ، فلا بد من ظهور وجه في ظن المستنبط ، يوجب تخيل معنى مخصوص في انتصابه علماً ، وهو مطالب بإبدائه ، فإذا اقتصر على محض الدعوى ، كان ادعاؤه المنجرد في نصب العلل كأدعائه الحكم في محل النزاع ، وكادعائه كون صورة النزاع كمسألة متفق عليها من غير ذكر جامع . ومن أنكر أن ادعاء معنى الأصل في حقيقة الدعوى وصورتها ، فقد جحد الضرورة . وإن اعترف الخصم أنها دعوى ، وألزم قبولها من غير برهان ، فقد تناهى في الاحتكام ، وانحط عن رتبة النظائر بالكلية .

٧٥٧ — فإن زعم زاعم : أنني نصبت علماً ، كانت الصحابة تنصبه للأحكام علماً قيل له : كانوا ينصبون كل علم لكل حكم ، أو كانوا يرون لذلك مسالك تخصص بعض الأعلام ؟ فإن زعم أنهم كانوا ينصبون كل شيء علماً ، فقد ظهر اجتراؤهم ، وقصارى كلامهم العود إلى الطرد .

وإن سلموا أنهم كانوا [يثبتون] الأحكام لوجوه هي عللها - فيقال لمن ادعى نصب العلم : ما الدليل على أن ما نصبته من جنس منصوب الصحابة ؟ فيرجع حاصله

إلى القول بالمطالبة بالدليل ؛ فإن [قيل] : الدليل على ثبوت المدعى علمًا عجز المعترض عن الاعتراض عليه ، فهذا كلام سخيّف ؛ فإن المعترض واقف موقف المسترشد سائل خصمه إثبات دليل ، فكيف يحسن رد الدليل إلى عجزه وقدرته ؟ ولو اعترف بعجزه عن الاعتراض لم ينتهض عجزه علمًا على انتصاب ما ادّعاه المجيب علمًا .

وهذا القدر [من التنبيه] كاف ؛ إذ هو من الكلام الغث ، ويكفي التنبيه في مثل هذا المقام .

٧٥٨- فإذا ثبت ذلك اختتمناه بأمر نجعله فاتحة الغرض . وقلنا : لا بد أن يكون لذلك العلم وجه عند ناصبه ، ولأجله يفتي به ، ويلزم العمل بموجبه ، والمستول يريد منه أن يبديه . وكل ذلك مبني على إبطال الطرد ؛ فإذا لا بد من إثبات معنى في الأصل دينًا أو جدلاً . وقد اضطربت الآراء في السبل التي تتضمن إثبات علة الأصل .

مسالك الباحثين في إثبات علة الأصل

ونحن نذكر مسالك النظر في ذلك مسلکًا مسلکًا ، ونذكر في كل مكان ما يليق به - إن شاء الله تعالى - .

٧٥٩- فمما اعتمده المحققون ، وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق : إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته الحكم ، مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقتها الأصول ، وعبر الأستاذ [عنه] في تصانيفه بالاطراد والجريان ، ولم يعن الطرد المردود ؛ فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة [عن] المبطلات .

٧٦٠- فإن قيل : إذا أبدى المعلل وجهًا مرتضى في الإخالة قبل ، وقيل له : ليس كل مخيل علمًا ، وليس كل استصلاح وجهًا مرتضى في الأحكام ، فمن أين زعمت أن ما أبديته من قبيل ما يعتمد عليه ؟ إذ الإخالات منقسمة ووجوه الاستصلاح متفية والشرع لا يرى تعلق الحكم بجمعها ولم تضبط الرواة مسالك الظنون للصحابة وأنحائهم . فإذا بطل دعوى التعلق بكل مصلحة ، ولم يتبين لنا ما اعتمده الأولون ، فكيف تدل نفس الإخالة ؟ .

قلنا : قد يتبين لنا أنهم - رضي الله عنهم - في الأزمان المتطاولة ، والأمد المتمادية ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة ، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال

من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء ، ويرون طرق النظر غير محصورة، ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين ، ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تتعدى ، فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة ، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها ، فإذا ظنوها ، ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة ، أجرها واستبان أنهم كانوا لا يبيغون العلم اليقين ، وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئاً عكماً .

فإذا ظهرت الإخالة ، وسلم المعنى من المبطلات وغلب الظن ، كان ذلك من قبيل ما يتعلق به الأولون قطعاً .

٧٦١— وأنا أقرب في ذلك قولاً [فأقول] : إذا ثبت حكم في أصل ، وكان يلوح في سبيل الظن [استناد] ذلك إلى أمر ، ولم يناقض ذلك الأمر شيء ، فهذا هو الضبط الأقصى ، الذي لا يفرض عليه مزيد .

فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناداً إليه ، فذلك المعنى هو المظنون علماً وعلّة لاقتضاء الحكم ، فإذا ظهر هذا ، وتبين أن الظن كاف ، وتوقع الخطأ غير قاذح ، ولا مانع من تعليق الحكم ، كان ذلك كافياً بالغاً .

٧٦٢— ومما يعضد به الغرض أن كل حكم أشعر بعلة ومقتضى ، ولم [يدرأه] أصل في الشرع ، فهو الذي يقضى بكونه معتبر النظر ، فإن الشارع ما أشار إلى جميع العلل ، واستتنبط نظار الصحابة - رضي الله عنهم - وكانوا يتلقون نظرهم مما ذكرته قطعاً .

فإن قيل : فالإخالة مع السلامة هي الدالة إذاً .

قلنا : لا ، ولكن إذا ثبتت الإخالة ، ولاحت المناسبة ، واندفعت المبطلات ، التحق ذلك بمسلك نظر الصحابة - رضي الله عنهم - فالدليل إجماعهم إذاً . كما تقدم في إثبات القياس على منكره .

٧٦٣— فإن قيل : قد ثبت من رأيكم أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - ما دامت أصول الشريعة محفوظة ، وثبت أن النظر ليس مسترسلاً في وجوه المصالح كلها ، ومأخذ الأحكام مضبوطة ، والوقائع المتوقعة لا ضبط لها ، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي ؟ وهذا سؤال عسر جداً .

ونحن نقول : أولاً : انضباط المآخذ مسلم ، والحكم بأن حكم الله يجري في

كل واقعة مسلم ، مع انتفاء النهاية .

والسبيل فيه أن كل فن من فنون الأحكام يتعارض فيه نفي وإثبات ، ثم لا محالة لا يلفى أصل يعارضه نقيض له ، إلا والنهاية تنتفي عن أحد المتقابلين لا محالة .

وبيان ذلك بالمثال : أن الأعيان النجسة [مضبوطة محصورة ، والذي ليس بنجس لا نهاية له ، فكل ما ثبت نجاسته اتبع النص فيه ، وكل ما أشكل أمره ، فإن كان في وجوه النظر ما يقتضي إلحاقه بالأعيان النجسة] ألحق بها ، وإن لم يظهر وجه يقتضي ذلك ، التحق بما لا نهاية له من الطاهرات ، فينتظم من هذه الجملة في النفي والإثبات ما لا نهاية له . وكذلك القول في جميع [مسالك] الأحكام ، وهذا من نفائس الكلام . وستقره على أحسن الوجوه - إن شاء الله تعالى - في كتاب الاجتهاد . وهذا منتهى الغرض في إثبات علة الأصل بطريق الإحالة .

٧٦٤ - وأما ما اعتمده الشافعي وارتضاه ولا معدل عنه ما وجد إليه سبيل - فهو : دلالة كلام الشارع في نصبه الأدلة والأعلام ، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه ، ورأيناه أولى من كل مسلك . [ثم] ذلك يقع على وجوه :

منها : ما يقع على صيغة التعليل صريحاً ، كقوله - تعالى - : ﴿ كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ ^(١) .

ومنها : ما يتضمن التعليل ويشعر به إشعاراً ظاهراً . وهو يقع على وجوه ، نضرب أمثلتها .

فمنها : قوله - عليه السلام - لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا [ييس] ؟ » ، فقال السائل : نعم ، فقال - عليه السلام - : « فلا إذا » ^(٢) ، فجرى ذلك منه متضمناً تعليلاً ينقصان الرطب عن وزن التمر عند الجفاف .

وقد تكلم بعض من لا يعد من أهل البصيرة بالعربية على هذا الحديث . فقال : معنى الحديث أنه إذا نقص ، فلا يباع الناقص بالتمر الذي لم ينقص ، وأكد هذا عند نفسه بأن قال : (إذا) يتعلق بالاستقبال ، والفعل المضارع المتردد بين الحال والاستقبال إذا تقييد (بإدأ) تجرد للاستقبال ، وانقطع عن احتمال الحال ، وكذلك جملة نواصب الأفعال المضارعة ، إذا تعلق بها ، فإنها تمحضها للاستقبال . فقوله : (إذا) تصرف النهي إلى الاستقبال عند فرض النقصان في الرطب .

(٢) سبق تخريجه .

(١) آية (٧) سورة الحشر .

٧٦٥ - وهذا قول عري عن التحصيل من وجوه :

منها : أن السائل سأله عن بيع الرطب بالتمر في الحال ، فيبعد أن يضرب عن محل السؤال ، ويتعرض للاستقبال ، وكان قد شاع في الصحابة - رضي الله عنهم - تحريم ربا الفضل ، فرد الجواب إليه . والإضراب عن محل السؤال غير لائق بمنصب الرسول - عليه السلام - ثم لم يجر لفعل مستقبل ذكر في الحديث ، فلما جرى السؤال متعلقاً بصيغة المصدر فإنه - عليه السلام - سئل عن بيع الرطب بلمتسر ، فقال - عليه السلام - بعد مراجعة السائل وأخذ جوابه : « فلا إذا » ^(١) . و (إذا) قد تستعمل على أثر جمل ليس فيها لفعل مستقبل ذكر ، وقد يستعمل متصلاً بالفعل غير عامل فيه ، فإنه يجري عند النحويين مجرى ظننت ، فإن تقدم واتصل بالفعل عمل . كقولك في جواب كلام : إذا أكرم زيداً ، وإن توسط جاز إلغاؤه عن العمل ، وجاز إعماله كقولك : [زيداً إذا أكرمه ويجوز أكرمه بالرفع ، وإن أخرته لم يجز إعماله كقولك] : زيد أكرمه إذا بالرفع لا غير ، وإذا لم يعمل كان كالتمة للكلام ، والصلة الزائدة التي لا احتفال بها ، ولا وقع لها في تغير معنى وتخصيصه باستقبال عن حال ، ولكنه إذا اتصل بكلام مصدر بالفاء اقتضى تسيباً وتعليلاً ، كما قال - عليه السلام - « فلا إذا » . ثم السر في ذلك أن الرسول - عليه السلام - استنطق السائل بالعلة ، وما كان يخفى عليه - عليه السلام - أن الرطب ينقص إذا ييس ، فلما نطق السائل وقع تعليل الرسول - عليه السلام - مرتباً على نطق السائل على [جفاف] الرطب ، معناه : إذا علمت ذلك فلا إذا .

٧٦٦ - وما يجري تعليلاً صيغة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق .

فالذي أطلقه الأصوليون في ذلك أن ما منه اشتقاق الأسم علة للحكم في موجب هذه الصيغة ، كما قال - تعالى - : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ ^(٢) وكما قال : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ ^(٣) . فتضمن سياق الآيتين تعليل القضع والحد بالسرقة والزنا . وهذا الذي أطلقوه مفصل عندنا ، فإننا نقول : إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم المعلق بالاسم ، فالصيغة تقتضي التعليل كالقطع الذي شرع مقطعة للسرقة والجلد المثبت مردعة عن فاحشة الزنا ، وفي الآيتين قرائن تؤكد هذا ، منها : قوله - تعالى - : ﴿ جزاء بما كسبنا نكالاً من الله ﴾ ^(٤) ، وقوله

(١) سبق تخريجه .

(٢) آية (٣٨) سورة المائدة .

(٣) آية (٢) سورة النور .

(٤) آية (٣٨) سورة المائدة .

- تعالى - : ﴿ ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ﴾ ^(١) . وإن لم يكن ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم ، فالاسم المشتق عندي كالاسم العلم .

وتعلق أئمتنا في تعليل ربا الفضل [بالطعم] بقوله - عليه السلام - : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » ^(٢) فوقف على إثبات كون [الطعم] مشعراً بتحريم التفاضل ، وإلا فالطعام والبر بمثابة واحدة ، ولو علق الحكم [بهما] .

٧٦٧- وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون ، فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة ، وإثبات المناسبة . وتدرج منه إلى تحصيل الظن ، فإن صحب الرسول - عليه السلام - كانوا - رضي الله عنهم - يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني .

فالذي يتضمنه ونظنه أبعد في الإشعار بأن ما استنبطه منسوب الشارع من لفظ منقول عن الرسول - عليه السلام - مقتضى للتعليل .

٧٦٨- والقول الوجيز أن ما يظهر من قول الرسول - عليه السلام - في نحو وجهة يتقدم على ما يظهر من طريق الرأي ، لما تقرر من تقديم الخبر على القياس المظنون . فإذا تطرق إلى كل واحد منهما الظن وانحسم القطع ، تقدم الخبر لمنصبه ، واستأخر الرأي ، وصيغ التعليل ظاهرة في قصد صاحب [اللفظ إلى] التعليل .

وقد ذكرت في كتاب التأويل : أنه إذا قصد الشارع تعميم حكم ، ولاح ذلك وظهر في صيغة كلامه ، لم يسغ مدافعة مقتضى العموم بقياس مظنون ، وقد ذكرنا [من] هذه الجملة في كتاب التأويل ما نحن الآن فيه ، وأوضحنا : أن ما يظهر قصد التعليل فيه ، وإن لم يكن نصاً فلا يجوز إزالة ظاهر التعليل بقياس لا يستند إلى تعليل الشارع ظاهراً ، فإننا لو فعلنا ذلك كنا مقدمين ظن صاحب الرأي على ما ظهر فيه قصد الشارع ، وهذا محال .

وإن استند قياس من يحاول إزالة ظاهر التعليل إلى ظاهر آخر في التعليل يخالف ما فيه الكلام فينظر إذ ذاك في الظاهرين نظرنا في المتعارضين ، كما سيأتي في كتاب الترجيح - إن شاء الله تعالى - .

٧٦٩- فإن قيل : قد علل رسول الله ﷺ وجوب الوضوء على المستحاضة بكون

الخارج دم عرق ، فإنه قال - عليه السلام - : « توضئي ؛ فإنه دم عرق » ^(١) فاقترض ذلك وجوب الوضوء بخروج الدم من كل عرق .

قلنا : قال بعض أصحابنا : ما ذكره ﷺ لتعليل في محل مخصوص ، فإنها سألت عن دم يخرج من مخرج الحدث ، فجرئى جوابه - عليه السلام - [حكماً وتعليلاً] منزلاً على محل السؤال ، وكان السؤال عن خروج الدم من محل الحدث ، ومعظم ما يجري على صيغ التعليل في ألفاظ الشارع لا يكون فيه تعرض للمحل ، بل يكون طلب المحل محالاً على الطالب الباحث وكذلك تلفي تعليقات القرآن ، كالسرقة والزنا وغيرهما .

والجواب المرضى عندنا : أن رسول الله ﷺ لم يقصد إيجاب الوضوء والاعتناء بتعليله ، وإنما غرضه نفي وجوب الغسل ، [ورفع] حكم الحيض عند اطراد الاستحاضة ، ولما اشتبه على السائله أن الخارج حيض أم لا ، قصدت السؤال عما أشكل عليها ؛ فأبان ﷺ أن الخارج ليس بالحيض الذي يزجيه الرحم ، وإنما هو دم عرق وحكمه الوضوء . وهذا بين من فحوى كلامه - عليه السلام - .

٧٧٠- فإن قيل : لم تركتم تعليل رسول الله ﷺ تخيير المعتقة بملكها نفسها ، حتى تقضوا على حسب ذلك بأنها تخير وإن أعتقت تحت حر ، فإنه - عليه السلام - قال لبريرة : « ملكت نفسك ، فاختراري » وهذا تعليل الخيار بانطلاق حجر الرق ، وهو يجري في العتق تحت الحر جريانه في العتق تحت العبد ؟ .

قلنا : قال المحدثون : لا نعرف هذا اللفظ ، فعلى ناقله التصحيح ، ثم إن صح فسييل الكلام عليه أنه لم يرد تعليل الخيار بملكها نفسها ، فإنه لو أراد أنها ملكت نفسها تحقيقاً ، لما احتاجت إلى الخيار في محل النكاح .

قال القاضي : إن ملكت محل النكاح فليس [للخيار] معنى ، وإن ملكت غير مورد النكاح لم يشعر ذلك بالخيار في محل النكاح ، فالمراد إذاً ترديد العبارة عن ثبوت الخيار لها ، كما يقال لمن ثبت له حق فسخ العقد : ملكت الفسخ فافسخ . فمعنى

(١) البخاري في « الوضوء » (٦٣) والحيض (٨) ، ومسلم في « الحيض » (٦٢ ، ٦٣) ، وأبو داود في الطهارة (١٠٧ ، ١١٠) ، والترمذي في « الطهارة » (٩٣ ، ٩٦) ، والنسائي في « الطهارة » (١٣٣) ، (١٣٤) ، وابن ماجه في « الطهارة » (١١٥ ، ١١٦) ، ومالك في « الطهارة » (١٠٤) ، وأحمد (٨٢/٦) ، (١٨٧ ، ١٩٤ ، ٤٦٤) .

الحديث إذاً : ملكت [الخيار] فاختاري وكانت أعتقت تحت عبد فهذا وجه الكلام .
 ٧٧١ - ثم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول ، وتدريباً فيها ، وإلا فحق
 الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع ، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل
 المظنونة الشرعية . فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن .

السبر والتقسيم

٧٧٢ - ومما أجراه القاضي وغيره من الأصوليين في محاولة إثبات علل الأصول:
 السبر والتقسيم^(١) .

ومعناه على الجملة : أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ، ويتتبعها
 واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به ، إلا واحداً يراه ويرضاه .
 وهذا المسلك يجري في المعقولات على نوعين : فإن كان التقسيم العقلي مشتملاً على
 النفي والإثبات ، حاصراً لهما ، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت .

وإن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات ولكنه كان مسترسلاً على أقسام يعددها
 السابر فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم .

وقصارى السابر المقسم أن يقول : سبرت ، فلم أجد معنى سوى ما ذكرت ، وقد
 تبعت ما وجدته .

فيقول الطالب : ما يؤمنك أنك أغفلت قسمًا لم تتعرض له ، فلا يفلح السابر في
 مطالب العلوم إذا انتهى الكلام إلى هذا المنتهى .

٧٧٣ - [فأما السبر] في المسائل الشرعية الظنية فإن دار بين النفي والإثبات ،
 ولاح المسلك والممكن في سقوط أحد القسمين ، كان ذلك سبراً مفيداً . كما [سنين]
 الآن معنى السبر وجدواه .

(١) إذا لم تثبت العلة لا بنص ولا بإجماع ، تحول المجتهد إلى استنباط العلة بالسبر والتقسيم . ومعنى السبر :
 الاختيار . ومعنى التقسيم : هو أن المجتهد يحصر الأوصاف التي يراها صالحة لأن تكون علة للحكم ،
 ثم يكر عليها بالفحص ، والاختيار والتأمل فيبطل منها ما يراه غير صالح للإبقاء ، ويستبقي منها ما يراه
 صالحاً لأن يكون علة حتى يصل بعد هذا الإلغاء والإبقاء إلى أن هذا الوصف دون غيره هو العلة « الوجيز »
 (ص ٢١٣) .

وإن كان التقسيم الظني مرسلًا بين معان لا يضبطها حصر كما ذكرناه في المعقولات ورددناه فيها ، فقد قال بعض الأصوليين : إنه مردود في المظنونات أيضًا ؛ فإن منتهاه إحالة السابر الأمر على وجدانه .

وهذا غير سديد ، فإن هذا الفن من التقسيم إنما يبطل في القطعيات من حيث لا يفضي إلى العلم والقطع ، وإذا استعمل في المظنونات ، فقد يثير غلبة الظن فإن المسألة المعروفة بين النظائر إذا كثر بحثهم فيها عن معانيها ، ثم تعرض السابر لإبطال ما عدا مختاره ، فقال السائل : لعلك أغفلت معنى عليه التعويل .

قيل : هذا تعنت ، فإنه لو فرض معنى لتعرض له [طلاب] المعاني والباحثون عنها . والذي تحصل من بحث السابرين ما نصصت عليه ، والغالب على الظن أنه لو كان للحكم المتفق عليه علة ، لأبداها المستنبطون المعتنون بالاستثارة ، فتحصل من مجموع ذلك ظن غالب في مقصود السابر ، وهو منتهى غرض الناظر في مسائل الظنون .

٧٧٤ — وإذا ثبت ما ذكرناه في معنى السبر وتنويعه ، وما يفيد منه وما لا يفيد ، فترجع الآن إلى غرضنا في إثبات معنى الأصل . فنقول :

قد عد القاضي السبر من أقوى الطرق في إثبات علة الأصل . وهذا مشكل جدًا فإن من أبطل معاني لم يتضمن إبطاله لها إثبات ما ليس يتعرض له بالبطلان ، فإنه لا يمتنع أن يبطل ما لم يتعرض له أيضًا ، فإنه لا يتعين تعليل كل حكم ، فعد السبر والتقسيم مما ثبت به العلل بعيد ، لا اتجاه له .

والذي يوضح المقصد في ذلك : أنه لو انتصب على معنى ادّعاء المستنبط دليل ، فلا يضر أن يفرض لذلك الحكم علة أخرى ، وارتباط الحكم بعلة لا امتناع فيه ، وإنما تتعارض العلل إذا تناقضت موجباتها ، فيمتنع الجمع بينها ، فإذا كانت متوافقة متظاهرة لم تتناقض .

فيتبين أن إبطال معان تتبعها السابر لا أثر له في انتصاب ما أبقاه ، ولو أقام الدليل على تعين معنى ، لم يتوقف انتصابه معنى موجبًا للحكم على تتبع ما عده بالإبطال . فلا حاصل على هذا التقدير للسبر والتقسيم في إثبات علة الأصول .

٧٧٥ — والآن ينشأ من منتهى هذا الكلام أمور خطيرة في الباب .

منها : أنه لو ثبت اتفاق القايسين على كون حكم في أصل معللاً ، ثم اتجه

للساير إبطال كل معنى سوى ما رآه وارتضاه، فلا يمتنع والحال هذه أن يكون السبر مفيداً غلبة الظن في انتهاض ما لم يبطل علماً .

ومستند ثبوته في التحقيق الإجماع على أصل التعليل ، ولكن [ثبت] الإجماع على الأصل مبهماً ، وأفضى السبر إلى التعيين ، فحصل منه ومن الإجماع ما أراده المعلن .

فإن قدر مقدر إبطال ما أبقاه الساير ، وقد استتب له مسلك الإبطال فيما سواه كان مقدرًا محالاً ، مؤدياً إلى نسبة أهل الإجماع إلى الخُلف [والباطل] .

٧٧٦— فإن قيل : كيف يكون إجماع القايسين حجة وقد أنكر القياس طوائف من العلماء؟ قلنا: الذي ذهب إليه ذوو التحقيق : أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة ، فإنهم مباحثون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً ، ومن لم يزع التواتر ، ولم يحتفل بمخالفته ، لم يوثق بقوله ومذهبه .

وأيضاً : فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد ، والنصوص لا تفي بالعرش من معشار الشريعة ، فهؤلاء ملتحقون بالعوام ، وكيف يدعون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم؟ وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ . فهذا منتهى ما اتصل الكلام به .

فصل : تعليل الحكم بأكثر من علة

٧٧٧— ومما يتصل بذلك : القول في اجتماع العلل للحكم الواحد .

وقد اضطرب الأصوليون في هذا: فذهب طوائف إلى أنه لا يعلل حكم بأكثر من علة واحدة . وذهب الجماهير إلى أنه لا يمتنع تعليل حكم بعلل .

وذهب المقتصدون إلى أن ذلك لا يمتنع [على الجملة] لا عقلاً ولا شرعاً ، فإن الدم يجوز أن يُعزى استحقاقه إلى جهات ومقتضيات ، كل مقتض لو انفرد بنفسه ، لاستقل في إثارة الحكم . هذا لا امتناع فيه .

وأما إذا ثبت الحكم مطلقاً لأصل وكان أصل تعليله ، وتعيين علته لو ثبت تعليلاً موقوفاً على استنباط المستنبط ، فيمتنع أن تفرض علتان يتوصل إليهما بالاستنباط . وللقاضي إلى هذا صغو ظاهر في كتاب (التقريب) [وهو] اختيار الأستاذ أبو بكر بن فورك . ونحن نذكر ما يتمسك به كل فريق :

٧٧٨ — فاما من جور وضعاً واستنباطاً تعليل حكم بعلم ، فمسلكه واضح ، وطريقه لائح ، وإنما الاعتناء بالتنبيه على مسالك الآخرين .

فمما تعلقوا به أن قالوا : أجمع أهل القياس على اتحاد علة الربا ، واتخذ كل فريق إبطال ما يدعيه الآخرون المخالفون ذريعة إلى إثبات ما يدعيه علة ، ولو كان يسوغ إثبات حكم بعلم ، لكان هذا المسلك غير متجه ولا مفيد . والذي يحقق ذلك : أنهم أجمعوا على التعلق بالترجيح ، وإنما ترجح العلة إذا تعارضت ، ولو كان لا يمتنع اجتماعها لكان الترجيح لغواً فيها ، فإن من ضرورة الترجيح الاعتراف باستجماع كل علة شرائط الصحة لو قدرت منفردة ، فإذا تناقضت يرجح بعضها على بعض ، وإذا لم يمتنع اجتماعهما لم يكن للترجيح معنى .

٧٧٩ — ومن جور تعليل حكم بعلمين لم يبعد أن تكون إحدهما أولى من الأخرى ، والترجيح لا يفيد إلا تلويحاً في ظهور بعض العلة .
والكلام على هذا من أوجه :

أحدها : أن تعليل ربا الفضل ليس مقطوعاً به عند المحققين ، وليس منكر تعليله منتسباً إلى جحد القياس ، ومن عرف مسالك كلامنا في (الأساليب) تبين ظهور ميلنا إلى اتباع النص ، وإلى إثباتنا الربا في كل مطعموم بقوله - عليه السلام - « لا تبيعوا الطعام بالطعام »^(١) ، وربا الفضل في النقدين لا يتعداهما ، ولا ضرورة تموج إلى ادعاء علة قاصرة وقد أجريت مسألة الربا على التزام اتباع مذهب الشافعي ، ومحاذرة مخالفته في تعليله تحريم ربا الفضل في الأشياء الأربعة ، بالطعم المتعدي في محل النص .

٧٨٠ — وأنا الآن أبدي اختياري في منع تعليل ربا الفضل وأبدأ القول في النقدين فأقول : قد وضح إبطال الوزن في النقدين ، ولم يبق إلا النقدية ، والعلة القاصرة لا تثمر مزيداً في الحكم ، ولا تفيد جدوى في التكليف ، فإن الحكم ثابت بالنص .

ومن قال بالعلة القاصرة أبدأها وانتحاهما حكمة في حكم الشرع [ولسنا] نبعد ذلك ، ولكن يتعين في [ادعاء] العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعراً بالحكم ، مناسباً له ، مفضياً بالطالب إلى التنبيه على محاسن الشريعة ، والتدرب في مسالك المناسبات ، وشرط ذلك الإخالة لا محالة ، وليست النقدية مشعرة بتحريم ربا الفضل على ما قررت

في (الأساليب) فقد خرجت النقدية عن كونها حكمة [مستتارة] ومسلكا من محاسن الشريعة ، ولم يتعلق بها حكم زائد على مورد النص ، وبطل ما ادعي متعديا ، ولاح سقوط التعليل في النقيدين .

وأما الأشياء الأربعة ، فقد أوضحنا : أن الطعم ليس مخيلاً بالتحريم وبيننا أن قول النبي - عليه السلام - : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » الحديث ، لا يتضمن تعليلاً بالطعم ، ما لم يقرر المستدل بالخبر كون الطعم مخيلاً مناسباً ، وحققنا أن المشتق إذا لم يشعر بإخالة حل محل اللقب . والسبب قصاره إبطال ما يدعيه الخصم علة ، وليس في إبطال مدعى الخصم إثبات لغيره ولم يثبت بالإجماع كون تحريم ربا الفضل معللاً ، وكيف يستقيم دعوى الإجماع في تعليله ، وقد أنكر ابن عباس - رضي الله عنه - تحريم ربا الفضل ؟ .

٧٨٢ - وذهب طوائف من القايسين إلى منع التعليل ، مع الاعتراف بالحكم والترجيح باطل مع تجويز ارتباط الحكم بعلة .

فلم يبق إلا طريقة تكلفتها في (الأساليب) وهي : أن الرسول - عليه السلام - أباح ربا الفضل في الجنسين ، وحرمه في الجنس الواحد ، فدل على ارتباط حكم التحريم بالمقصود من هذه الأجناس ، والمقصود منها الطعم لا الكيل والوزن ، فإن هذه الأجناس لا تقتنى ، لتكال أوتوزن وإنما تتخذ ليتنفع بها . ثم عد رسول الله من كل جنس ، فذكر البر ؛ لأنه يطعم قوتاً ، والشعير يقات ويدخر ، ويتنفع به من وجوه ، والتمر قد يقتنى ، والملح يراد لتطيب الأطعمة وإصلاحها فكانه ﷺ ذكر الأجناس الغالبة من الأطعمة ، ونبه بذكرها على ما يجمعها وهو الطعم ، ثم أبان برفع الحرج عند اختلاف الجنس [التعلق] بالمقاصد ، وطرقت هذا في مسألة النقيدين على هذا الوجه .

فهذا وإن صح فهو من فن قياس الدلالة ، وهو عندي من أبواب الشبه ، على ما أستقصي القول فيه - إن شاء الله تعالى - .

٧٨٣ - ولكن إنما يستقيم التشوف إلى مثل ذلك لو جرت في الباب سليماً ، وقد رأينا ربا النساء محرماً في الجنسين ، فلو كان التعلق بالمقصود صحيحاً ، للزم طرده في ربا النساء ، إذ وقوع البر في الذمة ليس ممتنعاً ، إذا لم يكن رأس مال السلم مطعوماً ، فلم امتنع إسلام الشعير في البر مع تفاوت المقاصد ؟ وباب ربا النساء فرع ربا الفضل ، فإذا جرى تعليل في ربا الفضل ، وجب أن يناسب ربا النساء فيما يليق به .

فإذا لا إخاله ولا تنبيه من الشارع ، ولا شبه بين العقاقير والفواكه ، وبين الأشياء الأربعة .

فقد بطل قياس الدلالة ، وفسد التعلق بالترجيح وأغنى ذكر [النقيدين] فيما يتعلق بالحكم وأغنى ذكر الطعام عن تكلف استنباط علة ، فالوجه التعلق بالنهي عن بيع الطعام بالطعام .

وإذا حاول الخصم تخصيصاً لم يحد دليلاً يعضد به تأويلاً ، فثبت الظاهر وقد امتنع تخصيصه أيضاً على الخصم ، وإذا رووا في حديث عبادة بن الصامت : « وكذلك ما يكال ويوزن » فهو موضوع مختلف باتفاق المحدثين .

٧٨٤ - وإذا قال من لم يزد على الأشياء الستة : لو كان تحريم التفاضل في كل مطعم لكان ذكر الطعام أوجز وأوقع وأعم وأجمع ، فذكر أصنافاً مخصوصة يشعر بقصر الحكم عليها .

فيقال لهؤلاء : لا ينفع ما ذكرتموه مع صحة النهي عن بيع الطعام بالطعام ، وليس في ذكر بعض الأطعمة ما يتضمن تخصيص اللفظ العام في الطعام ، إذ الألقاب لا مفهوم لها ، وقد ذكرنا في أثناء الكلام وجهاً ، وأوضحنا أنه لا يمتنع حمل ذكر الشارع لها على إبانة اطراد تحريم الربا في جميع ما يطعم ، مع انقسامه إلى القوت وغيره .

فتبين قطعاً أن الربا يجري في كل مطعم للخير الوارد فيه ، وهو وارد في النقيدين للنص فيهما .

وسبيل المسئول في المسألتين أن يذكر الحكم ويتمسك بالخبر ، ويحوج الخصم إذا حاول إزالة الظاهر إلى دليل ، فإذا ابتدر إلى ذكر طريقة في القياس تتبعها بالنقض . هذا جرى معترضاً في الكلام .

٧٨٥ - وقد عاد بنا الكلام إلى أن ما استشهد به من منع ربط حكم بعلمتين من تخاوض العلماء في علة الربا ، باطل في مسلك الأصول ، فلما أوضحنا أن ما استشهدوا به مما لا يعلل عندنا . والكلام في التفصيل مع منع أصل التعليل فاسد حايد عن المقصد . ثم لا يمتنع لو قيل بتعليل الربا أن يجمع القايسون في أصل معين على اتحاد العلة فيه ، ثم يتنافسوا في طلبها وهذا الإجماع لو فرض في صورة مخصوصة لا يتضمن القضاء بمنع ارتباط حكم في صورة أخرى بعلمتين أو بعلل ، فلا تعلق إذاً فيما استشهدوا به من علة الربا .

وربما يتمسك هؤلاء بأن يقولوا : المتبع في إثبات القياس والعمل به سيرة الصحابة - رضي الله عنهم - وقد صح عنهم تعليق الحكم بالمعنى الفرد المستشار من الأصل الواحد فاتبعوا فيه .

وأما ربط الحكم بعلمتين مستنبطتين من أصل واحد ، بحيث يجري كل واحد منهما في مجاري اطرادهما وينفرد بمجاري أحكامهما ، فلم يثبت في مثل هذا نقل ، ولو كان مثل هذا سائغاً ممكن الوقوع ، لاتفق في الزمان التمامي ، ولنقله المعتنون [بأمر الشريعة] ونقل السبر ، فإذا لم ينقل ذلك دل على أنه لم يقع [وإذا لم يقع] في الأمد الطويل ، تبين أن الحكم الواحد لا يعلل إلا بعلة واحدة متلقة من أصل واحد .

فهذا لا حاصل له ، فإن أصحاب الرسول - عليه السلام - ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه ، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف في قبيله ، وإنما كان يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلية ، فلو كانوا لا يدون علة في قضية إلا معتزلة إلى أصل معين ، ثم صح في البحث عن نقل الرواة ما ذكره هذا المعترض ، لكان كلاماً .

٧٨٦ - وما ارتبك فيه الخائضون في هذه المسألة : أن الذين سوغوا تعليق الأحكام بعلة ، تعلقوا بتحريم المرأة الواحد بعلة الحيض ، والإحرام للصلاة والصيام وقالوا : قد يجب قتل الرجل بأسباب كل واحد منها لو انفرد ، لثبت علة على الاستقلال .

وقال من يخالف هؤلاء : إنما يناط بالمحل تحريمات ، ولكن لا يظهر أثر تعددها وقد يتكلف المتكلف ، فيجد بين كل تحريمين تفاوتاً ، وهذا بين في القتل ، فإن من استحق القتل قصاصاً واحداً فالمستحق قتلان ، ولكن المحل يفتق على اجتماعهما ولو فرض سقوط أحدهما لبقى الثاني . ولا يكاد يصفو تعليق تحقيق حكم واحد بعلمتين تصوراً فهذا منتهى المطالب في النفي والإثبات .

٧٨٧ - والذي يتحصل عندنا في ذلك : أن الحكم إذا ثبت في أصل ، ولاح للمستنبط فيه معنى مناسب للحكم فيحكم في مثل ذلك ، مع سلامة المعنى المظنون منتهضاً عن المبطلات بكون الحكم معللاً ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى الفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة ، ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى ، فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنتهض عللاً للأحكام ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للنظر وذو رأي .

فمسلك الضبط : النظر في مواقع الأحكام ، مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت

وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة ، وليس حايذاً عن المآخذ المضبوطة .
فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع ، ولهذا رد الخذاق [الاستدلال الذي لا يستند] إلى أصل فإن صاحبه لا يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط حكم الشرع بمثلها ولو فرض في أصل معنيين فصاعداً ، لم يترتب عليهما استفادة الضبط ولم يأمن المستنبط وقوع أحدهما خارجاً عن حصر الشرع وضبطه وليس واحد من المعنيين بهذا التقدير أولى من الثاني ، فمن هذا الجهة يتعارضان ، فلا يمتنع ترجيح أحدهما على الثاني .

٧٨٨ - فإن قال قائلون: بم تنفصلون عن الحائض المحرمة الصائمة ؟

قلنا: قد قدمنا جواباً عن هذا سديداً عندنا ، فلإننا نقدر اجتماع تحريمات وآية ذلك أنا ألفينا التحريم قد استقل به الحيض المحض ، والمفروض إذًا في حكم أصول تجتمع تعليلها ، وتزدحم أحكامها .

٧٨٩ - ولباب هذا الفصل سيأتي في الاستدلال ، فلا يعتقدن المرء [بأن هذا] اختيارنا في هذه المسألة حتى يقف على ما نراه في الاستدلال رأياً . وإن أبى الطالب إلا استعجال الصواب في هذه المسألة ، فليثق بامتناع علتين لحكم واحد .

والدليل القاطع فيه قبل الانتهاء إلى المباحثة عن أسرار الاستدلال : أن ذلك لو كان ممكناً وقد طال نظر النظار ، واختلاف مسالك الاعتبار في المسائل ، وما اتفقت مسألة إلا والمختلفون فيها يتنازعون في علة الحكم تنازعهم في الحكم ومن تدبر موارد الشريعة ومصادرها اتضح له ما نقول على قرب .

٧٩٠ - فمن أمثلة ذلك مسألة الربا . ومن ادعى أنها مختصة من بين سائر المسائل باتفاق الإجماع على اتحاد العلة فيها ، فقد أحال الأمر على إبهام ، والمنصف لا يستريب في أن خوض النظار في مسألة الربا كخوضهم في غيرها من المسائل ، ولما ثبت الخيار للمعتقة تحت الرقيق ، وكان ذلك مجمعاً عليه ، والإجماع مستند إلى الحديث ، ثم اختلف العلماء في إثبات الخيار للمعتقة تحت الحر ، ومنشأ اختلافهم في ذلك من اختلافهم في تعليل الخيار ، في حق المعتقة تحت الرقيق ، فاعتل أبو حنيفة - رحمه الله - بأنها ملكت نفسها ، وزعم أن ذلك يجري في حق المعتقة تحت الحر . وأبطل الشافعي - رحمه الله - هذا التعليل - واعتل بالضرار على ما يحزره أصحابه . وكذلك الإفتاء في كل مسألة يبحث الناظر عنها .

٧٩١- ونحن نقول بعد هذا التنبيه : تعليل الحكم الواحد بعلمتين ليس ممنوعاً عقلاً وتسويغاً ، ونظراً إلى المصالح الكلية ، ولكنه ممنوع شرعاً ، وآية ذلك أن إمكانه من طريق العقل في نهاية الظهور ، فلو كان هذا ثابتاً شرعاً [لما كان] يمتنع وقوعه على حكم النادر ، والناذر لا بد أن يقع على مرور الدهور فإذا لم يتفق وقوع هذه المسألة وإن لم يتشوف إلى طلبه طالب ، لاح كفلق الإصباح أن ذلك ممنوع شرعاً ، وليس ممنوعاً عقلاً ولا بعيداً عن المصالح . وهذه نهاية لا تتعدى في هذا الفن . وإنما نشأ هذا الكلام كله من قولنا في السبر والتقسيم .

٧٩٢- والآن كما عاد بنا الكلام إليه : فإذا أبطل السابر أشياء نص عليها ، فأخرجها عن كونها عللاً ، ولم يبق إلا واحد اتجه عند ذلك وجهان من الكلام :
أحدهما : تعين ما بقي للتعليل به .

والثاني : بطلانه أيضاً ، والتحقاق الحكم بما لا يعقل ، كما سنفصل ذلك إن شاء الله - تعالى - . وهذا التردد فيما بقي يدل على أن السبر المجرد إذا انتهى إلى معنى واحد ، ووقف عنده ، لم يدل على تعينه [للتعليل] وإن كان ذلك المعنى غير مخيل ، فهو يبطل أيضاً بكونه طرداً ، فلينجز السبر عليه ، وليتخذ السابر هذا مسلكاً في إبطال ما أبقاه وليحكم بأن الحكم غير معلل ، ولو استمكن الناظر من إبداء الإخالة في معنى من المعاني مع التزام السلامة ، لبطل التعليل ، بغيره من المعاني من غير أن يتجشم سبراً .

٧٩٣- فإن قيل : لو أبدئ الخصم معنى آخر مخيلاً ، قلنا : هذا لا يكون أبداً . وإن صح فيما أبداه أشعرنا بالاختلال للإخالة الأولى ، إذ لو فرض جريان الإخالة فيهما أدى إلى تعليل حكم بعلمتين ، ولو كان ذلك سائغاً لاتفق وقوعه .

٧٩٤- ويبقى وراء هذا موقف آخر ، وهو : تجويز تقابل مخيلين مع ترجيح أحدهما على الثاني . وهذا من أدق مواقف النظر في الترجيح ولا ينبغي للإنسان أن يتعب نفسه في هذا التقدير ، فإن أرباب النظر وإن ذكروا في مسألة الربا طرق الترجيح فذلك شعبة من الكلام في المسألة ، ومعظم الاعتناء بإبطال كل فريق علة من يخالفهم ولكن إجراؤهم الترجيح يدل على اعتقادهم امتناع اجتماع العلل .

٧٩٥- فقد نجح مرادنا من هذا الفصل . وقد ابتدأناه ابتداء من يجوز اجتماع العلتين ، وأردنا أن نفيد الناظر بهذا المسلك كيفية النظر ووجوه ازورار الطرق حتى يقر الحق في نصابه ، ويتبين تقرير المختار عندنا ، والتنصيب على لبابه .

فصل : الطرد والعكس

٧٩٦- — ومما ذكره الجدليون وتردد فيه القاضي : الطرد والعكس ، فذهب كل من يعزى إليه الجدل : إلى أنه أقوى ما يثبت به العلل . وذكر القاضي^(١) أبو الطيب الطبري : أن هذا المسلك من أعلى المسالك المظنونة وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع ، وإنما سميت هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة ، واعتلاقه أطرافاً من كلامه ، ومن عداه حثالة وغشاء .

٧٩٧- — واستدل هؤلاء بأن الغرض الأقصى من النظر والمباحثة عن العلل غلبة الظن ، وهذا المقصود يظهر جداً فيما يطرد - من غير انتقاض - وينعكس ، وكان الحكم يساوقه إذا وجد ويتفنى إذا انتفى ، وإذا غلب على الظن تعليق الحكم المتفق عليه في الأصل المعتبر بمعنى ، فلم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ، فقد حصل الغرض من غلبة الظن ، وعدم الانتقاض ، وينزل ذلك منزلة الإخالة السليمة لدى العرض على الأصول . وللقاضي صغو ظاهر إلى ذلك .

ثم ظهور الدليل يرتبط بالطرد والعكس ، وهو في العكس أين ، من جهة أن الطارد في محل النزاع مدع اطراده ، وهو منازع فيه لا محالة والدليل يستند ظهوره إلى الاتفاق على الانعكاس .

٧٩٨- — وهذا من غوامض الفصل ، فإن الانعكاس ليس شرطاً في العلل السمعية عند جماهير الأصوليين ، والطرد شرط ، ثم الذي هو شرط الصحة وركنهما ليس دليلاً على الصحة والذي لا يشترط وهو الانعكاس يتنهض دليلاً .

٧٩٩- — وذهب بعض الخائضين في هذا الشأن إلى أن الأمر بهما جميعاً يتم فإن محل التمسك مساوقة الأمر الذي يقال : إنه علة ، وذلك تقرر بثبوتها إذا ثبت وانتفائه إذا انتفى .

٨٠٠- — وقال القاضي في معظم أجوبته : لا يجوز التعلق بالطرد والعكس في

(١) القاضي أبو الطيب الطبري هو : طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر ، الفقيه شيخ الشافعية ، سمع الحديث بجرجان من أبي أحمد الفطريفي ، وبنيسابور من أبي الحسن الماسرجسي ، وعليه درس الفقه أيضاً ، وكان ثقة ديناً ورعياً ، عالماً بأصول الفقه وفروعه ، حسن الخلق . مات سنة (٤٥٠) عن مائة سنة وستين . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٢ / ٧٩ ، ٨٠) .

محاولة إثبات العلة ، فإن الطرد لا يعم في صور الخلاف على وفاق ، إذ لو كان يعم لما ثبت الخلاف في المحل الذي يدعي الطارد الطرد فيه ، والعكس ليس شرطاً في العلة التي تجري دليلاً وعلامة ، فقد صار الطرد واقعاً في محل النزاع ، وبعد اعتبار العكس من جهة أنه غير معتبر ، كما سنذكره على أثر هذا الفصل ، ومن التزم نصب شيء علماً لم يلتزم نصب نفيه علماً في نفي مقصوده كما سيأتى الشرح عليه في مسلك العكس إن شاء الله - تعالى - ، فالطرد إذاً متنازع فيه ، والعكس ليس من مقتضيات نصب الأعلام والعلامات .

وقال أيضاً : معتمدنا في قاعدة القياس تأصيلاً ، وفيما يرد ويقبل تفصيلاً ، ما يصح عندنا من أمر الصحابة - رضي الله عنهم - فما تحققنا ردهم إياه رددناه وما تحققنا به عملهم قبلناه ، وما لم يثبت [لدينا فيه ثبت تعديناه ، فإننا على قطع نعلم أن جميع وجوه النظر ليست] مقبولة ولا مردودة ، والعقول [لا تحتكم] فيها مصححة ولا مفسدة ، فإنها إنما تحكم على الأنفس وصفاتها ، وما هي عليه من حقائقها ، والعلل السمعية لا تدل لذواتها . فإذا ثبت هذا ، فقد رأينا الصحابة - رضي الله عنهم - ينوطون الأحكام بالمصالح على تفصيل لها .

فأما الطرد والعكس ، فلم يؤثر عنهم التعلق به ، ولبس هو من معنى طلب المصالح [في شيء] حتى يقال : استرسالهم في طريق الحكم بالمصالح من غير تخصيص شيء منها يقتضي التعلق بالطرد والعكس .

٨٠١- وهذا الذي ذكره القاضي فيه نظر عندي ، فإن الغاية القصوى في مجال الظنون غلبتها متعلقة الشارع ، والمصالح التي تعلق بها صحب الرسول ﷺ لم يصادفوا في أعيانهم تنصيماً من رسول الله ﷺ وتخصيماً لها بالذكر : ولو صادفوا ذلك لما كانوا متمسكين بالنظر والرأي ، فإن معاداً جبر الأمة ، لم يذكر الرأي في القصة المشهورة إلا بعد فقدان كل ، ما يتعلق به من الكتاب والسنة ولا نراهم كانوا يرون التعلق بكل مصلحة ، فالوجه في تحسين الظن بهم أنهم كانوا يعلقون الأحكام بما يظنونه موافقاً لقول الرسول - عليه السلام - في منهاج شرعه ، وكانوا يبنون ذلك في مسالكهم ، ولا يكاد يخفى على ذي بصيرة أن الطرد والعكس يغلب على الظن انتصاب الجاري فيهما علماً في وضع الشرع . فمن أنكر ذلك في طرق الظنون ، فقد عاند ، ومن ادعى أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يأبون التعلق بطريق يغلب على الظن مراد الشارع ، وكانوا يخصصون نظرهم بمغلب دون مغلب فقد ادعى بدعاً .

٨٠٢- فإن قال قائل: لم ينقل ذلك في عينه، فالسبب فيه أنهم كانوا ما أجروا ذكر أصل [واستنباطاً] منه وإن كان ذلك هو الطريقة المثلى عند القايسين وما لا يستند إلى أصل، فهو استدلال مختلف فيه، ولكنهم ما اعتنوا إلا بذكر المعاني فاكتفوا بإطلاقها عن ذكر أصولها، وما تكلفوا جمعاً، وإن كان الجمع معتبراً باتفاق النظار، والمسائل لا تشهد بصورها ما لم تربط الفروع بها، والذي تحصل منهم: التوصل إلى ابتغاء غلبة الظن في بغية الشارع على أقصى الجهد .

٨٠٣- وأنا أقول: لو ثبت عندهم، أو عرض عليهم انتفاء حكم عند انتفاء علم وثبوته عند ثبوته، لا بتدروه ابتدارهم الأخبار لا طرق النظر، فإن ما ثبت من ذلك يعزي إلى الشارع في النفي والإثبات، وكانوا يحومون على إشارات وتنبهاته، كما يتعلقون بظواهر ألفاظه، وصریح عباراته، فليقطع المحصل قوله بما انتهى إليه الكلام من الاستمسك بالطرده والعكس .

٨٠٤- وما ذكره القاضي من كون الطرد [متنازعاً] فيه، وكون العكس مستغني عنه، فمن التشدق والتفيهق، الذي يستزل به من لا يعد من الراسخين، وسبيل الكلام عليه أن نقول: مجموعهما هل يغلب على الظن انتصاب ما اطرده وانعكس علماً أم لا؟ .
فإن زعم: أنه لا يغلب انتسب إلى العناد، وإن سلم إفادته غلبة الظن، وقد تقر أن القايسين غايتهم أن يظنوا ظهور علم على حكم وهم يعترفون بأن الجهات التي تفضي إلى غلبة الظن ليست منحصرة، ومن تأمل مجاري كلامهم، لم يسترب في أمرين:

أحدهما: أن الأولين - رضي الله عنهم - ما كانوا يشيرون إلى أمور محصورة مضبوطة يتبعونها اتباع من يقتضي آثار نصوص وتوقيفات، ولو كانوا على ضوابط وحدود يتخذونها مرجعهم، لما كانوا ينظرون فيه رأياً، وإنما كان رجوعاً إلى ضبط الشارع وتوقيفه. فهذا أحد الأمرين

والأمر الثاني: أنهم كانوا لا يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأي، وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة، ويستشيرون منها ما يظنونه .

فيخرج من هذين الأمرين: أن مبتغاهم كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في علم يرتبط بالحكم به .

٨٠٥- فإن قيل: إذا جعلتم الطرد والعكس مسلکاً في إثبات عملة الأصل، فهل تشرطون العكس، وما رأيكم فيه؟ قلنا: نعقد في ذلك مسألة، وبها حصول الغرض على التمام، فيما سبق وفيما سئلنا عنه .

مسألة : [في حكم اشتراط العكس في علة القياس] :

٨٠٦ - ذهب بعض المتتمين إلى الأصول إلى أن الانعكاس لا بد منه في العلل ، وإن كانت مظلونة . وذهب الجماهير إلى أن الانعكاس ليس شرطاً في العلل السمعية المظلونة . ونحن نورد ما لكل فريق ، ثم نوضح الحق والمقام الذي تشعبت منه الآراء ، فأما من شرط العكس ، فقد يأتي بأمر لفظي لا حاصل له ، ويقول : العلل وإن كانت مظلونة فينبغي أن تكون على مضاهاة العلل العقلية القطعية ، حتى لا يفترقا إلا في كون إحداهما مظلونة ، والأخرى مقطوعاً بها ، ثم العلل [العقلية] يجب انعكاسها ، فلتكن السمعية كذلك . وهذا ساقط لا أصل له ، ولولا الوفاء بإيفاء ما ذكر في هذا المجموع ، وإلا كنا لا نذكر أمثال ذلك .

فنقول لهؤلاء : العلل العقلية لا حقيقة لها ، ومن طلب الإحاطة بذلك ، فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول ، ثم يقال لهم : ما يسمى علة سمعية فهي أمانة في مسلك الظن ، وحقها أن تقابل بالأدلة العقلية ، ثم الأدلة العقلية إذا اقتضت في ثبوتها مدلولاتها ، لم يقتض انتفاؤها ، انتفاء مدلولاتها ، كالفعل إذا دل على الفاعل ، لم يدل عدمه على عدم الفاعل ، والإحكام إذا دل على علم المحكم لم يدل الشبج على الجهل . وكذلك الأمارات في سبيل الظنون إذا دلت على ثبوت أمر لم يدل انتفاؤها على انتفائه . وهذا مما يستدل به من لم يشترط العكس .

٨٠٧ - وقد تعلق الجمهور بأن العكس لو كان شرطاً ، لوجب ألا يقتل إلا قاتل ، من حيث كان القتل علة قتل القاتل ، ولا يقتل المرتد ، فإذا كان الحكم الثابت لعله يطرد من ارتفاعها لثبوت علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها ، دل ذلك على أن الانعكاس ليس شرطاً .

فإن قيل : امتنع الانعكاس لعله ، فليقل الطارد وقد نقض عليه طرده : إنما تركت حكم الطرد فيما [التزمت] لعله فلما كان الطرد شرطاً لم يكن بد من الاطراد ، فلو كان العكس شرطاً ، لتعين ذلك أيضاً ، وكذلك كل حكم يفرض تعلقه بعلم .

ولن يشترط العكس أن يقول : القتل الواجب بالقتل بعدم بعدم القتل ، وإنما الواجب عند عدم القتل قتل آخر ، ولكن المحل يضيق عن القتلات ، ويفوت بإيقاع واحد منها [به] .

والدليل على ذلك أنها مختلفة الأحكام على وجه ، لا يخفى مدرك اختلافه

على الفقيه، ويستحيل أن تختلف الأحكام في الشيء الواحد ، فإن ما يطرده هذا القائل في التحريم بالحيض والإحرام والعدة والردة ، ويزعم أنها أحكام ، فإذا زالت علة منها زال حكمها بزوالها ، وإنما الثابت حكم آخر ، وإن اتسم بسمة التحريم ، فدخول المختلفات تحت صفة واحدة عامة لا يوجب اتحادها .

وإذا ألزم هؤلاء الأدلة العقلية ، قالوا مجيبين : الفعل يدل على الفاعل وعدمه يشعر بانتفاء الفاعلية ، فإن الفاعلية هي وقوع الفعل على الحقيقة .

وأما الإحكام فلا حقيقة لها ، والمشج في حال تشبيجه محكم على معنى وقوعه على حسب مراد الموقع ، وبسط القول في هذا لا يحتمله هذا الفن . وإذا خضنا في بيان المختار في ذلك ، عدنا إلى الأدلة العقلية عودة أخرى إن شاء الله - تعالى - .

٨٠٨ - وما يتعلق به من لا يشترط العكس أن يقول : انتفاء التحريم ورفع الحرج من الأحكام ، فإذا تعلق التحريم بعلم ، لم يجب أن ينتصب عدمه علماً [لحكم] آخر ومن التزم نصب نصب شيء علماً ، لم يلزمه أن ينصب علماً في نقيضه .

وهذا وإن كان مخيلاً ، فلا تحصيل له ، فإن الانعكاس معناه انتفاء الحكم وانتفاء الحكم ليس حكماً ، وقد ذكرنا فيما قدمنا ، أن الحل في التحقيق إن كان بمعنى رفع الحرج ، فليس بحكم ، وإن كان المعنى به أنه مخبر عنه في معنى حكم الحل ، فهو في هذا الحكم ملحق بالشرع ، على معنى أنه لم يتصل بالعقلاء قبل ورود الشرع خبر من له الأمر ، وإلا فالخرج منتفـه قبل ورود الشرع وقياس التحريم [أن يثبت التحريم ثم أصل] انعكاسه انتفاء التحريم لاثبوت حكم آخر مناقض للتحريم ، فقد وهت هذه الطريقة .

٨٠٩ - وما تمسك به بعض من نفى اشتراط الانعكاس ، ما قدمناه في أدراج [الكلام] من الأدلة العقلية ، فإنها إذا دلت بوجودها على مدلول ، لم يدل عدمها على عدمه ، ولا يخطر لمن يعد نفسه حبراً في الأصول تفص عن هذا فإن الدليل العقلي مشعر بالمدلول قطعاً ، والأمانة الظنية مشعرة بالمظنون ظناً ولو لم يشعر الدليل القاطع بمدلوله ، لم يكن دليلاً عليه ، ولا شك أن إشعار القاطع بمتعلقه فوق إشعار الأمانة بالمظنون ، فلذا قوي الإشعار في الطرد ، كان اقتضاؤه الانعكاس أظهر ومع ذلك لم ينعكس الدليل ، فالمظنون بذلك أولى . وهذا على وضوحه ساقط ، فلن يحيط بالانفصال عنه من لم يتلقف من حقائق النظر .

٨١٠ - والقدر الذي يحتمله هذا الكتاب : أن تعليق الدليل العقلي بمدلوله لا

حقيقة له ، والعلوم كلها ضرورية والنظر تردد في أنحاء العلوم الضرورية والعلم المسمى ضروريًا هو الذي يهجم العقل عليه من غير فكر ، والنظر الأول الذي يلي البديهي الهجومي هو الذي يحوج إلى أدنى فكر وتجريد تفكر العقل نحو المطلوب ، ثم [يبنني] على الدرجة الأولى ثانية ، وعلى الثانية ثالثة ، فالسوابق تلتحق بالضروريات الهجميات .

٨١١ - ولا بد من ضرب مثال يستعين به الناظر في هذه المسألة ، وفي نظائرها ، إذا انجر الكلام إلى الأدلة القطعية ، فنقول : إذا تغير الجوهر ، فتغيره مدرك معلوم من غير ميسس الحاجة إلى فكر ، ثم يربط هذا الناظر فكره بأن هذا التغير جائز هو أم واجب؟ فنعلم على القرب جوازه ولا ينتصب عليه شيء يتعلق بالجواز ، ولكن الطلب بفكره يدرك وهو ممثل بما يتأتى بناظر البصر بعض التأتي ، فإنه قد يحدق نحو بصره قليلاً ، ثم إذا أدركه التحق بالمدرجات التي تقرب منه ثم إذا علم جوازه فكر في أنه يقع بنفسه أم يستند إلى مقتض ، فيتربط عليه غير بعيد ، ويعلم على اضطرار أن الجائز لا يقع من غير مقتض . ويلتحق هذا بالمراتب الضرورية ، ثم يفكر في تعيين المقتضى إلى حيث ينتهي نظره .

٨١٢ - ومثال ذلك في الهندسيات : أن الأوليات المذكورة في المصادر أمور تسليمية ، كقول القائل : الكل أكثر من الجزء ، وكل شيئين يساوي كل واحد منهما [ثالثًا] فهما متساويان ، ثم يبنى الأشكال على أمثال هذه المقدمات ، وإذا أدركه كان العلم بها على نحو العلم بالمقدمات ، ولا معنى للدليل إلا بناء مطلوب على مقدم ضروري .

وقد يحتاج الناظر إلى قليل فكر ، وذلك يختلف باختلاف القرائح . فقد يجري الجواد جرياً لا [نحس] في أثنائه وقفاته إن كانت ، وقد يطول تردد البليد .

ومما يطرق الخلل إلى النظر الحيد عن السنن المفضي إلى مقصده ، وبيانه بالمثال : أن الذي يبغى مقتضياً إذا حاد عن طلب الجواز ، وأخذ يفكر في الطول والعرض واللون ، فهذا حائد لا ينتهي إلى مقصده . وقد يؤتى الناظر من نسيان المقدمات ، وإلا [فالمشكل] انقطاع مدركه كمدرک المقدمات في المقالة الأولى من كتاب الاستقصات .

٨١٣ - فخرج من هذا التنبيه العظيم أن دليل العقل ليس شيئاً متعلقاً بمنطق ، حتى يفرض فيه إشعار في الطرد ، ونقيض له في العكس .

والآمارات الشرعية مصالغ تقتضي أحكامها ، وهي على التحقيق متعلقة بها ، فقد بان افتراق البابين ، والمطلوب بعد من حقيقة المسألة بين أيدينا .

وقد قالوا : إذا كانت العلامات الشرعية لا تقتضي أحكامها لأعيانها ، وإنما وجه اقتضاؤها لها نصب الشارع إياها [وإن صح في ذلك نقل ، فهي علل منقولة ، وإن لم يثبت نقل وظنها المستنبط ، كان نصب الشارع إياها] مظنوناً ، فهي إذاً - كيف فرضت - منصوبة تحقيقاً أو ظناً .

ومن قال لمن يخاطبه : إذا أومأت إليك ، فاعلم أنني أريد منك أن تقوم ، فعدم الإيماء لا يدل على عدم إرادة القيام ، فقد يريد منه القيام بعلامة أخرى ، وقد ينصب على الشيء الواحد أعلاماً . وهذا على التحقيق حكم العلل الشرعية ، وهذا هو التدليس الأخير ، وإذا نحن أوضحنا مسنك الحق فيه ، استفتحننا بعده تمام الكشف عن غاية البيان واختتمنا المسألة على وضوح ، لا مراة بعده .

٨١٤ - فنقول هذا القبيل الذي ذكره السائل من فن ما لا يخيل ، ولا يناسب المستدعي ، فإن الإشارة لا تختص باقتضاء القيام ، لا عن علم ، ولا عن غلبة ظن وهي بالإضافة إلى القيام كهي بالإضافة إلى القعود ، فليفهم الناظر ذلك أولاً وليتفطن له

٨١٥ - ثم نقول بعد : هذه الصفات إذا نصبت أعلاماً فإنها في غالب الأمر تذكر في مساق شرط ، أو على قضية تعليل ، فإن ذكرت على مساق لشرط فقد قررت في مسألة المفهوم أن انتفاء الشرط يتضمن انتفاء المشروط ، ومن خالف في القول بالمفهوم ، لم يخالف في الشرط واقتضائه نفي المشروط عند انتفاء الشرط .

فإذا لا نسلم أن ما يجري من هذه الصفات في مساق الشرط لا يقتضي [انتفاء عند فرض الانتفاء] وإن لم يجز صيغة الشرط في عينها ، وجري في معناها . فالأمر يجري هذا المجرى ، فهو بمثابة أن تقول : إذا أومأت إليك فقم (فإذا) وإن لم تكن من أدوات الشرط ، فمعناه الشرط مع اقتضاء التأقيت ، على ما سبق الرمز إليه في معاني الحروف . وإن جرت على صيغة التعليل ، فالتعليل أبلغ في اقتضاء النفي عند فرض انتفاء العلة . وهذا مما سبق القول فيه أيضاً في المفهوم ، فما ادعاه السائل من أن نصب الأعلام لا يقتضي انتفاء الأحكام عند انتفائها ساقط لا أصل له . وهو إذا تأمله المتأمل مردود إلى القول بالمفهوم في الشرط والعلة . فهذا صدر الكلام في ذلك .

٨١٦ - ولكننا مع ذلك لا نبعد أن تعلق المتعلق مشروط بأفراد شرائط ، بحيث يستقل ذلك المشروط بكل واحد منها مثل : أن يقول : إن أتيتني [أو كاتبتي] أو ذكرتني بخير علي ظهر الغيب ، أكرمتك ، فالإكرام متعلق بكل شرط من هذه الشرائط

من غير أن يشترط اجتماعها ، وإذا كان التعلق على هذا الوجه لم يبعد أن ينتفي الإتيان ويثبت الإكرام لمكان المكاتبه ، أو لشرط آخر يفرض .

٨١٧- فإذا لاح هذا انعطفنا على الغرض وبحثنا بالمقصود وقلنا : سيأتي في تفصيل الاعتراضات الصحيحة أن النقض مفسد للعلة في بعض الصور قطعاً ، وفي بعضها بضرب من الاجتهاد ، وطرق القطع منحسمة ، ولكن النقض على حال ممثل بالخلف في الوفاء بالمشروط عند ثبوت الشرط .

فإن قال قائل : إن جئتني أكرمتك ، فإذا جاءه ولم يكرمه ، كان ذلك في حكم الخلف ، ولو جرى إكرامه من غير مجيء ، كان هذا مخالفاً لحكم الشرط من طريق التضمن ، ولم يكن معدوداً خلفاً صريحاً ، فيفارق الطرد العكس مثل ما يفارق الخلف الوفاء بالمشروط عند وجود الشرط ، في إثبات مجيء المشروط دون الشرط .

وإذا قال القائل : إن جئتني أكرمتك ، وإن تجتني أكرمتك ، فالذي جاء به وإن كان على صيغة الشرط ، فهو خارج عن باب الشرط باتفاق أهل اللسان ، والتقدير : أكرمك إن جئتني أو لم تجتني .

٨١٨- ونحن الآن نقول : 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 إذا كان الشيء خيلاً [وثبت كونه علة شرعاً] فجهة اقتضائه النفي عند انتفائه ، من جهة تأثير الإخالة وإن لم يكن خيلاً ، وثبت كونه علة شرطاً فجهة اقتضائه النفي عند انتفائه كونه شرطاً كما تقرر في قاعدة المفهوم . ومع هذا كله لا يمتنع أن تنتفي العلة ، ويثبت الحكم بعلة أخرى . وكذلك القول في الشرط ، من حيث إنه يجوز ربط مشروط بأحد شرائطه ، فإن لم يصح تعليل الحكم الواحد بعلة ، فيستعين بالعكس في كل علة ، ولكنه لو امتنع العكس لخبر أو إجماع ، فهذا الآن يستدعي مقدمة في النقض .

مقدمة في النقض

٨١٩- فلو اطردت العلة على صور المعاني ، وتلقتهما صورة تخالف حكمها في مقتضى الطرد ، وكان حكمها غير معلل ففي بطلان العلة بذلك كلام سيأتي مشروحاً .

٨٢٠- فعدم الانعكاس لخبر أو إجماع موضع الخلاف ، فمن رأى ما قدمته نقضاً ، اضطربوا في مثل هذه الصورة في العكس : فذهب الأكثرون إلى أنه غير ضائر،

فإن الانعكاس ضمن العلة كالمفهوم ، والنقض في حكم الوارد على نص الكلام .
 وصار صائرون إلى أنا نتبين بتقاعد العلة عن مقتضاها بطلانها في طردها ، فهذا
 موضع الخلاف [في المسألة] .

٨٢١ - والمختار إذا انتهى الكلام إلى هذا المجر أن هذا غير مبطل للعلة ولكن
 ينشأ من هذا الموضوع فصل جدلي ممتزج بأمر ديني ، فنقول :

أولاً : ديناً حق على كل مجتهد أن يفتي بعكس العلة ، إذا لم يمنع من ذلك
 مانع ولم يحجز حاجز . فإن اقتضى الانعكاس جهة في الاجتهاد ، فلا يجوز تعطيله ،
 ولكن إذا طولب في النظر ، فالوجه الأيلتزم ما لأجله ترك العكس ، فإنه إذا ثبت جوازه
 ترك العكس بسبب ، والكلام في محل العكس خارج عن محل الخلاف ، فمطالبة
 المعلل بإبداء العذر في ترك الانعكاس ، خروج عن المسألة إذ محل الطرد هو المعنى .
 وسر المسألة قصر الكلام على المقصود ، وحصره في أوجز الطرق حتى تجدد
 وتثمر على قرب وكتب .

وكمال البيان فيه : إن من طرد علة فانتقضت علته ولاح الفرق بين صورة النقض
 ومحل التعليل ، فالعلة باطلة قطعاً ، فإن ما انتهض فرقاً صيغة في التعليل أدخل المعلل
 بذكره ، فكأنه ذكر بعض العلة . ولو تقاعدت العلة عن العكس وظهرت علة تقتضي
 امتناع العكس لم ينقدح ذلك في العلة ، بل كان ذلك عذراً عاماً في عدم الانعكاس .
 وقد نجز غرضنا من الكلام في الانعكاس الآن .

٨٢٢ - وإنما أجرنا ذكر هذا الطرف وإن كان لائقاً بباب الاعتراضات ، لاتصاله
 بالقول بالعلتين ، وبه تم إيضاح الغرض من هذا الفن . وتقرر أنا لم نلف حكماً متفقاً
 عليه ، مرتبطاً بعلتين ، مع تحقيق الاتحاد في الحكم .

وإذا كان كذلك ، فالحكم الثابت مع انتفاء العلة إن لم يستند إلى نص أو إجماع
 فهو مساو للحكم الأول في الاسم ، ومخالف له في المآخذ والحقيقة ، وهو كتعليلنا
 تحريم المحرمة بإحرامها ، ثم إذا حلت وكانت حائضاً فهي محرمة وإن زال الإحرام ،
 ولكن تحريم الحيض مخالف لتحريم الإحرام في وصفه وكيفيته ، وكذلك إذا علل المعلل
 إباحة الدم بالقتل الموجب للقصاص ، ثم لم تنعكس العلة لمكان الردة ، أو غيرها من مقتضيات
 القتل ، فليس هذا من عدم الانعكاس ، فإن القتل الواجب بالقتل يتنفي بانتفاء القتل .

٨٢٣- فإن قيل : قد أنكرتم وجدان حكم معلل بعلتين ، فما قولكم في الولاية المطردة على الطفل والمجنون . وهي قضية واحدة معللة بالمجنون والصبيا ؟ .

قلنا : الولاية الثابتة على المجنون ضرورية ، إذا لا يتوقع من المجنون تصرف [وفهم] ونظم عبارة ، والولاية على الصبي المميز لمكان الغبطة ، وطلب الأصلح ، فإن الصبي يعقل ما يقول ويفعل ، ومن كان آنسًا بتفاصيل الولايات ، لم يعدم فرقًا بين الولاية على المجنون والولاية على الصبي [المميز] فإن فرض صبي غير مميز فهو المجنون بعينه ، ولا أثر للصبيا ولا يقع به تعليل ، فإن الولاية الحقيقة بالصبيا هي ولاية الاستصلاح .

٨٢٤- وقد تناهى الشافعي في [الغوص] على ما ذكرناه حتى لا يرى توريث ذي قرابتين بالقرابتين جميعًا ، إذا كانت إحدهما أقرب من الأخرى ، وقال القرب الأقرب يعدم أثر القرب الأبعد ، حتى كأنه ليس قريبًا ، وكذلك الصبا مع سقوط التمييز ليس معتدًا به . وهذا آخر القول في تأصيل قياس المعنى ، وما تثبت به علل الأصول . وقد حان الآن أن نحوم على قياس الشبه .

القول في قياس الشبه^(١)

٨٢٥- من أهم ما يجب الاعتناء به تصوير قياس الشبه وتمييزه عن قياس المعنى والطرء . [و] لا يتحرر في ذلك عبارة خدبة مستمرة في صناعة الحدود ، ولكننا لا نألو جهدًا في الكشف . فقياس المعنى مستنده : معنى مناسب للحكم مخيل مشعر به كما تقدم . والشبه لا يناسب الحكم مناسبة الإحالة . وهو متميز عن الطرد ، فإن الطرد تحكم محض لا يعضده معنى ولا شبه .

٨٢٦- وإنما يتضح القول في ذلك بالأمثلة ، ثم بالحجاج .

فإذا قلنا : طهارة عن حدث ، أو طهارة حكمية ، فافتقرت إلى النية كالتيميم ، لم يكن قولنا طهارة عن حدث مقتضية من طريق الإحالة للنية ، ولكن فيه شبه مقرب لإحدى الطهارتين من الأخرى ، وقد عبر الشافعي^(٢) عن تقريب إحدهما من الأخرى

(١) اضطرب الأصوليون في تعريف الشبه ، والمختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته ، وإنما يناسبه ؛ لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته ، وبيان ذلك أننا نقدر أن لله - تعالى - في كل حكم مصلحة مناسبة للحكم ، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة ، لكن يطلع على وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة . قال الغزالي : ولعل جل آيسة الفقهاء ترجع إلى قياس الشبه « أصول الفقه » (ص ٣٢٨ ، ٣٢٩) .

(٢) سبقت ترجمته .

فقال : طهارتان فكيف تفرقان ؟ ، وكذلك إذا قلنا : غسل حكمي فلا يتعدى الظاهر إلى داخل الفم كغسل الميت فهو تشبيه مقرب ، وليس بمثابة الطرد الذي لا يخيل ، ولا يثير شبهاً مغلباً على الظن .

٨٢٧ — ثم الشبه ينقسم إلى تشبيه حكمي وإلى [تشبيه] حسي .

فالحكمي ما ذكرناه ، والحسي كقول أحمد^(١) : أحد الجلوسين في الصلاة فكان واجباً كالجلوس الأخير . وكقول أبي حنيفة : تشهد ، فلا يجب كالشهد الأول . وفي الشرع تعبد بالنظر إلى الأشباه الحسية الخلقية ، كالقول في جزاء الصيد . والقبافة مبناهما على النظر إلى الأشباه الجلية ، والشمائل الخفية .

٨٢٨ — ولا ينتهي هذا المقدار إلى تمام البيان في تصوير قياس الشبه ونحن نزيد فنقول : إلحاق الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه متقبل مقطوع به ، وإن لم يكن الحكم المنصوص عليه معللاً أو كان معللاً ولم يطلع الناظر بعد [على] ذلك من حاله وقد قدمنا في ذلك قولاً بالغاً . فما قرب من المنصوص عليه جداً ، بحيث يحصل العلم بالتحاقه فهو في الرتبة العليا ، وما بعد قليلاً وعارض العلم نقيضه من ظن أو شك فهذا مما يغلب على الظن الالتحاق به من غير معنى ، وهو الشبه .

ثم تعليقات الظنون في درجات المظنون على مراتب : فإذا تهاهى البعد ، وثار بحيث لا يلوح مقتضى ظن ، ولا موجب علم فهو الطرد المردود .

٨٢٩ — والشبه ذو طرفين : أدناه : قياس في معنى الأصل مقطوع به . وأبعده : لا يستند إلى علم ولا ظن . وكل طارد ذاكراً شبهاً حسياً أو حكماً لا يخيل ، ولا يغلب على الظن . ومن أصدق ما تميز به الطرد عن الشبه أن تعليق الحكم بما يعد طرداً يضاهي في مسلك الظن تعليق نقيضه به ، فلا يترجح أحدهما على الثاني إلا من جهة اطراد أحدهما فيما يبغيه الطارد ويدعيه ، والشبه يميز عن هذا .

ونحن نبين ذلك بمثال يحوي المقطوع به في الرتبة العليا ، والشبه الذي نحن في محاولة تصويره ، والطرد الذي نرده .

فلو ثبت مثلاً كون النية شرطاً في التيمم ، لكان الوضوء في معناه قطعاً ، وإلحاق الوضوء بالتيمم تشبيه ، ولا يليق بقول القائل طهارة حكمية نفى النية . [فأنما] الشبه

(١) سبقت ترجمته .

المقبول به عن نقيضه . وإذا قال الحنفي : طهارة بالماء فأشبهت إزالة النجاسة ، كان ذلك طرداً .

ولو قيل : طهارة بالماء فافتقرت إلى النية ، لم يكن في هذا بعد يناقض نفي النية حتى يقال نفي النية أليق بهذا اللفظ من إثباتها . وإن انتصروا لذلك فعائتهم أن يقولوا : ما ذكرناه شبه [خلقي] . وقد هذى بعض المتأخرين فقال : الماء طهور بجوهره .

وغرضنا التنبيه على المنازل ، فإن استقام للخصم وجه من الشبه فالأصولي لا يعرج على مذاهب أصحاب الفروع ، ثم نزيد الكلام إن ناضل الخصم بشيئه إلى الترجيح [وسننبه] على مسلكه في هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - .

٨٣٠- ومما ذكره القاضي في تمثيل تعارض الأشباه : القول في أن العبد المملوك هل يملك ؟ .

فمن زعم أنه يملك شبيهه في إمكان صدور التصرف منه بالحر ، واعتضد بأنه عاقل في جنسه ، يتأتى منه السياسة والإيالة والضببط ، والقيام على المملوكات ، وإنما يملك من يملك لذلك ، وللعبد فيه شبه بالحر ، وهذا يعتضد بتصوير ملك النكاح له .

ومن أبى تصوير المملك له ، تعلق بأنه على شبه المملوكات في استحالة الاستقلال وفي نفوذ تصرف المالك فيه ، على حسب تقدير النفوذ في المملوكات [جمع فشابه] المملوك الذي يقام عليه ، ولا يقوم بنفسه .

٨٣١- وهذا الذي ذكره ليس من قياس الشبه عندي فإن كل متعلق . في المسألة في شقي النفي والإثبات منخرط في سلك المعنى المخيل المناسب ، ثم الإخالات على رتب ودرجات : فمنها الخفي ، ومنها الجلي ، ومنها المتوسط بين الخفاء والجلء .

ولعلنا أن نأتي في ضببط مداركها بأقصى الإمكان - إن شاء الله تعالى - .

٨٣٢- ومما أجراه القاضي في ضببط تصوير الشبه أن قال : قياس المعنى هو الذي يستند إلى معنى يناسب الحكم المطلوب بنفسه من غير واسطة ، وقياس الشبه هو الذي يستند إلى معنى [و] ذلك المعنى لا يناسب الحكم المطلوب بنفسه ، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع لما اشتركا فيه ، فهما مشتركان في المعنى المناسب وإن لم يطلع عليه القاييس .

٨٣٣- وهذا الذي ذكرناه على حسنه لا يضبط قياس الشبه ، فإننا نجري قياس

الشبه حيث لا يعقل معناه فيه ، تقريباً له من الذي يقال فيه : إنه [في] معنى الأصل ، فإذا كان القياس الشبهي يجري حيث لا معنى ، فلا توجه لضبطه بالإشعار بالمعنى المناسب .

وقد ينقذ في محل إمكان المعنى فيما ذكره القاضي [فضل] نظر فإن دركه إذا كان ممكناً للمجتهد ، لم يجز له الاجتزاء بالشبه ، بل عليه أن يبحث عما لا يشعر به الشبه من المعنى ، فإذا لاح للنظر الشبه المشعر [بالاجتماع] في المعنى كان ذلك في حكم السابقة المقتضية تمة النظر .

وسنعود إلى تفصيل ذلك بكلام يشفي الغليل ، ونأتي على كل تفصيل - إن شاء الله تعالى - . وإنما نحن الآن في تصوير الشبه ، ثم الكلام يقع وراء ذلك في الرد والقبول ، وإثبات الحق .

فصل

٨٣٤ - وما أرى تقديم رسمه ربط الأحكام بالأحكام . وهو كثير الجريان والجولان في أساليب الظنون كقول القائل : من نفذ طلاقه نفذ ظهاره ، إلى ما ضاهى ذلك . وهذا ينقسم إلى ما يشعر بالمعنى المخيل [المناسب] إشعاراً بيتاً ، وإلى ما يستعمل شبهاً محضاً : فالمشعر بالمعنى كما ضربناه من المثال استدلالاً على نفوذ الظهار بنفوذ الطلاق ، فإنه يجمعهما اقتضاء كل واحد منهما تحريم البضع ، مع كون الزوج مالكاً للبضع ، متمكناً من التصرف فيه ، والتحریم على وجه ينفرد باستدراكه ، أو على وجه مبين يستدعي رفعه عقداً مجدداً والظهار محرم كالطلاق فربط أحدهما بالآخر يلوح منه المعنى الجامع بينهما .

٨٣٥ - وهذا القسم سماه بعض المتأخرين قياس الدلالة من حيث إنه يتضمن شبهاً دالاً على المعنى . وهؤلاء قسموا الأقيسة : إلى قياس المعنى : وهو الذي يرتبط بالحكم فيه بمعنى مناسب للحكم مخيل مشعر به .

وإلى قياس الدلالة : وهو الذي يشتمل على ما لا يناسب بنفسه ، ولكنه يدل على معنى جامع . وإلى قياس الشبه المحض ، وهو الذي لا يشعر بمعنى مناسب أصلاً ولا يكون في نفسه مناسباً .

ثم اختيار النظار قياس الدلالة لإعراجه عن المقصود على القرب ، فإن المعنى لو

أبداه المعلل ونورع فيه ، وفي مناسبه ، وطريق اعتباره وإشعاره لقال : التحريم إلى الزوج والله المحرم ، كتحريم الطلاق بالإضافة إلى الطلاق فإذا كان عقبى الكلام يستدعي الاستشهاد بالطلاق فذكر الطلاق أول مرة على الابتداء ، يتضمن المعنى ، ويصرح بالاستدلال عليه .

٨٣٦ — فأما الحكم الذي هو شبه محض ، فهو كقول القائل : قرينة ينقضها الحدث ، فيشترط فيها الموالة ، قياساً للطهارة على الصلاة ، فانتقاص القرينة بالحدث حكم ، وربط الموالة بالحدث من طريق الشبه ، فليس في بطلانها بهذا الحكم ما يشعر باشتراط المتابعة على التحقيق .

٨٣٧ — وقد يقرب من هذا القسم تشبيه الوضوء بالتميم ، وتشبيه غسل الجنابة بغسل الميت .

ومما يلتحق بهذا القسم - تصوير الشبه - اعتبارنا التكبير في حكم التعيين وامتناع قيام غيره مقامه بالركوع الذي لا تقوم هيئة من الهيئات مقامه ، وإن تضمن خشوعاً واستكانة تامة .

٨٣٨ — والقاضي أحياناً يقول : ليس هذا بقياس ، فإن تعيين التكبير متناه على انحسام مسلك القياس ، وتحرير القياس في منع القياس مناقضة والتباس . ولكن صاحب هذا المذهب يقرر ابتناء الصلاة على الاتباع ، ويوضح بعدها عن المعاني . ونضرب في ذلك الأمثال للإيضاح لا للقياس .

وهذا يضاهي من سبل المعقولات المخاوضة في الضروريات ، فإن الاستدلال فيها محال ولكن المتمسك بدعوى الضرورة قد يبسط المقال ، ويضرب فيه الأمثال ، ويبيغي بإيرادها اجتزاء مخالفة خصمه وارعواه عن جحدته وعناده .

وأحياناً يقول : هذا قياس الشبه فيما لا يعقل معناه . والجوابان مستقاربان ، لا يظهر بينهما اختلاف المعنى .

٨٣٩ — ومن تمام القول في تصوير ما نحن فيه : أن المعنى الذي ادّعاه المعلل علة وعلماً ، لم يظهر كونه مخيلاً ، وإنما أثبت [التمسك] به انتصابه علماً من جهة الطرد والعكس ، ورأيت ذلك مسلماً في انتصاب المعنى علة ، فهذا في أصح أجوبة القاضي يلتحق بالشبه ؛ فإن المعنى هو المناسب وما يغلب على الظن انتصابه من غير إحالة

فمسلكه الشبه ، فهذا بيان صورة قياس الشبه وما يلتحق به . وهذا متتهن غرضنا [من هذا التصدير] في محاولة التصوير .

وقد حان أن نقل المذاهب في رد قياس الشبه وقبوله ونوضح الحق عندنا .

مسألة :

٨٤٠ - قال القاضي في كثير من مصنفاته : قياس الشبه باطل ، وإلى هذا صفوه الأظهر ، وتابعه طوائف من الأصوليين . وذهب معظم الفقهاء إلى قبول قياس الشبه والقول به . فأما من رده ، فمتعلقه أن الشبه ليس مناسباً للحكم ، ولا مشعراً به فشابه الطرد فإن الطرد إنما رد من جهة أنه لا يناسب الحكم .

وإن زعم القائل بالشبه أنه مناسب ، فليس من شرط الأصولي أن يتكلم في تفاصيل الفقه ، ولكنه يقول : إن كان مناسباً على شرط الفقهاء ، فهو قياس المعنى ، ونحن لا ننكره ، وإنما ننكر قسمًا سميتموه الشبه ، وزعمتم : أنه زائد على المعنى المخيل المناسب . فهذا لباب كلام القاضي ، حيث يرد قياس الشبه ، وسنرد عليه في خاتمة الكلام .

٨٤١ - وإنما أحرنا ذلك لأن الغرض لا يلوح دون ذكر معتصم المقائلين بقياس الشبه ، وقد أكثر الفقهاء وما أتوا بكلام يفلح [التمسك] به . والذي نرتضيه متعلقًا في الشبه أمران :

أحدهما : أن نقول : قد أوضحنا في مواضع أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - وعن قضية تكليفية ، وسنكشف الغطاء فيه في كتاب الفتوى - إن شاء الله تعالى - .

وإذا تمهد ذلك قلنا : من مارس مسائل الفقه ، وترقى عن رتبة الشادين فيها ونظر في مسالك الاعتبار تبين أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل بل لو قيل : لا يطرد على الإخالة المشعرة عشر المسائل ، لم يكن مجازًا ، وهذه الطريقة إنما يديرها من توغل في مسائل الفقه ، فأمعن النظر فيها ، وهذا واضح جدًا بالغ الموقع .

وعضد القاضي في [التقريب] هذه الطريقة بمنظرات أصحاب رسول الله ﷺ في الفرائض سيما مسائل الجد . وفي هذا نظر ، فإنها معان بيد أنها تكاد تتعارض ، وإنما تعب المجتهدون فيها بالترجيح فهذا مسلك مقنع جدًا .

٨٤٢ - والمسلك الثاني : أن الغرض من قياس المعنى غلبات الظنون ، وكل مسلك

في قبيله وجنسه ما يستعقب العلم عند قرب النظر ، فإذا بعد وأثار ظناً ، كان متقبلاً في المظنونات ، وقد ذكرنا أن إلحاق الشيء على قرب بالمنصوص عليه - وهذا الذي يسمى القياس في معنى الأصل معلوم - مقطوع به ، والشبه على فنه ومنهجه غير أنه لا يتضمن علماً ، ويقتضي ظناً وهذا كأقيسة المعاني ، فإن الشارع لو نص على تعليل الحكم بعلة على وجه لا يتطرق إلى تنصيبه تأويل ، فهذا في فنه مقطوع به .

وإن لم يفرض نص ولا إجماع ، ولاح في الحكم المنصوص عليه معنى مناسب ، فهذا مظنون الالتحاق بما فرضناه معلوماً في هذا الطريق ، فيترتب مسلك الظن في قياس المعنى على النص ، على المعنى ترتب الشبه على الذي يقال : إنه في معنى الأصل .

ومستند كل فريق في البابين أصل لو ثبت كان مقتضياً علماً ، وليس هذا الذي ذكرناه قياساً في إثبات نوع من القياس ، فإن هذا ليس بالمرضي عند من يحيط بما أخذ الأصول ، ولكننا رسمنا القسمين معلوماً ومظنوناً .

٨٤٣ - ونحن نقول وراء ذلك : إننا لا يمكننا أن ننص على مسلك معين أو مسالك وندعي أن نظر الصحابة ومن بعدهم كان منحصرًا فيه . والذي يسمى المعنى ليس يقتضي الحكم لعينه ، وليس كل مخيل علة في الحكم .

والقدر الذي ثبت : أنهم كانوا يلحقون ما لا ذكر له في المنصوصات بالمنصوصات إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيها بشبه أو بمعنى . وليس من يدعي حصر النظر في المعاني بأسعد حالاً ممن يدعي حصر المعاني في الأشباه .

واستتمام الكلام فيه بما ذكرناه مقدمًا ، حيث قلنا : النظر في الشبه يوقع في مستقر العادة غلبة الظن ، كما أن النظر في المعنى يوجب ذلك .

ومن أنكر وقوع الظن كان جاحداً للعلم على قطع ، فإن العلم بوقوع الظن مقطوع به ، وإذا انتظم ظن في إلحاق الشيء ، بأصل الشرع ولم يدره دارئ ، وألفئ قبيله إذا ظهر مقتضياً علماً - فليس بعد هذا التقرير كلام ، مع ما تقدم من أن الرجوع إلى المجمعين حتم ، ولم يثبت في مأخذهم ضبط .

٨٤٤ - فإن قيل : لسنا نسلم إفضاء الشبه إلى غلبة الظنون .

قلنا : هذا الآن عناد [منكم ونكد] ، فإن من أنكر وقوع الظن بكون الوضوء كالتييم ، وكل واحد منهما معنى يراد معين للصلاة والحدث ، استباحة أو رفعاً - فقد راغم .

وإذا قيل له : قياس المعنى لا يفيد ظناً ، لم يرجع في تحقيق ذلك إلا إلى مثل ما ذكرناه ، والسرف فيه أن جحد الظن في هذه المسالك مراغمة للعلم بالظن .

٨٤٥ - وما ذكره القاضي في تقسيم القول بأن الشبه مناسب للحكم أو غير مناسب فهذا أوان الجواب عنه .

فنتقول: الشبه مع ما ادعيت من انقطاع المناسبة أيغلب على الظن أم لا؟ فإن أبين حصول غلبة الظن ، فقدره أجل وأعلى [من هذا] وإن اعترف به راجعناه في المعنى الذي تحصل غلبة الظن لأجله ولا مناسبة .

وعندي أن الأشباه المغلبة على الظن ، وإن كانت لا تناسب الأحكام ، فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم ، فهذا هو السر الأعظم في الباب . فكان المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل ، نظراً إلى المصالح الكلية ، والأصل يعني لانحصار المصلحة في أصول الشريعة ، فإن كل مصلحة لا تنتهض علة ، والشبه لو جرد لا يقتضي الحكم ، كما لو لم يفرض إلا الوضوء ، لم يكن في قول القائل : طهارة حكمية ، أو عن حدث اقتضاء النية لا علماً ولا ظناً ، وإذا ثبت التيمم فذكر الحدث يناسب مشابهة الوضوء للتيمم ، والشبه من ضرورته مشبه ومشبه به ، والمعنى مستقل إذا ناسب اقتضاء الحكم لو ثبت الاستدلال والقول به .

٨٤٦ - وهذا منتهى القول في الشبه : تصويراً ، واحتجاجاً واختياراً . وقد اشتمل ما ذكرناه على تقسيم الأقيسة المظنونة .

ونحن نذكر بعد ذلك فضلاً بما جمعه الأصحاب في تقاسيم الأقيسة ، ونطرد ما قالوه ، ونسوقه على وجهه ، ثم نذكر ترتيباً حسناً ، [ينبئ الناظر على جميع قواعد القياس] ، ثم نذكر ما يعلل وما لا يعلل ، ثم نذكر طريق الاعتراضات الصحيحة منها والفاسدة ، ثم نذكر قولاً بالغا في الاستدلال ، ثم نختم الكتاب بالمركب وما فيه ، ويتجز به القياس - إن شاء الله تعالى - .

فصل في مراتب الأقيسة

٨٤٧ - يحوي ما يعد منها وفاقاً ، وما يختلف في عده منها ، ويتضمن بيان ترتيبها في الجلاء والخفاء . ونحن نذكر أجمع طريقة الأصحاب وأحوالها ، ثم نذكر ما عندنا في معناها ومغزاها .

قالوا: أولها: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى ، والتنبيه المعلوم كإلحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفيف، فهذا في الدرجة العليا من الوضوح .

وقد صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من أقسام الأقيسة ، بل هو متلقى من مضمون اللفظ ، والمستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه ومن سمى ذلك قياساً فمتعلقه أنه ليس مصرحاً به ، والأمر في ذلك قريب .

٨٤٨ — والقسم الثاني: ما نص الشارع على تعليله على وجه لا يتطرق التفصيل والتأويل إليه أصلاً . وقد ثبت لفظ الشارع قطعاً ، فإذا ثبت الحكم ، واستند إلى النص القاطع في تعليله، فمن ألحق بالعلة المنصوصة المسكوت عنه بالمنطوق به ، كان قياساً .

قال الأستاذ أبو بكر : هذا ليس بقياس ، وإنما هو استمسك بنص لفظ رسول الله ﷺ فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل طرق التأويل ، عم في كل ما تجري العلة فيه ، وكان المتعلق به مستدلاً بلفظ ناص في العموم .

٨٤٩ — القسم الثالث: إلحاق الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه ، وإن لم تستنبط علة لمورد النص ، وهو كإلحاق الأمة بالعبد في قوله - عليه السلام - : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه » (١) . وهذا القسم مما اختلف في تسميته قياساً أيضاً كما تقدم ذكره .

٨٥٠ — والقسم الرابع: قياس المعنى : وهو أن يثبت حكم في أصل ، فيستنبط له المستنبط معنى ، ويثبت بمسلك من المسالك التي قدمناها [و] لم يصادفه غير مناقض للأصول ، فيلحق كل مسكوت عنه وجد فيه ذلك المعنى بالمنصوص عليه ، وقد تقدم استقصاء القول فيما يثبت به علل الأصول . وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسباً للحكم، مخيلاً مشعراً به على ما تقدم، وهذا القسم هو الباب الأعظم في أقيسة الشرع، وفيه نزاع القايسين وتعارض أقوالهم .

٨٥١ — والقسم الخامس: قياس الشبه : ونحن على قرب عهد بوصفه .

٨٥٢ — وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الأقسام ، [واعتقدوه] قسماً سادساً ولا معنى لعدده قسماً على حياله وجزءاً على استقلاله ، إنه يقع تارة منبئاً عن معنى وتارة شبيهاً . وهو في طوره لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه . فهذه تقاسيم كلية ، ذكرها

من حاول ترتيب الأقيسة .

٨٥٣- [والرأي] عندنا أن نجري الترتيب على خلاف ذلك ، فنقول : مطلوب الناظر ينقسم إلى معلوم ومظنون .

فأما المعلوم : فلا معنى لذكر الترتيب فيه ، فإن [العلوم] لا تتفاوت عند وقوعها ، فإن فرض تفاوت في القرب وبعد المأخذ ، وطول النظر فهو من مقدمات العلوم ، وإلا فلا يتصور علم أبين من علم .

٨٥٤- والأقسام الثلاثة المقدمة من المعلومات ، ومن أنكرها كان جاحداً ، وقد استجراً على جحد بعضها أقوام يعرفون بأصحاب الظاهر ، ثم إنهم تحزبوا أحزاباً وتفرقوا فرقاً : فعلا بعضهم ، وتناهى في الانحصار على الألفاظ ، وانتهى به الكلام إلى أن قال : من بال في إناء وصبه في ماء ، لم يدخل تحت نهى الرسول - عليه السلام - إذ قال : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم » .

وهذا عند ذوي التحقيق جحد الضرورات ، ولا يستحق مستحله المناظرة ، كالعناد في بدائه العقول .

ومما يحكى في هذا الباب ماجرى لابن سريج مع أبي بكر بن داود : قال له ابن سريج : أنت تلتزم الظاهر وقد قال الله - تعالى - : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾^(١) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ؟ .

فقال مجيباً : الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلد وظهر خزيه . وبالجمل لا ينكر هذا إلا أخرق ومعاند .

٨٥٥- وأما المظنون : فينقسم إلى قياس المعنى والشبه ، ثم قد يتردد بين القسمين ما يلتحق تارة بالمعنى ، وتارة بالشبه ، على ما نفضله .

٨٥٦- وأما قياس المعنى : فهو الذي يناسب كما سبق وصفه ، ثم هذا القسم في نفسه يترتب رتباً لا تقبل الضبط : فمنها الجلي ، ومنها الخفي ، ثم الجلاء والخفاء فيها من ألفاظ النسبة فكل محتوش بطرفين جلي بالإضافة إلى ما دونه ، خفي بالإضافة إلى ما فوقه .

(١) آية (٦) سورة الزلزلة .

والسر في ذلك يتبين بفرض تعارض معنيين لو قدر انفراد كل واحد منهما (بالإضافة) مستقلاً ، لاقتضى حكماً ، لاستجماعه عند استقلاله شرائط الصحة فإذا عارضه معنى مقتضاه نقيض مقتضاه كمعنيين يتعارضان في التحليل والتحرير فسيأتي سبيل النظر فيهما .

ويثول الكلام إلى حالتين إحداهما : أن يرجح أحد المعنيين على الثاني بوجه من وجوه الترجيح ، على ما سنشرح الترجيحات في كتابها .

٨٥٧ - وتقاسيما يضبطها في غرضنا شيان :

أحدهما : أن يكون أصل المعنى في وصفه أوضح وأبين والآخر أبعد فهذا ترجيح من نفس المعنى .

والثاني : أن يعضد أحد المعنيين بما يؤيده ويعضده على ما سيأتي .

فإن اختص أحد المعنيين بالظهور في أسلوب النظر واحتاج مبدي المعنى الآخر إلى تكلف في إبدائه ، فيقال فيهما : إن أحدهما أجلى من الثاني .

وهذا محمل للعقليات المفوضيات إلى القطع ، [فالذي] يقرب من العلم البديهي إذا قيس بما ، يبعد عنه بعض البعد [كان أجلى] فهذان يضربان مثلين للجلي من المظنون والخفي منها .

فما قرب من الأصول القطعية ، فهو الجلي بالإضافة إلى ما بعد من العلم فلتكن العلوم السمعية مستند الخفاء والجلاء . والإنسان يعلم ، ثم يتجاوز محل العلم قليلاً ، فيظن ظناً غالباً ثم يزداد بعداً فيزداد الظن ضعفاً . فهذا وجه التفاوت في الظنون .

وهو فيه إذا كان ظهور الترجيح من ظهور المعنى في نفسه . ولو كان الترجيح في الاعتضاد، فالمعنيان في أنفسهما متقاربان . فأسباب العصد في أحدهما إذا رجحته على معارضه أثبت له رتبة الجلاء بالإضافة إليه ، ورجع حاصل القول إلى أن الجلاء والخفاء راجعان إلى الترجيحات، والترجيحات يحصرها القرب من المعلوم، والاعتضاد بالمؤيدات . ثم لا يتأتى في ذلك ترتيب وحصر حتى يحصره بعداً أو حدً وإن كانت في الحقيقة مضبوطة معدودة . فهذا قولنا في مراتب المظنون المعنوية .

٨٥٨ - ثم جملة أقيسة المعاني مقدمة على أعلى رتبة تفرض [في] الشبه والسبب

فيه أن المقيس على أصل بمعنى مشابه له فيه ، ورائد عليه بالإخالة على الشبه على وجه

لو صح الاستدلال ، لاستقل دليلاً دون أصله . ثم بعد آخر مرتبة من مراتب المعاني لاستفتاح الأشباه . وهي على مراتب ودرجات ، كما ذكرناه في ترتيب المعنويات .

٨٥٩ — وقد اتخذنا المعاني المعلومة أصولاً ، ورتبنا عليها المعاني المخيلة قرباً وبعداً فتتخذ هاهنا كون الشيء في معنى أصله أصلاً ، ونفرض النزول عنه إلى الأشباه فما قرب منه ، فهو مقدم على ما بعد عنه . ثم كما يعتمد قياس المعنى الجلاء الخفاء في الإخالة ، فالشبه يعتمد أمرين :

أحدهما : وقوعه خصيصاً بالحكم المطلوب وهو نظير الجلي الظاهر من نفس المعنى .

والآخر : اعتضاده بكثرة الأشباه ، وهذا يناظر اعتضاد أحد المعنيين بما يؤازره ويظافره .

وبيان ذلك بالمثال : أن كون الوضوء حكماً غير متعلق بغرض يختص باشتراط قصد يصرفه إلى جهة امتثال الأمر ، إذ لا غرض . ومهما لاح اختصاص الشبه فيكاد أن يكون مناسباً والجافي قسم المعنى . ولكن الشبه لو التزمه [معنى] فقد يعسر عليه طرده على شرائط المعاني فيصير الإيحاء إلى المعنى مقدماً للشبه ومقرباً ، وإن كان مسلك المعنى لا يستقل فيه .

وأما كثرة الأشباه فلا حاجة إلى ضرب مثال فيها ، وستأتي أبواب الترجيح حاوية لها منظوية عليها - إن شاء الله تعالى - .

٨٦٠ — وقدم الأصوليون أشباه الأحكام على الأشباه الحسية ، وليس الأمر على هذا الإطلاق ، فإن الأمر يختلف بالمطلوب ، فإن كان المطلوب أمراً محسوساً فالشبه الحسي أخص به وأمس له ، كطلب المثل في الجزء . وإن كان المطلوب حكماً فالشبه الحكمي حيثئذ أقرب .

٨٦١ — وأقصى الإمكان في هذا المجال الضيق [التنبه] ودرك الحقائق موكول إلى جودة القرائح ، فإذا قارنها التوفيق بان المعنى والشبه فقياس الدلالة مقدم على الشبه المحض من جهة إشعاره بالمعنى .

وما يثبت بالطرد والعكس مقدم على الشبه الذي لا يتصف بذلك ، فإن الطرد والعكس يجريان في مجال الظنون والحسيات مجرئ ظهور لفظ الشارع والشبه يبعد من

هذا . فليتخذ الناظر هذه المراسم قدوته وإمامه .

ولو قيس المخيل السديد بالمطرود المنعكس ، فهو مقدم على المطرد المنعكس لتحقيقنا كون مثله معتمد الصحابة - رضي الله عنهم - ولتكلفنا إلحاق المطرد المنعكس به ، ومنه نار الخلاف المتقدم في [أن] الطرد والعكس مما يسوغ الاحتجاج بهما أم لا ؟ .

٨٦٢ - وليعلم المنتهي إلى هذا الموضوع أن المعنى قد يتناهى في الخفاء ، ويظهر للمجتهد جريان الطرد والعكس ، وإن عنَّ للمجتهد في مثل هذا المجال تقديم العكس فلا بأس ، فإن المعنى إذا تنهى خفاؤه ، فإنه يكاد يخرج عن حكمنا بأن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يحكمون به ، والظاهر في الانعكاس ملتحق بظواهر ألفاظ الشارع .

٨٦٣ - ثم لا ينبغي أن يظن ظان أن القول في هذا ينتهي إلي القطع ، بل هو موكول إلى نظر النظار ، واجتهاد أصحاب الاعتبار . وكيف لا يكون كذلك والتقديم والتأخير مستنده الترجيح ، ومنشأ الترجيح الظن .

وعلى هذا قد يعرض تقديم الشبه الجلي على المعنى الخفي والعلة فيه : أنه إذا انتهى الخفي إلى مبلغ يحول الكلام في إخرجه [على جنس الإخالة ، والشبه الذي فيه الكلام لا ينقح في إخرجه] عن قبيل الشبه قول ، فإذا ذاك ينظر الناظر [ويردد] رأيه في تقديم ما يقدم ، وتأخير ما يؤخر .

مسألة :

٨٦٤ - قال القاضي : ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير ، وإنما الظنون على حسب الاتفاقات .

وهذا بناء على أصله في أنه ليس في مجال الظن مطلوب هو تشوف الطالبين [ومطمع] نظر المجتهدين ، قال بانبا على هذا : إذا لم يكن مطلوب فلا طريق إلى التعيين ، وإنما المظنون على حسب الوفاق .

وهذه هفوة عظيمة هائلة لو صدرت من غيره [لُفُوت] سهام التقرير نحو قائله . وحاصله يتول إلى : أنه لا أصل للاجتهاد . وكيف يستجيز مثله أن يثبت الطلب والأمر به ، ولا مطلوب ؟ وهل يستقل طلب دون مطلوب مقدر ومحقق ؟ فليت شعري من أين يظن المجتهد ؟ فإن الظنون لها أسباب .

فمن أقدم إقدام من لا يعتقد تشوقاً ، ولا تطلباً كيف يظن ؟ ثم فيما ذكره خروج

عظيم عن ربة الوفاق ، فإننا على اضطرار نعلم من عقولنا أن الأولين كانوا يقدمون مسلكاً على مسلك ، ويرجعون طريقاً على طريق ، وكيف يسبح للمجتهد مسالك فيرى بعضها أقرب من بعض ؟ ولو تمكنت بمبلغ جهدي من إخفاء هذا المذهب ، والسعي في [انحاقه] لبذلت فيه كنه جهدي ، فإنه وصمة في طريق هذا الخبير ، وهو على الجملة هفوة عظيمة ، وميل عن الحق واضح .

فصل : فيما يعلل وفيما لا يعلل

[اختلف أهل الأصول فيما يعلل وفيما لا يعلل] .

٨٦٥ - من أحاط بما قدمناه من الطرق التي تتضمن إثبات العلل ، هان عليه مدرك هذا الفصل ، واطرد له النفي والإثبات على أقرب وجه ، وتام الغرض يحصل بهذا النوع من النظر مع الالتفات إلى تقاسيم الأقيسة .

والذي تمس الحاجة إليه الآن في قياس المعنى وقياس الشبه ، فمهما أراد الناظر وقد ثبت حكم في الشرع أن يتبين أنه معلل بمعنى - بحث على المعاني المناسبة ، فإن وجد في محل الحكم معنى مناسباً للحكم فطرده ولم يبطل ولم يتناقض أصلاً عرف كون الحكم معللاً .

ومن لطيف الكلام في ذلك أن يتوصل إلى الكلي والجزئي بهذا النوع من النظر ليتبين بما ذكرناه كون الحكم معللاً ، ويتحقق عنده مع ذلك تعيين العلة ، وإن اعتضد ذلك بإيماء الشارع ، كان ذلك بالغاً أقصى المراد فيه .

٨٦٦ - فإن نظر الناظر ولم يلح له معنى مناسب للحكم مخيل به ، فيعلم أن الحكم ليس معللاً بمعنى ، ويرتد نظره إلى قياس الشبه ، وهذا أوسع الأبواب ، فإنه يجري عند إمكان المعنى ، وسيثمر أيضاً عند عدم المعنى ، ولا ينحسم قياس الشبه إلا عند إشارات النصوص إلى قطع الأشباه . وبيان ذلك بالمثال : أن قياس الشبه على منهاج ما يسمى في معنى الأصل . غير أنه معلوم ، والشبه يبعد عنه بعض البعد ، وإن كان على شبه . وقد ضرب بعض المحققين لهما مثلين ، فقال :

الملتحق بالمنصوص لكونه في معناه يضاهي ارتباط العلم بقرائن الأحوال . وإذا ظهرت مخايل خجل أو وجل ، وأحاط بهما أنناظر تبين من المنظور إليه أمراً ، وإن كانت تلك الأحوال لا تتحرر عبارة عن اقتضاها العلوم ، فهذا مثال ما يعلم .

ومثال الشبه المظنون الذي لا يبلغ مبلغ العلم أحوال تداني ما ذكرناه . ويتطرق إليه الاحتمال : كمثل الذي يرى رجلاً قد احمر وجهه ، وقد أسمع مسمع شيئاً ، فقد يغلب على الظن غضبه ، وقد يجوز الناظر أنه فزع بما سمع ، وإن رأى في نفسه تغيظاً وتكرهاً . فهذا مثال الأشباه .

٨٦٧ - وقد ينحسم الشبه ، وما يقال إنه في معنى الأصل بقضية لفظية أو أمر متعلق بحكاية حال .

وبيان ذلك بالمثال . أن سهل^(١) بن [أبي حثمة] روى القصة المشهورة في حديث حويصة^(٢) ، ومحيسة^(٣) ، وعبد الله بن سهل^(٤) ، وأن عبد الله قتل بخبير (القصة)^(٥) وقد عرض رسول الله ﷺ اليمين ابتداء على المدّعين ، ثم اتخذ الشافعي^(٦) - رضي الله عنه - هذا الحديث معتمده ، ورأى البداية بالمدّعين في الدماء عند ظهور اللوث ، ولم يجز في لفظ رسول الله ﷺ ولا في ألفاظ الذين رفعوا القصة إلى مجلسه تعرض [للوث] ، ولا مطمع في استناد اشتراط البداية بالمدّعين باللوث إلى معنى صحيح على السير ، مستجمع للشرائط المرعية ، ولكن الشافعي نظر إلى القصة ، فرآها في اللوث ، وأن الإحن والذحول كانت عتيدة بين اليهود والمسلمين ، فلم ير البداية بالمدّعي منقاسة في الخصومات ، وعلم أن هذا المقدار من التلويح في الإشعار بظهور صدق المدّعين كاف في منع إلحاق القتل [العري عن اللوث بالواقع منه] على مظنة اللوث .

ومبنى المسألة على الشبه ، فقطع بتخييل اللوث إلحاق غيره ، وأوضح بانحسام مسالك الأشباه في محاولة إلحاق غير اللوث باللوث .

(١) سهل بن أبي حثمة ، وقيل : سهل بن عبد الله بن أبي حثمة . روى عن النبي ﷺ وعن زيد بن ثابت ومحمد بن مسلمة . وشهد المشاهد كلها إلا بدرًا ، وكان دليل النبي ﷺ ليلة أحد ، له ترجمة في «تهذيب التهذيب» (٤ / ٢١٨ / ٤٣٦) .

(٢) حويصة بن مسعود بن كعب بن عامر بن عدي الأنصاري ، شهد أحدًا والخندق وسائر المشاهد . له ترجمة في «الإصابة» (١ / ٣٦٣ / ١٨٨١) .

(٣) محيسة هو : ابن مسعود أخو حويصة المذكور . له ترجمة في «الإصابة» (٣ / ٣٨٨ / ٧٨٢٥) .

(٤) عبد الله بن سهل . له ترجمة في «الإصابة» (٢ / ٣٢٢ / ٤٧٣٣) .

(٥) البخاري (٩ / ٩٤) ، ومسلم في «القسمات» (١ ، ٦) ، وأبو داود (٤٥٢٠) ، والترمذي (١٤٢٢) ، والنسائي (٨ / ١٠ ، ١١) ، والموطأ (٢٧٨) ، وأحمد (٤ / ٣) .

(٦) سبقت ترجمته .

فمهما ثبت حكم بنص، ولم يكن فيه معنى مناسب، وظهر للناظر اختصاصه بحالة، تمنع تخيل الإلحاق بالمنصوص علمًا أو تشبيهاً ظنيًا فلا يتحقق الإلحاق في الشبه ويتعين الاقتصار على مورد النص . فليتأمل الناظر ذلك فيما يأتي ويذر .

٨٦٨- وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه أن الذي لا يعلل أصلاً ، هو الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب ولا شبه ، وقد ذكرنا ما يقطع الشبه ، والمعلل هو الذي ينقدح فيه معنى مخيل أو شبه على شرط السلامة .

مسألة

٨٦٩- نقل أصحاب المقالات عن [أصحاب] أبي حنيفة أنهم لا يرون إجراء القياس في الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرخص وكل معدول به عن القياس . وتتبع الشافعي مذاهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشيء من ذلك . فسررد كلام الشافعي على وجهه ، ثم نعود إلى مراسم الحجاج والخلاف واختيار الحق .

٨٧٠- قال الشافعي : أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها حتى عدتيموها إلى الاستحسان، وقد زعمتم في مسألة شهود [الزنا] أن المشهود عليه مرجوم ، وما يجري الاستحسان فيه ، فهذا أعوص على مذاهب القائلين به من الأقيسة، فلا يمتنع جريان القياس فيه .

٨٧١- وأما الكفارات ، فقد قاسوا فيها الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع ، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً ، مع تقييد النص بالعمد في قوله - تعالى - : ﴿ ومن قتله منكم متعمداً ﴾ .

وأما المقدرات ، فقد قاسوا فيها ، وما أفحشوا فيه تقديراتهم بالدلو والبئر من غير ثبت ، ولا استناد إلى خبر أو أثر .

٨٧٢- وأما الرخصة ، فقد قاسوا فيها ، وتناهوا في البعد ، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص . ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة كانت ، أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجوس ، وانتهوا في ذلك إلى نفي استعمال الأحجار ، مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في نجاسة ما يعم به البلوى عملاً وعلماً وكانوا على تحررهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان . ثم قال الشافعي : من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشارع فيها ، فإنها مبنية تخفيفاً وإعانة على ما يعانیه المرء في سفره

من كثرة أشغاله ، فأثبتوها في سفر المعصية مع القطع بأن الشرع لا يرد بإعانة العاصي على المعصية . فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس ، إذ القياس تقرير المقيس عليه قراره ، وإلحاق غيره به ، وهذا قلب لموضع النص في الرخص بالكلية .

٨٧٣ - وأما المعدول عن القياس ، فقد ضرب الشافعي في الاستجمار فيه مثلاً ، وهو بين من جهة أن النجاسة إنما يعفى عنها عند فرض تعذر الاحتراز . وليس الأمر كذلك في غير نجاسة البلوى ، فإن استعمال الماء يسير لا عسر فيه .

وقال : زعمتم أن الفهقة تبطل الصلاة ، واعتقدتم ذلك معدولاً عن القياس ، ثم زعمتم أنها تبطل صلاة ذات ركوع وسجود ، ولا تبطل صلاة الجنابة ، ولم ينقدح لكم فرق معنوي ، ولكنكم اعتقدتم قضية جرت - لو صحت - في صلاة من الصلوات الخمس ، ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص ، ثم قلتم : الفهقة تبطل صلاة النفل وإن لم تكن القضية في النفل . فليت شعري ما الذي عن لكم في التخصيص من وجه والإلحاق من وجه؟ .

٨٧٤ - وقال في مساق هذا الكلام : اعتمدتم في الوضوء بنبذ التمر الخبر ، وقد جرى في الوضوء ، واعتبرتم الغسل به ، ولم تعتبروا نبذ الزبيب بنبذ التمر ، مع اشتغال كلام الرسول - عليه السلام - لو صح الحديث - على التنبيه لذلك ، فإنه قال - عليه السلام - : « ثمره طيبة وماء طهور » . فهذه جمل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة عليهم . وبالجملة ليس معهم من علم الأصول قليل ولا كثير ، وإن أقام واحد منهم لقب مسألة ، فستنقضها في تفصيل الفروع ، فإن صاحبهم ما بنى مسائله على أصول ، وإنما أرسلها على ما تأتي له . فمن أراد من أصحابه ضبط مسائله بأصل تناقض عليه القول في تفصيل الفروع .

٨٧٥ - ونحن نرد الكلام إلى الحجاج ، فنقول لهم : لم منعتم إجراء القياس في هذه الأصول ؟ . فإن قالوا : الحدود تدرأ بالشبهات ، والأقيسة مظنونة ، فلا ينبغي أن نهجم على إثباتها بمظنون ، والظان معترف ببقاء إمكان وراء ظنه ، فيحصل بذلك الإمكان الدرع .

٨٧٦ - وهذا الذي ذكروه يعارضه القصاص ؛ لأنهم لم يمتنعوا من إجراء القياس فيه ، وإن كان يندرى بالشبهات ، ويبطل ما ذكروه بالعمل بخبر الواحد في الحدود فإنه ليس مقطوعاً به ، ولا خلاف في قبوله ، والذي ذكروه إنما كان يستمر أن لو كانوا لا يثبتون الحد في مظنون ، وهذا باطل قطعاً .

ثم الجواب المحقق فيه : أن وجوب العمل بالقياس ليس مضموناً ، وقد تمهد ذلك في مواضع من الكتاب ، فسقط ما ذكره . ثم إن كانت الحدود تسقط بالشبهات ، والكفارات تجب معها ، فلم يمتنع إجراء القياس فيها وهي بمثابة سائر المغارم ؟ .

٨٧٧- وأما المقدرات ، فقد قالوا فيها : لا تتعدى العقول إلى معان تقتضيها ، فلا يجري القياس فيها .

قلنا : إن كان ينحسم فيها المعاني الخيلة المناسبة ، فلم ينسد مسلك الأشباه .

٨٧٨- وأما الرخص ، فقد قالوا فيها : إنها منح من الله - تعالى - وعطايا ، فلا نتعدى بها مواضعها ، فإن [في] قياس غير المنصوص على المنصوص [في الأحكام] الاحتكام على المعطي في غير محل إرادته . وهذا هذيان ، فإن كل ما يتقنب فيه العباد من المنافع فهي منح من الله - تعالى - ولا يختص بها الرخص .
فإن قيل : فما الذي ترون ؟ .

قلنا : قد وضح بما قدمناه ما يعلل وما لا يعلل . ونحن نتخذ تلك الأصول معتبرنا في النفي والإثبات ، فإن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها ، وإن انسدت حكمتنا بنفي التعليل ، ولا يختص ذلك بهذه الأبواب .

٨٧٩- وما نختم القول به : أن التعليل قد يمتنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار ، وإن كان لولا النص أمكن التعليل ، وهو كقوله - تعالى - : ﴿ إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين ﴾^(١) ، وقال - عليه السلام - : ﴿ وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، ثم عادت حرمتها كيوم خلق الله السموات والأرض ﴾^(٢) وقال لأبي بردة^(٣) بن نيار ، وقد جاء بعناق ، وكان لا يملك غيرها ، فأراد التضحية بها رغبة في مساهمة المسلمين : ﴿ تجزئ عنك ، ولن تجزئ عن أحد بعدك ﴾^(٤) .

فمهما منعنا نص من القياس امتنعنا ، وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر ، وإن ساوى المسافر في الفطر .

(١) آية (٥٠) سورة الأحزاب .

(٢) أحمد (١ / ٢٥٣) ، والطبراني (١١ / ٣٤٤) .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) سبق تخريجه .

فإذا لم يكن منع من هذه الجهات ، فالمتبع في جواز القياس إيمانه عند الشرائط المضبوطة فيه ، والمتبع في منعه امتناعه وعدم تأتبه على ما يشترط فيه .

٨٨٠ — فهذه جملة كافية فيما يعلل وما لا يعلل . ونحن نختتمها بكلام نفيس قائلين : رُبَّ شيء يمنع فيه جريان القياس ، وامتناعه في أمرين وأمور . ولن يصفو هذا الفصل على ما نحب ونؤثر إلا باستقصاء القول في ذلك .

ومثاله : أن الكتابة فيها أمور لا تنقاس ، وأمور يتطرق إليها القياس ، وكذلك القول في النكاح والإجارة ، والمعاملة المسماة قراضاً ، مع النظر في المساقاة .

وحق الناظر أن يتدبر هذه المواقف ، ويتبين المواقع التي يجري فيها القياس والمواقف التي يقف عندها ، ولا يطرد فيها القياس نظراً إلى محل الوقف ، وكذلك لا يطلق لإثباتاً نظراً إلى المحل المنقاس . وكل كلام مفصل في موضع فإطلاق النفي والإثبات فيه خلف إن كان نصاً أو ظاهراً مثولاً .

فالكتابة مع اعتقاد ثبوتها عقد من العقود مستند إلى الإيجاب والقبول والتراضي منظوٍ على عوض من شرطه أن يكون معلوم الوصف والمقدار .

فهذه الأصول جارية على قياس سائر المعاوضات ، فمن قاس عليها في هذه الأحكام معاوضة ، أو قاسها على معاوضة ، فهو قاس في محل القياس .

والذي لا ينقاس من الكتابة أصلها ، فإنها على الحقيقة معاملة الملك بالملك . فمن سوغ معاملة متضمنها ذلك ، ورام قياساً على الكتابة ، كان قياساً في محل لا يجري القياس فيه .

٨٨١ — ثم القول في ذلك ينقسم إلى : ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد ، وإلى : ما لا يتجه فيه ذلك على ظهور .

فأما ما يظهر فيه أمر كلي ، فهو كخواص النكاح ، فإنها مربوطة بأمر ظاهر في استصلاح العباد ، تلك الأمور لا يلقى لها نظير في غير النكاح ، فلإنما نتكلم في خواص النكاح ، ولو قدرنا وجدان نظير [لها] لما كان ما فيه الكلام خاصاً ، ولما تحقق تميز الأصول بخواصها ، وتميزها بمقاصدها ، ولصارت القواعد كلها في التكليف تحت ربة واحدة ضابطة في طريق الاستثناء ، وهذا محال .

فمن اعترف بأصل وأراد أن يعتبر خاصيته بأمرٍ آخر ، فهو خارج عن الاعتبار

المرضي ، والقياس الكلبي الجزئي ، ومن أراد إثبات أصل منازع ذي خاصية ، فإنه لا يلقي لما بيته نظيراً إن حاوله . فإن حاول إثبات ذلك ، ولم يكن في ثبوته بُدّ من أحد أمرين : فإما أن يسنده إلى ثبت من قول الشارع ، وإما أن يتمسك بالاستدلال إن صح القول به ، ولو ثبت أصل ذو خاصية فأراد الناظر أن يثبت أصلاً مشتملاً على قريب من تلك الخاصية ، فهذا متقبل عند الشافعي في طريق القياس .

٨٨٢- وبين ذلك بالمثال : أن القراض مقتطع عن سائر المعاملات بخاصية فيه مقصودة ، وهو أنه لا يتأتى استنماء المال وتثميره من كل واحد منهما ، وإنما يعرفه من يعرف التجارات ووجهها . ولو أثبت للمنصوب للتجارة أجراً معلوماً وهو مستحق ربح أو خسر ، فقد لا يجد جده إذا كان لا يرقب لنفسه حظاً من الربح ، فيثبت القراض مشتملاً على الربح على حسب التشارط والتراضي .

فرائي الشافعي المساقاة في معنى القراض [في خاصية القراض] فاعتبرها به ، واحترز عن الإجازات في المزارع وغيرها . ثم اعتبر ذلك بعد الاستظهار بالحديث الذي رآه نصاً في المساقاة .

٨٨٣- ثم أجرى في المسألة كلاماً بدعاً ، فقال : لم يعهد القراض في زمن رسول الله ﷺ ، وأول ما جرى هذا الضرب من المعاملة في زمن عمر - رضي الله عنه - في قضية مشهورة لابنيه - رضي الله عنهما - فقال الشافعي : لا يتقدح الإجماع من غير ثبت ، ولو كان في القراض خبر لذكر وعني بنقله ، فلا معنى لجواز اعتقاده حقاً بسبب أصل واحد من الأصول ، ولا سيما إذا كانت المعاملة عامة ، والحاجة فيها مطردة ، والناس كانوا يعتنون بنقل الأصول العامة على قضية واحدة . ثم بعد مساق كلامه قال : لا أدري للقراض أصلاً إلا ما صح عن رسول الله ﷺ في المساقاة .

٨٨٤- فإن قيل : هذا منه قلب لمجاري القياس ، فإن المختلف فيه يعتبر بالمتفق عليه ، والذي ذكره اعتبار المتفق عليه بالمختلف فيه .

قلنا : الشافعي يرسل تصرفه على قواعد الشريعة غير معرج على موضع الوفاق والخلاف ، ثم ما ذكره ليس بقياس ، وإنما هو يتعلق على حصول الغرض بمسلك أصولي لا يهتدي إليه غيره ، فإنه أثبت أن الإجماع لا يعقد هزلاً ، ثم مزجه بمآخذ العادات ، وهي من أعظم القواعد في أصول الشريعة ، وما يتعلق بالنقل وعدم النقل .

٨٨٥- وما ينبغي أن يتنبه الناظر له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال :

أن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض، لكانت كل خاصية بدءًا بالإضافة إلى الأخرى، ولكن لو استندَ نظر الموفق ورأى كل شيء على ما هو عليه، تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية، وعدم اعتبارها بغيرها.

وبيان ذلك: أن الإجارة موضوعها يقتضي أعلام المنافع بالمدة، أو بالعمل الموصوف، فإنها من عقود المعاوضات والمكايسات، ولو أثبت المنافع فيها مجهولة، لكان إثباتها كذلك خارجًا عن مقصود العقد، والنكاح أثبت مؤبدًا، والتأيد يجر جهالة، ولكن هذه الجهالة منطبقة على مقصود النكاح، إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع على الائتلاف، وهذا يتنقض بالتأقيت، وليست منافع البضع متمولة له حتى يدعي لمكان أعضائها تقديرها، وليست المناكحات من عقود المغابنات، فإذاً خاصية كل عقد وإن خالفت خاصية آخر، فمعناها في موضوعها كمعنى الأعلام في موضع الأسكام، فليس الأعلام موضوعًا لعينه، وإنما عين لعوض يقتضيه.

فكل كلام يجريه القياس ويسوقه يخالف موضوع المعاملة، وإن كان يجد لما [ذكره] [شواهد] [وأمثلة] في غير الموضوع الذي ينظر فيه - فذلك الكلام حائد.

٨٨٦- وإذا تعارض معنيان. وترجح أحدهما بالأمثال واعتضد الآخر بما يشعر به خاصية الأصل، فهو أرجح عند الشافعي، على ما سيأتي مشروحًا [في كتاب الترجيح] - إن شاء الله تعالى-. وهذا كله فيه إذا كان الأصل لا يتدح فيه توجيه معناه كليًا.

وقد ثبت أصل لا يتجه فيه استصلاح عام ظاهر كالكتابة، فإنها ماثلة جدًا عن الأصول، وأقصى ما يذكر فيها استحثاث السادة على الإعناق والعييد على الكسب في تلك الجهة. وهذا في حكم أمر خفي يرد على أمر جلبي على حكم المناقشة، فإن المالكية لها قضية جلية في منع معاملة العبيد، والأمر الخافي في توقع العتق ليس مضاهيًا في مراتب المعاني لقضية المالكية، فإن مقتضى الملك أجل. وليست الكتابة فيما ذكرناه كالنكاح المختص بخاصية عن البيع، فإنهما أصلان كل واحد منهما منقطع عن الثاني، وليس واحد منهما واردًا على الثاني على حكم المعارضة والمناقضة ورود الكتابة على المالكية، فما كان كذلك، فهو المنتزع عن القياس من حيث إنا تخيلنا لأحكام الملك جريئًا، ثم الكتابة صرفتها عن جريئتها، بخلاف الأصول الواقعة أفرادًا.

فالآن لو أراد مريد أن يلحق معاملة بالكتابة إلحاق الشافعي المساقاة بالقراض،

وسنح له في المعاملة التي نذكرها المعنى الخفي الذي يتخيله الناظر من الكتابة ، فهذا إن كان معنى ، فهو على أخفى المراتب ، وإن كان شبيهاً فهو أبعد الأشباه .

ونحن نرسم في ذلك مسائل ، ونذكر ما فيها من دقائق الكلام - إن شاء الله تعالى - .

مسألة:

٨٨٧- ما صار إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى . وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى ، وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث [إذ] تعين الماء لها ، وبين إزالة النجاسة ، فإن الغرض منها رفع عينها ، واستئصال أثرها ، ومهما حصل ذلك بمائع رافع قانع ، فقد حصل المعنى المعقول .

٨٨٨- واضطرب متبعو الشافعي : فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى ، والغرض منها التنقي عن الأدران والنظافة من الأوساخ ، وأوضحوا ذلك بتخيل يتدره من يكتفي بظواهر الأمور ، فقالوا : الأعضاء الظاهرة في المهن والتصرفات فضلاً الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان ، وأطراف من الساق ، والإنسان في تصرفاته وتلفطاته يصادم الغبرات وغيرها فورد الشرع بغسل هذه الأعضاء ، في مظان مخصوصة ، ومواقيت معلومة ، ومحاسن الشريعة تتول في نهايتها إلى أمثال ذلك . والرأس مستور بالعمامة غالباً ، وإنما تبدو الناصية والمقدام من المستروح إلى تنحية عمامته إلى هامته ، فلما كان ذلك أبعد ، اكتفي فيه بالمسح .

٨٨٩- وعضد هؤلاء ما ذكره بقوله - تعالى - في سياق آية الوضوء: ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ﴾^(١) ، ولا مسلك في المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجع من إيحاء الشارح إلى التعليل وقوله - تعالى - : ﴿ ليطهركم ﴾ ظاهر في التعليل بالتعبد بالتنقي والتوقي عن نقاذورات الغبرات .

٨٩٠- ثم وجه هؤلاء على أنفسهم أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها ، ونحن نستاقها على وجهها ، فإنها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ، ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب في أساليب الظنون ومسالك الفكر .

٨٩١ - منها : أن قائلاً لو قال : إن استقام ما ذكرتموه في الوضوء فما وجهه في التيمم ، وهو تغيير الوجه ؟ وذلك يناقض ما استروحتم إليه .

فيقال [له] : إن خرج التيمم عن كونه معقول المعنى ، لم يلزم من خروجه خروج الوضوء ، ومن يبدي في الوضوء معنى لا يلزم طرده في التيمم . فهذا وجه .
والوجه الآخر : أن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود في نفسه ، ومن أمعن النظر ، ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة ، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس ، وإعواز الماء فيها ليس نادراً . فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها ، لتمرت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة والنفس ما عودتها تتعود ، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها . فهذا سؤال والجواب عنه .

٨٩٢ - فإن قال قائل : لو توضأ المرء ، وأسبغ وضوءه ، ثم عمد إلى تراب فتعفر به ، أو تطلق بالطين وصلوى ، صحت صلاته ، فلو كان الوضوء متعيناً للتتقي لوجب أن ينتقض بما وصفناه ؛ لأنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فبتحققه أولى ، وهذا واقع على هذه الطائفة . وقد تكلفوا جواباً عنه .

فقالوا : الأصول إذا تمهدت على قواعدها ، واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها ، فلا ألتفات إلى ما يشذ ويندر وضربوا لذلك أمثلة مبنية على مغمضات من قضايا الأصول .

منها : أن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد ، والحرمة محتاجة إلى التحصين بالمستمتع الحلال كالرجل ، ثم حق عليها أن تجيب زوجها مهما رام منها استمتاعاً ، ولا يجب على الرجل إجابتها ، وغرض الشارع في تحصينهما على قضية واحدة ، ولكن لما خص الرجل بالتزام المؤن والمهر والقيام عليها ، اختص بالاستحقاق ، ومنه الاستيلاء والملك ، فاكتفى الشارع في جانبها باقتضاء جبلة الرجل الإقدام على الاستمتاع . والأمر مبني على أحوال الملتزمين الشريعة والمعظمين لها ، ومن انحصر مطلبه في الحلال ، واستمكن منه ، واستحته الطبيعة عليه ، وتغلب عليه المغارم ، فإنه سيعتاض عنها قضاء أربه ومستمتعته . وكذلك يقل في الناس من يطلي ويتضمخ بالقاذورات ، فكان ذلك موكولاً إلى ما عليه الجبلات .

وإنما الذي قد يتسامح فيه أهل المروءات إقامة الطهارات من غير مصادفة الغبرات تخفيفاً ، فخصص الشارع الأمر بالتنقي بالأحوال التي لا يظهر استحاث الطبع فيها .

٨٩٣- ومن الأصول الشاهدة في ذلك : أن البيع إنما جوزه الشرع لمسيس الحاجات إلى التبادل في الأعواض ، ثم لم ينظر الشارع إلى التفاصيل بعد تمهيد الأصول فلو باع الرجل ما يحتاج إليه واستبدل عنه مالا يحتاج إليه ، فالبيع مجرى على صحته ، فإن هذا لا يعم وقوعه ، وما في النفوس من الدوافع والصوارف [في ذلك] وازع كامل ، وتكثر نظائر ذلك في قواعد الشرع .

٨٩٤- فإن قال قائل : ما بال الوضوء يختص وجوبه بوقوع الحدث ؟ وأجمع علماء الشرع على أن الأحداث موجبة للوضوء ، وليست ملطخة أعضاء الوضوء ، والذي ثبت موجباً وفاقاً غير ملطخ ، ولم يحوج إلى غسل الأعضاء ، والذي يلطخ الأعضاء لا يوجب الوضوء .

فقالوا مجيبين : غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى ، وهذا لا ينافي كون أصله معقولاً .

وأما ما أدرجوه في أثناء الكلام من أن تلطخ الأعضاء لا يوجب تنقيتها وغسلها فهذا هو السؤال الذي انتجز الجواب عنه الآن .

٨٩٥- وقد تكلف بعض النظار في ذلك كلاماً وقال : لا تدخل الأحداث تحت الحجر ، واعتمادها من غير أرب يناقض دأب أهل المروءة فجمع الشارع بين الأمر بالوضوء للغرض الكلي في التنقي وبين تأقيته بالأحداث ، حتى يتهض مطهراً طاهراً ، ومرددة عن الأحداث من غير إرهاق مسيس حاجة . ثم هذا النظر يتضمن منعاً من غير تحريم ، وإذا استمر المكلف على هذه المراسم انتظم له منها محاسن الشيم في كل معنى . فهذا الباب ما جاء به الفريقان اعتراضاً وجواباً في هذا الطرف .

٨٩٦- فأما ما ذكره أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - في أن إزالة النجاسة معقولة المعنى ، فيتوجه عليهم في هذا الشق سؤال لا ينقدح لهم عنه جواب ، فإنه يقال لهم : إزالة النجاسة لا تجب لغير الصلاة . فما علة وجوبها للصلاة ؟ وهلا صحت الصلاة معها ؟ . فإن تكلفوا في تعليل وجوب الإزالة كلاماً ، فغايتهم أن المصلي مأمور أن يأخذ للصلاة أنقى زي وأحسن هيئة ، والأمر بالتطهر مندرج تحت هذه الجملة .

فهذا غير مستقيم دليلاً ، وهذا على الحقيقة إعادة للمذهب والسؤال قائم . فلم يجب التنقي ؟ وهلا احتمل ذلك كما احتمل في غير الصلاة ؟ وهذا ينعكس بستر العورة ، ثم ما بالها لم تؤثر في سائر العبادات ، فلا يكادون يرجعون إلى حاصل . وهو أجلى مما ادّعه الذين عللوا وجوب الوضوء بما ذكرناه . فإذا لم ينتظم في وجوب رفع العين معنى ، ولم يظهر في وجوب إمساس أعضاء الوضوء [بمائع] معنى ، فهلا قام في الوضوء كل مائع مقام الماء ، كما قام مقامه في الإزالة ؟ .

فإن قالوا : الإزالة متحقة حساً بالخل .

قلنا : فاستيعاب الوجه وغيره من أعضاء الوضوء على حكم الوضوء حاصل بماء الورد حساً ، وهذا سيؤول إلى تدقيق وهو : أنه إن فرض الماء أرق المائعات وأدقها ، فقد يعتقد مع ذلك أنه لا يقوم غيره مقامه في حقيقة الرفع ، فأما حيث لا مرفوع ، وإنما الغرض إمساس أعضاء ، وهذا المعنى يحصل بكل مائع إلى غير ذلك من فصول تطول . ولم نذكر هذه الطريقة لنعتمدها ، ولكننا أصيبنا أن نصير هذه المسألة ومسائل بعدها أمثالا لفائدة سنربطها - إن شاء الله تعالى - [بغرضنا في التحقيق] . فلينظر الناظر في هذه المسألة واللواتي بعدها نظر من بعدها أمثالا ، ويستعددها لما يستعقب المسائل به - إن شاء الله تعالى - .

مسألة :

٨٩٧ - قال الخائضون في هذا الفن : رب أصل يتطرق إليه التعليل من وجه ، ويتقاعد عنه التعليل من وجه ، وضربوا لذلك أمثلة ، ونحن نذكر منها مثالا أو مثالين ، ثم يقيس الناظر بما نذكره ما لم نذكره .

فمن أمثلة ذلك : اختصاص القطع بالنفيس ، وهذا على الجملة معلل بأمر ظاهر وهو : أن أرباب العقول لا يهجمون على التفرير بالأرواح ، والمخاطرة بالمهجع بسبب التافه الودح . وإن غرر مغرر ، فإنه يربط قصده بمال نفيس .

قالوا : هذا معلوم على الجملة ، ويشهد له القواعد الزجرية التي تستحث الطبائع على الهجوم على الفواحش فيها ، فانتصبت الحدود مزحزة عنها ، والمحرمات التي لا صغو ولا ميل للطبائع إليها ، لم يرد الشرع في المنع عنها بحدود ، بل وقع الاكتفاء بما في جيلات النفوس من الارعواء عنها مع الوعيد بالعذاب الشديد والتعرض للأثمة ، والخروج عن سمة العدالة في الحالة الراهنة . ثم قال هؤلاء : القياس وإن اقتضى

الفصل على الجملة بين التافه والنفيس ، فليس فيه التنصيص على النفيس ومبلغه ، فكان ذلك موكولاً إلى الشرع . ونصاب السرقة منصوص عليه .

٨٩٨- ومن أمثلة ذلك النصب في أموال الزكاة . والأقيسة قد ترشد إلى اختصاص وجوب الإفراق بالأموال المحتملة له المتهيئة لارتفاق مالكها ، فيكون الإفراق في مقابلة الاستمكان من الارتفاق ، ثم القدر المرفق لا ينص عليه الرأي ؛ فاتبع القايسون فيه مراسم الشريعة وإن عللوا الأصل تعليلاً كلياً .

٨٩٩- ثم لما ذكر القاضي ما ذكرناه من مسالك الفقهاء انعطف عليه فقال : كيف يطعم الطامع في الميز بين الخسيس والنفيس ، وذلك يختلف بهم النفوس ؟ والخسة والنفاسة لا يتصف بها مبلغ بعينه ، بل هما من أحكام النسب والإضافات ، فقد يستعظم الفقير الفليس ، ولا تكثر القناطر في حق الملك ، وهذا ينسحب على النصب ؛ فإن القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق عما ينقص عن النصاب ، وذو البسطة [والعيلة] والذرية الضعاف لا ترفعه العشرون والمائتان من التبرين .

إن قال قائل : بنى الشارع الأمر على الوسط . وهو شوف الاعتدال في كل شيء فإن طرفي الاعتدال لا ينضبطان ، بل هما مردودان إلى حكم الوسط . فيقال له : أوساط الناس لا يكثر في أعينهم الربع ، ولا الدينار في مقابلة ما يلقون من الأغرار وإن وقع [الفرض] في ذوي الغرامة الذين انتهى بهم الاستجراء إلى اقتحام العظام ، فهؤلاء قد يصادمون الأغرار مستقبلين من غير مآرب ظاهرة ، ولا يكاد ينضببط في ذلك معنى .

٩٠٠- ثم وجه القاضي [على نفسه] السؤال المعروف في الخمر فإنها لا تغني عن مرارتها لعينها ، وإنما [تعنى] لما لا يحصل إلا عند [الاستكثار] منها وهي النشوة والطرب والسكر ، ثم يتعلق بتعاطي القليل منها [من الحد] ما يتعلق بتعاطي الكثير . وقد تكلف الفقهاء وجوهاً من الكلام لا تراها وتقتصر على أقربها متناولاً : وذلك أنهم قالوا : قليل الخمر داع إلى الكثير وليس في الإكثار منها عند الاستمكان من جنسها ركوب خطر واقتحام غرر ، فلو لم يوضع الحد في القليل ، لدعا إلى الكثير منه والغرر في المهج مع قلة المال كاف في الورع . فهذا منتهى المطلوب في ذلك .

وإذا لاح مسلك الكلام في النفسي والإثبات في هذه المسائل ، فنحن نذكر بعدها كلاماً وجيزاً يتخذ الناظر معتبره ، ويرقى به عن تعارض وجوه الكلام في فن يقصد منه بغية القطع ، فنقول :

الباب الثالث

في تقاسيم العلل والأصول

٩٠١- هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام :

أحدها : ما يعقل معناه وهو أصل ، ويثول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة . وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجود القصاص في أوامه ، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المقصونة ، والزجر عن التهجم عليها ، فإذا وضع للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه ، وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى [فيه] وهو الذي يسهل تعليل أصله ويلتحق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها ، فلا نظر إلى [طلب] تحقيق معناها في آحاد النوع . وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

٩٠٢- والضرب الثاني : ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة ، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ [الضرورة المفروضة في البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ] ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ؛ لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة ، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة . والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن .

٩٠٣- والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة [حاقة] ولا [حاجة] عامة، ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقیض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث، وإزالة الخبث. وإن أحببنا عبرنا عن هذا الضرب وقلنا: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً كالتنظيف، فإذا ربط الرباط أصلاً كلياً به تلويحاً، كان [ذلك] في الدرجة الأخيرة والمرتبة الثانية البعيدة في المقياس، وجرى رضع التلويح فيه مع الامتناع

عن التصريح وضع حمل المكلفين على مضمونه ، مع الاعتضاد بالدواعي الجبلية ، كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والنصور المثلة .

٩٠٤- والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً ، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي ، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

وبيان ذلك بالمثال : أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق ، وهو مندوب إليه ، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية كعامله السيد عبده [و] كمقابلته ملكه بملكه ، والطهارات قصارها إثبات السبب وجوباً إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه ، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح ، وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصيل الزوجين .

٩٠٥- والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضي من ضرورة أو حاجة ، أو استحاثات على مكرمة . وهذا يندر تصويره جداً ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي ، فلا يمتنع تخيله كلياً . ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة ، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد ، [وتجديد العهد بذكر] الله - تعالى - ينهن عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة ، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها ، لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله . فهذا بيان ضروب الأصول على الجملة .

٩٠٦- ونحن الآن ننعطف عليها ، ونذكر في كل أصل ما يليق بمذهب القياسين - إن شاء الله تعالى - .

فأما الضرب الأول فهو : ما يستند إلى الضرورة . فنظر القاييس [فيه] ينقسم إلى اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض ، وإلى اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتسق له الجامع ، فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة ، فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني .

ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية .

وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الأدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب.

وحاصل القول في ذلك يتول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يخرم أمراً ضرورياً. فهذا معنى تسميتنا لهذا [جزئياً] وإلا فالتماثل في الحقوق المعنوية إلى الأدميين من الأمور الكلية في الشريعة. غير أن القاعدة التي سمينها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة [جزء] بالإضافة إلى الضرورة. وهذا يعضد فيما أجريناه مثلاً في القصاص بأمر آخر وهو: أن مبنى القصاص على مخالفة [الأعواض جمع] وأن أعواض المتلفات مبناها على جبران الفاتتات، كالمثلن إذا تلف وضمن بالمثل، وكالقيمة إذا جبرت متقوماً متلفاً، فالقصاص لا يجبر الفاتتات، ولا يسد مسده والغالب فيه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل، وهذا ميل قليل بالقياس إلى مأرب الناس في [الأعواض] فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج، احتتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل.

٩٠٧— وإذا قسنا الأطراف عند فرض الاشتراك في قطعها [بالنفوس] كان ذلك واقعاً جلياً معتضداً بالمعنى الأصلي، وهو الضرورة في [الصون] مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصنونة بالقصاص.

وهذا في نهاية الوضوح لا [يغض] شيء منه إلا فرض [صدور] القطع من شخصين مع تمييز أحد الفعلين عن الثاني، فإنه إذا جرى ذلك لم يقطع يد واحد منهما. فإن منع مانع ذلك، وقال: يقطع من يد كل واحد من الجانبين مثل ما قطعه من يد المجني عليه، فهذا انفصال على وجه. ولكن يبقى مع ذلك أن يد المجني عليه مبانة باشتراكهما، ولا بيان يد واحد من الجانبين، والإبانة معصومة بالقصاص، وإذا كان القطع مما يقبل القسمة، فقد يتناوش المتناظران عند ذلك الكلام [و] يتجاذبان أطراف النظر. فهذا هو اعتبار الجزء بالجزء في الضرب الأعلى من القياس.

٩٠٨— ولو أراد القاييس أن يعتبر قاعدة أخرى بقاعدة والضرورة الكلية تجمعهما

فهذا متقبل معمول به أيضاً ، فإذا اعتبر القاييس حدًا واجبًا بقصاص أو قصاصًا بحد ، فذلك حسن بالغ ، وكذلك إذا اعتبر معتبر عقدًا تمس الضرورة إليه بالبيع كان حسنًا على شرط السلامة . فخرج من مجموع ذلك جريان القياس من الوجهين في هذا الضرب أحدهما : الجزء بالجزء والضرورة شاملة لها . والثاني : اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل ، والجامع الضرورية الكلية .

٩٠٩ - وأما الضرب الثاني : وهو ما يبنى على الحاجة كالإجارة ، فلا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء ، فأما اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل مع جامع الحاجة ، فهذا امتنع منه معظم القياسين .

٩١٠ - ونحن نرى أن ننبه قبل تبين القول فيه على أمر ، وهو أن الإجارة [جارت] خارجة عن الأقيسة التي سميناهما جزئية في القسم الأول ، فإن مقابلة العوض الموجود [بالعوض] المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات ، فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان ، ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة ، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في [حق] آحاد الأشخاص ، والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة ميسس الحاجة إلى تبادل العروض والعروض لا تعنى لأعيانها وإنما تراد لمنافعها ، ومتعلق تصرفات الخلق في الأعيان محال منافعهم منها . وإذا أطلق الفقيه ملك العين أراد به الاستمکان من التصرف الشرعي على حسب الإرادة بقيت العين ، ثم المنافع إذا قُدرت نوعًا من العروض ، وظهر ميسس الحاجة [إليها] في المساكن والمراكب [وغيرها] ، التحق هذا بالأصول الكلية واشترط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد والأصلح ولا يظن تعلق هذا الفن بالحاجة ولهذا يسمى [القياس] الجزئي ، وليس المراد بكونه جزئيًا جريانه في شخص أو جزء ، ولكن الأصل الذي لا بد من رعايته الضرورة .

ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الوجوه الخاصة في حكم الجزء عند النظر في حكم الضوابط الكلية ، فإذا القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يدرؤه إلا الاستصلاح الجزئي في مقابلة الموجود بالموجود ، وهذا كقياسك النكاح مثلاً في وجه الحاجة إليه على الإجارة .

٩١١ - ومن قال : الإجارة [خارجة] عن القياس ، فليس على بصيرة في قوله فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهي جارية على مقتضى الحاجة والحاجة هي

الأصل ، والاستصلاح بالإضافة إليها فرع .

٩١٢ — وأنا أضرب لذلك مثلاً تقديراً ، فأقول : من سبق عقده قبل ورود الشرائع إلى تقدير ورودها بالمصالح ، فإنه يسبق مع هذا العقد إلى درء الحاجات والضرورات ، ويختبئ في وجوه الاستصلاحات ، فإنه يتعارض فيها الظنون بالإضافة إلى الحالات والدرجات فيتوقف لا جرم فيها الضبط على ورود الشرائع ، ثم إذا تمهد باب من الاستصلاح بالشرع جرى القياس فيه ، ومستنده يكاد أن يكون غيباً لا يطلع العقل على حقيقته فيكمله إلى فاطر البرية ، - سبحانه وتعالى - .

ثم قد يظهر الاستصلاح وهو مع ذلك جزئي ، فإن متضمنه حجره على مطلق من غير حاجة ولا ضرورة في أمر تطرق المطلق فيه إلى البذل الكلي من غير منع ولا حجر ، ولكن ضنة النفوس وازعة - مع وفور عقلها - عن السرف والبذل العري عن العوض ، وقد يحملها السرف وفرط الشره على أغرار وأخطار في المعاملات مغباتها وخيمة وغوائلها عظيمة والله - تعالى - عليم بها ، فيصلح الله عباده بما علمه من غيبهم ، ولو تطرق إلى العقل الوازع عن البذل العري عن العوض خلل ، طرد الشارع حجراً ، ولهذا يطرد الحجر على الصبيان والسفهاء .

فإذاً باب الاستصلاح غايته تقليد وتفويض الأمر إلى مالك الأمر ، وهو باب محاسن الشريعة ، وقد يغيب [كلي] الاستصلاح [وجزؤه] عن الناظر ، ومن هذا القبيل عندي تحريم ربا الفضل والحجر المتمهد في ربا [النسبة] .

٩١٣ — ومن دقيق ما يجري في هذا الفن ، وهو العلق النفيس في هذا القبيل : أن الشافعي ألحق إثبات الخيار والأجل [بأبواب] الرخص . من جهة أن [قياس] التقابل في المعاوضات أن يخرج العوض عن ملك أحد المتعاقدين حسب دخول مقابله في ملكه ، وإذا حل أحد العوضين وتأجل الثاني ، كان ذلك خارجاً عن هذا القانون ، وكذلك الخيار الطارئ على العقد المبني على اللزوم في حكم الرخص . والتأجيل أثبت فسحة [لمن لا يملك الثمن] [في الحال ورجاء أن يتمحله] إلى منقرض الأجل . والخيار أثبت لتروي من لا بصيرة له ، وعدم الدراية في السلع أعم وأغلب من المعرفة بها .

٩١٤ — والقول في ذلك عندنا أن [أصل] البيع مستنده الضرورة ، أو الحاجة النارة منزلة الضرورة ، واللزوم [فيه] بمطلق البيع قد لا يستند إلى الضرورة . نعم . نو قيل : لا يفضي البيع قط [إلى لزوم] جر ذلك ضراراً بيناً من حيث لا يثق المتعاضان بما يتقاضان ، وكان من الممكن أن يقال : إذا تراعى المتعاقدان على الإلزام لزم ، وإن

أطلقاه فالحكم [بلزومه] من غير تراضيها [فيه] مصلحي وليس ضرورياً . [وكذلك]
المصير إلى اقتضاء مقتضى العقد حلول العوضين مصلحي .

فإذا تمهد ذلك، فشرط الخيار والأجل لا يخرم أمراً ضرورياً . فليفهم الفاهم
ذلك وليتد إذا انتهى إلى هذا المقام .

٩١٥ — ولكن الشافعي نظر إلى تعبدات الشارع ، فقد مهد في العقود تمهيداً عاماً
وإن لم يكن مستنده إلى ضرورة مدركة بالعقول أو حاجة ، ثم رأى ما يطرأ عليها بمثابة
ما يطرأ على وظائف العبادات [من] الرخص والتخفيفات ، وإن كانت العبادات في
أصولها غير مستندة إلى أغراض ، وإلا فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة [والضرورة] أو
اتباع رضا المطلقين ، فإن [الحق ملحق الخيار] والأجل بالرخص من جهة [ندورهما]
بالإضافة إلى [ما] تمهد في التعبد والاستصلاح في العقود ، وإلا فاتباع الرضا من غير
اقتحام أمر كلي أمس للقياس الكلي من الاستصلاحات . وأنا أذكر [الآن] مسألة كلية
يقضي الفطن العجب منها ، فأقول :

[مسألة] :

٩١٦ — لو درست تفاصيل الشريعة، وتعافي نقلتها وبقيت أصولها على [بال]
من حملة الدين ، فالذي يقتضيه التحقيق تصحيح كل بيع استند إلى رضا ولو لم يقل
به ، وتفصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول ولا يحسم باب البيع ففي انحسامه
ضرورة عظيمة ، وقد ذكرت طرفاً من هذا [في] الكتاب [الغيائي] . والغرض منه
الآن أن الكلي ما يتطرق إليه العقل مع نسيان التفاصيل ، وهذا كاف في هذا الضرب .

٩١٧ — وأما الضرب الثالث : وهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ، ولا إلى حاجة
وغايته الاستحاثات على مكارم الأخلاق ، ووضع الاستصلاح [ينافي] إيجاب ذلك
على الكافة في عموم الأوقات [لعسر] الوفاء به . والقدر الذي يقتضيه الاستصلاح لا
ينضببط بقدر أفهام المكلفين [ودرك المتعبدين] فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام ،
فيثبت الشارع وظائف [تدعو] إلى مبلغ المقصود الواقع في [علم] الغيب وإن كان لا
ينضببط هو في عينه لنا .

ويعضد هذا [القسم] في غالب الأمر بأمور جلية . حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب
الجبلة والطبيعة فيكل إليها قدراً، ويثبت للوظائف قدراً، وهذا كالوضوء فليس [ينكر]
العاقل ما فيه من إفادة النظافة [والأمر بالنظافة] على استغراق الأوقات [يعسر] الوفاء به ،

فوظف الشارع [الوضوء] في أوقات، وبنى الأمر على [إفادته] المقصود وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون نقل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم فضلاً، فكان ذلك النهاية في الاستصلاح. ومحاولة الجمع بين [تحصيل] أقصى الإمكان في هذه المكرمة ورفع [التضييق في التدنس والتوسخ] إذا حاول المرء ذلك. فهذا وضع هذا الفن.

٩١٨- ولكن إزالة النجاسة أظهر في هذا الفن من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء، فإن النجاسات تتقدر في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروءات من اجتناب [الشعث] والغبرات.

ولهذا ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة. والشافعي نص هذا في الكثير، وقد ردد [في] مواضع من [كتبه] تحريم لبس جلد الميتة قبل الدباغ، وحرام على المرء أن يلبس جلود الكلاب والخنائير، فتميز ظهور الغرض في إزالة النجاسة عن النظافة الكلية المعينة في الوضوء ولهذا خصص الشافعي الوضوء بالنية من حيث التحق بالتعبادات العرية عن الأغراض وضاهى العبادات [البدنية].

٩١٩- ثم هذا الضرب الذي يفضي الكلام إليه يضيق نطاق القياس فيه، فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلاً يتخيل فيه مثل هذا المعنى الذي تكلفنا نظم العبارة [عنه] لمعتبره بالقاعدة الثانية.

والسبب فيه أن هذا يدق مدرك النظر، فلا يستقل بالتطرق إليه [القوى البشرية] ولا ينبغي أن يؤتى الإنسان عن خداع، فإن مجال الظنون متسع لما يظهر ويدق، فإننا لم نؤمر بربط الحكم لكل مظنون.

٩٢٠- فالقول الوجيز فيه أن المعنى الذي ذكرناه في هذه القاعدة الثانية محال على غيب ينفرد بعلمه الشارع، وعليه ابتنى الإيهام الكلي بين التصريح والتلويح المذكورين في الطهارة، [فإننا قلنا]: تعميم الأمر بالنظافة عسر، ورفع مناقض للمكارم والمحاسن، والقدر المعين، لا تدركه أوهام البشر، ولا عسر في امتثال أمر الشارع في طهارات متعلقة بأوقات [ثم الفطن] يظن أنها في علم الشارع منطبقة على القدر المقصود الواقع في الغيب، وليس من الممكن ربط الظن به، فضلاً عن دركه يقيناً.

٩٢١- فإذا كان هذا مبنى الأصل الثابت، فكيف يطمع الطامع في تأسيس أصل [وتقعيده قاعدة] تضاهي الطهارة في [وفائها] بالغرض الغيبي؟ ولهذا نقول في هذا

الضرب : لا يجوز قياس غيره عليه ، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضرورة [والحاجة] فإن أمرهما بين ، ودركهما سهل .

ثم للشرع تصرف في الضروريات به يتم الغرض في القسمين الأولين ، وذلك أن الذي لا يستباح إلا بالضرورة لفحشه أو بعده عن الحل فقد يرعى الشرع فيه تحقق وقوع الضرورة ، ولا يكتفي بتصورها في الجنس ، وهذا كحل الميتة ، ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع ، فلا تبيحه الضرورة أيضاً ، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة ، والانكفاف عنه ، كالقتل والزنا في حق المجرر عليهما .

٩٢٢ — فإذا الضرورات على ثلاثة أقسام: فقد لا تبيح الضرورة نوعاً يتناهى قبحه كما ذكرناه ، وقد تبيح الضرورة الشيء ، ولكن لا يثبت حكمهما كلياً في الجنس ، بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير . والقسم الثالث : ما يرتبط في أصله [بالضرورة] ولكن لا ينظر الشرع في الأحاد والأشخاص ، وهذا كالبيع وما في معناه [وإنما كان كذلك] ؛ لأنه لا أثر للفكر العقلي في [تقبيح] البيع والتبادل في الأعراض فكفى تخيل الضرورة في القاعدة ، [ولا التفات] إلى الأحاد ، فإن الأمر [في ذلك] مبني على قاعدة كلية ، وليس البيع قبيحاً في نفسه عرفاً أو شرعاً .

٩٢٣ — فأما انظهارات وما يضاهاها فقصاراه تحصيل أمر بوظائف واجبة من غير تصريح بوجود المقصود ، فلا جريان للقياس في هذا الباب ، على معنى أن يعتبر [غير] الباب بالباب .

وعلى هذا ينبغي سد باب القياس في الأحداث ، فإنها مواقيت الطهارات وثبتها الشرع في أمر مغيب عن دركنا ، ولم يثبت الطهارة عامة ، بل خصصها تخصيصاً نقدر نحن بظنوننا أنها تأتي على تحصيل النظافة . فكيف نستجيز إثبات وقت فيما لا نطلع على إثبات أصله ؟ .

٩٢٤ — ثم [قال] القاضي - رحمه الله - : كما لا تثبت الأحداث بالقياس ، فلا مجال للقياس أيضاً في نفي الأحداث ، وهذا [علق مضمنة] ، فليقف الناظر عنده ليقف عليه .

فإن احتكم محتكم بإثبات حدث من غير ثبت ، فلا حاجة إلى قياس في درء مذهب الخصم ، [وإن] عزاه فيما زعم إلى قياس ، فالوجه إبطال قياسه ، وقد ذكرنا بطلان القياس في إثبات الحدث .

٩٢٥ - وإن تمسك بظاهر يتعرض مثله للتأويل في غير هذا الباب ، وأراد المعترض إزالة الظاهر بقياس ، فقياسه مردود ، فإن القياس كما لا يهتدي إلى تأقيت الطهارة ، لا يهتدي إلى نفي تأقيتها ، ولو ظن الظان أن القياس ألا ينتقض الطهر بشيء فهذا قول يصدر عن قلة البصيرة كما ذكرناه في استبهاام الأمر في أوقات الطهر ، فإذا استبهم ثبوت الشيء ، استبهم نفيه ، وإذا صودف ظاهر لزم اتباعه ، ولم يثبت في معارضته قياس . ومن ينفي الحدث ، فليكن [متمسك المطالبة] بثبت فيه ، والظاهر معتصم معمول به ، [والعبادات] وإن استرسلت في جريانها ، فتجري في هذه المضايق مجرى التنبهات للقرائح الذكية واللفظن .

فإذا حاصل كلام الراد إلى المطالبة بالإثبات ، فإذا وجد بشيء يعمل بمثله ، سقط ما كان يتمسك به وليس معه ثبت في النفي .

٩٢٦ - ومما يتعلق بتمام الكلام في هذا الفصل أن القياس الجزئي في الاصل الذي فيه نتكلم لا يتصور أن يجري معنوياً .

نعم لا ينحسم فيه قياس الشبه ، فإن كل ما يتطرق إليه العلم يتطرق إليه الظن فإذا ينبنى على هذا أن إثبات كون الملامسة حدثاً بالقياس على خروج الخارج من السيلين لا مطمع فيه ، فإنه لا يجمعها معنى ولا شبه .

٩٢٧ - فأما اعتبار أصحاب أبي حنيفة خروج النجاسات من غير السيلين ، بما يخرج من السيلين ، ففيه فقه ، وغايتهم في ذلك تشبيهه لنجاسة تنفصل من محل الخلاف بالنجاسة التي تنفصل عن أحد السيلين ، فإذا أحسنوا الإيراد ، قربوا الشبه واعتبروا الخارج بالخارج والمخرج بالمخرج .

٩٢٨ - ولأصحاب الشافعي أن يقولوا: لا نسلم ، فإن خروج النجاسة عن أحد السيلين لا يقتضي الوضوء لأمر يتعلق بالنجاسة ، فإن الذي يبتدر إلى الفهم من أمر النجاسة رفعها عن محلها وإزالتها عن موردها . فأما ربط إيصال الماء إلى غير مورد النجاسة عند اتصال النجاسة بمحل آخر ، فلا محمل لذلك إلا التأقيت .

ثم الذي يليق [بالتأقيت] على ما تمهد القول فيه أن يربط [سبب نظافة] الأعضاء البارزة فضلاً بما يتكرر في الجلبة على اعتياد لائق به ، حتى تنتهض الطهارة وظيفة مكررة ، متعلقة بأوقات يغلب تكررها ، فأما الرعاف وما في معناه ، فليس في حكم ما يتكرر .

٩٢٩ - وليعلم الناظر أنهم وإن شبهوا على الظاهر فقطع شبههم بما ذكرناه أقيس للغرض ، وأقرب إلى الدرك . وخاصة النجاسة ساقطة الاعتبار في الأصل والفرع [المعتبر به] المتفق عليه .

٩٣٠ - نعم [بحق] ردد الإمام ^(١) [المطلبي] قوله فيه ، إذا انسد المسلك المعتاد وانفتح سبيل آخر للنجاسة المعتادة الخارجة من المحل على ما يفصله الفقيه . والسبب فيه أن هذا الآن يشبه النجاسة المعتادة الخارجة من المحل المعتاد ، من جهة أن الطبيعة تقتضي تكرار دفع الفضلات من السبيل المنفتح . فهذا متتهن الغرض في ذلك .

٩٣١ - وأما الضرب الرابع : فقد مثلناه بالكتابة . فهو في الأصل كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه في أن الغرض المخيل الاستحاث على مكرومة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها ، بل ورد الأمر بالنذب إليها ، فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه .

فهذا الضرب يتميز عن الضرب الثالث المقدم عليه ، فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة مهيمة ، وهي امتناع معاملة المالك عبده ، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات ، ولم يجز مثل ذلك في الضرب الثالث ، وإن اختص الضرب الثالث بإيجاب الطهارة ، ولا تجب الكتابة ، على رأي معظم العلماء .

٩٣٢ - وذهب مالك - رحمه الله - ^(٢) في طوائف من السلف إلى وجوبها وإسعاف العبد إذا طلبها ، ووجد فيها خيراً . وما أخذ مذهبه في ذلك يقرب من إيجاب الطهارات ، مع العلم بأن النظافة في نفسها لا تجب بأمر مقصود ، وتعلق أيضاً بظاهر الأمر في قوله - تعالى - : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ ^(٣) .

٩٣٣ - والشافعي - رحمه الله - رأى الإيتاء واجباً كما أنبأ [عنه] قوله تعالى : ﴿ وآتوهم من مال الله ﴾ ^(٤) ، فكان هذا مما اعترض به عليه ، إذ أجرى إحدئ الصيغتين

(١) المراد به : الإمام الشافعي - رضي الله عنه - .

(٢) مالك هو : ابن أنس بن مالك الأصبحي الحميري أبو عبد الله المدني . شيخ الأئمة ، وإمام دار الهجرة . قال البخاري : أصح الأسانيد ، مالك عن نافع عن ابن عمر . مات سنة ١٧٩ ، له ترجمة في البداية والنهاية (١٠ / ١٧٤) ، ومروج الذهب (٣ / ٣٥٠) ، ووفيات الأعيان (١ / ٤٣٩) .

(٣) آية (٣٣) سورة النور .

(٤) الآية السابقة .

على [اقتضاء] الإيجاب وحمل الأخرى على الاستحباب .

٩٣٤ - فأما ما أشرنا إليه من تشبيه هذا الضرب على رأى ملك [بالطهارات فهو] يصلح لعقد المذهب، وإلا فقد مهدنا أن القياس لا يجري في محاولة تأصيل الأصول على هذا الوجه . وإنما يجرى [طرف] من التشبيه في [جزئيات] النوع من غير خروج عنه .

وأما التعلق بالظاهر فأوجه . ولكن الشافعي لم يعتمد في إيجاب الإيتاء مجرد الظاهر ، لكن عول سير الصحابة -رضي الله عنهم - وما كان منهم ، ونقل آثاراً مطابقة لمعتقده ، وضم إليه أن الكتابة يتضمنها إرفاق من كل وجه والإيتاء منه ، وقد رآه الأولون على الاطراد يتضمنها والتبرعات لا تطرد سيما في الأموال ، والكتابة تلزم في حق السيد ، ومن متضمنها الرفق المنقول . وما تقرر يلزم شيئاً إذا صح لم يلزم الإقدام عليه . على أنى لا أرى على مذهب الشافعي مسألة أضيقت [مسلكتاً] من الإيتاء .

٩٣٥ - ونحن نقول وراء ذلك : أما مالك فسوى بين الكتابة وبين باب الطهارات في إثبات إيجاب الأصل ، ولاح على أصله [إجراء] قسم الكتابة في وضع الشرع على باب الطهارات [باحتمال] أمور خارجة عن أقيسة المعاوضات فيها والشافعي لم يوجب الكتابة ، وقال : للشرع تعبد في الإيجاب متبع ، وإن لم يكن منقاساً كلإيجاب الطهارة وإن لم تجب النظافة ، وللشارع أحكام في رفع حجره ، وإطلاق حجر القياس اطراده كما جرى في الكتابة ، فكان احتمال الشرع لهذا في الكتابة على خلاف القياس [مضاهياً لإيجاب الشرع الطهارة على خلاف القياس] .

ويخرج من ذلك تعادل الضريين في خروج الطرفين عن القياس ، فانتهض لإيجاب الطهارة [محصلاً] لمكرمة النظافة ، كما انتهض رفع الحجر في الكتابة مرعياً في تحصيل العتاقة .

ثم قال الشافعي : في رفع الحجر في الكتابة ترغيب مالي ، يتعلق بغرض بين في تحصيل الكسب ، فإن العبد يحرص إذا [طمع] في العتاقة [والسيد] يتحصل على كسب كان لا يتحصل له بغير الكتابة بظاهر الظن ، فخرجت الكتابة عن قبيل القرب لظهور الغرض منها ، ولم يكن في الطهارات غرض ناجز [فلاق] بها ترغيب في الثواب . وهذا يقتضي إلحاقها بالقرب المفتقرة إلى النيات ، فهذا تأسيس القول في البابين . ونحن الآن

نرسم مسألة في قسم الكتابة ، تمس إليها حاجة الفقيه .

مسألة :

٩٣٦ - قد ثبت أن الكتابة الفاسدة تثبت فيها أحكام مشابهة لأحكام الكتابة الصحيحة .

فرأى أصحاب أبي حنيفة أن يعتبروا البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة ، وقضوا بأن البيع الفاسد يفيد الملك إذا اتصل به القبض على تفصيلهم المعروف .
وقد امتنع طوائف من أئمتنا من قبول هذا القياس .

ونحن نكشف الغطاء فيه مستعينين بالله - تعالى - بعد ذكر مسلك الفريقين اعتراضاً وجواباً .

٩٣٧ - قال الشافعي - رحمه الله - : لا يقبل القياس في الفرعين ، فإن الكتابة الصحيحة خارجة عن قياس المعاملات ، [والفسادة] متفرعة عليها ، فإذا انحسم مسلك القياس في الأصلين ، ترتب عليه امتناع القياس في الفرعين .

فقال أصحاب أبي حنيفة : إذا ثبتت الكتابة ، والتحققت بالمعاوضات الصحيحة ، فلا ننظر بعد ثبوتها إلى خروجها عن القياس ، ولكنها يقضى فيها وعليها بقضاء المعاوضات ، حتى نقول يشترط في المعاوضات ، ولا تنحسم الأقيسة في التفاصيل مع إمكانها بخروج أصل الكتابة عن قياس المعاوضات ، واعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة من النظر في التفاصيل بعد تسليم الأصل وتنزيله على حكم التوقف . والفاسد في كل باب حائد عن موجب التعبد ولذلك فسد . فإذا لم يمتنع التحاق الفاسد بالصحيح في الكتابة مع حيد الكتابة الفاسدة عن الصحيحة ، فينبغي ألا يمتنع مثل ذلك في البيع ، وكل أصل مقر على قانونه منقاساً كان ، أو غير منقاس ، والفاسد في كل باب حائد عن مراسم الشرع .

فهذا منتهى كلام الفريقين مع فضل بيان شاف في الإيراد ، لا يستقل به فقيه ليس له حظوة وافرة من الأصول .

٩٣٨ - ونحن الآن نقول : هذا الجمع لا ينتظم في مناظم المعاني ، ولا يستبد في ذلك قياس معنوي من جهة أن شرط المعنى اتجاهه وانقداحه في الأصل ، ثم إذا تقرر في الأصل معنى واطرد في الفرع ، فإذا ذلك يجمع الجامع بالمعنى ، وليس [معنا] معنى

فقيه ، يتضمن تنزيل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة ، فإن الذي [لا] يتمارى فيه الناظر في الدرجات الأولى من نظره ، أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقة للشرع ، ويهون على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة في نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوي والاعتبار الكلي ، وإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم في قياس المعنى ، وآل النظر إلى التشبيه .

٩٣٩ - فإن تفتن الخصم وسلم انحسام المعنى ، واجتزأ بالتشبيه ، وقال : البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح في تشبيه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة ولا يلتزم إبداء معنى في الأصل وإظهاره في الفرع .

فعلى الناظر في ذلك وقفة وإمعان نظر فيما يدرأ هذا المسلك ، وهو النقض الصريح ، فإن لم تنزل كل فاسد منزلة الصحيح ، إذ النكاح الفاسد ليس كالصحيح في إثبات حق لا على جواز ولا على لزوم وأقرب من ذلك البيع نفسه ، فإن فاسده من غير قبض لم ينزل منزلة صحيحة ، والتشبيه شرطه الطرد ، وأحق قياس بالبطلان والنقض قياس الشبه ، فإن التمسك بالمعنى قد يعنّ له طرد المعنى ما لم يمنعه مانع وأما الشبه فقصاراه ظن على بعد ، فإذا عارضه نقض وهى وانحل .

فهذا فن من الكلام واقع ، يضطربهم إلى النزول عن الشبه والترقي إلى معنى وعن هذا قالوا : ما اتسع طرقة ، فالفاسد أحد طرقيه ، وزعموا : أن الاتساع يشعر بإحلال الفاسد محل الصحيح ، ومهما اضطروا إلى المعنى وحاولوه افتضحوا واجتروا ولا يكاد يخفى إبطال هذا المسك وما في معناه . فإذا بطل الجمع المعنوي ، وانتقض الشبه ، لم يبق لمتمسكهم بالكتابة الفاسدة وجه .

٩٤٠ - وما نذكره في ذلك أن الكتابة الفاسدة في وضعها مخالفة للبيع الفاسد على رأي المخالف ، فإن المكاتب كتابة فاسدة يتسلط على أكسابه [بنفس العقد] تسلطاً صحيحاً ، وتنفذ تصرفاته فيها ، على الصحة نفوذها في الكتابة الصحيحة ، وليس البيع الفاسد كذلك ، وإن اتصل بالقبض . وهذا يستعمل أيضاً في [معرض النقض] المعنوي .

٩٤١ - ومن دقيق القول في ذلك : أن تحصيل العتاقة بوجود الصفة مما يجب القضاء بصحته ، فإن تعليق العتاقة على أداء العوض الفاسد صحيح ، وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح ، فقياسه ألا يرفع ، وأثر فساد الكتابة في رفع وجوب التعليق . وهذا

خارج ظاهر الخروج عن قياس باين : أحدهما : حكم المعاوضة ، والثاني : حكم تعليق العتق ، والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها ، فالوجه استيلاء حكمه فإن مؤقته يتأبد ومبعضه يتم ، فكيف اكتسب ما ليس يفسد ، وإن ذكر على صنعة الفساد [قضية] الفساد [من] معاملة واهية بالفساد والجوار فهذا يمنع من [التشبيه] ويعارض ما يأتي به [المشبه] وينزل في المظنونات منزلة بعد الشيء وإن عن التحاق بالمنصوص عليه لكونه في معناه . وقياس الشبه مستند إلى القياس الذي يقال [فيه] إنه في معنى الأصل . فهذا منتهى كلام الفقهاء .

٩٤٢ — وأنا أذكر مسلکاً أصولياً يعني عن جميع ذلك ، فأقول : وقد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياساً على أصل ، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني ، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات وأقرب قطاع الشبه تعدد الأصول فيما لا ينقدح فيه جامع ضروري أو حاجي .

والذي نختم به الكلام أن أصلين مستندهما المحاسن والمكارم لا تشبه فروع أحدهما فروع الثاني من جهة تعلق كل واحد بأمر [غيبي] لا يضبطه الفكر ، إذ لا يجري كل مقصود في الغيب على قضية واحدة .

٩٤٣ — فإذا لاح ذلك ، وتجدد العهد به ، فالبيع من الضروريات ، فكيف ينقدح تشبيه فاسده ، بفساد قسم لا ضرورة فيه ، ولا حاجة ؟ وهذا قاطع للشبه بالكلية . فإذا انقطع [الشبه] ، ولم يلح معنى لم يرتبط الأصل بالفرع .

٩٤٤ — نعم إذا كفي الشافعي احتجاج الخصم [بالكتابة] بقسيت عليه غائلة في انتقاض ما يطرده [من] معناه بالكتابة .

فإن قال : المعنى حيد الفاسد عن وضع الشرع . والمصير إلي أن الفاسد غير معتد به ، ولا تنتقل الأملاك إلا بمسلك شرعي ، وإذا نحن اعتمدنا ذلك صدمتنا الكتابة الفاسدة نقضاً ، فلا وجه إلا مسلکان في دفعه :

أحدهما : أن يدعى أن الكتابة صحيحة في جهة مقصودها ، وقد تناهينا في تقريب ذلك في (الأساليب) .

والمسلک الثاني : وهو الأصولي ألا يلتزم في أقيسة المعاني النقض بالمتزاع عنها ، كما سنمهده في باب النقض - إن شاء الله تعالى - .

٩٤٥ - والضرب الخامس : متضمنه العبادات [البدنية] التي لا يلوح فيها معنى مخصوص ، لا من مأخذ الضرورات ، ولا من مسالك الحاجات ، ولا من مدارك المحاسن . كالتنظيف في الطهارة ، والتسبب إلى العتاقة في الكتابة ، ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات ، ومجازبة القلوب بذكر الله - تعالى - والغض من العلو في مطالب الدنيا ، والاستئناس بالاستعداد للعقبى .

فهذه أمور كلية ، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية ، وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم في مثل قوله - تعالى - : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ ^(١) . ولا يمتنع أيضاً أن يتخيل فيها أمر آخر وهو : أن الإنسان يبعد منه الركون إلى السكون ، فالقوى المحركة تحركه لا محالة ، فإن تركت تحركت في جهات الشهوات ، وإذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات ، انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات . وهذا فن لا يضبطه القياس ، ولا يحيط به نظر المستنبط ، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب ، والله - تعالى - المستأثر به ، فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها في جهة اختصاصها ، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب ، فإننا منعنا اعتبار ضرب بضرب ، فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة ، وإن كان يغلب على الظن [تعيين] مقصود منه على منهاج الأمر بالمحاسن ، فلأن يمتنع ذلك في العبادات التي لا يتعين منها مقصد [أولى وأحرى] .

٩٤٦ - فأما اعتبار [البعض من هذا الضرب ببعض] فقد ينقدح فيه معان فقهية نحو اعتبار القضاء بالأداء في اشتراط تبييت النية ، والجامع أن النية قصد ومرتبطة الحال أو [عزم] ومتعلقه الاستقبال ، وقد أمرنا بإيقاع الصوم أداء وقضاء وعبادة والعبادات إنما تقع على قضية التقرب بالقصد ، وما مضى لا على حكم القرب يستحيل انعطاف القصد والعزم عليه ، فهذا من [أجل] المعاني المعتمدة ، وكذلك ما ضاهاها .

٩٤٧ - فأما ما يثبت برسم الشارع ، ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه ، وهذا كورود الشرع بالتكبير عند التحريم ، والتسليم عند التحليل ، ومن هذا القبيل اتحاد الركوع وتعدد السجود ، فمن أراد أن يعتبر غير التكبير بالتكبير مصيراً إلى أنه تمجيد وتعظيم ، فقد بعد بعداً عظيماً وزال من القاعدة الكلية ، فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى .

(١) آية (٤٥) سورة العنكبوت .

٩٤٨ - وإذا قال الحنفى : معنى التكبير معقول . قيل [له] : اشتراط ما يتضمن تمجيدها عند التحريم غير معقول ، ولا ينفع الاكتفاء بكون التكبير معقول المعنى ، فإن هذا يرجع إلى وضع اللسان ، ومعنى الصيغ ، وليس هذا من معاني الشرع في ورد ولا صدر .

٩٤٩ - قال الشافعى - رضي الله عنه - في مجاري كلامه في رتب النظر : من قال : لا غرض للشارع في تخصيص التكبير ، وفي الاستمرار عليه ، ولا غرض لصحبه ومن بعدهم من نقله الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص ، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور ، واعتقاب الدهور قولاً وعملاً ، وتناوله الخلف عن السلف ، حتى لو فرض عقد الصلاة بنيره ، لعدُّ نكراً ، وحسب هجرًا ، [فمن] قال والحالة هذه : لا أثر لهذا الاختصاص ، وإنما هو أمر [وفاقى] ، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة ، وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه . ولو كان غير التكبير كالتكبير ، لكان ذكر الشارع التكبير كلاماً عربياً عن التحصيل نازلاً منزلة قول القائل ابتداءً : أحيِم على الجنب سورة آل عمران ؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابتها ، ولا ينطق المبتدئ بها ، إلا وبين لغوه على عمد إن لم يكن ساهياً .

٩٥٠ - فإذا ثبت قطعاً أن تخصيص التكبير ثابت . فإن اعترفوا بتعيينه [بدءاً] ثم طمعوا في اعتبار غير التكبير بالتكبير بجامع التمجيد ، وهو بعينه جار في الاستحباب ، فقد طمعوا في غير مطمع ، فالخصم بين أمرين :

أحدهما : أن ينكر قصد التخصيص من الشارع ، فيكون مباحثاً قريباً ممن يجحد الضرورات في المعقولات ، وإن اعترفوا بالتخصيص في وجه ، وأرادوا الجمع في وجه آخر ينقضه ما سلموه من التخصيص ، فقد تناقض كلامهم .

ويخرج مما ذكرناه أن التكبير مخصوص غير معقول الاختصاص ، فرفع الاختصاص مع ثبوته محال .

٩٥١ - ومن نظر نظر ذي غرة ، ففاس غير التكبير على التكبير ، أوطأه إذ ذاك تطرق فاحشة لايوبه بها من وقر الدين في صدره ، وهو إقامة عمد الحدث مقام التسليم من جهة أن التسليم يناقض الصلاة مناقضة الحدث إياها ، ومن استجاز في محاسن الشريعة أن يلحق عمد الحدث بما يجيزه الشارع من التسليم في اختتام الصلاة ، فهو بين معاند يظهر خلاف ما يضمّر ، وبين من أعمى الله - تعالى - بصيرته . نسأل

الله - تعالى - التوفيق ، ونعوذ به من الانهماك في أوضاع التقليد .

٩٥٢ - ثم إن أجرى مجر [في] هذا القسم كلاماً [ظاهره] التشبيه، مثل أن يقول: تعين الركوع كتعين التكبير ، وامتناع إقامة السجود مقامه يضاهي امتناع إقامة غير التكبير مقامه ، فقد تردد كلام الشافعي في ذلك . فتارة يسميه استشهاداً ، والمعني به أن ذلك يذكر تقريباً ، وتحقيقاً لمنع القياس ، ويضرب أمثالا ، وهو شبهه بتقرير الضرورات على من يجحدها ، فإنه لا [يجدي] مع جاحدها مسلك نظري ، والوجه في مكالمته إن ريم ذلك ، تقريب الأمر بضرب الأمثال ، فهذا مسلك .

وقد يقول الشافعي : هذا من مأخذ قياس الشبه ، فإن الاختصاص بالتكبير مأخذه مأخذ الاختصاص في الركوع ، وإذا شبه أحدهما بالثاني ، كان ذلك من قياس الشبه ، وإن كان [نتيجه] منع القياس ، فإن الاختصاص حكم مطلوب ، والقياس الشبهي جار فيه .

نعم القياس المعنوي لا يجري ، إذ الاختصاص معناه [نفي] المعنى المتعدي من محل التخصيص والتنصيص . [فطلب] المعنى حيث لا [معنى بعيد] .

هذا وقد نجز غرضنا من تقاسيم هذه [الضروب] : فإن عدنا إلى تقاسيم المعنى بعد ذلك ، كان ذلك لغرض آخر ، ونحن نرى أن نقف حيث انتهينا . ونستفتح القول في الاعتراضات .

الباب الرابع

الاعتراضات وأقسامها

٩٥٣- [ونقسمها قسمين :

أحدهما : يشتمل على ما يصح عند المحققين ، ولا احتفال بما يشذ من خلاف فنقول عمن لا اكتراث به .

والقسم الثاني : يحتوي على ما يفسد من الاعتراضات عند المحققين] .

فصل : القول في الاعتراضات الصحيحة

٩٥٤- [الأول] - منها - : المنع ^(١) :

وهو يتوجه على الأصل ، ويقدر متوجهاً على الفرع ، فأما المنع في الأصل ، فإنه يجري من وجوه :

أحدها : منع كون الأصل معللاً ، فإن الأحكام تنقسم باتفاق النظار إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل ، فمن استمسك بأصل ، فهو مطالب بشيئ كونه معللاً ^(٢) ، وهو عندي إنما يتوجه على من لم يذكر تحريماً بعد ، فأما إذا حرر فإنه قد ادعى أن ما أبداه من الوصف علة في حكم الأصل ، فإن الفسخ في العلة [المحررة] يرتبط بالأصل بمعنى الأصل وهو الجامع ، وسبيل افتتاح النظر من طريق القياس أن يبين الرجل حكماً في الأصل ^(٣) ، ويطلب علة ، فإذا صحت عنده علة الحكم وألفاها متعددة أصلها موجودة في غيره ، فإنه يحكم فيما توجد العلة فيه بحكم الأصل الذي ثبت عنده تعليله ، فأما إذا لم تظهر علة [فلم يأت بدليل] فلا وجه [لعد] المنع في هذا المقام اعتراضاً ، فإن المستول إذا ذكر الأصل واقتصر عليه فلا ينتهز السائل للاعتراض ، بل يرتقب استتمام

(١) قال ابن السمعاني : الممانعة أرفع سؤال على العلل . وقيل : أساس المناظرة . إرشاد الفحول (ص ٢٣٠) .

(٢) إرشاد الفحول (ص ٢٣٠) .

(٣) قال إلكا : هذا الاعتراض باطل ؛ لأن المعلن إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى . « إرشاد الفحول »

الكلام ، وما ذاك إلا لأنه ، لم يدخل وقت الاعتراض بعد .

وإن اقتصر على ذكر الأصل ، وضم إليه ادعاء كون الفرع بمثابة ، عد عرياً عن التحصيل من جهة أنه لم يذكر ربطاً ، ولم يأت بصيغة قياس بعد ، فسيبيل مكالمته إذا تردد وتبلد أن يبنه على اقتضاره على بعض صيغة القياس . فإن ذكر معنى ادعاء علة ، فلا معنى لمطالبته بكون الأصل معللاً ، فإنه مطالب بكون ما أبداه وادعاه علة ، فإن استمكن منه ، ففي ضمنه إثبات كونه معللاً .

٩٥٥ - ومن لطيف القول في ذلك أن تعيين العلة وإثبات أصل التعليل مسلك واحد ، فإن الإنسان يستبين كون الشيء معللاً بأن يتجه له فيه معنى يصلح لكونه علة ، وليس من الممكن أن يعرف بطريق الاستنباط كون الشيء معللاً على الجملة ، نعم إن انعقد عليه إجماع ، أو ورد فيه نص فيستند [الاعتقاد] إليهما ، وإن كان التلقي من الاستنباط ، فتعيين العلة ، وتثبيت الأصل في التعليل يثبت بمسلك واحد . فهذا تحقيق انقول في المطالبة بكون الأصل معللاً ، وبيان محله ومنصبه في الجدل .

٩٥٦ - والنوع الثاني من المنع : إنكاره وجود ما ادعاه المستنبط علة. وهذا كثير التدوار في المركبات ، فإن من قاس على ابنة خمس عشرة سنة ، فقد يدعي بلوغها فبنكره الخصم ، فهذا وما يضاهيه إنكار وجود العلة ، وعلى الطالب فيه أن [يثبت] بطريقه على ما سيأتي [ذلك] في تقاسيم المركبات - إن شاء الله تعالى - .

٩٥٧ - والنوع الثالث : منع الحكم في الأصل^(١) . فإذا توجه ذلك على المسئول تعين عليه إثباته ، فإن [أثبتته] بطريق إثباته استند قياسه ، وكان بائياً ، والبناء مقبول [من المسئول] . ولو رددنا إلى حكم الدين ، فليس فيه ما يمنع سائلاً من نصب دليل ولكن مواقف النظر وأهل الجدل على مسلك رأوه أقرب المسالك [إلى الدرك] وأقصدها ، فأثبتوا الدليل والبناء ، والابتداء للمسئول ، وأقاموا السائل مقام المعارض حتى ينتظم على القرب غرض ، ويلوح في المطلوب مدركه ، فلو تصدئ كل واحد للدليل والاعتراض ، لا تنتشر الكلام ، وطال المرام ، ولا ينقضي مجلس [عن] فائدة . ثم المسئول لا يدل في كل موضع ، بل يدل حيث [يبنى] ، ولو اعترض على علة أبدائها

(١) واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضي انقطاع المستدل أم لا ؟ فقول : إنه يقتضي انقطاعه ، وقيل : إنه لا يقتضي ذلك ، وبه جزم المؤلف وإليكا الطبري . قال ابن برهان : إنه المذهب الصحيح المشهور بين أنظار ، واختاره الأمدى وابن الحاجب « إرشاد الفحول » (ص ٢٣٠) .

السائل معارضاً معترضاً ، أو مسنداً إليها تأويل ظاهر ، فإذا أورد المسئول عليها نقضاً ، فمنعه السائل ، لم يكن للمسئول إثباته بالدليل ، فإنه بإثباته النقض لا يستفيد إثبات مذهبه الذي سئل عن إثباته ، وإنما يستفيد إبطال علة السائل ، وهو في هذا المقام معترض ، والاعتراض والبناء إذا اجتمعا انتشر الكلام ، ووقع المعنى المحذور الذي لأجله أقام الجدليون بانياً ومعترضاً .

ثم قد يأتي السائل بما يصلح للبناء ، وهو يبغى به الاعتراض بطريق المعارضة ، كما سيأتي ذلك ، فأما المسئول فيضطر إلى الاعتراض [بطريق المعارضة] إذا عارض السائل .

٩٥٨ - [والنوع] الرابع من المنع : المنع من كون ما أبداه المسئول علة ^(١) .

فيقال : ما الدليل على أن ما أظهرته علة ؟ فيتمسك المسئول بما يثبت به العلل وقد مضى القول فيه مفصلاً .

٩٥٩ - فوجوه المنع إذاً على ما نظمه هؤلاء أربعة : المنع من أصل التعليل ، والمطالبة بتعيين [التعليل] والمطالبة بتحقيق [وجود] ما ادّعاء العلة ومنع الحكم والمطالبة بإثبات ما عينه .

٩٦٠ - وزاد بعض المتكلفين منع القياس والمطالبة بإثبات أصل القياس ، وهذا ليس بشيء [فإننا] في الاعتراضات على القياس ، وقد ثبت أصله على منكره . فهذه وجوه المنع في الأصل .

٩٦١ - فأما المنع في الوصف ^(٢) ، فلا يتجه فيه إلا منع واحد وهو منع وجود علة الأصل في الفرع . وباقي الوجوه توجه على الأصل ، فإن من وجوه المنع في الأصل المطالبة بأن ما أظهره المستنبط يصلح لكونه علة ، وهذا حقه أن يخصص بالأصل إذ منه الاستنباط وإليه الرد وبه الاعتبار ، وإذا ثبت صلاح ذلك المعنى لكونه علة ، لم يحتج إلى إعادة ذلك في الفرع . وقد انتجز الفراغ منه ، فلا يبقى مع الفراغ من مطالبات الأصل إلا ممانعة في أن المعنى الذي ثبت علة في الأصل غير موجود في الفرع ، وهذا يسمى منع الوصف . وقد انتهى غرضنا من القول في المنع .

(٢) إرشاد الفحول (ص ٢٣١) .

(١) إرشاد الفحول (ص ٢٣١) .

و[الثاني] - من الاعتراضات الصحيحة - : طلب الإخالة .

٩٦٢- وهذا من أهم الأسئلة وأوقعها في الأقيسة المعنوية ، فعلى المتمسك بما يدعيه معنى أن يوضح [مناسبه] للحكم واقتضاه له وإشعاره به ، فإذا عجز عن ذلك مع ادعائه المعنى ، كان ذلك انقطاعاً منه بيئاً .

٩٦٣- وقد قال القاضي - رحمه الله - في بعض مجاري كلامه : ليس هذا من الأسئلة والاعتراضات ، بل حق على كل مستؤل أن يبدأ بإظهار الإخالة قبل أن يطالب بها، فإنه لا يكون آتياً بصورة القياس المعنوي إلا على هذا الوجه، ولو سكت عن إظهاره ، كان مقتصرًا على بعض العلة .

نعم لو ضمن تعليله لفظًا ، ظاهرًا أشعر بالإخالة ، كفى ذلك ، فإن وجه السائل طلبًا كان منسوبًا إلى القصور عن درك لفظ التعليل ، هذا إذا كان تمسكه بقياس المعنى .

٩٦٤- فأما إذا تمسك بقياس الشبه ، فلا مناسبة ولا إخالة على الوجه المذكور في المعاني ، ولكن قد يحتاج المشبه إلى إظهار الشبه الخصيص المذهب على الظن ، فيكون الطلب بذلك والجواب عنه على حسب ذلك ، كما إذا شبهنا الضوء بالتيمم فقد التزمنا أن نذكر شبيهًا أو أشباهًا تقرب الفرع من الأصل ، وإن كان لا يقتضي الحكم اقتضاء الإشعار والإخالة ، ولا يقع الاكتفاء بأمور عامة لا تغلب على الظن ، ولا يتعرض المشبه لأمر عام إلا ويتنقض عليه تشبيهه ، وإذا تصون عن النقض بارتداد خصوص الأشباه ، فقد خصص شبيهًا مغلبًا على الظن .

و[الثالث] - من الاعتراضات الصحيحة - : القول بالموجب ^(١) .

٩٦٥- ولا شك أنه إذا استدل على شرطه أسقط الاستدلال وقطع المستدل .

ثم الأصوليون تارة يقولون^(٢) : القول بالموجب ليس اعتراضًا ، وهو لعمرى كذلك ؛ لأنه لا يبطل العلة ؛ لأنه إذا جرت العلة وحكمها متنازع فيه ، فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى ، ولكن المتمسك بها في محل النزاع منقطع ، فإنه أباها محتجًا

(١) بفتح الجسيم ، أي : القول بما أوجه دليل المستدل قال في « المحصول » : وحده تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف . وقال الزركشي في « البحر » : وذلك بأن يظن المعلن أن ما أتى به مستلزم لطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم . قال : وهذا أولى من تعريف الرازي له بموجب العلة ؛ لأنه يختص بالقياس . « إرشاد الفحول » (ص ٢٢٨) .

(٢) إرشاد الفحول (ص ٢٢٩) ، وعزاه إلى « المنحول » للغزالي .

بها ، وهو يروم إثبات المتنازع [فيه] ، وقد تبين أن الأمر على خلاف ما قدر وهو بمنزلة ما لو رام إثبات المختلف فيه ، ونصب علة في غير محل النزاع .

٩٦٦ - ثم القول بالموجب ينشأ من اعتناء المعلن بموجب الحكم ، ولا يتصور قول [بالموجب] ومضمون العلة نفي حكم وإثبات حكم ، فإن المعلن يثبت ما ينفيه الخصم من الحكم أو ينفي ما يثبته ، فكيف يتصور المطابقة والأمر كذلك ؟ .

نعم . إذا قال الحنفي في مسألة ماء الزعفران : ماء طاهر خالطه طاهر فالمخالطة لا تمنع صحة الموضوع ، قال السائل [الشافعي] : المخالطة لا تمنع .

ثم ينقسم في هذا مقام السائل ، فقد ينقدح له [إبداء مقتضى] آخر سوى ما ذكره المعلن ، مع الاستمرار على الخلاف في الحكم ، فهذا إن اتفق ، فهو الغاية في هذا الفن من الاعتراض ، والغالب في ذلك أن يكون المعلن ذاكراً لبعض ما هو [علة] عند السائل ، فيبين المعارض أنه ليس موجباً على حياله ، وهو كما ضربناه مثلاً الآن ، فإن المخالطة لها أثر عند الشافعي ، ولكنها بمجرد أنها لا توجب منع الاستعمال .

فإن راد المسئول فقال : المخالطة المغيرة لا توجب منع الاستعمال ألزم السائل القول بالموجب أيضاً ، فإن المخالطة المغيرة لا تمنع التوضؤ ، فإن راد وقيد الاعتلال بتفاحش التغيير وإمكان الاحتراز ، لم يجد أصلاً يقيس عليه ، فإن حذف التعرض للموجب ، فقال : ماء طاهر خالطه طاهر ، فيجوز التوضؤ به انتقضت العلة . كماء الباقلاء إذا كان مغلياً بالنار ، وهذا مضيق يدفع ، فلا يجد المعلن محيصاً عن التعرض للنقض ، أو القول بالموجب .

٩٦٧ - وما يطرأ في هذا الفن شيء ليس للرد والقبول فيه مجال ، وقد ينتهي الأمر بين المعارض والمجيب إلى قريب من الإلباس ، ونحن نبين الوجه فيه .

[فإذا] قال الشافعي في مسألة تمكين العاقلة مجنوناً : جنون أحد المتواطئين لا يوجب درء الحد عن الموصوف بالعقل كجنون الموطوءة .

فقد يقول الحنفي : الجنون ليس دارتاً ، وإنما الدارئ خروج وطء المجنون عن كونه رتاً ، فليست المرأة ممكنة رانياً .

فيقول المجيب : إن صح ما قلت ، فالجنون هو الذي أخرج فعله عن هذه التسمية وغرضي إسقاط أثر الجنون . فيقول المعارض : نصبت الجنون علة ، وهو عندي علة العلة ، وإطلاق التعليل [بالجنون] يشعر بكونه مماساً للحكم من واسطة ، فيجر التفاوض

لبسًا . والذي يختاره المعلل أن [يقي] [علته] [مواقع اللبس ؛ حتى لا يكون متمسكًا بما يلتحق بمجملات الألفاظ ، على ما سنعقد في ذلك فصلاً - إن شاء الله تعالى - .

٩٦٨ - فالوجه إذاً أن نقول : لا ينتهض الجنون سببًا ، فإن قيل بموجب علته أمكن الدفع ، فإن ما يؤثر وإن كان لا يستقل يسمى سببًا ، وإن كان لا يحسن تسميته موجبًا ما لم يستقل ، وحفر البئر سبب الهلاك في الشرع ، وتسميته سببًا لا يجحده أحد من حملة الشريعة وإن كان لا يستقل ما لم ينضم إليه أسباب .

وإذا قال القائل : ثبت هذا الحكم بأسباب ، كان كلامًا منتظمًا . ومعناه أنه ثبت باجتماع أسباب ، ولا يحسن أن يقال : ثبت هذا الحكم بعلة إذا كانت كل واحدة لا تستقل بالاقتضاء ، فإن العلة المركبة من أوصاف يجوز أن يسمى كل وصف منها سببًا في الحكم ، من حيث إنه لا بد منه ، وليس كل وصف علة ، وإنما العلة مجموع الأوصاف وإذا قال القائل : لا ينتهض كذا سببًا ، وكان لما ذكره أثر عند الخصم ، ولا يستقل الحكم دونه ، فلا يمكنه والحالة هذه أن يقول بموجب العلة .

[الرابع] - من الاعتراضات - النقض .

٩٦٩ - وهو تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادّعاه المعلل [علة] .

ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة .

وحكى أصحاب المقالات عن طوائف من أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - أنهم قالوا : ليس النقض من مبطلات العلة ، ولكن متى عورضت علة المعلل بنقض فعليه تعليل تلك المسألة التي ألزمها نقضًا والفصل بينها وبين [المسائل] التي ادّعى اطراد العلة فيها .

ونحن نذكر مسالك الفريقين ، ولا تعدئ مسلكًا حتى نتبعه بما عندنا فيه ، ثم نذكر عند نجاشة المسألة ما هو الحق المبين عندنا .

٩٧٠ - فأما الصائرون إلى أن النقض يبطل العلة فقد تمسكوا بطرق : منها أنهم قالوا : النقض يلحق العلة بعد أن نقضت بالقول المتكافئ ، والأقوال المتكافئة ساقطة . وبيان ذلك بالمشال : أن من قال في محاولة إثبات تحليل النبيذ : مائع فيحل [كالماء] والمعلل غير مبال بدخول الخمر وغيرها نقضًا ، والمعترض يقول : مائع فيحرم ، كالخمر وهو أيضًا لا يحتفل بما يرد عليه من النقض ، وليس أحد المسلكين بأولئ من الثاني .

وهذا فيه نظر عندنا . من جهة أن بطلان المسلكين ثانٍ لوقوعهما طردين خارجين عن مسالك المعاني والأشياء المعتبرة، فلا يكاد يقوى التعلق بهذا والمعتراض متمكن من إبداء وجه من الإبطال سوى ما ادّعاه المتمسك بالطريقة .

٩٧١ — وما تمسك به هؤلاء أن قالوا : من يدّعي علة لا يخلو إما أن يدّعيها عامة أو يدّعيها خاصة . [فإن ادّعاها خاصة] فلتنحصر على محل النص ، وإن ادّعاها عامة ولم تعم فليست وافية بحكم العموم ، فإنها إذا تعدت ، لم يكن محل في تعديها أولى من محل .

وهذا على رشاقتة لا يستقل دليلاً ، فإن للمعتراض أن يقول : أطردها ما لم يمنعني مانع ، فإن ظهر مانع علته ، واستمرت على الطرد في غيره .

٩٧٢ — وما تتعلق به هذه الخائفة : أن من يطرد العلة مدّع جريانها متحدياً باطرادها مشبه بمدّعى النبوة المؤيدة بالمعجزة ، فإنه يتحدى بها قائلاً : لا يأتي أحد بمثلها فلو أتى آت بها ، بطل تحديه .

وهذا تخيل لا حاصل له من جهة أن من يعلل النقض لا يتحدى بعموم العلة والمعجزة لا تدل على الصدق قطعاً ، مع فرض صدورهما من كذاب .

٩٧٣ — وربما يستدل القاضي - رحمه الله - لهؤلاء بكلام منشؤه الأصل والقاعدة المعتبرة في الباب ، وهو أنه قال : **عَرَفْنَا كَيْدَ الْأُولَى بِبُعْثَانِي الْجَارِيَةِ فَاتَّبَعْنَاهُمْ** ، ولم يثبت عندنا أن معانيهم كانت تنقض ، ولا يفكرون عنها ، فهذا مما لا يقطع بثبوته عن الأولين ، ولا معتصم في إثبات العمل بالقياس إلا الإجماع والاتباع .

وهذا الكلام وإن كان أثر مما تقدم ، فقد ينقدح فيه أن يقول قائل : ما صح عندنا أنهم كانوا يحذرون ويحترزون ويتصونون تصون المتأخرين ، ولكنهم يطلقون المعاني ثم إن عن مخالف عللوه ، ويميزوه عما فيه الكلام إذا كان كلامهم تأسيساً وابتداءً ، ولم يكن كلامهم محرراً يدور في النفوس [منضجاً] بنار الفكر متقدماً بذكاء السبر ، فلا وجه لما ذكره القاضي إذا .

٩٧٤ — وأما من لم ير النقض مفسداً للعلة . فإنه يتمسك بوجوه : منها أن الصيغ العامة الواردة لا يمتنع تخصيصها إذا قامت دلالات تقتضي التخصيص ، فإن لم تقم جرت الصيغة على عمومها ، ولفظ العلل لا يزيد منصبه على لفظ الشارع ، ثم المتمسك بالصيغة العامة من لفظ [الشارع] يتعلق بها ، وهي على تجويز أن يخصص بدلالة .

٩٧٥— وقد قال القاضي : هذا إنما يلزم من يثبت للعموم صيغة ولست منهم .

وقال أيضاً في إلزام المعتزلة : البيان عندكم لا يتأخر عن مورد الخطاب ويقتضي ذلك أن تقترن القرائن المخصصة باللفظ ، فهو مع قرائنه محمول على الخصوص وهذا يناظر في علة المعلل ما يتقيد بقريته مخصصة حذراً ، مما يفرض نقضاً وارداً على اللفظ العام .

وقال أيضاً متحكماً على من أثبت للعموم صيغة : التخصيص - على رأي هؤلاء - هو الاطلاع على قريته ، ولو فرضت صيغة عامة في وضعها متجردة عن القرائن اللفظية والحالية ، لكانت نصاً في اقتضاء العموم .

فإذاً ليس للتخصيص معنى إلا ذهاب المخصص عن قريته مخصصة ، ثم اطلاعه عليها .

٩٧٦— والذي ذكره القاضي في إلزام من منع تأخير البيان عن وقت مورد الخطاب لازم كما ذكره .

وأما الاحتكام على المعممين بأن الصيغة لو قدر ورودها مجردة ، لكانت نصاً ففي كلام الشافعي - رحمه الله - رمز إلى التزام ذلك .

والذي نراه رأياً على مذهب المعممين أن اللفظة إن كانت مجردة عن قرائن الحال والمقال ، فليست نصاً في اقتضاء العموم ولكنها ظاهرة ، والصيغ منقسمة إلى ما يقع نصاً في الوضع ، وإلى ما يقع ظاهراً ، والصيغة المجردة في العموم من الظواهر، فإن من أطلقها في محاوراته ، ثم زعم أنه لم يرد بها الاستغراق المحقق ، لم يكن آتياً منكراً ، ولكن يقدر مثولاً . نعم إن اقترنت بالصيغة قريته لفظية أو حالية تحسم مواد التأويل والتخصيص ، فالصيغة إذ ذاك نص لاقترائها بما يلحقها بالمنصوص عليه ، وقد مضى في ذلك قول شاف في كتاب العموم والخصوص .

٩٧٧— والجواب إذاً عن استمسك هؤلاء بتخصيص العام أن تخصيصه ليس انحرافاً عن موجب اللسان . واقتضاه العموم ليس نصاً قاطعاً ، ولو رددنا [القياس] لما عملنا بموجب ظاهر مع تعرضه للتأويل ، فإن العمل المبستوت لا يرتبط بمشكوك فيه أو مظنون ، والعمل بموجب الظاهر معلوم ، ولا يترتب العلم على الظن ، والعمل بالظاهر مستنده إجماع الماضين ، وهو مقطوع به ، ثم تبين منهم التأويل والتخصيص عند قيام الأدلة المعارضة لوجه الظن في الظاهر ، كما تقرر في كتاب التأويل قوانين الكلام فيما يقبل ويرد .

٩٧٨ - وأما المعلل ، فإنه مستنبط علة مظنونة ، ومعتمده في استنباطها ظنه لصلاحتها . فإذا طرأت مسألة [قاطعة لها] مانعة من طردها انبتر ظنه ، وبطل مستند استنباطه ، إذ ليست العلة التي استنبطها معولة في نفسها على ظاهر أو تنصيص ، فلا معنى للتعلق بالعموم ، على أن ما نحاوله في النفي والإثبات محاولة القطع وتأسيس الأصول ، والاقيسة لا تجول في مواضع القطع وإنما تجولها في المظنونات .

٩٧٩ - ومما تعلق به من يجوز تخصيص العلة أن قال : إذا لم يعد تخصيص العلة بزمان ، لم يعد اختصاصها بمسائل . وأراد بذلك أن الشدة المطربة علة في تحريم الخمر ، ولم تكن علة قبل نزول تحريمها . وهذا كلام ساقط ، فإن المعاني الظنية في الاقيسة العملية لا تقتضي الأحكام لأعيانها ، ولكن تتبع في موارد الشرع بها ، أو بأمثالها ، وكان الشرع متبعاً فيها ، ويجوز تقدير النسخ عليها ، والذي نحن في من [فن] الاستنباط المظنون بعد قرار الشريعة ، والانتقاص يوهي ظن المستنبط على تحقيق ، فأين يقع هذا من جواز تبديل الأحكام ؟ .

٩٨٠ - ومما تعلق به هؤلاء جواز تخصيص علة الشارع قالوا : فإذا لم يمتنع ذلك في علة الشارع والصدق ألزم له ، فلا يلزم المستنبط ما لم يلزم الشارع .

وهذا أيضاً كلام غث ، فإن الشارع إذا علق الحكم بعلة ، لا تناسب صح ، وإن كان ذلك طرداً لو صدر من المستنبط .

وسيكون لنا كلام في تخصيص علة الشارع في مسألة معقودة - إن شاء الله تعالى - فهذه عيون كلام الفريقين .

٩٨١ - والمسلك الذي نختر أن المستنبط إذا نصب علة فورد على مناقضة طردها نقض ، فإن كان ينقدح من جهة المعنى فرق بين ما يرد نصاً ، وبين ما نصبه المعلل علة له ، فإن علقته تبطل بورود النقض ، والسبب فيه أنه إذا نظم فرقاً بين ما ألزم ، وبين محل العلة ، فيصير ما عكسه في محل العلة قيماً لما أطلقه علة ويتبين بهذا أنه ذكر في الابتداء بعض العلة ، وأظهر أنه علة مستقلة ، فإذا أراد التقييد ، وانتظمت له علة [مقيدة] فالعلة الآن سليمة ، ولكنه منقطع من جهة ادعائه في أول الأمر وابتدائه أن ما جاء به دليل مستقل ، [و] لو لم يصرح بكونه دليلاً تاماً ، فالحالة المعهودة بين النظائر قرينة مصرحة [بذلك] فإنه يسأل أولاً عن الحكم ، فإذا أبان مذهبه [فيه] طوّل بالدليل عليه ، فإذا ذكر كلاماً في إسعاف المسائل المطالب بالدليل وقطعه ، وسكت على

منقطعه، كان ذلك مشعرًا بآدعائه أن ما جاء به كلام تام ، ولو جلس الناس يشثرون باحثين فذكر ذاكر معنى ، وسبره وخبره ، فلم يطرد ، فقيده تقييدًا فقهيًا ، كان ذلك له إذ هو في مهلة النظر ، ومحاولة استتام الاجتهاد فهذا حقيقة القول في ذلك .

٩٨٢- ولو اعترضت مسألة على العلة نقضًا ، وكان لا ينقدح فرق بينها وبين محل العلة فإن لم يكن الحكم فيها معللاً مجمعًا عليه ، أو ثابتًا بمسلك قاطع سمعي غير أن المعلل استثنائها بمذبه فعلته تبطل ، فإنه مناقض لها وتارك للوفاء بحق العلة فإذا لم يف بحق طردها ، فكيف يلزم الخصم حق طردها في موضع قصده ؟ .

٩٨٣- وإن طرأت مسألة إجماعية ، وكان لا ينقدح بينها وبين العلة فرق ، فهذا موضع الأناة والاتناد .

فإن كان الحكم الثابت فيها علي مناقضة علة المعلل معللاً بعله معنوية جارية ، فورودها ينقض العلة من جهة أنها منعت العلة الجريان ، وعارضها بفقده وهي أكد في اقتضاء بطلان علة المعلل من المعارضة كما سيأتي ، فإن المعارضة لا تهجم على الطرد بالقطع ، بل يستقي حكمها من أصل آخر لا ينقض طرد العلة ، بل يصطدم موجب العلة على التناقض في محل البحث ، فإذا كانت المعارضة وهي على هذه الصفة ناقضة فالتى ترد مناقضة وقاطعة للطرد أولى بالإبطال .

٩٨٤- وإن طرأت المسألة قاطعة للطرد ، ولم ينقدح فرق ، وكان لا يتأتى تعليل الحكم فيها على المناقضة بعله فقهية [فهذا] موضع التوقف .

٩٨٥- وقد ذكر القاضي على الجملة ترددًا في أن القول ببطلان العلة بما يقطع طردها من القطعيات ، أو من المجتهديات حتى يقال : كل مجتهد فيه مصيب أو مؤاخذ بحكم اجتهاده .

والذي أرادني ذلك أن الصور التي قدمناها قواطع ومبطلات قطعًا ، وإنما النظر والتوقف في المسألة المانعة من الطرد التي لا ينقدح فرق بينها وبين محل العلة، ولا يتأتى في تعليل حكمها على المناقضة معنى، وكانت تلك المسألة مما يقال فيها: إنها لا يعقل معناها . فإذا تصورت [المسألة بهذه الصورة ، انقسم القول فيها عندي أيضًا .

فإن كان محل العلة من المسألة اللازمة [واقعة] موقع [ما يكون في معناه علمًا وقطعًا ، فالعلة تبطل أيضًا من جهة أن التحاق ما في معناها [بها معلوم] وأصل وضع العلة مظنون ولا يعارض ظن [علمًا] .

وإن لم يكن محل العلة منها بهذه المثابة، وإنما جرت تلك المسألة شاذة، فعند ذلك قد يظن الظان أنها تقطع العلة وتنقضها، من جهة أن المستنبط إذا عثر عليها، وهي ظنه في نصب ما ظنه علة إذا وجد في أصل الشرع ما يخالف ذلك، ويجوز أن ينقدح له ما عينه علة مناط الحكم إلا أن يمنعه استثناء شرعي لا يعقل معناه .

٩٨٦ — والقاضي إنما تردد في هذه الصورة ، وهي لعمري موضع التردد . والذي نراه فيها أن ورودها لا يقطع العلة إذا كانت العلة [فقهية] مناسبة ، وإنما يلزم المعلن إجراء المعنى ما استمكن منه .

والدليل عليه أنا نجد في الشريعة عللاً فقهية متفقاً عليها في الصحة ، وقد طرأ عليها استثناء الشرع في مواقع لا تعلق ، وهذا كجريان العلة في اختصاص كل متلف ، أو متعد أو ملتزم بالضمنان . ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى في الشرع ، مع العلم بأن العاقلة تحمل العقل ، وحملها له خارج [عن القاعدة] فإذا وجدنا أمثال ذلك [في] قاعدة الشريعة بنينا عليه طرد المعنى الفقهي المناسب ، ولم نكع عن التمسك به لورود شيء لم يعلل ، وأنا فيما ذكرته على قطع ، فإن معتمدنا فيها ناتئ [ونذر] ونقبل ونرد من طريق العلل - الاتباع للإجماع وقد علمنا قطعاً جريان هذه العلل [في الكلليات] وإن استثنى الشارع منها ما استثنى . فمنكر هذه المعاني - وقد تأيدت بالإجماع كمنكر أصل القياس .

والسر في ذلك أن ما لا يعقل معناه في مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه وكان منقطع عن كثر الشريعة ولا يعتبر شيء منه، ولا يعترض به على شيء، فهذا سبيل إجرائها، فإن كان ينقدح فيها معنى على حال، فهو ملتحق بالأقسام المبطللة التي تقدم ذكرها. فهذا بيان الأصل. ونحن نضرب أمثالاً، وننزل عليها تحقيق ما نبغيه نفيًا وإثباتًا.

٩٨٧ — فنقول: إذا أردنا إجراء علة في تخصيص الغرامة لمختص بسببها [مقتضيها] طردناها غير ملتزمين بتحميل العاقلة على قطع ، وتحملهم لا يعترض على ما تمهد من المعنى، فلو ظن ظان أنه ينقدح في تحمل العاقلة معنى يصلح على السبر مأخوذ في المعاونة، فهذا غير سديد فإن ذلك لا يجري فيما يتفق تلفه من الأموال ، وهو أعم وجوداً ، وأغلب وقوعاً [من] القتل الواقع خطأ ، أو على شبه العمد، ثم الإعانة في الشريعة إنما تجب إذا كان المعان معسراً، وعلى هذا نظمت أبواب النفقات [والكفارات] القاتل خطأ يتحمل عنه ، وإن كان من أيسر أهل زمانه ، فليس لمثل هذه التخيلات اعتبار .

٩٨٨ - وكذلك إذا طردنا طريقة في إيجاب المثل في المثليات التي تتشابه أجزاؤها فالزمنا عليها إيجاب رسول الله ﷺ صاعاً من التمر في مقابلة لبن المصرة ، لم يحتفل بهذا الإلزام ، ولا تعويل على قول المتكلمين ، إذ رعموا أن اللبن [المحتلب] في أيام ابتلاء الغزارة والبكاء ، يقع مجهول القدر .

فرائى [الشافعي - رضي الله عنه - فيما ورد] الشارع فيما يقل ويكثر إثبات مقدر من جنس درءاً للنزاع ، فإن هذا لا جريان له أصلاً ، ويلزم طرد مثله في كل مثلي جهل مقداره ، وليس لبن المصرة مما يعم ويغلب الابتلاء بالحكم فيه ، وإن أمثال هذه المعاني البعيدة إنما تثبت بعض الثبوت إذا تقيدت ، وتأيدت بعموم البلوى ، على أنها لو كانت كذلك أيضاً ، لكانت من المعاني الكلية التي لا تتخلص في مسالك العرض على السبر ، ثم تعيين جنس التمر كيف يهتدى إلى تعليقه ؟ .

وإنما المطلوب فيما فرضنا الكلام في الجنس المعدول إليه لا في المقدار ، فإن ما ذكر من دوام النزاع يقدر انقطاعه بتقدير مقدار من النقيدين وهما أثمان الأشياء إذا عسر تقدير الأمثال ، فاطرد إذا ما ذكرناه ، واستبان أن أمثال هذه المستثنيات لا تعترض على القياس المعنوي .

٩٨٩ - وما يضرب مثلاً الكتابة الفاسدة : فإذا قال الشافعي : الملك لا ينتقل إلا بمسلك شرع ، والفاسد حائد عن سبيل الصحة ، غير واقع الموقع المطلوب في الشريعة ، فلا وقوع له في مقصود العقد الصحيح كان ذلك كلاماً بالغاً حسناً .

فإن ألزم [الخصم] عليه الكتابة الفاسدة ، فإنها في تحصيل مقصود الكتابة نازلة منزلة الكتابة الصحيحة .

والوجه أن يقال للملزم : أتعترف بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعاني أو تدعى جريان المعنى فيها ؟ .

فإن ادعى جريان المعنى [فيها] فلا يفي بإظهاره ، إذ ليس في يدي من يتمسك بالكتابة الفاسدة إلا تشبيهه محض ولا يستقل معنى يصححه السبر في إحلال الكتابة الفاسدة محل الكتابة الصحيحة .

فإن قال الملزم : ليس على المناقض أن يبدئ جامعاً معنوياً بين صورة النقص وبين محل علة الخصم فتكليفكم إيانا إبداء معنى تكليف شطط ، فإن النقص يلزم من جهة قطعه طرد العلة ، لا من جهة انتظام رابط بينه وبين محل النزاع . وهذه منزلة يجب

التثبت عندها .

فإننا نقول للخصم : ما رأيك في علة يطردها الطارد ومضمونها : ألا تزر وازرة وزر أخرى ؟ فهل تبطل عندك بتحمل العاقلة العقل ؟ فإن سبق إلى مذهب [من] يبطل العلة بورود مثل ذلك عليها ، بطل عليه مذهبه بما تقدم ، ونسب إلى رد باب عظيم من العلل المتفق على صحتها ، فإن الأمة قاطبة مجتمعون على طرد هذه العلة [مع اعترافهم بما شذ منها ، ولا يحكمون على هذه العلة] في هذه القاعدة الكلية بالفساد لشذوذ مسألة عن القاعدة ، ورأي ذوي الأبصار ألا يحكموا بالشاذ على الكل ، ولكنهم لا يتركون الشاذ على شذوذه ، ويعدونها كالخارج عن المنهاج .

٩٩٠ - وإن قال الملزم : أسلم أن ما ذكرتموه لا يبطل بتحمل العاقلة ، قلنا لهم : والكتابة الفاسدة عندنا بهذه المثابة .

وآية ذلك : أن معناها الجليّ يجري في الكتابة الفاسدة ، وإن فسد عوضها ، فليس يفسد معنى تعليق العتق فيها ، وهذا يشير إلى فرق .

قلنا : ما ذكرته خارج عن الطريقة ، فإنه إيماء إلى وجه من الصحة لو استمر القول فيه ، والذي نحاوله ألا يثبت للفساد حكم أثبت للصحيح لجلب مسألة .

٩٩١ - وإن قال الخصم : خذوا الكتابة في منزلة المناقضة شيئاً ، فإن الشبه في الأقيسة صحيح ، مع افتقارها إلى الجوامع ، فلأن يلزم مسلك الشبه نقضاً أولي ، وليس على الناقض جمع .

قلنا : هذا أوان كشف الغطاء في هذه المحال .

فنقول : لا مشابهة بين صحيح الكتابة وصحيح البيع ، فإذا لم يتشابهها في منزلة الصحة ، فكيف يتشابهان في الفساد ؟ .

وإن [قنع] الملزم بلفظ يجمع البابين ، ألزم على مقصوده إيراد تحمل العاقلة على أبواب الغرامات . فلاح بما تمهد أنه لا متمسك للخصم بالكتابة الفاسدة على وجه ، لا على سبيل التعليل ، ولا على سبيل المناقضة .

٩٩٢ - ومن أمثلة هذا الفصل : الاكتفاء بالحرص على من يدعوننا إلى التقدير بالكيل أو الوزن الضابطين ، فالأصل الضبط بالممكن في كل جنس ، ولكن الخرص أثبتته الشرع لحاجة في قضية مخصوصة ، فهو من المستثنيات . ولكن قد ينقدح في هذه

المحال أن الوزن أضيف من الكيل، ثم الكيل متعين في بعض الأشياء مع إمكان الوزن ، فالحرص في محل الحاجة كالكيل في المكيل [بالإضافة إلى الوزن] .

فلا يتضح خروج الحرص بالكلية عن القانون ، حسب اتضاح خروج تحمل العاقلة ، والكتابة الفاسدة .

والسبب في ذلك ما جاء [به] من المعنى من شوائب التعبد في تعين الكيل مع إمكان الوزن ، ولكن وإن كان الأمر كذلك ، فالأصل الرجوع إلى العرف فيما يعد تقديراً ، فالحرص معدود من الحدس والتخمين المجانب لمدارك اليقين ، وعلى الجملة بين الداعي إلى التقدير وبين ملزم الحرص تجاذب وتداول من مثل ما ذكرناه والوجه درء الحرص بالمسلك الذي ذكرناه كما تقدم .

٩٩٣ — فإن علل معلل في قطع الخيار عند ظن [صفة في العبد المبيع] من غير تصريح . والكلام مفروض في ظهور مخايل وأمارات مشعرة - بالصفة المطلوبة - فثبوت الخيار عند التصرية إذا قال به المعلل [ينقض تعليله] فإن إشعار التصرية بإبداء غزارة اللبن واضح ، وليس يبعد عن مسلك المعنى تعليل الخيار فيه ، وإذا [لم ينقض تعليله] يبعد التعليل [على] حال ، لزم ما يجرى التعليل فيه نقضاً .

فأل [مأل] الكلام إلى أن ما يورد نقضاً إن كان لا يتقدح فيه وجه شديد على جلاء أو خفاء في المعنى، فقد استمسك المعلل بالمعنى، ولا مبالاة بما وقع مستثنى عن المسلك الذي ارتضيناه، فإن كان يثبت فيه معنى وإن خفي وبلغ خفاؤه مبلغاً لو عورضت علته بعله في رتبة علة المعلل لكانت رتبة علة المعلل مرجحة فالالتباس بين الرتبتين لا يتهض دارتاً للنقض، ولا احتفال بتخيل معنى [كلي] يظنه الظان على بعد، كالمعاونة في تحمل العقل، وسبيل تدانيه من الكتابة الفاسدة. فهذه مجامع الكلام في ذلك .

٩٩٤ — وقد رسم القاضي - رحمه الله - مسألة في أن الحكم ببطلان العلة عند ورود النقض وصحتها قطعي أو ظني ، وقد ظهر ميله إلى إلحاق ذلك بالظنيات ، وقد ذكرنا فيما تقدم أن القاضي إنما وقف إذا كان النقض لا يعمل ، وقد بينا في التفضيل الذي انتجز الآن مدرك الحق ، وهو مقطوع به عندنا . فليتبع الناظر تأمله ، وليستعن بالله - تعالى - .

مسألة :

٩٩٥ — اختلفت مذاهب الأصوليين في أن علة الشارع هل يرد عليها ما يخالف

طردها ؟ . فذهب الاكثرون : إلى أن ذلك غير ممتنع في علة الشارع ، من جهة أن قوله متبع في تخصيصه وتعميمه ، [و] لا معترض عليه إذا خصص علة بمحل ، ولم يعملها في غير ما نص عليه ، والمستنبط معتمده ظنه ، وإذا تقاعد المستنبط عن الجريان ضعف مسلك ظنه ، وليس له أن يحتكم بتخصيص العلة .

٩٩٦ - وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن علة الشارع يجب طردها كما يجب في

العلة المستنبطة .

٩٩٧ - وهذه المسألة عندنا قرية المأخذ ، نزرة الفائدة ، ليس فيها جدوى من طريق المعنى ، والوجه فيها أن ما نصبه الشارع على صيغة العلة إن لم يكن نصاً في كونه علة ، بل كان ظاهراً في هذا الغرض ، فإذا ورد عليه ما يمنع جريان العلة فيظهر منه أن الشارع لم يرد التعليل ، وإن ظهر ذلك منه في مقتضى [لفظه] وتخصيص الظواهر ليس بدعاً .

وإن نص على التعليل على وجه لا يقبل التأويل تصدى في ذلك نوع آخر من النظر وهو : أن ما نصبه علة إن عم نصبه على صفة لا يتطرق إليها تخصيص ببعض الصور التي تطرد العلة فيها [فلا] مطمع في اعتراض ما يخالف طرد العلة وقد ثبت والأمر على ما صورناه على القطع أمران :

أحدهما : انتصاب المعنى المذكور علة ، والآخر : جريانه على اطراد من غير اعتراض مخالف ، ونص الشارع لا يصادم .

وإن نص الشارع على نصب شيء على الجملة ، ونص على تخصيصه في كونه علة بمسائل معدودة ، ومواقع محدودة ، فليس يمتنع ذلك على هذا الوجه ، فإن علل الأحكام لا تقتضيها لذواتها ، وأعيانها ، وإنما تصير أعلاماً عليها إذا نصبت ، ثم إذا نصبها الشارع في محال على الخصوص دون غيرها ، فلا معترض عليه في تنصيبه وتخصيصه .

ولو نص على نصب علة على وجه لا يقبل أصل النصب تأويلاً ، ولم يجز في لفظ الشارع تنصيب على التعميم على وجه لا يثول ، ولا تنصيب على التخصيص بمواقع مخصوصة ، فحكم هذا اللفظ الإجراء على العموم ، ولكن لا يمتنع قيام دليل على تخصيص العلة ببعض الصور .

٩٩٨ - فأما ما ذكرنا أن للشارع أن يصرح بالتخصيص ولا يكون في تصريحه

بالتخصيص تناقض مع التنصيص على التعليل في موقع الخصوص ، فإذا كان لا يمتنع التصريح [بهذا وليس في اللفظ ما ياباه إباء النصوص ، وليس يمتنع إزالة الظواهر] فيخرج من مجموع ذلك أنه لا يمتنع تخصيص العلة ببعض المسائل .

٩٩٩ — والأستاذ أبو إسحاق يمنع النص على التعليل على وجه لا يقبل التأويل مع تجويز التخصيص ، ويقول : إن تعرض اللفظ لقبول الخصوص في جريانه ، لزم أن يكون في وضعه متعرضاً للحمل على غير قصد التعليل ، ولو كان نصاً في قصد التعليل فهو نص في قصد التعميم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكان خروجه عن حكم العلة في بعض المسائل متضمناً خروجه عن حقيقة العلة في أصل الوضع ، وذلك يخالف موجب التنصيص على كونه علة .

وهذا الذي ذكره يعترض عليه التنصيص على النصب مع التنصيص على التخصيص ببعض المسائل ، فإن ذلك سائغ في الوضع ، ولو كان التخصيص ببعض المحال مخرجاً للمنصوب عن كونه علماً ، لكان الجمع بين التنصيص على النصب والتخصيص متناقضاً . وفي كلام الأستاذ تشييب بمنع هذا ، وهو في مجاري كلامه جسور هجوم على منع ما لاسبيل إلى منعه ، فإن قدر منه القول بهذا ، رد الكلام معه إلى ما تقدم ذكره من كون هذا غير ممتنع من جهة أن أعلام الأحكام لا تقتضيها لأعيانها ، وإنما معنى كونها عللاً ، أنها أعلام تتصب بنصب الشارع .

وإذا كان كذلك [فلا معترض] على من ينصب علماً في تعميمه وتخصيصه ولذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع علماً مثله متى طرده ، ولم يتضمن إشعاراً ولا شبهاً مقبولاً .

١٠٠٠ — فهذا منتهى القول في هذا الفصل .

وعلى الجملة تخصيص المستنبط علة ينفصل عن تخصيص الشارع ، فإنه ليس للمستنبط وضع العلة على اختياره وإنما له النظر إلى درك ما يتخيله موضوعاً بمسلك الظنون ، وإذا لم تجر العلة عامة ، فقد وهى ظنه على ما فصلنا القول في ذلك ، كما نفصل القول فيه قبل أن بينا المختار فيما يجوز ويمتنع .

فصل

[في] توابع القول في النقص ، جدلي يعين على مدرك المقصود المعنوي .

١٠٠١ — فإذا نصب الناصب علماً مستنبطاً وذكر لفظاً مقتضاه العموم، فطراً نقض فقال: اخصص لفظي بغير المسألة الواردة نقضاً، فإن [تقييد] اللفظ إليّ. فكيف السبيل إلى ذلك؟. والقول في هذا يتصل الآن بتفسير العلم، وما يقبل منه وما لا يقبل.

وأما التخصيص : فيترتب الأمر فيه على ما يسوغ ويمتنع من طريق المعنى أولاً ، فإن خصص تخصيصاً يميناً ، فهو غير مقبول منه ، وقد [ذكرنا] في تفصيل المعنى المقصود من هذا الفصل ما يبطل العلة من [النقوض] . وإن كان ذكر تخصيصاً لو صرح به لم يمتنع ، مثل أن تكون المسألة الواردة غير معللة ، وقد تقرر أن ما لا يعلل في حكم المستثنى ، فإذا أطلق المعلل [لفظه] عاماً ، ثم لما ورد عليه مثل ما وصفناه الآن ، حاول تخصيص [عموم لفظه] ، فهذا الآن تعلق بالجدل ، فإن المسألة الواردة ليست مبطلّة من طريق [المعنى] .

فقال قائلون من الجدليين : إطلاقه لفظه ، إشارة في بناء الكلام منه ، فإنه معمّم للكلام ملتزم طرداً ، فإذا وردت المسألة بإزائه لم يف بما التزمه .

١٠٠٢ — ونحن نقول : الأحسن أن يشير إلى ما يرد تصريحاً وتلويحاً ، مثل أن يقول : هذه علة ما لم يستثن الشارع ، فإن لم يتعرض لهذا ، فلا معاب ، فإن العلل إنما يلتزم المستنبط طردها إذا لم يحتكم الشارع في استخراج بعض المسائل ، فليس على من يطرد علة في الغرم على التلّف ، أو علة في نفي الغرم على من لم يتلف التعرض للعاقلة وحملها ، وهذا يظهر في الذي طرأ استنواؤه . والقول في ذلك كله قريب من المعنى ، واعتقاد كون الوارد غير خارج .

١٠٠٣ — وما يتعلق بالتفسير أن المعلل إذا ذكر لفظه مجملة ، ثم استفسر السائل ففسرها ، فقد اختلف الجدليون في ذلك فجوزه بعضهم ، وامتنع منه المحققون؛ فإن الغرض من المناظرة التفاوض بما يعلم ويفهم ، ومن ذكر لفظاً مجملاً ، وسكت عنه ، فحاله مشعر بإسعافه على قطع السائل الطالب بالدليل ، ومن حكم إسعافه إياه أن [يفهمه] ما طلبه وإذا لم يفهمه ، فقد أظهر أنه مسعف ، والأمر على خلاف ما أظهر .

فإن ذكر لفظاً مفهوماً في وضعه ، واستراب السائل فيه ، واستفسر ، فالذي يأتي

به المجيب من إرشاد وهداية ليس تفسيراً، وإنما هو تنبيه للسائل على قصوره عن درك ما هو مفهوم في وضعه. ويخرج من جملة ذلك أنه ليس على المعلل تفسير فيما ذكرناه.

فإن أتى بمجمل، فقد قصر، وعد ذلك من سوء الإيراد، وإن لم يكن منقطعاً في المعنى فإن أتى بلفظ مستقل منبسط في وضع اللسان، فلا حاجة إلى التفسير، والذي نذكره عند [الاستبهام] على السائل، سبر تقصير، لا سبر تفسير. وقد [نجز القول] في النقض. وهو في التحقق تخلف الحكم مع وجود العلة المدعاة. ونحن نبتهئ الآن:

القول في تخلف العلة مع جريان الحكم

[الخامس من الاعتراضات]

١٠٠٤ - وهو الاعتراض المترجم بعدم التأثير^(١)، ونحن نجري في رسم هذا الفن على مسالك الأولين وتقسيمهم، ثم نذكر بعد نقل مراسمهم وجه التحقيق - إن شاء الله تعالى - .

١٠٠٥ - قال أصحاب الجدل: عدم التأثير ينقسم:

إلى ما يقع في وصف العلة. وإلى ما يقع في أصلها.

[فأما] الواقع في [الوصف]^(٢)، فهو عدم الانعكاس، وقد سبق في ذلك قول بين بالغ يطلع على الأسرار والنهايات. ونحن نذكر الآن ما يليق بهذا المقام، ولا تغادر مضطرباً معنوياً، ولا جدلياً.

فنقول: العلة [المعنوية] إذا اطردت، فإنها كما تشعر بالحكم في اطرادها، فقد يشعر عدمها بعدم الحكم [على حال] ولكن لا يبلغ [إشعار] العدم بانتفاء الحكم [مبلغ] [إشعار الوجود بالوجود].

وسبب ذلك أنه لا يتمتع في وضع المعاني ارتباط حكم بعقل تجويزاً، وإن كنا ادعينا فيما تقدم أن ذلك غير واقع، وأن ما ظنه الخائضون في هذا الفن حكماً معللاً

(١) ذكر جماعة من الأصوليين أن هذا الاعتراض قوي، حتى قال ابن الصباغ: إنه من أصح ما يعترض به على العلة. [إرشاد الفحول] (ص ٢٢٧).

(٢) [إرشاد الفحول] (ص ٢٢٧).

بعلل في التحقيق - أحكام . وهو كقولهم تحريم المحرمة الصائمة المعتدة الحائض معلل بهذه العلل المزدحمة ، وقد ذكرنا أن كل قضية من هذه القضايا توجب حكماً مغايراً لحكم القضية ، فلا يعدم الأئیس بالفقه استمكائاً من تقدير التعدد في الموجبات بوجوده ترشد إلى التغير والاختلاف .

وقد يظن الظان [في هذا المقام] أن المسئول إذا فرض الكلام في طرف من أطراف المسألة لغرض وإيضاح كلام ، فصورة الغرض تختص بعللة وتشبهها مع سائر الأطراف علة عامة ، وإذا كان كذلك ، فقد علل الحكم في هذا الطرف بعللة خاصة هي مقصوده الفارض وعللة عامة . وهذا على حسنه غير صاف عن القذئ والكدر .

١٠٠٦ - وأنا أضرب في ذلك أمثلة توضح الغرض ، فأقول :

إذا قدم الغاصب الطعام [المغصوب] إلى إنسان مضيئاً ، فأكله المضاف ، ظاناً أن الطعام ملك المقدم المضيف ، فقرار الضمان في قول الشافعي على المقدم ، ومعتمد هذا القول تقدير التغير ، وكون [الغرور] مناطاً للضمان .

وقد قال أبو حنيفة : لو أكره الغاصب إنساناً على تناول ذلك الطعام ، فالقرار على الطاعم ، وإن كان مجبراً ، [موجراً] كما إذا كان مختاراً في تناول .

فإذا فرض الفارض الكلام في صورة [الإكراه] فهذه الصورة لا يجري فيها عموم التعليل بالتغير إذ الإجمار ينافي الاغترار ، ومن ضرورة الاغترار فرض الاختيار في المغرور مع استناد اختياره إلى اغتراره ، فأما المجبر المكره ، فلا يتصور تصوره مغترراً ، وإن فرض منه ظن ، فليس ذلك الاغترار المعني .

فهذا النوع من الفرض غير معني من جهة أنه يجانب محل السؤال أولاً [والفرض] المستحسن هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل ، وذلك محمول على استشعاره انتشار الكلام في جميع الأطراف ، وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها ، فإذا فرض المجيب فيستفيد بالفرض فيه التعريف على قرب ، ومهما تعرض المجيب للكلام فيما لم يشتمل عليه سؤال السائل ، لم يكن للكلام وجه إلا البناء ، إذ له أن يثبت كلاماً في غير محل السؤال ، ثم يبيني عليه محل السؤال ، وليس [ذلك] من الفرض وإنما هو بناء .

ولست أرى في البناء في المسألة التي فرضناها وجهاً ، فإنه إذا ثبت [أن] الضمان

لا يستقر على المكره ، فكيف ينبنى عليه عدم القرار على المختار الطاعم ؟ ولا معتمد في التقدير على المختار إلا الاغترار ؟ ، وهو مفقود في [الإجبار] ، وشرط البناء جمع فقيه بين ما عليه البناء وبين محل السؤال .

نعم أساء أبو حنيفة - رحمه الله - ، إذ قرر الضمان على من لا اختيار له إساءة لا ارتباط لها بمأخذ الكلام في صورة الغرور .

١٠٠٧ - ونحن نفرض صورة من الفرض المستحسن يتبين بها قصارى المقصود .

فتقول : إذا سأل السائل عن نفوذ عتق الراهن فسؤاله يعم المعتق المعسر والموسر [و] إذا رأى المسئول [فرض الكلام] في المعسر ، فمحمل كلامه يندرج تحت سؤال السائل ، والفارض يستفيد بالفرض في المعسر أمرين :

أحدهما : دفع أسئلة قد يعتاص الجواب عنها على [البكي] الذي لا تطاوعه العبارة ، فإن من أسئلة الخصم سريان العتق إلى عتق ملك الشريك ، فإذا كان يسري سلطانه إلى غير ملك المعتق ، فقد يبعد عن محل ملكه مع صحة عبارته . فإذا وقع الفرض في المعسر ، فلا يلزم في أطراف الكلام سريان العتق ، فإن عتق المعسر غير سار على أصل الشافعي ، فهذه فائدة .

وأعلى منها أن الخصم قد يتمسك في أطراف الكلام في أن قيمة العبد في فرض المالية نازلة منزلة العبد ، فليس الراهن المعتق [مفوتاً على المرتهن] غرضه من الاستيثاق بالمالية ، فإذا أقام قيمة العبد رهناً مقامه ، فهو غير معترض على محل حق المرتهن .

وهذا الفن من الكلام لا حقيقة له ، إذ ليس هو معني من ينفذ عتق الراهن ، فإن عتقه لا ينفذ عند من ينفذه لإمكان إقامة القيمة مقامه ، بل سبب نفوذه صحة عبارته وثبوت ملكه ، فيستفيد الفارض بفرضه دفع هذا الكلام الواقع فضلة لا أثر لها . [فليكن] قصد المحقق إذاً فرض مثل ذلك .

١٠٠٨ - والآن نذكر في هذا الفن الغرض الذي استفتحنا القول في الفرض لأجله ، فنقول : يتجه للفرار في المعسر أن يقول : استأصل المعتق المعسر - لو نفذ عتقه - حق المرتهن بكماله ، مشيراً إلى أنه لا يجد ما يبذله غارماً ، فيظهر كلامه من جهة الاستئصال والتسبب إلى قطع حق المرتهن من الاستيثاق بالكلية .

وهنا وقفة محتومة على طالب الغايات ، فنقول : من منع نفوذ العتق يكتفي بما

يقرره بأن نفوذ العتق لو قبل منه أدى إلى قطع حق لازم للمرتهن في عين الرهن، فإذا كفى هذا فأي حاجة إلى التعرض لقطع المالية؟ وحسم الطلب في القيمة يوشك لو تفتن الفارض أنه يقع في المحذور الذي نبهنا عليه الآن، وهو النطق بما لا اعتناء به ولا وقع له.

فإن قال قائل: ما المانع من ازدحام علتين في هذه الصورة؟ إحداهما: قطع المالية بالكلية، والثانية قطع حق المرتهن عن العين المخصوصة، فيكون امتناع النفوذ معللاً بعلّة خاصة، وهي قطع المالية، وأخرى عامة، وهي قطع الحق عن عين العبد، [فإن] هذا مما يعم الموسر والمعسر. وإنما تتبعنا هذا الكلام مع فوائد جمّة لهذا الغرض.

١٠٠٩ - ونحن نقول: هذا ليس بشيء؛ فإن المالية ليست مرعية في حق المرتهن، وإنما المعتبر حق استيثاقه بعين يتمسك به إذا اعترض له توقعات العسر في الذي يقع في الذم، وهو [يأنس] مستوثقاً بالعين التي استمسك بها، فهذا غرض الرهن، وإذا لم يكن الراهن مطالباً بالدين، فقد خرج عن مقصود الرهن، ولهذا السر لا يجوز رهن الدين، نعم لو فرض من الراهن إتلاف الرهن، فالشرع يتقاضاه أن يقيم قيمته مقامه؛ إذ مسلك الشرع إثبات الضمان جبراً لكل فائت، فلا ينبغي أن تعدد قضايا الشرع في مظان الضرورات من القضايا الوضعية في تأسيس الأصول.

وهذا يناظر عندي مسلكين في توزيع العوض على مختلفين في أحد شقي العقد عند مسيس الحاجة في شفعة لو فرض تلف أحد العوضين.

١٠١٠ - وقد زل جماهير الفقهاء، فاعتقدوا التوزيع مقصود العقد كما نبهت عليه في مسألة العجوة في (الأساليب)، وهذا زلل في سوء مدرك، فإن العقد ما اتبني على التوزيع وإنما هو أمر ضروري أحوج لإثبات الشفعة إليه، وهو إذ ذاك أقرب معتبر.

١٠١١ - وإن اعتقد الفارض في الراهن المعسر الفصل بينه وبين الموسر صار إلى أن الراهن إذا كان موسراً نفذ عتقه، ويلزمه إحلال القيمة محل العبد، وإن كان معسراً لا ينفذ عتقه؛ لتعذر تغريمه، وإفضاء الإعتاق فيه - لو قدر نفوذه - إلى إبطال اختصاص المرتهن باستيثاقه بالكلية، وشبه [ذلك] بتفصيل مذهبه في تسرية عتق الشريك إذا كان موسراً، ومنع تسريته إذا كان معسراً، فاتحاد العلة على هذا المذهب أوضح، فإن صاحبه متشوف إلى اعتبار انقطاع علة المرتهن من غرض الوثيقة بالكلية وليس لبطلان حق المرتهن من غير الراهن عنده وقع أصلاً، ولذلك يبعد عتق الموسر

الراهن . فلم ينتظم على المسلكين علتان عامة وخاصة في صورة الفرض .

١٠١٢ - ومما نجريه مثالا في ذلك أن الشافعي - رحمه الله - إذا فرض [من هو على مذهبه] الكلام في مسألة ضمان المنافع في طرف الإلتلاف ، وطرد ما يرتضيه فيه ، فقد يعتقد الفطن أنه يجتمع في هذا الفرض معنيان .

أحدهما : الإقدام على الإلتلاف ، وهو من أقوى أسباب الضمان ، ولذلك [اختار] الفارض [تعيين هذا] الطرف ، وتخصيصه بالكلام المختص به ، وقد اجتمع فيه الإلتلاف والتلف تحت اليد العادية ، وهذا أقرب مسلك في تخيل اجتماع معنيين لحكم واحد .

١٠١٣ - ونحن نقول فيه : العلة في الضمان الإلتلاف في هذه الصورة فحسب ؛ فإن التلف [الحاصل] تحت اليد العادية ، إنما يضمن من جهة اعتداء ذي اليد ومنعه الحق مستحقه ، فصار الضياع الذي وقع مساوياً في اطراد منع المعتدي مشبهاً بالإلتلاف ، فإذا تحقق الإلتلاف ، لم يبق لتخيل التلف على دوام النع المشبه بالإلتلاف معنى ، والإلتلاف هو المشبه به ، واعتقاد اجتماع المشبه والمشبه به في صورة واحدة محال .

١٠١٤ - وأنا أشبه هذا المساق من الكلام بمسألة أصولية ذكرناها في أوائل هذا المجموع . وهي قوله ﷺ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » ^(١) ، فقد ذهب ذاهبون إلى أن الصيغة عامة في نفي الكمال والجوار ، وهذا رلل ؛ فإن العموم إنما يتحقق إذا أمكن اعتقاد اجتماع المسميات تحت قضية اللفظ المقدر عاماً ، حتى يكون اللفظ شاملاً لها ، وهذا لا يتحقق فيما فيه الكلام ، فإن الجوار إذا انتفى ، لم يتحقق مع انتفائه تخيل نفي الكمال ، إذ من ضرورة نفي الكمال [أجزاء] الشيء ، وجوازه على حكم التقصان ، وقد قررنا ذلك بما فيه أكمل مقنع .

١٠١٥ - وقد تبين بمجموع ما ذكرناه في تقاسيم الفرض أنه لا يكاد يجتمع معنيان وقوعاً يصلح كل واحد منهما لتعليل الحكم الواحد ، ولكن إن لم يقع هذا ، ولم يتفق فليس في العقل عند النظر في قواعد الشرع ، بالتعبد ما يحيل ذلك .

ولو قدرنا وقوع هذا المجوز لما اقتضى انتفاؤه معنى عدم الحكم إذ الحكم في هذا التصوير التقدير مستقل بما بقى من المعاني ، فليس إشعار عدم المعنى بانتفاء الحكم على

نحو إشعار ثبوت المعنى بثبوت الحكم .

١٠١٦ - وأقرب مثال فيما نحاوله من الفصل بين الإشعارين أن نقول : العلة المفردة المعنوية تناسب الحكم مناسبة الاستقلال بالاقتضاء ، ولو فرضت علة مركبة من صفات فقهية ، فلا يناسب وصف واحد من الأوصاف الحكم واقتضاءه مناسبة العلة المفردة المستقلة ، ولكنه لا يعرئ عن مناسبة لائحة بالحكم مستمدة من قضية فقهية الأوصاف .

فلو قدرنا عللاً ، وقدرنا انتفاء جميعها ، ولم يرد شرع باطراد الحكم مع انتفاء جميع العلل ، فإن الحكم ينتفي عند ارتفاع العلل جميعاً إذ يستحيل [تقدير] بقاء الحكم غير مرتبط بوصف أو علة ، وإذا زال بعضها كان لزوال البعض أثر في [النفس] يضاهي زوال ترجيح وتأكيد ، ونحن لا ننكر اجتماع الترجيحات ، وزوال وصف واحد من العلة [المركبة من الأوصاف تتضمن انتفاء الحكم لاختلال العلة] ، إذ هي مركبة ، وشرطها تكامل أوصافها ، فكان انتفاء الحكم محالاً على [اختلال] العلة أصلاً ، ولم [نورد] الوصف الواحد مثلاً ، ونحن [نريد أن نشبهه] في كل الوجوه بأحد العلل عند [تقدير] اجتماعها ، وإنما أوردناه لانحطاط حظه من الإشعار عن حظ العلة المستقلة عند تكامل الصفات ، فكل وصف من أوصاف العلة عند توافيقها على حظ ، وكل علة من العلل التي قدرنا اجتماعها إذا انتفت على حظ من اقتضاء الانتفاء ، فشابه خفاء إشعار انتفاء علة من علل بانتفاء الحكم خفاء إشعار أحاد الصفات عند توافيقها بالحكم .

١٠١٧ - وإذا تقرر ما ذكرناه ، فنقول بعده : إذا طرد المعلل علة فاطردت له ، وهو يعتقد اتحاد العلة ، ولم يقم عنده توقيف في ثبوت الحكم عند انتفاء العلة ، فإنه يعتقد لا محالة انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ، ويلتزم ذلك ، غير أنه لا يلزمه في مراسم الجدل أن يبدي توقيفاً مقتضياً منع الانعكاس إن كانت العلة لا تنعكس .

١٠١٨ - وهذا يستدعي مزيد كشف الآن :

فنقول - والله المستعان - : قد ذكرنا تردداً في أن العلة إذا امتنع اطرادها بمسألة غير معللة مستندها توقيف ، فهل يتضمن [ذلك] بطلان العلة ؟ وهل يوهي مسلك ظن المستنبط في روم الطرد ؟ . فمن سبق إلى اعتقاد كون هذا قاطعاً للطرد لا يقول إذا قام توقيف مانع من الانعكاس ، تضمن ذلك بطلان روم الطرد ، وذلك الإشعار لا يحط

الإشعار بالعكس عن الإشعار بالطرْد .

على أنا ذكرنا أن الطرد لا ينقطع بمواقع الاستثناء أصلاً ، ومن اعتقد انقطاعه فقله أقرب من قول من يصير إلى أن عدم الانعكاس متضمن بطلان الطرد .

فليفهم الناظر ما يلقي إليه من تفاوت المراتب في مآخذ النظر ، إن كانت مستوية في عقده .

ولهذا المعنى نقول : إذا اعترضت مسألة على مناقضة الطرد غير معللة ، فعلى المتمسك بالعلة أن يبين خروج المسألة المعترضة عن المعللات ، والتحاكما بالمستثنيات في أدب الجدل ، وليس على من ألزم عدم الانعكاس أن يبين السبب التوقيفي المانع من الانعكاس ، فإن ذلك لو فرض الخوض فيه ، كان داعية إلى انتشار الكلام ، والخروج عن الضبط الجدلي ، وإن كنا نرى أن العلل غير مجتمعة وقوعاً ، وعلى المجتهد فيها أن يبحث عن طرق المناظر في الطرد والعكس ، وليس كل ما يلتزمه المجتهد في ترددات اجتهاده يذكره في مفاوضة من يناظره .

١٠١٩ - فإن قيل : هل يسوغ أن يضع المستدل كلامه مبنياً على الدعاء إلى العكس ؟ .

قلنا : لا يستقل في هذا كلامه المطلق ، بل يحتاج إلى أن يقرر معناه ، ويبين فساد ما عدها عما انتحلته الخصم وادّعاها ، ثم يشير إلى [انتفاء] التوقيف المانع من الوفاء بالعكس ، فيتظّم من مجموع ذلك الدعاء إلى العكس ، لما ذكرناه من الإشعار [الخفي] به ، وعليه يخرج التعلق بالعلة القاصرة حيث يصح ، ويظهر بطلان ما يقدر متعدداً ، فيدعو المتمسك بالعلة القاصرة خصمه إلى الوفاء بمقتضى العكس ، وسيكون لنا إلى ذلك عودة - إن شاء الله تعالى - عند الكلام في العلة القاصرة .

فهذا هو الذي أردنا إيرادَه في حقائق العكس في هذا المقام ، وقد يخرج ذلك في الاستدلال أيضاً .

وكل ما ذكرناه معدود عند أصحاب الجدل من عدم التأثير في الوصف .

الكلام عن عدم التأثير في الأصل

١٠٢٠ - فأما ما عد من عدم التأثير في الأصل^(١) ، فنحن نمثله ونتكلم عليه فنقول : إذا علل الشافعي منع نكاح الأمة الكتابية ، وقال : أمة كافرة فلا يحل لمسلم [نكاحها] كالأمة المجوسية ، ولا أثر للفرق في الأصل ، [فإن الحرة المجوسية محرمة والتمجس يستقل بإثارة منع النكاح والرق مستغنى عنه ، وذكر الرق عديم التأثير في الأصل] . والذي صار إليه المحققون فساد العلة بما ذكرناه .

وذهب ذاهبون إلى أن التمسك بذلك صحيح من جهة أن للرق أثراً على الجملة في المنع ، فذكره مع التمجس ليس عرياً عن إشعار ، وإن كان لا يحتاج إليه .
وزعم هؤلاء أن هذه الزيادة مع ما فيها من الإشعار بالمنع على خفاء مشبهة بشهادة شاهد ثالث ، وقد استقلت الحكومة بشهادة عدلين .

وهذا غير سديد، فإن الرق في الأصل ليس علة، ولا وصفاً لعله، فوقع التعرض له لغواً ، ولا حكم له ؛ لما فيه من الإشعار على بعد ، إذ كان لا يتهض علة ولا ركناً لعله، وليس هذا كما استشهد به من يصحح ذلك في شهادة الشاهد الثالث، فإن ذلك استظهار في الحكومة، والشاهد الثالث متهين لأن يقدر أحد الشاهدين الواقعين ركناً ، ولا يتصور أن يقع الرق المجرد ركناً في محاولة التحريم على التعميم ، فقد نأى ما نحن فيه عما استشهد به من تقدم ، وتعين القول قطعاً من سقوط العلة .

١٠٢١ - وما ذكرناه فيه إذا كان للوصف أثر على بعد في أصل الحكم المطلوب وإن كان لا يؤثر في تفصيله .

فأما إذا كان الوصف الزائد غير محتاج إليه ، ولم يكن معه إشعار نظر، فإن لم يكن في ذكره غرض ، فهذا لغواً لا وقع له ، ولا يقضى بأنه يبطل العلة إذا كانت مستقلة مع حذف الزيادة ، ولكن ينسب ذاكها إلى الهذر وذكر ما لا يحتاج إليه ، وهذا في مراسم الجدل كترك السنن والهيئات في العبادات .

ولو كانت العلة تنتقض لو قدر حذف الزيادة ، والزيادة لا إشعار لها فهي عند المحققين منحدفة غير عاصمة من النقض .

وذهب القائلون بالطرد إلى قبول هذا ورأوا ذلك أولى من الطرد المجرد ، من حيث انطوت العلة على فقه على حال وجهه ، ولصاحب هذه الزيادة درء النقض .

١٠٢٢ - ونحن نقول : إن كان النقض يفصل عن محل العلة فذاكر العلة غير آت بتمام العلة ، ولا يقع الانفصال بالزيادة التي أثبتتها ، والعلة باطلة .

وإن كانت المسألة المعترضة [غير معللة ، فلا ضير في ذكر الزيادة فإنها منبهة على كون المسألة المعترضة] ملتحقة باستثناء الشارع ، وقد جرى التنبيه على ذلك وتقدم . فهذا تمام القول فيما أردناه .

١٠٢٣ - وعلينا الآن فضل كلام في فصل الأصحاب بين عدم التأثير في الوصف [وعدم] التأثير في الأصل .

فنقول : عدّ الجدليون عدم التأثير في الوصف قولاً في العكس ، كما تفصل . وفسروا عدم التأثير في الأصل بذكر صفة لا تستقل علة ، وعلة الأصل تستقل دونها . والذي نراه أن القسمين ينشآن من الأصل ، فإن فرض الأصل معللاً بعلة ، [فالعلة] الواحدة لا يتضمن انتفاؤها انتفاء الحكم ، وهذا منشؤه من تعدد العلة في الأصل ، وإن اتحدت العلة جر ذلك الانعكاس . والقول في ذلك كما مضى . فوضح أن تقسيم الكلام إلى الأصل والوصف لا حاصل له .

١٠٢٤ - ونحن الآن نسرد في بسط المقالات كلاماً مجموعاً في الخلاف والوفاق حتى يجدها الناظر مجموعة ، فقد أطلنا [التقرير] بعض الإطالة . فنقول :

ذهب شرذمة إلى اشتراط الانعكاس جملة . وهذا مذهب مهجور وعلى قلة البصيرة محمول ، ولست أعدها مقالة معتدّاً بها .

فأما التزام الانعكاس مع اتحاد العلة وانتفاء توقيف مانع منه ، فلا بد منه عندنا . وقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يلزم ؛ لأن إشعار النفي كالمثني ، والمقصود طرد خفي لا استقلال له .

والإنصاف في ذلك أن يقال : إنه لا يلزم في الاجتهاد ، والمطالبة به لا تحسن في الجدل ، والمعلل إذا ألزم ، فله الاكتفاء برد الأمر إلى إبهام في المانع من العكس . فهذا بيان المقالات في العكس .

١٠٢٥ - فأما ما به قوة عدم التأثير في الأصل ، فينقسم إلى مخيل وإلى ما لا يخيل .

فأما الصفة المشعرة إذا كانت علة الأصل يستقل دونها الحكم ، وهي لا تستقل علة ، فالوجه القطع بطلانها . ومن الجدليين من لم يبطلها .

وإن لم تكن مناسبة ، [ولا] حاجة ، فهي من اللغو كما مضى . وإن رام المعلن بها دفع نقض ، فهذا على ما تقدم شرحه ، فمن الناس من قبله .

والمختار عندنا أن النقض إن كان فقهياً ، لم تغن هذه الصفة . والوجه ذكر الفقه الفاصل بين ما اعترض به وبين محل العلة . وإن كان الغرض من ذكرها التنبيه على مسألة غير معللة ، فهذا مستحسن . ولكنه لا يلزم الذكر في الرأي الواضح .

فهذه مجامع المذاهب . وقد نجز بنجازها القول في عدم التأثير .

والخامس من الاعتراضات : فساد الوضع : (١)

١٠٢٦ - وهو على أنحاء وأقسام . [وحاصل] القول فيه يحصره نوعان :

أحدهما : أن يبين المعترض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة . وهذا يشمل فنوناً . وقد تقدم القول فيها .

أحدها : أن يكون على مخالفة الكتاب ، والآخر : أن يكون على مخالفة السنة ، والكتاب والسنة مقدمان على قياس المستنبط ، وكذلك القول في الخبر الذي ينقله الأحاد على الصحة المألوفة في أمثالها ، فخير الواحد مقدم كما تقدم ذكره .

ومن هذا الفن محاولة الجمع بالقياس بين شيئين فرق بينهما الخبر ، أو محاولة الفرق بين شيئين اقتضى الخبر الجمع بينهما .

ولا معنى لتعديد وجوه المخالفات ، فإنها ترتبط بالتزام عد مقتضيات الشرع ، ولا معنى للإسهاب بعدها .

(١) وذلك بإبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذي ثبت به الحكم ، قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم ، والوصف الواحد لا يثبت به النقيض وذلك بأن يكون أحدهما مضيئاً ، والآخر موسعاً ، أو أحدهما مخففاً والآخر مغلظاً ، أو أحدهما إثباتاً والآخر نفيًا . « إرشاد الفحول » (ص ٢٣٠) .

ويكفي فيما نرومه أن القياس إذا خالف وضعه موجب متمسك في الشرع ، هو مقدم على القياس . والقياس مردود فاسد الوضع [فهذا أحد النوعين] .

١٠٢٧ - والنوع الثاني : أن يقع المعنى الذي ربط القياس الحكم به مشعراً بنقيض قصد القياس . وهذا بالغ في إفساد القياس ، وهو رائد على إفساد القياس على الطرد . وقد قدمنا أن الطرد إنما يرد من جهة أنه لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به ، [فالذي لا يشعر به] بل يشعر بخلافه ، [أولى] أن يرد ، وهذا كذكر سبب يشعر بالتغليظ في روم تخفيف أو على العكس من ذلك .

مسألة :

١٠٢٨ - إذا اعتبر القياس القصاص بالدية في الشوب على الشركاء حيث ينبغي ذلك ، أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط حين يلتمسه ، أو قاس الحد على المهر [في طلب الثبوت أو المهر على الحد] في محاولة السقوط - فقد أطلق طوائف من الجدليين أقوالهم بفساد القياس ، صائرين إلى أن العقوبات تدرأ بالشبهات ، وأروش الجنائيات تثبت بالشبهات ، فاعتبار أحد البابين بالآخر فاسد الوضع .

١٠٢٩ - وسنين القياس الصحيح باعتبار ما يسقط بالشبهة [بما] لا يسقط بها ، أو على العكس ، وهذا أطلقه حذاق في كتبهم .

وليس الأمر عندي كذلك على الإطلاق ، فإن المهر وإن كان قد يجب مع الشبهة فلا يقضي الشرع بثبوتها أبداً ، ولكنه قد يسقط في بعض الأحوال ، [وكذلك القصاص] فإن كان يتعرض للسقوط بالشبهة فلا شك أنه [يجب] في بعض الأحوال .

فإذا تعرض القياس لحالة يقتضي حكم الإحالة فيها اجتماع القصاص والدية في السقوط ، واجتماعهما في الثبوت ، فقد تعرض جاريًا لتبيين الرشاد والسداد ، وليس يلتزم القياس في التفصيل قياس باب القصاص على باب الدية ، فلو حاول ذلك ، لكان مبطلاً .

فتحصل من مجموع ذلك أن المتبع في هذا أن اعتبار الباب بالباب مع افتراقهما في أصل الوضع محال متناقض لما عليه وضع الشرع .

وذلك إذا التزم الجامع أن يجب القصاص حيث تجب الدية ، أو تسقط الدية حيث يسقط القصاص .

١٠٣٠ - فأما إذا كان القياس جزئياً ناصاً على بعض الصور ، فينظر في الجامع فإن أخال وصح على الطرد حكم بصحته .

وإن لم يخل أو صادف صورة يقتضي وضع الباب مفارقة أحدهما الثاني في صورة الجمع ، فالقياس فاسد في وضعه .

وعلى هذا النسق لا يطلق القول ببطلان قياس الرخص على الوظائف الثابتة ، ولا ننكر أيضاً عكس ذلك .

١٠٣١ - والغرض من مضمون هذه المسألة أن افتراق البابين على الجملة فيما نحن فيه ليس يوجب افتراقهما أبداً ، بل إن أطلق ذلك ، فالمراد به الافتراق في خصوص أحكام في صورة معينة ، فليجتنب الجامع في جمعه محل افتراق البابين ، وليلزم مع هذا الاجتناب شرائط الأقيسة ، فهذا الرشد ، والمسلك المقصد .

والسادس - من الاعتراضات - : القلب : (١)

١٠٣٢ - وهو ينقسم إلى قلب فيه التصريح بالحكم ، وإلى قلب وضعه إبهام الغرض .

فأما القلب الصريح : فقد مثله أهل هذا الشأن ، [بأن] الشافعي إذا قال : عضو من أعضاء الطهارة ، فلا يتقدر الفرض فيه بالربع قياساً على سائر الأعضاء ، فيقول الحنفي : عضو من أعضاء الطهارة ، فلا يكتفي فيه بما ينطلق عليه الاسم قياساً على سائر الأعضاء ، وهو مما ظهر فيه الاختلاف .

١٠٣٣ - فذهب ذاهبون إلى رده ، وتمسكوا بأن ما جاء به القالب ليس مناقضاً

(١) قال الأمدى : هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له ، أو يدل عليه وله ، والأول قلما يتفق في الأقيسة . ومثله في المنصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله ﷺ : « الخال وارث من لا وارث له » . فأثبت إرثه عند عدم الوارث ، فيقول المعارض : هذا يدل عليك لا لك ؛ لأن معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة ، كما يقال : الجوع زاد من لا زاد له . والصبر حيلة من لا حيلة له . أي : ليس الجوع راداً ، ولا الصبر حيلة . قال الرازي في « المحصول » : القلب معارضة إلا في أمرين : أحدهما : أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة ، وسائر المعارضات يمكن .

الثاني : لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل ؛ لأن أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ، ويمكن ذلك في سائر المعارضات ، أي : فيما وراء هذين الوجهين ، فلا فرق بينه وبين المعارضة « إرشاد الفحول » (ص ٢٢٧ ، ٢٢٨) .

لمقصود المعلل ، ومقصود المعلل نفي التقدير بالربيع ، وضده أن يتقدر بالربيع ، فلا يستمكن القلب من ذلك أبداً ، فإن أصل المعلل والقلب واحد ، ولا يتصور أن يشهد أصل واحد على التصريح بتقييذين ، وإن فرض أجزاء ذلك ، فالأصل يشهد لأحد الوجهين دون الثاني فالقلب إذاً حائد عن مقصد المعلل ومحل العلة ، وهو في حكم معارضة في غير محل التعليل . والمعارضة إذا لم تجر على المناقضة المحققة بموجب العلة ، فهي غير قادحة لوقوعها مجانية لمقصود العلة .

١٠٣٤ — ومن قال : إن القلب قادح ، استدل بأن العلة وقلبها في الصورة التي ذكرناها مشتملان على حكيمين لا سبيل إلى الجمع بينهما ، فإن من يكتفي بالاسم لا يقدر ، ومن يقدر لا يكتفي بالاسم ، فإذا كان كذلك ، فقد تحقق اشتمال العلة والقلب على أمرين لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة ، فكان ذلك كالتصريح بالمناقضة .

١٠٣٥ — ثم للقلب عند القائل به مرتبة على المعارضة من جهة أن العلتين المتعارضتين تعتزى كل واحدة منهما إلى أصل لا يشهد للعلة الأخرى ، والأصل متحد في العلة وقلبها ، [فكان ذلك أبين] في التناقض .

ومن أسرار هذا أن القلب لا يأتي بالقلب وهو يجوز كونه متعلقاً بما يريده ، ولو كان رام ذلك لكانت العلة قلباً لما يبغيه ، فإن كان القلب قادحاً من جهة كونه قلباً ، فعلة الخصم قلب القلب ، فإذا وضع القلب على الإبطال ، وهو في حكم معارضة الفاسد بالفاسد ، وإبانة عدم شهادة الأصل على المراد ، فالعلة إذا عورضت بأخرى ، فلا يمتنع ارتباط الحكم بإحداهما للترجيح ، كما سيأتي مفصلاً - إن شاء الله تعالى - . فهذا مغزى قول الفريقين .

١٠٣٦ — ونحن نقول : ما وقع الاستشهاد به في حكم مسح الرأس باطل [لا] من جهة القلب ، ولكن من جهة جريان الكلام من الجانبين طرداً ، فإن إطلاق اسم العضو لا يشعر بمقصود المعلل ولا مقصود القلب ، فخرج الكلامان عن رتبة الإشعار ووقعا طردين .

فإن قيل : إن لم [يستد] القياس المعنوي ، فهلا قدر أحد الكلامين شبهاً ؟ وهلا قدرا شبهين متعارضين ؟ قلنا : ما نرى الأمر كذلك ، فإن أعضاء الوضوء غير متشابهة ، لا في أقدار محل الفرض ، ولا في كيفية تأدية الفرض ، إذ بعضها مستوعب ، وبعضها غير مستوعب ، وبعضها مغسول ، وبعضها ممسوح .

إذاً قال القائل : عضو من أعضاء الطهارة ، فلا يتقدر فرضه بالربيع - فليس

الذي جاء به من الشبه في شيء ، إذ ليس في عضو من الأعضاء ما ينافي تقديراً ، وإنما لها أوضاع في الشرع وفاقية ، وهي في وضع الشرع على التقارب ، فمن ينبغي شبهاً في التسوية في نفي ، أو إثبات ، فليس كلامه واقعاً في مظنة التشبيه .

فإن عاود معاود بأن الأعضاء الثلاثة ، التي هي أصل القياس متساوية في عدم التقدير بالربع ، والمطلوب التشبيه في هذه الخصلة قيل له : هي وإن لم تتقدر ، ففرضها مختلف الأقدار في وضعها ، فلم يتأصل فيها شبه في ثبوت ولا نفي ، وما [يتخيله] القائل على بعد يصادمه ما تقرر من وقوع فرائضها على التفاوت في الشرع ، والمتمسك بما لم يقع في جميعها لا حاصل له ، إذ لم يقع في الوجه واليدين ما وقع في الرجلين ، ولم يقع في الرجلين ما وقع في الوجه واليدين ، لما ذكرناه من ابتناء الأصل على التفاوت ، فلم [يجمع أن] يتفق الربع في الرأس ، ولا يقع في سائر الأعضاء .

١٠٣٧ - نعم ، لو قال القائل : ورد ذكر الرأس محلاً للمسح ، وثبت بالسنة المأثورة أن الاستيعاب غير واجب ، ولم يثبت توقيف في مقدار ، والتقدير استنباط واعتبار ، [والتحكم] به محال ، فيبقى اسم المسح مطلقاً مع بطلان المصير إلى طرفي الاستيعاب والتقدير ، فيتعين والحال هذه حمله على أقل مقتضيات الاسم .

فهذا مسلك حسن بالغ في المسألة ، ولكنه ليس من القياس بسبيل ، وإنما هو متلقى من الكتاب والسنة ، وإبطال [الاحتكام] بالتقدير ، فليس قياساً ، ولا مستقل في هذا الطريق ظاهر الكتاب ، ولا يقتضي ما نقل أن النبي - عليه السلام - مسح بناصيته وظهر عمامته ، ولا يختص بإطال مذهب الخصم في التقدير ، بل لا بد من التعرض لإبطال اشتراط الاستيعاب بالسنة ، وإبطال التقدير ، وإذا بطلا وانحسم جواز فهم كل واحد منهما من ظاهر الخطاب ، لم يبق للمسح مصرف إلا التنزيل على أقل مقتضى التسمية .

وأين يقع هذا من القياس ؟ وإنما هو مسلك بدع جدالاً يعهد له نظير .

١٠٣٨ - فإن قيل : لو قدر التعليل الذي ذكرتموه مثلاً مخيلاً مناسباً ، وقدر القلب مناسباً في غرضه ، فماذا كنتم تقولون ؟ قلنا : هذا أولاً لا يتصور . فليثق الفاهم بهذا ؛ فإن الأصل الواحد لا يجوز أن يدل على حكيمين نقيضين ويشعر بكل واحد منهما .

وإذا كان لا يتفق وقوع الشيء ، فلا معنى لتقدير بفرض الكلام عليه . فإن كانت إخاله ، فإنها تختص بالعلة ويقع القلب طرداً ، ويختص بالقلب وتقع العلة طرداً ، ثم

يطلب ما وقع طردًا . ولا معنى والحالة هذه لابتغاء مسلك في البطلان وراء ما ذكرناه فإن الطرد ليس على صيغ الأدلة حتى يتوقع فيه اعتراض ، وإنما هو دعوى عرية بمثابة دعوى المذاهب .

١٠٣٩ — ولو تكلف متكلف في محال الأشباه استمسك المعلل والقالب بوجهين من الشبه يطابق في طريق الظن كل وجه من الشبه مراد صاحبه في الوجه الذي أبداه معللاً أو قالباً .

فهذا إن تشبثوا به موضع الكلام ، وتلتبس به الحظوظ المعينة بالمراسم الجدلية ، فلا يشك ذو نظر أن القلب لا يعارض العلة معارضة المضادة ، ومناقضة النفي للإثبات ، بل يقع القلب للعلة في طرفين ، فيتجه من طريق الجدل إذا كان المستول هو المقلوب عليه أن يقول للسائل : لم تتعرض لمقصود علتني ؟ وأنت محمول على حصر كلامك في الاعتراض على مساق كلامي ، ممنوع عما يكون فرضاً وتخصيصاً للكلام بجانب من جوانب المسألة ، فهذا وجه لائح من وجوه الجدل .

١٠٤٠ — وإن قال السائل : اتباع المقاصد أولى من التمسك بالصيغ والألفاظ ، فالعلة وقلبها يعسر الجمع بينهما مذهباً ومعنى ، والمعارضة الناقضة على التصريح إنما كانت اعترافاً من جهة استحالة الجمع بينها وبين العلة ، وإذا تحقق عسر الجمع بين مقتضى العلة وموجب القلب ، كان القلب في وجه قدح المعارضة كالمعارضة .

وقد تحقق هذا النوع من الكلام بأن المجتهد إذا استنبط علة لعمل ، أو فتوى وعن له وجه من القلب ، فلا يحل له إمضاء الاجتهاد بموجب العلة ، [ما لم] يدفع القلب ، وإذا كان كذلك ، فشرط سلامة العلة السلامة من القلب ، والمستول قد التزم الإتيان بعلة سليمة من الاعتراضات ، فعليه الوفاء بالملتزم ، ويقع القلب على هذا التقدير مطالبة بتسليم العلة عما يقدر فيها .

وإذا اتجه هذا المسلك المعنوي ، لم تقف له تليقات الجدلين .

١٠٤١ — ومما يحقق الغرض والمقصد منه أن منصب السائل في وضع الجدل يمنعه من الدليل ، ويحصر كلامه في التعرض للاعتراضات ، ثم إذا عارض علة المستول بعلة فهو في مقام المستدلين ، ولكن قبل ذلك لوقوع ما أتى به اعتراضاً .

١٠٤٢ — فهذا منتهى كلام الجدلين ، وأصحاب المعاني من الأصوليين . ولي بعد

المسلكين نظر آخر وهو مختاري .

فأقول : إن كان مضمون القلب تعرضاً لطرده لا يناسب مضمون العلة من طريق المعنى ، ولكن اتفق مذهب الخصم في الطرفين على مقتضى في نفي أو إثبات ، ولا يمتنع أن يفرق بينهما فارق ، فيثبت أحدهما وينفي الثاني ، ولكن القائل قائلان ، أحدهما : يثبت أمراً ، والثاني : ينفيه . ولو قدر مصير صائر إلى إثبات أحدهما ونفي الثاني - لم يكن ذلك متناقضاً ، فإذا وقع القلب والعلة على هذا النسق ، فالقالب فارض وقلب غير قادح [لا] جدلاً ، ولا معنى ، إذ لا تعلق لواحد من الطرفين بالثاني ، وكان المستول فرض الكلام في طرف ، وفرض السائل الكلام في طرف آخر ، وهذا ممنوع لا شك فيه .

ويمكن أن تمثل [هذا] بما قدمناه في العلة والقلب في مسح الرأس ، لو أخذنا بكونهما شبهين ، فإن المعلل قال في حكم علة: لا يتقدر الفرض بالربع ، وقال القالب : لا يكتفى بالاسم [ولا يمتنع من طريق المعنى ألا يتقدر بالربع ، ولا يكتفى بالاسم] وهذا يقوى جداً إذا صح مذهب معتبر غيرهما .

والأمر كذلك في المسح ، فإن مالكا - رضي الله عنه - أوجب الاستيعاب ، فلا ينتهض اتفاق مذهبي [الخصمين] في الطرفين على نفي وإثبات سبباً في توجه الاعتراض ، إذا لم يكن الكلام ، في وضعه قادحاً .

فأما إذا كان في القلب تعرض من طريق المعنى لمناقضة مقتضى العلة أصلاً وسياًقاً وتفريعاً ، فهذا إذ ذاك قدح من جهة تلاقي العلة ، والقلب على قضية التناقض ضمناً وإن لم يتلاقيا صريحاً .

وهذا بمشابهة قول القائل : مكث في محل مخصوص ، فلا يكون قرينة لعينه كالوقوف بعرفة ، وغرض المعلل اشتراط الصوم في الاعتكاف ، ولكنه لم يستمكن من اشتراط ذلك صريحاً ؛ لأنه لو صرح به لم يجد أصلاً .

فإذا قال الشافعي : مكث ، فلا يشترط في وقوعه قرينة صوم كالوقوف بعرفة فهذا القلب لم يتعرض للعلة تعرضاً بيئاً ، فكان قادحاً .

١٠٤٣ - والقول الضابط في ذلك أن قول القائل لا يستقل بإثبات مذهبه من جهة أنه لا يكتفى بانضمام كل عبادة إلى الاعتكاف ، ولكن لم يتأت له التصريح ، فأبهم

وأثبت طرفاً من المذهب ، فإذا استمكن القادح تصريحاً في مصادمته فيما [شب] به تلويحاً ، كان ذلك قدحاً معيناً .

١٠٤٤ — وفي القلب شيء يجب التنبيه له ، وهو أن الصوم عبادة مستقلة ، فوقعها شرطاً بعيد ، وهي عبادة معينة في ذاتها ، والخصم لا يكفي بانكفاف المعتكف عن المفطرات حسب اكتفاء المصلي الصائم بالإمساك . والذي وقع القياس عليه لا يشترط فيه قرينة مستقلة ، بل هو ركن من عبادة ، فكان لزوم القلب متجهاً .

١٠٤٥ — ولو علل الشافعي بما ذكرناه على صيغة القلب ، فقال: مكث في مكان مخصوص ، فلا يشترط في وقوعه قرينة صوم كالوقوف بعرفة .

فقال الحنفي : فلا يقع بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة ، فهذا معترض لعل الشافعي من جهة أن متضمن القلب [إنكار] وقوع المكث المحض قرينة ، فعلى الشافعي أن يدرك هذا القلب ، ودرؤه ممكن ، بأن يقول : الوقوف جزء في عبادة ، وليس الاعتكاف من الصوم ، ولا الصوم من الاعتكاف ، إذ ليسا عبادة واحدة ، واشتراط عبادة في عبادة بعيد ، خلا الإيمان ، فإنه أصل ، ولا يعقل ملازمة فرع دونه ، وليس القلب في صورته [مبطلاً إبطالاً] لا يستدرك كالتقص ، فإنه لا ينفع بعد اتجاهاه فرق ، ولا تعلقين ، فإن القلب وإن اتجه ، فهو في معرض المعارضة ، وإذا عورضت علة المحجب ، وتمكن من إبطال ما عورض به وترجيح علته ، سلمت العلة ، واندفعت المعارضة .

فهذا منتهى الكلام في القلب المصرح به .

١٠٤٦ — فأما القلب المبهم ، فينقسم قسمين :

أحدهما : إبهام في غير تسوية .

والآخر : إبهام بالتسوية .

فالإبهام من غير تسوية مثل أن يقول الحنفي : صلاة شرع فيها الجماعة ، فلا يشترط فيها الركوع في ركعة واحدة ، قياساً لصلاة الخسوف على صلاة العيدين ، فيقول القالب : فجاز أن تختص بزيادة كصلاة العيدين ، إذ فيها تكبيرات زائدة ، فهذا قلب مبهم .

١٠٤٧ — والقاضي - رحمه الله - قضى بإبطال هذا القلب ، وذكر وجوهاً

[نسردها] ونسبها .

منها : أنه قال : هذا الذي ذكره القالب ينتقل عليه ، فإن المعلل يقول : لا تختص بزيادة وهي ركوع ، وإذا كان كذلك فالقلب لو كان قادحاً ، لوجب أن يفسد من حيث يقدر إذا أمكن قلب القالب ، وإذا فسد لم ينقدح .

وهذا الذي ذكره غير سديد ، فإن هذا الذي فرضه قلباً للقلب هو إعادة العلة . وليس أمراً رائداً عليها ، ولا قلب في عالم الله - تعالى - إلا وهو بهذه الصفة ، وغرض القالب أن يورد ما يقتضي تعارضاً . وإذا ذكر المعلل علته في معرض القلب ، فهو [مقرر] لوجه التعارض وهو القادح ، وهو بمشابهة ما لو عورضت علته بعلة أخرى ، فأعاد المجيب علته على صيغة المعارضة لما عورض به ، فثمرة هذا اعترافه بتعارض العلتين .

١٠٤٨ - ومما تمسك به القاضي أن قال : المصرح مرجح على المبهم ، فلو قدر القلب معارضة ، لوجب سقوطه من جهة [ظهور ترجح الصريح] عليه .

وهذا غير سديد أيضاً ، فإن ما ذكره إن كان وجهاً في الترجيح ، فقد يعارضه ترجيح أقوى منه ، فرب مبهم أفقه من صريح ، فلا ينبغي أن يحتكم بتقديم كل صريح على كل مبهم ، ويرد الأمر في هذا إلى منازل الترجيح ، وفي المصير إلى هذا قبول القلب ، والنظر إلى الترجيح .

١٠٤٩ - ومما تمسك به القاضي أيضاً أن قال : المبهم قاصر النظر والمصرح تام النظر ، ولا يعارض نظر قاصر نظراً تاماً ، فإن النظر القاصر لا يناط به حكم .

وهذا تلييس من جهة أن القالب ناط بقلبه ما يجوز أن يكون معتقداً مستقلاً ، ومذهباً تاماً في النفي والإثبات ، وإنما يقصر الاجتهاد [ما لا] يشعر بمذهب تام مستقل ثم غرضه [مما] أتى به القدر ، فإذا ظهر ما أتى به القادح تلاقي القلب والعلة على قضية المناقضة ، فقد ظهر غرض القادح .

١٠٥٠ - فإن قيل : فما المرضي عندكم ؟

قلنا : قدمنا أنه لا يجري في مواقع الظنون علة وقلبها إلا وهما طرديان ، أو أحدهما طردي ، وإن كانا معنويين ، فلا تلاقي بينهما ، بل يقعان في طرين لا يمنع إثبات أحدهما ونفي الثاني ، فإن تلاقيا على قضية متناقضة فلا بد أن يكونا طرديين ، أو يكون أحدهما فقهيّاً ، والثاني خليّاً عن الفقه .

نعم ، قد يفرض الفطن ، في مجال الأشباه اشتمال كل واحد منهما على شبه

فإن اتفق ذلك ، فالقلب - وإن كان مبهماً - إذا ناقض ، فقد عارض ، فيتعين الاعتناء بدفعه بما يندفع به معارضة العلة ، فهذا قسم من الإبهام في القلب .

١٠٥١ - فأما القسم الثاني : - وهو قسم التسوية - فمثاله ، أن يقول الحنفي في طلاق المكره : مكلف قاصد إلى لفظ الطلاق فأشبه المختار .

فإذا قال الشافعي : فيستوي إقراره وإنشاؤه كالمختار ، فهذا الفن مختلف فيه .

وكل ما ذكرناه في القلب المبهم الذي لا تسوية فيه يعود في ذلك ، فإن التسوية لا بد فيها من الإبهام ، وقد أخذ فصل الإبهام [بحظه] .

ولقالب التسوية مزية يتعرض لها ، فإن الشيثين اللذين سوى القالب بينهما لو فصل غرضه فيهما ، لكان مطلوبه مناقضاً لحكم الأصل ، فإن الشافعي [يبغى] بالتسوية بين إقراره وإنشائه ألا يقع الإنشاء ولا ينفذ في الفرع كما لا ينفذ الإقرار ، وهما جميعاً نافذان في الأصل .

فصار صائرون ممن يقبل القلب المبهم إلى رد التسوية لهذا المعنى .

١٠٥٢ - والأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - يختار قبول قلب التسوية ، ويقول :

غرض القالب التسوية المبهمة ، وهي على قضية معقولة معتقدة ، وإذا ثبتت ، جرت على المسائل ردًا وقبولاً .

وبيانه فيما ضربناه مثلاً : أن الإقرار والإنشاء يظهر تساويهما على تعين الماثرات ، ويستفيد بإثباتهما أمراً واقعاً في الإقرار ، فاتجه مراده [ولا احتفال] بما ذكره الرادون من مناقضة الأصل ، إذ لا مناقضة في مقصود التسوية .

والأمر على ما ذكره الأستاذ أبو إسحاق ، وهو الحق المبين عندنا ، ولكن القالب في الصورة التي ذكرناها أراه طارداً ، فإن التقييد بالتكليف لا أثر له ، إذ يستوي من غير المكلف إقراره وإنشاؤه طارداً ، ووجه قبول التسوية استرسالها على عموم الأحوال فلينظر الناظر في منازل القلب نظراً أولياً في الطرد ، والإخالة ، ثم لينظر ثانياً في التلاقي على التناقض ، وعدم التلاقي ، وليحصر إمكان القلب إن كان في ملتظم [الأشباه] ثم ليعقده [مبهماً] كان أو مصرحاً به ، وليتكلم عليه كلامه على المعارضات ، وتندرج التسوية تحت المبهمات ، وقد نجز القول في القلب .

والسابع - من الاعتراضات - : المعارضة^(١) .

١٠٥٣ - فإذا نصب المجيب علة التحريم ، فأتى السائل المعترض بعلّة في التحليل ، كان ما جاء به اعتراضاً صحيحاً في نوعه ، ثم هو مقبول منه في رسم الجدل .
 وذهب بعض الجدليين إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل ؛ لأنه ينتهض مستدلاً .

والذي تقتضيه مراسم الجدل أن يحصر السائل كلامه في الاعتراضات المحضّة ، والعلّة التي عارض بها على صيغة الأدلة ، والسائل يحتاج في الوفاء بإثباتها إلى تقرير علتها بالأدلة ، فإن القياس لا يستقل إذ ثبتت علة أصله [بمسلك] من المسالك المتقدمة في إثبات علل الأصول ، وإن لم يأت السائل بذلك ، كان ما جاء به أمراً غير مثمر ، وإن أثبت علة الأصل [مصورة] بصورة [البانين] وخرج عن رتبة السائلين الهادمين .

١٠٥٤ - وهذا مسلك ضريّ به طوائف من المنتمين إلى الجدل ، وهو عري عن التحصيل عند ذوي التحقيق من وجوه :

منها : أن المعارضة اعتراض ، من جهة أن العلة التي تمسك بها المجيب لا تستقل ما لم يسلم عنها ، وقد حصل الوفاق على تسليم الاعتراض للسائل ، وهو لم يبد العلة ثانياً مثبتاً لمذهبه ، وإنما أبداها معترضاً بها ، والذي حاول منها في الاعتراض محقق [كائن] فليسغ منه المعارضة اعتراضاً .

والذي يكشف الحق في ذلك أن المجيب لما كان بانياً ، فلو عارضت علته علة عسر عليه إفسادها ، وترجيح علته على ما عورض به كان ذلك مبطلاً لغرضه ، والسائل إذا عارضه لا يلتزم وراء المعارضة إفساداً ، ولا ترجيحاً ؛ لأنه جرد قصده إلى الاعتراض ، فتبين أن ما أتى به اعتراضاً . فهو اعتراض واقع ، وإنما [الممتنع] من السائل أن يعارض ، ويضم إلى المعارضة الترجيح ، أو إفساداً وراء المعارضة ، كدأب من يني ويثبت - هذا إن فعله كان مجاوزة لمراسم الجدل .

(١) هي إلزام المستدل الجمع بين شيئين والتنوية بينهما في الحكم إثباتاً ونفيًا . كذا قال الأستاذ أبو إسحاق . وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الأصول والجدل ، وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح . واختلف القائلون بها في الثابت منها ، فقيل : إنما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة ، والعلّة بالعلّة ولايجوز معارضة الدعوى بالدعوى . « إرشاد الفحول » (ص ٢٣٢) .

١٠٥٥ - ومن الدليل على قبول [العلة و] المعارضة أن المجيب التزام إذ نطق بالعلة [تصحيحها] والوفاء بإتمام هذا الغرض منها [في مسلك الظن] ولن يتم هذا الغرض ما لم تسلم العلة عن المعارضة ، ولو قيل : أظهر الاعتراضات وأكثرها وقوعاً المعارضات في تقابل الظنون ، لكان ذلك ترجيحاً ، فالقصد أنه لا يتطرق الكلام ما لم يغلب على الظن ثبوت علة المجيب ، ومن ضرورة ذلك درء المعارضات عنها ، والسائل مرتب في مراسم النظر لإيراد ما يقدر لو ثبت ، فإذا فعل ما رتب له شيئاً ، تصدى المجيب لدفعه ، والجواب عنه ، فيكونان متعاونين على البحث اعتراضاً وجواباً .

والذي ذكره هؤلاء [من] أن السائل ممنوع من الإتيان بصورة الدليل لا طائل وراءه ، فإن صورة الأدلة ما امتنعت من حيث إنزيا تسمى أدلة ، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضرباً عن قصد الاعتراض ، آتياً بكلام على الابتداء ليس اعتراضاً ، فهذا يخرم شرط الجدل من جهة أن السائل إذا كان كذلك مع المستول ، لا يتلاقيان على مباحثة ، والغرض من المناظرة التعاون على البحث والفحص .

١٠٥٦ - وبالجمله إذا كان يقبل من السائل اعتراض لا يستقل في نوعه كلاماً فلأن يقبل منه كلام ينقدح ، ويستقل اعتراضاً أولى .

ولم يختلف أرباب النظر قاطبة في أن المجيب إذا تمسك بظاهر ، فللسائل أن يثوله فإذا كان التأويل مقبولاً منه ، فمن ضرورته اعتضاده بدليل ، وإذا جاء بما يعضد التأويل فهو دليل ، فإن قبل من جهة كونه عضد التأويل الواقع اعتراضاً ، فليقبل معارضة القياس بالقياس على قصد الاعتراض . وإن تشبث متشبث بمنع قبول التأويل من صاحب التأويل ، فقد تصدى للأميرين عظيمين :

أحدهما : أن يقبل التأويل منه من غير دليل ، وهذا خرق فإن المستدل معترف بتوجه التأويل [وإمكانه] ، مقر بأن متمسكه بظاهر ، وليس بنص ، فهذا أحد الأمرين .

والثاني : أن يفسد باب التأويل على السائل ، ويتوخى المناظرة بذكر المستول ظاهراً وهذا اقتحام عظيم ، وإن التزم السائل أن يعارض الظاهر بالظاهر ، فقد يقدمه [في هذا المقام] ثم في هذا اعتراف بقبول المعارضة ، فليجر مثله في الأقيسة .

١٠٥٧ - فإذا تبين أن المعارضة من أقوى الاعتراضات الصحيحة المفسدة فالجواب عنها ينحصر في مسلكين :

أحدهما : أن يتصدىء المجيب لإفساد ما عورض به بمسلك من المسالك المذكورة في الاعتراضات الصحيحة .

والثاني : أن يرجع علة على ما عورض به على ما سيأتي شرح قواعد الترجيح وتفصيلها في كتاب الترجيح - إن شاء الله تعالى - .

فإذا لم يتأت أحد المسلكين كان منقطعاً .

١٠٥٨ - ومن أسرار المعارضات أنه إذا غلب على الظن استواء العلتين فسدتا . فلو قال قائل : ترجيح السائل غير مقبول ابتداء ، وانحسام الترجيح يفسد ما جاء به وليس بين هذين المسلكين مسلك .

قيل : هذا منتهى غرض السائل . ومنه قال المحققون : معارضة الفاسد بالفاسد اعتراض صحيح ، وعند ذلك يتبين تحقيق المعارضة الصادرة من السائل ؛ إذ غرضه الإفساد المحض لا البناء .

١٠٥٩ - ثم مما يتصل بأحكام المعارضة أن المجيب إذا رجح علة ، لم ينحسم على السائل مسلك معارضة الترجيح بالترجيح ، فليفعل ذلك ، وليجرد قصده إلى طلب المساواة ، فإنها إذا ثبتت ، فسد بها كلام المستول ، ومن خرق السائل أن يتشوف إلى الزيادة على قصد المساواة ، فإنه إذا فعل ذلك ، كان ذاهباً إلى مضاهاة قول البانين ، ولا يبعد أن ينسب فيه إلى الجهل بمراسم الجدل .

فلو ذكر المستول ترجيحاً ، فعارضه السائل بترجيحين ، وفي أحدهما كفاية في طلب المساواة ، فهو مجاوز لسواء القصد ، وإن عارض بترجيح واحد [ولكنه أوقع] من كلام المستول ، فهذا يقبل منه ، فإنه قد لا [يجد] غيره ، ومنعه من الإتيان به يمنعه من معارضة العلة بعلة أجلنى منها وأظهر في بوادي الظنون .

والسبب في قبول هذا الفن أن ما في الترجيح من مزية القوة والظهور لا يمكن قطعه من الكلام ، وهو إذا جيء به اعتراض ، فليقبل اعتراضاً إذ لم يقبل بناء وابتداءً . فهذا منتهى الكلام في ذلك .

١٠٦٠ - وما يتعلق بالمعارضة وهو مفتوح القول في الفرق ، أن السائل إذا اقتصر على معارضة علة الأصل بعلة أخرى [بحكم الأصل ولم] يأت بعلة مستقلة ذات فرع وأصل على ما نعهده من صيغ التعليل - فهذا يستند أولاً إلى ما سبق تمهيداً من أن

الحكم الواحد هل يعلل بعلتين ؟ ، وقد مضى في ذلك قول بالغ .

فمن لم يمنع تعليل حكم بعلتين ، لم يعتد بما جاء به السائل اعتراضاً ، من جهة أن ثبوت ما أورده السائل [علة] منتهى مراده ، ولو سلم أنه ما يحاوله ، لم يندفع دليل المسئول ، وقد ذكرنا ما نختاره في ذلك ، وأنهينا الكلام غاية انفصل القول عنها ، مع القطع بأن الحكم الواحد لا يعلل بعلتين ، فليقع التعويل على المختار ووراءه عرض الفصل ، فإننا رأينا امتناع ذلك وقوعاً ، وإن كان لا يمتنع من ناحية التجويز العقلي فينشأ من ذلك قضية جدلية لطيفة مشوبة بحقائق الأصول .

مسألة :

١٠٦١ — إذا قبلنا من السائل معارضة العلة بالعلة المستقلة ، فلو عارض علة الأصل التي جعلها المسئول رابطة القياس بعلة أخرى ، وزعم أن العلة ما أبداه معترضاً لا ما أتى به المعلن جامعاً رابطاً . فمن الجدليين من يرى ذلك اعتراضاً واقعاً ، وأوجب على المجيب الجواب عنه . ومنهم من لم يرد اعتراضاً ، فالمذهبان جميعاً في المسألة المعقودة مبيان على منع تعليل الحكم بأكثر من علة واحدة .

١٠٦٢ — فأما من رأى ذلك اعتراضاً ، فوجهه أن من شرط سلامة علة الخصم عروها عن المعارضة من جهة امتناع [تعدد] العلة ، فإذا أبدى المعارض علة أخرى ، فقد عارض معارضة يمتنع معها لو صحت تقديراً ثبوت علة المجيب ، كما يمتنع ذلك في العلتين المستقلتين الجاريتين على التناقض في التعارض .

وحقيقة هذا المذهب آيل إلى أن المعلن لا يستقل كلامه ، ما لم يطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يقدر التعليل به ، فإذا علل ولم يسبر ، فعورض في معنى الأصل بعلة ، فكأنه طوّل بالوفاء بالسبر وتبع كل ما سوى علته بالنقض .

١٠٦٣ — ومن لم ير ذلك اعتراضاً ، استدلل بأن إبداء معنى آخر من المعارض على صورة دعوى عرية عن الدليل ، وقد سبق المسئول في إثبات معنى أصله بالدليل ، إما معتنياً به بعد طرد العلة ، ومضمناً ذلك علته من جهة إشعارها ووفقها وإخالتها ، والسائل إذا أبدى معنى غير مقرون بدليل على تهيئه وصلاحه لكونه علة للحكم ، فصيغة كلامه معارضة كلام مدلول عليه بدعوى ، فهذا القائل لو أبدى المعنى وقرنه بما يعد دليلاً على إثبات المعنى ، كانت معارضة مقبولة ، ويتعين إذ ذاك على المسئول الجواب عنه .

١٠٦٤ - فيرجع مطلب المسألة المبينة على امتناع تعليل الحكم بعلمتين فصاعداً إلى أنا هل نوجب على المعلن بعد إثباته [علته] التبع والسير أم لا ؟ وذلك يجري وكلام السائل دعوى محضة ، ولو أتى السائل بدليل على ما أبداه من معناه ، فيتعين الجواب عنه على هذا الأصل . وهذه المسألة التي ذكرناها متصلة بالمعارضة ، وتحقيقتها [يعود] في الفرق وحقائق القول فيه .

فصل : في الفرق^(١)

١٠٦٥ - فأما الفرق ، فقد ظهر خلاف أرباب الجدل [فيه] قديماً وحديثاً ، فذهب ذاهبون إلى أنه ليس باعتراض ، وسبق إليه طوائف من الأصوليين ، وذهب جماهير الفقهاء إلى أنه من أقوى الاعتراضات ، وأجدرها بالاعتناء به . فأما من لم يعده اعتراضاً مقبولاً ، فإن متعلقه وجوه :

منها : أن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع للأصل في كل القضايا ، وإنما مغزاه ومنتهاه إثبات اجتماع الأصل والفرع في الوجه الذي يبغيه ، فإذا استتب له ما يريده من ذلك ويتحيه ، وكان وجهاً يعترف به الفقيه في قصد الجمع ويرتضيه - فالفرق يقع وراءه وهو قار على حاله ، وصاحب الجمع معترف بأنه غير ملتزم اجتماع الفرع والأصل في كل ورد وصدور ، وكل سؤال استمكن المعلن من الاعتراف بمقتضاه مع الاستمرار على مقصده من العلة ، فليس قادحاً ، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضاً لمقصود المسألة ، نعم إن تمكن من [وقف موقف الفارقين] من إبطال الجمع ، فذلك السؤال اعتراض مقبول ، وليس فرقاً ، وإنما يتحقق هذا بأن يخرم ما جاء به المعلن زاعماً أنه مناسب مخيل فيتبين أن الذي تعلق به غير مشعر بالحكم ، ويلتحق كلامه بالطرذ المقضي ببطلانه ، فإذا تمكن السائل من ذلك ، فلا حاجة به إلى الفرق ، وإنما الفرق هو الواقع بعد سلامة فقه الجمع ، فيبغى ألا يلتزم لما سبق من أنه غير مناقض لمقصود المعلن .

(١) هو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة ، وهو معدوم في الفرع سواء كان مناسباً أو شبهها إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما ، فيبيد المعارض وصفاً فارقه بينه وبين الفرع . قال في « المحصول » : الكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم بعلمتين هل يجوز أم لا ؟ [إرشاد الفحول] (ص ٢٢٩) .

١٠٦٦ - وذهب معظم المحققين إلى قبول الفرق ، وعده من الأسئلة الواقعة .

واحتج القاضي - رحمه الله- بأن متبوعنا في الأقيسة ، والعمل بها ، ما درج عليه الأولون قبل ظهور الأهواء ، واختلاف الآراء ، ولقد كانوا يجمعون ويفرقون ، وثبت اعتناؤهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع ، وقد ثبت ذلك في وقائع جرت في مجامع من أصحاب النبي ﷺ .

منها: القصة الجارية في إرسال عمر بن الخطاب ^(١) - رضي الله عنه - رسوله ، وتحميله إياه تهديد مومسة وإجهاضها بالجنين لما بلغها الرسالة ، ثم إنه - رضي الله عنه- جمع الصحابة ، واستشارهم في الجنين ، فقال عبد الرحمن بن عوف ^(٢) - رضي الله عنه - : إنه مؤدب ، ولا أرى عليك بأساً ، فقال علي ^(٣) - رضي الله عنه - : إن لم يجتهد ، فقد غشك ، وإن اجتهد ، فقد أخطأ ، أرى عليك الغرة .

قال القاضي - رحمه الله - : كانوا - رضي الله عنهم - لا يقيمون مراسم الجمع والتحرير ، ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد ، فكأن عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضمناً ، وجعل الجامع أنه فعل ما له أنه يفعله .

فاعترض عليه علي - رضي الله عنه - وشبب الفرق وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست [كالتعزيرات] التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي إلى إتلافات .

ولو تتبع المتتبع مناظرات أصحاب رسول الله ﷺ ، في مسائل الجسد وغيرها من قواعد الفرائض ، لآلفى معظم كلامهم في المباحثات جمعاً وفرقاً ، ويهون على الموفق تقدير جريان الجمع والفرق من الأولين مجرى واحداً في طريق النقل المستفيض .

١٠٦٧ - فهذا كلام القاضي ولا يتبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه ، وفيه تبين

(١) سبقت ترجمته .

(٢) عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف أبو محمد القرشي الزهري المكي ثم المدني . ولد بعد عام الفيل بعشر سنين وأسلم في أول الإسلام ، وهاجر قبل الفتح ، وقال ابن الضحاك : كان ممن هاجر الهجرتين . مات سنة ٣١ ، له ترجمة في « الرياض المستطابة » (ص ١٧٦ ، ١٧٧) .

(٣) علي هو : أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بن عبد المطلب القرشي الهاشمي المكي ، ابن عم النبي ﷺ كان أول من أسلم من الصبيان ، وأول من هاجر بعد النبي وأبي بكر ، ومناقبه كثيرة ، مات سنة ٤٠ ، له ترجمة في « أسد الغابة » (٩١/٤) والإصابة (١٠٥/٢) وتاريخ بغداد (١٣٣/١) والنجوم الزاهرة (١١٩/١) .

مدرك الحق في الفرق .

فنقول : رب فرق يلحق جمع الجامع بالطرده ، وإن كان لولاه ، لكان الجمع فقهيًا ، فما كان كذلك ، فهو مقبول لا محالة غير معدود من الفروق التي يختلف فيها ومن آية هذا القسم أن الفارق [يعيد] جمع الجامع ، ويزيد فيه ما يوضح بطلان أثره ومثال ذلك : أن الحنفي إذا قال في مسألة البيع الفاسد : معاوضة جرت على تراض فتفيد ملكًا كالصحيح ، فيقول الفارق : المعنى في الأصل أنها معاوضة جرت على وفق الشرع ، [فنقلت] الملك بالشرع بخلاف المعاوضة الفاسدة ، فينتهض هذا الكلام إذا وفي صاحبه بتحقيقه مبطلاً لإخالة كلام المعلل ، وما ادّعه من إشعاره بالحكم ، فهذا النوع مقبول ، ومن خصائصه إمكان البوح منه بالفرض لا على سبيل الفرق ، بأن يقول السائل : لا تعويل على التراضي ، بل المتبع الشرع في الطرق الناقلة إلى حد ما يعرفه الفقيه .

١٠٦٨ - وما يقع مدانيًا لهذا أن الحنفي إذا قال : طهارة بالماء ، فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة - فالفارق يعيد كلامه ، ويزيد قائلاً : المعنى في الأصل أنها طهارة بالماء عينية والوضوء طهارة حكمية ، ومقصوده أن [يخرم] فقه الجامع ، ويلحقه بالطرده .

وهذا محطوط عما استشهدنا به أولاً ، من جهة أنا نرى مدار الكلام في هذه المسألة على الأشباه ، وقد يظن الحنفي أن الطهارة بالماء أشبه بالطهارة بالماء ، والفارق يدعي مسلكًا فقهيًا ، وإنما ينبغي تشبيهاً ، ومدار الكلام في المسألة الأولى على اتباع التراضي ، أو اتباع الشرع ، فليفهم الفاهم ما يلقي إليه من حقائق الكلام .

١٠٦٩ - وما نجره مثلاً أن المالك إذا قال : الهبة عقد تمليك فيترتب على صحة الإيجاب والقبول فيها الملك [كالمعاوضة] فإذا قال الفارق : المعاوضة متضمنها النزول عن المعوض والرضا بالعوض ، وذلك يحصل بنفس العقد ، والتبرع عقد لا يقابله عوض ، فيشترط فيه [الإقباض] المشعر بنهاية الرضا ، [لم يكن هذا الفرق مبطلاً بالكلية فقه الجمع ولكن سره أن الجامع أبدأً يجمع بوصف عام] ، والفارق يفرق بوجه خاص ، فإن لم يبطل ما أبداه من خصوص الفرق في عموم الجمع ، فهذا مما تنازع فيه الأصوليون ، وإن أبطل فقه الجمع ، فلا شك في كونه اعتراضاً .

١٠٧٠ - ثم الفرق والجمع إذا ازدحما على فرق فاصل في محل النزاع فالمختار فيه اتباع الإخالة ، فإن كان الفرق [أخيل] أبطل الجمع ، وإن كان الجمع [أخيل] سقط الفرق ، وإن استوى أمكن أن يقال : هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتا على صيغة التساوي ، وأمكن أن يقال : الجمع مقدم من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له ، والجامع يقول : لم ألزم انسداد مسالك الفرق ، كما ذكره الذين ردوا الفرق ، فالأوجه اتجاهه ووجوب الجواب عنه .

١٠٧١ - فإن قيل : هلا قلتم : الفرق يشتمل على معارضة معنى الأصل ، ثم معارضة العلة بعلة مستقلة في جانب الفرع ، فهو على التحقيق سؤالان؟ قلنا : قد قال بقبول المعارضة كل معتبر عليه معول ، ومضى في معارضة معنى الأصل ما فيه مقتنع ، والكلام في الفرق وراء ذلك ، فإنه ينتظم من مجموع كلام الفارق فقه يناقض قصد الجامع ، وهو خاصية الفرق وسره . ومن رد الفرق لا يرد المعارضة ، بل يرد خاصية الفرق .

١٠٧٢ - وحاصل القول في مذاهب الجدليين يثول إلى ثلاثة مذاهب :

أحدها : رد الفرق جملة ، وإنما يستمر هذا المذهب مع المصير إلى رد المعارضة في جانبي الأصل والفرع جميعاً ، وخاصية الفرق مردودة عند هذا القائل بما سبق تقريره من أن الجامع إذا استمر جمعه ، لم يحتفل بالافتراق في وجه لم يقع له العرش ، ورد الفرق على الإطلاق يستند إلى إبطال المعارضة في الأصل والفرع ، وعدم المبالاة بوقوع الفرق من وجه بعد استمرار الجمع من الجهة التي أرادها الجامع .
فهذا مذهب ، وهو عند المحصلين ساقط مردود .

١٠٧٣ - والمذهب الثاني : وهو معزوف إلى ابن سريج ، وهو مختار الأستاذ أبي

إسحاق - رحمه الله - : أن الفرق ليس سؤالاً على حياله واستقلاله ، وإنما هو معارضة [معنى] الأصل بمعنى ، ومعارضة العلة التي نصبها المسئول في الفرع بعلة مستقلة ومعارضة العلة بعلة مقبولة ، فإن تردد المترددون في معارضة معنى الأصل فالفرق عند هذا القائل آيل إلى ما ذكره ، والمقبول منه المعارضة وقد مضى القول بالغاً في قبول المعارضة .

١٠٧٤ - والمذهب الثالث : وهو المختار عندنا ، وارتضاء كل من ينتمي إلى

التحقيق من الفقهاء والأصوليين - أن الفرق صحيح مقبول ، وهو وإن اشتمل على معارضة معنى الأصل ، ومعارضة علة [الفرع] بعلة ، فليس المقصود منه المعارضة ، وإنما الغرض منه مناقضة الجمع .

ثم الصحيح المقبول منه ينقسم على الوجه المقدم إلى ما يبطل فقه الجمع رأساً ويلحقه بالطرء ، وهذا على التحقيق ليس هو الفرق المطلوب ، فإنه أبدئ سقوط فقه علة الخصم على صيغة مخصوصة .

ومنه ما لا يحيط فقه الجمع بالكلية ، ولكنه يشتمل على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ، ثم ذلك ينقسم إلى زائد في الإخالة على العلة ، وإلى مساويها كما سبق .

١٠٧٥ - والقول الوجيه فيه أن قصد الجمع ينتظم بأصل وفرع ومعنى رابط بينهما على شرائط بيّنة ، والفرق معنى يشتمل على ذكر أصل [وفرع] وهما يفترقان فيه ، وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ، ومن ضرورته معارضة معنى الأصل والفرع ، ولكن الغرض منه مضادة الجمع بوجه فقه ، أو بوجه شبه إن كان القياس من فن الشبه فعلى هذا إذاً لو سمي [مسم] الفرق معارضة لم يكن مبعداً ، ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضة على الطرد والعكس لاتصال أحدهما بالآخر ، بل القصد منه فقه ينتظم من معارضتين يشعر بمفارقة الأصل للفرع على مناقضة لجمع .

فهذا سر الفرق . وسنين أثر ذلك في التفاصيل .

١٠٧٦ - ومن وفر حظه من الفقه ، وذاق حقيقته ، استبان أن المعارضة الكبرى التي عليها تناجز الفقهاء وتنافس الكلام على الفرق والجمع ، والجامع أبداً يأتي بما يخيل اقتضاء الجمع ، ويكون ما يأتي به في محل يأتي الفرق صفة عامة بالإضافة إلى الفرق ، ويأتي الفارق بأخص منه مع الاعتراف به ، ويبين أن الفرع والأصل إذا افترقا في الوجه الخاص ، كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم باجتماعهما للوصف العام ، ثم يتجاوزان أطراف الكلام .

فهذا قول بالغ في تحقيق المذهب ، وسر كل رأي وبيان المختار الذي ينتحيه المحققون ، وما مهدناه يتهدب بمسائل نذكرها تترئ - إن شاء الله تعالى - .

مسائل في الفرق

مسألة :

١٠٧٧ - إذا ذكر الفارق معنى في الأصل مغايراً لمعنى المعلن وعكسه في الفرع ، وربط [به] الحكم مناقضاً لحكم علة الجامع ، فهل يشترط رد معنى الفرع إلى الأصل على القول بقبول الفرق ؟ .

ذهب طوائف من الجدليين إلى أن ذلك لا بد منه ، وهذا ينبني على أصليين :
أحدهما : المصير إلى إبطال الاستدلال ، على ما سيأتي القول فيه ، مشروحاً بعد
نجاز القول في القياس . إن شاء الله - تعالى - ، ومن ينفي الاستدلال لا يجوز
الاستمسك قط بمعنى غير مستند إلى أصل ، وإن كان مناسباً مخيلاً ، فهذا أحد الأصلين .
و [الأصل] الثاني : أن الغرض من الفرق المعارضة [والمعارضة] ينبغي أن
تتضمن على علة مستقلة .

فهذا مأخذ هذا المذهب .

١٠٧٨ — قال القاضي - رحمه الله - : رأينا تصحيح الاستدلال على ما سيأتي
ولو كنت من القائلين بإبطال الاستدلال ، لقبته على صيغة الفرق ، فإن الغرض [من
الفرق] إبداء فقه يناقض غرض الجامع ، وهذا يحصل من غير رد إلى أصل ، ثم قد
يقع الكلام وراء ذلك في ترجيح العلة على ما أبداه الفارق من حيث إن العلة مستندة
إلى أصل ، وما أظهره الفارق لا أصل له . وفيه كلام يطول استقصاؤه في الترجيح .

فأل حاصل القول في هذه المسألة إلى أن من يرى الفرق معارضة ينزل منزلة
المعارضات ، ومن يرى خاصية الفرق [في] مضادة جمع الجامع ، فلا يشترط فيه ما
يشترط في العلة المستقلة .

مسألة :

قريبة المأخذ من التي تقدمت :

١٠٧٩ — ذهب ذاهبون من الذين صاروا إلى أن شرط الفرق استناده في جانب
الفرع إلى أصل [إلى] أن الفارق إذا أبدئ في الأصل معنى مغايراً لمعنى المعلل فينبغي
أن يرد ذلك أيضاً إلى أصل ، فيأتي في كلامه في شقي الفرع والأصل بأصليين ، ولا
شك أن صدر هذا الكلام عن رأي من ينكر الاستدلال ولا يراه حجة .

وذهب آخرون ممن يشترط استناد الفرع إلى الأصل إلى أن ذلك غير مشروط في
الأصل . واحتج كل فريق على مخالفه بما عن له .

١٠٨٠ — فأما من لم يشترط ذلك ، فتمسك بأن الغرض الأظهر من الفرق
معارضة معنى الأصل والتحاقيه في محل النزاع ، فإذا [أيد] ذلك بأصل ، فقد وفى
بالمعارضة في محل الخلاف ، فكفاه ذلك . وأيضاً فإننا لو [كلفناه] إلحاق معناه الذي أبداه

في جانب الاصل باصل، فقد لا يمتنع في ذلك الاصل الذي نقدره معارضة معنى آخر، ثم قد ينقدح رد ذلك المعنى إلى أصل ثالث .

ويلزم من مساق ذلك أن يقال : إذا عورض معنى الاصل ، فعلى المسئول ، وقد عورض معناه بمعنى غيره ، أن يأتي بمعناه الذي ادّعاه باصل [آخر] فإنه والمعتراض تساوي في ادّعاء معنيين ، فليس أحدهما [بالاحتياج] إلى إبداء أصل آخر أولى من الثاني ، إذ المسألة فيه [إذا] لم يبطل أحدهما معنى صاحبه ، بل اقتصر على معارضته ، ثم لا يزالان كذلك في كل مستند ، وتتعطل المسألة عن غرضها ، وتحوج المعلل والمعتراض إلى أصول لا ينتهي القول فيها إلى ضبط ، وهذا ظاهر البطلان .

١٠٨١ - وقد نقل بعض النقلة : أن من صار إلى التزام ذلك يذهب إلى أن الكلام لا يقف ، أو ينتهي الكلام إلى أصل يتحد معناه ، ولا يتأتى معارضة فيه . وهذا تكلف عظيم وأمر معوص .

ومن شرط ذلك يقول : كل كلام لا أصل له ، فهو استدلال مردود ، وإذا تأتى معارضة معنى الاصل بمعنى آخر ، فقد صار معنى الاصل متنازعاً فيه ، فلا بد من تأييد الكلام بأصل غيره .

١٠٨٢ - والكل عندنا خبط وتخليط ومن أحاط بسر الفرق ، واستبان أن الغرض منه هذا لم يتخيل كل هذا الانحلال ، ولم يشترط في الفرق إلا ما يليق به ويطلب منه وهو مضادة قصد الجامع ، كما سبق تقريره .

مسألة :

١٠٨٣ - إذا تمكن الفارق من إبداء معنى في الاصل مغاير لمعنى الجامع . وعكسه في الفرع من غير مزيد ، فهو الفرق الذي فيه الكلام .

وإن احتاج إلى إبداء مزيد في جانب الفرع ، فقد ظهر اختلاف الجدولين فيه ، ولا معنى للتطويل ، فمن اعتقد الفرق معارضة ، فمقتضى مذهبه أن الزيادة ممتنعة ، فإن الفارق معارض ، والمعارضة تنقسم إلى ما يذكر على صيغة الفرق ، وإلى ما يذكر ابتداء ، ولا أثر لاختلاف الصيغ عند هذا القائل والغرض المعارضة المحضنة .

١٠٨٤ - ومن طلب من الفرق الخاصة التي ذكرناها ، وهي مضادة الجمع فيحرم هذه القضية عند ميسس الحاجة إلى ذكر زيادة ، ومزية في جانب الفرع ، فلإننا قد أوضحنا أن الفارق مستمسك بجهة خاصة مرتبة على الجهة العامة التي جمع بها الجامع

مشعرة باقتضاء الافتراق .

فإذا كان عكس معنى الأصل على قضية الخصوص غير مشعر بتقيض ما أشعر به الوصف العام ، لم يكن الفرق مستقلاً بذاته جاريًا على حقيقته وخاصيته ، فإن كان يتأتى مع مزية في إشعار بالافتراق ، فهو على تكلف وبعد ، فإن صفوة الفرق مأخوذة من متلقى النفي والإثبات ، والطرود والعكس ، من غير احتياج إلى مزيد ، ولا شك [أن] المزيد المذكور في جانب الفرع يقع خارجًا عن قضية الفرق ، إذ ليس لها في جانب الأصل ذكر على الثبوت ، إذ لو كان لها ذكر ، لكان الفرق جاريًا على سداه وقد يذكر الفارق مزيد الدرء قاعدة ، ولم لم يذكرها ، لوردت تلك القاعدة نقضًا ، فيقع عند ذلك الكلام في أن القواعد هل تنقض الأقيسة إذا كانت مستقلة ؟ وقد قدمنا في ذلك أبلغ قول في فصل النقض ، فلا حاجة إلى إعادته .

مسألة :

١٠٨٥ - مما ذكره الذاكرون على صيغة الفرق ، وليس هو على التحقيق فرقًا وإن كان مبطلاً للعلة ما نصص عليه الآن .

فنقول : إذا جمع الجامع [بين] مختلف فيه ومتفق عليه في تفصيل حكم ، [وأصل] ذلك الحكم منفي في الأصل ، مثل أن يقول الحنفي في منع اشتراط [تعيين] النية : ما تعين أصله لم يشترط فيه تعيين النية ، كرد الغصوب والودائع .

فنقول : أصل النية ليس مرعيًا في الأصل ، وهو معتبر في محل النزاع ، وهذا قد نوره على صيغة الفرق ، وليس بفرق ، ولكن الجمع باطل باتفاق الأصوليين ، فإن الكلام في تفصيل النية يقع فرعًا لتسليم أصل النية .

وأبو حنيفة - رضي الله عنه - لا يراعي التعيين مع اشتراط أصل النية ، صائرًا إلى أن أصل النية كاف ، مغن عن التفصيل والتعيين ، فكيف يتأتى الاستمسك بما لا يشترط أصل النية فيه ، ولا يعد من قبيل القربات ؟ فهذا إذا باطل من قصد الجامع ، وصيغة الفرق تقرر الجمع ، ويقع وراءه افتراق في أمر [أخص] منه ، كما تمهد ذكره فيما سبق .

فصل: في الاعتراض على الفرع مع قبوله في الأصل

١٠٨٦ - والقول الوجيز في ذلك : أن كل ما يعترض به على العلل المستقلة ، فقد يذكر فرضه موجهًا على القول الفارق في جانب الفرع ، ونحن وإن كنا لا نرى الفرق معارضة ، فمستنده إلى صورة معارضة ، ثم تلك الصورة في النفي والإثبات تثبت خاصة كما سبق تقريرها ، فإذا بطل مستند الفرق بطل الفرق ، فأما الكلام المظهر في جانب الأصل ، فحاصله ادعاء معنى آخر ، وينتظم عليه الخلاف القائم في أن الحكم هل يعلل بعلتين ؟ .

فمن لم يمتنع من تعليل الحكم بعلتين ، فقد يقول : أنا قائل بهما ، وإنما يتأتى ذلك إذا استمكن من طرد المعنى الذي أبداه الفارق في جانب الأصل على وجه يطابق مذهبه .

وأما نحن فلا نرى تعليل حكم بعلتين أمرًا واقعيًا ، وإن لم نستبعده في مساق الأقيسة أن لو قدر وقوعه .

والأولون يرون الفرق سؤالين ، [وقول] المعلل في الأصل بالمعنيين إذا جرى له ذلك غير كاف ، فإن الكلام في جانب الفرع قائم بعد ، والسؤالان على هذا الرأي لا ارتباط لأحدهما بالثاني ، فكأن الفارق وجه سؤالين فتعرض المعلل للجواب على أحدهما .

١٠٨٧ - ونحن نقدر الآن لأنفسنا مذهبًا لا نعتقده ونبني عليه سرًا هو خاتمة الكلام في الفرق .

فنقول : لو كنا من القائلين بتعليل حكم واحد بعلتين ، لما رأينا مصير المعلل إلى القول بهما جوابًا عن سؤال من جهة أن الفرق وإن اشتمل على كلامين ، فهو في حكم سؤال واحد ، وقد استقل كلام الفارق ، وجرى مرامه في الإشعار بالفرق ، فإذا قال المعلل بالعلتين في الأصل ، لم يخزم ذلك غرض الفارق . والجواب الخاص عن الفرق الواقع السالم عما يعترض على المعاني والمعلل - عدم إشعاره بإثارة الفرق ، أو يتبين ترجيح مسلك الجامع عن طريق الفقه في اقتضاء الجمع على مسلك الفارق .

مسألة :

١٠٨٨ - إذا لم يذكر الفارق معنى [في] الأصل معكوسًا من الفرع ، ولكنه

أطلق في جانب الأصل حكماً ونفاه في الفرع ، فهذا مما طول فيه القاضي نفسه .
والكلام عندنا فيه قريب ، وقد ذكرنا وقع ذلك في العلل ابتداء ، وسميناه فيما
يظن قياس الدلالة أو قريباً من الأشباه .

فإذا قال القائل : من صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم ، فليس ما جاء به من
فن المعاني المختصة المشعرة بالحكم ، وإن كان مقبولاً .

فإذا وقع الفرق على هذه الصفة نظر ، فإن كانت العلة على نحوها قبل ذلك في
الأصل ، ووقع الكلام في التلويح والترجيح ، وتقريب الأشباه ، فإن كان القياس
معنوياً فقهياً ، وجري الفرق على صيغة إلحاق حكم بحكم ، فهذا من الفارق محاولة
معارضة المعنى المناسب بالأشباه ، أو ما هو في معناها ، ولا يقع ذلك موقع القبول؛ فإن
أدنى المعاني المناسبة يتقدم على أعلى الأشباه المظنونة ، وهذا يهذب الترجيح - إن شاء
الله تعالى - .

وقد انتهى غرضنا في القول في الفرق ، وانتهى بانتهائه الكلام على الاعتراضات
الصحيحة في قواعدها .

فصل : القول في الاعتراضات الفاسدة

١٠٨٩ - ما يفسد من الاعتراضات لا ينحصر ، وفي ضبط ما يصح منها - كما
تقدم - حكم بفساد ما عداها .

وإنما نعقد هذا الباب للكلام على اعتراضات استعملها بعض من لابس الجدل ،
وهي باطلة عند المحققين ، فلا نذكر صيغاً منها إلا وفيها خلاف ، ونحن نرتبها ونرسمها
مسائل - إن شاء الله تعالى - .

مسألة :

١٠٩٠ - إذا استنبط القاييس علة في محل النص وكانت مقتصرة عليه منحصرة
فيه لا تتعداه ، فالعلة صحيحة عند الشافعي - رضي الله عنه - ونفرض المسألة في
تعليق الشافعي تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية ، وهي مختصة بالنقدين لا
تعدوهما .

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنه - : إذا لم تتعد العلة محل

النص كانت باطلة .

والمعتمد في صحة العلة أنها مستجمعة شرائط الصحة إخاله ومناسبة ، وسلامة عن الاعتراضات ، ومعارضات النصوص ، وهي على مساق العلل الصحيحة ، ليس فيها إلا [اقتصارها] وانحصارها على محل النص ، وحقيقة هذا يثول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ، ويطابقها ، وهذا بأن يؤكد العلة ، ويشهد بصحتها أولى من أن يشهد على فساده ، وليس يمتنع في حكم الله - تعالى - ، ووضع شرعه أن تكون العلة المستثارة هي العلة المرعية [الشرعية] في القضية التي ثبت حكمها بالنص ، فإذا لم يمتنع ذلك وقوعاً ، ولم يوجد إلا موافقة النص ومطابقته لموجب العلة - فلا وجه [للحكم] بفسادها .

١٠٩١ - ويتوجه وراء ذلك سؤالان : والانفصال عنهما يبين حقيقة المسألة .

أحدهما : أن قائلاً لو قال : العلة تستنبط وتستثار لفوائدها ، ولا فائدة في العلة القاصرة ، فإن النص يغني عنها ، ولسنا نمنع الظان أن يظن حكمة في مورد النص ، ومن اكتفى بهذا التقدير سوعد ، وليس ذلك محل الخلاف المعني بالصحة والفساد ، فإن الغرض إبانة كون العلة القاصرة مأموراً بها ، ومعنى صحتها موافقتها الأمر ، ومعنى فساده عدم تعلق الأمر بها ، ولا حرج على المفكرين في استنباط حكم إذا لم يكن استنباطهم مناطاً لأمر ، فيخرج من ذلك أن القائل بالعلة [القاصرة] إن لم يظهر لها فائدة ، لزمه الاعتراف بكونها ساقطة الاعتبار خارجة عن تعلق الأمر الشرعي . ولقد اضطرب أرباب الأصول عند هذا المنتهى .

١٠٩٢ - ونحن نذكر المختار من طرقهم ، ونعترض على ما يتطرق الاعتراض

إليه ، ثم ننص على ما نراه .

قال قائلون ممن يصحح العلة القاصرة : فائدة تعليل تحريم التفاضل في التقدين تحريم التفاضل في الفلوس [إذا جرت نقوداً ، وهذا خرق من قائله وضبط على الفرع والأصل ، فإن المذهب أن الربا لا يجري في الفلوس] إن استعملت نقوداً ، فإن النقدية الشرعية مختصة بالمصنوعات من التبرين . والفلوس في حكم العروض ، وإن غلب استعمالها .

ثم إن صح هذا المذهب ، قيل لصاحبه : إن كانت الفلوس داخلة تحت اسم الدراهم ، فالنص متناول لها ، والطلبية بالفائدة قائمة ، وإن لم يتناولها النص ، فالعلة متعدية إذًا ،

والمسألة مفروضة في العلة القاصرة .

١٠٩٣ - وقال قائلون: العلة القاصرة تفيد بعكسها ، فإذا ثبتت النقدية علة في النقيدين ، فالنص مغن عن محل طرد العلة ، ولكن عدم النقدية يشعر بانتفاء تحريم الربا ، والنص على [اللقب] لا مفهوم له ، فهذا وجه إفادة العلة .

ويتوجه على هذا وجوه من الكلام واقعة ، لا استقلال بالجواب عنها :

منها أن الانعكاس لا يتحتم في علل الأحكام ، ولا يمتنع ثبوت علة يناط الحكم بها مع انتفاء العلة المعينة ، وإذا كان ذلك لا يمتنع ، فالعكس يضطر إلى إبطال ما يدعيه الخصم من العلة في معارضة العكس ، فإن لم يقدر على ذلك ، لم يستقل كلامه ، وإن تمكن من إفساد ما يبديه الخصم من العلة المتعدية ، فلا حاجة أيضاً إلى تكلف العكس ، فإن الأحكام تثبت غير متعلقة بدلالة وأمانة ، فليكتف الناظر بالنص في محل إثبات الحكم [ثم يكفيه في محل العكس عدم الدلالات على ثبوت نقيض الحكم] الذي يشهد عليه النص في محله ، ورجع حاصل القول إلى تكلفه طرداً وعكساً من غير فائدة .

ومما يوضح الغرض في ذلك أن العلة إنما تنعكس ، ويتعين التعلق بها ، في إثبات نقيض حكم الطرد ، ويعكسها ، بشرطين :

أحدهما : أن تكون مخيلة في الطرد والعكس ، يشعر العدم فيها بالعدم كما يشعر الوجود فيها بالوجود .

والآخر : ألا تخلف العلة الزائلة في الثبوت علة ، فإن لم تخلف علة ، وأحال النفي في الانتفاء إحالة الثبوت في الإثبات فإذا ذاك يتصور محل الطرد ، والعكس بصورة مسألتين مشتملتين على علتين ، وكل واحدة منهما سليمة عما يشترط سلامة العلة عنها وإذا كان الأمر كذلك ، فلتكن النقدية مخيلة حتى يتخيل فيها الانعكاس ، وليست النقدية مخيلة فقهية ، فقد سقط طلب إفادتها من جهة الانعكاس .

١٠٩٤ - فإن قال قائل : إذا سلمتم أن العلة إذا لم تفد ، فلا يحكم عليها بصحة ولا فساد ، ولا تقدر متعلقاً لأمر ولا نهي ، وعدت خطرة في مجاري الوسواس وخرجت عن الرتب المعمول بها في الأقيسة ، فأين تستعمل هذه العلة القاصرة ؟ .

[قلنا] : إن كان كلام الشارع نصاً لا يقبل التأويل ، فلا نرى للعلة القاصرة وقماً ، ولكن يمتنع عن الحكم بفسادها لما ذكرناه في صدر المسألة . وإنما [يفيد] إذا كان

قول الشارع ظاهراً يتأتى تأويله ، ويمكن تقدير حمله على الكثير مثلاً دون القليل . فإذا سنحت علة توافق الظاهر ، فهي تعصمه عن التخصيص بعلّة أخرى لا تترقى [في] مرتبتها على المستنبطة القاصرة .

١٠٩٥ - ثم في ذلك سر وهو : أن الظاهر إذا كان يتعرض للتأويل ، ولو أوّل لخرج بعض المسميات ، ولارتد الظاهر إلى ما هو نص فيه ، فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص ، متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه حيث عصمته عن التخصيص والتأويل ، فكان ذلك إفادة وإن لم يكن تعدياً حقيقياً ، فلا يتجه غير ذلك في العلة القاصرة . فليفهم الفاهم ما يرد [عليه من] ذلك .

١٠٩٦ - فإن قيل : قول الرسول - عليه السلام - : « لا تبيعوا الورق بالورق » الحديث ^(١) . نص أو ظاهر ؟ فإن زعمتم أنه نص ، فالتعليل [بالنقدية] باطل ، وإن كان ظاهراً فالأمة مجمعة على إجرائه في القليل والكثير ، فقد صار بقريته الإجماع نصاً فأي حاجة إلى التعليل ؟ . فهذا منتهى القول فيه .

فنقول : أما الحظ الأصولي ، فقد وفينا به ، والأصول لا تصح على الفروع ، فإن تخلفت مسألة فلتمتحن بحقيقة الأصول ، فإن لم تصح ، فلتطرح .

١٠٩٧ - فإن قيل : ما ذكرتموه تصريحاً بإبطال التعليل بالنقدية .

قلنا : لم نر أحداً ممن خاض في مسائل الربا على تحصيل فيما نوره ونصده . والصحيح عندنا : أن مسائل الربا شبيهة ، ومن طلب فيها إخاله اجترأ على العرب كما قررناه في مجموعاتنا ، ثم الشبه على وجوه ، فمنها التعلق بالمقصود ، وقد بينا أن المقصود من الأشياء الأربعة الطعم ، والمقصود من النقيدين النقدية ، وهي مقتصرة لا محالة ، وليست علة إذ لا شبه لها ، ولا إخاله فيها ، ولكن لما انتظم فيها اتباع المقصود عد من مسالك الأشياء الأربعة ، وليس بعد هذا نهاية .

١٠٩٨ - السؤال الثاني : فإن قال قائل : النص مقطوع به ، والعلة مستنبطة

مظنونة ، ومجال الاجتهاد عند انعدام القواطع ، فلتبطل العلة القاصرة من حيث إنها مظنونة ، وهذا قريب المأخذ من السؤال الأول ، فإن غايته ترجع إلى أن لا فائدة فيها ، ولا أثر لها ، وما اخترناه يدرأ هذا ، فإننا بينا أن العلة إنما تستنبط ولفظ الشارع ظاهر ،

(١) رواه البخاري في « البيوع » (٧٨) ، والنسائي في « البيوع » (٤٤) وأحمد (٤٣٧/٢) ، (٤٧/٣) ، (٨٢) .

ثم نبهنا على التحقيق .

١٠٩٩ - وقد ذكر بعض المتتمين إلى الأصول ، وهو : الخليمي طريقة ، [وأخذ] يتبجح بها ، وقال : من ينشئ نظره لا يدري أيقع على قاصرة أم متعدية ، فإن العلم بصفة العلة غير ممكن حالة إنشاء النظر ، فيجب النظر من هذه الجهة .

وقائل هذا قليل [النزل] ، فإن الخصم لا ينكر هذا ، وإنما اختلف فيما تحقق قصوره ، فما قول الشيخ إذا انكشف النظر والعلة قاصرة ؟ ولا مزيد إذاً على ما تقدم .

١١٠٠ - ثم [تكلم] القائلون بالعلة القاصرة إذا عارضتها علة متعدية ، وثبت بمسلك قاطع من إجماع أو غيره اتحاد العلة في مورد النص ، فأى العلتين أقوى ؟ .

فذهبت طوائف من الفقهاء إلى أن المتعدية أقوى من حيث إنها المفيدة ، والقاصرة يغني النص عنها .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق : إلى أن القاصرة أولى ، فإن النص شاهد لحكمها .

وامتنع آخرون من الترجيح من جهة التعدي والقصور .

وكل ذلك عندنا خارج عن حقيقة المسألة : ومن اطلع على ما قدمناه ، هانت عليه هذه المدارك ، وآل القول إلى أن القاصرة والمتعدية إذا سنحتا في مورد ظاهر ، والظاهر شاهد للقاصرة ، وهو أيضاً شاهد في مضمونه للمتعدية ، فإن المتعدية تستوعب محل الظاهر وتزيد ، فقد استويا في الشهادة ، واختصت المتعدية بالإفادة ، وهي المعتبرة في تقدير توجه الأمر بالقياس ، فإذا جرت المتعدية سليمة ، لم يقدر فيها غير معارضة القاصرة .

١١٠١ - والذي يظهر عندي أن المتعدية أولى ، وهذا إذا استوتا في المرتبة جلاءً وخفاءً .

وسيعود هذا الفصل بعينه في كتاب الترجيح إن شاء الله - تعالى - .

وما قدرناه لا يجري في [التقدين] فإن العلة التي عداها الخصم فيها باطلة من وجوه سوي المعارضة ، وإنما الذي ذكرناه كلام مرسل ، حيث يتصور سلامة القاصرة والمتعدية ، لو فرضت كل واحدة منهما مفردة .

[مسألة] :

١١٠٢ - ومن الاعتراضات الفاسدة : أنه إذا تعلق المتعلق بما يدل على فساد في الفرع . واستشهد به على فساد الأصل ، كان ذلك مقبولاً عند المحققين ، وقد يناكد في مدافعة ذلك بعض الجدليين ، ويقول : التفريع تسليم الأصل وخوض في تسليم الفرع ، والتصرف في الفرع اعتراف بصحة الأصل وثبوته . فلماذا قلنا : نكاح لا يفيد الحل مع إمكان الاستمتاع وجهوا هذا السؤال .

وهذا الاعتراض فاسد لا خفاء بسقوطه ، فإن [صحة] الأصول إذا كانت تقتضي صحة الفروع [ففساد الفروع] يدل على فساد الأصول ، وإنما يستمر هذا الاعتبار إذا قدر المعتبر أن الأصل إذا صح مقتضاه نقيض ما ثبت في الفرع في محل الاعتلال ، وإذا ثبت ذلك ، كان ذلك باعتبار حكم الفرع في نهاية الظهور ، وغاية القايسين الوصول إلى غلبات الظنون ، ولا مزيد على ما فيه الكلام ، فإذا ثبت اقتضاء أصل حكماً ، وتبين أن ذلك الحكم غير ثابت ، ظهر أن الأصل لم يثبت على الصحة ، ولا يبقى مع هذا الإلحاح الجدلي ولجأه في عبارة الأصل والفرع معنى .

١١٠٣ - ومن لطيف الكلام في ذلك أن من لا يقول بالاستدلال ، ويزعم أن كل معنى يستدعي الاستناد إلى أصل ، وإن كان مخيلاً ، فالذي يقتضيه قياسه أن يستثنى هذا الفن ، ويقول به ، وإن لم يجد [أصلاً] فإنه إذا سلم اقتضاء العقد حكماً ، ثم لم يثبت مقتضاه ، فلا يستريب في اختلال العقد ، إذا تخلف عن اقتضائه .

ثم من صحح هذا النوع ، اضطربوا في أنه [هل هو] من قياس المعنى أو من قياس الشبه . فقال قائلون : هو من أجل الأشباه . وقال آخرون : هو من أقيسة المعاني . والصحيح عندنا أنه من أقيسة الدلالة ، كقول القائل : من صح طلاقه صح ظهاره ، بل هذا الذي نحن فيه أعلى [منه] فإنه تعلق بغير مقتضى الشيء ، ولا يجوز المحصل مباينة المقتضي مقتضاه ، والطلاق والظهار حكمان متغايران .

مسألة :

١١٠٤ - ومن الاعتراضات الفاسدة : أنه إذا طرد طارد علة في حكم واستمر له ، فقال المعارض : هلا طردتها في حكم آخر بعينه ؟ .

فهذا الاعتراض فاسد ، مثاله : أنا إذا اعتبرنا كون الشيء مقتاناً مستثنياً في تعلق العشر ، فإننا نسلم هذا الاعتبار عن وجوه الاعتراضات الواقعة ، فقال المعارض بعد : هلا اعتبرتم [ذلك] في تحريم ربا الفضل ؟ فإذا أبطلتموه في الربا فأبطلوه في الزكاة .

فتقول : هذا لا وجه له ، فإن من طرد علة في حكم ، فلا يلتزم إلا كونها مشعرة به إن كانت معنوية ، مع السلامة عن الوجوه المبطلّة ، ولا سبيل إلى تكليف المعلل طرد علته في جميع الأحكام ، فإن زعم المعارض أن تحريم الربا في معنى الزكاة كان مدعيًا مطالبًا بإثبات ما يدعيه .

هذا حكم الجدل في المسلك الحق ، وليس من المدافعات ، ولكن الناظر البالغ مبلغ الاجتهاد إذا كان يبغى مدرك مأخذ الكلام ، فحق عليه أن يعرف انفصال كل باب عما عده في سبيله ، وليس كل ما يلتزمه المجتهد في نفسه يلزمه البوح به في النظر .

مسألة :

١١٠٥ - ومن الاعتراضات الفاسدة :

التعرض للفرق بين الأصل والفراغ بما هو نتيجة [افتراقهما] في الاجتماع والخلاف .

ومثاله : إذا قاس القاييس النبيذ المشد على الخمر ، فقال المعارض : مستحل الخمر كافر ، ومستحل النبيذ لا يفسق . وهذا يرجع حاصله إلى أن تحريم الخمر متفق عليه ، ثابت من جهة الشرع قطعاً ، ومنكر ذلك جاحد للشرع ، وتحريم النبيذ مختلف فيه .

ومن هذا الجنس قول أصحابنا في طلب الفرق بين المدبرة والمستولدة : إن القضاء ببيع المستولدة منقوض بخلاف المدبرة ، وهذا باطل لصدره عن افتراق الأصل والفرع ، في ظهور الحكم في الأصل ، وكونه مجتهداً فيه في الفرع .

[مسألة] :

١١٠٦ - ومن الاعتراضات الفاسدة : قول القائل : الحكم يثبت في الأصل متأخراً ، والمعلول لا يسبق العلة ، فإذا قسنا الوضوء في الافتقار إلى النية على التيمم ، قالوا : ثبوت التيمم متأخر عن الوضوء .

والجواب عن ذلك لائح ، ولا يليق بهذا المجموع ذكر أمثال ذلك إلا رمزاً ، فنقول : إذا ثبت اشتراط النية في التيمم ، فاعتبار الوضوء به في الحال متجه ، وسؤال المعترض مباحثة عن أمر منقوض ، وحقه ألا يتعرض لما مضى ، فإن الناظر في تأخر النزاع قد لا يشك في أن النية في الوضوء كانت عند مثبتتها مدلولة بدلالة أخرى قبل ثبوت التيمم ، فإذا ثبت التيمم دل عليها ، والعلامات قد تترتب تقدماً وتأخراً ، وذلك غير مستنكر في دلالات العقول ، فما الظن بالأمارات ؟ .

ثم لا يمتنع أن يقال : إذا ثبت كون الوضوء في معنى التيمم ، ثم ثبتت النية في التيمم ، أرشد ذلك من طريق السبر ، والاستناد إلى أن النية كانت مرعية في الوضوء فيما سبق ، وهذا تكلف مستغنى عنه ، فإن المناظرات لا تدار على الأحكام الماضية ومنتهى هذا السؤال آيل إلى المطالبة بما دل على [النية قبل] ثبوت التيمم وهذا لا يلزم الجواب عنه .

[مسألة] :

١١٠٧ - ومن الاعتراضات الفاسدة :

جعل المعلول علة والعلة معلولاً ، مثاله : إنا إذا قلنا في ظهار الذمي : من صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم . فإذا قال المعترض : جعلتم الظهار معلولاً والطلاق علة ، وأنا أقول في الأصل المقيس عليه [المسلم] : إنما صح طلاقه ؛ لأنه صح ظهاره ، فأجعل ما جعلتموه علة معلولاً ، وما جعلتموه معلولاً علة ، فإذا كان لا ينفصل ما ادعيتموه عما ادعينا ، ولا يتأتى تميز العلة عن المعلول ، لم يصح ، فإن باب العلة ينبغي أن يتميز بحقيقته وخاصيته عن باب المعلول . وقد يستشهد هذا السائل بلقب قرع مسامعه من المعقولات ، ويقول : العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقليات ، ثم العلة العقلية متميزة عن المعلول ، فليكن الأمر كذلك في السمعيات .

وهذا عند ذوي التحقيق ركيك من الكلام ، وإنما يتوجه هذا الفن من الاعتراض على قياس الدلالة ، كالطلاق والظهار وما أشبهها ، فإن الغرض أن يدل باب على باب بوجه يغلب على الظن ، ومن يروم ذلك يتمسك بالمتفق عليه من البايين ، ويجعله علماً ودلالةً على المختلف فيه ، فإن كان هذا المعترض يتشبث برد قياس الدلالة ، ويجعل ما ذكره عبارة عن هذا المقصود ، فالوجه إثبات هذا الباب من القياس ، وقد تقدم ذكر ذلك .

وإن كان يعترف بقياس الدلالة ، فالذي ذكره جارٍ فيه ، ثم لا ننكر أن يكون الظهار علماً دالاً على الطلاق ، حيث تمس الحاجة إلى ذلك ، والغرض ألا يختلف البابان إذا غلب على الظن اجتماعهما ، فقد تبين سقوط الاعتراض .

١١٠٨ — وأما ما ذكره من الاستشهاد بالعلة والمعلول في المعقول ، فما أبعدهم عن ذلك ، وهو عمدة صناعة الكلام .

والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة ، أن ليس في العقل علة ولا معلول ، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه ، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال وزعم أن كون العالم عالماً معلول ، والعلم علة له ، وهذا مما لا نرضاه ، ولا نراه .

ثم العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات ، فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والدوات ، والعلل الشرعية مستندها النصب ، وليست هي مقتضية معلولاتها لأنفسها ، وإذا كان انتصابها عللاً راجعة إلى نصب ناصب إياها أعلاماً ، فلا يمتنع تقدير [حكيمين] كل واحد منهما علم على الثاني ، مشعر بوقوعه عند وقوعه .

[مسألة] :

١١٠٩ — ومن الاعتراضات الفاسدة :

أن يقول القائل : هذا الذي نصبته علماً هو صورة المسألة ، فالعلة حقها أن تكون رائدة على الحكم . وهذا لا حاصل له ، فإن الذي نصبه [الناصب علماً] إن أخل ، وجري سليماً عن المبطلات غير معترض على الأصول ، فلا معنى لقول القائل : إنها صورة المسألة ، إذ لا علة في عالم الله - تعالى - إلا وهي كذلك ، فالوجه إقامة شرائط العلة واطراح هذا الفن من السؤال .

وحظ هذا الفن من التحقيق أن من نص على صورة المسألة ، وميزها بخاص وصفها ، فلا يتصور أن يجد أصلاً متفقاً عليه ، وإن ذكر عبارة تعم صورة المسألة ، وأصلاً متفق عليه ، فالوجه الذي به العموم هو الجمع ، ولا تتصور العلل إلا كذلك .

فهذا منتهى المراد في هذا .

وقد نجز بنجازه [الكلام في] الاعتراضات الصحيحة والفاسدة .

القول في المركبات

فصل

١١١٠ - وهذا يستدعي تجديد العهد بالطرق التي تثبت بها علل الأصول، وقد سبقت ، فليجدد الناظر عهده بها مما تقدم في هذا المجموع ، ولا مطمع والمسألة مختلف فيها في علة تكون في الأصل متفقاً عليها ، فإنها لو كانت مجتمعةً عليها، وهي موجودة في محل النزاع ، فلا يتصور والحالة هذه الخلاف في الفرع .

ومما تمس الحاجة إلى ذكره أن من ذكر في علة الأصل صفة مضمومة إلى أخرى، وكانت [إحداهما] تستقل بإثبات الحكم المطلوب في الأصل ، وهذا النوع من التعليل باطل ، مثل : أن نقول في النكاح بلا ولي : أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة ، فكأنه ذكر الأنوثة والصغر في الأصل ، والصغر على حياله يمنع الاستقلال . وهذا باب من القياس على ما لو مس وبال ، فهذه مقدمات لا بد من التنبه لها .

١١١١ - ثم التركيب يقع في الأصل والوصف .

فأما التركيب في الأصل ، فمنه البين الفاحش، ومنه ما لا يتفاحش .

ونحن [نرسم الصور] ونذكر في كل صورة ما يليق بها ، ثم نذكر قولاً جامعاً بعد نجاز الصور والأقوال فيها .

فمن الصور أن يقول المعلل : أنثى فلا تزوج نفسها ، كابنة خمس عشرة سنة، والخصم يعتقد أنها صغيرة ، ولو كانت كذلك ، لكان ما جاء به المعلل قياساً على الصغيرة ، وقد ذكرنا بطلانه ، وإن ثبت أنها كبيرة ، فسيمنع الحكم ، ويقضي أنها تزوج نفسها .

١١١٢ - والذي ذهب إليه طوائف من الجدليين القول بصحة التركيب وحاصل

كلامهم يشول إلى أن الحكم متفق عليه ، والمعلل يلتزم إثبات الأنوثة علة ، فإن أثبتتها ثبتت العلة ، وتشعب المذاهب بعد ذلك لا أصل له ، وإن لم يتمكن المعلل من إثبات ما ذكره في الفرع علة في الأصل ، فالذي جاء به باطل ، وإن لم يكن مركباً ، فإدأ لا أثر للتركيب كان أو لم يكن ، وإنما المتبع إثبات علل الأصول .

وهذا باطل عند المحققين ، فإن المخالف يقول : ظننت ابنة الخمس عشرة صغيرة

ولو كانت كذلك، لكان القياس على الصغيرة باطلاً كما تقدم إلحاقاً بالقياس على ما لو مس وبال، وإن ثبت بما يغلب على الظن أن ابنة الخمس عشرة بالغة، فلها أن تزوج نفسها، ولا يخلو التقدير من هذين، فالعلة مرددة بين منع الحكم في الأصل على تقدير، وبين سقوط العلة على تقدير.

١١١٣ — فإن قيل : أرايتم لو أثبت المعلل الأنوثة علة .

قلنا : ما نراه يقدر على ذلك أولاً، فإن فرض إمكان ذلك، فالعلة لا أصل [لها] ويرجع الكلام إلى الاستدلال المحض، كما سنذكره بعد نجاز القول في المركبات.

فإن قيل : يثبت المعلل أن الأنوثة علة في ابنة الخمس عشرة : قلنا : مع اعتقاد صغرها، أو مع ثبوت بلوغها؟ فإن ثبت بلوغها، فالحكم ممنوع، وإن ثبت صغرها، فالصغر مستقل بالمنع.

١١١٤ — صورة أخرى :

إذا قلنا في تزويج الأب البكر : بكر فيزوجها، أبوها مجبراً كبتت الخمس عشرة، فهذه الصورة دون الأولى، فإنه وإن ثبت صغرها، فالقياس على البكر الصغيرة غير ممتنع عند الشافعية، إذ مجرد الصغر لا يثبت ولاية الأب، فإن الثيب الصغيرة لا يزوجه أبوها عندهم، فتصدئ في الأصل تقدير منع بأن يقول الخصم : ابنة الخمس عشرة صغيرة، فإذا أنكر عليه، قال : هذا مظنون، فإن ثبت أنها بالغة، فلا يجبرها الأب، ولا شك أن من يقول بالتركيب يقبل هذا.

وهذه الصورة تفصل عن الأولى، فإن الأولى تبطل على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً، [والصورة] الثانية لا تبطل على تقدير الصغر، ولكن يتوجه على تقدير الكبر منع من الخصم، [ويضطر المعلل] إلى رد القياس إلى الصغيرة بالبكر، فيلغو تعيين خمس عشرة.

فصل : التركيب في الوصف

١١١٥ — وأما التركيب في الوصف : فمنه المتفاحش . وهو أن يقول الشافعي في

قتل المسلم بالذمي : من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثل، لا يستوجب بقتله بالسيف كالأب في ابنة .

فهذا يصححه بعض الجدليين بناءً على ما تقدم ، وهو على نهاية الفساد عندنا ، فإن المثقل على رأي الخصم ليس آلة القصاص ، فإن ثبت أنه ليس آلة القصاص ، كان القصاص باطلاً [آيلاً] إلى أن من لا يستوجب القصاص بقتل شخص خطأ لا يستوجب بقتله عمداً ، وإن ثبت أنه آلة القصاص ، منع الخصم الحكم فالعلة بين منع وبطلان .

١١١٦ - وقد يجري في الوصف تركيب قريب يضاهي عند المحققين التمسك بمناقضة الخصم ، وشرط ذلك أن يكون مشعراً بفقهِ .

ومثاله : قولنا في الثمرة التي لم تؤبّر ، وأنها تتبع الشجرة في مطلق التسمية : ما يستحقه الشفيح من الشجرة ، يدخل تحت مطلق تسميتها كالأغصان .

ووجه الفقه أن الشفعة في وضعها لا تختص بالمنقولات ، فأشعر أخذ الشفيح الثمرة بكون الثمرة معدودة من أجزاء الشجرة ملتحة بها .

فأما إذا قال الخصم : سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشتري ، ولذلك أثبت أخذ الثمار المؤبرة [للشفيح] فالوجه أن يقول : الحكم المطلوب ثابت ، والمناسبة كما تريدها ظاهرة ، ومعناكم ظاهر على السبر ، فقد جرى هذا فقهاً ، وسببه مناقضتكم ، فليست التعلق به ، وما يتعلق تعلقاً ظاهراً ، فإنه يتضمن إلحاق الثمر بأجزاء الشجرة ، وهو المقصود الأقصى .

والتركيب البعيد لا يناسب غرض المسألة ، والتعويل فيه على [زلل] الخصم .

١١١٧ - مسألة أخرى ليست من محل النزاع بسبيل .

[كغلط] يتفق في سن البلوغ ، فلا تعلق له بتزويج المرأة نفسها ، أو امتناع ذلك عليها ، فإذا توصل ذو الجدل إلى صورة فيها غلط للخصم عنده في حد البلوغ ، فإننا نستجيز طالب المعنى [استشارة] غرض النكاح من غلطة [في] سن البلوغ .

١١١٨ - وإذا اعتبرنا القصاص [في النفس بالقصاص في الطرف] في صورة نفرضها في قتل المسلم بالذمي ، وذلك إذا فرضنا في المسلم والذمية ، ثم اعتبرنا النفس بالطرف ، كان الاعتبار واقعاً مناسباً لغرض [المسألة] إما من جهة [تشبيه] أو من جهة إشارة إلى معنى فقه ، فإذا ذهبوا يخبطون في الأطراف ، كان ذلك من مناقضاتهم وسوء نظرهم ، وعلى هذا يجري تدرب النظر في مناقضات الخصوم .

فهذا متنهى القول فيما يصح ويبطل من التركيب في الأصل والوصف .

مسألة: في التعدية

١١١٩- ثم ضري أهل الزمان بفن من الكلام يسمونه التعدية ، وهو عري عن التحصيل ، ولكن لا سبيل إلى تعرية هذا المجموع عن ذكره ، والتنبيه على فساده ، فنفرض [من صورته] صورة في التركيب ، ونرتب عليها صورة التعدية .

فإذا قلنا : أنثى لا تزوج نفسها كبت الخمس عشرة . فيقول المعارض : المعنى فيها أنها صغيرة ، وعدت ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات ، واطراد رِلاية الولي عليها .

فإذا قال القائل : دعواك الصغر ممنوعة ، وكذلك فروعها .

قال المعدي : كذلك الأنوثة ليست علة ، وقد ادّعتها علة ، وعدتتها إلى فرعك ، فادّعت الصغر علة ، وعدتتها إلى فروعك ، فاستوى القدمان ، وآل الأمر إلى التزامك بإبطال عنتي أو ترجيح عنتك .

وقد ينقدح للمعدي جهتان في التعدية . و [ذلك] إذا قال المعلل : بكر فيجبها أبوها كبت الخمس عشرة ، فينقدح للمعدي أن [يقول : المعنى فيها أنها صغيرة ، وأعدت ذلك إلى اضطراد الحجر عليها ، فهذا وجه في التعدية ، وقد [يقول : المعنى فيها أنها صغيرة ، وأعدتها إلى جواز تزويجها مجبراً وإن كانت ثيباً ، وهذا يطرد للمعدى في الصغيرة الثيب التي يتفق على صغرها .

١١٢٠- ثم تكلم أصحاب التركيب على التعدية من وجوه لست أرى ذكر معظمها .

فمنها : أنهم قالوا : معناني مسلم الوجود ، وهو الأنوثة ، وإنما أنازع في إثباته علة ، وهذا يجري في [كل] علة مستثارة في محل الاجتهاد ، وما ادّعته علة لا أسلم وجوده ، فإن اشغلت بإثبات وجوده ، كنت منتقلاً إلى مسألة أخرى ليست من مسألتنا بسبيل ، والانتقال ممنوع لا سبيل إليه ، ويستوي فيه السائل والمسئول .

فهذا وجه التضييق الذي تخيله المركبون ، فلو عدت المسئول لم يقبل منه ، فإن دليل المسئول إنما يقبل في نفس المسألة ، أو فيما تنبني عليه ، فإنه إذا احتاج إلى إثبات مسألة لا تعلق لها بمحل النزاع ، فقد عد منتقلاً .

١١٢١- وقد يسلك المركب في إبطال التعدية مسلماً آخر ، فيقول : لو ثبت معنك

لقلت به ضمّاً إلى معنای ، فإن الحكم لا يمتنع بثبوتہ بعلتین . وهذا قد لايجري في بعض المركبات ، فإننا إذا قلنا : بكر ، فتجبر كما ذكرناه ، فذكر المعدئ الصغر ، لم يمكننا أن نجعل الصغر علة في الإجبار ، فإن الثيب الصغيرة لا تجبر عندنا .

١١٢٢ - وقال الأستاذ أبو إسحاق : - وهو من المركبين - : سبيل المركب إذا عورض بالتعدية أن يقول : معنای عندكم دعوى غير مثبتة بما [ثبت به معنای الأصول ، أم قد يثبت مدلولاً ، فإن لم يقم عليه دليل ، [فليست [معللاً بعد ، ولا مقيماً متمسكاً في محل النزاع ، فابتدارك إلى معارضتي بالتعدية غير متجه ، وإن اعترفت بكون معنای ثابتاً ، فمعناك الذي ابتدأته ليس مناقضاً لمعنای ، وإنما تقدر المعارضة ، إذا جرت مناقضة في المقتضي .

فهذا مضطرب المركبين والمعدين .

وقد بان أصلنا فيما نقله ونرده في تركيب الأصل والفرع .

١١٢٣ - ونحن الآن نجتمع المقصود ، والمدرك الحق في تقسيم ، فنقول :

الاقسية [الخلية] عن معنى التركيب في الأوصاف والأصول بينة ، وقد قدمنا تقاسيمها ، وذكر مراتبها .

فأما ما يليق بما نحن فيه ، فينقسم إلى قسمين :

أحدهما : يتلقى انتظامه من مذهب الخصم ، لا تعلق له بمحل النزاع ، ولا يشعر به ، ولا يقتضيه بطريق التشبيه ، وهذا كمصير أبي حنيفة إلى أن بنت الخمس عشرة صغيرة ، فهذا لا يناسب تزويج المرأة نفسها ، ولا امتناع ذلك منها ، وليس منها على معنى ، ولا تشبيه ، ومذهبه ذكر التركيب ، فهو إذاً [تعقيد] على الشادين والمبتدئين ، ومدافعة لهم عن مسلك الرشد ، وتعمية عليهم .

وقد أجمع الناظرون في هذا الباب أن هذا القسم لا يجوز أن يكون مستند الفتوى ولا الحكم ، وليس هو مناطاً لحكم الله - تعالى - ، لا معلوماً ولا مظنوناً ، فهذا هو المرود ، فإن الجدل الحسن المأمور به هو الذي [يقرب] من مثار الأحكام ، [فيرشد] إلى مناطها ، وهذا القسم هو المرود عندنا .

١١٢٤ - وأما التركيب المشعر بفقّه كما قدمنا تصويره فينقسم قسمين :

منه ما الحكم فيه مع المعنى الفقيه متفق عليه ، فما كان كذلك ، فهو مقبول

مستند للفتوى والحكم ووجوب العمل، وهذا كقياسنا القصاص في النفس على القصاص في الطرف في بعض صور الوفاق، وإن وقع القصاص في الطرف مركباً عند الخصم، كان التركيب منع معدوداً من [خبطه]، وتعلق القياس بالإجماع على الحكم والمعنى الفقيه، أو وجه لائح في التشبيه. فهذا قسم.

١١٢٥ — والقسم الثاني من هذا: أن ينفرد الخصم بتسليم الحكم ثم يبتدئ منه تركيباً، فهذا لا يتنهض مستند الفتوى والحكم، ولكن يجوز التمسك به في المناظرة، كما يجوز التمسك بمناقضة الخصم، والسبب فيه أن المناقضات لها تعلق بفقهاء المسألة، وفي المباحثة عنها التنبيه على مأخذ الكلام والتدرب في الجدل المفضي إلى مدرك الحق، وهذا من فوائد المناظرات.

١١٢٦ — فيترتب من مجموع ما ذكرنا مركب مردود حكماً ونظراً، ومركب معمول به حكماً، ومن ضرورته أن يكون مقبولاً نظراً، ومركب مقبول نظراً، والغرض منه التدرب في المسلك المطلوب في المناظرات، وليس معمولاً به في فتوى ولا قضاء.

وقد نجز بهذا تمام القول في المركبات، بل وفي تقاسيم الأقيسة، وما يصح، وما يفسد من الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها.

ونحن الآن نفتتح الكلام في الاستدلال.

* * *

الكتاب الرابع

كتاب الاستدلال

القول في الاستدلال

١١٢٧ - اختلف العلماء المعتبرون ، والأئمة الخائفون في الاستدلال ، وهو : معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي ، من غير وجدان أصل متفق عليه ، والتعليل المنسوب جار فيه .

١١٢٨ - فذهب القاضي ، وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال ، وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل .

١١٢٩ - وأفرط الإمام ، إمام دار الهجرة ، مالك بن أنس في القول بالاستدلال ، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة ، والمعاني المعروفة في الشريعة ، وجره ذلك إلى استحداث القتل ، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن ، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول ، ثم لا وقوف عنده ، بل الرأي رأيه ، ما استند نظره فيه ، وانتقض عن أضرار التهم والأغراض .

١١٣٠ - وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنهما إلى [اعتماد] الاستدلال ، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفقاً ، وبالمصالح المستندة إلى المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة في الشريعة .

١١٣١ - فالمداهب إذاً في الاستدلال ثلاثة :

أحدها : نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل .

والثاني : جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت ، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع .

والمذهب الثالث : هو المعروف من مذهب الشافعي : التمسك بالمعنى ، وإن لم يستند إلى أصل ، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة .

١١٣٢- أما القاضي ، فإنه احتج بأن قال : الكتاب والسنة متعلقان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند إلى الإجماع هو الذي يعتمد حكماً وأصله متفق عليه .

أما الاستدلال ، فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها ، فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به .

وقال أيضاً : المعاني إذا حصرتها الأصول ، وضبطتها المنصوصات ، كانت منحصرة في ضبط الشارع ، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول ، لم تنضبط ، واتسع الأمر ، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي ، واقتفاء حكمة الحكماء ، فيصير ذوو الأحلام بمشابهة الأنبياء ، ولا ينسب ما يروونه إلى رتبة الشريعة ، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة ، ومصير إلى أن كلا يفعل ما يراه ، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان ، وأصناف الخلق ، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون .

١١٣٣- وأما الشافعي ، فقال : إنا نعلم قطعاً أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - ، معزو إلى شريعة محمد ﷺ على ما سنقره في كتاب الفتوى .

والذي يقع به الاستقلال هاهنا : أن الأئمة السابقين لم يخلوا واقعة [على] كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى عن حكم الله - تعالى - ولو كان ذلك ممكناً لكانت تقع ، وذلك مقطوع به أخذاً من مقتضى العادة وعلى هذا علمنا بأنهم - رضي الله عنهم - استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق [بانبساطها] على الوقائع متصد لإثباتها فيما يعن ويسنح ، متشوف إلى ما سيقع . ولا يخفى على المتصف أنهم [ما] كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرئ عن حكم [الله] وإلى ما لا يعرئ عنه .

فإذا تبين ذلك ، بنينا عليه المطلوب ، وقلنا : لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها ، لما اتسع باب الاجتهاد ، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لاتقع من متسع الشريعة غرفة من بحر ، ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في

وقائع ، لم يعهدوا أمثالها ، لكان [وقوفهم عن] الحكم يزيد على جريانهم ، وهذا [إذا] صادف تقريراً ، لم يبق لمنكري الاستدلال مضطرباً .

١١٣٤ - ثم عضد الشافعي هذا بأن قال : من سبر أحوال الصحابة - رضي الله عنهم - وهم القدوة والأسوة في النظر ، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى ، ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول ، كانت أو لم تكن ، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد ، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات ، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول - أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال .

١١٣٥ - ومما يتمسك به الشافعي - رضي الله عنه - أن يقول : إذا استندت المعاني إلى الأصول ، فالتمسك بها جائز ، وليست الأصول وأحكامها حججاً ، وإنما الحجج في المعنى ، ثم المعنى لا يدل بنفسه ، حتى يثبت بطريق [إثباته] وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي [المتعلق] ، فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص ، وهي متعلق النظر والاجتهاد ، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة - رضي الله عنهم - بأمثالها ، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي ، فإن كان الاقتداء بهم ، فالمعاني كافية ، وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالة ، ومعانيها غير منصوصة .

١١٣٦ - ومن تتبع كلام الشافعي ، لم يره متعلقاً بأصل ، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة ، فإن عدمها التفت إلى الأصول [مشبهاً] كدأبه ، إذ قال : طهارتان فكيف يفترقان ؟ ولا بد في التشبيه من الأصل ، كما سنجري في ذلك فصلاً إن شاء الله - تعالى - .

١١٣٧ - وأما ما ذكره القاضي من المسلك الأول ، ففي طرد كلام الشافعي ما يدرؤه ولو قيل : لم يصح في النقل عن واحد طرد القياس على ما يعتاده بنو الزمان من تمثيل أصل ، واستشارة معنى منه ، وربط فرع به - لكان ذلك أقرب مما قال القاضي .

١١٣٨ - وأما ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط ، والمصير إلى إنحلال ورد الأمر إلى آراء ذوي الأحلام ، فهذا إنما يلزم مالكاً - رضي الله عنه - ورهطه ، إن صح ما روي عنه . كما [سنقيم] الآن واضح الرأي على أبي عبد الله مالك - رضي الله عنه - أولاً . حتى إذا انتجز ضمناً [النشر] ، وأنهينا النظر ، وأتينا بمسلك اليقين والحق المبين ، مستعينين بالله - تعالى - ، وهو خير معين .

١١٣٩ — فنقول للملك - رحمه الله - : [أتجوز] التعلق بكل رأي ؟ فإن أبى لم نجد مرجعاً نقر [عنده] إلا التقريب الذي ارتضاه الشافعي - رضي الله عنه - ، كما سنصفه ، وإن لم يذكر ضبطاً ، وصرح : بأن ما لا نص فيه ، ولا أصل له ، فهو مردود إلى الرأي المرسل ، واستصواب ذوي العقول - فهذا الآن اقتحام عظيم ، وخروج عن الضبط ويلزم منه ما ذكره القاضي - رحمه الله - .

١١٤٠ — وما نزيده الآن قائلين : لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة ، لكان العاقل ذو الرأي ، العالم بوجوه الإيالات ، إذا راجع المفتين في حادثة ، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ، ولا أصل لها يضاهيها ، لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده ، والأليق بطرق الاستصلاح .

وهذا مركب صعب ، لا يجترئ عليه متدين ، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء ، وإحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك .

ثم وجوه الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات ، ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طرق الاستصواب ، ومسالكه تختلف ، للزم أن تختلف الأحكام [باختلاف] الأسباب التي ذكرناها .

ثم عقول العقلاء قد تختلف وتباين على النقائص والأضداد في المظنونات ولا يلزم مثل ذلك فيما له أصل أو تقريب ، فإن [شوف] الناظرين إلى الأصول الموجودة فإذا رمقوها ، واتخذوها معتبرهم ، لم يتباعد أصلاً اختلافهم .

ولو ساغ [ما قاله] مالك - رضي الله عنه - إن صح عنه ، لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والإيالة معتبرهم .
وهذا يجبر [خبالاً لا] استقلال به .

١١٤١ — وإن أخذ مالك - رحمه الله - وأتباعه يقربون وجه الرأي من القواعد الثابتة في الشريعة فالذي جاءوا به مذهب الشافعي - رحمه الله - على ما سنصف طريقه .
وإنما وجهنا ما ذكرناه على [من] يتبع الرأي المجرد ، ولا يروم ربطه بأصول الشريعة ، ويكتفى ألا يكون في الشريعة أصل يدرؤه من نص كتاب أو سنة أو إجماع .

١١٤٢ — فإن قيل : فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي ؟

قلنا : هذا [محز] الكلام ، ونحن نقول : قد ثبتت [أصول] معللة اتفق القايسون

على عللها ، فقال الشافعي : أتخذ تلك العلل معتصمي ، وأجعل الاستدلالات قريبة منها ، وإن لم تكن أعيانها ، حتى كأنها مثلاً أصول ، والاستدلال معتبر بها ، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع ، فإن متعلق الخصم ، من صورة الأصل معناها لا حكمها ، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ، ولم يرد أصله ، كان استدلالاً مقبولاً .

وهذا يتبين برسم مسألة ، واستقصاء القول فيها ، ونحن نجريها ، ونذكر ما فيها حتى تنتج الأصول والمعاني والاستدلالات .

مسألة :

١١٤٣ - الرجعية محرمة الوطء عند الشافعي ، وهي مباحة الوطء عند أبي حنيفة - رضي الله عنهما - .

ومعتمد الشافعي : أنها متربصة في تبرئة الرحم ، وتسليط الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتبرئة متناقض .

وهذا معقول ، فإن المرأة لو تربصت قبل الطلاق [واعتزلها] الزوج ، لم يعتد بما جاءت به عدة ، فلو كانت تحمل قبل الطلاق وبعده ، لما كان لاختصاص الاعتداد بما بعد الطلاق معنى . ولم يطلب الشافعي بهذا المعنى أصلاً ، وما ذكره قريب من القواعد ، فإنه كلام منشؤه من فقه العدة ، ثم عضده بما قبل الطلاق .

١١٤٤ - وقال بعض أصحابه : نقيس الرجعية على البائنة في العدة .

ويتسع الآن القول في إثبات الحكم بالعلتين ونفي ذلك ، والغرض يتبين بفرض أسئلة وأجوبة عنها .

فإذا قلنا : معتدة ، فتكون محرمة كالمعتدة البائنة . فيقول [المعارض : المعنى] في تحريمها أنها بائنة ، وهذا المعنى مستقل باقتضاء الحكم ، ولا خلاف أن البينونة علة في اقتضاء التحريم ، فليقع الاكتفاء بها .

وربما أكد السائل كلامه بأن قياس الرجعية على البائنة بمثابة قياس البالغة على الصغيرة ، بجامع الأنوثة ، فإذا قال القائل : أنثى فلتلحق بالصغيرة ، كان ذلك مردوداً فإن الصغير بمجرد استقلاله نافيةً للاستقلال ، فلا أثر للأنوثة ، وقد قدمنا ذلك في العلل المركبة ، وهذا القول يلحق بقول القائل : مس ، فصار كما لو مس وبال .

وقد أجاب عن ذلك الأولون ، فقالوا : لسنا ننكر كون البيئونة علة ، ولكن العدة علة أخرى ، وليس بين العلتين تعارض ، إذ ليس بين حكميهما تناقض ، ولا يمتنع ارتباط الحكم الواحد بعلتين . وأما القياس على الأثنى الصغيرة ، فهو في صورته كقياس الرجعية على البائنة ، ولكن الأثونة ليست مخيلة ، والمستدل بتلك الصورة طارد ، فكان بطلان العلة لذلك . وكذلك سبيل القياس على ما لو مس وبال .

١١٤٥ - فإن قيل : قد قدمتم أن الحكم لا يعلل بعلتين . فلم سوغتموه الآن ؟

قلنا : حاصل كلامنا فيما مضى آيل إلى أن ذلك غير ممتنع من طريق النظر ، فإن العلل الشرعية أمارات ، ولا يمتنع انتصاب أمارات على حكم واحد ، كما لا يمتنع ازدحام أدلة عقلية على مدلول واحد ، وإنما كان يمتنع تقدير ذلك أن لو كانت الأمارات موجبات كالعلل العقلية عند مثبتتها ، فإنها موجبة معلولاتها ، فيمتنع على هذا التقدير ثبوت موجبين لموجب واحد مع الاستقلال بأحدهما ، وينجر القول إلى سقوط فائدة إحدئ العلتين ، وهذا لا يتحقق في العلامات ، ولكننا مع هذا قلنا : هذا الذي لا يمتنع في مسلك النظر لم يشق وقوعه ، ثم أوردنا صوراً تتعلق بها في ظاهر الأمر حكم بعلل وأوردنا أنها أحكام تعلل بعلل ، وإنما يتخيلها الناظر حكماً واحداً لضيق المحل عن الوفاء بأعدادها عند ازدحامها .

وقد سبق في هذا قول مفتح تام .

والغرض من تجديد العهد به أن القاييس على البائنة [يستدل بأن] يقول : اجتمع في البائنة المعتدة علتان وتحريمان : أحد التحريمين تحريم البيئونة وانقطاع النكاح وهذا لا يختص بالعدة ، فإنها لو [أبيت] قبل الدخول من غير عدة ، لحرمت ، والتحريم الثاني تحريم التربص ، فهذا هو المطلوب وهو المعلل بالعدة وليس في هذا التقدير إثبات حكم واحد بعلتين ، فإن أنكر [منكر] كون العدة علة ، فعلى السابر الجامع أن يثبت ذلك بما يثبت به علل الأصول .

فهذا وجه الكلام .

١١٤٦ - ونحن نذكر الآن في هذا الفن سرّاً بديعاً يتخذها الناظر معتبراً في أمثاله :

فإن قال قائل : إنما يستقيم ما ذكرتموه من تجريد النظر إلى العدة بأن تقدروا زوال البيئونة وتمحوض العدة من غير انقطاع النكاح ، ولو كان كذلك لكان ما تعتقدونه أصلاً عين مسألة الخلاف ، فإن المعتدة التي ليست بائنة هي الرجعية وينقدح في هذا السؤال

الذي اعتمدهنا في رد التركيب، إذ قلنا: المركب يقول: إن كانت ابنة الخمس عشرة كبيرة، فالحكم ممنوع، كذلك إن فرض تجريد العدة عن البيئونة، فيكون الحكم ممنوعاً عند الخصم، وهذا الذي نحن فيه نوع من التركيب في العلل ومهما سلم الجامع ثبوت علة أباها المعترض [في الأصل] سوى ما وقع الجمع به فيتوجه تقدير المنع على هذا الترتيب الذي ذكرناه .

وهذا من لطيف الكلام في هذا الباب، فليستنبه الناظر له، وهو يجري في القياس على ما لو مس وبال [لو] كان قوله مس مخيلاً، فإن رجع الكلام إلى أنه مس فصار كما لو مس، فلا يستبد التعلق بالعدة في اقتضاء التحريم إلا استدلالاً .

١١٤٧ - فإن قيل: لو قال من يحرم الرجعية: معتدة فشابهت المعتدة عن وطء شبهة طارئ على النكاح، فهل يصلح هذا؟ وهل يستقيم [تقدير عدة الشبهة] أصلاً؟ .

قلنا: هذا على اطراده من أحسن فنون الطرد، فإن المعتدة في الأصل مشغولة الرحم بما محترم لغير الزوج، وفي إقدام الزوج على وطئها اختلاط الماءين، ولا خلاف أن التحريم في الأصل معلل بهذا لا غير .

ومن يريد جمعاً، فلا متعلق له إلا اسم المعتدة، فكان طارداً، فإن أخذ بيدي [في عدة المعتدة الرجعية] ما ذكرناه استدلالاً من كونها متربضة عن الزوج، لم يتحقق هذا في الأصل، فالعلة [الأولى] فيها إخاله ربط حكم أو حكمين متماثلين بعلتين وهذا العلة إن ردت إلى طالب الإخاله فالأمة مجمعة على أن الفرع والأصل غير مجتمعين في المعنى المقترض، فلا يبقى الاجتماع إلا في نعت واسم .

والذي يحقق ذلك أن العدة عن الغير تمنع ابتداء النكاح لغير من عنه العدة، ولو كانت العدة من الزوج، ولم تقع الحرمة الكبرى، لما امتنع على الزوج النكاح، فاستبان أن محرم الرجعية إن عول على العدة لم يجد أصلاً .

١١٤٨ - فإن قيل: فما رأيكم في استعمال ذلك استدلالاً؟

قلنا: هو الآن يتعلق بفن من الفقه، ولكن إذا انتهى الكلام إليه نأتي فيه بما يليق بهذه المحال، ونقول: إن تمسك المحرم بمناقضة التربص المستدعي البراءة للوطء الشاغل، فلست أرى هذا المعنى واقعاً من جهة أن الوطء عند الخصم لو جرى، لانقطعت العدة، وإنما الممتنع [اجتماع] العدة وانتشاغل بالوطء على مذهب من يبيح

الرجعية ، بل هو رجعة عنده ، ثم الرجعة والعدة عنده لا [يجتمعان] ولكن [طريان] الرجعة يتضمن انقطاع العدة ، فليكن الوطاء كذلك .

١١٤٩ — فإن قيل : فما الرأي في قول من يتمسك بالاحتساب بالعدة ؟ ويقول : ولو كانت مستحلة كما كانت ، لما احتسبت الأقرء [عدة] كما لو وجدت صورة الأقرء قبل الطلاق ؟ .

قلنا: هذا أمثل قليلاً ، وهو في التحقيق تمسك بالعكس ، وجواب الخصم عنه [أوضح منه] فإنه يقول: الطلاق في غير المسوسة ينجز البيونة، وهو في المسوسة يثبت المصير إلى البيونة، وذلك يحصل بالخلو عن العدة، والعدة زمان الجريان إلى البيونة، وهذا لا يتحقق قبل الطلاق، إذا ليس قبله مرد إلى البيونة يتوقع المصير إليها، فالذي أوجب الفصل بين ما قبل الطلاق وبعده في الاعتداد ما ذكرناه . والتي انقضت عدتها بعد الطلاق [و] صارت بريئة الرحم ، تلتحق بالتي لم تمس أصلاً ، فهذا وجه الكلام .

١١٥٠ — فإن تعلق المحرم بأن الطلاق أوجب المصير إلى البيونة ، فليكن هذا محرماً ، لم يستبد هذا أيضاً من جهة أن الزوج إذا علق الطلاق الثالث بمجيء رأس الشهر ، لم تحرم المرأة في الأمد المضروب ، فإن كانت البيونة هي المحرمة فهي منتظرة غير واقعة بعد ، وإن كان الطلاق هو المحرم ، فلم يتصب دليلاً عليه بعد .

فإن قيل : لو كانت مستحلة لما احتيج إلى الرجعة ، فللخصم أن يقول : الرجعة تقطع وقوع البيونة ، فإنها لو تركت لصارت إليها .

١١٥١ — ولم نذكر هذه المعارضات إلا ليستبين الناظر وجه التمسك بالمعاني التي لا أصول لها ، واعتماد المستدل على الإخالة والمناسبة ، فالوجه في مسألة الرجعية إذا اعترضت أن تقع البداية بأن الوطاء لا يكون رجعة ، [وثبت] ذلك سهل كما سبق منا التدرج إليه في (الأساليب) .

وإذا ثبت ذلك ، بنينا عليه تحريم الوطاء قائلين : إذا لم يكن الوطاء رجعة ، لم تنقطع به العدة ، فيؤدى بإباحة الإقدام عليه ، إلى الجمع بين دوام التربص لتفريغ الرحم ، وبين إباحة شاغلة ، وهذا وإن لم يستند إلى أصل ، فهو معنى قويم ، ومسلك مستقيم .

فصل : في ضابط ما يجري فيه الاستدلال

١١٥٢ - فإن قيل : قد [أثبت] الاستدلال ، ولم تقبلوه على الإرسال وزعمتم أن المقبول منه ما يلتفت إلى الأصول ، ويضاهي معانيها ، ولم تأتوا في ذلك بقول ضابط يستبين به الردود من المقبول .

قلنا : الوجه في ذلك أن نقول : إذا ثبت حكم متفق عليه في أصل ، ثم رام المستنبط إثارة معنى يعتقدُه مناطاً للحكم [فما الضبط] فيما يقبل منه وما يرد ؟ فليقل المستدل : كل معنى لو ربط به حكم متفق عليه في أصل ، لجرئ و [استدل] فإذا اعتبره المستدل عليه من غير إسناد إلى أصل ، كان مقبولاً ، إذ المعنى الذي يبيده المستنبط لا يشترط فيها ، أن يسنده إلى معنى وفاقٍ مماثل له ، ولكن يكفي أن يناسب ، ويسلم على السبر ، ويثبت ببعض الطرق المذكورة في إثبات العلل ، فكل علة إذا لا يشترط في ثبوتها أن تعهد ، ثابتة بعينها [قبل أن يرى] المستنبط مثلها في غير محل الاستنباط ، فكل مستنبط معنى في أصل فمتعلقه معنى ، وهو في حكم مستدل به ، وليس التعلق بحكم الأصل ولا بحصول الوفاق عليه .

١١٥٣ - وإن قربنا العبارة ، قلنا : ليعتقد المستدل صورة مختلفاً فيها متفقاً على حكمها ، [ولير] رأيه في استنباط معناه ، وإن كان لا يستد فكره إلا بمستند .

وبالجملة لا يحدث الناظر [الموفق] مسلكاً ، إلا وبينه وبين ما تمهد في الزمن الماضي من السلف الصالح مدانة .

والذي ننكره من مالك - رضي الله عنه - [تركه] رعاية ذلك وجريانه على الاستدلال في الاستصواب من غير [اقتصاد] .

ونحن نضرب في ذلك مثلاً ، ثم نذكر بحسبه لمالك مذهباً .

١١٥٤ - فلو قدر وقوع واقعة حسبت نادرة لا عهد بمثلها ، فلو رأى ذو نظر جدع الأنف ، أو اصطلام الشفة ، وأبدئ رأياً لا تنكره العقول ، صائراً إلى أن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش ، وهذه العقوبة لاثقة بهذه النادرة ، فمثل هذا مردود .

ومالك - رضي الله عنه - السترم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة ، حتى نقل عنه الثقات أنه قال : أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثها .

١١٥٥ - فإن قيل : فبم تردون ما ذكره ؟ .

قلنا : تبين من نظر الصحابة - رضي الله عنهم - في مائة سنة ، ومن نظر أئمة التابعين أن ما قال مالك - رضي الله عنه - وما استشهدنا به لا يحكم به .

ونحن نعلم أن الأمد الطويل لا يخلو عن جريان ما يقتضي مثل ما يعتقد مالك ثم لم يعجر .

وشدت واقعة في العقوبات ، واضطرب فيها رأي الصحابة ، وهي حد الشارب فجرئ فيه واشتهر ، ولم يستجيزوا الاستجاء على تقدير زيادة فيه ، إلا بعد أن يثبتوا أنه لم يكن مقدراً في زمن رسول الله ﷺ ، حتى كأنهم أجروه مجرى التعزيرات .

قال علي - رضي الله عنه - : « أما أنا [لا أقتل] في حد وأجد في نفسي [شيئاً] إلا حد الشارب ، فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ » .

فليكن هذا سبيلاً قاطعاً في الرد على مالك - رحمه الله - ومن نحا نحوه ، وفيه تنبيه على ما نريد .

فصل

١١٥٦ - فإن قال قائل : ما الاعتراض على الاستدلال ؟

قلنا : الاستدلال معنى مخيل قد ينطرق إليه من الاعتراضات ما ينطرق إلى معنى يديه المستنبط مخيلاً في أصل ، غير أن [للمعنى] المستند إلى أصل تعلقاً به ، فقد يتوجه كثره على الأصل بفرق أو غيره ، والاعتراضات على الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل تتحنى نحو المعنى فحسب ، ويتوجه عليه النقض إن أمكن ، والمعارضة ، وشرط ثبوته ألا يناقض أصول الأدلة .

١١٥٧ - وأنا أرى الكلام عليه محصوراً في أوجه :

أحدها : المناقشة في الإخالة والإشعار .

والآخر : طلب النقض إن كان .

والآخر : تقديم مقتضى أصل علته .

والآخر : معارضته بمعنى آخر [يناقضه] .

فهذه مجامع الاعتراضات على الاستدلال . ويفسد من الاعتراضات عليه ما

يفسد من الاعتراضات على ما يستند إلى أصل .

وقد تمهد فيما تقدم مسلك الصحيح من الاعتراضات والفاسد .

ولاشك أنه لا يتصور استقلال التشبيه بنفسه ، فإن التشبيه معناه تقريب شيء من شيء بما يغلب على الظن من غير [التزام] معنى مخيل ، ومن ضرورة ذلك أصل متفق عليه .

فإن قيل : هل يترجح المعنى المستند إلى أصل على المعنى الذي لا أصل له ؟ .

قلنا : هذا نستقصيه في كتاب الترجيح ، إن شاء الله - تعالى - .

فصل : في استصحاب الحال

١١٥٨ - قد قال باستصحاب الحال قائلون ، ثم اختلفوا .

فذهب بعضهم إلى أنه دليل بنفسه ، ولكنه مؤخر عن الأقيسة ، وهو آخر متمسك الناظر .

وقال قائلون : لا يستقل الاستصحاب دليلاً ، ولكن يسوغ الترجيح به ، والوجه أن نظوره ، ثم نؤثر ما هو المختار عندنا فيه .

١١٥٩ - فإذا ثبت حكم متعلق بدليل ، ولم يتبدل مورد الحكم ، فليس هذا من مواقع الاستصحاب ، فإن الحكم معتضد بدليل ، وهو مستدام ، فدام الحكم بدوامه .

قد يقول بعض من لا يحيط بالحقائق : لا يمتنع تقدير نسخ ، ولكنه غير محتفل به ، والحكم مستصحب إلى نقل ، ناسخ على ثبت ، فيلتحق هذا الفن عند القائل بالاستصحاب .

فهذه مناقشة لفظية ، فإنه ثبت بالدليل القاطع قيام الدليل إلى يوم نسخه ، فإن سمي مسمً هذا استصحاباً ، لم يناقش في لفظ ، وليس مقصود الفصل منه بسبيل .

١١٦٠ - فأما إذا ثبت حكم في صورة ، ثم تغيرت وحالت ، ورام الناظر طرد الحكم الثابت في الصورة الأخرى ، فإن لم [يكن للصورة] الثانية تعلق بالأولى ، ولم يكن تغيرها مرتباً ، على الصورة الأولى ، فلا معنى للاستصحاب في مثل ذلك .

كالذي ينبغي أن يستصحب حكماً في صدقة البقر في صدقة الغنم ، ولا يترتب أحد الجنسين على الثاني تصوراً ولا تقديرًا .

وهذا بعينه محاولة جمع بدعوى عربية من غير معنى جامع ، ولا وجه في الشبه غالباً على الظن ، وهو احتكام مجرد .

١١٦١ - فأما إذا ترتبت صورة على صورة ، فإن تغيرت عليها ، فأثبتت في الخلفة عليها ، فعند ذلك يقول قائلون : نستصحب الحكم الثابت في الصورة الأولى ، ونجزيه في الثانية .

وهذا باطل عندنا ، غير صالح للاستدلال ، ولا للترجيح ، فإن الصورتين متغايرتان ، وإن أثبتت إحداهما على الأخرى تصوراً وكلفه ، فلا معنى لقول القائل : استصحب [الحكم] وقد تغير المورد ، [وتغاير] المحل ، فلا يمتنع تغاير الحكمين لذلك وهذا كقول القائل في استئناف الفريضة عند أبي حنيفة في زكاة الإبل ، فقد اطردت فريضة الإبل على نصب معلومة ، فينبغي أن يستصحبها وراء المائة والعشرين حتى لا يوجبها لإعلى ذلك القياس .

وقد عورضوا بأن فريضة الإبل إذا ثبتت وجب استصحابها ، وذلك [قاضٍ بمنع] العود إلى الشاة .

والقائلان ذاهلان عن الحقيقة ، فلا معنى للاستصحاب من الفئتين ، وما قاله أصحابنا أمثل لأعضاده بفقده ، وهو المعتمد دون الاستصحاب ، وذلك أن الشاة أثبتت ابتداءً اجتناباً لتشقيص مع [أن] إيجاب بعير مجحف بالخمس من الإبل فالعود إلى الشاة مع كثرة الإبل بعيد . وهذا ليس استصحاباً .

١١٦٢ - فإن قيل : من استيقن الطهارة وشك في الحدث ، فالحكم استصحاب الطهارة ، وكذلك نقيض هذا ، وكذلك من تيقن النكاح وشك في الطلاق ، فالجواب كذلك ، فهل هذا الفن مما يلحق باستصحاب الحال [أم لا] ؟ .

قلنا : هذا لباب الفصل . ونحن نقول فيه : قول الفقيه يستصحب يقين الطهارة فيه تجوز ، فإن اليقين لا يصحب الشك ، فليس المعنى بقولهم : لا يترك اليقين بالشك ، أنهم على يقين مع التردد في الحدث ، ولكن المراد به أن ما تقدم من الطهر يقين ، فيبقى الحكم ما تيقناه والقول فيه : إذا طرأ الشك ، لم يخل المشكوك فيه من ثلاثة أحوال :

١١٦٣ - أحدها : أن يرتبط بعلامة بينة في محل الظنون ، فما كان كذلك ، فالاجتهاد هو المتبع ، ولا التفات إلى ما تقدم ، فإنه يتصدى للمراء شك في بقاء ما سبق واجتهاده ظاهر في زواله ، والاجتهاد مقدم .

١١٦٤ - فإن ثبتت علامة خفية كالعلامات التي يقع التمسك بها في تمييز النجس من الطاهر في الأواني وفي الثياب ، فإن عارض يقين النجاسة يقين الطهارة فعلم صاحب الإتيان ، أن أحدهما نجس والآخر طاهر ، فليس التمسك بيقين الطهارة بأولى من التمسك بيقين النجاسة ، فيضطر إلى التمسك بالعلامات وإن خفيت .

[وإن لم يوجد] يقين النجاسة ، ولكننا تيقنا طهارة ، وشككنا في طريان نجاسة وثبتت علامة خفية ، ففي التعلق بها قولان :

أحدهما : أنها ضعيفة ، وإن تناهى المرء في تصويرها محاولاً إظهار ما وقع في النفس .

فليفهم الناظر ما يرد عليه ، فالتعلق بالاستصحاب أولى على قول ، والتمسك بها أولى على قول .

١١٦٥ - وإن تقدم يقين ، وطراً شك ، وليس لما فيه علامة جلية ولا خفية . فعند ذلك تأسيس الشرع على التعلق بحكم ما تقدم ، وهذا نوع من الاستصحاب صحيح وسببه ارتفاع العلامات ، وليس هذا من فنون الأدلة ، ولكنه أصل ثابت في الشريعة مدلول عليه بالإجماع . وإن طراً مثل ذلك في منازل المجادلات فأراد [المستدل] أن يدعو الخصم إلى موجب الاستصحاب ، وكانت الصورة على نحو ما ذكرناها ، فذلك [سائغ] . والدليل عليه اعتباره بنظائره ، بتشبيه أو تقريب معنوي ، فليلحق ذلك بأبواب القياس إذاً .

١١٦٦ - ولا يستمر هذا الإسبر ، وهو تمام الكلام .

ومعناه أن يدعى أولاً انتفاء الدليل عند قيام التردد ، ثم لا يتوصل إلى ذلك إلا بتخيل جهات الأدلة ، وإبانة انتفائها في محل الكلام ، ثم يستمر بعد هذا ما يحاوله من اعتبار صورة بصورة .

وبيان ذلك بالمثال : أن المسئول عن وجوب الأضحية يقول : الأصل براءة الذمة فلا معنى لشغلها إلا بثبت ، وهذا لو اقتصر عليه ، لاستقل كلاماً مفيداً مستقيماً ، وحاصله يشول إلى أنه لم يقم عندي دليل وجوب الأضحية ، وإذا قسم وسبر وتبع مواقع تعلقات الخصم بالنقض ، استمر له ما ذكرناه في الاستصحاب .

فهذا متتهن الغرض في ذلك ، وقد نمجز بنجازه القول المقصود في الاستدلال والحمد لله وحده .

الكتاب الخامس

كتاب الترجيح

١١٦٧ - الترجيح تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن ، ولا ينكر القول به على الجملة المذكور . وقبلة منكرو القياس ، واستعملوه في الظواهر والأخبار وحكى القاضي عن [الملقب بالبصري وهو جعل] ^(١) أنه أنكر القول بالترجيح ^(٢) . ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها ، وسأذكر شيئاً ينه على إمكان ذلك في النقل .

١١٦٨ - والدليل القاطع في الترجيح ، إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك ، هذا ما درج عليه الأولون قبل اختلاف الآراء وكانوا - رضي الله عنهم - إذا جلسوا يشتررون تعلق معظم كلامهم في وجوه الرأي بالترجيح ، وما كانوا يشتغلون بالاعتراضات والقوادح [وتوجيه النقوض] . وهذا أثبت بتواتر النقل في الأخبار والظواهر ، وجميع مسالك الأحكام ، فوضح أن الترجيح مقطوع به ^(٣) .

١١٦٩ - واستدل القاضي - رحمه الله - لمن حكى الخلاف عنه في نفي الترجيح بالبينات في الحكومات ، فإنه لا يترجح بينة على بينة بعد استقلال كل واحدة لو انفردت .

وهذا مردود ، فإن في العلماء من يرى ترجيح البينة على البينة . وهو مالك - رضي الله عنه - وطوائف من علماء السلف ، وليس من الإنصاف إلزام مجتهد فيه على القول في مسألة مسلكها القطع .

(١) في إرشاد الفحول : سحمل ، والظاهر أنه تصحيف .

(٢) في إرشاد الفحول : (ص ٢٧٦) : واستبعد الأنباري وقوع ذلك من مثله .

(٣) إرشاد الفحول (ص ٢٧٦) .

ثم إن ظن ظان أن لا ترجيح في البينة ، ورآها مستندة إلى توقيفات تعبدية ، فهذا لا يعارض ما ثبت قطعاً تواتراً في الترجيح والعمل به ، وليس متعلق مشبتي الترجيح تجويزاً ظنياً ، فينتقض بشيء أو يقاس على شيء .

١١٧٠ - فإذا ثبت أصل الترجيح ، فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع .

فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح ، أشعرت بذهوله أو غباوته ، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه ، فإنه ليس بعد العلم ببيان ، ولا ترجيح وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون ، ولا معنى لجرئانها في القطعيات ، فإن المرجح أغلب في الترجيح ، وهو مظنون [والمظنون] غير جار في مسلك القطع . فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها ؟

مسألة :

١١٧١ - أطلق الأئمة القول بأن المعقولات لا ترجيح فيها، وهذا شديد لا ننكره.

ولكننا أوضحنا في الديانات أن العوام لا يكلفون بلوغ الغايات ، ودرك حقائق العلوم في المعتقدات ، وإنما يكلفون تحصيل عقد متعلق بالمعتقد على ما هو به ، مع التصميم ، ثم عقدهم لا يحصل في مطرد العادة هجوماً وافتتاحاً من غير استناد إلى مسلك من مسالك النظر ، وإن كان غير تام ، وإذا كان كذلك ، فالترجيحات عندهم في قواعد العقائد قد تجري ، فإن عقودهم ليست علوماً ، ومأخذها كما أخذ الظنون في حق من يعلم أنه ظان . وهذا الذي ذكرناه لا يناقض ما ذكره الأئمة ، فإنهم زعموا أن الترجيحات لا وقع لها في مدارك العلوم ، وما ذكره حق لا نزاع فيه ، وإنما يكتفي من العوام بعقود سليمة ليست علوماً فتجري عقائدهم مجرى الظنون في المظنونات .

مسألة :

١١٧٢ - قال الأئمة - رضي الله عنهم - : الترجيحات لا تستعمل في المذاهب

من غير نصب أمارات ، فإن كل ذي مذهب مدع قبل أن يدل ؟ والدعاوي لا تقبل الترجيح ، إذ الترجيح في نفسه لا يستقل دليلاً ، والمذهب لو كفى ترجيحه ، لكان الترجيح مستقلاً لإثبات المذهب ، وما كان كذلك كان دليلاً مستقلاً بنفسه .

وهذا يتطرق إليه استثناء عندنا على تفصيل نشير إليه الآن ، ثم نقره في كتاب

الفتاوى - إن شاء الله تعالى - .

فليعلم الناظر أن المستفتي لا يتخير في تقليد من شاء من المفتين ، ولكن عليه ضرب من النظر في تخير واحد منهم لمزية يتخيلها ، أو يظنها لمن يختاره ، وسيأتي ذلك مشروحاً في موضعه - إن شاء الله تعالى- .

وإن كان كذلك فمتعلق المستفتي ترجيح مجرد ، وقد ينقدح أن يقال : ما يغلب على ظنه تخصيص واحد من العلماء ، فهو دليل مثله ، فالقول في هذا يتول إلى عبارة ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطلبي الشافعي - رضي الله عنه- .

مسألة :

١١٧٣ - أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة ، الذي سبروا ونظروا ، وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل ، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين .

والسبب فيه أن الذين درجوا ، وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين ، فإنهم لم يفتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد ، وإيضاح طرق النظر والجدال ، وضبط المقال ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة ، فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين .

١١٧٤ - ثم نحن نوضح وراء ذلك ما يتعلق به منتحل المذهب على الجملة في اختيار مذهب الشافعي . ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق :

أحدها : أن السابق وإن كان له حق الوضع ، والتأسيس ، والتأصيل ، فللمتأخر الناقد ، حق التتميم والتكميل ، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض الشبيح ، ثم يندرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل ، فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب ، إلى ما حصل السابق تأصيله ، وهذا واضح في الحرف والصناعات ، فضلاً عن العلوم ، ومسالك الظنون ، وهذه الطريقة يقبلها كل منصف ، وليس فيها تعرض لنقض مرتبة إمام .

١١٧٥ - فإذا حصلنا المقصود مع الاعتراف للمتقدمين بفضل السبق ، فالذي يتم به الغرض أن الصديق أفضل من طلعت عليه الشمس بعد النبي - عليه السلام - ثم اشتغال من بعده بالسبر أوجب على العوام ألا يتدروا مذهب الصديق - رضي الله عنه- مع علو منصبه ، وارتفاع قدره .

فإن قيل : يلزمكم على هذا أن توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة على ما ذكرتموه .

قلنا: إن ثبت لأحد بعده من الأئمة من المزية ، والفضل ، وتهذيب ما لم ينتظم وكشف ما لم يتبين ، فلا يناقض مسلك الطريقة ، ولكننا لسنا نرى أحداً بلغ هذا المحل وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الفتوى ، إن شاء الله - تعالى - .

١١٧٦ - طريقة أخرى :

وهي أن تقول : المذاهب [تمتحن] بأصولها ، فإن الفروع تستد باسدادها وتعوج باعوجاجها وهذا النوع [من النظر] هو الذي يليق بالمستفتين ومتحلي المذاهب ، وسبيل محنة الأصول معرفتها أفراداً في قواعد ، ثم معرفة ترتيبها وتنزيل كل أصل منها منزلته .

فإذا تبين ذلك ، فأصول الشريعة : الكتاب والسنة ، والإجماع ، ثم الأقيسة الظنية علامات انتصبت على الأحكام [أعلاماً] بأصل من الأصول الثلاثة مقطوع به كما سبق شرح ذلك .

ثم لها مراتب ودرجات ومناصب ، فإذا نظر الناظر إلى منصب الشافعي عرف أنه أعرف الأئمة بكتاب الله - تعالى - ، فإنه عربي مبين ، والشافعي تفقات عنه بيضة قریش .

ولا يخفى تميزه عن غيره فيما نحاوله ، ثم يتعلق معرفة الناسخ والمنسوخ ، وأسباب النزول بمعرفة الروايات ، ومقامه لا يخفى في الأخبار ومعرفة الرجال وفقه الحديث والإجماع يتلقى من معرفة الآثار ، وما يصح نقله من الوفاق والخلاف وهذا بيان الأصول .

١١٧٧ - وأما تنزيلها منازلها ، [فإنه شوف] الشافعي ، فإنه قدم كتاب الله - تعالى -

ثم أتبعه بسنة رسوله - عليه السلام - ، ثم إذا لم يجدها تأسى بالصحابة - رضي الله عنهم - في التعلق بالرأي الناشئ من قواعد الشريعة المنضبطة أصولها ، ولم ير التعلق بكل استصواب لما فيه من الانحلال والانسلاخ عن ضبط الشريعة ، ثم رأى قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل ، فاستحث على الاتباع فيما لا يعقل معناه وقد يقيس إذا لاحت الأشباه ، وأما ما يعقل معناه ، فمغزاه فيه المعنى [المخيل]

المناسب وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشرع ، ويدور عليها .

١١٧٨ - ومن بديع نظره أنه قد يعنّ له معنى مخيل ، ولكن يراه منقوضاً [بما لا يعلل] فيلحقه بما لا يعلل ، وهذا مسلكه في منع القيم في الزكوات ، فإن غرض الزكاة سد الخلة والحاجة ، وهو وإن كان معقولاً ، فلا جريان له ، فرأى الاتباع فيه ، معنى السد ، مع الخلاص [من] غير المخالفة ، ثم جعل كون الزكاة عبادة عضداً لذلك كالمرجح به ، ولا حاجة إلى ذكر [مذهب] غيره ، فإن في هذا تنبيهاً على مقتضاه .

١١٧٩ - طريقة أخرى : وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع ، وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات ، فالشريعة متضمنها : مأمور به ، ومنهي عنه ، ومباح .

فأما المأمور به : فمعظمه العبادات . فلينظر الناظر فيها ، وأما المنهيات : فأثبت الشرع في الموبقات منها رواجر ، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها ، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص ، ومسألة المثل يهدم حكمة الشرع فيه . والفروج معصومة بالحدود ، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب . والأموال معصومة عن السراق بالقطع . وقد أثبت من [نعنيه] ذرائع إلى إسقاطه سهلة المدارك وأعيان الأموال مستردة من الغصاب .

وقد بان للفقهاء مسالك الناس الذين خالفوا مذهب الشافعي ^(١) ، فمن نظر إلى الأصول ، ثم نظر نظراً كلياً إلى الفروع ، لم يخف عليه من يكون أولئ بالاتباع ، وإن قصر [نظر] بعض المستفتين عن فهم ما ذكرناه ، فلا عليه لو [احتدئ] بقول النبي -عليه السلام - : « الأئمة من قريش » ^(٢) ، ولم أجد أحداً من أصحاب المذاهب معتزياً إلى طينة قريش بالمسلك الواضح إلا الشافعي . ولا خلاف في اختصاصه بذلك وأبو حنيفة من الموالى ، ومالك كذلك [على ما حكى بعض الناس] . فهذه مرامز كافية فيما نحاوله . وإذا أردنا أن نعبر عن الأئمة الثلاثة الناقلين المرموقين الذين طبقت مذاهبهم طبق الأرض : مالك ، والشافعي ، وأبو حنيفة - رضي الله عنهم - قلنا :

١١٨٠ - أما أبو حنيفة ، فلا ننكر [اتقاد] فطنته ، وجودة قريحته في درك عرف المعاملات ، ومراتب الحكومات ، فهو في هذا الفن واستمكانه من وضع المسائل بحسنه

(١) سبق تخريجه .

(٢) أحمد (٣/ ١٨٣) ، (٤/ ٤٢١ ، ٣٤٥) ، والبيهقي (٣/ ١٢١) (٨/ ١٤٣ ، ١٤٤) والحاكم (٤/ ٧٦) وسكت عنه

الذهبي في « التلخيص » والطبراني (١/ ٢٢٤) وابن أبي شيبة (١٢/ ١٧٠) .

على النهاية ، ولكنه غير خبير بأصول الشريعة ، وهي في حقه منقسمة إلى أصل جهله [أو] أغفلة وذهل عنه ، وإلى آخر تمسك به ، وما رعاه ، وما [عقله] وانتهض لتبويب الأبواب انتهاض من لم يستمد من القواعد ، ومن عجيب أمره أنه لم يعتن بجمع الأخبار والآثار ، ليني عليها مسائله ، ولكنه يوصل الفروع بناءً على ما يراه ثم يستأنس بما يبلغه وفاقاً .

١١٨١ - وأما الإمام مالك ، فلا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار والآثار والأقضية ووقائع الصحابة ، ولا يدرك آثاره في درك سبل الصحابة ، والطرق التي منها يتطرق الخلل ، وإمكان الزلل إلى النقلة ، فقد كان يقول في مسجد رسول الله ﷺ : لقد رأيت بعدد أساطين هذا المسجد من يقول : حدثني أبي فلان قال : قال رسول الله ﷺ ، ولم أستجز أن أروي عنهم حديثاً .

فقيل له : أكنت لا تثق بهم ؟ فقال : كنت [لا] أنهم صدقهم ، ولو نشروا بالمنشير ما كذبوا على رسول الله - عليه السلام - ولكن لم يكونوا من أهل [هذا] الشأن .

ولكنه ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية ، حتى يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة ، وكان يأخذها من وقائع وأقضية لها محامل على موافقة الأصول بضرب من التأويل ، فكان يتمسك بها ويتخذها أصولاً ، ويبني عليها أموراً عظيمة .

كما روى أن عمر - رضي الله عنه - قال للمغيرة : وكان قد أخذ قذاة من لحيته ، فظن عمر [به] استهانة ، فقال : ابن ما أبنت ، وإلا أبنت يدك . ونقل عنه مشاطرة خالد وعمرو بن العاص^(١) على أموالهما ، فاتخذ ذلك أصلاً فرائى إراقة دم ، وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق لمصالح إيالية حتى انتهى إلى أن قال : أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثهم .

وكان من الممكن أن يحمل قول عمر - رضي الله عنه -^(٢) على التغليظ بالقول

(١) عمرو بن العاص بن وائل القرشي السهمي ، أسلم سنة سبع قبل الفتح بستة أشهر ، وكان من دعاة العرب وروسائهم ، وله مناقب عديدة ، مات سنة (٤٣) ، ودفن بمصر . له ترجمة في «الرياض المستطابة» (ص ٢١٥ ، ٢١٧) .

(٢) سبقت ترجمته .

وكانوا يعتادون ذلك ، وكذلك من بعدهم .

وأخذة الأموال محمول على علمه بانبساط خالد وعمرو فيما لا يستحقان من مال الخمس وأموال المسلمين ، ولا يبلغ من حزم عمر درك مبلغ ذلك ، فإذا أمكن هذا ، فلا وجه لإطلاق أيدي الولاة في الدماء والأموال .

١١٨٢ - وأما الشافعي^(١) ، فإنه أعرف خلق الله بأصول الشريعة ، وأضبطهم لها وأشدهم كياساً [واتقاداً] في مآخذها وتنزيلها منازلها [وترتيبها على مراتبها ويشهد ذلك بالثقة فيها سابقاً إليه] ولكن لم تتنفس مدته ، ولم تتسع مهلته ، فلم يتشوف إلى وضع مسائل بدیعة ، وكان متصدياً للإجابة عن كل ما يسأل عنه ، واخترم وقد نيف على الخمسين ، وكان ذلك الأمد لا يتسع لأكثر من ضبط الأصول فيها ، فهان على أصحابه البناء عليها .

١١٨٣ - وهذا بيان منازلهم وسنذكر في كتاب الفتوى أنه يتعين على المستفتي نظر كلي في [تخير] قدوته ، وسنصف ذلك النظر وحده .

ثم نقول : ليس على المستفتي تعلق بمبادئ النظر في كل مسألة يأخذ فيها جواب قدوته ، وهذا متفق عليه في المظنونات .

١١٨٤ - ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أنه قال : إذا اشتملت المسألة على مدرک قطعي وجب على العامي الاحتواء عليه ، فإن كانت المسألة عملية ، فتلتحق بالعقائد التي لا يسوغ العقل التقليد فيها .

١١٨٥ - وهذا عندنا سرف ومجاورة حد ، فلما لا نرى أولاً في العقائد ما يراه وقد ظهر اختيارنا فيما عليهم من عقائدهم ، وأما إلحاق قطعيات الشرع بالعقائد ، فعظيم فإن الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة وأكثر مستندتها القطع ، وتكليف العامي الإحاطة بها في معاملاته التي يمارسها ظاهر الفساد ، وهو اقتحام خرق الإجماع .

مسألة :

١١٨٦ - ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الاقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً .

وحكى صاحب المغني : وهو عبد الجبار في كتابه المترجم بالعمد عن بعض أصحابه جواز الاكتفاء بالترجيح ، وسقوط هذا المذهب واضح ، فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من متهم الدليل ، فإذا لم يكن دليل ، لم يثبت الترجيح تصوراً ، وإن فرض تمسك بمبادئ نظر ، وسمى ذلك ترجيحاً ، فهو نظر فاسد لقصوره ، ولا ترجيح بالفساد والنظر يفسد بقصوره تارة وبجيد عن المدرك المطلوب أخرى .

١١٨٧ — فإن قيل : كان أصحاب رسول الله ﷺ ، في تفاوضهم يكتفون بمسالك أترجيحات وما كانوا يمهّدون أدلة مستقلة ، ثم يبنون عليها ترجيحات ، وهم الاسوة .

قلنا : هذه دعوى عرية لا أصل لها ، فإنهم كانوا يبنون أحكاماً على معان سديدة وعلى تقريبات شبيهة ، وهذا مدرك الشرع ، وكانوا لا يعتنون برد المعاني إلى الأصول لا عن جهل بها ، ولكنهم علموا أن معتمد الأحكام المعاني .

فأما الاقتصار على الترجيحات ، فادّعاؤه عليهم تخرص [بين] [نعم] قد نقول : إذا عريت واقعة عن نظر قويم ، ولاحت فيه مخيلة على بعد ولا يكون مثلها دليلاً ، فقد يجوز التمسك بها تجویزاً للمجتهد استصحاب الحال .

وإن رأينا أن نذكر في آخر هذا المجموع طرقاً صالحاً من حكم شغور الزمان عن المفتين ، وحملة الشريعة ذكرنا طرقاً صالحاً في ذلك إن شاء الله - تعالى - .

القول في ترجيحات الأدلة

١١٨٨ — إنما مظنة الترجيحات تعارض صور الأدلة ، وهي في غرضنا ألفاظ منقولة ، ومعان مستنبطة .

فأما الالفاظ فتنقسم إلى النصوص التي لا تقبل التأويل ، وإلى الظواهر .
فأما النصوص ، فتنقسم إلى ما ينقل قطعاً ، واستوت في النقل ، ويلتحق بهذا القسم ما ينقل من غير قطع ، ولكن تستوي النصوص في [طريق] النقل من غير ترجيح آيل إلى الثقة والتغليب فيها .

ونحن نرسم ما يتعلق بهذا القسم .

مسألة:

١١٨٩ - إذا تعارض نصان على الشرط الذي ذكرناه ، وتأرخا ، فالتأخر ينسخ المتقدم^(١) ، وليس ذلك من مواقع الترجيح .

١١٩٠ - فإن تطرق إلى أحد النصين ظن النسخ من غير قطع ، فهذا نصفه ونصوره ، ثم نذكر المذاهب فيه .

قال الشافعي في مسألة المس : قيس بن طلق^(٢) راوي حديث الخصم وهو ممن تقدم إسلامه^(٣) ، وأبو هريرة^(٤) ممن روى [أحاديثنا] وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين فرأينا ، إمكان النسخ تطرق إلى ما رواه قيس .

وكذلك صح عن النبي - عليه السلام - [في مرض موته] أنه قال : « إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون »^(٥) .

ولكن الشافعي تعلق بجلوس النبي ﷺ ، في مرض موته ، والمقتدون به قيام وراءه فكان هذا من أواخر أفعاله ، وألحديث الذي روينا مطلق ، فيغلب على الظن أنه كان في صحته .

ومن هذا القبيل أخبار الدباغ مع ما رواه عبد الله بن عكيم^(٦) الجهني قال : « ورد علينا كتاب النبي - عليه السلام - قبل موته بشهر لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب »^(٧) .

(١) مثاله : حديث شداد بن أوس مرفوعاً : « أنظر الحاجم والمحجوم » رواه أبو داود والنسائي . ذكر الشافعي أنه منسوخ بحديث ابن عباس : « أن النبي ﷺ احتجم ، وهو محرم صائم » أخرجه مسلم . فإن ابن عباس إنما صحبه محرماً في حجة الوداع سنة عشر ، وفي بعض طرق حديث شداد : أن ذلك كان زمن الفتح سنة ثمان . « تدريب الراوي » (٢ / ١٩١ ، ١٩٢) .

(٢) قيس بن طلق بن علي بن المنذر الحنفي اليمامي . روى عن أبيه ، قال العجلي : يمامي تابعي ثقة ، وأبوه صحابي ، وقال ابن معين : لقد أكثر الناس فيه ، وأنه لا يحتج بحديثه ، له ترجمة في « تهذيب التهذيب » (٨ / ٣٥٦ / ٧١٠) .

(٣) هذه العبارة سهو من إمام الحرمين ، وإنما الصحابي هو أبو طلق . الإصابة (٢ / ٢٣٢ / ٤٢٨٣)

(٤) سبقت ترجمته .

(٥) البخاري (١ / ١٧٧ ، ١٨٧) (٢ / ٥٩ ، ٨٩) ، ومسلم في « الصلاة » (٨٢) ، وأبو داود (٦٠٥) ، والنسائي (٢ / ١٤٢) وابن ماجه (١٢٣٧) ، وأحمد (٦ / ٥١) .

(٦) عبد الله بن عكيم الجهني . روي عن أبي بكر وعمر وحذيفة بن اليمان وعائشة . وعنه زيد بن وهب وعبد الرحمن بن أبي ليلى ، قال الخطيب : سكن الكوفة وقدم المدائن في حياة حذيفة ، وكان ثقة . وقال ابن حبان في « الصحابة » أدرك زمنه ، ولم يسمع منه شيئاً ، مات في ولاية الحجاج . له ترجمة في الإصابة (٢ / ٣٤٦ / ٤٨٣١) وتهذيب التهذيب (٥ / ٢٨٣ / ٥٥٤) .

(٧) أبو داود في : اللباس (٤١) ، والترمذي (١٧٢٩) وقال : حسن ، والنسائي (١٧٥ / ٧) وابن ماجه (٣٦١٣) ، وأحمد (٤ / ٣١٠ ، ٣١١) والطبراني في « الصغير » (١٠١ / ٢) وابن أبي شيبة (٨ / ٣١٥) (١٣ / ٥٣) =

فأحاديث الدباغ كانت مطلقة غير مقيدة بتاريخ ، فالغالب على الظن جريانها قبل هذا التاريخ ، ولكن الشافعي رد حديث عبد الله ؛ لأنه كان محالاً على الكتاب ، وناقل الكتاب مجهول ، ليس بمذكور ، فالتحق الحديث بالمرسلات .
فهذا تصوير ما أردناه .

١١٩١ - قال الشافعي : إن مجرد نص ، ولم يعارضه آخر ، فإمكان النسخ مردود ومدعيه مطالب بنقل النسخ ، ولا يكتفى في هذا المقام بغلبة الظن . فإن تعارض نصان ، وتطرق إلى أحدهما مسلك من المسالك التي صورناها ، فعند ذلك يرى الشافعي ترجيح النص الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ على الآخر [ورأيه أولى] من الحكم بتساقط النصين عند تعارضهما .

١١٩٢ - وقال قائلون: النصان متعارضان ، فإن الذي اتجه فيه إمكان النسخ ظناً لا يخفى سقوطه ، والنص الآخر يهي به ويحط عن منزلته ، والتمسك بمرتبة أخرى دون النصوص أولى ، ولا يبقى مع تعارض النصين إلا ظن ترجيح ، ومجرد الترجيح لا يجوز التمسك به .

١١٩٣ - ووجه الحق في ذلك : أن الحادثة إذا عريت عن مسلك [يعد] من سبل مسالك الأحكام ، وتعارض خبران نصان ، وتطرق إلى أحدهما إمكان النسخ ، وعدم المجتهد متعلقاً سواهما فالوجه التمسك بالخبر الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ وهذا أولى من تعطيل الحكم وتعرية الواقعة عن موجب الشرع ، وهذا يناسب القول في مآخذ الأحكام عند عرو الزمان عن المفتين ، ولعلنا نختم هذا المجموع بطرف صالح منه يقع به الاستقلال .

فإن وجد المتناظران مسلکاً من مآخذ [الأحكام] سوى الخبرين ، مثل أن يجد للقياس مضطرباً ، فالوجه النزول عن الخبرين جميعاً ، والتمسك بالقياس ، ثم الخبر الذي بعد عن ظن النسخ يستعمل ترجيحاً لأحد القياسين [على الآخر] .

فهذا وجه مدرك الحق في ذلك ، وهو أصل في كتاب الترجيح ، وسنسنده إليه أمثاله .

مسألة :

١١٩٤ - إذا تعارض خبران نصان نقلهما الأحاد ، واستوى الرواة في الصفات المرعية في حصول الثقة ، ولكن كان أحدهما أكثر رواة .

فالذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد [وهو مذهب الفقهاء] وذهب بعض المعتزلة إلى منع الترجيح بكثرة العدد ، واحتجوا في ذلك بالشهادة ، فإنه لا ترجح بينة على بينة بكثرة العدد.

وهذا الذي ذكره مما اختلف الفقهاء فيه :

١١٩٥ - فذهب معظم أصحاب مالك ، وشاذمة من أصحاب الشافعي إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد ، في الشهود مقدمة على البينة التي تعارضها .

والمسألة على الجملة مظنونة ، وللاجتهاد فيها مجال ، ثم معظم قواعد الشهادات منوطة بالتعبدات ، والروايات مدار أصولها وتفصيلها على الثقة المحضة . ولهذا لا تعتبر فيها الحرية والعدد في [أصل القبول] وكثرة الروايات توجب مزيداً في غلبة الظن .

وقد قال القاضي - رحمه الله تعالى - : تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة لا أراه قاطعاً ، وإنما أراه من مسالك الاجتهاد .

١١٩٦ - والوجه في هذا عندنا : أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكاً إلا الخبر وتعارض في الواقعة خبران ، واستوى الرواة في العدالة والثقة ، وانفرد بنقل أحدهما واحد ، وروى الآخر جمع ، فيجب العمل بالخبر الذي رواه الجمع .

وهذا مقطوع به ، فإننا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ ، لو تعارض لهما خبران كما وصفنا ، والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه ، ولا مضطرب للرأي لما كانوا يعطلون الواقعة ، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع .

١١٩٧ - فأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية ، فإن الخبر الذي نقله الواحد يضعف بالخبر الذي يعارضه ، فيبعد أن يستقل دليلاً .

والذي يقتضيه هذا المسلك النزول عنهما ، والتمسك بالقياس ، وترجيح القياس الذي يعضده الخبر الذي يرويه الجمع ، ولو تجرد القياس في الجانب الآخر ، [فهو]

متمسك [الحكم ومتعلقه فهذا وجه ، ولكن قد نظن أن أصحاب رسول الله ﷺ كان يقدمون] الخبر الذي يرويه الجمع ، ويضربون عن القياس كدأبهم في تعظيم الخبر وتقديمه ، ولسنا على قطع في ذلك ، فإننا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي ، فما قطعنا به أثبتناه ، وما غلب على ظننا ترددنا فيه ، وألحقناه بالمظنونات .

١١٩٨ - فأل حاصل القول إلى أن الخبر وإن رواه جمع من الثقات إذا عارضه خبر نقله عدل واحد ، فيسقط ما رواه الجمع عن رتب الأدلة المقطوع بها ، فإن عدمنا مأخذًا سواهما ، كان تعلقنا بالأرجح تعلق من لا يجد مضطربًا سوى الترجيح ومحض الترجيح لا يتعلق به عند فقد الأدلة ، كما سيأتي شرحه إن شاء الله - تعالى - .

١١٩٩ - فأما إذا وجدنا [أدلة فالمسألة إذ ذاك ظنية ، منزلة على ما يؤدي إليه اجتهاد الناظر ، وكذلك إذا وجدنا] القياس موافقًا للخبر الذي نقله الواحد فالمسألة ظنية أيضًا .

وإن كان القياس في جانب الخبر الذي رواه الجمع ، [فلا شك أن الحكم بذلك القياس المرجح بالخبر الذي رواه الجمع]
فهذه جوامع القول في ذلك .

١٢٠٠ - وقد ذكرنا في تعارض الخبرين إذا تطرق إلى أحدهما إمكان النسخ من الجهات التي ذكرناها [أن] الوجه النزول عنهما والتمسك بالأقيسة إن وجدناها ، ولم نردد[في ذلك تغليب ظن .

والسبب فيه أنا ظننا ظنًا غالبًا بالصحابة - رضي الله عنهم - اعتبار الترجيح بالثقة والعدد ، ورددنا القول ، ولم يسنح لنا مثل ذلك فيما يتطرق إليه النسخ إيمانًا ، إذ تبينا من تفحصهم عن أسباب الثقة ما يغلب على الظن الترجيح بها ، وتقديم الأخبار على الأقيسة تعظيمًا لها ، إذا رجع الأمر إلى التفاوت في الثقة .

[فإن ظهر لنا ظن عندنا في وقائع] بلغته أنهم نظروا في إمكان النسخ نظرهم في الثقة ، نزلنا تلك [المسألة] هذه المنزلة ، وعاد القول إلى التعارض إلا فيما يمنع منه متمسك لما قدمنا تمهيد من أن التعارض في التساقط [أقوى] في نظر الناظرين من الاعتصام بترجيح ظني ، فهذا متتهى المراد .

١٢٠١ - وبما نذكره في فروع هذا الفصل : أنه إذا روى راويان خبرين ، وكل

واحد منهما [ثقة] مقبول الرواية لو انفرد ، ولكن في أحدهما مزية ظاهرة ، في قوة الحفظ والضبط ، والاعتناء بالوعي ، فهذا مما يرى أهل الحديث مجمعين على التقديم [فيه] .

وهو كما روى عبيد^(١) الله بين عمر العمري [مع ما رواه أخوه عبد الله^(٢) بن عمر العمري] في سهم الفارس من المغنم^(٣) ، فقال الأئمة : حديث عبيد الله مقدم ، وإن كان أخوه عبد الله عدلاً ، فإن بينهما تفاوتاً بيناً ، قال محمد بن إسماعيل البخاري : بينهما ما بين الدينار والدرهم ، والفضل لعبيد الله ، وهذا وإن ظهر من خدمه الحديث ، فإذا رجع الأمر إلى العلم ، فالقول عندي في الخبرين مع اختصاص إحدئ الروايتين بالمزية ، كالقول في اختصاص أحد الخبرين بكثرة الرواة مع الاستواء في الصفات المرعية ، وقد سبق ذلك مفصلاً .

غير أن التمسك بحديث عبيد الله حتم من جهة أن القول متعلق بالتقدير وهو متلقى من توقيف الشارع ، ولا مجال للقياس فيه ، والرأي لا يضبط متسهى الغناء والكفاية .

١٢٠٢ — فهذا من المنازل التي يتعين فيها الاستمساك بالخبر ، ولا نظر لذي الرأي على استرسال كلي ، وهو موافق لمذهب الشافعي .

فإن نظرنا إلى الغناء ، فلا يكاد يخفى أن غناء الفارس يزيد على ضعف غناء الراجل ، فلا موقف ينتهي [إليه] فيستعمل الرأي كلياً ، ويستعمل الخبر توقيفاً ينتهي إليه .

١٢٠٣ — وما يتصل بذلك [أنه] إذا روى أحد الخبرين ثقة ، وروى الآخر جمع

(١) عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب المدوي العمري ، أحد الفقهاء السبعة روى عن أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ولها صحبة وعن أبيه وخاله ، وآخرين ، قال أبو زرعة وأبو حاتم : ثقة . مات سنة (١٤٧هـ) له ترجمة في « تهذيب التهذيب » (٧ / ٣٥ ، ٣٦ / ٧١) .

(٢) عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم العمري . روى عن نافع وزيد بن أسلم وسعيد المقبري . قال أحمد : كان يزيد في الأسانيد ، ويخالف ، وكان رجلاً صالحاً . وقال ابن حبان : كان ممن غلب عليه الصلاح حتى غفل عن الضبط ، فاستحق الترك . مات سنة (١٧٣ هـ) له ترجمة في « تهذيب التهذيب » (٥ / ٢٨٥ ، ٢٨٦ / ٥٦٤) .

(٣) البخاري في « الجهاد » (٥١) و المغاري (٣٨) ومسلم في « الجهاد » (٥٧) وأبو داود في « الجهاد » (١٤٣ ، ١٤٧) ، والترمذي في « السير » (٦ ، ٨) وأحمد (٢ / ٢) .

لا يبلغ آحادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدالة ، فاجتمع مزية الثقة وقوة العدد . فمن أهل الحديث من يقدم مزية العدد . ومنهم من يقدم مزية الثقة .

والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع ، والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة إذا ظهرت ، فإن الغالب على الظن أن الصديق - رضي الله عنه - لو روى خبراً ، وروى جمع على خلافه خبراً ، لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق .

وماخذ الكلام في جميع هذه الفنون واحد ، فليرجع الناظر إلى المعتبر الممهّد أصلاً وتفصيلاً ، ول يميز مواقع القطع من الظن .

مسألة :

في تقديم أحد الخبرين على الآخر بموافقة أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - .
١٢٠٤ - القول في حقيقة هذه المسألة يستدعي مقدمة من كتاب الإجماع ، فنقول : إن اجتمع علماء العصر على [مذهب] واستمر الإجماع على الشرائط المرعية ، فلا يبقى للتعلق بالخبر والحالة هذه وقع ، فإن الخبر إن كان منقولاً آحاداً فلا خفاء بما ذكرناه .

ولو فرضنا خبراً متواتراً ، وقد انعقد الإجماع على خلافه ، فتصويره عسر ، فإنه غير واقع ولكننا على التقدير نقول : لو فرض ذلك ، فالتعلق بالإجماع أولى ، فإن الأمة لا تجتمع على الضلالة ، ويتطرق إلى الخبر إمكان النسخ ، فيحمل الأمر على ذلك قطعاً لا وجه غيره ، ونقطع بهذا .

١٢٠٥ - فإن قيل : الخبر المتواتر النص من الأدلة القاطعة ، وكذلك الإجماع فلم قدمتم الإجماع ؟ .

قلنا : لأن الخبر عرضة لقبول النسخ ، والإجماع لا ينعقد متأخراً إلا على قطع فلا يتصور حصول الإجماع على باطل ، وتطرق النسخ إلى الخبر ممكن فالوجه حمل الإجماع على القطع الكائن ، وحمل الخبر على مقتضى النسخ استناداً ، أو تنبيهاً على تقدير استثناء ، والمستحيل حصول الإجماع على حكم مع خبر نص على مناقضته ، مع الإجماع على أنه غير منسوخ ، فهذا مما لا يتصور وقوعه ، حتى يتكلم فيه في تقديم أو تأخير وإنما الكلام في خبر مطلق .

ثم الذي أراه [أن] من ضرورة الإجماع على مناقضة الخبر النص المتواتر أن

يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخاً ، فهذا قولنا في الإجماع .

١٢٠٦ - أما إذا فرض خبر على شرط الصحة نقله الأحاد ، وجرت أقضية [أئمة من] الصحابة على مخالفته ، فكيف الوجه ؟ .

ذهب مالك - رحمه الله - إلى تقديم أقضية الصحابة على الخبر الصحيح ، والنص الصريح ، ونقل ناقلون عنه تقديم ما صار إليه أهل المدينة ، يعني علماءها ، وروى عنه في تحقيق ذلك تمسك بأخبار تشير إلى تعظيم المدينة وأهلها ، فإن صح ذلك فهو ضعيف ، وإن كان مذهبه النظر في مذاهب العلماء الذين كانوا ، وإنما أجري ذكر [أهل] المدينة ؛ لتوافر العلماء بها في ذلك الزمن ، فهذا قريب على ما سيأتي الشرح عليه- إن شاء الله - .

١٢٠٧ - وقال الشافعي - رحمه الله - : لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع ، والتعلق بالخبر أولى .

ونحن نذكر ما تمسك به الشافعي ، ثم نذكر بعده المختار عندنا .

قال الشافعي : الحججة في الخبر ، وما نقل من عمل على خلافه ، فهو منقول عن أقوام ليست أقوالهم حجة ، ولا معنى لترك الحججة لما ليس بحجة .
ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : العاملون بخلاف الخبر محجوجون به ، ولا يقدم قول محجوج بحجة على الحججة .

وقال الشافعي في بعض مجاري كلامه : لو [عاصرت] العاملين بخلاف الخبر لحاججتهم ، وجادلتهم العين العين ، ولا يتعين ذلك بانقراضهم .
وقد يقول : لو وجدت قياساً يخالف أقضية أقوام من الأئمة ، لتمسكت به ، ولم أبال بمن ينازعني ، والخبر مقدم على القياس ، فإذا قدمت القياس على قولهم ، فكيف أترك الخبر المقدم على القياس بقولهم ؟ .

وقال - رضي الله عنه - : إن كان تقديم أقضية الصحابة ؛ لتحسين الظن بهم ولا تجب لهم العصمة ، فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم [أولى] .

١٢٠٨ - والرأي الحق عندنا [في ذلك] يوضحه تقسيم فنقول :

إن تحققنا بلوغ الخبر [طائفة من أئمة الصحابة ، وكان الخبر] نصاً لا يتطرق إليه تأويل ، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره والعلم به ، فلسنا نرى التعلق بالخبر ، إذ

لامحتمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب ، وترك المبالاة ، أو العلم بكونه منسوخًا ، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث مجال .

[وقد] أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول فيتعين حمل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ ، وليس [ما] ذكرنا تقديمًا لأقضيئهم على الخبر ، وإنما هو استمسك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب [فكأننا] تعلقنا بالإجماع في معارضة الحديث وليس في تطريق إمكان النسخ إلى الخبر غض من قدره - عليه السلام - وحط من منصبه ، وقد قدمنا في كتاب الإجماع أن الإجماع في نفسه ليس بحجة ولكن [إجماع] أهله يشعر بصدر ما أجمعوا عليه [عن] حجة .

فهذا قول في قسم ، وهو : إذا بلغهم الخبر وعملوا بخلافه ذاكرين له .

١٢٠٩ - فأما إذا لم يبلغهم ، أو غلب على الظن أنه لم يبلغهم فالتعلق بالخبر حينئذ ، وظني بدقة نظر الشافعي في أصول الشريعة أنه رأى التقديم للخبر في مثل هذه الصورة .

١٢١٠ - وإن غلب على الظن أن الخبر بلغهم ، وتحققنا أن عملهم مخالف له فهذا عندي مقام التوقف والبحث .

فإن لم نجد في الواقعة متعلقًا سوى الخبر والأقضية ، فالوجه التعلق بالخبر ، وإن وجدنا مسلکًا في الدليل سوى الخبر ، فالتمسك به أولى .

١٢١١ - ومما ينبغي أن يتنبه الناظر له : أن مذاهب الصحابة إذا نقلت من غير إجماع ، فلا نرى التعلق بها ، وإذا نقلت في معارضة خبر نص على المخالفة التي لا تقبل تأويلًا ، فيتعين التعلق بالمذاهب ، وليس هذا على الحقيقة تعلقًا بالمذاهب ، وإنما هو تعلق بما صدرت المذاهب عنه ، وما ذكرناه في أئمة الصحابة يطرد في أئمة التابعين وأئمة كل عصر ما لم نقف على خبر .

وبيان ذلك بالمثل : أن مالكا - رضي الله عنه - يرى تقديم أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - على الخبر مطلقًا من غير تفصيل ، وقد لا نأمن أن يكون بعض تلك الأقضية ممن لم يبلغه الخبر ، أو بلغه ونسيه .

فإذا لم يفصل مالك تبين أنه لم يكن مطلعًا على حقيقة هذا الأصل . فلا جرم نقول : إذا روى مالك خبرًا ، وخالفه لم نبل بمخالفته من حيث لا نشق بتحقيق منه في

مأخذ الباب، ولذلك ثبت خيار المجلس بما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن الرسول - عليه السلام - ولم يقل مالك بخيار المجلس .

١٢١٢ - وما يجب تنزيهه على هذا القسم : أن جمعاً لو بلغهم خبر ثم صح عندنا عملهم بخلافه بعد تطاول زمن ، وجوزنا ذهولهم عنه ، ونسيانهم له ، فليخرج ذلك على التقاسيم في تطاول غلبة الظن كما سبق .

وما ذكرناه في جمع ، فهو في المجتهد الواحد الموثوق بعدالته ، وأمانته بمثابته في جمع .

١٢١٣ - ولو صح خبر وعمل به جمع ، ولم يعمل به جمع ، والفريقان ذاكران الخبر ، والمسألة مفروضة حيث لا احتمال إلا النسخ .

فالذي أراه تقديم عمل المخالفين ، فإنه لا يحمل أمرهم إلا على ثبت وتحقيق وعمل العاملين يحمل على التمسك بظاهر الخبر .

١٢١٤ - وليعلم الناظر إذا انتهى إلى هذا المقام أن الكلام في هذه المضايق ينتهي إلى حال يعسر التصريح فيها ، فلا ينبغي للإنسان أن يسترسل في قبول كل ما يتصور عليه .

ومن هذا القبيل ما انتهينا إليه ، فإنه يسعد قطع قوم بالمخالفة مع تصحيح الخبر ، وقطع آخرين بالعمل فلا بد أن يشيع المخالفون ما عندهم ويبحث عنه العاملون .

[نعم قد يتفق عمل العاملين في صقع من غير غوص وتحقيق ، ويبحث عن حالة المخالفين]

فهذا منتهى القول في ذلك وهو مقدمة غرضنا في الترجيح .

١٢١٥ - فإذا تعارض خبران صحيحان ، وعمل بأحدهما أئمة من الصحابة .

فقد رأى الشافعي ترجيح ذلك الخبر على الخبر الذي [عارضه و] لم يصح العمل به ، واستشهد بما رواه أنس^(١) في نصب الغنم، إذ عارضه ما رواه علي^(٢) - رضي

(١) أنس هو : ابن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي ، أبو حمزة . خادم رسول الله ﷺ حضراً وسفراً منذ قدم المدينة إلى أن توفي رسول الله ﷺ وغزاه معه ثمان غزوات . مات سنة (٩٣) . له ترجمة في : الإصابة (١ / ٨٤) وشذرات الذهب (١ / ١٠٠) ، والعبير (١ / ١٠٧) .

(٢) سبق تخريجه .

الله عنه - فيها ، وعمل الشيخين يوافق ما رواه أنس [فقال - رضي الله عنه - أقدم حديث أنس] .

وهذا مما يجب الثاني [فيه] فليس ما استشهد به مما يقال فيه : إن عمل الصحابة خالف خبراً ، إذ لم يصح عندنا أنهم بلغهم حديث علي - رضي الله عنه - ثم لم يعملوا به ولكن قد يظن ذلك ظناً .

١٢١٦ - فإن قيل : فما الوجه والحالة كما وصفتم ؟

قلنا : نرى الحديثين متعارضين ، فإن معارضة أحدهما الثاني ليس مما يسقطه ترجيح ظني في أحد الجانبين ، ثم لو صح أنه بلغهم الحديثان ثم عملوا بأحدهما ، فليس هذا من الترجيح ، ولكنه يتعلق بالقسم المتقدم ، وهو أن أفضية أئمة الصحابة بخلاف الخبر مع العلم به ، والذكر له كيف الوجه فيه ؟ وقد تقدم ما فيه بلاغ .

١٢١٧ - ومما يجب التفطن له أن النصب مقادير ، ولا مجال فيها للرأي والخبران ، وإن رأينا تعارضهما فيخرج وجوب العمل بما عمل به الصحابة - رضي الله عنهم - على الرأي المتقدم في أنا إذا عدنا مسلماً للحكم ، ولم نظفر إلا بما يقع ترجيحاً لا استقلال له ، ولو ثبتت الأدلة ، فالتمسك بما لا يستقل أولى من تعرية الواقعة عن حكم .

فالوجه إذا التعلق بحديث أنس لما ذكرنا آخراً ، والله أعلم .

مسألة :

١٢١٨ - إذا تعارض خبران نصاب ، وانضم إلى أحدهما قياس يوافق معناه [الخبر] فقد اختلف العلماء في ذلك :

فالذي ارتضاه الشافعي : أن الحديث الذي وافقه القياس مرجح على الآخر واستدل بأنه قال : إذا اختلف أحد الحديثين بما يوجب تغليب الظن تلويحاً ، فهو مرجح على الآخر ، ومجرد التلويح لا يستقل دليلاً ، فإذا اعتضد أحد الحديثين بما يستقل دليلاً ، فلأن يكون مرجحاً أولى .

١٢١٩ - وقال القاضي : إذا تعارض الخبران كما ذكرناه في تصوير المسألة تساقطاً ، ويجب العمل بالقياس والمسلكان يفضيان إلى موافقة حكم القياس ، ولكن الشافعي يرى متعلق الحكم بالخبر المرجح بموافقة القياس ، والقاضي يرى العمل بالقياس ، وسقوط الخبرين .

واستدل القاضي بأن قال : الخبر مقدم في مراتب الأدلة على القياس ، [فيستحيل] ترجيح خبر على خبر بما يسقطه الخبر ، ومن أحاط بمراتب الأدلة لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح ، فإن القياس مع الخبر الصحيح المستقل الواقع نصاً في حكم اللغو الذي لا حاجة إليه ، وما يقدم على القياس إذا خالفه ، فهو مقدم عليه أيضاً إذا وافقه ، فالقياس إذا لا وقع له مع ثبوت الخبر ، والتعارض يوجب سقوط التعلق بالخبرين ، فإذا سقطا ، فالتعلق بالقياس بعد سقوطهما .

١٢٢٠ - والقول في ذلك عندي لا يبلغ مبلغ الإفادة ، ويجوز لمن ينصر نص الشافعي في ذلك أن يقول : إنما يقدم الخبر إذا لم يعارضه خبر ، فإذا تعارضا افتقر أحدهما إلى التأكيد بما يغلبه على الآخر .

فهذا منتهى القول . ولا قطع . والعمل بما اجتمع عليه الخبر والنظر .

ونبني على هذا مسائل نسردها ونبين الحق فيها منها :

[مسألة] :

١٢٢١ - أنه إذا تعارض خبران ، واعتضد أحدهما بقياس الأصول ، وكان أقرب إلى القواعد الممهدة .

قال الشافعي : يقدم ما يوافق القواعد .

ومثال ذلك : الخبران المتعارضان [في صلاة الخوف] في غزوة ذات الرقاع ، فالذي رواه ابن عمر فيه ترددات كثيرة ، والترددات تخالف نظم الصلاة ، ورواية خوات بن جبير ليس فيها حركات ، وترددات ، فرأى الشافعي - رضي الله عنه - تقديم خبر خوات ، وهذا يتصل بتحقيقه بموافقة القياس لإحدى الروایتين ومخالفة الأخرى فكان العمل بموجب القياس أولى . ثم يسأل الكلام إلى أن رواية خوات مرجحة بالقياس ، أم الروایتان متعارضتان ، والتعلق بالقياس بعدهما ؟

١٢٢٢ - ويجري في هذا الواقعة نوعان من النظر : أحدهما : أنه لا يمتنع جريان

الصلاتين الموصفتين في الروایتين .

وقد مال الشافعي في بعض أجوبته إلى تجويزهما جميعاً ثم أثر رواية خوات من طريق التفصيل ، وهذا متجه حسن ، فإنه يبعد أن تختلف روايتان في واقعة واحدة اختلاف رواية ابن عمر وخوات .

وإذا روى عدلان لفظين من غير تاريخ ، فالظن بهما الصدق ، ويقدر [تقدم] أحدهما [وتأخر] الآخر ، فإذا اعتاص معرفة ذلك منهما قيل : تعارضا .

فأما إذا تعلق الروايتان بحكاية واحدة ، وظهر التفاوت في النقل ، فالوجه أن يحمل الأمر على جريانهما جميعاً ، ويرد الترجيح إلى الفضيلة ، فهذا وجه .

ومما يتعلق بما نحن فيه أنا إذا حملنا الرواية المختارة على الجوار ، ولم نجوز غيرها فليس في روايتنا إياها منع لما رواه ابن عمر ، فإذا لا تعارض في الحقيقة إلا من وجهة واحدة وهي أن يدعي الاتحاد وتنسب إحدئ الروايتين إلى الوهم والزلل ، ثم لا يتعين لذلك أحدهما فيتمسك بالقياس .

وهذا بعيد عما تعبدنا به من تحسين الظن بالرواة والمختار تجويز ما اشتدت عليه الروايتان ، ورد الأمر إلى التفصيل .

١٢٢٣ - وقد ذكر القاضي وجهاً في تقديم رواية ابن عمر - رضي الله عنهما - وهو أنه قال : إنها نافلة ، عن المألوف في القواعد ، فيجب حملها على تثبيت الناقل ، والرواية الأخرى ليست كذلك ، وقد يشعر بعدم التثبيت وبناء الأمر مطلقاً على ما عهد في الشرع .

وهذا غير سديد ، وهو تحويم على تخصيص عدل بوجه وزلل بموافقة الأصول فيما رواه ثم [في] رواية خوات أنواع من الإثبات لا تعهد في القوانين والقواعد ، فلا وجه لما ذكره .

[مسألة] :

١٢٢٤ - ومنها : إذا تعارض خبران ، ووافق أحدهما حكم اقتران من كتاب الله - تعالى - فقد رجح بعض العلماء الخبر الذي وافقه حكم القرينة .

ومثال ذلك : الخبران المتعارضان في العمرة فيروى أن النبي - عليه السلام - قال : « الحج جهاد والعمرة تطوع »^(١) ، وعارضه ما روي أنه - عليه السلام - قال : « الحج والعمرة نسكان فرضان لا يضررك بأيهما بدأت »^(٢) ، ثم خبر الفريضة وافق حكم القرآن ، في كتاب الله - تعالى - فإنه قال : « وأتموا الحج والعمرة لله »^(٣) .

(١) ابن ماجة (٢٩٨٩) من طريق مندل والحسن وهما ضعيفان ، والبيهقي (١٤٨/٤) ، والطبراني (٤٤٢/١١) ،

والمجمع (٢٠٥/٣) ، وعزاه إليه في « الكبير » من طريق محمد بن الفضل ، وهو كذاب .

(٣) آية (١٩٦) سورة البقرة .

(٢) الدارقطني (٢٨٤/٢) .

وهذا فيه نظر ، فإن إتمام الحج يتعرض لفرضه ابتداءً لا في الحج ولا في العمرة وهما مقترنان وفاقاً في وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما ، ولم نذكر هذا إلا أن الشافعي^(١) ذكره ، فتمينا بإيراد كلامه .

مسألة :

١٢٢٥ - إذا تعارض خبران ولم يترجح أحدهما على الثاني ولم يتطرق إلى واحد منهما نسخ فيما يعلم أو يظن ، وعريت الواقعة عن دلالة أخرى فحكمهما عند الأصوليين الوقف عن الحكم فيها ، وإلحاق الصورة بالوقائع كلها قبل ورود الشرائع . وهذا حكم الأصول .

١٢٢٦ - ولكن ما أراه : أن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين ، ولم يشغر عنهم [الزمان] فلا يقع مثل هذه الواقعة ، [إذ] لو فرض تجويز ذلك ، لوجب في حكم العادة وقوعه لا محالة ، فإذا لم يقع مثله في الأزمان على تطاولها ، وقد اشتملت على كل ممكن على التكرار [فارتقاب] واقعة شاذة لا نظير لها ، ولا مداني محال في حكم العادة . وسيأتي شرح ذلك في كتاب الفتوى .

وإن تحقق التعارض والتساوي بين النصين وانحسم مسلك التأويل ، ووجدنا للحكم متعلقاً من طريق القياس [أو الاستدلال] وآخر مسلكه استصحاب الحال فهذا مما تقرر القول فيه قبل . من أن الخبر الذي يوافقه مرجح به أو الخبران يتساقطان بالتعارض والمعنى متجرد للتعلم به .

فصل : في تعارض الظواهر

١٢٢٧ - [كل ما] قدمناه في تعارض النصوص .

وأما إذا تعارض ظاهران يتطرق التأويل إلى كل واحد منهما ، فتسع مسالك الترجيح ، فإن مبنى التعلق بالظاهر على غلبات الظنون ، وهي حرية بالترجيحات .

فإذا تعارضا وتأييد أحدهما بمزية ثقة في الراوي ، أو العدد في الرواة - فالوجه التمسك بما تأيد بهذه الجهات ، وليس كالنصين فيما قدمناه ، فإننا تحققنا [من] طرق الماضين أنهم في غلبات الظنون كانوا يبغون ترجيح ظن على ظن .

(١) سبقت ترجمته .

وإنما توقفنا في تعارض النصوص من جهة أن معارضة النص بالنص يوهي التعلق به ، واقتضاؤه إياه يزيد على ما يتعلق به الترجيح وأيضاً فإننا لم نتحقق مثلاً في تعارض النصين مع ترجيح أحدهما بمزية البينة والعدد ، ولم ينقل لنا مسلك الأولين في مثل ذلك حتى نتخذه معتبراً .

[وأما ما] يتعلق بالظنون [فقد] استبنا على قطع استرسال الأولين في الاستمسك بما يتضمن مزية في تغليب الظن ، فإذا تعارض ظاهران ، ولم يكن أحدهما في الشبوت والتعرض للتأويل بأولى من الثاني ، ولم يتطرق إلى أحدهما ما يوجب تغليب الظن ، فتعارضهما والحالة هذه كتعارض النصين على ما تقدم .

مسألة :

١٢٢٨ - إذا تعارض ظاهران أحدهما من الكتاب ، والآخر من السنة ، فقد اختلف أرباب الأصول .

فقال بعضهم : يقدم كتاب الله - تعالى - . وقال آخرون : تقدم السنة . وقال آخرون : هما متعارضان .

١٢٢٩ - فأما من قدم الكتاب ، فمتعلقه قول معاذ^(١) ، إذ قال : « أحكم بكتاب الله ، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ، فإن لم أجد أجتهد رأيي »^(٢) ، واشتهر في أصحاب النبي ﷺ الابتداء بالكتاب ، ثم طلب السنة إن لم يجدوا متعلقاً من الكتاب .

١٢٣٠ - ومن قدم السنة احتج بأن السنة هي المفسرة للكتاب ، وإليها الرجوع في بيان مجملات الكتاب ، وتخصيص ظواهره ، وتفصيل محتمله .

١٢٣١ - والصحيح عندنا الحكم بالتعارض ، فإن الرسول - عليه السلام - ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئاً ، وكل ما كان يقول فمستنده أمر الله - تعالى - ، وما ذكره معاذ ، فمعناه أن ما يوجد فيه نص من كتاب الله - تعالى - فلا يتوقع فيه خبر يخالفه فمبنى الأمر فيه على تقديم الكتاب ، ثم أي الكتاب لا تشتمل على بيان الأحكام والأخبار أعم وجوداً [منها] ، ثم طرق الرأي لا انحصار لها ، فجرى الترتيب منه بناءً على هذا في الوجود .

ونحن فرضنا المسألة في ظاهرين ليسا نصين . وكذلك ما ادّعاه من ابتدار الصحابة الكتاب ، فهو منزل على ما ذكرناه .

فأما كون السنة مفسرة ، فلا تعلق [فيه] ، فإننا نقول : إن روى تفسيراً للكتاب ، فلا خلاف في قبوله ، وتنزيل الكتاب عليه ، ومعظم التفاسير منقولة آحاداً ، وليس هذا من غرضنا ، وكذلك لو كان الخبر الذي نقله الأثبات نصاً في معارضة ظاهر ، فالنص مقدم على الظاهر من الكتاب والسنة .

وقد ذكرنا هذا في تخصيص العموم ، وأشرنا إلى خلاف فيه . والذي ذكرناه الآن هو المختار .

١٢٣٢ - وقال القاضي - رحمه الله - : إذا تعارض ظاهر الكتاب وظاهر خبر نقله الأحاد ، فهما متعارضان . وهذا لست أراه كذلك ، فإن الظاهرين متساويان في تطرق التأويل إلى كل واحد منهما ، والكتاب يختص [بشئوته على جهة القطع] . ولا أعرف خلافاً [أنه] إذا تعارض ظاهران من الأخبار ، أحدهما منقول تواتراً والآخر منقول آحاداً ، فالتواتر يقدم ، فليكن الأمر كذلك في تقديم الكتاب على السنة .

مسألة

١٢٣٣ - قال الله - تعالى - : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه ﴾^(١) الآية . وهذه الآية من آخر ما نزل ، ولا خلاف أنها ليست منسوخة .

وقد تعلق مالك - رحمه الله - بموجبها ، ونزل مذهبه عليها ، فحرم ما اقتضت الآية تحريمه وأحل ما عداه ، ورأى الشافعي - رحمه الله - التعلق بأخبار نقلها الأحاد وترك موجب الآية نها .

منها : أنه - عليه السلام - نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ، وكل ذي مخلب من الطير^(٢) ، وحرم الفواسق^(٣) ، وحرم الحمر الأهلية^(٤) ، والأخبار في تحريمها

(١) آية (١٤٥) سورة الأنعام .

(٢) الترمذي (١٤٧٧) ، وأحمد (١ / ١٤٧ ، ١٩٤ ، ٢٢٤ ، ٢٨٩) والبيهقي (١ / ٢٥) ، (٥ / ٣٣٨) ، وابن أبي شيبة (٥ / ٣٩٩) ، والحاكم (٢ / ٤٠) .

(٣) البخاري في « الصيد » (٧) ، ومسلم في « الحج » (٧١ ، ٧٣) ، والترمذي في « الحج » (٢١) والنسائي في « المناسك » (١١٦ ، ١١٧) ، وأحمد (١ / ٢٥٧) .

(٤) البخاري في « الذبائح » (٢٨) ، ومسلم في « الصيد » (٣٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٧) والترمذي =

بعد التحليل في الصحاح .

وتقديم أخبار الأحاد على نص الكتاب مشكل في غير محل الإجماع ، وليس القرآن في مرتبة الظواهر في هذا الغرض ، ولكنه يشتمل على النفي والإثبات ، والإبقاء والاستثناء ، وهذا أبعد في التأويل من الأخبار التي رويت في معرض المناهي . وصيغ النهي ليست نصوصاً في التحريم ، والتنزيه غالب في كثير من المطعومات .

١٢٣٤ - والذي اعتمده الشافعي في الكلام على الآية تنزيلها على [سبب] في النزول ، يدل عليه ما قبل الآية التي فيها الكلام ، وما بعدها ، وذلك أنه قال : زعمت اليهود أن الشحوم محرمة وذكر تفاصيلهم في البحيرة والسائبة ، ونسبوا النبي - عليه السلام - إلى أنه يغير حكم الله - تعالى - من تلقاء نفسه ، وأباح طوائف من الكفار الميتة ، وجادلوا المسلمين فيها ، وكانوا يقولون : تستحلون ما تقتلون ، ولاتستحلون ما يقتله الله - تعالى - ، وأباح آخرون الخنزير والدم ، فانزل الله - تعالى - أنه لم يحرم إلا ما أحلوه ، وأنهم مراغمون لما أنزل الله - تعالى - على نبيه - عليه السلام - ، ونجري الآية على مذهب من يقول لمن يخاطبه : لم تأكل اليوم حلاوى ؟ فيقول المجيب : لم أكل اليوم إلا الحلاوى .

١٢٣٥ - وهذا [استكره] عندي في الكلام على الآية ، ولكن يعضده عندي ما هو مجمع عليه في أمور ، ومذهب مالك مسبق بالإجماع فيها ، فإننا لا نشك في اجتناب أصحاب النبي - عليه السلام - أكل الحشرات وغيرها ، واعتقادهم أنها بمثابة المحرمات ، وكذلك الخمر محرمة ، وليس لها ذكر في هذه الآية ، ونزولها مسبق بتحريم الخمر ، فإذا ظاهر الآية متروك بالإجماع ، ولا يعتد [مع تحققه] بخلاف مالك بعده ، فينتظم من ذلك تنزيل الآية على ما ذكره الشافعي .

مسألة :

١٢٣٦ - إذا ورد عام وخاص في حادثة ، وتسلب الخاص [على العام] إجماعاً وورد مثله عام وخاص فالوجه تنزيل العام على موجب الخاص .

ومثال موضع الخلاف والوفاق ما نصفه الآن . أما المتفق عليه ، فتنزيل قوله

= في « النكاح » (٢٩) ، والصيد (٩) ، والاطعمة (٦) والنسائي في « الصيد » (٣١) وابن ماجه في « الذبائح » (١٣) وأحمد (٢ / ٢١) .

- عليه السلام- : «في الرقة ربع العشر»^(١) على قوله : « ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة »^(٢) ، والحديث الأول يعم القليل والكثير ، والحديث الثاني يخص الزكاة بالنصاب ، فهذا متفق عليه ، وسببه أن المقيد من الخبرين نص في نفي الزكاة عما قصر عن خمس أواق - والخبر الأول ظاهر غير مقصود . والغالب على الظن أن المراد بيان قدر الزكاة .

١٢٣٧ - فأما ما اختلف العلماء فيه وهو [في] معنى ما وصفناه فقوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر » مع قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة »^(٣) .

فلم يعتبر أبو حنيفة النصاب ، وتعلق بظاهر قوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر »^(٤) وقال الشافعي : أقصى الممكن منه تسليم ظاهره .

على أن الأمر على خلاف ذلك ، فإنه لا يخفى على الفاهم أن الغرض من سياق الحديث الفصل بين العشر وبين نصف العشر ، فإنه - عليه السلام - قال : « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر »^(٥) ، وخمسة أوسق نص ، فلا عذر لأبي حنيفة في تركه .

وضرب الشافعي ما [في الورق] من الخبرين مثالا ، ورأى ما ذكره مسلماً قطعياً .

وألحق الشافعي بهذا الفن قوله - عليه السلام - : « في أربعين شاة شاة »^(٦) مع قوله : « في سائمة الغنم الزكاة » .

وهذا دون القسم الأول ، فإن اشتراط السوم متلقى من المفهوم ، ونفي الزكاة عما

(١) مالك في « الزكاة » باب (١١) ، حديث (٢٣) .

(٢) مسلم في « الزكاة » (٦) والنسائي (٣٦ / ٥) والبيهقي (٨٤ / ٤) وابن خزيمة (٢٢٩٨ ، ٢٢٩٩) .

(٣) البخاري في « الزكاة » (٣٢ / ٤) ، والبيهقي (٨٣) والمساقاة (١٧) ومسلم في « الزكاة » (١ ، ٣ ، ٤ ، ٦)

والبيهقي (٧١) ، وأبو داود في « الزكاة » (٢) والبيهقي (٢٠ ، ٩٨ ، ٢٩٦) والترمذي في « الزكاة » (٧)

والنسائي في « الزكاة » (٥) وابن ماجه في « الزكاة » (٦) ، والدارمي في « الزكاة » (١١) ومالك في

« الزكاة » (١ ، ٢) ، وأحمد (٩٢ / ٢ ، ٢٣٧ ، ٤٠٢) .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) سبق تخريجه .

(٦) مالك في « الزكاة » حديث (٢٣) .

دون خمسة أوسق منصوص عليه على وجه لا يقبل التأويل .

مسألة :

١٢٣٨ - إذا تعارض عمومان من الكتاب [أو السنة]، فظاهرهما التناقض والتنافي مثل قوله - تعالى - : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ ^(١) فهذا ظاهر في وضع السيف فيهم ، حيث يثقفون .

وقال في آية أخرى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد ﴾ ^(٢) فظاهر الآية يقتضي أخذ الجزية من كل كافر كتابياً كان أو وثنياً .

وقال - عليه السلام - : « خذ من كل حالم ديناراً » ^(٣) .

وظاهر هذا جواز أخذ الجزية من أصناف الكفار من غير تفصيل .

وقال - عليه السلام - : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » ^(٤) وظاهر هذا أن الجزية لا تؤخذ ، وأن ليس بيننا وبين الكفار إلا السيف أو الإسلام .

١٢٣٩ - وقال بعض الفقهاء فيما ذكرناه وأمثاله : الوجه الجمع بين الظاهرين في المقدار الممكن ، فنأخذ الجزية من أهل الكتاب لآية الجزية ، ونضع السيف فيمن ليس متمسكاً بكتاب ، ولا شبهة كتاب ، لظاهر الآية الواردة في القتل .

ورغم هؤلاء أن هذا يتضمن استعمال مقتضى كل واحدة من الآيتين ، وكذلك القول في الخبرين ، وهؤلاء يرون تصرفاً في الظواهر مستقلاً بنفسه غير محتاج إلى إقامة دلالة .

١٢٤٠ - وهذا مردود عند الأصوليين ، فالظاهر إذا تعارضهما إلا أن يتجه تأويل وينتصب عليه دليل ، كما أوضحنا سبيل ذلك في كتاب التأويلات .

وما ذكره الفقهاء من الجمع احتكام لا أصل له ، ولو لم يتم عليه دليل ، لكان

(١) آية (٥) سورة التوبة .

(٢) آية (٢٩) سورة التوبة .

(٣) الإرواء (٥ / ٩٥ / ١٢٥٤) وعزاه إلى الشافعي وقال : صحيح .

(٤) البخاري في « الإيمان » (١٧) ومسلم في « الإيمان » (٣٢) وأبو داود في « الزكاة » (١) والترمذي في

« الإيمان » (١ ، ٢) ، والنسائي في « الزكاة » (٣) ، وابن ماجه في « الفتن » (١) وأحمد (١ / ١١ ، ٧٨)

(٢ / ٣١٤) .

ذلك المسلك متضمناً تعطيل الظاهرين وإخراجهما من حكم العموم من غير دليل ،
وليس أحد الظاهرين أولى بالتسليط على الثاني من الآخر ، وكل عموم خص ، فلا بد
من عضد تخصيصه بدليل ، ونحن إنما نخص الجزية بالكتابين بأخبار وآثار مسطورة في
كتب الفقه .

والغرض من هذا الفصل إجراء الظاهرين على تعارضهما من غير أن يجعل
أحدهما دليلاً في تخصيص الثاني ، ثم يجعل الثاني دليلاً في تخصيص الأول . وهذا
لا سبيل إليه .

ولكن اتجه في كل ظاهر تخصيص ، افتقر ذلك التخصيص إلى دليل غير
الظاهرين ، وإن لم يتجه تعلقنا بالترجيح إن وجدناه ، فإن لم نجد نزلنا عن التعلق
بالظاهرين .

مسألة :

١٢٤١ — إذا تعارض ظاهران ، وأحدهما وارد على سبب خاص ، والثاني مطلق
غير وارد على سبب .

أما من قال بتخصيص اللفظ العام بمورده ، فلا شك أنه يخصصه به .

وأما من رأى التمسك بالعموم دون السبب ، فإذا تعارض عمومان كما وصفناه
والتفريع على أن الاعتبار بعموم اللفظ فإنه يوهيه ، ويحطه عن رتبة عموم اللفظ المطلق
والترجيح يغلب على الظن من نشأ الدليل .

واللفظ العام يغلب على الظن حملة على مقتضى شموله ، فإذا عارضه لفظ آخر
ينحط عنه في غلبة الظن آخر عن الأول .

وهذا هو السر الأخفى في الترجيحات ، فلا وجه للترجيح من طريق النظر في
النصوص إلا أن يحمل ذلك على عمل المجمعين . والظواهر يقوي وقع الترجيح فيها
وهو متضح في طريق النظر ، فإن المتعلق فيه غلبة الظن ، وقد تحقق من الأولين في
تعارض الظواهر الاستمسك بالأظهر فالأظهر .

مسألة :

١٢٤٢ — إذا تعارض ظاهران وفي أحدهما ما يقتضي التعليل في [صيغة التعميم]
فهو مرجح على العام الذي عارضه وليس فيه اقتضاء التعليل .

والسبب فيه أن التعليل في صيغة العموم ، من أقوى الدلالات على ظهور قصد التعميم ، حتى ذهب ذاهبون إلى أنه نص ممتنع تخصيصه ، فإن قدر نصاً ، فلا شك في تقديمه على الظاهر المعرض للتأويل ، وإن اعتقد ظاهراً ، فهو مرجح على معارضه لاختصاصه بما يوجب تغليب الظن .

١٢٤٣ — وكشف الغطاء في هذا عندنا ، وهو مما أراه سر هذه الأبواب ، ولم نسبق بإظهاره فنقول : إذا صدر من الشارع كلام غير مقيد بسؤال ولا حكاية حال ، ولا ح قصد التعميم من إجراءات الحكم ، الذي فيه العموم مقصوداً [لكلامه] ، [فما] يقع كذلك فاللفظ في التمثالات نص ، وليس من الظواهر . والضابط فيه أن ما لا يخلو عن ذكر المتكلم وعلمه وقت قوله ، واللفظ في الوضع يتناوله ، وقد لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال قصد التعميم . فلو تخيل متخيل قصر اللفظ على بعض المسميات التماثلة ، لكان ذلك عندنا خُلقاً وتلبساً ، وإنما يسوغ الخروج عن مقتضى اللفظ وضماً فيما يجوز تقدير ذموم التكلم عنه ، وهذا في حكم التعميم بناء عظيم .
وتمام الغرض فيه بذكر معارض لذلك على المناقضة ، فنقول مستعينين بالله -
تعالى - :

١٢٤٤ — لو ظهر لنا خروج معنى عن قصد المتكلم ، وكان سياق الكلام يفضي إلى تنزيل غرض الشارع على قصد آخر ، فلست أرى التعلق بالعموم الذي ظهر فيه خروجه عن قصد الشارع ، وهو كقوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر »^(١) ، فالكلام مسوق لتعيين [العشر ونصف العشر] فلو تعلق الحنفي بقوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر » ورام تعليق العشر بغير الأقوات ، فلسنا نراه متعلقاً بظاهر . فهذا طرف .

١٢٤٥ — ولو نقل لفظ ، ولم يظهر فيه قصد التعميم ، ولا تنزيل الكلام على مقصود آخر ، فهذا هو الذي أراه ظاهراً ، وهو الذي يتطرق التخصيص إليه .

١٢٤٦ — وقد رأى القاضي التعلق بالقسم الأول الذي أخرجه عن الظواهر على رأي المعممين ، ثم قال : هذا يعارضه أدنى مسلك في الظن ، ويتسلط عليه التأويل والتخصيص . والرأي عندي فيه قد قدمته .

(١) سبق تخريجه .

والدليل عليه: أن الشارع إذا كان مقصوده بيان العشر ونصف العشر لو أخذ يفصل الأجناس ، وهو ينبغي غيرها ، يعد ذلك تطويلاً نازلاً عن الوجه المختار في اللغة العالية ، فتقدير التعميم يشير إلى أنه [لو لم] يرد العموم ، لفصل الأجناس ، ولو فصلها ، لكان مائلاً عن الوجه الأحسن في النظم .

وإذا تمهد هذا الأصل ، فالذي ذكره الأصحاب من أن علة الشارع لا تنقض محمول على تقدير ما قصد التعميم فيه نصاً ، فليفهم الناظر ذلك ، وليقف عليه عند هذا وقفة باحث .

مسألة :

١٢٤٧ - إذا تعارض ظاهران ، وقد تطرق التخصيص إلى أحدهما فالذهب الذي ذهب إليه المحققون أن الذي لم يتطرق إليه تخصيص مرجح .

فأما المعتزلة فإنهم قضا بأن اللفظ الذي خص في بعض المسميات صار مجملاً في الباقي ، ولا يعارض المجمل ظاهراً .

وأما أهل الحق وإن لم يحكموا بالإجمال ، فإنهم يرون تعميم اللفظ في الباقي أضعف في حكم الظن من اللفظ الذي لم يجز فيه تخصيص ، فإذا لاح وجه في غلبة الظن من منشأ ظهور الظاهر ، كان ذلك ترجيحاً مقبولاً .

مسألة :

١٢٤٨ - إذا تعارض ظاهران أو نصان ، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط .

فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجح على الثاني ، وزعموا أن الذي يقتضيه الورع واتباع السلامة هذا ، واحتجوا بأن قالوا : اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط .

فإذا تعارض لفظان غلب على الظن أن الذي نقله صاحب الاحتياط صدق .
وكان القواعد تغلب على الظن ذلك ، وتوازr الرأي في ذلك .

١٢٤٩ - وقال القاضي : لا مستروح إلى هذا ، ولا معنى للترجيح بالسلامة ، وما ذكره هؤلاء من شهادة الأصول وإثارها تغليب الظن يعارضه أن العدل الذي نقل الثاني لا يتهم ، ولا يظن به العدول عن قسدة الاحتياط ، إلا بثبت واختصاص بمزية حفظ .

وقد يتخيل أن ما جاء به الآخر بناه على ما [رآه] من ظاهر الاحتياط وحمل عليه نظم لفظه ، من غير ثبت في النقل . ثم قال القاضي : لا وجه للترجيح . وإن انقذ ما ذكرناه آخرًا فيما لا يوافق الاحتياط ، انخرمت الشهادة كما ذكرناها أولاً فالوجه التعارض .

مسألة :

١٢٥٠ — إذا تعارض لفظان متضمن أحدهما النفي ، ومتضمن الثاني الإثبات فقد قال جمهور الفقهاء : الإثبات مقدم .

وهذا يحتاج إلى مزيد تفصيل عندنا : فإن كان الذي [نقله النافي] إثبات لفظ عن الرسول - عليه السلام - مقتضاه النفي ، فلا يترجح [على ذلك] اللفظ الذي متضمنه الإثبات ؛ لأن كل واحد من الراويين مثبت فيما نقله .

وهو مثل أن ينقل أحدهما أن الرسول - عليه السلام - أباح شيئاً ، وينقل الثاني أنه قال : لا يحل . وكل ناف في قوله مثبت .

فأما إذا نقل أحدهما قولاً أو فعلاً ، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل ، فالإثبات مقدم ؛ لأن الغفلة تنطرق إلى المصغي المستمع ، وإن كان محدثاً ، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجز له ذكر .

مسألة :

١٢٥١ — إذا تعارض ظاهران أو نصان أحدهما يوافق المعروف المعتاد ، والآخر ما جرى به العرف ، فالقول في هذا كالقول في موافقة أحد المنقولين للاحتياط ، ومخالفة الآخر إياه ، وقد مضى فيه قول بالغ .
والمختار التعارض في المسألتين .

فهذا الذي ذكرناه كلام بالغ في ترجيح الألفاظ ، النصوص منها والظواهر ، ومن أحاط بها ، وأحكم أصولها ، لم يخف عليه مدرك الكلام فيما يرد عليه من أمثالها .

باب: في ترجيح الأقيسة

١٢٥٢ — هذا الباب هو الغرض الأعظم من الكتاب ، وفيه تنافس القياسون وفيه اتساع الاجتهاد ، وهو يستدعي تجديد العهد بمراتب الأقيسة ، فنقول :

المرتبة العليا المعدودة من مسالك القياس ما يقال : إنه في معنى الأصل ، وقد سبق تأصيله وتفصيله ، وتقدم القول في أنه : هل يعد من الأقيسة أو يعد من مقتضيات الألفاظ ؟ وهو على كل حال مقدم على ما بعده .

والسبب فيه أنه ملتحق بأصله قطعاً ، والتحاقه به مقطوع غير مظنون ، ولا شك في تقديم مراتب العلوم على درجات الظنون ، ثم يلي ذلك من قياس المعنى ، ما يطرد وينعكس ، ويليه القياس الذي يسمى قياس الدلالة ، كما سبق وصفه ، ويلي ذلك قياس الشبه . فأما ما يعلم ، فلا ترتيب فيه .

مراتب قياس المعنى

١٢٥٣ — وأما قياس المعنى ، فهو على مراتب لا يضبطها ضابط ، فإن مسالك الظنون لا يتأتى حصرها ، وهي وإن كانت منحصرة من جهة تعيين مناسبتها لأصول الشريعة ، فلا يتأتى للناظر الوصول إلى ضبطها بعد وربطها بحد ، ولكننا نحصر على تقريب الأمور والإشراف على ما يكاد أن يكون تشوقاً إلى الضبط ، ونتقي فيما نحاوله مصالح لا نرى تقديرها مأخذ الأحكام ، ونحاذر فيها الوقوع في منخرق مذهب مالك ، ومتسع مسلكه المفضي إلى الخروج عن الحصر والضبط .

ثم قد ذكرنا في الاستدلال طرقاً من ذلك ، ونحن نعيده ونزيده تقريراً وتقريباً . فنقول :

١٢٥٤ — إذا وجدنا أصلاً استنبطنا منه معنى مناسباً للحكم ، فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة ، ويكفي في الضبط فيه إسناده إلى أصل متفق الحكم [ومرجوعنا] في ذلك وجداننا أصحاب رسول الله ﷺ ، مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة من غير توقع وقوف عند بعضها .

١٢٥٥ — فأما المعنى الذي لا نجد له أصلاً ولا مستنداً ، فهو الذي سميناه الاستدلال ، ونحن نرى التعلق به كما مهدنا القول فيه .

ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء ، ومن ظن ذلك بمالك - رضي الله عنه - ، فقد أخطأ ، فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - أصولاً ، وشبه بها مأخذ الوقائع ، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم فإذا لم ير الاسترسال في المصالح ، ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقاقتها ، وهذا كبنائه قواعد على سيرة عمر - رضي الله عنه - في أخذه شطراً من مال خالد وعمرو ، وقد قدر ذلك تأديباً منه .

وهذا زلل ، فإنه لا يمتنع أنه رأهما آخذين من مال الله - تعالى - ما لا يستحقان أخذه على ظن وحسبان ، وكان يرعى طبقة الرعية بالعين الكائنة ، والأليق بشهامته وإيالته أن نظره الثاقب ، كان بالمرصاد لما يتعديان فيه الحدود عامدين ، أو خاطئين ، إذ كانا موليين على مال الله - تعالى - وإذا أمكن ذلك ، وهو الظاهر فحملة على التأديب لا وجه له ، ولو صح عنه أخذ مال رجل غير متصرف في مال الله - تعالى - ، لكان يظهر ما تخيله مالك .

وكذلك كل واقعة ربط مالك أصلاً من أصوله بها ، فإنه لا يرى ذلك الأصل استحداث أمر ، وهو عند الباحثين يعطف على أبلغ وجه إلى قواعد الشريعة .

فخرج مما ذكرناه أن مالكاً ضم وقائع الصحابة إلى الأمور الظاهرة من الشريعة ، ولم يظن بهم افتتاح أمر من عند أنفسهم ولكنه قال : الأخبار [منقسمة] إلى ما نقلت صريحاً ، وإلى ما فهمنا ضمناً ، فإننا لا نظن بأئمة الصحابة استقلالهم بأنفسهم في تأسيس أصول . فهذا بيان مذهبه .

١٢٥٦ - ونحن نرى الاقتصار في مأخذ الأحكام على أصول الشريعة . وأقضية الصحابة محمولة عليها ، ولا تتخيل أخباراً استندوا بها ، وسكتوا عن نقلها ، مع علمنا بأنهم كانوا يبرئون أنفسهم عن الاستقلال ، ويعضدون ما يحكمون به بما يصح عندهم من أخبار الرسول - عليه السلام - . وهذا وجه انفصال أحد المذهبين عن الثاني . ثم الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلاً من أصول الشريعة ، كما ذكرناه في المعنى المستنبط من الأصول . ويظهر أثر ذلك بضابط في النفي والإثبات ، وهو أن كل معنى لزم طرده جر طرده حكماً بديعاً لم يعهد مثله في الزمان الأطول ، فيدل خروج أثره عن النظير على خروج معناه المقتضي عن كونه معتبراً .

والدليل عليه أنه لو كان معتبراً ، لوجب في حكم العادة القطع بوقوع مثله في

الزمن المتماذي، ويمثل هذا المسلك قطعنا [بأنه] لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى -
وإذا كان أثر المعنى لا يعدم ، نظيراً قريباً ، ولم يقتض طرد المعنى مخالفة أصل من
الأصول فهو استدلال مقبول معمول به .

وبيان ذلك بالمثال : أن مالكا لما رل نظره ، كان أثر ذلك تجويز قتل ثلث الأمة مع
القطع بتحزر الأولين عن إراقة محجمة دم من غير سبب متأصل في الشريعة ومنه
[تجويزه التأديب] بالقتل في ضبط الدولة ، وإقامة السياسة ، وهذا إن عهد فهو من
عادة الجبابرة ، وإنما حدثت هذه الأمور بعد انقراض عصر الصحابة .

١٢٥٧ - فإذا تجدد العهد بما ذكرناه ، فنحن نرسم بعده مراتب في الإخالات،
وننزل كل مرتبة منزلتها ، ونرى أن مدركها على حقائقها مشرف على طرف المعاني ،
فإذا عسر الوفاء باستيعاب أمثلة الأقيسة المعنوية في هذا المجموع ، فالوجه أن نتخذ أصلاً
من أصول الشريعة يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالات ، ونبين فيه وجوه
الترتيب فيها ، وما يقع في الرتبة العليا ، والرتبة التي تليها ، إلى استيعاب مدارك الفقه
ومعانيها ، ثم [يقيس] الفطن على ما نرسمه فيها ما يدانيها .

المرتبة الأولى :

١٢٥٨ - فليقع الكلام في القصاص ، وما يقتضي إيجابه ، وما يوجب اندفاعه
فنقول : أوجب الله القصاص في نص كتابه رجراً للجنة وكفماً لهم ، وأشعر بذلك قوله
- تعالى - : ﴿ ولکم فی القصاص حياة ﴾^(١) ، واتفق المسلمون على هذه القاعدة ،
ولم ينكرها من طبقاتهم منكر .

ثم قال أئمة الشريعة : كل مسلك يطرق إلى الدماء الهرج على جريان واسترسال
واستمكان من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة ، فهو مردود ، فإن المقصود المتفق
عليه من القصاص صيانة الدماء ، وحفظ المهج ، فمن خالف هذا فهو لو قدر ثبوته
[ناقض] له . والثابت نصاً وإجماعاً لا سبيل إلى نقضه .

فإذا تمهد [ذلك] فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ، ويوافقها من غير اختلاف
في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني .

١٢٥٩ - وهذا يمثل [بالقول في القتل] بالثقل .

(١) آية (١٧٩) سورة البقرة .

ولا شك أن من نفي القصاص به مناقض للقاعدة من جهة أن القصد إلى القتل بهذه الآلات أمر ثابت ، وهو ممكن لا عسر في إيقاعه ، وليس القتل به مما يندر [فإذا لم يعسر ، ولم يندر] فكان نفي القصاص بالقتل بها مضافاً لحكمة الشريعة في القصاص .
فإذا نكر الخصم العمدية في القتل بهذه الآلات سفه عقله ، ولم يستفد به إيضاح عسر القتل .

١٢٦٠ - وإن شيب بتعبد في آلة القصاص ، كان ذلك في حكم العبث ، فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة ، فليفهم الفاهم مواقع التعبد .

١٢٦١ - وإن تمسك بصورة في العكس ، وقال : الجرح الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا أهلك أوجب القصاص - كان هذا غاية في خلاف الحق ، فإن الجرح لاختصاصه بمزيد الغور ، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسماً لمادة الجنابة ، وردعاً للمعتدين ، فكيف يستجيز ذو الدين أن يبني عليه إسقاط القصاص بالقتل ، الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة ؟

وليعتبر المعتبر عن هذا الأصل ، فإنه أجلى أقيسة المعاني وأعلى مرتبة فيها ، فإنه لا حاجة في ربطه بالقاعدة إلى تكلف أو تقرير ، أو تقريب وتحرير .
ولو قيل : هو الأصل بعينه [و] ليس ملحقاً به لم يكن [بعيداً] .

١٢٦٢ - ومخالف ما يقع في هذه المرتبة مائل عن الحق على قطع ، وليس القول فيها دائراً في فنون الظنون ، وما يكون بهذه الصفة لا يتصور أن يعارضه معارض .
١٢٦٣ - ونضرب لهذا مثلاً آخر قياساً .

فنقول: الغرض من شهادة الشهود إيضاح المقصود المشهود به ، ثم للشرع تعبدات وتأكيدات في رتب البيئات على حسب أقدار المقاصد .

وأعلى البيئات بينة الزنا ، فإذا شهد على صريح الزنا أربعة من الشهود العدول وتناهى القاضي في البحث ، وانتفت مسالك التهم ، فهذا أقصى الإمكان في الإيضاح والبيان ، فلو شهدوا وأقر المشهود عليه مرة واحدة ، لم يؤثر إقراره ، ووجب القصاص بموجب البينة ، فإن إقراره تأكيد البينة ، ولا يحط من مرتبة البينة شيئاً .

فإذا قال أبو حنيفة: إذا أقر المشهود عليه مرة ، سقطت البينة ، ولم [يثبت] بذلك

الإقرار شيء، لم يجوز أن يكون هذا مضمون أصل في الشريعة المحمدية ، فإن الإقرار لم يعارض البينة مناقضاً ، ثم هو ذريعة يسيرة غير عسيرة في ترك البيئات ، ثم المقر لا يحلف حتى يتخيل ارعواؤه ، ولو طلبنا أمثال ذلك وجدنا منه الكثير .

المرتبة الثانية :

١٢٦٤ - تعتمد على قياس معتضد بالأصل ، ولكنه قد يلقي الجامع احتياجاً إلى مزيد تقرير وتقريب ، ويعنّ للخصم تخيل فرق ، وإن كان إفساده هيناً .

ومثال ذلك : أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل ، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة ، وزجر الجناة ، فإن الاستعانة في أمثال ذلك ليست بالعسيرة ، والقتل على [الاشتراك] غالب الوقوع ، فاقضى معنى القصاص في الأصل لإيجاب القتل على الشركاء ، وهذا يتطرق إليه الكلام قليلاً ، من جهة أن كل واحد [منهم] ليس قاتلاً ، وفعل كل واحد منهما يخرج أفعال شركائه عن الاستقلال بالقتل ، وقتل غير القاتل فيه مخالفة الموضوع المشروع في تخصيص القتل بالقاتل .

وفيه وجه آخر : وهو أن إمكان القتل بالمثلث فوق إمكان الاستعانة ، وعن هذا تردد بعض العلماء ، في إيجاب القصاص على الشركاء ، وصرح بعض المفتين بأن قتل المشتركين خارج عن القياس .

والمعتمد فيه قول عمر - رضي الله عنه - إذ قال : « لو تمألاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم به » فنشأ من منتهى هذا الكلام أن الجاني محرم الدم معصوم [فإذا تطرقت الاحتمالات لم يجوز الهجوم على قتل معصوم] .

١٢٦٥ - والمسلك الحق عندنا أن المشتركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص ، ولا نظر إلى خروج بعضهم عن الاستقلال بالقتل ، إذا كان يظهر بسبب درء القصاص [عنهم] هرج ظاهر ، فلا نظر مع الظهور إلى انحطاط إمكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل بالمثلث ، فإنه يعارض ذلك أن المفرد لا يستمكن استمكان المشتركين ، ويتطرق إلى الاستقلال بالقتل عسر [من وجه] حتى تمس الحاجة إلى فرض كلام في أيدٍ وضعيف ، أو تقدير اغتيال [فيعتدل] المسلكان حيثئذ ، وخروج كل واحد عن كونه قاتلاً لا وقع له ، مع إفضاء درء القصاص إلى الهرج مع العلم بأن القصاص ليس على قياس الأعواض .

وأما كون الجاني معصوماً ، فلا أثر له في هذا المقام ، مع أنه سعى في دم من غير أن يفرض له تقدير عذر ، فكان ما أقدم عليه مسقطاً حرمة ، وخارماً عصمته .
والشبهات إنما تنشأ من فرض أمر يقدر للجاني عذراً على قرب ، أو على بعد ، وهو منشأ الشبهات على ما سنوضحه - إن شاء الله تعالى - .

١٢٦٦ - فإذا تمهدت هذه القاعدة [ففرض هذه] المرتبة إلحاق فرع بهذا الأصل ، مع تقدير الوفاق فيه .

فنقول في الطرف : إنه صين بالقصاص على المنفرد ، فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس ، وهذا أجل ، ولكنه في أعلى مراتب الظنون .

١٢٦٧ - فإن قيل : ما سبب خروج هذا القياس عن مسالك العلوم مع استبانة [استقائه] من القاعدة كما ذكرتموه ؟ قلنا : في القاعدة - على الجملة - نظر .

أما إسقاط أصل القصاص عن المشتركين ، فمعلوم بطلانه قطعاً ، فإنه مبطل لحكمة العصمة ، وأما قتل واحد من المشتركين لا بعينه مع تفويض الأمر إلى رأي من له القصاص ، فليس يرد ذلك ، ولكنه يقع في مجال الظنون .

ثم في إلحاق الطرف بالنفس ثلاثة أشياء يطرق كل واحد إليه الظن :

أحدها : أن قائلاً لو قال : لو أفضى قطع الطرف إلى النفس ، لوجب القصاص على المشتركين ، وتقدير ذلك مردعة لهم ، فلا يؤدي ذلك إلى الهرج ، هذا وجه واقع ، ودافعه أنه لو صح ، لسقط القصاص في الطرف أصلاً . فإذا جرى القصاص مع الاندمال أشعر ذلك باعتناء الشرع بتخصيصه بالصور ، حتى كأن الطرف مع النفس كزيد مع عمرو ، في أن كل واحد منهما مقصود بالصون .

١٢٦٨ - والوجه الثاني : مما يقتضي الظن ، ظن الخصم أن ما ذكرناه مع الجمع في حكمة القصاص يتقضى تمييز فعل أحد الشريكين في القطع عن فعل الشريك الثاني ، فإذا كان كذلك ، فهو ممكن غير عسير ، ثم لا قصاص على واحد منهما ، وهذا إن سلم فهو لعمرى قادح في الجمع وقد صح فيه منع ^١ يعرف الفقهاء .

١٢٦٩ - والوجه الثالث : أن الطرف مما يقبل التبعض ، فيصور الخصم أن القطع الواقع على صورة الشركة يحمل على وقوعه على التبعض ، إذا كان المجني عليه قابلاً للتبعض .

وهذا رلل ، فإن إمكان تصوير ما يسقط القصاص لا يدرؤه إذا لم يكن ، وكان بدله ما يشابه الاشتراك في الروح ، فلو توجهت هذه الجهات وبعد القول في الأصل بعض البعد ، كان ذلك دون المرتبة الأولى المستندة إلى العلم ، [والقطع] . فهذا واضح جداً .

ومن حكم وضوحه أنه لا يثبت له معارض ، إذ لو قدر له معارض ، لكان ناشئاً من تقدير شبهة توجب المحافظة على حكمة العصمة في حق الجاني ، ومآخذ الشبهات ما يشير إليه المعاذير ولا عذر للجاني .

وإن حاول الخصم تسبب المعارضة في جهة أن واحداً لم يقطع اليد ، بطل ذلك عليه بالنفس .

ولو رجع ، وزعم أن القصاص على الشركاء على خلاف القياس ، كان ذلك روم اعتراض ، وقد أوضحنا بطلانه ، والمخيلة العظمى في ظهور قياس المعنى امتناع المعارضة المحوجة إلى الترجيح .

فإن عارضوا القصاص في الطرف بقطع السرقة ، وشبهوا الاشتراك في قطع اليد بالاشتراك في سرقة نصاب ، لم يكن ما جاءوا به مأخوذاً من قاعدة القصاص .

ونحن لم نعن بامتناع المعارضة انسداد المسالك البعيدة ، وإنما المعارضة الحاقة ما ينشأ من وضع الكلام ، ولا شك [في] أن قطع السرقة بعيد في أصله وتفصيله عن القصاص ، فإن الأصل المعتبر في قطع السرقة أخذ مال غير تافه على الاختفاء من حرر مثله ، والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال النفيس ، وفي النفس مزجرة عن ركوب الأخطار بسبب التافه .

وهذا المعنى يوجب نفي القطع عن الشركاء ، فإن كل واحد منهم على حصته من المسروق ، وذلك المقدار لا حاجة إلى إثبات رادع عنه .

وهذا لا يتحقق في القصاص أصلاً [فيما نحن فيه] فإن معتمده الصون ، وتمهيد العصمة ، ونيس في قاعدته انقسام إلى التافه والنفيس . وخروج كل جان عن الاستقلال بكل الجناية لا يسقط القصاص عنه ، إذ لو قيل به لخرم قاعدة الصون على أنه محقق في النفس كما سبق .

١٢٧٠ — وإذا لم تكن المعارضة على حقها في منشأ الاجتهاد ، لم ينتظم فرق

ورجع كلام المحقق إلى تباين القاعدتين وتباعدهما ، وإيضاح ابتناء كل واحدة منهما عنى أصل غير معتبر في القاعدة الأخرى .

وهذا لا ينتظم فرقاً ، ويدخل في أقسام فساد الوضع ، ووجب نسبة الخصم إلى البعد عن مأخذ الكلام والاكتفاء بتلفيق لفظي عري عن التحقيق .

١٢٧١- والذي يحقق ذلك أن من سرق نصاباً واحداً في دفعات [وهو في كل دفعة] يهتك حرزاً ، لم يستوجب قطعاً ، ولو قطع جان يداً واحدة بدفعات ، استوجب القصاص عند الإبانة .

١٢٧٢- ويتعلق بالكلام في هذا القسم أمر يتعين الاعتناء به ، وهو مزلة مالك . ونحن نقول فيه : إذا ثبت ارتباط حكم في أصل بحكمة مرعية ، فيجوز الاستمسك بعينها في إلحاق الفرع بالمنصوص عليه في عين الحكم المنصوص .

ولا يجوز تقدير حكم آخر متعلق بحكمة تناظر الحكمة [الثابتة] [في الأصل المنصوص عليه ، فإن هذا يجر إلى الخروج عن الضبط ويفضي في مساقه إلى الانحلال فإن الحكمة الثانية] لو قدرت لدعت إلى ثالثة ، ثم لا وقوف إلى منتهى مضبوط .

١٢٧٣- ويبان ذلك بالمثل : أن المال صين بشرع القطع إبقاء له على ملاكه وزجرًا للمتشوفين إليه ، ولو فرض تعرض للحرم بمراودات دون الوقاع ، فأذاها ببر على أقدار الأموال ، ولا يسوغ نقل القطع إليه ، وكذلك القول في أمثاله .

١٢٧٤- وعند ذلك انتشر مذهب مالك ، وكاد يفارق ضوابط الشريعة واعتصم بالفاظ وعيدية معرضة للتأويل ، منقولة عن جلة الصحابة ، وقد يدنو المأخذ جداً ، فيزل الفطن إذا لم يكن متهدباً درياً بقواعد الاجتهاد .

١٢٧٥- ويبان ذلك [بالمثل] أنا إذا قلنا : قطع السرقة مشروع لصون الأموال .

وزجر السارقين فالزمننا عليه ما إذا نقب الواحد الحرز وسرق الآخر فلا قطع على واحد منهما ، وهذا يخرم الحكمة المرعية في [صون] الأموال ، فإن [التسبب] إلى ما ذكرناه يسير ممكن .

وهذا على الحقيقة غامض من جهة أن الشخص الواحد إذا نقب وسرق ، فقد أخرج النقب الحرز عن حقيقته ، ولم يقدم على المال إلا وهو في مضیعة ، ثم لم نقل لا قطع عليه ، من حيث انفصل هتك الحرز عن أخذ المال ، وكان من الممكن أن

يختص القطع بمن يتسلق على الحرز ، ويأخذ المال من غير هتك .

وهذا مجال ضيق ، ويتجه فيه خلاف العلماء . وحق الأصولي ألا يعرج على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع .

١٢٧٦ — ثم القول الممكن في السارق والناقب أن صون الأموال وإن أثبت فهو مخصوص بالسرقة من الحرز ، وليس [إلينا] وضع الحكم والمصالح ، ولكن إذا وضعها الشارع ، اتبعناها .

١٢٧٧ — ومن لطيف الكلام في ذلك : أن المعلل إذا قيد تعليله [الفقهي] المعنوي بقيد غير مخيل ، لا على معنى الاستقلال ، ولا على الانضمام إلى أركان العلة المركبة ، فذلك التقييد مطرح في مسلك المعاني وطرق الإخالة ، إلا فيما نصفه ، وهو تقييد الكلام بحكم معين تعلق بحكمة معلومة .

وهذا كذكرنا صون المال عن السراق ، فإذا ألزمنا عليه صون الحرم لم نلتفت إليه ولم نلتزم فرقا بين الصورتين ، فإن ذلك إنما ينشأ من رعاية المصلحة مع الانحصار على الحكم المنصوص عليه .

ثم ما ذكرناه ليس مختصاً بحكم واحد ، بل هو مطرد في جملة المصالح الشرعية فكل مصلحة مختصة [بحكمها] ، وغاية القاييس ضم جزئي في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية .

١٢٧٨ — فإن قيل : إذا قسم الطرف في حق الاشتراك على النفس ، فهل تنسبون إلى المحذور الذي ذكرتموه من مجاوزة موارد المصالح ؟ .

قلنا : إن كان ذلك مجاوزة ، فلا قياس إذاً ، وينبغي أن يجتنب المنتهي إلى هذا المقام طرفي نفي القياس والانحلال .

فنقول : ساوى الطرف النفس في الأصل وهو القصاص ، ثم ثبت الصون في النفس بإجراء [القصاص] على المشتركين ، فرمنا إلحاق الطرف المساوي للنفس [في أصل القصاص بالنفس] في فرع اقتضاه أصل القصاص ، وهذا غاية المطلوب في ارتباط الفرع بالأصل واقتضاء الأصل الفرع .

١٢٧٩ — وإذا بلغ الكلام هذا المبلغ ، فليعلم الناظر أن أسد المذاهب في القول

بالقياس الحق ، واجتناب الخروج عن الضبط مذهب الشافعي .

ولست أرى في مسالكة جيداً إلا في أصل واحد ، لم يحط بسر مذهبه [فيه فهمي] وهو : إثباته قتل تارك الصلاة ، فإنه لم يرد فيه نص ، وتقريب القول فيه يتضمن حكمة لم يثبت أصلها ، وهذا مشكل جداً ، فإن طمع [من] قصر فكره بتشبيه المأمور به بالمنهي عنه ، كان ذلك بعيداً غير لائق بمذهب هذا الإمام .

وهذا القدر كاف في التنبيه ، وقد نجز غرضنا في القول في المرتبة الثانية من قياس المعنى .

المرتبة الثالثة

١٢٨٠ — تمثلها في القول بالمكره على القتل ، وفيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أن القصاص على المكره دون المكره .

والثاني : وهو قياس ميين أن القصاص على المكره دون المكره ، وهو مذهب زفر .

الثالث : أن القصاص يجب عليهما ، وهو مذهب الشافعي .

١٢٨١ — وأبعد المذاهب عن الصواب إيجاب القصاص على المكره دون المكره

المحمول ، فإنه زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره ، وكأنه آله له .

وهذا ساقط ، مع المصير إلى [أن] النهي عن القتل متجه مستمر على المكره

القاتل ، فكيف يتحقق كونه آله مع تكليف الشرع بإياه؟ ومن ضرورة كون الشيء آله

انقطاع التكليف عنه ، فتخصيص المكره بإلزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له .

١٢٨٢ — [ووجه] مذهب زفر في القياس لائح وهو : أنه رأى المحمول ممنوعاً

ولم ير أثر الإكراه في سلب المنع والنهي ، والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت ،

فارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع .

١٢٨٣ — والذي يختاره أصحاب الشافعي ينسب على ما ذكرناه لزفر في استقلال

المباشرة ، وهذا يقتضي إيجاب القصاص على القاتل المحمول ، ولكن لم ير هؤلاء

إحباط الإكراه وإسقاط أثره [بالكلية] ، فإنه موقع القتل غالباً ، والإكراه من أسباب

تقرير الضمان ، فيبعد تعطيله وإخراجه من البين ، وبعد إحباط المباشرة ، فالوجه تنزيلها

منزلة الشريكين ، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه ، من

جهة أنه يخرجها عن كونه قتلاً ، ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما .

فإذا لم يصر أحد إلى إسقاط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عن كل واحد منهما : أما ضعف المباشر ، فمن جهة كون المباشر [محمولاً] ، وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهياً ، واستمرار التكليف يوهي أثر الإكراه ، فليس أحدهما بالضعف أولى من الثاني ، فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما وقد ثبت أن القصاص لا يسقط عنهما ، وقرب تنزيلهما منزلة الشريكين .

١٢٨٤ - وتكن القول في هذا ينحط عن القول في الشريكين ، من جهة اختلاف السبب والمباشرة ، وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ، ثم يتعارض ما أخذ مذهب زفر وأبي حنيفة ، والترجيح لزفر .

١٢٨٥ - وما أخذ إيجاب القصاص عليهما يتشوف إلى جمع نكتتي المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص [عنهما جميعاً] ، وإيجاب القصاص [على شهود الزنا إذا رجعوا بعد إقامة الرجم أظهر من إيجاب القصاص على المكره الحامل ، من جهة أن الإكراه يضعف ببقاء التكليف على المحمول ، ولا خيرة للقاضي بعد إقامة البينة ، وليس ممنوعاً منع المكره المحمول ، بل البينة أوجبت على القاضي إقامة الرجم ، ولذلك لم يختلف قول الشافعي في وجوب القصاص عليهم اختلافه في المكره .

أما الشهود على القصاص إذا رجعوا ، فإن فرض رجوع المدعي واعترافه ، فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود ، فالطريق القطع بتغليب المباشرة . وإن فرض الكلام في استمرار المدعي على دعوى الاستحقاق ، فهذا ينحط في مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا ، فإن المدعي على خيرته .

ولو ذهبنا نستقصي هذه الأمثلة ، لطال الكلام . وإنما غرضنا التنبيه .

١٢٨٦ - ولم يوجب الشافعي عقوبة في هذا المساق ، أبعد من إيجابه حد الزنا على المرأة إذا نكلت عن اللعان بعد لعان الرجل ، فإن هذا سفك دم بقول المدعي ، وهو في مسلك القياس يداني إيجاب القصاص ، بأيمان المدعي في مسلك لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى القياس ذلك .

١٢٨٧ - وهذا أوان تغليب حق المدعي عليه من طريق القياس .

قال الشافعي : إذا كان القصاص لحقن الدم ، والهلاك لا يستدرك ، وإذا رجع

الغرض إلى حقن دم الباقيين ، فرعاية حقن دم الجاني ، وهو غير مسفوك أولي .
واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط فيها ظهور اللوث عند الحاكم ، وهو غير
مشروط في اللعان ، غير أن المعتمد في القسامة الخبر الصريح ، والمعتمد في اللعان
يستند إلى شيئين :

أحدهما : أنا لا نجد بدأ من الخروج عن قانون الحجج ، فالاستمساك بظاهر
القرآن العظيم أقرب ، وحمل العذاب على الجنس بعيد .

وبالجمله نفى إيجاب الحد ، وتغليب حقن دمها ، أقرب عندي إلى مأخذ الشريعة .

١٢٨٨ — ومن عجيب الأمر أن قول الشافعي اختلف في القصاص :

هل يجب بأيان القسامة ؟ ولم يختلف في وجوب الحد على المرأة ، مع تعرض
الحد الواجب [لله تعالى] فيه للسقوط بما لا يسقط القصاص به . وسبب هذا أن خبر
القسامة ورد في [الغرم] وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب . وهذا وغيره في أمثال
ما ذكرناه من قواعد الشريعة .

ونحن نختمه بأمر بديع يقضي الفطن [العجب] منه :

١٢٨٩ — فالمرتبة الأولى : العلمية تكاد أن تكون جزءاً من المنصوص عليه .

والمرتبة الأخيرة : - نعني اللعان والقسامة - لا يستقل المعنى فيها ، ولم نرسمها
مرتبة في القياس ، من حيث لم نرها مستقلة .

فهذه جملة كافية في التنبيه على المراتب . وضابطها القريب من القاعدة والبعيد
منها .

١٢٩٠ — ونحن نذكر الآن مراتب قياس الشبه .

فنقول : مجال هذا القسم [عند] انحسام المعنى المناسب ، فإذا لم نجد معنى
للكم الثابت ، أو صادفنا ما يخيل غير صحيح على السبر ، فالوجه رد النظر إلى التشبيه .

١٢٩١ — ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام [مراتب] قياس

المعنى .

فالواقع في المرتبة الأولى هو الذي يسميه الأصوليون في معنى الأصل ، ولا
يريدون به المعنى المخيل ، وهذا إذا وقع معلوماً ، كان في المرتبة العالية .

وقد سبق [القول في] الاختلاف فيها هل يسمى قياساً ، أو هو ملتقى من الألفاظ والنص ؟ .

١٢٩٢ - والوجه عندنا في ذلك أن يقال : إن كان في اللفظ إشعار به من طريق اللسان ، فلا نسميه قياساً ، كقوله - عليه السلام - : « من أعتق شركاؤه في عبد قَوْمٍ عليه » فهذا وإن كان في ذكر ، فالعبودية مستعملة في الأمة . وقد يقال للأمة عبدة .

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً في وضع اللسان بما ألحق به ، فهو قياس مفض إلى العلم ، وهو قاعدة الأشباه بعد . ونظيره إلحاق الشافعي عرق الكلب بلعابه في التعبد برعاية العدد والتعفير .

١٢٩٣ - فإذا زال العلم وكان الشبه يفيد غلبة الظن ، ولا يفسد لدئ السبر والعرض على الأصول [فهو مقبول] .

وإن لم يفد غلبة الظن ، فهو الطرد المردود عند المحققين ، والأشباه بين طرفي قياس المعنى والطرده .

١٢٩٤ - والذي لاح من كلام الشافعي أن أقرب الرتب من المراتب المعلومة إلحاق الزبيب بالتمر في الربا . وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج عن الرتبة إلحاق [الرر بالحنطة والذرة بالشعير ، ثم يلي هذه الرتبة] الوضوء بالتيمم في الافتقار إلى النية ، ولهذا قال الشافعي : [مستبعداً] طهارتان فكيف تفترقان ؟ .

١٢٩٥ - ونحن نقول في ذلك : كل شبه يعتضد بمعنى كلي ، فهو بالغ في فنه وذلك إذا كان المعنى لا يستقل مخيلاً مناسباً .

وبيان ذلك فيما وقع المثل به : أن التيمم ليس فيه غرض ناجز ، وقد تبيناً من كلي الشريعة أنها [مبنية] على الاستصلاح ، فإذا لم يلح صلاح ناجز ، يظهر من المآخذ الكلية ، ربط ما لا غرض فيه ناجز بصلاح في العقبين ، وهو التعرض للثواب ، ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب ، فإذا وجدنا طهراً كذلك متفقاً عليه ، ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر فيه وقع التشبيه في الافتقار إلى النية المحصلة غرض العقبين .

١٢٩٦ - فليتخذ الناظر هذا معتبراً في الرتبة الأولى من الأشباه المظنونة ، ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهرين في أحكام وشرائط .

وإلحاق الطعومات التي لا تقدر بكيل ووزن طريقه الأشباه عندنا ، فإن مسالك

الإخالات باطلة ، فلا يبقى إلا التشبيه .

ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى المقصود من المنصوص عليه ، وقد لاح أن المقصود هو الطعم ، وبطل اعتبار القوت لمكان الملح ، وسقط اعتبار [التقدير] لجريانه في الجنسين والجنس على وتيرة واحدة ، ولاح النظر إلى المقصود مع الاعتراف بأنه غير مستند إلى معنى معقول . وهذا ينحط عما يتعلق بغرض في العقبن كما ذكرناه في القسم الأول من المظنونات .

ولولا ما ثبت عندنا في الاضطرار إلى تعليل المنصوصات في الربا ، لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ، ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القياسين وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك ، ولهذا وقع في المرتبة الثانية .

١٢٩٧ — فإن قيل : هل ترون الشبه الخلقي في غير مجانسة ومماثلة معتبراً ؟ .

قلنا : لا . إلا أن نشير إلى أن اعتبار الخلقي أصل في الشريعة ، كما ثبت ذلك في جزاء الصيد ، وقد ثبت قريب منه في الحيوانات المشكلة في الحل والحرمة . وما ذكره أبو حنيفة في [اعتبار الانطراق] والانطباع في الجواهر المعدنية في الزكاة طرد عندنا .

١٢٩٨ — ومن أبواب الشبه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض ، فيقع

لذلك الشبه ثانياً ، وهو كالتردد في أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة ؟ .

فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب اعتباراً بجملة المملوكات ، والذي

يقتضيه الشبه اعتباره بالحر .

فإن قيل : هذا أيضاً في الشبه الخلقي وقد أنكرتموه .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، فإن العبد يفرض قتله على الجهة التي يفرض فيها قتل

الحر ، إذ قد يظن على بعد أن سبب التعاون في الحمل في الديات ما يقع [من] الخطأ

بالقتل بين أصحاب الأسلحة ، وهذا يتفق في الحر والعبد على جهة واحدة .

١٢٩٩ — ومما يلتحق بهذا الفن ، القول في تقدير أروش أطراف العبيد بالسبب

الذي يقدر [به] أطراف الأحرار ، فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفي التقدير واعتبار ما

ينقص من القيمة نظراً إلى المملوكات ، سيما على رأي من لا يرى تقدير قيمة العبيد ،

وتزليلهم منزلة البهائم ، التي تضمن بأقصى قيمتها . وهذا مذهب ابن سريج ، والظاهر

من مذهب الشافعي أنها تقدر ، ومعتمده الشبه .

١٣٠٠ - فإن قيل : فما الوجه في المثالين ؟

قلنا : الوجه في مسألة التقدير مذهب الشافعي ، فإن الشارع أثبت [للحر] بدلاً حتى لا يحبط إذا قتل خطأ ، ثم قاسوا أطرافه بجملته بمعان لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها ، وكان من الممكن ألا [تتقدر] أروش أطراف الحر ، فإننا ألفينا في جراح الأحرار حكومات غير مقدر . فلئن اقتضى شرف الحر تقدير ديته ، فهذا لا يطرد في أطرافه ، فلما تأصل في الطرف تقدير ، وطرف العبد في العبد ، كطرف الحر في الحر فلا التفات إلى خروج قيمة العبد عن التقدير .

١٣٠١ - فإن قيل : [فقدروا] أطراف البهائم .

قلنا : لم يتحقق فيها أنها تقع موقع أطراف الأحرار في الأحرار ، فهذا الشبه أولي من المعنى الكلي من جهة أنه أجلى ، واليق بالعرض وأميز للمقصود ، هذا والمضمون من الحر والعبد الدمية .

١٣٠٢ - أما القول في تحمل العقل والقيمة ، فالأظهر عندنا التمسك بالمعنى ، لبعد تحمل العاقلة العقول عن مدارك العقول . وقد يظن أن العبيد لا يخالفون الأحرار في تعاطيهم الأسلحة ، وإن ذكر فيهم ذلك ، فقد يتعدى إلى الدواب في تجاويل الفرسان ، فكان تقدير أروش أطراف الأحرار معللاً بمعان اعتقدناها ، ولم ندرك حقيقتها وضرب العقل [يشبه] تحكم المالك على المملوكين [فالأحزم] أن [لا] يضطرب فيها [بالخطي] الوساع .

١٣٠٣ - وما يعده الفطن قريباً مما نحن فيه إلحاق القليل من الدية بالكثير في

الضرب على العاقلة .

ونحن نرى ذلك المسلك الأعلى من الشبه من جهة أن أصل الضرب ثابت ، وهو جار في القليل عند كثرة الشركاء جريانه في الكثير ، وليس هو مبيئاً على الإجحاف بالمحمول عنه ، فإن الدية محمولة على الموسرين . فكان الضرب ثبت في الشرع مسترسلاً [على الأقدار] من غير اعتبار مقدار ، وهذا من جملة الأمثلة التي ذكرناها تكاد أن تلتحق بالمرتبة المعلومة أو تدانيها .

١٣٠٤ - فهذه قواعد الأشباه المعتبرة . ونحن نجد فيها ترتيباً بعد ما وضحت

الأصول ، وذبني الغرض على سؤال وجواب ، وهو السر وكشف الغطاء .

١٣٠٥ — فإن قيل : إن تعلق الناظر بوجه من الشبه ، فما وجه تقريره إذا نوقش فيه ؟ .

فإن قال المشبه : ما ذكرته يغلب على الظن .

فقال له المعارض : ليس كذلك . فما سبيل درته ؟ وكيف الجواب عن سؤاله ؟ .

ولا شك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى شبه يقتضيها ، ولا بد من ذكره وبه يتميز الشبه عن الطرد ، وكل شبه يقتضي الظن ، فلا بد أن تنتظم عبارة معربة عنه ، ثم إن تأتى وانتظم ذلك سالماً عن القوادح ، فهو معني إذاً ، فترجع الأشباه إلى معان خفية ، ويبطل تقسيم الأقيسة إلى المعنوي والشبهى .

١٣٠٦ — قلنا : هذا السؤال بحث عن لباب الفصل وحقيقته ، فلا يتصور استقلال [شبه] دون ما ذكره السائل ، ولكن سبيل القول فيه أن الشبه يستند إلى مأخذين : هما الأصل ، ويعدهما أمر ثالث ينبه [عليه] .

أحدهما : الأمثلة وجريانها على مقتضى الشبه .

وهذا كالحاقنا اليسير بالكثير في الضرب على العاقلة والمستند فيه ضرب حصه أحاد الشركاء مع تناهيهما في القلة ، وينضم إليه بطلان اعتبار المواساة المشروعة بسبب خيفة الإحجاف .

فيخرج [مما] ذكرناه وأسأله أن ضرب العقل لا يتهي إلى موقف في قلة [ولا كثرة] وليس هذا معنى مخيلاً [مناسباً] وإنما هو متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذي ذكرناه ، فهذا إذا ظهر قليلاً التحق [بالقسم] الذي يسمى قياساً في معنى الأصل ، كما سنذكره في آخر هذا الفصل . فهذا وجه .

١٣٠٧ — والوجه الثاني : وهو الذي يدور عليه معظم الأشباه ، إن ثبت معنى على الجملة في قصد الشارع ، ولا يدخل في الإمكان ضبطه بعبارة ، وهذا كعلمنا أن الشارع قدر أرش يد الحر بنصف الدية لنسبة لها مخصوصة إلى الجملة لا يضبطها ، والإصبع دونها في [الغناء] ، وهذا لا شك فيه ، ولكننا إذا أردنا أن نطلع عليه وعلى الوجه الذي [لأجله] يقتضي التشطير ، لم يكن ذلك ممكناً ، وهذا يناظر علمنا بأن الشارع فرق بين التافه والنفيس من المسروق ، ثم قدر النفيس بدينار أو ربع دينار .

فالأصل معلوم ، ولا اطلاع على المعنى الذي يقتضي هذا المقدار ويناسبه .
فإذا تمهد ذلك كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهاً ، فإننا نعلم أن غناء يد العبد من
جملته كغناء يد الحر من جملته ، فهذا إذاً يستند إلى معنى معتقد [على الجملة] من
قصد الشارع ، ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه .

ومهما اتجه هذا النوع ، كان بالغاً جداً مقدماً على المعاني الكلية المناسبة .
١٣٠٨ - فأما الأمر الثالث الموعود : فالتشبيه بالمقصود ، وهذا لاستقلال له إلا
أن يضطر إلى التمسك بتقدير علم الحكم المنصوص عليه .

ومثال ذلك الأشياء الستة المنصوص عليها في الربا ، فلو هجم الناظر عليها ،
ولم يتقدم عنده وجوب طلب علم ، لم يعثر على فقه قط ، ولا شبه ، فإن الفقه
مناسب جار مطرد سليم على السبر ، والشبه متلقى من أمثلة أو مخيل معنى جملي
والرأي لا يقضي بواحد منهما في نصب الطعم علماً ، ولكن إذا ثبت طلب العلم ،
وانحسم المعنى المسبور والجملي ، فلا وجه إلا أن يقال : إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه
الأشياء ثبت لمعانيها ، ومعانيها هي المقصودة منها .

١٣٠٩ - ثم يتصب على ذلك شاهدان :

أحدهما : من قبيل التخصيص ، وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه .
والثاني : عموم قوله - عليه السلام - : « لا تبيعوا الطعام بالطعام ^(١) » [إلا مثلاً
بمثل] ، فهذه معاهد الأشباه ، ثم لا حاجة إلى تكلف الميز بينها وبين الطرد .

١٣١٠ - فإن قيل : المعلوم الذي يسمى قياساً في معنى الأصل ، ما مستند العلم

فيه ؟ .

قلنا : اكتفى بعض الضعفة بادعاء العلم ، وانتهى إلى دعوى البديهة ، وزعم أن
جاحده في حكم جاحد الضرورات .

ونحن نوضح الحق في ذلك . ونقول : كون العتق في العبد بمثابة كونه في الأمة
والرق فيهما أيضاً على وتيرة واحدة . وهذا معلوم قطعاً ، ولا يمتنع أن ينص الفصيح
على واحد من الأمثال ، ويرغب عن التعلق بالألفاظ العامة ، ويجعل ما ذكره مثلاً

(١) سبق تخريجه .

لحكم يؤسسه [كالواحد] منا إذا أراد أن يبين حكم البيع ، فقد يقول : من باع [ثوبًا] فقد زال ملكه عنه ، فيؤثر ضرب مثل لخصته عليه في مجاري الكلام ، وهذا إن ساغ لا استكراه فيه ، ولا يمتنع في تحكيمات الشرع تخصيص سريان العتق بالعبد .

لكن لو كان كذلك ، لتعين في حكم البيان التنصيص على التخصيص [فإذا] لم يجر ذلك ، انتظم من مجموعه القطع بثبوت ما يسمى القياس في معنى الأصل .

١٣١١ — ولو نص الشارع على موصوف ، وذكر فيه حكمًا تقتضيه تلك الصفة اقتضاء اختصاص ، فهذا النوع من التخصيص يتضمن نفي ما عدا المنصوص ، وهو المفهوم . وقاعدته كقوله - عليه السلام - : « نفي سائمة الغنم زكاة » ^(١) ، فأما لو قدر مقدر من الشارع أن يقول ، في عفر الغنم زكاة ، فهذا ليس في مرتبة المفهوم ، ولا يصلح [أيضًا] للإجراء مثالاً ، بخلاف العبد الذي يجري مثالاً في المملوكين .

فإذا لا يقول الشارع مثل هذا ، فإنه من التخصيص العربي عن الفائدة .

فليفهم الناظر هذه المنازل ، والترتيب بعد ذلك كله .

١٣١٢ — المرتبة الأولى : للمعلوم . وقد بينا مأخذه .

١٣١٣ — المرتبة الثانية : لما يتلقى من الأمثلة كإلحاق القليل من العقل [في الضرب] على العاقلة بالكثير ، فإن ذلك قريب جداً من الرتبة المعلومة .

١٣١٤ — المرتبة الثالثة : ما يستند إلى معنى كلي لا تحيط الأفهام والعبارات بتفصيله ، كما ذكرناه في تقدير أروش الأطراف ، وافتقار طهارة الحدث إلى النية .

١٣١٥ — وأنا أرى الطهارة تنحط في الرتبة عن تقدير الأروش ، فإن تقدير الأروش يستند إلى أغراض ناجزة ، نعتقد أصولها ، ونقصر عن درك تفصيلها ، وأمر الثواب خفي في الطهارة ، لا يتأتى فيه من الاطلاع ما يتأتى في مستند تقدير الأروش ، فلا بأس إذاً لو قدر افتقار الطهارة إلى النية كرتبة متأخرة عن تقدير أروش أطراف العبيد .

وأما نصب المقاصد ، فمسترسل كما سبق تقديره في الربويات ، فهذا لا يستقل بنفسه دون الإرهاق إلى نصب السلم وهو دون المرتبة الثالثة .

١٣١٦ — ونحن نختم هذا الأصل بمسألة يتعارض فيها شبهان ، فنقول :

اختلف العلماء في أن العبد هل يملك ؟

وماخذ الكلام من طريق التشبيه ما نصفه : أما من يقول يملك ، فشبهه بالحر من جهة أن الحر فطن مؤثر مختار ، طلب لما يصلحه ، دافع لما يضره ، لبيب فطن أريب والعبد في هذا كالحر . فهذا شبه فطري غير عائد إلى [الصورة ، وإنما راجع إلى المعاني التي بها يتهيأ الإنسان لمطالبه ومآربه .

١٣١٧ - ومن منع كونه مالكا ، شبهه بالبهايم من حيث إنه مسلوب القصد والاختيار ، مستوعب المنافع باختيار مالكة ، حتى كأنه لا اختيار له ، والتعلق بهذه الأشياء أقرب . فإن القائل الأول تمسك بالأمور الخلقية .

ومن منع الملك تمسك بماخذ الأحكام ، فكان ما قاله أقرب ، فإن الرق حكم غير راجع إلى صفات حقيقية خلقية ، وحاصله سقوط استبداد شخص وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين ، فإن حكم الملك الاستقلال ، ثم أقام الشارع المالك طالبا للمملوك فيما يسد حاجته ، ويكفي مؤنته والحاجة [التي] لا يتصور فيها الكفاية أثبتها الشارع للمملوك بإذن مالكة ، وهو حق المستمتع في النكاح .

١٣١٨ - فإن قيل : السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما ، فإن كان استغراق السيد إياه يمنعه من صفات المالكين . فإذا ملكه المولى وجب أن يملك .

قلنا : هذا يلزم الخصم في تصوير إلزام الملك [له] ، ثم التملك لم يخرج عن كونه مملوكا متحكما عليه ، فلم يجامعه التملك ، كما لم يجامعه إلزام الملك . فإذا زال الرق عنه ملك حينئذ ، وإذا ثبت له حق [الاستقلال] بأن كاتبه ، فيتصور له ملك على ضعف ، على حسب ما يليق به .

فهذا المعتبر في النظر إلى [أقرب] الأشباه [وأدنى المآخذ] فيها .

وما تعلق به الأولون موجبه أن لا فرق ؛ لأن خلقه وصفاته كصفات الحر . فإذا تصور كونه مملوكا ، سقط هذا الاعتبار ، وجلى الشرع حكمه .

فصل

١٣١٩ - المرتبة الأولى : - من قياس المعنى - : هو النتيجة الأولى لما صح من

معنى القاعدة ، وينظرها في ماخذ الأشباه ، ما يقال إنه في معنى الأصل .

وما يستأخر من أقيسة المعاني عن رتبة العلم ، ويقع في أعلى مراتب الظنون كاعتبار الأطراف بالنفس ، يناظر من الأشباه ما ثبت بظواهر الأمثلة ، كاعتبار القليل من ضرب العقل على العاقلة بالكثير .

وما يبعد عن المرتبة الأولى في المعاني المظنونة ، يناظر ما يتعلق بتقدير الأروش في أطراف العبيد . ثم ما يتعلق بالأمور المغيبة كتقدير الثواب في الطهارة ، وما ثبت معللاً من جهة الشارع ، ولم يعقل وجه المناسبة فيه كقوله - عليه السلام - : « أينقص الرطب إذا يبس » ^(١) يناظر ما يضطر إليه من اعتبار المقاصد في الرويات .

١٣٢٠ - فأما رتبة العلم ، فلا يترجح فيها مطلوب على مطلوب ، فإن العلوم لا تفاوت فيها .

وإن انحططنا عن رتبة العلم ، فأخر مراتب المعاني مقدم على أعلى مراتب الأشباه ، إلا أن يسترسل المعنى ، ويختص بالشبه ، كاعتبار نقصان القيمة في أطراف العبيد ، أخذاً من المعاني الكلية ، مع التقدير أخذاً من التشبيه بالأحرار .

وهذا لا يتطرق إليه قطع ، إذ لو كان مقطوعاً به ، لما عدَّ من خفيات المظنونات .

والحاق القليل بالكثير في ضرب العقل [على العاقلة] أظهر من المعنى الكلي فيه فإن من تمسك بالمعنى الكلي ينقطع طرد كلامه بمحل الوفاق في ضرب العقل على العاقلة ويضطر أن يقف موقف الطالبين ، [ويقول] : الأصل تخصيص الغرم بالجاني ، فأقيموا دليلاً في محل النزاع .

وإذا طالب ذكرنا مسلماً من ضرب الأمثلة ، فكان في حكم شبه لا يعارضه معنى غير أن الشبه ينبغي أن يكون على نهاية القوة في محاولة النقل من أصل كلي إلى الإلحاق بما هو خارج عن قياس المعنى .

ولا مزيد في القوة على ما ذكرناه ، والمسألة مع ذلك مظنونة ، وليس هذا كتقدير أرش طرف العبد ، فإن من يوجب ما ينقص بطرد معنى فلا يتقضى عليه ، فينبغي اعتبار صاحب الشبه بالأخص . فليُنظر الناظر إلى جولان الحقائق في هذه المضايق .

فصل : في مراتب قياس الدلالة

١٣٢١ - أحدث المتأخرون لقباً لباب من أبواب القياس ، وراموا بذلك التلقب تمييزاً فن كثير التدوار في مسالك الأحكام ، جار على منهاج واحد ، وهو عند المحققين إذا صح يلتحق بقياس الشبه من وجه ، وقد يتأتى في بعض أمثله وجه يلحقه بقياس المعنى . واللقب الذي تواضعوا عليه هو قياس الدلالة . وهو كقول الشافعي في الذمي : من صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم .

١٣٢٢ - والذي يقتضيه الترتيب تصدير الفصل بأن المستدل بهذا النوع يتوجه عليه سؤال المطالبة لا محالة ، كما ذكرنا قريباً منه [فيما تمحض] شبهاً .

فللمعترض أن يقول : وأي مناسبة بين الطلاق والظهار ؟ ولم يجب أن يتساويا ثبوتاً ونفيًا ؟ مع العلم بانقسام الأحكام إلى التساوي والتفاوت ؟ فإن لم يبحث المطالب ويبيد وجهها ، كان مقصراً .

١٣٢٣ - ثم ينقح في الخروج عن المطالبة مسلكان نجرهما ، ثم ننهي كل واحد منهما النهاية المطلوبة ، ثم مسلك الحق وراء الاستقصاء المقول والمنقول .

فإن قال المطالب : الطلاق مقتضاه التحريم والحل ، والكفر لا ينافي ذلك ، ومحل التصرف قابل له ، والظهار فيما ذكرته كالطلاق [ولا ينافي الكفر المنكر والزور كما لا ينافي التصرف في الطلاق] ، وإذا سلك هذا المسلك لم يبعد أن يكون ما ذكره جامعاً بين الطلاق والظهار معنوياً ، وقد يتمكن المطالب من منع يضاهي ما ذكرناه ، على ما يورده الفقهاء .

فهذا النوع إذا سلك صاحبه هذا المسلك ، يلتحق بأقيسة المعاني .

١٣٢٤ - والمسلك الثاني في الخروج عن المطالبة : ألا يخوض المطالب في التزام طريق المعاني المستقلة الجامعة من طريق المعنى . وهذا القسم ينقسم قسمين :

أحدهما : أن يرد الأمر إلى طريق الاطراد والانعكاس ، وقد ذكرنا أن الطرد والعكس معتبر معتمد ، وقد قدمنا في ذلك قولاً بالغاً ، فليقل المطالب : اقترن الطلاق [بالظهار] ثبوتاً ونفيًا ، واقترنا في الصبي ، ومن لا يعقل انتفاءً ، فكذلك القول في اقترانها ثبوتاً وانتفاءً باختلاف صفات المحل في البقاء في النكاح والبينونة عنه . فهذا مسلك مرضي .

١٣٢٥ — والقسم الثاني من هذا القسم : أن يذكر المطالب بين ما استشهد به ، وبين المتنازع فيه شبهاً غير مخيل ، ولكنه يستقل في طريق الشبه .
فهذا مضطرب النظر فيما ذكرناه .

١٣٢٦ — وأنا أقول : إذا تحقق وجوب الخروج عن المطالبة ، فلا يستقل بتمهيد قياس الدلالة إلا فطن دراك ، فإن المعلن لو سلك طريق [إبداء] المعنى ، فقد بين أن ما اعتمده ، وسكت عليه لم يكن كلاماً [تاماً] ، فإن إبداء المناسب إذا كان محتموماً ولم يكن في الكلام الأول ذلك ، فسكوت المطالب بالدليل على [ما جاء] به يتضمن اعتقاد كونه مستقلاً فإذا بين أن [التمام] في الجواب عن المطالبة فقد لاح أن ما أبداه مفتاح الحجة ومبدؤها ، وقد سكت عنه سكوت من يراه تاماً مستقلاً . فهذا وجه .
١٣٢٧ — والوجه الآخر : أنه جعل أصل قياسه المسلم فيما تمثلنا به .

والآن إذا أبدئ معنى جامعاً بين الطلاق والظهار ، فقد صار الطلاق أصلاً لظهار ، وخرج الكلام الأول عن نظمه وترتيبه ، وإن أبدئ وجهاً من الشبه بين الطلاق والظهار فقد التزم الجمع تشبيهاً ، وهو تمة الكلام [كما] قدمناه في المعنى المستقل ، وينقدح فيه تغيير الترتيب والنظم كما تقدم . فإذا لا بد من مناسبة فقهية ، أو شبيهية ، وكلاهما ينافي المسلك الأول الذي اعتمده .

١٣٢٨ — وإذا انتبه الناظر [للغائلة] التي ذكرناها ، فلا يظن أنها تشييب برد هذا النوع من القياس ، فإننا من القائلين به . ولكن الوجه في تمهيد هذا النوع ودفع المطالبة شيثان :

أحدهما : الطرد والعكس ، كما تقدم ، وفيه التغليب المطلوب ، وتقرير نظر الدلالة الأولى ، [من] غير ميسس حاجة إلى إتمام ، أو تعيين أصل بتقدير الصرف عن الاعتبار بالمسلم ، ويرد الأمر إلى اعتبار الظهار بالطلاق . ومن اللطائف الجدلية في ذلك ، أن مطلق الشرط يشعر بالعكس ، فلا يكون من صاغ [العلة] على صيغة الشرط بإبداء الطرد والعكس مظهرًا لما لم يتضمنه الكلام الأول .

والصحيح عندنا التحاق ذلك بالأشياء .

١٣٢٩ — ومن تتمة القول فيه: إن قياس المعنى إذا انعكس كان العكس فيه ترجيحاً ، فإذا لم يلتزم المعلل المعنى ، وتمسك بالاطراد والانعكاس ، كان متمسكه شبهاً وكان قريباً من القسم الثاني الذي يستند إلى ضرب الأمثلة ، كما قدمناه في إلحاق القليل بالكثير ، في ضرب العقل على العاقلة .

١٣٣٠ — ومما يتقدح في هذا النوع ، أن يقول المتمسك به:

الأصل المسلم وظهاره ، والفرع الكافر وظهاره ، والجامع بينهما شبه الطلاق فنموذ الطلاق من المسلم والذمي شبه جامع بينهما في الظهار ، فغلب على الظن ، وهذا وإن كان يستمر شبهاً ، فكل شبه يعتضد ، كما ذكرت في تقاسيم الأشباه ، فإن تمكن الجامع من إبداء معتضد الشبه ، كما تقدم مفصلاً ، كان حسناً ، وإن أراد الاجتزاء بالطرود والعكس ، عاد إلى المسلك الأول .

والأحزم في قياس الدلالة الاكتفاء بالطرود والعكس ، فهذا النوع من القياس يجري في الأغلب من المسائل التي يكون المعنى ممكناً فيها ، ولكن يطول الكلام في تقريره ، وتتسع العبارة في محاولة ضم نشره ، والمناظر المتحدق يعني ضم أطراف الكلام وإرهاق الخصم بالمسلك الأقرب ، والسبيل المذهب ، إلى مضيق التحقيق في إيراد فرق يعسر إيراده على شرطه .

لو تكلف المناظر الجمع بين الطلاق والظهار بمعنى مناسب ، لكثرت المطالبات في وجوه المناسبات ، ولم يأمن الجامع من التعرض للنقض ، ما لم يتناه في التصون والتحرز فيؤثر والحالة هذه جعل الطلاق وصفاً ويربط الظهار به حكماً ، ويتخذ المسلم أصلاً ، ويجعل معتمده في إثبات الطريقة جريانها طرداً وعكساً .

١٣٣١ — ومما يتعين الإحاطة به في هذا الصنف [أن] المعنى المخيل [حكم] مناسب لحكم ، أو صورة تبنى العبارة عنها ، وتقع مناسبة ، وقد يكون الجامع نفي حكم ، أو نفي صورة مع ظهور المناسبة والسلامة عن المبطلات ، فإذا ظهرت الإخالة واتضحت السلامة قيل : معنى مخيل مناسب جامع مستند إلى أصل . فلو قال المطالب وراء ذلك : فلم زعمت أن الحكم الذي قدر وصفاً يقتضي الحكم الذي فيه النزاع ؟ .

كان الجواب الكافي فيه إيضاح الإخالة مع استمرار السلامة . فإن أراد المطالب إبداء فرق بين الحكم المجموع وصفاً ، وبين محل النزاع لم يتنظم فيه كلام على صورة الفرق ونظمه .

١٣٣٢ - نعم قد يبدي كلاماً يقدح في المناسبة ، ويتعين على المستدل قطع ما دونه ، واستقلال مناط الحكم المتنازع فيه بمناسبة وإخالة .

وبيان ذلك بالمثال : أنا إذا طلبنا مسلك المعنى ، وقلنا : كلمة تتضمن التحريم فيثبت حكمها في حق الذمي كالطلاق ، وكان معنى التحريم مع قبول المرأة له ، واتصاف الكافر بالاستمكان منه مناسباً للنفوذ .

فإذا قال الخصم : التحريم ينقسم إلى ما يقع تصرفاً [محضاً] في مورد النكاح غير متعلق بحق الله - تعالى - ، وإلى ما يتعلق بحق الله - تعالى - ، [وتحريم الظهار يتعلق بحق الله - تعالى -] والاستحقاق في مورد النكاح قائم لم ينخرم ، والكافر لا يخاطب بما يقع حقاً لله - تعالى - ، فقصد المعارض بهذا يرجع إلى [توهين] الإخالة في التحريم المطلق ، فيتعين الإجابة بطريقها ، وليس ما جاء به فرقاً على نظمه المعروف .

١٣٣٣ - فإذا قلنا في هذه المسألة : من صح طلاقه ، صح ظهاره ، فنحن رابطون نفوذاً بنفوذ ، ولكن في تصرفين مختلفين ، يتأتى جعل أحدهما [أصلاً] والآخر [فرعاً] ونصب الجامع بينهما ، وإذا أمكن الجمع تصور الفرق ، ولا يمكن الجمع بين حكم مناسب لشيء وبين ذلك الشيء ، فلما أمكن الفرق ظهرت المطالبة بالجمع وتميز هذا الصنف عما يتمحض فقهاً مناسباً ، فكان القسم الذي فيه الكلام بين قياس المعنى من جهة مناسبة تصرف تصرفاً على الجملة ، مع الجريان على السلامة وبين مسالك الأشباه من جهة تطرق المطالبة بالجمع وعدم التزام المعلل له .

والذي [يحيك في الصدر] أن المعنى إذا أمكن ، فهو [أولى] ونصبه في مراتب الأقيسة أعلى ، والتمسك بالأدنى مع الاستمكان من الأعلى لا [يتجه] في طرق الفتوى ، والنظر تدوار على تمهيد طرق الاجتهاد التي هي مستند الفتوى ، فسييل الجواب عنه أن نقول :

١٣٣٤ - إذا اشتملت المسألة المظنونة على مراتب من الأدلة متفاوتة ، فلا حرج على المستدل ، لو تمسك بأدنى المراتب ، وإنما يظهر تفاوت الرتبين إذا تناقض موجب الحجتين ، فيقدم موجب الأعلى على الأدنى . فأمّا إذا توافقت شهادات المراتب المختلفة على مقتضى الوفاق ، فلا معاب على من يتمسك بالأدنى ، وكذلك إذا اشتملت المسألة على خير نص وقياس ، ولا يمتنع التمسك بالقياس الموافق للخبر ، وإنما يمتنع التمسك

بقياس يخالفه . نعم إذا كان المطلوب في المسألة علمًا ، فلا وجه للتمسك بقياس لا يقتضي العلم .

١٣٣٥ - وحاصل القول في هذا الفن ، إذا انتهى الكلام إليه يحصره أقسام :

أحدها : يطلب العلم ، وما كان كذلك ، فالمطلوب منه ما يفضي إلى العلم ، ولا حكم لتفاوت الرتب بعد استواء [الجميع] في الإفضاء إلى العلم .

١٣٣٦ - والقسم الثاني : ما تتفاوت الرتب فيه ، ومتعلق جميعها ظنون .

والرأي عندنا تسويغ التمسك بالجميع على ما يراه المستدل .

ومنع بعض الجدلين التمسك بالأدنى مع التمكن من الأعلى ، وهذا فيه نظر إذا تميزت المراتب بالقواطع ، وإن كانت كل مرتبة في نفسها لا تقتضي علمًا . فأما إذا كان تفاوت الرتب مظنونًا ، فلا يمتنع وفاقًا من التمسك بأدنى آحاد الرتب .

١٣٣٧ - وما يتعلق باستكمال الكلام في هذا الفصل ، أنه قد يتعلق بثبوت بنفي

أو نفي بثبوت على مضاهاة قياس الدلالة ، وليس من قياس الدلالة في شيء ، وهو كقول القائل : من لا يملك التصرف [يل] الوالي التصرف منه ، أو من يستقل بالتصرف لا يلي الوالي منه ما يستقل به .

فهذا إذا سلم يلتحق بأقيسة المعاني ، فإنه مناسب مخيل ، ولا ينتظم بين النفي

والإثبات فرق .

١٣٣٨ - وقياس الدلالة [يتميز] عن محض قياس المعنى بهذا ، فإنه لا يمتنع

رسم [فرق] بين وصف قياس الدلالة والحكم المنوط به ، ويمتنع ذلك بين نفي التصرف وإثبات الولاية ، وإثبات التصرف ومنع نفي الولاية .

١٣٣٩ - فهذا مستهين القول على قدر ما يليق بهذا المجموع ، في قياس الدلالة

فإذا لمجرد الحاجة في مراتب الأقيسة ، حان أن نرجع بناء الكلام إلى الترجيح . فنقول :

فصل

١٣٤٠ - إنما يجري الترجيح في أقيسة لا يعترض عليها إلا من وجهة التعارض ،

ثم الأصل المعتبر في الترجيح [الخصيص] بالأقيسة [ينشأ] من تفاوت الرتب ، مع اجتماع الجميع في الظن .

فأما أقيسة المعاني ، فمستندها قاعدة معنوية معلومة ، ولا ترجيح في معلوم .
 فإذا انحط المعنى عن العلوم ، فقد تقدم ترتيب مسالك الظنون ، الأرجح : فالأرجح :
 أقربها أقربها إلى المعنى المعلوم ، وقد مضى ترتيبها في القرب والبعد .

١٣٤١ — وما يتعلق بالترجيح في المعاني النظر فيما يثبتها . وقد تقدم القول في
 مثبتات المعاني ، ورجع الحاصل إلى مسلكين :

أحدهما : إيماء الشارع .

والثاني : الإخالة [مع السلامة .

وما يثبت إيماء الشارع مقدم على الإخالة [التي لا دلالة في لفظ الشارع عليها
 والسبب فيه أن ما أشار الشارع إلى التعليل به أمن المستنبط من الوقوع في متسع المصالح
 التي لا يحصرها ضبط الشريعة ، وهذا أمر عظيم في الاجتهاد وهو محذور الخذاق من
 أهل النظر ، ثم الإخالة على الرتب المقدمة .

١٣٤٢ — ومن الأسرار في ذلك : أن الاستدلال يصح القول به ، وإن لم يستند
 إلى أصل حكمه متفق عليه . على الرأي الظاهر . فلو عارض استدلال لا أصل له
 معنى مستنداً إلى أصل ، فالمستند إلى الأصل مرجح على الاستدلال . والسبب فيه
 انحصاره في حكم ثابت شرعاً متفق عليه . والمستدل على خطر الخروج عن الضبط .

١٣٤٣ — فهذه قواعد الترجيح في أقيسة المعاني .

ثم أداها مرجح على أعلى الأشباه المظنونة ، كما سبق في ذلك قول بالغ .

١٣٤٤ — فإذا تعارض شبه خاص ، ومعنى عام كلي ، فقد قدمنا وجه الرأي فيه
 فلا نعيده .

١٣٤٥ — والاستدلال إذا عارضه شبه ، [ومن] ضرورة الشبه استناده إلى أصل

فالذي ذهب إليه المحققون تقديم الشبه لمكان استناده إلى أصل .

وقدم الأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله تعالى - الاستدلال على الشبه . والقول

في ذلك يتعلق بالظن عندنا ، فليعمل كل مجتهد على حسب ما يؤدي إليه اجتهاده .

١٣٤٦ — فهذه مجامع الأقوال في ترجيح الأقيسة . لا يشذ عنها إلا أفراد مسائل

اضطرب فيها الجدلون ، ونحن نرسمها مسألة مسألة ، وفي استيفائها استكمال القول
 في الترجيح .

مسائل تشد عن القاعدة العامة للترجيح

مسألة :

١٣٤٧ - إذا تعارضت علتان إحداهما منعكسة والأخرى غير منعكسة ، فالذي ذهب إليه معظم الأصوليين أن الانعكاس من المرجحات المعتمدة .

وهذا يتجه جداً على قولنا : إن الانعكاس مع الاطراد دليل صحة العلة ، وقد قدمنا في حقيقة العكس قولاً بالغاً ^{ههنا} عن الإعادة .

ونحن نذكر من أسراره مأخذاً يستدعيه ، ويقتضيه أمر الترجيح ، فنقول :

١٣٤٨ - القياس الشبهى إذا اطراد وانعكس كان الانعكاس مخيلة معتمدة جداً ، فإن أقوى متعلقات الاشباه الأمثلة ، ^{كك} قدمنا ذكرها ، والاطراد والانعكاس من فن الأمثلة المغلبة على الظن ، فإذا فرضنا تعارض شبهين انعكس أحدهما دون الثاني ، كان ذلك ترجيحاً مقتضياً مزيد تغليب الظن ، لا يجحده في هذا المقام إلا غيبي بمآخذ الأقيسة ومراتبها .

١٣٤٩ - وإن فرض الانعكاس في أقيسة المعاني ، فلا بد من ذكر تقسيم في ذلك ، منبه على سر العكس أولاً ، ثم يعود الكلام إلى غرضنا من الترجيح ، فنقول : رب معنى مخيل مناسب لا يشعر انتفاؤه لانتفاء الحكم في وضعه ، وربما يشعر انتفاؤه بانتفاء الحكم الذي اقتضاه الطرد .

وبيان ذلك بالمثال : أنا إذا قلنا في تحريم النبيذ : مشدد مسكر ، فهذا يناسب التحريم من جهة إفضاء السكر إلى الاستجراء على محارم الله - تعالى - والاستهانة بأوامره ، وعدم الشدة لا يشعر بالتحليل .

١٣٥٠ - وإذا قلنا : مستقل بالتصرف ، فلا يولى عليه ، كان الاستقلال مشعراً بنفي الولاية ، وعدم الاستقلال مشعر بإثبات الولاية . فإذا تمثل النوعان في قياس المعنى ، بنينا عليه غرضنا ، وقلنا : إن لم يكن المعنى بحيث يخيل عدمه عدم حكم الطرد ، وفرض مع ذلك انعكاسه ، فقد تجمعت فيه الإخالة والشبه ، فإذا عارضه معنى غير منعكس ، ولم يكن في وضعه بحيث يشعر عدمه بعدم الحكم ، فالمنعكس مقدم عليه بطريق الترجيح ، إذا اجتمع فيه إخالة فقهية وقوة شبهية .

١٣٥١ — فإن تعارض معنيان ، وأحدهما يشعر في الطرد والعكس نفيًا وإثباتًا ، والثاني يخيل من وجه الطرد ، ولا يخيل من جهة العكس ، فإن انعكس المخيل ولم ينعكس ما لا يخيل ، فالمنعكس مرجح ، وسبب ترجيحه قوة الإخالة ، وإن لم ينعكس ما لا يخيل من جهة العكس بسبب علة أخرى خلفت العلة الزائلة ، فالوجه ترجيحها على العلة التي لا تخيل في العكس ، فإن عدم الانعكاس فيما يخيل من جهة الانعكاس محمول على ثبوت علة أخرى خلفت العلة الزائلة ، وقوة الإخالة لا تزول .

١٣٥٢ — وتحقيق هذا : أنا لو قدرنا عند انتفاء العلة التي فيها الكلام ، انتفاء علة أخرى [لانتفى] الحكم لقوة الإخالة ، [وشدة] الارتباط ، [ومقتضى] اقتران الحكم والعلة . وهذا المعنى لا يتحقق فيما لا يقتضي الإخالة في جهة العكس .

١٣٥٣ — فلو لم تنعكس علة مقتضاها الانعكاس لمكان علة أخرى [خالفت] وانعكست التي لا تخيل في جهة العكس ، فقد اختلف المحققون في ذلك :

فقدم مقدمون المنعكس لاجتماع قوة الإخالة في الطرد ، وقوة الشبه في العكس .
 وذهب آخرون إلى تقديم العلة التي تخيل في جهة العكس لاختصاصها بقوة الإخالة .

وأدنى مأخذ المعاني مقدم على أعلى مسالك الأشباه ، ولا يقدر في قوة الإخالة عدم الانعكاس ، إذا ثبتت علة تخلف العلة في الطرد .

١٣٥٤ — ومما يتم به الغرض في ذلك أن العلة إذا أخالت في العكس فالعلة المخالفة يجب أن تكون أقوى من [إخالة] العلة الأولى في العكس لا محالة .

١٣٥٥ — فإن امتنع الانعكاس لنص أو إجماع ، فهذا موضوع التوقف .

قال قائلون : عدم الانعكاس مفسد للعلة من حيث إنه أثر في فقهه وإخالته ، فكان هذا كالتقص في الطرد .

وقال المحققون : لا يبطل العلة ، فلها في الثبوت دلالة ، وعلة عدم الحكم عدم العلة لو أمكن الانعكاس ، فالإجماع [قدح انتفاء الحكم] في تقدير عدم علة ، والنقض يخرج وجود العلة عن كونه علة ، والقول في النقض طويل ، وقد سبق تفصيله فيما تقدم . فهذا هو اللائق بغرض الرجح في فصل الانعكاس .

مسألة :

١٣٥٦ - قد تقدم القول في العلة القاصرة على محل النص ، فإذا رأينا صحتها فلو فرضنا علة متعدية عن محل النص ، ففي ترجيحها على القاصرة خلاف .

١٣٥٧ - وحاصل ما قيل فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ترجيح القاصرة .

والثاني : وهو المشهور ترجيح المتعدية .

والثالث : وهو اختيار القاضي ، أنه لا ترجح إحداهما على الأخرى بالقصور

والتعدي .

١٣٥٨ - وأول ما يجب به الافتتاح تصوير المسألة :

فإن فرضنا علتين : قاصرة ومتعدية ، في نص واحد ، فالقول في هذا ينبغي على أن الحكم الواحد هل يعلل بأكثر من علة واحدة . وهذا أصل قد سبق تمهيداً .

فإن لم يمتنع اجتماعهما ، فلا معنى لترجيح إحدى العلتين على الأخرى ، ولكن الوجه القول بالعتين ، والقاصرة والمتعدية متوافيتان في محل النص الواحد لا تناقض بينهما ، ولا تعارض ، فإن المتعدية مستعملة مقول بها وراء النص .

وإن لم نر اجتماع [العلتين لحكم واحد فإذا ذاك] ينقدح الكلام في ترجيح القاصرة على المتعدية .

١٣٥٩ - [أما الجمهور] من أرباب الأصول ، فذهبون إلى ترجيح المتعدية ووجه قولهم : أن العلل [تعنى] لفوائدها والفائدة المتعدية ، فإن النص يغني عن القاصرة ، فكان التمسك بالمتعدية أولى .

ومن رجح القاصرة احتج بأنها متأيدة بالنص وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة فكان التمسك بها أولى .

١٣٦٠ - ووجه القاضي : إن الفوائد بعد صحة العلل ، [وصحة العلل] ترتبط بما يصححها مما يقتضي سلامتها عن المبطلات ، فإذا دل الدليل على الصحة .

واستمرت دعوى السلامة ، فلا نظر وراء ذلك في النتائج والفوائد ، قلت أو كثرت وليس من الرأي الترجيح بحكم العلة ، وهو النتيجة والفائدة .

والترجيح الحقيقي إنما ينشأ من مثار الدليل على الصحة ، وفائدة العلة في مرتبة ما يدعي لها .

١٣٦١ — وقال القاضي في المسلك الذي ذكره أوجه الأقوال في مقتضى الأصول .

وما رآه الجمهور من النظر إلى الفوائد متروك بما ذكرناه ، وما اعتبره الأستاذ في مطابقة النص لحكم العلة القاصرة غير معتبر لما نبهنا عليه من أن حق المرجح ألا ينظر إلى حكم العلة ، ولا يرجح به ، بل الترجيح بما يصحح به العلة ويقتضي مزيد تغليب الظن فيه .

وما ذكره مرجح العلة القاصرة من الأمن [لا وقع] له ، فإنه راجع إلى استشعار [خيفة] لا إلى تغليب ظن ، وتلويح متلقى من مسالك الاجتهاد .

١٣٦٢ — والذي [يبتغى] وراء ما ذكرناه : أن العلة المتعدية إذا صحت على السبر ، ولم يناف صحتها طارئ ، فقد وجدنا معنى على شرط الصحة ، ومقتضاه اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه ، وهو مستند إلى أصل ثابت ، منشؤه من قاعدة شرعية .

فلست أرى ردها ، لمكان حكمة تسنح من الفكر منطبقه على محل النص ، فإن المعاني إذا اتصفت بالصفات التي ذكرناها : من اجتماع الأمور المرعية ، والسلامة عن المبطلات ، والاستناد إلى منصوص عليه .

فالأولون من الأئمة كانوا مسترسلين على العمل بها ، وليس ما يجري في الفكر من العلة القاصرة مناقضاً ، فلا وجه لترك التعدية قطعاً .

وإنما المتروك من قول من يرجح العلة المتعدية [تعلقه] بالفوائد ، ومصيره إلى أن العلة [تُعنى] لثمرتها وفوائدها ، وهذا واه ضعيف ، فالوجه التعلق باسترسال المجمعين على العمل بالقياس كما ذكرناه . وهذا إذا ضمه الناظر إلى ما حصلناه من القول في العلة القاصرة انتظم له فيه حقيقة المراد .

١٣٦٣ — [وعندنا أن] هذه المسألة غير [واقعة في الشريعة وإنما هي مقدرة] والشريعة عرية عن اتفاق وقوعها .

١٣٦٤ — فإن قيل : قد علل أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - الربا في التقدين

بالوزن وهو متعدد إلى كل موزون ، وعلل الشافعي - رحمه الله تعالى - بكونهما جوهرى النقيدين ، وهذا مقتصر على محل النص .

فما قولكم في ذلك ؟ .

١٣٦٥ - قلنا : الوزن علة باطلة عند الشافعي ، والقول في التقديم والترجيح

يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضي صحتها لو انفردت .

١٣٦٦ - ومن تمام الكلام في ذلك أن العلة القاصرة لو صح القول بها إن كانت

غير مخيلة نبي جهة العكس ، فلا معارضة ، ولا مناقضة ، [والنقدية] ليست مخيلة في جهة العكس ، فكيف يتوقع اقتضاؤها نفي الحكم في العكس ؟ وقد ذكرنا في مراتب الأقيسة : أن علة الربا في الأشياء الستة واقعة آخرًا في درجات الأشباه ، ولا يتسلط المستنبط عليها [إلا] بتقدير الإرهاق والاضطرار إلى استنباطها .

فلسنا نرى للمسألة الموضوعية جدوى ولا فائدة .

١٣٦٧ - فإن قال قائل : لو استنبط ناظر علة في محل التحريم ، فصادف ، اجتهاده

علة قاصرة ورأى محل النزاع عكسًا لها ، واستنبط مستنبط آخر في محل تحليل مجمع عليه علة متعدية وصورة النزاع طردها ، فما القول والحالة هذه ؟ .

قلنا : لا يتصور أن يعارض عكس طردًا ، فإن الطرد في منزلة العلة ، والعكس

يقع في حكم [العضد] للإخالة على طريق التبعية ، ولا يقابل ما هو أصل ما يقع فرعًا في معرض التلويح .

وهذا على التحقيق لو قيل به ، مصير إلى معارضة العلة ترجيحًا .

١٣٦٨ - فإذا لم يتصور في اجتماع العكس قاصرة ومتعدية على حكم التوافق

[نظرًا] إلى الترجيح ولم يتحقق تعارض بين قاصرة ومتعدية في أصلين مختلفين ، فإن القول يرجع إلى معارضة الطرد والعكس ، وهذا لا سبيل إليه .

١٣٦٩ - فإن قيل : علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة ،

وقد قدموها على العلة المتعدية لأبي حنيفة . قلنا : هذا ساقط من أوجه :

أحدها : أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطل في نفسه ، فلا

يتتهي القول فيه إلى مقام الترجيح .

ومنها أن الرأي الظاهر عندنا ألا يعلل خيارالمعتقة [تحت العبد] كما حققنا في (الأساليب) .

ومنها : أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حر ، فلا معنى للاستشهاد بهذه الصورة في ادعاء الوقوع الاستشهاد به .

١٣٧٠ — فإذا هذه المسألة تقديرية لانراها واقعة وقد [كنا] ذكرنا أن اجتماع العلل للحكم الواحد ينسأغ في نظر العقول [ولكنه غير متفق وقوعاً في الشرع] فلا معنى لإعادة ما سبق ، فهذا منتهى المراد [في ذلك] .

ثم فرع الجدليون وراء هذا مسألتين نرسمهما ، وهما عريتان عن الفوائد .

مسألة :

١٣٧١ — قال من يرجح العلة المتعدية : إذا تعارضت علتان فروع إحداهما أكثر من [فروع] الأخرى [وهما جميعاً متعديتان] فكثيرة الفروع منهما مقدمة على الأخرى وقد ذكرنا أن أصل الكلام في التعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير ، فالقول في المتعديتين يجري على ذلك النحو ، فليس في المستفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه ، ومجمع عليه ، وكل واحدة على شرط الصحة .

١٣٧٢ — فإن قدر المقدر فرضهما ، فلسنا نرى تعطيل العلة الكثيرة الفروع لمكان أخرى تساويهما في بعض مقتضياتها ، فليس هذا [إذا] لو اتفق [من] مسالك الترجيح في شيء ، فلو فرضنا علتين متناقضتين في محل النزاع وأصلهما مختلفان ، فلا يقع الترجيح بكثرة فروع إحداهما قطعاً ، ومن خالف في ذلك لم نبال به ، وإنما تخصص لإحدى العلتين بما يقتضي تغليباً على الظن . والترجيح عائد إلى تلويح ظني وهذا القدر كاف .

مسألة :

١٣٧٣ — من اعتقد أن كثرة الفروع تقتضي ترجيحاً ، رسم مسألة وتكلم فيها مجادلاً بما يصفه .

والغرض ألا يعرى هذا المجموع عما [قيل في] أصول الترجيح .

قال هؤلاء: إذا كثرت فروع علة، وقلت فروع أخرى، ولكن القليلة الفروع

اعتضدت بنظائر لها تضاهي في عدتها فروع العلة الكثيرة [الفروع] كانت كثرة النظائر في معارضة كثرة الفروع .

١٣٧٤ — وبيان ذلك بالمثال : أن الشافعي خصص لزوم الكفارة العظمى من جملة المفطرات بالوقاع ، ورأى إتيان المرأة في المأثني الأصل ، وفيه واقعة الأعرابي ، وعدّئ علته إلى إيلاج الحشفة في كل فرج .

١٣٧٥ — واعتبر أبو حنيفة في إيجاب الكفارة الفطر [بمتنوع] [المفطرات] فكانت فروعه أكثر . ولكن للاختصاص بالوقاع نظائر كثيرة ، كالغسل ، والحد ، وجوب المهر ، وتكميله ، والإحصان ، والتحليل ، فكانت هذه النظائر في الاختصاص مضاهية لكثرة الفروع في علة الخصم .

١٣٧٦ — وهذا قول عري عن التحصيل ، في مساق كلام هذا القائل إلى [أن نذكر] حقيقة المسألة ، فإن النظائر التي ذكرناها ما نراها معللة ، فلا وجه للاعتضاد بها .

وإن تمسك متمسك بها في مسلك الأشباه [فلا] تعلق أيضاً بها ، فإن ثبوت [الأحكام بالوقاع] على الاختصاص ، لا يغلب على الظن أن يختص بها كل حكم ينقل فيه ، ولا يجري مجرى الأمثلة التي ذكرناها للرتبة العليا من أقيسة الأشباه .
ومن فهم ما تقدم تميز عنده ما نحن فيه عما سبق .

١٣٧٧ — وبالجملة : إن تلك الأمثلة تجري في غير المطلوب إذ النظر في اعتبار القليل بالكثير في ضرب العقل اعتضد بالقليل في حق الشريك ، وكان ذلك ناشئاً من عين المطلوب ، والضرب مسترسل لا توقف فيه ، فلا أصل إذًا لما ذكر هذا الإنسان .

ثم إنما يستقيم ما ذكره ، لو كانت علة الخصم صحيحة دون تقدير المعارضة وليست كذلك . ولو صحت لما عارضتها علة أخرى تساويها وتوافقها ، في بعض مقتضياتها .

وقد ينشأ من فرض هذه المسألة أصل في الترجيح فليتأمله الناظر .

١٣٧٨ — فأما مسلك أبي حنيفة ، فمردود من جهة التناقض المنقول عنه في مذهبه وإنما المذهب المطرد مذهب مالك في تعليقه الكفارة بكل فطر هاتك حرمة الصوم من غير مناقضة ، فإذا استنبط ذلك من محل النص وهو الوقاع ، واستنبطنا ، فلا نرى لترجيح ما يستنبطه وجهاً مع جريان ما اعتبره مالك ، وإن تعلقنا بالأشباه ، وأدعينا أن الوطاء

يجب أن يكون على مزية اعتباراً [بالنسك] فهذا شبه على بعد في معارضة معنى الهتك [وليس من الإنصاف معارضة شبه على هذا النعت بمعنى جارٍ في محل النزاع وإن لم نر تعليل الكفارة ، لم يتفجع بهذا ما لم يبطل معنى الهتك] للمالك .

وبالجملة : قوله في تعميم الكفارة متجه جداً . والعلم عند الله ، وليس هذا من القول في قواعد الترجيح . ولكن وضع المسألة على ما وصفناه .

مسألة : متعلقة ببقايا الكلام في هذا الفن

١٣٧٩ - قال قائلون من أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - : إذا تعارضت علتان وإحدهما أكثر فروعاً بيد أن الأخرى منطبقة على الأصل والفرع من غير تأويل والكثيرة الفروع إلى تقدير [تأويل] في بعض مجاريها ، فهذا يغض من جريانها ، ويقدر في الترجيح بكثرة فروعها .

١٣٨٠ - ويان ذلك : أنا إذا اعتبرنا في القرابة المقتضية للنفقة ، والعق البعضية وهذا يجري في الوالدين والمولودين على انطباق .

واعتبر أبو حنيفة - رضي الله عنه - الرحم والمحرمية ، وفروع علة وإن كانت مركبة أكثر فإنها تتناول الأصول والفروع ، غير أن الرحم والمحرمية لا يجريان إلا على تأويل بين الذكرين والأنثيين ، وذلك بأن يقدر أحدهما ذكراً والآخر أنثى .

وهذا ركيك من الكلام ، لا ينسأغ مثله لتشوف إلى تحصيل ، وذلك أن الرحم لا تأويل فيه ، وكذلك المحرمية ، ولكن لا يظهر التحريم لا لتقاعد العلة ولكن لعدم المحل .

١٣٨١ - وليس من الرأي التعويل على مثل هذا بعد ما قدمنا القول في كثرة الفروع وقتلتها . وقد انتهى الغرض في هذا الفن .

ونحن نأخذ بعده في رسم مسائل أغراض المرجحين - إن شاء الله تعالى - .

في أغراض المرجحين

مسألة :

١٣٨٢ - ذهب ذاهبون إلى أن ما تجاذبه أصلاً وتعارض في إلحاقه بأحدهما نظر النظر ، فمن تمكن من توفير شبهي الأصلين ، كان مسلكه مرجحاً . ومثلوا ذلك بالقول في يمين اللجاج والغضب ، فإنها بين النذر الذي يوجب الوفاء وبين اليمين التي توجب

الكفارة . فمن خير بين الوفاء والكفارة كان مسلكه مرجحاً من جهة توفير شبهي الأصلين .

١٣٨٣ - وهذا مزيف عندنا من جهة أنه ترجيح مذهب ، لا ترجيح علة جارية على شرط الصحة ، وقد قدمنا في أول [الكتاب] أن المذاهب ل ترجح [و] ما أخذ مسألة يمين اللجاج من [الآثار عندنا] وكل من سلك هذا المسلك ، فهو يزعمه [يوفر] شبهين من أصلين على إبعاد في الكلام ، وهو على القرب يقطعه عنهما جميعاً ، وهو غافل عما يأتي .

وبيانه أن مقتضى النذر التزام الوفاء [لا تجوزيه] ومقتضى اليمين التزام الكفارة ، والتخير مابين للمقتضيين ، ووضوح ذلك مغن عن بسط القول فيه .

مسألة :

١٣٨٤ - إذا تعارضت علتان ، واختصت إحداهما بالاستناد إلى أصول ، ففي الترجيح بكثرة الأصول خلاف بين أهل الأصول .

فذهب بعضهم : إلى أن ذلك يقتضي ترجيحاً من جهة أنها محل الشواهد ، وكثرة الشهادات تغلب على الظن ، وهو المقصود بالترجيح ، واستشهد هولاء بكثرة الرواة في تعارض الخبرين .

١٣٨٥ - والرأي الحق عندنا يقتضي تفصيلاً .

فإن كان المعنى الجامع واحداً ، وكان مستنداً إلى أصول ، فليست أرى الترجيح بكثرة الأصول والحالة هذه ، فإن الدلالة على الحكم [هي] المعنى ، وإنما يذكر الذاكر الأصل استثناساً به ، وأمثاً من الوقوع في متسع الظنون ، مع العلم بأن مسالكها مضبوطة في الشريعة . وهذا يحصل بأصل واحد ، وليس عدد الأصول بمثابة عدد الرواة ، فإن التعويل في الأخبار على الثقة وظهورها في الظن ، وهذا يزداد بزيادة 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 .

ولكن إذا عارض معنى الخصم معنى آخر ، ثم أتى بمعان ، فهذا من باب ترجيح دليل بدليل ، وقد تقدم القول فيه ، وهو متعلق بلفظ [بعدما وضح] أن صاحب

المعاني يقدم مذهبه .

١٣٨٦ - ومما يتصل بهذا الفصل أن الناظر في مسلك الأشباه قد يلقي صورة تضاهي كثرة الأصول والترجيح بها واقع .

ومثاله : أن أحمد بن حنبل - رحمه الله - جور المسح على العمامة تشبيهاً بالمسح على الخفين ، ومنع الشافعي - رحمه الله - تشبيهاً بالوجه واليدين .

فإذا ما يمنع المسح فيه أكثر ، وهذا يقوى من جهة أن الكلام في قرية واحدة تشتمل عليها رابطة ، فكثرة الأمثلة فيها تقرب من مأخذ الأشباه ، وليس هذا كأصول متبذرة يجمعها معنى واحد .

فليفهم الناظر ما يرد عليه .

١٣٨٧ - فإن قيل : إلحاق الرجل بالرأس أخص وأمس من جهة أن التخفيف يتطرق إليها .

قيل : هذا باطل ، فإن ما ابتنى على التخفيف أشعر ابتناؤه عليه باكتفاء الشرع به حتى لا مزيد ، وهذا يعتضد بأمر واقع : وهو تيسير مسح الرأس مع العمامة من غير احتياج إلى [تنحيتها] ، بخلاف القدم والخف ، ثم محل الأشباه في الرخص البعيدة عن مدارك المعاني الجزئية والكلية ضيق جداً . والأصل اتباع الأصل .

مسألة :

١٣٨٨ - إذا تعارض قياسان ومع أحدهما ظاهر معرض للتأويل فالعلماء على مذاهب .

قال بعضهم : إذا كان الظاهر بحيث يسوغ تأويله بالقياس الذي يعارضه ، فلا وقع له ولا ترجيح به ، والقياسان متعارضان .

وقال قائلون : القياس الذي يعتضد بالظاهر مرجح . وقال آخرون : القياسان يتساقطان ، والتعلق بالظاهر .

١٣٨٩ - فأما من أسقط الظاهر ، فمذهبه مردود ، وذلك أن تأويل الظاهر إنما ينسأخ إذا اعتضد بقياس غير معارض ، والمسألة مفروضة ، في تعارض القياسين .

وإذا بطل هذا المذهب ، فالذهبان الآخران بعده متقاربان ، وحاصلهما يتول إلى

تقديم المذهب الذي توافق عليه الظاهر والقياس .

١٣٩٠ - والعبارة السديدة : ترجح القياس المعتضد بالظاهر ، فإن الظاهر لا يستقل دليلاً ، مع قياس يصلح لإزالة الظاهر ، فإذا لم يستقل دليلاً ، واعتضد به قياس أفاده ترجيحاً وتلويحاً ، ولا مرد على من أسقط القياسين ، وتمسك بالظاهر . والأمر بعد بطلان المذهب الأول قريب .

مسألة :

١٣٩١ - إذا تعارض قياسان ، واعتضد أحدهما بمذهب صحابي .

فمن يقول : مذهب الصحابي حجة عدّ هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضي تقديم المذهب الذي تطابق عليه القياس ، ومذهب الصحابي .

ويقع الكلام في أن هذا هل يسمى ترجيحاً أم لا ؟ . وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي ، فلا أثر له في الرجيح ، وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم .

١٣٩٢ - وإن اعتضد القياس بمذهب صحابي شهد له الشارع بمزية علم في ذلك الفن كقوله - عليه السلام - : « أفرضكم زيد » . فهذا على المذهب الظاهر يقتضي ترجيحاً ، وإن كنا لا نرى قول الصحابي حجة ، وذلك لما في هذا التوافق من تغليب الظن ، مع المصير إلى أن مجرد قوله ليس بحجة .

١٣٩٣ - ثم قال الشافعي - رضي الله عنه - : قول زيد في الفرائض أرجح من قول معاذ . وإن [قال رسول الله ﷺ] : « أفرضكم بالحلال والحرام معاذ »^(١) ، وذلك أن شهادة الرسول - عليه السلام - لزيد^(٢) ، أخص في الفرائض^(٣) ، وأدل على اختصاصه بمزية الدرك فيها .

وكذلك مذهبه مع انضمام قياس أرجح من مذهب علي - رضي الله عنه - وإن قال الرسول - عليه السلام - : « أفضاكم علي »^(٤) ، وهذا أوضح وأبين مما قدمناه في

(١) أحمد (٣ / ٢٨١) وابن ماجه (١٥٤) والبيهقي (٣ / ٤٢٢) ، والحاكم (٣ / ٤٢٢) وقال : صحيح على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي .

(٢) زيد هو : ابن ثابت بن الضحاك الأنصاري الحزرجي البخاري المدني . استصغره النبي ﷺ يوم بدر فرده ، وشهد أحلك وما بعدها ، وكان يكتب لرسول الله الوحي والمراسلات . مات بالمدينة سنة (٤٥) له ترجمة

في « أسد الغابة » (٢ / ٢٧٨) ، والإصابة (١ / ٥٤٣) والنجوم الزاهرة (١ / ١٣٠) .

(٣) الحديث السابق .

(٤) الحديث السابق .

معاذ ، فإن شهادة الشارع له بمزية النظر في القضاء ، تشير إلى التفطن لقطع الشجار وفصل الخصومة ، والتهدي إلى تمييز المبطل عن المحق ، والشهادة بمزية العلم في الحلال والحرام أوقع في مظان الاجتهاد ، والشهادة بمزية العلم في الفرائض أخص من الجميع ، فهذه إذاً ثلاث مراتب .

١٣٩٤ - فإذا لم يكن في الواقعة قياس ، واجتمعت هذه المراتب ، فالقول في تقليد من يقلد يتعلق بكتاب الفتوى ، وبيان المفتى ، والمستفتي ، وسنستقصي القول في مذاهب الصحابة .

١٣٩٥ - فإن قيل : إذا اعتضد مذهب بقول أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - فما الرأي فيه؟ وقد قال -عليه السلام- : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر »^(١) قلنا : هذا أعم عندنا من الشهادة لعلي بمزية العلم في القضاء ، فإننا لمجوز أن الرسول - عليه السلام - أشار إلى الاستحاث على اتباعهما في الخلافة ، وإبداء الطاعة ، فإذا انضم إلى المراتب في الشهادة للصحابة - رضي الله عنهم - مرتبة رابعة ، فأعلاها وأولاها في التعلق أخصها ، وتليها الشهادة لمعاذ^(٢) ، وتليها الشهادة لعلي^(٣) - رضي الله عنه - ، ثم يلي ما ذكرناه الشهادة ، لأبي بكر^(٤) وعمر^(٥) - رضي الله عنهما - .

١٣٩٦ - ثم قال الشافعي : قول علي في الأفضية ، كقول زيد^(٦) في الفرائض ، وقول معاذ في التحليل والتحريم إذا لم يتعلق بالفرائض ، كقول زيد في الفرائض .
مسألة :

١٣٩٧ - إذا تعارضت علتان وإحدهما مستندة إلى أصل مجمع عليه ، [أو إلى نص] والأخرى ليست كذلك ، فالمستندة إلى الإجماع أو إلى محل النص مرجحة .
وبيان ذلك بالمثال : أن أبا حنيفة - رحمه الله - إذا أوجب الكفارة في الطعام ، وقاسه على الوقاع ، فعلته مستندة إلى محل الإجماع والنص .

(١) الترمذي (٣٦٦٢) وقال : حسن ، وابن ماجه (٩٧) وأحمد (٥/٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٣٩٩) والبيهقي (٥/١٢) والحاكم (٣/٧٥) .

(٢) سبقت ترجمته .

(٤) سبقت ترجمته .

(٣) سبقت ترجمته .

(٦) سبقت ترجمته .

(٥) سبقت ترجمته .

ونحن إذا أبقينا الكفارة واستنبطنا القياس من [بلع] الحصة ، لم يكن مستند [قياسنا] مجمعاً عليه ، وهو [أظهر] ما يعتنى به في الترجيح .

ولكن لا ينتهي القول مع أبي حنيفة إلى الترجيح ، فإن ما استنبطه باطل ، وإنما يقع الترجيح وراء الاستقلال . نعم ، مصادمة مالك عسرة ، [فإنه] لا يناقض ، ولا يوجد معه أصل به مبالاة .

١٣٩٨ — ومن هذا القبيل الذي ذكرناه : أن أبا حنيفة إذا استنبط علة في عتق الأمة تحت العبد ، وعداها إلى الأمة المعتقة تحت الحر ، فعلته إن صححت مستندة إلى محل النص ، فإن وجدنا محلاً مجمعاً عليه في نفي الخيار ، واستندنا إليه علة في عتق الأمة تحت الحر ، تفاوتت علتان .

١٣٩٩ — وهذا تقدير ذكرناه تمثيلاً ، وإلا فعلة أبي حنيفة باطلة في تلك المسألة .
والصحيح عندي قصور العلة رأساً على خيار المعتقة تحت العبد كما ذكرنا في (الأساليب) ، فليتنبه الناظر لهذا الأصل العظيم في الترجيح . وليكن على بال منه .

مسألة :

١٤٠٠ — إذا تقابلت علتان إحداهما ذات وصف واحد والأخرى ذات وصفين فصاعداً .

فذهب بعض الجدليين إلى تقدم التي هي ذات وصف واحد ، وعللوا بأمرين :

أحدهما : أن ذات الوصف الواحد تكثر فروعها وفوائدها .

والآخر : أن الاجتهاد يقل فيه ، وإذا قل الاجتهاد ، قل الخطر .

١٤٠١ — وهذا المسلك باطل عند المحققين .

فأما كثرة الفروع ، فقد سبق القول فيه ، ثم إطلاق هذا القول لا وجه له ، فرب علة ذات وصف لا تكثر فروعها ، وربما تكون قاصرة لا تعدو محل النص . فإن فرض فارض ازدحام علتين على أصل واحد [و] لم تكونا قاصرتين ، فإذا ذاك ذات الوصفين أقل فروعاً ، ويعود الكلام إلى تعليل حكم بعلتين .

١٤٠٢ — ونحن نقول ، [و] قد انتهى الكلام إلى هذا الحد :

من يتمسك بذات الوصفين لا يخلو إما أن يقول : لا تستقل العلة بالوصف

الواحد، فعليه إبانة بطلانها ، ولا يكون هذا الكلام في محل الترجيح . وإما أن يقول : تستقل العلة بالوصف الواحد ، فلا معنى إذاً لما يريده . ولا يتعلق هذا بالترجيح .

١٤٠٣ — وهذا نمثله بقولين للشافعي في علة الربا : مذهبه في الجديد أن العلة الطعم في الأشياء الأربعة . وضم في القديم التقدير إلى الطعم .

فإن كان يرى في القديم الاقتصار على الطعم فاسداً ، تعين بيان فساد الاقتصار وإن كان يرى ذلك مسوغاً ، فليس التقدير وصفاً في العلة قطعاً .

ولكن إن ذكره ذاك فغايته أن يكون الكلام في التقدير أظهر منه دونه ، ويكون هذا بمنزلة من يتخذ صورة من صور الخلاف ، ويرى الكلام فيها أقرب .

فالقول بالتقديرين جميعاً خارج عن محل الترجيح ، وإنما أجرينا هذا مثلاً ، وإلا فلا ريب في أن الشافعي رأى في القديم الاقتصار على الطعم فاسداً .

١٤٠٤ — وأما ما ذكره من تقديم ذات الوصف من [قلة] الاجتهاد ، فقول ريك ، فإن [النظر] في الأدلة وترجيح بعضها على بعض لا يتلقى من جهة الخطر واستشعار الخوف .

والذي يحقق ذلك أن صاحب العلة ذات الوصف الواحد إن لم ينظر في ذات الوصفين ، فاجتهاده قاصر ، وهو على رتبة المقلدين ، والمقتصرين على طريق من الاجتهاد .

وإن نظر في ذات الوصفين ولم ير التعلق بها فقد كثر اجتهاده ، وتعرض للفرر ولكن أدى اجتهاده إلى النفي ، فإن رأى ذات الوصف صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التأثير في أحد وصفيهما .

وكل ذلك يفسد نهاية الاجتهاد ، فسقط الركون إلى قلة الاجتهاد واستشعار الخوف ، وتبين أن افتتاح الخطر حتم على كل مجتهد .

مسألة :

١٤٠٥ — إذا تضمنت إحدى العلتين نفيًا والأخرى إثباتًا فقد صار بعض الناس إلى تقديم العلة المثبتة .

وهذا قول من لا يثبت فيما يأتي به ، فإن الترجيح لا ينشأ من النفي والإثبات ، فربما يكون الإثبات أغلب في مسالك الظنون ، وربما يكون الأمر على [الظن في]

العكس ، فليتبع المتبع طريق التغليب على الظن ، مع الانحصار في مسالك الشريعة غير معرج على نفي أو إثبات .

١٤٠٦ - ويتصل بهذه المسألة : أن إحدئ العلتين إذا انطبقت على أصل مستقر في الشرع ، وتضمنت الأخرى النقل عنه ، فهذا مقام النظر ، فقد قال قائلون : النافلة أولى لاشتمالها على الزيادة ، واستشهدوا بخبرين أحدهما يثبت قول الشارع والآخر ينفيه ، فالمثبت أولى لاختصاصه بمزية درك يقدر ذهول النافي عنه .

وهذا فصلناه في ترجيح الأخبار .

١٤٠٧ - ولكن لو سلمناه الآن ، فليس مما نحن فيه بسبيل ، من جهة أن مأخذ الأخبار يستند إلى بصيرة الناقل ومرتبته في الدرك ، وقد يختص المثبت بها ، والعلل لا تؤخذ من هذا المأخذ ، ولكن مسالكها معلومة مسورة ، فلتعرض ، ولينظر الناظر فيها ثم لا يقع الترجيح [بحسبها] .

نعم ، الوجه تقديم العلة المنطبقة على الأصل المستقر ، فإنه في حكم الشهادة المؤكدة للعلة ، والنافلة تحتاج إلى مزيد وضوح يصادم قرار الأصل الذي يناقضها . وإذا كان كذلك ، فالترجيح بمطابقة الأصل المستقر أولى .

ونقول بحسب ذلك : إذا تقابلت علتان في الحكم بالخطر والتحليل ، [فالتحليل في] أصل الخطر علة أغلب ، فالمرجح العلة الحاضرة ، إلا أن تختص المحللة بمزية ظاهرة .

فهذا سر القول في هذا الفصل .

مسألة :

١٤٠٨ - إذا تقابلت علتان إحداهما حكم والأخرى أمر ثابت محسوس ، فلا يقع بينهما ترجيح .

وذهب بعض الجدليين إلى أن المحسوس مرجح من جهة أن ثبوته معلوم قطعاً . وهذا الفن ساقط عندنا ، فإن الحكم ثابت قطعاً ، وإن لم يكن ثبوته مقطوعاً به ، والقول فيه يتعلق بما مهدناه في استناد إحدئ العلتين إلى مقطوع به وتردد الأخرى فأما إذا كان الحكم مجمعاً عليه ، فلا وجه لما قاله هؤلاء .

مسألة :

١٤٠٩ - إذا كانت إحدى العلتين تعم 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 .

وهذا عندنا عري عن التحصيل ، فإن الجرو من جنس ما ينتفع به ، فلا ينتصب من مثل هذا شيء له وقع في مأخذ الأدلة .

١٤١٠ - ورأينا في مسألة الكلب أن التعلق بالنجاسة شبه لا يتأتى الوفاء بتقديرها معنى فقهيًا ، ولكنه شبه مطرد .

وقول أبي حنيفة في الانتفاع معنى فقهي ، ولكنه منتقض . والشبه المطرد مقدم على المخيل المنتقض . فهذا وجه الكلام .

١٤١١ - والأمر المتبع في ترجيح الأقيسة ما مهدناه قبل الخوض في رسم المسائل ولكننا استوعبنا بهذه المسائل ما خاض فيه الخائفون وأوفينا على الاستيعاب ، وإن تركنا شيئاً لم نتعرض له ، فقد مهدنا ما يرشد إلى [قواعد] القول فيه ، والله المستعان .

باب : النسخ

١٤١٢ - النسخ في وضع اللغة معناه الرفع ، ومنه قولهم : نسخت الشمس الظل ، ونسخت الريح آثار القوم ^(١) .

ومعناه في التواضع بين الأصوليين وحملة الشريعة مختلف فيه ، فأقرب عبارة منقولة عن الفقهاء : أن النسخ هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده .

وقال القاضي أبو الطيب ^(٢) : الدال على انتهاء أمد العبادة . وهذا مزيف من

(١) إرشاد الفحول (ص ١٨٣) وزاد : « ومنه تناسخ القرون ، وعليه اقتصر العسكري . ويطلق ويراد به النقل والتحويل ، ومنه : نسخت الكتاب . أي : نقلته ومنه قوله - تعالى - : ﴿ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ﴾ ومنه تناسخ الموارث . اهـ .

(٢) سبق تخريجه .

جهة أن النسخ لا يختص بالعبادات ، والحدود تعنى للجمع والاحتواء .

ولم يقيد كثير من الفقهاء الكلام بالتأخير ، وهذا يرد عليه الألفاظ المتضمنة للتأقيت على الاتساق والاتصال كقوله - تعالى - : ﴿ ثم أمموا الصيام إلى الليل ﴾^(١) فهذه الألفاظ ليست نسخًا ، وفيها بيان انتهاء الآماد ، وليس ما ذكرناه مذهبًا .

ولكن أتى قوم من اختلال العبارة وقلة تصورهم عما يرد عليها .

١٤١٣ - والمذهب الذي يعزي إلى الفقهاء : ما ذكرناه عامًا للأحكام مقيدًا بشرط

التأخير .

وحقيقته ترجع إلى أن النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ ، والمكلفون قبل وروده [لا يقطعون بتناول] اللفظ الأول جميع الأزمان على التنصيص ، وإنما يتناولها ظاهرًا معرضًا للتأويل .

فالنسخ عندهم تخصيص اللفظ بالزمان ، كما أن ما يسمى تخصيصًا هو إزالة ظاهر العموم في المسميات .

١٤١٤ - وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق : بأن النسخ تخصيص الزمان .

١٤١٥ - وقالت المعتزلة : النسخ هو اللفظ الدال على أن الحكم الذي دل عليه اللفظ الأول رائل في المستقبل على وجه ، لولاه لثبت مع التراخي .

ومذهبهم قريب من مذهب الفقهاء . وقال القاضي أبو بكر بن الطيب : النسخ رفع الحكم بعد ثبوته .

وهو لا يحتاج إلى التقييد بالتأخير ، فإن اللفظ الذي ينتظم لقصد التأقيت ليس فيه رفع الحكم بعد ثبوته في قصد الشارع ، ومعتمد القاضي أن الحكم يثبت على التحقيق مؤبدًا ، ثم يزول بعد ثبوته .

١٤١٦ - ونحن نذكر لباب كلام القاضي في اتباع من يخالفه ، ثم نذكر بعد نجاد تفاوضهم ما هو الحق عندنا .

قال القاضي - رحمه الله - : إذا كان النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ ، فلا فرق بينه وبين التنصيص ، وإزالة ظاهر اللفظ .

(١) آية (١٨٧) سورة البقرة .

وهذا في التحقيق إنكار للنسخ وموافقة لجاحديه من اليهود وغلاة الروافض ، ويلزم منه تجويز النسخ بما يجوز به التخصيص ، حتى لا يمتنع نسخ نصوص القرآن ، والأخبار المتواترة ، بالخبر الذي ينقله الأحاد ، وبالقياس على رأي من يري التخصيص به .

١٤١٧ — وهذا الذي ذره القاضي [عندنا] تشعيب 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 إرالتهم الظواهر لما أزلناها ، وقد رأيناهم لا يرون النسخ بما يرون التخصيص به ، فلا وقع إذاً لهذا الكلام .

وإن تعلق متعلق باقتضاء النسخ الرفع في اللغة ، كان ذلك ركيكاً من الكلام ، فإن مثل هذا الأصل العظيم لا يتلقى من اشتقاق اللغة ما اتساعها لتطرق التأويلات إليها .

١٤١٨ — ثم إذا وضع ما ذكرناه ، فلإننا نفتتح بعده سؤالاً موجهاً على القاضي ينكشف به وجه الحق ، فنقول :

إذا أثبت الله - تعالى - حكماً على المكلفين ، فمعناه تعلق قوله الأزلي به في حق المكلفين . فإذا علم [الله] أنه سيرد عليهم ما يسميه العلماء نسخاً ، فخبره الأزلي يتعلق بتقديره وتحقيقه ، ويستحيل أن يتعلق خبره بشبوته على الأبد وارتفاعة على [الجمع] ، فإن ذلك لو قدر لكان [تناقضاً] فلا معنى إذاً لحقيقة الرفع بعد الثبوت وهذا ما لا جواب عنه .

ويتصل به أن اللفظ الأول الوارد على المكلفين إذا اقتضى تأييداً ، فهو متضمن بشرط ألا يرد ما ينفي التأييد، وكان التقدير فيه أن المكلفين متعبدون بالحكم الأول أبداً، بشرط ألا يرد عليهم ما ينافيه ، وهذا الشرط وإن لم يكن مصرحاً به ، فهو ثابت قطعاً .

١٤١٩ — ولا يسوغ فهم الناسخ والمنسوخ مع تنزيه كلام الله - تعالى - عن

التناقض ، واعتقاد استحالة البدء عليه إلا على هذا الوجه .

فإذا الحكم الذي يرد النسخ عليه في علم الله - تعالى - غير مؤبد ، ولا لبس على الله - تعالى - وإنما حسب المتعبدون أمراً بان خلاف ما حسبه ولو تحققوا ، لكانوا في استمرار الحكم الأول مجورين للتقدير الذي ذكرناه ، فلا يكونون [إذا] قاطعين بالتأييد في الحكم مع تجويزهم ورود ما ينافيه ، وعلمهم بأنه لا تبديل لقول الله - عز وجل - وموجب علمه ، فيرجع والحالة هذه النسخ إلى انعدام شرط دوام الحكم الأول ، والنسخ إظهار لذلك بعد أن كان مستوراً عن المخاطبين ، ويرجع التقدير في الحكم الأول إلى أن الحكم ثابت بشرط ألا ينسخ ، فإذا ظهر النسخ ، لم يكن مقتضاه رفع ما تحقق ثبوته ولكن كان إبداءً [لانتفاء شرط] الاستمرار .

والعبارة عن هذا المقصود أن النسخ : هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول .

١٤٢٠ - فإن قيل : لا فرق بين هذا الاختيار وبين مذاهب الفقهاء .

قلنا : لا فرق بين هذا وبين مذاهبهم ، في أن الحكم الثابت في علم الله وقوله - تعالى - لا يزول لما قدمناه .

ولكن في كلام الفقهاء ما يدل على أن اللفظ الدال على الحكم الأول ظاهر في الأزمان ، معرض للتأويل تعرض الألفاظ العامة للتخصيص .

وهذا فيه إيهام لا حاجة إليه ، فإن اللفظ العام في وضعه ليس نصاً في استغراق المسميات ، وليس كذلك موجب اللفظ في تأييد الحكم ، فإنما تجوز ورود النص في استغراق الزمان مطلقاً مع ورود النسخ بعده ، وليس ذلك من جهة تأويل اللفظ في وضعه ، وإنما هو من جهة [تقدير] شرط مسكوت عنه ، وهو متضمن كل أمر يجوز تقدير نسخه .

١٤٢١ - فإن قيل : لو قال الشارع : هذا الحكم مؤبد عليكم لا ينسخه شيء

فهل يجوز تقدير النسخ فيه والحالة هذه ؟ .

قلنا : إذا ثبت هذا المعنى نصاً ، لم يجوز ورود [النسخ عليه] ، فإن [في] تقدير [ورود] النسخ عليه تجويز الخلف ، ولهذا اعتقدنا تأييد شريعتنا . ولا يكاد يبقى خلاف معنوي مع الفقهاء .

وما ذكرناه وإن كان تسيبها لم [يته] إليه [بحث] الفقهاء ، [و] إشارة إلى تهذيب لفظ ، في التعرض لإظهار الشرط [المقدر] الذي لا بد منه ، فإذا رجع إلى أن الثابت في علم الله - تعالى - لا ينسخ التفتت المذاهب إلى الوفاق ، فإن وافق القاضي ما ذكرناه ، فلا خلاف ، وإن أصر على أن النسخ يتضمن رفعاً ، لم يكن لمذهبه وجه .
١٤٢٢ - والنسخ فيما اخترناه مثل ما نصفه .

فنقول : إذا توجه الأمر الجازم على معين فهو مشروط بأن يبقى إمكانه ، فإذا اخترم تبين أنه لم يكن مأموراً ، فإن توجه الأمر مشروط بالإمكان ، والأمر وإن كان مطلقاً فالإمكان مشروط [فيه] وإن لم يجر ذكره تصريحاً .

وقد ذكرنا في ذلك قولاً بليغاً في كتاب الأوامر ، ونقلنا في ذلك لجاح القاضي وطريق تتبعه بالنقض مع بناء الأمر على [امتناع] تكليف ما لا يطاق .

مسألة :

١٤٢٣ - منعت اليهود النسخ ، وتابعهم على منعه غلاة الروافض من التناسخية وغيرهم ، وافترق نفاته فرقتين :

فذهب أكثرهم إلى أن النسخ ممتنع عقلاً .

فنقول لهؤلاء : إن زعمتم أن وقوعه مستحيل وأن [امتناعه من] جهة استحالة وقوعه ، فقد جحدتم البديهة ، فإننا نعلم على اضطرار أن ذلك ممكن الوقوع .

١٤٢٤ - وإن جحدتم ذلك من جهة أن المأمور به الأول مستحسن ، فلو فرض النهي عنه ، لتضمن [ذلك] كونه مستقبحاً ، وفي ذلك خروجه عن حقيقته الأولى ، فقد قدمنا في أول الكتاب أن الاستحسان والاستقباح لا يرجعان إلى حقائق الأفعال وصفات ذواتها .

ثم القول في النسخ غير مفروض فيما يزعم المخالفون أنه حسن لعينه ، أو قبيح لعينه ، وإنما تفرض مسائل النسخ في التفاصيل التي تتفق أرباب العقول على أن مداركها الشرع لا غير .

١٤٢٥ - وإن زعموا أن النسخ ممتنع من جهة إفضائه إلى البداء ، والقديم - سبحانه وتعالى - متعال عنه ، فلا حقيقة لهذا ، فإن البداء إن أريد به تبين ما لم يكن متبيناً في علمه ، فليس هذا من شرط النسخ ، فإن الرب - تعالى - كان عالماً في أرله

تفاصيل ما يقع فيما لا يزال ، ولكن كان يلزم من تجدد الأحكام البداء ، لزم من تجدد الحوادث إمامته وإحياء وإعاشة [وإرداء] من ادعاه هؤلاء . وليس الأمر كذلك .

١٤٢٦ - فإن ردوا الامتناع إلى ما يتعلق باستصلاح العباد واستفسادهم ، فهذا غير مرضي عندنا في حكم الله - تعالى - ، ثم لا يمتنع في غيبه أن يكون الاستصلاح في تبديل الأحكام ، كلما فتر قوم في امتثال الأحكام أرسل الله - تعالى - إليهم مبتعثاً جديداً بحكم جديد ، فلا وجه لادعاء الاستحالة من طريق العقل .

١٤٢٧ - وزعم زاعمون أن النسخ ممتنع من جهة السمع .

وآدعى طوائف من اليهود : أن موسى - عليه السلام - أنبأهم ، أن شريعته مؤيدة إلى قيام الساعة ، وزعم هؤلاء أن طريق معرفة ذلك من دينهم كطريق معرفتنا بذلك من ديننا .

١٤٢٨ - وهذا باطل وجهين :

أحدهما : أن الأمر لو كان كذلك ، لما قامت معجزة عيسى - عليه السلام - ، ومعجزة محمد ﷺ بعده على نسخ ملة موسى . فإن أنكروا قيام المعجزة رد الكلام معهم إلى أصل النبوات ، وكان سبيل إنكارهم معجزة من بعد موسى ، كسبيل إنكار من يجحد معجزة موسى .

١٤٢٩ - والوجه الثاني : أن ما ادعوه من دينهم ، لو كان صريحاً لأظهوره ، وبأحوا به من عصر نبينا - عليه السلام - ، ولاتخذوا ذلك أقوى عصمهم ، ولو فعلوا ذلك لنقله الناقلون متواتراً ؛ لأن الأمر الخطير لا يخفى وقوعه ، وتتوفر الدواعي على نقله . فقد ثبت جواز النسخ عقلاً وشرعاً .

١٤٣٠ - ولو أردنا أن نبتدئ الدليل على جوازه ، فأقرب مسلك فيه التمسك بمعجزة عيسى بعد موسى - عليهما السلام - ثم التمسك بالإجماع في تحريم الخمر بعد ثبوت تحليلها في صدر الشرع ، وهذا على من ينكر النسخ من أهل الملة ممن ينتمي إلى المسلمين . ثم نقول لهؤلاء : لا شك في مخالفة [دين نبينا] محمد ﷺ دين موسى وعيسى - عليهما السلام - في معظم قواعد الشريعة . فكيف السبيل إلى تصديق الأنبياء مع إنكار النسخ ؟ وهذا فيه أكمل مقنع .

مسألة : مترجمة بالنسخ قبل الفعل

١٤٣١ - وهذه الترجمة فيها خلل من جهة أن كل نسخ واقع ، فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل ، فإن النسخ لا ينعطف على مقدم سابق .

والغرض من هذه المسألة أنه إذا فرض ورود أمر بشيء ، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمن يتسع لفعل المأمور به ؟ .

١٤٣٢ - فالذي ذهب إليه أهل الحق جواز ذلك ، وأطبقت المعتزلة على منعه ، وساعدهم على ذلك طوائف من الفقهاء .

١٤٣٣ - والدليل على تجويزه كالدليل على تجويز أصل النسخ ، فالوجه رد الكلام إلى التقاسيم السابقة في مسالك العقول التي يتلقى منها الجواز والاستحالة .

١٤٣٤ - فإذا قالوا : النسخ يرجع إلى بيان مدة التكليف ، وليس رافعاً لما ثبت في حكم الله - تعالى - [ولو جوزنا النسخ في صورة الخلاف ، لكان ذلك رافعاً للحكم لا محالة .

قلنا : ما ذكرناه من اختيارنا يجيب عن هذا] ، فإننا نقول : النسخ راجع إلى إظهار انتفاء لشرط بقاء الحكم ، فإن الحكم الموجه مشروط بالأ ينسخ ، فإذا ثبت النسخ قبل انقضاء زمان يسع الفعل ، بان أنه لا حكم أصلاً .

وهو من طريق التمثيل كزوال إمكان المكلف قبل استتمام الفعل .

١٤٣٥ - وإذا رد المعتزلة الكلام إلى استصلاح العباد ، لم يخف خلافنا لهم في أصل ذلك ، ثم لا يبعد في مجاري أحكام الغيب أن يكون الاستصلاح في أن يخاطبوا ويقبلوا ، ثم يرفع عنهم التكليف حتى يؤجروا على صدق نياتهم ، ويوفوا مآلاً يستقلون به في علم الله - تعالى - .

١٤٣٦ - ثم استدل أصحابنا في تجويز النسخ قبل الفعل بما جرى في قصة الخليل - عليه السلام - وابنه الذبيح إسحاق أو إسماعيل - عليهم السلام - .

ووجه التمسك أن الأمر بالذبح نسخ قبل وقوعه .

١٤٣٧ - فإن رعم المخالف أن المأمور به كان شداً وربطاً وتلاً للجيئ ، كان ذلك

باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن الخليل - عليه السلام - اعتقد وجوب الذبح ، [لو لم يكن] الأمر كذلك ، لما كان هذا بلاء عظيمًا ، كما أشعر به القرآن العظيم ، وهذا مقطوع به ويستحيل أن يكون معتقد النبي - عليه السلام - في الذي خوطب به خطأ .

ثم الفداء دليل على ارتفاع الذبح بعد وقوع الأمر [به] ، وقيام الفداء مقام ما كان مأمورًا به من الذبح .

١٤٣٨ - فإن [تعلقوا] بقوله سبحانه : ﴿ قد صدقت الرؤيا ﴾ ^(١) .

قيل لهم : لم يقل : قد حققت [أو] وقعت ما أمرت به ، بل قال : صدقت وليس من شرط التصديق إيقاع ما يتعلق التصديق به .

١٤٣٩ - وقال بعض المخالفين : وقع الذبح ، وجرت المدينة ، وكانت تقطع ويلتحم ما انقطع .

وهذا بهت عظيم ، إذ لو كان كذلك ، لكان هذا أحق منقول ، وأظهر معجزة تتوفر الدواعي على نقلها ، ونص القرآن مع ما فيه من القيود والقرائن أصدق شاهد في ذلك ، فإنه قال : ﴿ فلما أسلما وتله للجبين . وناديناه ﴾ ولو كان ذبح لما وقع الاقتصار على ذكر التل للجبين دون وقوع المأمور به ، ثم ذكر الفداء بعد هذا مشعر بأن الذبح المأمور به لم يقع ، وأن الفداء قائم مقامه .

وهذا منتهى المثال في ذلك .

مسألة :

١٤٤٠ - قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة ، وتردد قوله في نسخ السنة بالكتاب . والذي اختاره المتكلمون - وهو الحق المبين - أن نسخ الكتاب بالسنة غير ممتنع .

والمسألة دائرة على حرف واحد ، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمرًا وإنما يبلغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر ، ولا امتناع بأن يخبر الرسول الأمة مبلغًا بأن حكم آية يذكرها قد رفع عنكم .

ويرجع حاصل القول في المسألة إلى أن النسخ لا يقع إلا بأمر الله - تعالى - ولا

ناسخ إلا الله . والأمر - كيف فرض جهات تبليغه لله - تعالى - . فهذا القدر فيه مقنع .

١٤٤١ - فإن زعم الفقيه أن القرآن معجزة بخلاف السنة ، فليس المنسوخ نفس القرآن ، وإنما المنسوخ حكمه ، ولا إعجاز في الحكم [و] هذا عري عن التحصيل .

١٤٤٢ - وإن تعلقوا بقوله - تعالى - : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ ^(١) فهذا خبر من الله - تعالى - . وليس فيه ما يتضمن استحالة الوقوع وفيها الخلاف ، ثم لا يمتنع تأويل الظواهر ، ولا وقع لها في القطعيات .

١٤٤٣ - ثم لا محمل لقول القائل : لا تنسخ السنة بالقرآن .

فيقال لمن انتحل هذا المذهب : نزول القرآن بخلاف السنة ممتنع ، أم لا ؟ فإن منعه كان منكراً من القول ، وإن جوزه ، وزعم أن الرسول يسن عند نزوله سنة بخلاف السنة الأولى ، فيقع نسخ السنة بالسنة - فهذا من الهزء واللعب والتلاعب بالحقائق ، وكيف يقدر وقوف النسخ ، وقد ورد القرآن .

وبالجملته ، إلى الله مصير الأمور ، ومنه النسخ والإنبات . والرسول - عليه السلام - مبلغ في اليقين . وهذا القدر كاف .

مسألة : مشهورة بالزيادة على النص

١٤٤٤ - ومدارها على تحقيق تصويرها : فإذا ورد نص في شيء [واقتضى] وروده الاقتصار على المنصوص عليه ، والحكم بالإجزاء ، فكان ذلك مقطوعاً تلقياً من اللفظ والفحوى ، ولو فرضنا زيادة مشروطة ، لتضمن ثبوتها نسخ الإجزاء في المقدار الأول لا محالة ، ولا [يسوغ] تقدير الخلاف في ذلك .

١٤٤٥ - وإن اقتضى ما ورد به أولاً الإجزاء وجواز الاقتصار اقتضاء ظاهراً ، وكان يتطرق التأويل إليه في منع الإجزاء ، فلو فرضت زيادة ، كانت في معنى إزالة الظاهر الأول ، ولم يتضمن نسخاً اعتباراً بكل ظاهر يزال بحكم التأويل . وهذا مما لا يرى فيه للخلاف مساعاً .

١٤٤٦ - وإذا ثبت هذان الطرفان ، وهما حظ الأصول ، فالكلام بعدهما في

(١) آية (١٠٦) سورة البقرة .

ألفاظ ظنها الظانون نصوصاً وهي الظواهر، ثم القول في تفاصيلها مستقصى في (الأساليب) ، ولكننا نضرب للتمثيل صوراً :

منها : أن أصحاب أبي حنيفة ظنوا أن من أثبت النية في الطهارة ، فقد زاد على النص . والكلام في ذلك مشهور .

وأقرب مسلك فيه : أنا لا نبعد أن يكون غرض الآية مقصوراً على بيان [أفعال الطهارة] وتقدير هذا لا يخالف نصاً ولا فحوى ، وليس مع تجويز هذا لادعاء النص وجه .

ومنها : قوله - تعالى - في كفارة الظهار : ﴿ فتحرير رقبة ﴾ ^(١) . قال أصحاب أبي حنيفة : زيادة الإيمان نسخ الإجزاء في الرقبة المطلقة . وقد أوضحنا أن هذا تخصيص عموم .

ومنها : قوله - تعالى - : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ﴾ ^(٢) .

قالوا : إثبات الشاهد واليمين يخالف هذا الحصر ، وهذا لا وجه له مع أن هذا الاحتياط مندوب إليه ، ونحن لا ننكر النذب [إلى بينة] كاملة مغنية عن الحلف .

ومنها : قوله - تعالى - : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا ﴾ ^(٣) الآية . مع استدلال الخصم بها في معنى التغريب .

وهذا من أظهر ما يتمسكون به وليس نصاً ، فإنه لا يمتنع اشتمال الآية على بعض العقوبة ، وإحالة تمامها إلى بيان الرسول - عليه السلام - ، إذ ليس في الآية للرجم في حق المحصن ذكر .

فهذا بيان حقيقة القول في المسألة .

مسألة :

١٤٤٧ - أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مضمون ، فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحاداً ، والسنة المتواترة لا ينسخها ما نقله غير مقطوع به . ووراء ما ذكرناه حقيقة هي كشف الغطاء .

(١) آية (٣) سورة المجادلة . (٢) آية (٢٨٢) سورة البقرة . (٣) آية (٢) سورة النور .

ونحن نبينها بسؤال وجواب عنه :

فإن قيل : ما المانع من انتصاب دليل قاطع على أن الخبر إذا نقله العدول يجب ترك حكم القرآن عند نقلهم ؟ .

قلنا : هذا غير ممتنع لو ورد ، ولكن لم يرد ، ثم لو قدر وروده ، فالنسخ يتلقى من الدليل القاطع ، والخبر المنقول آحاداً في حكم العكَم الذي يقع العمل عنده لا به وقد تكرر هذا الفن مراراً في مسائل هذا المجموع .
وهذا الذي ذكرناه في الخبر يطرد في القياس أيضاً .

مسألة :

١٤٤٨ — يجوز نسخ رسم آية من القرآن في التلاوة مع بقاء حكمها ، ويجوز تقدير نسخ حكمها مع بقاء رسمها في آي القرآن .

وقد منع مانعون من المعتزلة الأمرين ، وصار إلى منع أحدهما دون الآخر [على البديل] صائرون .

وما ذكرنا في طريق إثبات الجواز في مسالك هذا الكتاب ، يجري على المنكر للجواز في هذه المسألة .

ثم الأمر بالتلاوة على نظم القرآن حكم غير القرآن ، فيثول القول في الحقيقة إلى نسخ حكم ، فأما عين القرآن ، فلا يرد عليه نسخ [أصلاً] .

مسألة :

١٤٤٩ — إذا ثبت النسخ ، ولم يبلغ خبره قوماً ، فهل يثبت النسخ في حقهم قبل بلوغ الخبر إياهم ؟ .

هذا ما اختلف فيه الأصوليون .

وعندنا أن المسألة إذا حقق تصويرها ، لم يبق فيها خلاف ، فإن قيل : على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم النسخ قبل العلم به ، فهذا ممتنع عندنا ، وهو من فن تكليف ما لا يطاق ، وهو مستحيل في تكليف الطلب ، وإن أريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر أن الخبر إذا بلغه لزمه تدارك أمر فيما مضى ، فهذا لا امتناع فيه . وإذا ردت المذاهب المطلقة في النفي والإثبات إلى هذا التفصيل ، لم يبق للخلاف تحصيل .

مسألة:

١٤٥٠ - لا يمتنع نسخ الحكم من غير بدل عنه . ومنع ذلك جماهير المعتزلة .
وهذا تحكم منهم ، والدليل على جوازه ما تمهد في مسألة التجويز في أصل
النسخ فلا معنى للإعادة بعد وضوح المقصد .

مسألة:

١٤٥١ - إذا ورد نص واستنبط منه قياس ، ثم نسخ النص ، تبعه القياس
المستنبط . [منه] .

وقال أبو حنيفة : لا يبطل القياس وإن نسخ النص ، وقد جرى له هذا المسلك
في الأخذ من صوم [يوم] عاشوراء [في ترك حكم التبييت] لما اعتقد وجوبه ، ثم
ثبت نسخ وجوبه .

١٤٥٢ - والقول الواقع في ذلك عندنا : أن المعنى المستنبط من الأصل الأول إذا
نسخ أصله [بقي] معنى لا أصل له ، فإن صح استدلالاً نظرنا فيه ، وإن لم يصح
أبطلناه .

فصل : في الفرق بين النسخ والتخصيص

١٤٥٣ - قال الفقهاء : النسخ تخصيص في الأزمان دون المسميات المندرجة تحت
ظاهر اللفظ . والمعتزلة يقرب مأخذ كلامهم من مأخذ كلام الفقهاء . فإن النسخ عند
هؤلاء بيان معنى اللفظ . وأما القاضي ، فإنه يقول : التخصيص بيان المراد باللفظ العام ،
والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته .

والمختار عندنا : أن التخصيص بيان المراد باللفظ ، والنسخ [لا تعلق له بمقتضى
اللفظ] ولا يتضمن رفع حكم ثابت ، ولكنه إظهار ما يتنافى شرط استمرار الحكم الأول
كما سبق تقريره . [والله أعلم وأحكم] .

١٤٥٤ - تم الكتاب وقد نجز بحمد الله [ومنه] وحسن توفيقه ، الغرض من
هذا المجموع في الأصول . ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله - تعالى - كتاباً جامعاً في
الاجتهاد والفتوى يقع مصنفًا برأسه وتسمية لهذا المجموع - إن شاء الله تعالى - .

فهرس موضوعات الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة
الكتاب الثالث : كتاب القياس	٣
الباب الأول : فصل : القول في ماهية القياس	٥
فصل : القول في ذكر المقالات في قبول القياس ورده	٧
فصل : في وقوع التعبد بالقياس بعد بيان الجواز	١٣
أبواب الثاني : القول في تقاسيم النظر الشرعي	٢١
القسم الثاني : قياس العلة	٢٣
فصل : القول في تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني	٢٨
مسالك الباحثين في إثبات علة الأصل	٢٩
السبر والتقسيم	٣٥
فصل : تعليل الحكم بأكثر من علة	٣٧
فصل : الطرد والعكس	٤٤
مقدمة في النقض	٥١
القول في قياس الشبه	٥٣
فصل	٥٦
فصل في مراتب الأقيسة	٦٠
فصل : فيما يعلل وفيما لا يعلل	٦٦
الباب الثالث : في تقاسيم العلل والأصول	٧٩
الباب الرابع : الاعتراضات وأقسامها	٩٧

٩٧	فصل : القول في الاعتراضات الصحيحة
١١٣	فصل
١١٤	القول في تخلف العلة مع جريان الحكم
١٢١	الكلام عن عدم التأثير في الأصل
١٣٧	فصل في الفرق
١٤١	مسائل في الفرق
١٤٥	فصل في الاعتراض على الفرع مع قبوله في الأصل
١٤٦	فصل : القول في الاعتراضات الفاسدة
١٥٥	القول في المركبات
١٥٦	فصل : التركيب في الوصف
١٦١	الكتاب الرابع : كتاب الاستدلال (القول في الاستلال)
١٦٩	فصل في ضابط ما يجري فيه الاستدلال
١٧٠	فصل
١٧١	فصل في استصحاب الحال
١٧٥	الكتاب الخامس : كتاب الترجيح
١٨٢	القول في ترجيحات الأدلة
١٩٥	فصل في تعارض الظواهر
٢٠٥	باب في ترجيح الأقيسة
٢٠٥	مراتب قياس المعنى
٢٠٩	المرتبة الثانية
٢١٤	المرتبة الثالثة
٢٢٤	فصل
٢٢٥	فصل في مراتب قياس الدلالة

٢٢٩ فصل
٢٣١ مسائل تشذ عن القاعدة العامة للترجيح
٢٣٨ في أغراض المرجحين
٢٤٦ باب النسخ
٢٥٧ فصل في الفرق بين النسخ والتخصيص
٢٥٩ فهرس الموضوعات