قواطع الأدلة في الأصول

للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني

المتوفي سنة (٤٨٩ هـ)

اعتنى به

الدكتور ناجي السويد

الجزء الأول

المقدمة

الحمد للَّه رب العالمين والصلاة والسّلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد.

تعتبر المدرسة الشافعية من المدارس التي جمعت بين الرأي والنقل في الفقه ومن وضع القواعد وبنى الفروع عليها في الأصول، فاتسمت بهذه الصفة إضافة إلى المرتكز العقدي لدى الأمة الإسلامية من خلال أئمتها كالأشعري والباقلاني والغزالي...

والأهم في ذلك نبوغ علماء أجلاء في هذه المدرسة حملوا أفكار ومعالم هذه المدرسة فوضعوا أسساً ومناهج ساهمت في بلورة وتطور فنون علوم الشريعة لهذه المدرسة وخاصة أصول الفقه الذي لا يمكن الاستغناء عنه ـ ما بقيت الشريعة ـ اجتهاداً وفهماً واستنباطاً للأحكام...

ويعتبر الإمام ابن السمعاني من الذين ساهموا في هذا الجانب من ناحية إظهار مزايا المدرسة الشافعية في نطاق أصول الفقه والاستدلال على ذلك.

ومن الناحية الثانية إظهار أصول الفقه وإبراز معالمه فكتابه: «قواطع الأدلة في الأصول» من الكتب المتقدمة في هذا الفن، والشاملة لأبوابه وفصوله وفروعه ومسائله، فكان كتاباً حافلاً شاملاً...

تناول المقدمات المنطقية واللغوية والحكم وأنواعها إلى سائر فصول أصول الفقه، وأخيراً تناول تفريعات في هذا الفن ونقطة مهمة في هذا الجانب إظهار أحقية الانتساب للإمام الشافعي.

عملنا في الكتاب

ـ مقدمة وسيرة المؤلف.

ـ إخراج الكتاب بحلّة جديدة.

ـ شرح الكلمات المبهمة.

ـ تخريج الأحاديث الشريفة.

ـ تراجم للأعلام.

ـ فهرس عام.

وأخيراً أسأل اللَّه سبحانه وتعالى التوفيق والسداد في القول والفعل وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به طلاب العلم.

والحمد للَّه رب العالمين.

وكتبه الشيخ الدكتور ناجي السويد

سيرة المؤلف

ابن السمعاني[١]

اسمه ونسبه:

منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد اللَّه التميمي أبو مظفر بن السمعاني.

نشأته:

ولد الإمام ابن السمعاني بمرو من بلاد خراسان من شهر ذي الحجة سنة (٤٢٦هـ) في أسرة اشتهرت بالعلم، فنهل.

من علم أبيه القاضي أبي منصور، وهو أحد علماء الحنفية في الأصول والفقه والحديث واللغة وصاحب تصانيف.

ومن عمه أبي المظفر فقه الإمام الشافعي.

انتقل ابن السمعاني إلى بغداد سنة (٤٦١هـ)، فالتقى الإمام الشيرازي وأبا نصر بن الصباغ وهما من أئمة المذهب الشافعي، قصد الحج، فوقع في الأسر من أعراب البادية ثم أطلق سراحه.

التقى الإمام الزنجاني الشافعي أثناء مجاورته في الحرم، وعلى إثرها تحول إلى المذهب الشافعي.

عاد ابن السمعاني إلى مرو ثم انتقل إلى طوس ثم نيسابور ثم عاد إلى مرو واستقرّ بها.

مؤلفاته ومنها:

ـ القواطع في أصول الفقه.

ـ تفسير القرآن الكريم.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٣٣٥) وشذرات الذهب (٣/ ٣٩٣).

ـ البرهان.
ـ المختصر المسمى بالاصطلام في الرد على أبي زيد الدبوسي.
ـ منهاج السُّنَّة.
ـ الرد على القدرية.
ـ الانتصار لأصحاب الحديث.

وفاته:

توفي الإمام ابن السمعاني يوم الجمعة سنة (٤٨٩هـ) ودفن بمرو في مقبرتها، رحمه اللَّه تعالى رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته آمين.

قال الشيخ:

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي وكفى، ربّ يسر ولا تعسر

الحمدُ لوليّ الحمد ومستحقه، وصلواته على خيرته من خليقته محمد وآله.

أما بعد: فإني رأيت الفقه أصل العلوم وأشرفها قال اللَّه تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] أمر اللَّه تعالى بالتفقه في الدين وجعله فرضاً على فرق الناس قاطبة، ليقوم طائفة من كل فرقة به وينتصبوا في قومهم منصب الأنبياء في أمَمِهم منذرين ومحذرين، دعاةً إلى اللَّه تعالى قائمين بدينه، يأتين سبيله، موضحين للخلق نهجه فصار الفقهاء خلفاء الرسل إنذاراً وتحذيراً، وارثي علومهم قياماً به وحملاً، سالكي طريقتهم بثاً ونشراً، وهذه مرتبة لا توجد لفرقةٍ من الفرق وناهيك بها من مرتبةٍ، ولأن علم الفقه علمٌ على منهج الازدياد لأنه العلم بأحكام الحوادث ولا حصر ولا حد للحوادث، ولا حصر ولا حد للعلم بأحكامها ومواجبها.

وعلم الأصول في الديانات وإن كان علماً شريفاً في نفسه وهو أصل الأصول، وقاعدة كل العلوم ولكنه علم محصور مبناه، لأنه معارف محصورة، أمر اللَّه تبارك وتعالى بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها.

وأما علم الفقه فعلم مستمر على ممر الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق، لا انقضاء وانقطاع له، وقد جعل اللَّه تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمان الرسل صلوات اللَّه عليهم، فقد كان الوحي هو المطلوب في زمان الرسل عليهم السلام، كشأن أحكام الحوادث وحمل للخلق عليها، فحين انقطع الوحي وانقضى زمانه وضع اللَّه تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء في موضع الوحي ليصدر منه بيان أحكام اللَّه تعالى، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً ولا مزيد على هذه المنقبة ولا متجاوز عن هذه المرتبة:

شاء وزاد اللَّه جنته سؤددا وذلك مجد يملأ الحجر واليدا

نعم وما يشبه الفقيه إلا بغواص في بحر در كلما غاص في بحر فطنته

استخرج دراً وغيره يستخرج بالخراز[١] وطالب الزيادة في منهج الزيادة معان منصور مطالب الزيادة على ما لا يزيد عليه مبعد مخذول واللَّه تعالى يفتح عين بصيرة من أحب من عباده بطوله وفضله، ويعمي عين من يشاء بقهره وعدله، وقد سبقت مني مصنفات في مسائل الخلاف التي هي بيننا وبين أصحاب الرأي نبهت فيها على معاني الفقه واستخرجت لطالبيها قلائد[٢] وقرائد[٣] طالما كانوا في طلبها، فاعتاصت عليهم إلى أن يسر اللَّه ذلك وتمهدت له قواعدها، وطابت لهم مشارعها، ونسقت معاني الفقه نسوقاً، وتعرَّقَتْ عروقاً أظن أن لا مزيد عليها ولا محيد للمحققين عنها، وقد كان جماعة من أصحابي أحسن اللَّه تعالى لهم التولي والحياطة يطلبون مجموعاً في أصول الفقه يستحكم لهم بها معانيه، ويقوي أفرعها ويجتمع أشدها، وينسق فروعها ويرسخ أصولها، فإن من لم يعرف أصول معاني الفقه لم ينج من مواقع التقليد، وعُدَّ من جملة العوام. وما زلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب وتصانيف غيرهم فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه، وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه بل لا قبيل لهم فيه، ولا وفير ولا نقير[٤] ولا قطمير[٥] ومن تشبّع بما لم يعطه فقد لبس ثوبي زور وعادة السوء قطاع لطريق الحق وَصُمّ عن سبيل الرشد وإصابة الصواب، فاستخرت اللَّه تعالى عند ذلك وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه أسلك فيه طريقة الفقهاء من غير زيغ عنه، ولا حيد، ولا ميل، ولا أرضى بظاهر من الكلام ومتكلف من العبارة معول على السامعين ويسبي قلوب الأعتام الجاهلين، لكن أقصد لباب اللب وصفو الفطنة وزبدة الفهم وأنص على المعتمد عليه في كل مسألة وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليها وأخص ما ذكره القاضي أبو زيد الدبوسي[٦] في «تقويم الأدلة» بالإيراد وأتكلم بما تزاح معه الشبهة، وينحل معه

(١) الخياطة. انظر لسان العرب (٥/ ٣٤٤).
(٢) ما جعل في العنق، يكون للإنسان والحيوان. انظر لسان العرب (٣/ ٣٦٦).
(٣) ما تمعّط من الوبر والصوف وتلبد أو تجمع وانعقد. انظر لسان العرب (٣/ ٣٤٨).
(٤) النكتة في ظهر النواة. انظر لسان العرب (٥/ ٢٣٨).
(٥) القشرة الرقيقة على النواة. انظر المعجم الوسيط ص(٧٤٧).
(٦) عبد اللَّه بن عمر بن عيسى المعروف بأبي زيد الدبوسي، فقيه أصولي حنفي، ولد في العرُّسة وهي بين بخارى وسمرقند، أول من وضع علم الخلاف. من مؤلفاته: تأسيس النظر، وتقويم الأدلة، توفي سنة (٤٣٠هـ). انظر السير (١٧/ ٥٢١) وشذرات الذهب (٣/ ٢٤٥).

الإشكال بعون الله تعالى، وأشير عند وصولي إلى المسائل المشتهرة بين الفريقين إلى بعض المسائل التي تتفرع لتكون عوناً للناظر، وحين أصل إلى باب القياس وما يتشعب منه من وجوه الكلام ومآخذ الحجة وطريقة الأسئلة والأجوبة، ووجوه الاعتراض، والأخذ بالخصوم وتوقيف المجادلين على سواء الصراط وطلب ملازمة حدود النظر وسلوك الجدد وترك الحيد ومجانبة الزيغ والآخذ والمبين المحكم من مخاييل الظنيات وما تعلق به الأصحاب بمحض الاشتباه في كثير من المسائل ووجه صحة ذلك وفساده، فسأشرح عند ذلك وأبسط زيادة بسط وشرح على حسب ما يسمح به الخاطر ويجود به الوقت، واللَّه المعين على ذلك والميسر له بِمَنِّهِ.

۞ ۞ ۞

[تعريف الفقه]

اعلم أن أول ما نبدأ في هذا الفصل هو معرفة الفقه وأصوله ثم نبني عليه ما يتشعب منه. فنقول:

الفقه في اللغة من قولهم: فقهت الشيء إذا أدركته وإدراكُكَ علم الشيء فِقْهٌ.

قال أبو الحسن بن فارس[1]: وقيل: هو في اللغة المعرفة بقصد المتكلم يقول القائل: فقهت كلامك أي: عرفت قصدك به.

وأما في عرف الفقهاء فهو: العلم بأحكام الشريعة.

وقيل: جملة من العلوم بأحكام شرعية.

فإن قال قائل: إن في الفقه ظنيات كثيرة فكيف يسمى علماً؟ قلنا: ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات ولأن الظن مني يسمى علماً لأنه يؤدي إليه. قال اللَّه تعالى: ﴿يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] أي: يعلمون.

وقيل: إن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح يقال: فلان يتفقه إذا استنبط علم الأحكام وتتبعها من طريق الاستدلال. قال اللَّه تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية.

والدليل على أن التفقه أصل الاستنباط والاستدلال على الشيء بغيره حديث

(١) أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين الرازي المشهور بابن فارس. اشتهر بعلمه الواسع وخاصة في اللغة. من مؤلفاته: حلية الفقهاء، ومقاييس اللغة، توفي سنة (٣٩٠هـ). انظر شذرات الذهب (٣/ ١٣٢).

زياد بن لبيد[١] قال: ذكر رسول اللَّه ﷺ شيئاً وقال: «**ذلك أوان ذهاب العلم**»، قلت: كيف يذهب العلم وكتاب اللَّه عندنا نقرأه ونقرؤه أبناءنا، فقال: «**ثكلتك أمك يا زياد إن كنت لأراك من فقهاء المدينة أو من أفقه رجل بالمدينة، أوليس اليهود والنصارى يقرأون التوراة والإنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما**»[٢]؟ فدل قوله: «**إن كنت أعدّك من فقهاء المدينة**» على أنه لما لم يستنبط علم ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل عندهم خرج عن الفقه؛ فهذا يدل على ما ذكرناه من أن الفقه هو استنباط حكم المُشْكل من الواضح.

وعلى هذا قوله ﷺ: «**رب حامل فقه غير فقيه**»[٣] أي: غير مستنبط ومعناه أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال ولا استنباط فيها.

[تعريف أصول الفقه]

وأما أصول الفقه: فهي من حيث اللغة ما يتفرع عليه الفقه، وعند الفقهاء هي طريق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية.

وهي تنقسم إلى قسمين: إلى دلالة وأمارة، فالدلالة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى العلم، والأمارة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى غالب الظن، ويقال في حد الأصل: ما ابتني عليه غيره والفرع ما ابتني على غيره.

وقيل: الأصل ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه والعبارتان مدخولتان، لأن من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصل إلى ما وراءه بحال، مثل ما ورد به الشرع من دية الجنين والقسامة[٤] وتحمل العقل، فهذه أصول ليست لها فروع فالأولى أن يقال: إن الأصل كل ما يثبت دليلاً في إيجاد

---

(١) زياد بن لبيد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي أبو عبد اللَّه شهد بدراً وكان عاملاً على حضرموت لما توفي النّبيّ ﷺ. توفي سنة (٤١هـ). انظر تقريب التهذيب (١/ ٢٢٠) رقم (٢٠٩٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ١٣٤٤) رقم (٤٠٤٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٤٥) رقم (٣٠١٩٩)، والطبراني في المعجم الكبير (٥/ ٢٦٥) رقم (٥٢٩١).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١/ ٢٧٠) رقم (٦٧)، وأبو داود في السنن (٣/ ٣٢٢) رقم (٣٦٦٠)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٣٣) رقم (٢٦٥٦)، وأحمد في المسند (٥/ ١٨٣) رقم (٢١٦٣٠)، وردوا بلفظ: «رب حامل فقه ليس بفقيه».

(٤) الجماعة الذين يقسمون على شيء أو يشهدون عليه. انظر لسان العرب (٢/ ٤٨١).

حكم من أحكام الدين وإذا حد هذا فيتناول ما جلب فرعاً أو لم يجلبه ثم اختلفوا في عدد الأصول.

قال عامة الفقهاء: الأصول أربعة: الكتاب والسُّنة وإجماع الأمة والعبرة، واختصر بعضهم فقال: دلائل الشرع قسمان: أصل ومعقول الأصل، فالأصل: الكتاب والسُّنّة والإجماع، ومعقول الأصل: هو القياس. وأشار الشافعي رحمه اللَّه [إلى] أن جماع الأصول نص ومعنى، فالكتاب والسُّنّة والإجماع داخل تحت النص والمعنى هو القياس، وقد ضم بعضهم العقل إلى هذه الأصول وجعله قسماً خامساً.

وقال أبو العباس بن القاص[1]: الأصول سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسُّنّة، والإجماع، والعبرة، واللغة. والصحيح أن الأصول أربعة على ما قدمنا، وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئاً، وإنما يكون به درك الأمور فحسب أو هو آلة المعارف، وأما الحس فلا يكون دليلاً بحال والأمر فيه بيِّن، لأن الحس يقع فيه درك الأشياء الحاضرة فهي ما لم يوجد كوناً ولم يشاهد عيناً فلا يكون للحس فيها تأثير، وأما اللغة؛ فهي مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزاً له عن غيره بوضعه، ولا حظ لأمثال هذا في إيجاب شيء وإثبات حكم وإذا عرفنا الفقه وأصوله فلا بد من معرفة العلم لأنَّا بيَّنا أن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة فنقول: العلم على ضربين: ضروري، ومكتسب ونعني به العلم الذي هو يحدث، فأما العلم القديم الذي هو للباري عز اسمه فلا نوصفه بواحد منهما فأما علم الاضطرار فضربان:

أحدهما: ما كان مبدئاً في النفوس كالعلم بأن المسمى لا يخلو من وجود أو عدم وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم وأن من المستحيل اجتماع الضدين وكون الجسم في محلين وزيادة الواحد على الاثنين، وعلى هذا علم الإنسان بأحوال من نفسه من صحة وسقم وقوة وضعف وشجاعة وجبن ونفور وميل وغير ذلك، وهذا النوع من العلم يدرك ببديهة العقل من غير أن يقوم له سبب.

والضرب الثاني: ما كان واقعاً عن درك الحواس كالأشخاص المدركة بالبعد والأصوات المدركة بالسمع والطعوم المدركة بالذوق والروائح المدركة بالشم

---

(١) أحمد بن أبي أحمد أبو العباس الطبري ابن القاص البغدادي الشافعي تلميذ ابن سريج. من مؤلفاته: المفتاح والمواقيت. توفي سنة (٣٣٥هـ) بطرسوس مرابطاً. انظر السير (١٥/ ٣٧١) رقم (١٩٢).

والأجسام المدركة باللمس ويدخل في هذا الضرب العلم بالبلدان التي لم يحضرها والوقائع التي لم يشهدها وكذلك العلم بورود الرسل صلوات اللَّه عليهم ودعائهم إلى اللَّه عز وجل وتكذيبهم وتصديقهم وأمثال هذا تكثر، وضربي هذا العلم مدرك بغير نظر ولا استدلال وحده: ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة.

وأما العلم المكتسب فهو الواقع عن نظر واستدلال وهو على ضربين: مسموع، ومعقول. فالمسموع ما أخذ عن توقيف صار به أصلاً، والمعقول ما أخذ عن اجتهاد صار به فرعاً، واختلفوا في حد العلم فقال بعضهم: تبين المعلوم أو معرفة المعلوم أو درك المعلوم على ما هو به والأحسن هو اللفظ الأخير، والذي قاله بعضهم أنه إثبات الشيء على ما هو به فاسد لأن المعدوم معلوم وهذا الحد يقتضي أن يكون شيئاً وهو ليس بشيء عند أهل السُّنّة والذي قاله بعضهم أنه اعتقاد الشيء على ما هو عليه باطل، لأن اللَّه تعالى مما لم يعلم على ما نطق به الكتاب والسُّنّة ولا نطلق عليه الاعتقاد بحال بل هو من صفات المخلوقين وإذا لم يكن الحد جامعاً لم يكن صحيحاً، وهذا الحد حدُّ المعتزلة[1] وهم ضُلّالٌ في كل ما ينفردون به.

وأما من حيث اللغة قال ابن فارس: هو من قوله: علمت الشيء وعملت به وهو عرفانه على ما هو به يقال: علمته علماً. قال: وقد يكون اشتقاقه من العلم والعلامة وذلك لأن العلامة أمارة مما يميز بها الشيء عن غيره وكذلك العلم يميز به صاحبه عن غيره وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١] أي: نزول عيسى ابن مريم به يعرف قرب الساعة وقراءة قوم: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعَلَمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ أي: أمارة ودلالة.

وأما الجهل فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به، ولا بأس بلفظ الاعتقاد في حد الجهل بخلاف العلم على ما سبق.

وأما الشك: فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم، وقيل: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، فإذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر فهو ظن، ويقال: غلبه أحد طرفي التجويز، فإذا قوي سمي غالب الظن، وقد ورد الظن بمعنى اليقين وقد ورد بمعنى الشك بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤] أي: يشكّون، فاليقين

---

(١) فرقة انتسبت إلى واصل بن عطاء عندما خالف شيخه الحسن البصري في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين، فكان له أتباع سموا المعتزلة، وأصل التسمية عندما اعتزل حلقة الحسن. انظر الفرق بين الفرق ص(٢١)، والملل والنحل (١/ ٤٣).

منه ما كان له سبب دل عليه، والشك منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدل عليه.

فإن قال قائل: إنكم قلتم: إن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة فما أحكام الشريعة؟ قلنا: هي المنقسمة إلى كون الفعل واجباً ومندوباً إليه ومباحاً ومحظوراً ومكروهاً وليست الأحكام هي الأفعال بل هي مضافة إلى الأفعال. يقال: أحكام الأفعال والشيء لا يضاف إلى نفسه فالواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وهو في اللغة من السقوط قال اللَّه تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت، فكأنه الشيء الذي سقط على المخاطب به فلزمه وأثقله كما يسقط عليه الشيء فلا يمكن دفعه عن نفسه والفرض مثل الواجب، يقال: فرضت عليك كذا أي: أوجبته. قال اللَّه تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي أوجب على نفسه ومنه قيل لسهام الميراث: فريضة.

وأما الندب: فهو ما فيه ثناء على فعله ولا يعاقب على تركه وأصله في اللغة: هو المدعو له والمرغّب فيه. يقال: ندبته لكذا فانتدب له، والنفل قريب من الندب إلا أنه دونه في المنزلة، والنافلة من حيث اللغة: الزيادة بعد الواجب، وأصله من النفل وهو العطاء ومنه قول لبيد[1]: «إن تقوى ربنا خير نفل»[2].

والجائز: ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وأصله من: جزت المكان إذا عبرته كأنه الشيء إذا وقع جاز ومضى ولم يحبسه مانع.

والحلال: هو الموسع في إثباته.

وأما المحظور: فهو ممنوع فعله وأصل الحظر: المنع ومنه الحظيرة التي تفعل للدواب لجمعها ومنعها من التفرق وكذلك الحرام: هو الممنوع من إتيانه ومنه المحروم وهو الذي منع سعة الرزق. ويقال: الحرام والمحظور ما يعاقب على فعله.

والمكروه: ما تركه أولى من فعله.

والصحيح: ما يتعلق به النفوذ ويتحصل به المقصود.

والفاسد: ما لا يتعلق به النفوذ ولا يحصل به المقصود.

والصواب: [ما] أصيب به المقصود بحكم الشرع.

والخطأ: نقيض الصواب في اللغة معناه: مخالفة القصد والعدول عنه إلى غيره.

والحق: يستعمل على وجهين: **أحدهما**: بمعنى الصواب يقال: حق عليك

---

(١) لبيد بن ربيعة العامري، أبو عقيل الشاعر، مات بالكوفة أيام الوليد بن عقبة. توفي وهو ابن مائة وأربعين سنة. انظر الجرح والتعديل (٧/ ١٨١) رقم (١٠٢٥).

(٢) تفسير القرطبي (٧/ ٣٦١).

أن تفعل كذا أي: واجب. والطاعة: مأخوذة من الطوع والانقياد ومعناها: تلقي الأمر بالقبول والمعصية ضد الطاعة.

والحسن: كل فعل إذا فعله الفاعل لا يستحق الفاعل له ذماً.

والقبح: كل فعل إذا فعله الفاعل استحق بفعله الذم.

[العلم بأحكام الشريعة]

وإذا عرضنا انقسام أحكام الشرع فنقول: العلم بأحكام الشريعة ضربان:

أحدهما: ما وجب فرض العلم به على الأعيان وهو ما لا يخلو مكلف من التزامه والعمل به من أفعال وتروك، كالصوم والصلاة ووجوب الزكاة والحج لمن يجد المال وتحريم الزنا وإباحة النكاح، وتحريم الربا وإباحة البيع، وتحريم الخمر والقتل والسرقة، وكذلك كل ما يكثر مواقعته من المحظورات ويجب على كل مكلف أن يعلم وجوبها عليه لاستدامة التزامها واختلفوا في عمله بوجوبها هل يجب أن يكون عن علمه بأصولها ودلائلها؟ فذهب بعضهم إلى وجوب علمها بأصولها ودلائلها فيكون فرض العلم بأصولها على الأعيان كما كان فرض أحكامها على الأعيان، وذهب بعضهم إلى أن فرض العلم بأصولها ساقط عنهم لأن الواجب عليهم العمل، وأما العلم بالدلائل فيختص بها العلماء، وهذا الوجه أوسع وأسهل وهو الأولى.

والضرب الثاني: ما كان فرض العلم به على الكفاية وهو ما عدا النوعين من الأحكام التي تجوز أن يخلو المكلف من التزامها ومعنى الفرض على الكفاية أنه يجب أن ينتدب لعلمه قوم في كل عصر فيرجع من يلزمه في حكمه إلى من يعلمه، وإنما لم يجب على الأعيان لأن العلم بها لا يكون إلا مع الانقطاع إليها فإذا أوجبنا على كل ذلك اختل أمر المصالح التي هي مصالح الدنيا لأنهم إذا انقطعوا إلى العلم لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا فكان الواجب على الكفاية ليقوم به قوم والباقون يقومون بمصالح الدنيا فتنتظم على هذا الوجه مصالح الدين والدنيا جميعاً. ويجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق وبكفاية العلم بالأصول فريق، فإن تفرد بعلم الأحكام فريق وبعلم الأصول فريق لم تسقط بواحد منهما فرض الكفاية في الأحكام والأصول، لأن الأحكام فروع الأصول، والأصول موضوعة للفروع فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر.

وذهب من قال: إن العالِم يجوز له تقليد العالِم إلا أنه لا يلزم الجمع بينهما وأنه إذا انفرد بكل واحد من الأمرين جعل كاجتماعهما في الواحد وسقط بذلك فرض الكفاية.

واختلفوا بعد هذا في كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية فذهبت طائفة من الفقهاء والأشعرية من المتكلمين إلى أنه واجب على كل واحد من أهل الفريضة بعينه بشرط إن لم يقم به غيره.

وذهبت طائفة من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين إلى أنه غير واجب على أحد بعينه إلا بشرط ألّا يقوم به غيره، فيكون على الوجه الأول فرضاً إلا أن يقوم به الغير فيسقط، وعلى القول الثاني غير فرض إلا ألّا يقوم به الغير فيجب.

وذهب بعضهم إلى أنه إن غلب على ظنه أنه يقوم به غيره لا يجب عليه، وإن غلب على ظنه أنه لا يقوم به أحد وجب عليه وهذا وجه حسن، والخلاف الأول محض صورة لا ظهور فائدة فلا أرى له معنى.

[العقل]

وإذ قد ذكرنا معنى العلم فلا بد أن نذكر معنى العقل وما قيل في حقيقته.

وقد قيل: إنه أصل لكل علم وكان بعض أهل العلم يسميه أُمّ العلم وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم:

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلا عن العقل وانظر هل جوات[1] محصل

وقد جعله المتقدمون جوهراً وقالوا: إنه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات، قالوا: وهذا فاسد لأنه لو كان جوهر لصح قيامه بذاته فجاز أن يكون عقل بلا عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فحين لم يتصور ذلك دل أنه ليس بجوهر، وأما عند كافة المسلمين فهو نوعاً من العلم يدخل في جملة أقسامه واختلفوا في حقيقته على أقاويل شتى، وقد روي عن الشافعي رحمه اللَّه أنه قال: آلة التمييز.

وقال بعضهم: العقل بصر القلب وهو بمنزلة البصر من العين ندرك به المعلومات كإدراك البصر المشاهدات، قاله أبو الحسن عن ابن حمزة الطبري.

وقال بعضهم: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال بعضهم: معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لأنه لا فرق عند أهل اللغة وأرباب اللسان بين قولهم: علمت وعقلت فيستعملون العلم والعقل على حد ولا حد في معنى واحد. ويقولون: هذا أمر معلوم ومعقول.

ويقولون: أعلم ما تقول وأعقل ما تقول وفي استعمال العلماء يقع على اسمه

(١) دعاء الإبل إلى الماء. انظر لسان العرب (٢/ ٢١).

قدر من العلم يميز من قام به بين خير الخيرين وشر الشرين ويصح منه بحصوله به الاستشهاد بالشاهد على الغائب ويخرج به عن حد المجانين والمعتوهين ويصح معه التكليف والخطاب.

ويمكن أن يقال: إنه قوة ضرورية للوجود بها يصح درك الأشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ولا يستدل عليه بغيره لأن الاستدلال يفتقر إلى علم ينتظر فيه وأصل يعتمد عليه، ولو كان غيره دليلاً عليه لكان مكتسباً لا ضرورياً.

[مراتب العقل]

ثم إن العقل تختلف مراتبه:

فأولها: إدراك ما يدرك بديهة وعلم ما يعلم بأول الرأي وأعلاها إدراك الغائبات بالوسائط، واسم العقل منتفى عن اللَّه تعالى لأن علمه أحاط بالأشياء لا عن جهة الاستدلال ولا بالترقي إلى معرفتها بالاجتهاد ولأن الأصل في أسامي الرب تعالى هو التوقيف، ولا توقيف في وصف اللَّه تعالى بالعقل فلا يوصف به، واعلم أن محله القلب لأن محل سائر العلوم القلب، فكذلك هذا أيضاً، ولأن اللَّه تعالى قال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] أي: عقل دلّ أن محله القلب حيث عبَّر به عنه.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: إنّ محله الدماغ. يقال: فلان خفيف الدماغ أي: ليس له عقل، ولأنه إذا جن الدماغ ذهب العق،ل والأول أصح.

وقد قال جماعة: إن العقل عقلان. عقل غريزي وهو القوة المتهيئة لقبول العلم وهو من حيث القوة موجود في كل خليقة من الآدميين وجوده في الطفل كوجود النخل في النواة والسنبل في الحبة.

والثاني: عقل مستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة وقد يحصل باختيار من العبد ويحصل بغير اختيار منه قالوا: والعقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد، والمستفاد بمنزلة النور، فكما أن المبصر [إذا] لم يكن له نور من الجو لم يدرك بصره شيئاً، فكذلك العقل إذا لم يكن له نور من العلم المستفاد لم تعد بصيرة، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] وما ذكرناه أولاً من باب الفقهاء وطريقتهم هي الأولى.

[مصادر التشريع]

وإذا عرفنا العلم وأقسامه فنقول: قد بينا أن الأصول أربعة: الكتاب،

والسُّنّة، والإجماع، والقياس. وقال بعض أصحابنا: ومعقول أصل واستصحاب الحال، وقالوا: دخل في معقول الأصل دليل الخطاب وفحوى الخطاب ولحن الخطاب وفي استصحاب الحال خلاف سنذكره.

[الكتاب]

الكتاب: فأما الكتاب فهو أمّ الدلائل وقيم البيان لجميع الأحكام قال اللَّه تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال اللَّه تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ٢].

قال الشافعي رحمه اللَّه: ليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا وفي كتاب اللَّه تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها.

فإن قال قائل: إن من الأحكام ما يثبت لهذا بالسُّنّة. قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب اللَّه في الحقيقة لأن كتاب اللَّه تعالى أوجب علينا اتباع الرسول صلوات اللَّه عليه وفرض علينا الأخذ بقوله وحذرنا مخالفته. قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [التغابن: ١٢]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ . . .﴾ [النور: ٦٣].

قال الشافعي: فما قيل عن رسول اللَّه ﷺ فعن اللَّه قيل. فإن قيل: هيئات القبوض في البياعات وكيفية الإحراز في السرقة وغالب العقود في المعاملات، ليس لها أصل في الكتاب ولا في السُّنّة.

قلنا: قد قال اللَّه تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، والعرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة فصار العرف في صفة القبوض والإحراز والنفوذ معتبراً بالكتاب فعلى هذا نقول: إن الكتاب أمثل الدلائل والسُّنّة مأخوذة منه، والقياس مأخوذ من الكتاب والسُّنّة، والإجماع مأخوذ من الكتاب والسُّنّة والقياس.

وكتاب اللَّه تعالى هو المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامره شك ولا شبهة وهو المثبت بين الدفتين، فكل من عاين الرسول ﷺ حصل العلم بالسماع وهو أنه سمع رسول اللَّه ﷺ أن هذا هو القرآن الذي أنزله اللَّه تعالى وهو كلامه ووحيه، ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفاً عن سلف، وذلك العلم هو أنه ثبت عندنا أن محمداً ﷺ بما

أقام به الدليل وثبت أنه كان يقول: إن الكتاب الذي جاء به هو هذا القرآن وأنه كلام اللَّه عز وجل ووحيه، ولا نقول: إنا علمنا أنه كلام اللَّه بالإعجاز لأنه يجوز أن يُعجز اللَّه الخلق عن الإتيان بمثل كلام لا يكون ذلك الكلام كلامه بل بالمعجزات عرفنا نبوة الرسول صلوات اللَّه عليه، ونقول: عرفنا أن القرآن كلام اللَّه عز وجل، ونقول: إن القرآن في نفسه معجز لا يجوز أن يأتي أحدٌ بمثله في جزالته وفصاحته ونظمه وكذلك من حيث معانيه هو معجز الخلق عن الإتيان بمثله ومع تحدي الرسول صلوات اللَّه عليه وسلامه وطلبه إياهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عنه، ولا نقول كما قال بعض المبتدعة: إن نفس القرآن ليس بمعجز فإن فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا تكون دون فصاحته، وإنما الإعجاز في القرآن هو أن اللَّه عز وجل منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه. وهذا قول باطل وَزَعَمٌ كاذب. سمعت والدي[١] رحمه اللَّه يقول: إن هذا قول اخترعه الجاحظ[٢] ولم يسبقه إليه أحد، وقال بعده: فإياه اتبع وعلى منواله نسج وهو في نفسه مستسمج[٣] مستهجر بالتأمل في نظم القرآن وجزالته وفصاحته وعرضه على كل نظم عرف من أساليب كلام العرب وكل كلام فصيح عرف من كلامهم ثم امتيازه عن الكل بروائه وبهائه وطلاوته وحلاوته وأعرافه وابتنائه وإعجازه ظاهر لكل ذي لب من الناس لولا خذلان يلحق بعض القوم ونسأل اللَّه العصمة بمنّه، ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الإعجاز في القرآن وقد كفينا مؤنة ذلك بحمد اللَّه بمنه وأعني بذلك جماعة من علماء أهل السُّنّة، واللَّه تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وإيّانا بمنه.

والمصحف الإمام: هو هذا المصحف الذي بين المسلمين جمع في زمان أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه بإجماع الصحابة، وأخرج في زمن عثمان رضي اللَّه عنه ونسخ منه المصاحف. وفرقت في البلدان وعليه الاتفاق.

وفي الباب خطب كبير واقتصرنا على هذا القدر وقد دل اتفاق المسلمين على أن

---

(١) محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد أبو منصور السمعاني التميمي المروزي، والسمعاني بطن من تميم، كان إماماً ورعاً متقناً أحكام العربية واللغة. انظر الفوائد البهية ص(٢٨٤) رقم (٣٦٣).

(٢) عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الكناني الليثي البصري ولد سنة (١٦٣هـ) صاحب التصانيف في كل فن، تنسب إليه الفرقة الجاحظية من المعتزلة رأساً في الاعتزال من مؤلفاته: التوحيد وإثبات النبوة، وفي الإمامة وفضائل المعتزلة. توفي بالبصرة سنة (٢٥٥هـ). انظر شذرات الذهب (٢/ ١٢١) وتاريخ بغداد (١٢/ ٢١٢).

(٣) لا خير عنده. انظر لسان العرب (٢/ ٣٠٠).

ما بين الدفتين كلام اللَّه تعالى، وعلى أن التسمية من فاتحة الكتاب وكذلك هي من القرآن في كل موضع أثبت في المصاحف وقد أتينا على هذا الدليل في الخلافيات.

[السُّنّة]

السُّنّة: وأما السُّنّة؛ فهي الأصل الثاني وهي تلو الكتاب وهي عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة قولاً وفعلاً.

قال أبو سليمان الخطابي[1]: هي الطريقة المسلوكة في الأمر المحمود وأصلها من قولهم: سننت الشيء بالمسن إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه تسنيناً أي: طرائق فإذا أطلقت السُّنّة أريد بها الطريقة المحمودة وإذا قيدت كانت في الخير والشر لقوله ﷺ: «**من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة**»[2].

ويقال: السُّنّة: عبارة عن السيرة، قال الشاعر:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها فأول راضٍ بسنة من يسير بها

معناه: من سيرة أنت سرتها. فسُنَّة رسول اللَّه ﷺ: هي الطريقة التي سلكها رسول اللَّه ﷺ ثم لها مراتب ونقل بعضها يوجب العلم ونقل بعضها يوجب العمل، وسيرد ذلك في باب الأخبار بعون اللَّه تعالى.

وأما الملة: فهي عبارة عن شريعة الرسول ﷺ.

وقيل: هي عبارة عما يُمْلِه الملَكُ على النبي ﷺ من علم الوحي.

[الإجماع]

الإجماع: وأما الأصل الثالث وهو الإجماع فهو حجة خلافاً لبعض الناس وسنبين ذلك. والإجماع في اللغة: العزم على الأمر يقال: أجمعت على الشيء وأزمعت عليه بمعنى واحد ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أي: أعرضوه فأمضوه.

---

(١) حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي أبو سليمان الخطابي إمام علّامة حافظ لغوي، صاحب التصانيف، ولد بحدود سنة (٣١٣هـ) سمع عن كثير في مكة وبغداد والبصرة ونيسابور، توفي في بست سنة (٣٨٨هـ). انظر السير (١٧/ ٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٤/ ٢٠٥٩) رقم (١٠١٧)، وابن ماجه في السنن (١/ ٧٤) رقم (٢٠٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ٣٩) رقم (٢٣٣٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ١٧٥) رقم (٧٥٣٠).

وقد قيل في عبارة أن الفقه: استفاضة القول وانتشاره في الجماعة الذي نسب الإجماع إليهم وفي مسائل الإجماع كلام كثير وسيأتي بيانه إن شاء اللَّه.

[القياس]

القياس: والأصل الرابع هو القياس، وأصله في اللغة: التقدير ولذلك يقال للميل الذي [يسد به غور الجرح] مقياس ومسيار.

قال الشماخ[1]: ودلج الليل مهاد قياس. أي: يصير بالطرق مقدر ليسير فيما يقضي بانتهائه إلى المقصد.

ويقال: إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لنوع من الشبه وسيأتي الكلام فيه على الإشباع ونذكر معنى العلة، والسبب، والشرط، والعرف، والفرق بين هذه الأشياء لغة وفي عرف الفقهاء، وإذا عرفت هذه الأصول فلا بد من النظر في هذه الأصول لتعرف أحكام الشريعة.

النظر: فالنظر هو الفكر في حال المنظور إليه والتوصل بأدلته إلى المطلوب.

يقال: تناظر الرجلان إذا تقابلا بنظريهما أيهما المصيب وأيهما المخطئ.

وقيل: هو تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام.

وللنظر شروط:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة على ما نذكره في باب المعنى.

الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة.

والثالث: أن يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

يجب أن يكون المطلوب هو علم الاكتساب لا علم الضرورة وفي الاجتهاد كلام كثير في بابه.

الجدل: والجدل قريب معناه من النظر إلا أن النظر يكون من الناظر وحده والجدل إنما يكون بمنازعة غيره، وأصله من الجدل [وهو الفتل] كأنه فتل صاحبه بالحجاج عن رأيه ومذهبه إلى رأي غيره.

وقال بعضهم: الجدل أكثره في الباطل والنظر في الحق.

الدليل: وأما الدليل: هو المرشد إلى المطلوب. وقالوا أيضاً: هو الدّال

(١) معقل بن ضرار بن سنان الذبياني الغطفاني، والشماخ لقب أدرك الجاهلية والإسلام.

على الشيء والهادي. يقال: دل على كذا فهو دال ودليل، كما يقال: عالم وعليم وقادر وقدير.

والدلالة مصدر وقد يقال: دليلي كذا أي: دلالتي والمصدر يوضع موضع الأسماء.

وقد قال أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال دليل وإنما يقال له: أمارة عند عامة الفقهاء أنه لا فرق بينهما لأن العرب لا تفرق في تسمية الدليل ممّا يؤدي إلى العلم ويؤدي إلى الظن، وأما الدال في ذكرنا إنما الدليل واحد.

وقيل: هو الناصب للدليل وهو اللَّه تعالى.

والمُسْتَدِلُّ: هو الطالب للدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل من المسؤول ويقع على المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول.

والمستدل عليه: هو الحكم الذي يطلب من التحليل والتحريم.

والمستدل له: يقع على الحكم لأنه يطلب له الدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل.

والاستدلال: طلب الدليل وقد يكون ذلك من السائل والمسؤول جميعاً.

فإن قال قائل: قد ذكرتم الحد في هذه الأشياء فما معنى الحد (الحد) وحده قلنا: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى.

وقيل: هو الجامع المانع.

وقيل: معناه أنه يجمع الشيء المقصود به ويمنع دخول غيره عليه.

وقد قيل: الحد هو النهاية التي إليها تمام المعنى وحدود الدار مأخوذة من هذا لأنها نهايات الأملاك، وكذلك حدود اللَّه تعالى التي ضربها لفرائضه نهايات لها لئلا تتعدى وأصل الحد المنع ومنه تسمى النوار حداداً ومنه سمي الحديد حديداً لأنه يمنع لابسه ومنه قيل للمحروم محدود لأنه منع سعة الرزق، وسميت العقوبات حدوداً لأنها تمنع وتردع، وحدود الدار على هذا القول هي الموانع من وقوع الاشتراك في خاص الأملاك ولم نشبع القول في الحدود لأنها تأتي في مواضعها من أبواب الكتاب إن شاء اللَّه تعالى.

(القول في أقسام الكلام
ومعاني الحروف التي لا بد من معرفتها في مسائل الفقه)

[مسائل الفقه]

اعلم أن جميع ما يتلفظ به في مسائل الفقه قسمان: مستعمل ومهمل.

والمهمل: كل كلام لا يوضع لفائدة.

والمستعمل: كل كلام وضع لفائدة، ثم الكلام من جهة اللفظ مقسوم على ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى.

ومن جهة المعنى إلى أربعة أقسام: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار. قالوا: فالاسم ما دل على معنى منفرد وذلك المعنى يكون شخصاً ويكون غير شخص، فالشخص نحو: رجل وفرس وحجر، وغير الشخص فنحو: الضرب والأكل والليل والنهار ونحو باقي الأشياء، وإنما قيل: ما دل على معنى منفرد ليفرقوا بينه وبين الفعل إذا كان الفعل يدل على معنى وزمان كقولك ضرب وقام ويضرب ويقوم وما أشبه ذلك يدل على زمان إما في الماضي، وإما في المستقبل.

وأما الحرف: أداة تفيد معنى في الكلام إذا ضم إليه. قالوا: وأقل ما يأتلف منه الكلام اسم واسم كقولك: زيد قائم وكقولك اللَّه إلهنا، أو اسم وفعل كقولك: قام عمرو وضرب زيد ولا يأتلف الفعل ولا الحرف مع الحرف ولا الحرف مع الفعل ولا الحرف مع الاسم، ويأتلف الاسم والفعل والحرف [كقولك]: خرج عبد اللَّه وهل ذهب زيد، ونحو ذلك.

[الأسماء المعربة]

ثم الأسماء المعربة: على أربعة أضرب:

اسم الجنس الذي يقتضيه من جنس آخر كقولك: الحيوان والإنسان والدينار والدرهم والأكل والصوت وجميع ما أردت به العموم والألف واللام يدخلان في هذا النوع لعهد الجنس لا للتعريف.

الضرب الثاني: اسم الواحد من الجنس نحو: رجل، وفرس، وبعير، وحمار، ودينار، ودرهم، وسمي هذا النوع الأسماء الموضوعة وهي تفيد المعرفة بذات الشيء فقط.

والضرب الثالث: ما اشتق لوصف من الجنس نحو: ضارب مشتق من الضرب، وعالم مشتق من العلم، وحسن مشتق من الحسن وهذه الأسماء تسمى الأسماء المشتقة وهي تفيد المعرفة بذات الشيء وصفته وتخبر عن حقيقته وماهيته وقال الحسن بن هانئ[1]: أجمع هذا الاسم بين الأمرين:

إن اسم جنس لو جمعها صفة ولا أرى ذا لغيرها اجتمعا
وهي إذا سميت فقد وصفت فيجمع اللفظ المعنيين معا

والضرب الرابع: ما لقب به شيء بعينه ليعرف من غيره نحو: زيد وعمرو وما أشبه ذلك. وتسمى الأسماء الأعلام وأسماء الألقاب والأسماء المنقولة لأنها منقولة من أصولها إلى غيرها على جهة الاصطلاح وإنما تفيد التشهير وتمييز الشخص من غيره وليس بحثه إلا هذا.

[الأسماء الموضوعة]

ثم إن الأسماء الموضوعة تنقسم إلى خمسة أقسام:

الأسماء المبهمة كقولك: شيء وموجود وحيوان وسميت مبهمة لأنها لا تفيد المعرفة بعين من الأعيان خاص، بل يستوي فيها ما تحتها من أنواع الأشياء والحيوانات والموجودات.

والقسم الثاني: في الأسماء المتضادة مثل القرء والجون[2]، فإن الطهر والحيض على تضادهما يتناولهما اسم القرء، والبياض والسواد على تضادهما يتناولهما اسم الجون.

والقسم الثالث: الأسماء المترادفة كقولك: ليث وأسد، وحجر وفهد، وخمر وعقار، وسائر ما تترادف عليه الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى.

والقسم الرابع: الأسماء المشتركة مثل العين هي العين التي تبصر بها ولعين

(١) الحسن بن هانئ الحكمي وقيل ابن وهب أبو علي رئيس الشعراء أبو نواس ولد بالأهواز ونشأ بالبصرة مدح الخلفاء والوزراء، له أخبار في الغزل والخمور وحظوة في أيام الرشيد والمأمون، توفي سنة (١٩٦هـ). انظر السير (٩/ ٢٧٩) رقم (٧٧).
(٢) الأسود والأبيض أو الأسود تخالطه حمرة. انظر المعجم الوسيط ص(١٤٩).

الماء، ولعين الميزان، وللمهر الكبير ومثل اللون ومثل العرض هو اسم للواحد من العروض لما هو خلاف الطول، وعرض لسعة الشيء مثل قوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

والقسم الخامس: الأسماء المختلفة وهي ما اختلفت أسماؤها ومعانيها وهي أكثر الأسماء لأنها موضوعة للدلالة على المسميات ومن شأنها اختلافها في صورة بالفصل بينها وبين غيرها كقولك: حمار وفرس وجدار وبعير وغيرها من الأسماء هكذا أورده أبو سليمان الخطابي على ما نقلته وهو ثقة فيما ينقله.

(معاني بعض الحروف)

ونذكر الآن معاني الحروف التي تقع إليها الحاجة للفقهاء ولا يكون بد من معرفتها وتشتد فيها المنازعة بين أهل العلم فمنها: حروف من حروف العطف:

[حرف الواو]

أولها: الواو وقد ادّعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب وأضافوا القول به إلى الشافعي رحمة اللَّه عليه وقد حُكي هذا المذهب عن بعض نحاة الكوفيين.

وأما عامة أهل اللغة فعلى خلاف ذلك وإنما هي عندهم للجمع واشتراك الثاني فيما دخل فيه الأول كقولك: جاءني زيد وعمرو وليس فيه دليل أيهما كان أولاً. قالوا: إنما يعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل.

قال الماوردي أبو الحسن[1]: الواو لها ثلاثة مواضع. حقيقة ومجاز ومختلف في حقيقته ومجازه، فالحقيقة أن يستعمل في العطف للجمع والاشتراك كقولك: جاءني زيد وعمرو والمجاز أن تستعمل بمعنى أو كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] والمختلف في حقيقته أن تستعمل في الترتيب لقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فذهب جمهور أهل اللغة وأكثر الفقهاء أنها تكون إن استعملت في الترتيب مجازاً.

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنها تكون حقيقة فيه فإذا استعملت في موضوع يحتمل الأمرين حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة.

وقال الفراء[2]: تحمل على الجمع إذا احتملت الأمرين وعلى الترتيب إذا لم تحتمل غيره.

---

(١) علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن البصري المشهور بالماوردي ولد سنة (٣٦٤هـ) فقيه أصولي مفسر أخذ عن الصيمري وابن القاسم، وأبي حامد، تولى القضاء في أماكن عدّة، من مؤلفاته: الأحكام السلطانية، أدب الدين والدنيا، توفي سنة (٤٥٠هـ). انظر تاريخ بغداد (١٢/ ١٠٢) وشذرات الذهب (٣/ ٢٨٦).

(٢) يحيى بن زياد بن عبد اللَّه أبو زكريا، ولد سنة (١٤٤هـ)، أعلم الكوفيين بعد الكسائي، رمي بالاعتزال، أخذ عن الكسائي وسفيان بن عيينة من مؤلفاته: معاني القرآن، توفي سنة (٢٠٧هـ). انظر تاريخ بغداد (١٤/ ١٤٩)، وتهذيب التهذيب (١١/ ٢١٢).

وقد رأيت بعض أصحابنا ادعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدعون أن الواو للجمع على سبيل الإقران وأخذ يرد عليه كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا وليس ما ادعاه مذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة وإنما يدعون أن الواو للجمع من غير تعرض لإقران أو ترتيب فلا معنى للرد، وأما دعوى الترتيب على الإطلاق فضعيفة جداً لأن من قال: رأيت زيداً وعمراً وجاءني زيد وعمرو لا يفهم منه السامع ترتيباً بحال، ويجوز أن يكون رأى عمراً أولاً ثم يقول: رأيت زيداً وعمراً ويحسن منه ذلك ويقال أيضاً: رأيت زيداً وعمراً معاً فلو كان للترتيب لكان هذا القول مناقضة.

ويدل عليه: أن العرب استعملت الواو في باب الفاعل، يقال: تقابل زيد وعمرو ولو قال: تقابل زيد ثم عمرو لم يكن صحيحاً.

وأما ما استدل به بعض أصحابنا من أن الواو للترتيب بمسألة الطلاق، وهي أنه لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، فإنه لا يقع إلا طلقة واحدة فليس هذا لأنها للترتيب بل لأن الطلاق الأول سبق وقوعه فيصادفها الثاني وهي بائنة، فلا يقع وإنما سبق لأنه تكلم به على وجه الإيقاع من غير أن يربطه برابط أو يعلقه بشيء ما، وليس الواو بدليل على الإقران على ما سبق وإنما الموجود منه ثلاثة إيقاعات متوالية من غير أن يكون للبعض تعلق بالبعض، والواو حقها في هذا الموقع عطف الإيقاع على الإيقاع فصارت قضية الكلام الأول الموقوع، وحين وجد من غير انتظار ولا مهلة وكما لو أفرده بالذكر وإذا وقع فلا بد أن يكون الثاني والثالث قد صادفا المرأة في حال الإبانة فسارت الجملة في هذه المسألة أن دعوى كونها للترتيب خطأ.

ونسبة ذلك للشافعي رحمه اللَّه على الإطلاق لا تصح وإنما نهاية ما نقل عنه أنه قال في الوضوء حين ذكر الآية ثم قال: ومن خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره اللَّه تعالى لم يجز وضوؤه.

وقد شنع عليه محمد بن داود[1] وغيره في هذا اللفظ، وقالوا: إنه خالف أهل اللغة أجمع وادّعوا عليه الجهل بالنحو.

ووجه الجواب عن هذا: أن الشافعي رحمه اللَّه ما تعلق في إثبات الترتيب بالواو فقط، وإنما دليل الترتيب من النظر في معنى الآية على ما ذكرنا في

(١) محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري أبو بكر الأصفهاني، من أذكياء العالم ولد سنة (٢٥٥هـ). مناظر وشاعر وأديب من مؤلفاته: الوصول إلى معرفة الأصول. توفي سنة (٢٩٧هـ). انظر تاريخ بغداد (٥/ ٢٥٦) والأعلام (٦/ ٣٥٥).

الخلاف. بيّنه أن الوضوء عبادة على البدن وردت بلفظ لا ينفي الترتيب، ورأينا أن العبادات البدنية اشتملت على أفعال مختلفة مترتبة في جميع المواضع مثل الصلاة والحج ورأينا ورود هذه العبادات بلفظ صالح لمعنى الترتيب وإن كان غير مقتضى له بكل حال ووجدنا الفوائد مطلوبة من الألفاظ، والترتيب نوع فائدة فعند اجتماع هذه الأشياء يقال: إثبات الواو ظاهرها للترتيب في هذا الموضع فحمل عليه والظاهر حجة فهذا وجه الكلام لنصرة ما قاله الشافعي رحمه اللَّه وقد أشار إليه أبو الحسن بن فارس.

[حرف الفاء]

وأما «الفاء» فمقتضاها التعطيف والترتيب من غير تراخ كقولك: ضربت زيداً فعمراً ففيه أن عمراً مضروب عقيب زيد بلا تراخي، ولهذا دخل في الجزاء المعلق على الشرط لأن من حكم الجزاء تعلقه بالشرط من غير فصل.

[حرف ثم]

وأما حرف «ثم» فللتعقيب والتراخي كقولهم: ضربت زيداً ثم عمراً فمقتضاه وجود مهلة بين الضربين، ولا دليل على مقداره من جهة اللفظ وقد تستعمل في موضع الواو مجازاً إذ قال اللَّه عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦]، وكقوله عز وجل: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ أَوۡ إِطۡعَٰمٌ فِي يَوۡمٍ ذِي مَسۡغَبَةٍ﴾ [البلد: ١٣، ١٤] إلى أن قال تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البلد: ١٨] ومعناه فكان من الذين آمنوا.

[حرف بعد]

وأما «بعد»: فهي اسم في معنى الحرف موضوع للترتيب ويحتمل الفور والتراخي ولا يختص بالحرفية.

[حرف مع]

وأما «مع» فهو موضوع للجمع بين الشيئين. نقول: رأيت زيداً مع عمرو واقتضى ذلك اجتماعهما في رؤيته.

[حرف أو]

وأما حرف «أو» فلها ثلاثة مواضع تكون لأحد الشيئين بخبر عنه عند شك المتكلم

أو قصده أحدهما كقولك: أتيت زيداً أو عمراً، وجاءني رجل وامرأة هذا إذا شك.

فأما إذا قصد أحدهما فكقولك: كُلِ السمك أو اشرب اللبن أي: لا تجمع بينهما ولكن اختر أيهما شئت وكقولك: أعطني ديناراً أو اكسني ثوباً.

والوجه الثالث: أن تأتي للإباحة كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين وائت المسجد أو السوق وهذا على الإذن فيهما جميعاً.

وقد ورد في القرآن التخيير في الأمر مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

وقد ورد الجمع في النهي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

[حرف بل]

وأما حرف «بل» فمعناه الإضراب عن الأول والإثبات للثاني كقولك ضربت زيداً بل عمراً، وجاءني عبد اللَّه بل أخوه.

[حرف لكن]

وأما حرف «لكن» فهي للاستدراك بعد النفي كقولك: ما جاءني زيد لكن عمرو، ما رأيت رجلاً لكن امرأة، وقد يدخل النفي بعد إثبات كقولك: جاءني زيد لكن عبد اللَّه لم يأت، وقيل لترك قصة إلى قصة، وفيه كلام كثير للنحاة.

[حرف لو]

وأما حرف «لو» فيدل على امتناع الشيء لامتناع غيره تقول: لو جئتني لحييتك.

[حرف لولا]

وأما «لولا» فتدل على امتناع الشيء لوقوع غيره نقول: لولا أنك جئتني لحييتك وقد تكون «لو» بمعنى «إن»، قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١] أي وإن أعجبتكم، وقد تفيد معنى التقليل كقوله ﷺ: «**اتقوا اللَّه ولو بشق تمرة**»(١).

(١) ورد بلفظ: «اتقوا النار ولو بشق تمرة». انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥١٤) رقم (١٣٥١)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٧٠٣) رقم (١٠١٦).

[حروف الجر]

فأما الحروف اللازمة لعمل الجر وهي «من» و«إلى» و«في» و«الباء» و«اللام».

[حرف من]

فنقول: أما «من» فمعناها ابتداء الغاية. يقال: سرت من الكوفة إلى البصرة وهذا الكتاب من فلان إلى فلان وهذا باب من حديد يعني ابتداء عمله من حديد، قال سيبويه[1]: قد تكون للتبعيض مثل قولهم: هذه الخرقة من الثوب، وهذا الرجل من القوم.

وقال غيره: «من» حيث وجدت كانت لابتداء الغاية وقوله: أخذت من ماله، فقد جعل ماله ابتداء غاية وأخذ وإنما دل على البعض من حيث إنه صار ما بقي انتهاء له فالأصل واحد، وكذلك قوله: أخذت منه درهماً وهذا كلام النحويين فيما بينهم فأما الذي تعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعاً، وكل واحد في موضعه حقيقة وقد ورد مثله يقال: ما جاءني من أحد، قال اللَّه تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [نوح: ٤] وقد ورد بمعنى «على»، قال اللَّه تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧] أي: على.

[حرف عن]

وأما «عن» فيكون بمعنى من إلا في مواضع خاصة قالوا: «من» تكون للانفصال والتبعيض و«عن» لا تقتضي الفصل. يقال: أخذت من مال فلان، ويقال: أخذت من عمل فلان، وقد اختصت الأسانيد بالعنعنة ولا تستعمل كلمة «من» في موضعه وقالوا: «من» لا يكون إلا حذفاً «وعن» تكون اسماً تدخل «من» عليه يقال: أخذت من عن الفرس جلّه.

[حرف مَن]

وأما «مَنْ» المفتوحة فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للخبر كقولك: جاءني مَنْ أحببت وأعجبني مَنْ رأيت.

---

(١) عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر المشهور بسيبويه، أخذ عن الخليل بن أحمد وأبي الخطاب والأخفش، رحل إلى بغداد زمن الكسائي، وجرت معه مناظرة، توفي سنة (١٨٠هـ) بشيراز من مؤلفاته: الكتاب. انظر معجم المؤلفين (٨/ ١٠) والسير (٦/ ٢٣٨).

والثاني: للشرط والجزاء كقولك: مَن جاءني أكرمته ومَن عصاني عاقبته.

والثالث: للاستفهام كقولك: من عندك؟ فتقول: زيد أو عمرو.

[حرف إلى]

وأما «إلى» فلانتهاء الغاية يقال: من كذا إلى كذا وقال سيبويه: إذا قرن بمن اقتضى للتحديد ولا يدخل الحد في المحدود تقول: بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فلا يدخلان في البيع وإذا لم تقرن بمن يجوز أن تكون تحديداً ويجوز أن تكون بمعنى «مع». قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢] أي: مع أموالكم، وقال تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢] أي: مع اللَّه، وقال اللَّه تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] أي: مع المرافق.

وتقول العرب: الذود إلى الذود إبل، أي: مع الذود فالأصل أنه لانتهاء الغاية على مقابلة «من» فإنها لابتداء الغاية. يقال: من كذا إلى كذا.

قال سيبويه: ويقول الرجل: إنما إليك. أي: أنت غايتي، ويقول للرجل: قم إلى فلان فتجعله منتهاك من مكانك. هذا هو الحقيقة في اللغة، وما سواه مجاز.

[حرف حتى]

وأما «حتى» فهي للغاية أيضاً. قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، ولأهل النحو في قوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» وتصريف ذلك ومعناه كلام كثير تركت ذكره وقد تذكر بمعنى «إلى»، نقول: لا أفارقك حتى تقضيني حقي، يعني إلى أن تقضيني حقي، وبما في معناه الظرف، تقول: زيد في البيت، يعني أن البيت قد حواه، وكذلك قوله: «إن المال في الكيس» فإذا قلت: فلان عيب، فإنه على وجه المجاز والاتساع، حيث جعلت فلاناً مكاناً للعيب. وهو قولك: أتيت فلاناً وهو في عنفوان شبابه وأتيته وهو في أمره ونهيه، يعني أتيته وهذه الأمور قد أحاطت به، وهو طريق التشبيه والتمثيل.

[حرف الباء]

وأما «الباء» فللإلصاق، ويجوز أن يكون معه استعانة، ويجوز ألّا يكون. فأما الذي معه استعانة فكقولك: كتبت بالقلم. وكقولك: عمل الصانع بالقدوم، فأما

الذي لا استعانة معه فكقولك: مررت بزيد ونزلت بعبد اللَّه. وقد تزاد الباء في خبر النفي توكيداً كقولك: ليس زيد بقائم وجاءت زائدة كقول اللَّه تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦]، وكقول الشاعر:

«تضرب بالسيف وتزخر بالفرح»

وقد قال بعضهم: إن الباء للتبعيض في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وقالوا: غلط، والباء هاهنا صلة لتعدية الفعل، قاله الخطابي.

وقال الماوردي: الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول، كقولك: مسحت يدي بالمنديل، وكتبت بالقلم، وقد تستعمل في التبعيض إذا أمكن حذفها كقوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ أي: بعض رؤوسكم. قال: وهو حقيقة في قول بعض أصحاب الشافعي، مجاز في قول الأكثرين.

[لام الإضافة]

وأما «لام الإضافة»: قال سيبويه: معناه الملك واستحقاق الشيء تقول: الغلام لي والثوب لفلان.

وقالوا: إن اللام لها ثلاثة مواضع:

للتمليك من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠].

والثاني: للتعليل، قال اللَّه تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

والثالث: للعاقبة، قال اللَّه تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، واعتذرا أن هذا على طريق التوسع والمجاز، فإن هذا مثال لما زعمه المعتزلة من تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقد أنكر بعض النحويين قولهم: اللام للملك، وقالوا: إذا قال قائل: هذا أخ لعبد اللَّه فهذا الكلام لمجرد المقارنة وليس أحدهما في ملك الآخر، وفي قولهم: هذا الغلام لعبد اللَّه فإنما هو في الملك بدليل آخر، وزعم قائل هذا أن لام الإضافة تجعل الأول لاصقاً بالثاني فحسب، والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء.

[حرف على]

وأما «على» قال المبرد: يكون اسماً وفعلاً وحرفاً وجميع ذلك مأخوذ من

الاستعلاء وكذلك قال سيبويه. يقال: عليه دين يعني: اعتلاه، ويقال: فلان أمين علينا أي: اعتلانا.

[حرف ما]

وأما حرف «ما» فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للنفي والجحود كقولك: «ما لزيد عندي حق» وما قام عمرو.

والثاني: للتعجب كقولك: «ما أحسن زيداً» وما أشجع عمراً.

والثالث: للاستفهام كقولك: «ما فعل زيد» وما عندك؟ وهي تختص بما لا يعقل. ويخالف قوله: «من» فإنه يختص بمن يعقل فإذا قيل: «من عندك؟ تقول: زيد أو عمرو، ولا تقول فرس أو حمار» فإذا قيل: «ما عندك؟ قلت: ثور أو جمل» يحسن أن تقول: زيد أو عمرو وقد جوّز بعضهم ذلك في الموضعين والصحيح هو الأول.

[حرف أن وإن]

وأما «أن» و«إن» فأن مفتوح لما مضى وإن بالكسر لما يستقبل كقولك: أن دخلت الدار فأنت طالق، وإن دخلت الدار فأنت طالق فالأول إيقاع والثاني شرط وقد تختلف معاني الكلام باختلاف الإعراب فلو قال قائل: هذا قاتلٌ أخي بالتنوين، وقال آخر: هذا قاتل أخي بالإضافة يدل التنوين على أنه لم يقتله ودل حذف التنوين على أنه قتله.

ومذهب الفقهاء أنه إذا قال لامرأته: إن فعلت كذا فأنت طالق أنه على مرة واحدة، وكذلك إذا قال: إذا فعلت كذا، فأما إذا قال: كلما فعلت كذا فإنه على التكرار، وإذا قال: متى ما فعلت كذا: فحقه في اللغة التكرار واصطلح أكثر الفقهاء على أنه للمرة الواحدة كقوله: إذا فعلت كذا.

[حرف إنما]

وأما «إنما» أصله إن دخلت عليه «ما» وهو مركب من حرفين: أحدهما «إن» للإثبات والآخر من ما الذي هو للنفي فلذلك صار مثبتاً من وجه نافياً من وجه. قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [الأنعام: ١٩] فيه إثبات الإلهية للَّه تعالى ونفيها عن غيره.

وقيل: التحقيق المتصل وتحقيق المنفصل وتكون «إن» المشددة للتوكيد كقولك: إنّ زيداً عاقلاً.

[حرف إلا]

وأما «إلا» فهو للاستثناء مثل قول القائل: خرج القوم إلا زيداً ورأيت القوم إلا زيداً ولفلان عليّ ألف إلا مئة، قال اللَّه تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ...﴾ الآية [الحجر: ٣٠، ٣١].

وقال الفراء: وقد تقع «إلا» لمعنى «سوى» وذلك في استثناء زائد من ناقص. قال اللَّه تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧] بمعنى: سوى ما شاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى غاية، فعلى هذا لو قال: لفلان عليّ ألف إلا ألفين فقد أقر بثلاثة آلاف، وهذا لا تعرفه الفقهاء.

قال الفراء: وقد تكون «إلا» بمعنى «لكن»، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] بمعنى لكن إن كان خطأ، وهو باب كبير وستأتي المسائل فيها.

[حرف ليس]

وأما «ليس» فلها ثلاثة مواضع: قد تقع جحداً كقولك: ليس لك عليَّ شيء. وتكون استثناءً. تقول: ذهب القوم ليس زيداً، أي: ما عدا زيداً، وتكون بمعنى «لا» التي ينتفى بها كقول لبيد:

وإذا جوزتك فرضاً فأجزه ... إنما يجزى الفتى ليس الجمل

معناه: إلا الإبل.

[حرف لا]

وأما «لا» فمقتضاه النفي، ويقع في جواب القسم. تقول: واللَّه لا أدخل الدار. وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها، والغرض منه تقرير نفي اشتمل الكلام عليه.

قال اللَّه تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥] معناه: ألّا تسجد، لكن لما اشتمل الكلام على المنع ومقتضاه النفي كان لا لتأكيد النفي الذي اشتمل الكلام

عليه. وأما قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: ١] فقد قيل: إنه صلة زائدة، والأولى إنه رد لقول الكفار ودعائهم وقوله: ﴿أُقۡسِمُ﴾ افتتاح قسم في المعنى ذكره عقيبه.

[حرفا الألف واللام]

وأما الألف واللام قال ابن كيسان: إن الألف واللام يدخلان في الأسماء الثلاثة معاني: للتعريف، كقولك: رأيت رجلاً، وضربت دابة، ثم تقول: رأيت الرجل، وضربت الدابة، فتعرفهما بالألف واللام.

ويدخلان للتجنيس، كقولك: الإبل خير من الشاة، والذهب خير من الفضة، يريد الجنس.

ويدخلان للتعظيم، كقولك: الحسن بن علي والعباس بن عبد المطلب والألف واللام لم يفيدا هاهنا تعريفاً لأنهما كانا معرفين بالإضافة إلى غيرهما والشيء الواحد لا يعرف من جهتين وإنما الألف واللام أفادا هاهنا التفخيم والتعظيم.

[حرفا بلى ونعم]

وأما «بلى» و«نعم» فمعناهما قريب إلا أنَّ «بلى» لا تستعمل إلا في جواب كلام مشتمل على النفي، كقوله تعالى: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، قال سيبويه: لو قالوا: نعم لكان نفياً للربوبية، وأما «نعم» فللإثبات، فإذا قال القائل: أرأيت زيداً فليكن جوابك إذا رأيته نعم. وقال اللَّه تعالى: ﴿فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡۚ﴾ [الأعراف: ٤٤].

[حرف أم]

وأما «أم» فتستعمل للاستفهام كقولك: أسكت أم نطقت. وقد تستعمل بمعنى «الواو» العاطفة في بعض المواضع، وقد تستعمل بمعنى «أو» في كثير من المواضع.

[حرف أين]

وأما «أين» فهو اسم موضوع للسؤال عن الكلام ويكون جوابه بذكر المكان كقولك: أين زيد؟ فتقول: في الدار.

[حرف متى]

وأما «متى» فهو اسم ظرف للسؤال عن الزمان ويجاب عنه بذكر الزمان، فإذا قلت: متى الخروج؟ فالجواب أن تقول: غداً أو اليوم. وإذا قلت: متى جاء زيد؟ والجواب أن تقول: أمس، أو تقول: أول من أمس.

[حرف إذ وإذا]

وأما «إذ» و«إذا» فهما ظرفا زمانٍ غير أن «إذ» لما مضى و«إذا» لما يستقبل كقولك: قمت إذ قام زيد، وأقوم إذا قام عمر.

[حرف حيث]

وأما «حيث» فظرف مكان. قال اللَّه تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٩].

واعلم أن الكلام في معاني الأسماء والحروف كثيرة وذكرنا منها قدر ما تمس إليه الحاجة، ويتصل بهذا الباب الأسامي الشرعية واللغوية وجواز النقل فيما تكلم فيه أهل اللغة وسيأتي من بعد.

وكذلك الكلام في أفعال المكلفين ومراتبها وأحكامها وأفعال غير المكلفين.

وقد ذكر بعضهم هذا الفصل في هذا الموضع، ونحن أخّرناه إلى أن نصل إليه في موضعه واقتصرنا في هذا الموضع على هذا القدر.

ونشرع الآن في باب الأوامر ونذكر أحكامها وقضاياها ونورد المسائل التي اختلف فيها العلماء فيما بينهم، وننص على القول الصحيح من ذلك، ونحل شبه المخالفين على حسب ما يأذن اللَّه تعالى في ذلك ومنه المعونة والتوفيق والتيسير.

۞ ۞ ۞

(باب الأوامر)

[صفة الأمر والنهي]

القول بالوقف في الأوامر والنواهي: وللأمر صيغة مقيدة بنفسها في كلام العرب من غير قرينة تنضم إليها. وكذلك النهي، وهذا قول عامة أهل العلم، وذهب أبو الحسن الأشعري[1] ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي، وقالوا: لفظ افعل لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه ودليل يتصل به.

وعندي أن هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء وقد ذكر بعض أصحابنا شيئاً من ذلك عن ابن سريج[2] ولا يصح، وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والأمر والنهي كلام، فيكون قوله: افعل ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي، وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفوا قوله: افعل حقيقة في الأمر وقوله: لا تفعل حقيقة في النهي.

وأما الواقفية فتعلقوا بما ذهبوا إليه، وقالوا: إن صيغة قوله: افعل تحتمل وجوهاً من المعنى، فإنه قد ورد بمعنى الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وورد بمعنى التهديد بدليل قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وورد بمعنى التكوين. قال اللَّه تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وورد بمعنى التعجيز. قال اللَّه تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وورد بمعنى السؤال وذلك في قول العبد: (رب اغفر لي وارحمني)، وورد بمعنى الإباحة وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] وورد بمعنى الندب في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً﴾ [الإسراء: ٧٩]، وإذا احتملت هذه الصيغة

---

(١) علي بن إسماعيل بن أبي بشر أبو الحسن، ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ)، نشأ أبو الحسن معتزلياً ثم رجع إلى مذهب أهل السُّنّة، توفي سنة (٣٢٤هـ). من مؤلفاته: الإبانة. انظر تاريخ بغداد (١١/ ٣٤٦) والسير (٥/ ٨٥) رقم (٥١).

(٢) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس القاضي الفقيه الأصولي شيخ الشافعية في عصره من مؤلفاته: الرد على ابن داود في إبطال القياس، توفي سنة (٣٠٦هـ). انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢١) وشذرات الذهب (٢/ ٢٤٧).

هذه الوجوه لم يكن البعض أولى من بعض فوجب التوقف حتى نعلم المراد بقرينة وأشبه هذا سائر الأسماء المشتركة. وهذا لازم احتمل وجوهاً شتى من المعنى لا يتعين أحد وجوهه إلا بدليل.

وشبهة القوم أن قوله: افعل ليس يختص بمحمل أحد من مسالك العقول، فإن العقول لا مجال لها في تفصيل العبادات، فلئن اختص بمحمل فإنما يختص من جهة النقل عن العرب أو من جهة الشرع.

قالوا: فإن ادعيتم نقلاً صريحاً من جهة أهل اللسان وهم العرب فهذه مباهتة ولا نعلم في هذا نقل صريح من العرب، ولأن النقل ينقسم إلى المتواتر والآحاد. وإن ادعيتم النقل من جهة الآحاد فلا احتمال به لأنه لا يوجب العلم، والمطلوب في هذه المسألة هو العلم.

وإن ادعيتم النقل بالتواتر كان ذلك محالاً، لأن النقل من جهة التواتر يوجب العلم الضروري، وذلك يوجب استواء طبقات الناس فيه. قالوا: ونحن معاشر الواقفية مصرّون على أنه لم يقع لنا العلم بذلك وقد مرت علينا الدهور والأزمان ونحن مقيمون على هذا الخلاف وأين العلم الذي تدعونه وتزعمونه؟.

قالوا: وإن نسبتم قولكم إلى الشرع فالكلام على النقل الشرعي مثل ما قلناه على من ادعى النقل من جهة العرب، وقد بينا التقسيم فيه وبطلان وجهي ذلك فهذا مثله، هذا حجة القاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب[1] ونهاية ما قالوا.

وأما حجتنا فنقول: أجمع أهل اللغة (على) أن أقسام كلام العرب أربعة أقسام: أمر ونهي وخبر واستخبار، وقالوا: الأمر قوله: افعل، والنهي قوله: لا تفعل، والخبر قوله: زيد في الدار، والاستخبار قوله: أزيد في الدار؟. ومعلوم أنهم إنما ذكروا الأقسام المعنوية من كلامهم دون ما ليس له معنى، فإذا قلنا: إن قوله: افعل ولا تفعل ليس له معنى مقيد بنفسه بطل هذا التقسيم ببينة: أن الخبر والاستخبار كلام مقيد بنفسه من غير قرينة تتصل به فكذلك الأمر والنهي وهذا لحقيقة، وهي أن وضع الكلام في الأصل إنما هو للبيان والإفهام، وعلم المراد من الخطاب، ولو كان بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغو، والأخبار التي يقع القصد منها إلى المغايرة وتعمية المراد و(ذهبت) فائدة الكلام أصلاً وهذا ظاهر الفساد.

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر المعروف بالباقلاني ولد سنة (٣٣٨هـ) في البصرة، اشتهر بعلم الكلام والأصول، أخذ عن الأبهري، توفي سنة (٤٠٣هـ). من مؤلفاته: التقريب والإرشاد. انظر تاريخ بغداد (٥/ ٣٧٩) والأعلام (٧/ ٤٦).

وإذا ثبت أن القصد من الكلام هو البيان وإعلام مراد المخاطب فنقول: المعلومات متغايرة في ذواتها مختلفة في معانيها ولا بد لها من أسماء متغايرة ليقع التمييز بتغايرها بين المعلومات فيحصل البيان عن المراد ولا نعرف فيها الإشكال. ومن جملة المعلومات التي لا بد من البيان عنها الأمر، والنهي، والعموم، والخصوص، والتفريق، والتخيير، إلى ما سوى ذلك من المعلومات، والعرب قد جعلت للأمر اسماً وللنهي اسماً، وكذلك للتخيير والعموم والخصوص وغير ذلك وهو مثل ما وضعوا الأسامي المنفردة لمعاني معلومة، ووضعوا الحروف التي هي أدوات لمعاني معلومة أيضاً، وإذا ثبت هذا فالواجب أن يكون كل شيء منها محمولاً في الأصل على ما جعل سمة له ودلالة عليه وأن يكون معقولاً من ظاهره ما اقتضته صورته إلا أن يرد دليل ينقله عنه إلى غيره ليصير الغرض من الكلام واللبس مرتفعاً، فالبيان حاصلاً والإشكال زائلاً، ومن حاد عن هذه الطريقة فقد جهل لغة العرب، ولم يعرف فائدة موضوعها، وقد أنزل اللَّه تعالى القرآن بلسان العرب وعلى أوضاع بيانها فقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [النحل: ١٠٣] فعرفنا قطعاً أن أوضاعهم مبينة وأن منصوباتهم معتبرة يدل عليه أنه لا خلاف أن المفردات من الأسماء والآحاد من الأجناس التي تتركب منها الجموع والمصادر التي تصدر عنها الأفعال مستعملة على ظواهرها غير متوقف فيها وكان حتى ما يبتنى منها ويتركب عليها من الألفاظ الموضوعة للأمر والنهي والعموم والخصوص من أن تكون كذلك إذا كان بعضها متركباً من بعض ومشتقاً منه، والبيان بكلٍّ منها من نوعه واقع به متعلق فإذا توقفنا مع وجود اسمه وحصول الدلالة من جهة الظاهر فقد عطلنا البيان وأبدلنا فائدته.

فإن قالوا: ما ذكرتم من أصل الكلام وتقسيم أنواعه إنما هو منقول عن جماعة من أهل اللغة مثل الخليل[1] وسيبويه وأقرانهما. والعلم لا يحصل بتعلم بحال وإنما يكون ذلك لكم حجة إن لو نقلتم عن العرب وهم لا يعرفون هذا التقسيم، وأما الذي قلتم: إن الكلام في الأصل موضوع للبيان مسلّم، ولكن البيان ليس مقصوراً على لفظ دون لفظ وعلى حالة دون حالة وإن لم يقع بيان الأمر والنهي بصيغة قوله: افعل ولا تفعل فيقع عند اتصال القرائن به ويقع أيضاً بغير هذه الألفاظ وعلى أنَّا ادعينا أن هذه اللفظة من جملة الأسماء المشتركة، والأسماء

(١) الخليل بن الخليل أحمد بن عمرو بن تميم، أبو عبد الرحمن البصري الفراهيدي النحوي اللغوي، ناظم العروض ولد سنة (١٠٠هـ) في البصرة وتوفي فيها سنة (١٧٠هـ). انظر شذرات الذهب (١/ ٢٧٥) والأعلام (٢/ ٣١٤).

المشتركة باب عظيم منقول عن العرب، والبيان يقع بها في محتملاتها عند إرادة بعض وجوهها فكذلك هاهنا.

والجواب: أن الذي حكيناه من أقسام كلام العرب وحُكي عن جميع أهل اللغة وهم الذين عنوا بمعرفة لسان العرب وأخلطوا علماً محدود أوضاعه فلما أرادوا أن يحصروا علمه لمن بعدهم ولمن غاب داره عنهم من أهل عصرهم صنفوا كلام العرب أصنافاً وقسّموا كلام العرب أقساماً، وقد عدوا الأمر من أقسامه كما عدوا الخبر من أقسامه، فلما كان ظاهر الخبر والاستخبار معمولاً به فكذلك ظاهر الأمر والنهي وهذا لأن طريق العلم في كل واحد والنقل الذي في الجميع كان بجهة واحدة لغرض واحد وهو العلم بكلام العرب فلا يجوز أن نعلم البعض ونجهل البعض، هذا محال.

وأما قولهم: إن البيان يقع ولا يختل مع التوقف الذي صرنا إليه.

قلنا: إذا وضعوا للأمر قولة «افعل» وللنهي قولة «لا تفعل» ولم يفد بنفسه شيئاً اختل البيان.

بيانه: أن اللغة وضعت لحاجات الناس فكل ما احتاجوا إليه وضعوا له اسماً يدل عليه ومعلوم أن الأمر والنهي من أشد ما تقع الحاجة إليه وهما داخلان في عامة المخاطبات التي تدور بين الناس، ونقل ذلك أكثر من الخبر والاستخبار، فيستحيل أن يخلو كلام العرب مع سعته وكثرة وجوهه من صيغة الأمر والنهي، ولفظة مفردة تدل عليهما بأنفسهما.

وأما الذي قالوا: إن هذا اسم مشترك مثل سائر الأسماء المشتركة، ويقع البيان بهما عند إرادة أحد وجوههما.

قلنا: نحن لا ننكر وجود الأسماء المشتركة في اللغة، ولكن ليس هذا من جملتها، لأنه لو كان يقول القائل لغيره: افعل حقيقة في أن يفعل وحقيقة في التهديد الذي يقتضي ألّا يفعل أو غير ذلك مما ذكروه، لكن اقتضاؤه لكل واحد من هذين على سواء، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، ولو كان كذلك لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة أن المتكلم بها يطلب الفعل ويدعو إليه كما أنه لما كان اسم اللون مشتركاً بين البياض والسواد لم يسبق عند هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض. ومعلوم أنا إذا سمعنا قائلاً يقول لغيره: افعل وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة فإن الأسبق إلى أفهامنا أنه طلب للفعل كما أنا إذا سمعناه يقول: رأيت حماراً، فإن الأسبق إلى أفهامنا الدابة المعروفة دون الأبَلَهُ الذي يشبّه بها.

وقد بطل بهذا الكلام دعواهم أن الاسم مشترك، وإذا بطل الاشتراك لم يبق

إلا ما بينا من تعيين وجه واحد له وهو طلب الفعل.

وأما الجواب عن كلامهم:

أما الأول: قولهم: إنه قد ورد لكذا وورد لكذا قلنا: هذه الصيغة موضوعة بنفسها لطلب الفعل، وإنما حملنا على ما سواه في المواضع التي ذكرها بقرائن دلت عليها.

وأما الأسماء المشتركة فقدمنا الجواب عنها، وهذا لأن اللون والعين وأشباه ذلك لم توضع لشيء معين، وإنما قوله: «افعل» وضع لمعنى معين.

ألا ترى: أن من أمر عبده أن يضع الثوب يكون لم يستحق له الذم بأي صيغ من صيغه. فلو قال لعبده: اسقني استحق الذم بتركه السقي، ولو كان قوله: اسقني مشتركاً بين الفعل والترك واشتراك اللون بين السواد والبياض لم يجز أن يستحق الذم والتوبيخ بترك السقي، وهذا لأن أهل اللغة لم يضعوا اسم اللون بعينه، وقد وضعوا قوله: افعل لمعنى تعينه وهو طلب الفعل على ما سبق.

وأما كلامهم الثاني: قلنا: قد بينا بطريق النقل عن العرب الذين هم أهل اللسان وقولهم: إنه لم يقع لنا العلم بذلك. قلنا: هذه مكابرة ومباهتة.

بيانه: أن العرب صاغوا قوله: افعل ولا شك أنهم صاغوا هذه اللفظة لمعنى مثل ما صاغوا سائر الألفاظ لمعانٍ، وليس ذلك إلا لطلب الفعل الذي يعرفه كل أحد من معناه.

يدل عليه: أنه إذا وجب الوقف بالأمر وجب الوقف بالنهي أيضاً ثم حينئذٍ يصير الأمر والنهي واحداً، وهذا محال، وعلى أن من مذهب الواقفية: أن قوله: «افعل» من الأسماء المشتركة، وإذا كان عندهم هكذا فجميع ما قالوه من التقسيم في ثبوت الصيغة للأمر، وأنها تثبت بالعقل أو بالنقل، ودعواهم أن العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب. ينقلب عليهم فيما ادعوه أنه من الأسماء المشتركة، ولا مخرج لهم عن هذا بحال، وكل كلام أمكن قلبه على قائله ويغير ما جعله حجة فإنه يبطل من أصله واللَّه الهادي إلى الصواب وهو المعين.

فصل

[حد الأمر]

وإذا ثبت أن للأمر صيغة، فنقول:

حد الأمر: أنه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه. ثم هو أمر بصيغته وليس

أمر بالإرادة، وعند المعتزلة هو أمر بإرادة الأمر المأمور.

وقد حد بعضهم الأمر فقال: حد الأمر أنه إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه. وهذه المسألة أصولية. فإن عندنا يجوز أن يأمر بالشيء وإن كان لا يريده، وقد أمر اللَّه تعالى إبليس بالسجود لآدم عليه السلام، ولم يرد أن يسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأراد أن يأكل، وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد أن يذبح. وهذا لأن ما أراد اللَّه تعالى أن يكون لا بد أن يكون، ولأن السيد إذا قال لعبده: افعل كذا، يقال: أمره بكذا، وإن لم يعلم مراده فدل أن الأمر أمر بصيغته فحسب. ثم إذا عرفنا هذا فنذكر بعد حكم الأمر موجبه.

مسألة: موجب الأمر الوجوب عندنا:

وهو قول أكثر أهل العلم. هذا في الصيغة المتجردة عن القرائن. والجملة أن الأمر عندنا حقيقة في الوجوب، وعند جماعة من المعتزلة أنه حقيقة في الندب. قال أبو هاشم[1]: إنه يقتضي الإرادة فحسب، فإذا قال القائل لعبده: افعل، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل، فإن كان الفاعل حكيماً وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه تستحق لأجلها المدح، فإذا كان القول في دار التكليف وأجاز أن يكون واجباً، وجاز ألّا يكون واجباً ويكون ندباً، فإذا لم تدل دلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندباً يستحق فاعله المدح.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر لا يقتضي إلا الندب.

وعند جماعة أنه يقتضي الإباحة لا غير. وذهب من قال: إنه للندب، إلى أن الأمر طلب الفعل فلا يجوز أن يكون موجبه الإباحة، لأن الإباحة لا ترجح جهة الفعل فيها على جهة الترك، فلا يكون الأمر طلباً للفعل إذا حمل على الإباحة، فأما إذا حملناه على الندب فقد رجح جهة الفعل على جهة الترك، لأنا جعلنا الفعل أولى من الترك فتحقق طلب الفعل في الأمر فظهرت حقيقته، وإذا تحقق الأمر في الندب فلا معنى لإثبات صفة زائدة عليه، وهذا لأن صفة الوجوب لا دليل عليها، لأنه لما تحقق معنى الأمر في الندب لم يبق دليل على الوجوب.

قالوا: ولأن صفة الأمر لا تفيد إلا الإرادة، ولا فرق بين قول القائل: افعل كذا وبين قوله: أريد أن تفعل كذا. وأهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمون من

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولد سنة (٢٧٧هـ)، من كبار المعتزلة، وإليه تنسب الهاشمية، توفي سنة (٣٢١هـ) له مؤلفات منها: الجامع الكبير. انظر تاريخ بغداد (١١/ ٥٥) ومعجم المؤلفين (٥/ ٢٣٠).

الآخر، ويستعملون أحدهما مكان الآخر ثم قوله: أريد منك أن تفعل كذا لا يفيد الوجوب، فكذلك قوله: افعل وجب ألّا يفيد الوجوب أيضاً، ولأن أهل اللغة قالوا: إن قوله: افعل إنما يكون أمراً إذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة فإذا كان دونه في الرتبة يكون سؤالاً وطلباً ولا يكون أمراً، فلم يفرقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة، ومعلوم أن هذه الصيغة في السؤال لا تقتضي إيجاب الفعل على المسؤول، وإنما تقتضي الإرادة فقط فكذلك في الأمر، لأنه لو اقتضى الوجوب لا يفصل من السؤال شيء زائد على الرتبة، وهذا لأن الرتبة لا تقتضي الوجوب بحال، لأن عالي الرتبة قد يأمر بالندب كما يأمر بالواجب، فلم يكن في الرتبة ما يدل على الوجوب.

قالوا: ولأن الأمر ضد النهي، ولا معنى لكونه ضداً إلا أن فائدته ضد فائدته. وفائدة النهي كراهة الناهي للمنهي عنه لا غير، فكان فائدة الأمر أيضاً إرادة للأمر المأمور به لا غير.

قالوا: ولأنا أمرنا بالنوافل وسائر الطاعات، ونحن مطيعون لربنا بامتثالنا لها، ولا صفة لها سوى الندبية، فدل أن الأمر يكون حقيقة في الندب وإذا ثبت أنه حقيقة في الندب سقط الوجوب لأنها زيادة لا معنى لها، وأما حجتنا؛ نستدل أولاً بما ورد في قصة آدم عليه السلام وإبليس فإن اللَّه تعالى ذكر أمره ونهيه في هذه القصة، أما الأمر فإن اللَّه تعالى قال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] فإن اللَّه أمره بالسجود لآدم فخرج عن أمر ربه بقوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] ومعناه: خرج فلعنه وأخرجه من رحمته، ونهى آدم عن أكل الشجرة فأكَّله وأخرجه من الجنة ووسمه بالعصيان ولم يحك لنا في القصة سبباً يقدم به إليهما غير مطلق الأمر.

والدليل عليه؛ أنه قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وقال تعالى في حق آدم: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٩] فدل هذا القول أنهما يصيران ظالمين بمجرد ارتكاب النهي. فإن قيل: إنما كفر إبليس لا بمخالفة الأمر، لكن بالاستكبار وإنكار فضيلة آدم عليه السلام التي أكرمه اللَّه بها. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] معناه: صار من الكافرين باستكباره. وأما إنكاره فضيلة آدم، لأنه قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢].

الجواب: أنَّا لا ننكر استكباره وإنكاره لفضيلة آدم التي وصفها اللَّه تعالى له ـ لكن استدلالنا ـ بقوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] وسمه بالفسق لخروجه

عن أمر ربه. وأيضاً قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] ووبخه بمجرد ترك الأمر، لأنه أفاد الوجوب، ولولا ذلك لم يستقم توبيخه وذمه بنسبة ذلك إلى مجرد ترك الأمر، ويدل عليه أن اللَّه تعالى قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، فقد حذر اللَّه تعالى خلاف الأمر وأوعد عليه وبين تعالى أن أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض في أنه لا يجب فإن لنا فيه الخيرة. وقد قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فقد نفى اللَّه تعالى ثبوت الخيرة في أمره، وانتفاء الخيرة نص في التحتيم والإيجاب. ويروى أنه عليه الصلاة والسّلام دعا أبي بن كعب[١] أو رجلاً آخر من أصحابه، وهو يصلي فلم يجبه فلما قضى صلاته جاء فقال: لم يمنعني من إجابتك إلا أني كنت في الصلاة، فقال النبي ﷺ: «**ألم تسمع قول اللَّه يقول**: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾» فأخبر أن الإجابة واجبة عليه لهذا الخطاب، وعنه عليه الصلاة والسّلام أنه قال: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»[٢] دل أنه إذا أمر وجب وإن لحقت المشقة.

وإذا قلنا: إن الأمر لا يوجب فلا مشقة، وأيضاً فإن المتعارف من أمر الصحابة رضي اللَّه عنهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول صلوات اللَّه عليه الوجوب وسارعوا إلى تنفيذها ولم يراجعوه فيها ولم ينتظروا لها قران الوعيد وإرادته إياها بالتوكيد ولو كان كذلك لحكي عنهم ولنقل القرائن المضافة إلى الأوامر كما نقلت أصولها، فلما نقلت أوامره ونقل امتثال الصحابة لها من غير تلبث وانتظار ونقل أيضاً احترازهم عن مخالفتها بكل وجه. عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب، وهذا كله من الشرع، وأما من حيث اللسان فلأن العرب تستجيز نسبة المخالف للأمر إلى العصيان إحالة له إلى نفس المخالفة. يقول القائل منهم لغيره: أمرتك فعصيتني وهذا شيء متداول بينهم لا يمتنع أحد منهم عن إطلاقه عند مخالفة الأمر. قال شاعرهم:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

---

(١) أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد الأنصاري الخزرجي البدري، أبو المنذر سيد القراء ويكنى أبا الطفيل. انظر تقريب التهذيب (١/ ٩٦) رقم (٢٨٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٠٣) رقم (٨٤٧)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٢٠) رقم (٢٥٢).

وقال دريد بن الصمة[١]:

أمرتهم أمري بمتعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد
فلما عصوني كنت منهم وقد أرى غوايتهم وإنني غير مهتد

ببينة: أن العرب تقول: أمرتك فعصيتني فعقب الأمر بالعصيان موصولاً بحرف الفاء، فدل أنه كان ذلك مما سيق من الأمر ومخالفته كما تقول: زرتك فأكرمتني، أو زرتني فأكرمتك. يدلان أن المؤثر في إكرامه كان زيارته، كذلك المؤثر في معصيته خلافه لأمره، وإذا كان هو المؤثر دل أنه موجب. فإن قالوا: قد يقول القائل لغيره: أشرت عليك فعصيتني ولا تدل على أن الإشارة عليه موجبة.

قلنا: إنما يقال في الإشارة فلم يقبل مني ولا يقال فعصيتني إلا نادراً، ولئن قيل فهو على طريق التوسع لا على أنه حقيقة. ودليل آخر معتمد وهو من أقوى الأدلة، وهو دليل معقول ووجه ذلك: أن قوله: افعل طلب الفعل لا محالة وطلب الفعل لا محالة إيجاب، وإنما قلنا: إنه طلب الفعل لا محالة، لأن قوله: افعل قضية الفعل بلا إشكال من غير أن يكون للترك فيه مشاع، لأن الترك نقيض الفعل. والشيء لا نقيض يقتضيه وكذلك لا تخيير فيه، لأن التخيير يأخذ طرفاً من الترك، فإنه يخبر ليفعل أو يترك والأمر يقتضي الفعل بكل حال من غير أن يكون للترك فيه مشاع، فلا يكون للتخيير فيه أيضاً مشاع، وإذا ثبت بطلان التخيير فيه والمندوب إليه على التخيير، لأنه وإن كان الفعل منه أولى فالترك فيه جائز من غير أن يكون فيه عيب على تاركه فبطل اقتضاء الندب أيضاً على هذا الوجه. وبقي ما قلنا: إن الأمر لا يقتضي طلب الفعل لا محال. إنما يقتضي مجرد إرادة المأمور وإرادة المأمور لا توجب الفعل. قالوا: وهذا، لأنه لا فرق بين قول القائل لغيره: افعل وبين قول القائل: أريد منك أن تفعل. وهذا ليس بصحيح بل الأمر يقتضي الفعل بكل حال على ما سبق. وليس قوله: افعل مثل قوله: أريد أن تفعل، لأن قوله: أريد منك أن تفعل إخبار بالإرادة فحسب وليس بطلب الفعل منه. وأما قوله: افعل، طلب الفعل صريحاً فكيف يستويان، وقد قال بعضهم في تقرير ما ذكرناه: إن الأمر في اللغة لما كان موضوعاً لطلب الفعل، والفعل لا يحصل إلا بالوجوب، لأن الفعل إذا لم يكن واجباً لا يحصل، لأنه ترك، فاقتضى الوجوب حتى يحصل فصار وجوباً بإيجابه، فأوجبناه ليوجد.

---

(١) دريد بن الصمة بن بكر بن علقمة بن فتحية بن غزية بن جشم بن معاوية بن بكر بن هوازن كان شيخاً مجرباً له معرفة بالحرب، نصح مالك أمير ثقيف يوم حنين بعدم خروج النساء والأطفال والممتلكات، قتل يوم حنين مشركاً. انظر تاريخ الطبري (٢/ ١٦٦).

يدل عليه: أن الائتمار من حكم الأمر كما أن الانكسار من حكم الكسر كما يقال: كسر القنديل فانكسر، وهدم الجدار فانهدم، وأمر بكذا فائتمر، وإذا كان الائتمار من حكم الأمر اقتضى حصول الائتمار كالكسر اقتضى حصول الانكسار، إلا أن حصول الائتمار لما كان بفعل مختار اقتضى وجوب الفعل ليحصل الائتمار. ألا ترى أنه لما لم يكن الائتمار بفعل مختار حصل الائتمار عقيب الأمر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر. قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وقال تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥] والجواب في هذا الدليل: أن الائتمار لما كان حكم الأمر فاقتضى الأمر ثبوت الائتمار ضرورة، ولا ائتمار إلا بالإيجاب ليوجد لا محالة فيثبت الوجوب ضرورة. هذا الطريق وهذا دليل أورده أبو زيد، وفيه تكليف شديد، والذي ذكرناه من قبل أحسن وقد استدل المتقدمون في هذه المسألة بأمر السيد عبدَه بفعل من الأفعال ثم إذا خالف يجوز تأديبه وحسن منه ذلك عند العقلاء كافة، ولولا أنه أفاد الوجوب لم يحسن تأديبه إلا بقرينة يصلها بأمره ليدل على الوجوب وحين جاز تأديبه، ويقول له أؤدبك لأنك خالفت أمري وعصيتني ولا تهجن في ذلك أحد يسمع منه هذا المقال، عرفنا أنه يفيد الوجوب بصيغته، والاعتماد على ما ذكرنا، وإذا عرفنا هذه الدلائل سهل الجواب عن شبههم:

أما الأول، فقولهم: إن الأمر طلب للفعل، وقد ترجح الفعل على الترك بالندبية.

قلنا: وإن ترجح جانب الفعل، لكن الترك مدخل في الفعل.

فإن قلنا: إنه مندوب إليه، لأنه بتركه فيجوز له ذلك. وقد بينا أن قوله: افعل يقتضي الفعل لا محالة وذلك هو الوجوب.

وأما قولهم: إن قوله: افعل لا يقتضي إلا إرادة الفعل. قد أجبنا عن هذا في أثناء كلامنا وذكرنا الفرق بين قوله: افعل وبين قوله: أريد منك أن تفعل، وعلى أنا بيّنا فيما تقدم أن الأمر لا يدل على الإرادة، ويجوز أن تأمر الأمر بما لا تريده من المأمور.

وأما قولهم: إن الأمر إنما يكون أمر بالرتبة.

قلنا: ليس فيما قلناه أكثر من أن السؤال لا يقتضي الوجوب، وهذا كلام باطل لأن السؤال ليس بأمر والكلام في موجب الأمر.

وقولهم: إنهم فرقوا بمجرد الرتبة.

قلنا: وأي مانع من التفريق بالرتبة. واللغة منقولة عن أهل اللسان فإذا سمعوا عن هذا أمراً وهذا سؤالاً وفرقوا بالرتبة لا بالصيغة وقع الفرقان. ولم يدل عدم الوجوب في السؤال على عدم الوجوب في الأمر.

بيانه: أن القائل لغيره: افعل على طريق السؤال نعتقد أن فعله لذلك على طريق التطول والتفضل، لا على طريق الخروج عن الأمر حتى إنه إذا لم يفعل لا ينسب إلى العصيان والخلاف وإنما ينسب إلى ترك التفضل والتكرم، وهاهنا نعتقد الأمر أن فعله كالمأمور على جهة الخروج عن الأمر وينسب إلى العصيان والخلاف عند ترك المأمور فإن قالوا: إن الإنسان إذا قال لمن هو فوقه: افعل كذا يطلب منه الفعل لا محالة من غير أن يدع له في تركه مساغاً مثل ما إذا قال لمن هو دونه: افعل.

قلنا: ليس كما قلتم، لأنه سؤال على طريق التذلل والخضوع فيطلب منه الفعل مع اعتقاده أنه على تخييره، وأن فعله تفضل منه بخلاف مسألتنا، فإنه يطلب منه الفعل على طريق الاستعلاء عليه ويعتقد أنه لا خيرة له فيه بحال فكان مقتضياً للإيجاب على ما سبق فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل وهو معتمدهم. وأما قولهم بأن النهي يفيد الكراهة فيفيد الأمر والإرادة.

قلنا: عندنا أن النهي للتحريم فيكون الأمر للإيجاب، وسيأتي هذا من بعده.

وأما قولهم: إن النوافل مأمور بها.

قلنا: بلى ولكن على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة. فإن قلنا: على طريق الحقيقة سيتبين من بعد. وقد قال بعض المخالفين: لو كان مطلق الأمر ظاهر يدل على الوجوب، لم يكن لورود التأكيد عليه معنى، فحين دخل عليه التأكيد من ذكر الإلزام والإيجاب، وذكر الوعيد وما يجري مجراه. علمنا أن الوجوب كان بذلك. وأيضاً فإنه يحسن الاستفسار من المخاطب ولو كان صيغته الوجوب لم يحسن الاستفسار، وليس واحد من هذين الكلام بشيء، أما الأول فإن اللفظ قد يؤكد، فإن كان له ظاهر معمول به مثل قولهم ثلاثة وسبعة فتلك عشرة والتأكيد واسع في كلام العرب.

قال أبو المكارم الأعرابي: هو شيء شد به كلامنا. وأما الاستفسار فلا نسلم حسنه بعد أن يكون الكلام معلوماً في نفسه، وعلى أنه إن قيل: فهو نوع استظهار وطلب زيادة شرح وتبيين. وهو أيضاً داخل في كلام العرب مع كون الكلام صحيحاً في نفسه معمولاً به، واللَّه أعلم بالصواب.

فـصـل

[ورود الصيغة بعد الحظر]

ثم اعلم أن هذه الصيغة سواء وردت ابتداءً أو وردت بعد الحظر فإنها تقتضي الوجوب.

وقال بعض أصحابنا: إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي رحمه اللَّه في أحكام القرآن.

وتعلق من قال بالقول الثاني بأن الأمر المطلق المتجرد عن القرائن هو الدليل على الوجوب وتقدم الحظر قرينة دالة على الإباحة مثل قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] ولأن عرف الشرع وعرف العادة معتبر. والمعروف في الأمر الوارد بعد الحظر في الشرع أنه يفيد الإباحة بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾، وبدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الجمعة: ١٠] وكذلك عرف العادة، فإن من قال لعبده: لا تدخل الدار، ثم قال: ادخل، كان المعقول منه رفع النهي المتقدم لا إيجاب الدخول.

وأما الدليل على القول الأول وهو الأصح: أن صيغة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداءً، فإذا كانت صيغة الأمر الوارد ابتداءً مفيدة للوجوب كذلك الوارد بعد الحظر، وهذا لأن الموجب هو الصيغة، والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه، ولأن النهي الوارد بعد الإباحة يفيد ما يفيده النهي ابتداءً كذلك الأمر الوارد بعد الحظر يفيد ما يفيده في الابتداء، وربما يمنعون هذا.

وأما قولهم: إن تقدم الحظر قرينة لا نسلم، وهذا لأن الحظر ليس له اتصال بالأمر المتأخر فكيف نجعل قرينة فيه، وهذا لأن المنع في الشريعة في الألفاظ لا الأعراض، إذ الأعراض لا يمكن الوقوف عليها فوجب ترك التفتيش عنها ولزم الرجوع إلى حقائق الألفاظ في الشريعة.

وأما قولهم: إن الكلام يحمل على عرف الشرع وعلى عرف العادة.

قلنا: أما ما ذكروا من الآيات فإنما حمل الأمر على الإباحة في هذا الموضوع بدليل. وأما الذي ذكروه من عرف العادة فلا نسلم ذلك. والعادة في ذلك مختلفة فلا يمكن الرجوع إليها فنرجع إلى نفس اللفظ على ما سبق.

ألا ترى أن لفظ الإيجاب وهو قول القائل: أوجبت كذا وألزمت كذا لا فرق فيه بين أن يرد به قبل الحظر أو يرد ابتداءً كذلك لفظ الأمر الذي يقتضي الإيجاب يكون كذلك.

فـصـل

[حمل انتفاء الوجوب]

ثم اختلف أصحابنا في الأمر إذا قام الدليل فيه على انتفاء الوجوب وحمل على الندب هل هو مأمور به أو لا؟ فمن أصحابنا من قال: ليس بمأمور به ولئن سمي مأموراً به فهو على المجاز.

ومنهم من قال: هو مأمور به حقيقة.

أما الذين قالوا بالأول: يذهبون إلى أن الأمر حقيقة في الإيجاب فإذا استعمل في غير الإيجاب يكون مجازاً كما لو استعمل في الإباحة وكسائر الألفاظ التي تستعمل في غير موضعها. وأما الذين قالوا بالثاني: ذهبوا إلى أن الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فإذا حمل الأمر على الندب فقد حمل على بعض ما يشتمل عليه الواجب فكان حقيقة فيه، كما لو حمل العموم على بعض مدلوله، فإنه يكون حقيقة فيه، كذلك هاهنا.

والأول أحسن، لأن المندوب إليه غير الواجب قطعاً، وبأن كان يثاب على فعله المندوب إليه لا يذهب هذه الغيرية، لأن الشيئين يجوز أن يستويا في بعض الأشياء وإن كانا مختلفين، لعدم التشابه في باقي الأوصاف، وإذا ثبت الاختلاف، فإذا حمل الأمر عليه عرفنا قطعاً أنه استعمل في غير حقيقته فلا بد أن يكون مجازاً.

فـصـل

[دلالة انتفاء الوجوب]

إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب لم يجز الاحتجاج به على الجواز. ومن أصحابنا من قال: يجوز، لأن الوجوب وإن انتفى، فانتفاؤه لا يدل على انتفاء الجواز.

والأول أظهر، لأن اللفظ لم يوضع للجواز، وإما وضع للإيجاب، والجواز يدخل فيه على طريق التبع، فإذا سقط الأصل سقط ما دخل فيه على سبيل التبع.

مسألة: الأمر لا يفيد التكرار على قول أكثر أصحابنا:

وقال بعضهم: يفيد التكرار وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني[1]

(١) إبراهيم بن محمد بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني، فقيه أصولي متكلم، أخذ عن دعلج =

وقد قال بعض أصحابنا: إنه لا يفيد التكرار ولا يحتمله فالأولى أن تقول: إنه يحتمله لكن لا يفيده بمطلقه.

أما الذين قالوا: إنه يفيد التكرار تعلقوا بحديث الأقرع بن حابس أنه قال: يا رسول اللَّه أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «**للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب وما استطعتم**»[1]. فقد أشكل عليه أنه على التكرار أو لا على التكرار، ولو كان لا يفيد لما أشكل عليه، ولم يكن لهذا السؤال معنى، ولأن الأمر ضد النهي، وهو في طلب الفعل مثل النهي في طلب الكف عن الفعل، ثم النهي يفيد التكرار، وكذلك الأمر حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون مرتكباً للنهي، كذلك هاهنا، إذا فعل المأمور مرة ثم لم يفعله يكون تاركاً للأمر، ولأنه يفيد الفعل ويفيد اعتقاد الوجوب، ثم هو يفيد اعتقاد الوجوب على الدوام، فيفيد الفعل على الدوام، والدوام فيه أن يفعله على وصف التكرار، ولو اقتضى الفعل مرة وجب ألّا يجوز عليه النسخ، لأنه يكون بدءاً، والبداء على اللَّه تعالى لا يجوز، ولأن الأمر لا يتخصص بوقت دون وقت فليس بأن يقال: يجب في بعض الأوقات بأولى من قول القائل: يجب في البعض، فوجب في كل الأوقات، وهذا لأن القول بالاستيعاب واجب في الخطاب لطلب كثرة الفوائد والتكرار من الاستيعاب وقد اتفقنا على أن الأمر لا يتناول ما ينطلق عليه الاسم حتى لو قال لغلامه: كُلْ، فأكل لقمة واحدة لا يكون ممتثلاً للأمر، وإذا لم يحمل على أدنى ما ينطلق عليه الاسم وجب أن يحمل على جنس ما ينطلق عليه الاسم، لأن ما لا يحمل على الخصوص يحمل على العموم، لأن القول بالعموم في كل ما يمكن فيه القول واجب.

وأما حجتنا فنقول: قوله صلِّ أمر بما قوله صلى خبر عنه. كذلك قوله صلِّ لا يقتضي فعل مرة واحدة ليكون قوله صلى خبراً عنه كذلك قوله صلِّ لا يقتضي الفعل إلا مرة ليكون قول صلِّ أمراً به، وهذا، لأن قوله صلِّ أحد تصاريف الفعل فصار كما لو قال: صلى، وهذا لأن تصاريف الفعل لا تختلف عن الفعل لأن الفعل واحد في الكل، وإنما اختلفت تصاريفه، فإذا كان واحداً في تصريف الخبر وتصريف المستقبل. مثل قوله: ضرب يضرب، كذلك في تصريف الأمر. وهم يوردون على هذا تصريف النهي وسنجيب عنه.

= وأخذ عنه أبو الطيب الطبري والقشيري والبيهقي، درّس بالنظامية من مؤلفاته: الجامع في أصول الدين، توفي سنة (٤١٨هـ). انظر طبقات الشافعية (٤/ ٢٥٦) وشذرات الذهب (٣/ ٢٠٩).

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٩٦٣) رقم (٢٨٨٥).

ويمكن أن يقال مثال مأخوذ من المصدر، كالخبر.

ألا ترى: أن ضرب مأخوذ من الضرب فكذلك أضرب مثال مأخوذ من الضرب، فثبت استواؤهما من هذا الوجه، وهكذا الحقيقة، وهو أن الأمر يقتضي الامتثال فلا يتناول إلا قدر ما يصير به ممتثلاً للأمر، وبالفعل مرة يصير ممتثلاً للأمر دل أن الأمر تناوله بلا زيادة، فإن قالوا: إنما يصير ممتثلاً بعض الأمر دون الكل.

قلنا: لا يصير ممتثلاً كل الأمر فإن من قال لغلامه: اسقني فسقاه مرة يصير ممتثلاً كل ما أمره به، وكذلك إذا قال: اشتر لحماً وخبزاً ففعل مرة صار ممتثلاً على الإطلاق.

ألا ترى: أنه لو كرر في هذه الصورة يجوز أن يعاقبه السيد، فيقول: أمرتك مرة فلم زدت عليه؟ وأيضاً فإن الغلام يعد نفسه ممتثلاً للأمر، وكذلك العقلاء يعدونه ممتثلاً للأمر ولا يستحسنون عتابه في ترك الأمر، وهذا لأن قوله: صلِّ معناه صلِّ صلاة، وكذلك قوله: صم وكل واشرب وادخل واشتر، وقوله صلاة وصوماً نكرة في إثبات، وأجمع أهل اللغة أن النكرة في الإثبات تخص ولا تعم فاقتضى وجود ما سُمّي صلاة وصوماً أو دخولاً وخروجاً أو شرباً أو أكلاً وخرج على هذا فصل النهي الذي تعلقوا به، لأنه على الصورة التي قلنا بها يكون نكرة في النفي تعم ولا تخص بالإجماع ونظير النكرة في النفي قوله: ما رأيت رجلاً، ونظير النكرة في الإثبات رأيت رجلاً.

فإن قالوا: إنما تجعل كأنه قال: افعل الصلاة وافعل الصوم أو افعل الدخول وإدخال الألف واللام يقتضي استيعاب الجنس.

قلنا: إنما نقدر من المصدر ما يستقل به الكلام وقد استقل متعد وصلاة منكرة، وصوم منكر فلا حاجة إلى تقديره بالألف واللام. وقد قال الأصحاب: إن الطاعة والمعصية في الأوامر على مثال البر والحنث في الأيمان ثم البر والحنث في الأيمان يحصل في الفعل مرة والأمثلة معلومة، كذلك الطاعة والمعصية في الأوامر وعلى هذا أوامر العباد في قولهم: طلق، وأعتق، وبع واشتر، وتزوج ولا تتزوج. فإن في هذه الصورة يحصل الامتثال بفعل المأمور مرة واحدة.

فإن قالوا: إن الخلاف في قضية الأمر فلا يجوز أن نلتمس ذلك من قضايا الشرع خصوصاً في الشرعيات التي تثبت على العادات.

قلنا: بل هو على ما قلتم في البر والحنث من قضايا الشرع لكن هذه القضايا

جاءت على ما يوافق اللغة، وهذا لأنه يجب أن نعرف مقتضى الأفعال ثم نبني الشرع عليه فيستدل بإجماعهم في هذه المسائل على أن الأوامر ما اقتضت الفعل إلا مرة واحدة على أنهم علموا أن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، حتى بنوا الأحكام على هذا الأصل.

أما الجواب عما تعلقوا به قلنا: أما تعلقهم بحديث الأقرع يقال لهم أولاً: لو كان الأمر يقتضي التكرار لم يقل «أم للأبد» بل كان ينبغي ألّا يشتبه عليه ذلك ثم نقول: إنما سأله لأنه وجد أوامر في القرآن مقتضية للتكرار مثال لذلك لأنه ظن من هذا الأمر مثل تلك الأوامر.

فإن قالوا: نحن نتعلق بالأوامر التي وردت في القرآن واقتضت التكرار.

قلنا: نحن لا ننكر احتمال الأمر للتكرار ـ لكن إنما أنكرنا ـ أن يكون موضوعاً لذلك فأما إذا وردت فأريد بها التكرار بدليل يقوم على ذلك فنحن لا ننكره وعلى أنه ورد في القرآن من الأوامر ما لا يقتضي التكرار مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ومثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

وأما تعلقهم بالنهي واعتبارهم الأمر بذلك فغير صحيح فإنه يمكن أن يقال أولاً: لا نسلم أن النهي يقتضي التكرار؛ لأن معنى التكرار أن يفعل فعلاً وبعد فراغه منه يعود إليه، وهذا لا يوجد في النهي لأن الكف فعل واحد مستدام وليس بأفعال مكررة، بخلاف الأمر فإنه يوجد فيه أفعال متكررة على ما ذكرنا، والأمر فيه دليل على الفعل، وليس فيه دليل على إعادة الفعل بعد الفراغ منه، وعلى أنه إن بينت الفرق الذي قالوه فيقال: لا فرق بينهما لغة فإن واحداً منهما لا يفيد التكرار لغة وإنما افترقا من حيث العرف فإن من قال لغلامه: افعل كذا، واخرج إلى السوق فإن هذا الأمر يقتضي أن يفعل مرة فقط، وإذا قال: لا تخرج أو لا تفعل يقتضي هذا النهي ألّا تفعل أبداً فالفرق كان من حيث العرف لا من حيث اللغة، وقد قال بعض أصحابنا في الفرق بين الأمر والنهي: إن في حمل الأمر على التكرار ضيقاً وحرجاً يلحق الناس، لأنه إذا كان الأمر يقتضي الدوام عليه لم يتفرغ لسائر أموره وتعطل عليه جميع مصالحه، وأما النهي لا يقتضي إلا الكف والامتناع، ولا ضيق ولا حرج في الكف والامتناع، وهذا لأن الوقت لا يضيق عن أنواع الكف ويضيق عن أنواع الفعل، وهذا الفصل يضعف، لأن الكلام في مقتضى اللفظ في نفسه، وأما التضايق وعدم التضايق معنى يوجد من بعد، وربما يوجد وربما لا يوجد فلا يجوز أن يعرف مقتضى اللفظ، وعلى أنه يلزم على هذا الفصل أن

يقتضي الأمر الفعل على الدوام إلا القدر الذي يتعذر عليه ويمنعه من قضاء حاجته، وهذا لا يقوله أحد، وقد بينا الفرق بين الأمر والنهي في قولنا: إن الأمر لا يقتضي فعلاً على وجه التنكير وهو ما يخص في الأمر ويعم في النهي وهو جواب معتمد، وأيضاً فإنه يمكن أن نفرق بينهما بالمسائل التي ذكرناها في البر والحنث، وكذلك مسائل الوكالات.

وأما قولهم: إن اعتقاد الوجوب يجب على الدوام.

قلنا: لا يجب عليه إلا أن يعتقد وجوب الفعل مرة إلا أنه لا يجوز أن يترك هذا الاعتقاد؛ لأنه يؤدي إلى أن يعتقد الشيء على خلاف ما هو به، وهو مثل ما إذا قيل بمرة واحدة فإنه يلزمه اعتقاد وجوبه على ما يلزمه في الأمر المطلق ومع ذلك هو غير مقيد للتكرار.

وأما قولهم: إنه لو أفاد العمل مرة لم يجز عليه النسخ.

قلنا: عندنا يجوز نسخ المأمور قبل وجود وقت فعله ولا يكون أداء فكيف يكون هذا أداء؟ وسنبين ذلك من بعد.

وقد قال بعض أصحابنا: إنا إذا قلنا: إن الأمر على الفور ويقتضي الفعل مرة لا يجوز عليه النسخ، وإنما يجوز النسخ عليه إذا دل الدليل على إفادته التكرار، وإن قلنا: إنه دليل على التراخي، والأمر وإن اقتضى الفعل مرة، ولكن الأوقات تتناوب فيه فجاز النسخ بعد ما مضى وقت واحد، ولا يدل ذلك على الأداء.

وأما الذين قالوا: إنه ينبغي أن يحمل على العموم في الجنس.

قلنا: قد بينا أن التقدير في اللفظ صلِّ صلاة، أو صم صوماً، وعلى هذا لا يجوز حمله على الاستيعاب في الجنس.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فقد انتهت المسألة.

ومما يتفرع على هذه المسألة: الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يتكرر بتكرارها؟.

والمذهب الصحيح: أنه لا يتكرر بتكرارها وقضيته عند وجود الشرط والصفة مثل قضيته عند إطلاق الأمر.

وزعم بعض أصحابنا أنه يتكرر بتكرارها، وإن كان لا يفيد التكرار عند الإطلاق، وتعلقوا بالأوامر المعلقة بالشروط في القرآن فإنها تتكرر بتكرار الشروط كذلك ما جاء في غير القرآن يكون كذلك ولأن الشروط كالعلة.

ألا ترى أنه إذا وجد الشرط وجد المشروط. مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول ولا خلاف أن المعلول يتكرر بتكرار العلة كذلك وجب أن يتكرر المشروط بتكرار الشرط ولأنه لا خلاف أن النهي المتعلق بالشرط يتكرر بتكرر الشرط فكذلك الأمر يكون كذلك لأنه ضده، ولأن عمل أحدهما في الفعل مثل عمل الآخر في الكف عن الفعل وأما الدليل لنا: أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وكذلك المعلق بالشرط لأن الشرط لا يقتضي إلا تأخر الأمر إلى وجود الشرط، ثم إذا وجد الشرط تعين الأمر منزلة الابتداء في هذه الحالة فلا يفيد إلا ما يفيده عند ابتدائه، ولأنه إذا قال لغلامه: إذا دخلت السوق فاشتر كذا، فإنه لا يفيد أنه كلما دخل السوق يجب عليه أن يشتري اللحم، وهذا معلوم قطعاً. ومن ادعى خلافه فهو مكابر.

وأما تعلقهم بالأوامر الواردة قبل الشرع على التعليق بالشرط.

فقلنا: لم يكن ذلك قضيته الأمر، بل كان ذلك بدلاً دلت عليه قرائن اقترنت بالأمر فأفادت ذلك.

وأما التعلق بالعلة..؟! قلنا: العلة موجبة للحكم، والموجِب لا ينفك عن الموجَب، أو هي دلالة على الحكم، والدليل لا ينفك عن المدلول. وأما الشرط فليس بموجب للحكم ولا هو دلالة عليه. إنما هو علامة على الحكم فحسب، ويجوز أن يوجد الشرط ولا مشروط، وسنبين بعد هذا الفرق بين العلة والشرط وعلى الإيجاز نقول هاهنا: إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى أمر آخر، وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط، بل يحتاج إلى موجب يوجبه، وهو العلة.

مثال هذا: أن كون الواحد منا حياً شرط لكونه قادراً، وكونه قادراً لا يثبت كونه حياً بمعنى آخر وراء الحياة.

وأما تعلقهم بالنهي، فقد أجبنا عنه في المسألة الأولى، واللَّه أعلم.

مسألة: [حكم الأمر على الفور أو الترخي]:

إذا ثبت أن الواجب بالأمر الفعل الواحد فهو على الفور أو على التراخي.

اختلف أصحابنا فيه:

فقال أبو علي بن خيران[١]، وأبو علي بن أبي هريرة[٢]، وأبو بكر

(١) الحسين بن صالح بن خيران البغدادي الشافعي أبو علي شيخ الشافعية عرض عليه القضاء فلم يتقلده، توفي سنة (٣٢٠هـ). انظر السير (١٥/ ٥٨) رقم (٢٧).

(٢) الحسن بن الحسين بن أبي هريرة أبو علي، إمام الشافعية القاضي، أخذ عن ابن سريج =

القفال[١]، وأبو عليّ صاحب الإفصاح[٢]: أنه على التراخي، وهو الأصح، وهو قول أكثر المتكلمين، ونصره أبو بكر محمد بن الطيب، وقاله أبو علي وأبو هاشم.

وزعم أبو بكر الصيرفي[٣]، من أصحابنا والقاضي أبو حامد[٤]، وأبو بكر الدقاق[٥]: أنه على الفور وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة، وذهبت إليه طائفة من المتكلمين.

وقال بعضهم: إنه على الوقف ولا يحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل.

واعلم أن قولنا: إنه على التراخي ليس معناه على أنه يؤخر عن أول أوقات الفعل لكن معناه أنه ليس على التعجيل.

والجملة، أن قوله: افعل ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب من غير أن يكون له تعرض للوقت بحال.

وعند الآخرين أن قوله: افعل يقتضي الفعل في أوقات الإمكان: فمنهم من قال: إن لفظ الأمر يقتضي كذلك ومنهم من قال: إن الواجب المستفاد بالأمر يقتضيه.

= والمروزي وأبي إسحاق، وأخذ عنه أبو علي الطبري والدارقطني، توفي سنة (٣٤٥هـ). انظر السير (١٥/ ٤٣٠) رقم (٢٤١) ومعجم المؤلفين (٣/ ٢٢٠) والأعلام (٢/ ١٨٨).

(١) محمد بن علي بن إسماعيل. أبو بكر القفال الكبير الشاشي ولد في شاش سنة (٢٩١هـ)، فقيه أصولي محدث، أخذ عن ابن جرير الطبري وابن خزيمة، وأخذ عنه الحاكم وابن منده والحليمي من مؤلفاته: التقريب ومحاسن الشريعة، توفي سنة (٣٦٥هـ). انظر شذرات الذهب (٣/ ٥١)، والأعلام (٧/ ١٥٩).

(٢) الحسن بن قاسم أبو علي الطبري شيخ الشافعية من مؤلفاته: المحرر في النظر والإفصاح في المذهب، درس ببغداد، توفي سنة (٣٥٠هـ). انظر السير (١٦/ ٦٢) رقم (٤٣).

(٣) محمد بن عبد اللَّه أبو بكر الصيرفي البغدادي، أخذ عن ابن سريج وأحمد بن منصور الرمادي، وأخذ عنه محمد بن الحليمي من مؤلفاته: دلائل الأعلام والإجماع، توفي سنة (٣٣٠هـ). انظر شذرات الذهب (٢/ ٣٢٥) ومعجم المؤلفين (١٠/ ٢٢٠).

(٤) أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، أبو حامد، ولد سنة (٣٤٤هـ) في إسفرايين، فقيه شافعي، رحل إلى بغداد. من مؤلفاته: التعليقة (٥٠ مجلداً)، توفي في بغداد سنة (٤٠٦هـ). انظر طبقات الشافعية (٣/ ٢٤) والأعلام (١/ ٢١١).

(٥) محمد بن محمد بن جعفر البغدادي الشافعي، أبو بكر المعروف بابن الدقاق ويلقب بالخياط، فقيه أصولي ولي القضاء بالكرخ، من تصانيفه: فوائد الفوائد، توفي سنة (٣٩٢هـ). انظر معجم المؤلفين (١١/ ٢٠٣)، وكشف الظنون (٢/ ١٣٠٠).

أما من قال منهم: إن لفظ الأمر يقتضي ذلك، فاستدلوا بأمر السيد عبده، وصورته: أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء فُهِمَ منه أن يعجل سقيه الماء، ولو لم يفعل استحسن العقلاء ذمه على تأخير سقيه.

قالوا: فإن قلتم: إنه اقتضى ذلك بقرينة نقول: إن السيد يعلل ذمه لعبده. فيقول: أمرته بشيء فأخره فلا يحل الذم إلا على مجرد تأخير الأمر هذا دليل.

واستدل أيضاً من قال: إن لفظ الأمر يقتضي العجل بأن الوقت وإن لم يكن مذكوراً في لفظ الأمر. فإن الفعل لما كان إنما يقع في وقت وجب أن يفيد إيقاعه في أقرب الأوقات إليه، كما أن ألفاظ البيع والنكاح والطلاق والعتاق يفيد وقوعها في أقرب الأوقات إليها.

ببينة: أن هذه الأشياء إيقاعات من غير أن يكون فيها تعرض للوقت فإذا كان موضوعها على التعجيل، لأن الوقت الأول أقرب الأوقات إلى الإيقاع، كذلك الأمر الذي هو طلب الفعل.

وأما دليلهم من حيث النظر في فكرة الأمر، فمن وجوه:

منها: أن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في أول الفعل، والدليل عليه، أنه لو أوقعه المكلف فيه أسقط بذلك الفرض عن نفسه، فجواز تأخيره نقض لوجوبه، لأن حد الواجب، ما لا يسع تركه، ولا شك أن تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فثبت أن في التأخير نقض الوجوب وإلحاقه بالنافلة وهذا باطل، وهذا دليل معتمد.

قالوا: فإن قلتم: إن التأخير لا ينقض الوجوب ولا يلحقه بالنافلة، لأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً، وهذا لا يجوز الإخلال به، لأنه وإن أخره فلا بد أن يفعله في زمان غيره، وهذا غير صحيح، لأن الإلزام هو وجوبه في أول أوقات الإمكان ثم جواز تركه، فقد يلحق بالنافلة في هذا الوقت وليس الإلزام أنه التحق بالنافلة على الإطلاق حتى يفصلوا بينه وبين النوافل المطلقة. إنما الإلزام إلحاقه بالنافلة في وقت وجوبه.

قالوا: وقول بعض أصحابكم: إن التأخير إنما جاز ببدل يقيمه مقام فعله وهو العزم على فعله في الوقت الثاني، فهذا كلام باطل، لأنه أولاً: إثبات بدل العبادة لا دليل عليها.

فإن قلتم: وجوب العزم بالإجماع على أداء الفعل في الثاني دليل، نقول لكم: ومن يسلم بهذا الإجماع، بل لو قيل: إن الإجماع على سقوط وجوب العزم كان صحيحاً. فإن من دخل عليه وقت الصلاة فأخرها عن أول وقتها من أن يخطر

بباله عزماً أو ترك عزم، فإنه لا يعلم بين الأمة خلاف أنه يجوز له ذلك، وإذا فعل الصلاة من بعد في وقتها، لم يكن عليه وزر ولا وبال، وقالوا: اللهم إلا أن يكون المعنى من الوجوب العزم الذي هو أصل ما يجب على كل مؤمن من التزام الفعل، وكونه على أدائه وترك الإخلال به، وهذا أمر لا يختص بالأوقات، فإنه يجب على كل إنسان في العبادات قبل دخول أوقاتها بعد دخولها في قضية الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها. قالوا: ولأن العزم لو كان بدلاً عن العبادة لوجب أن يقوم مقام العبادة بحال، لأن البدل ما يقوم مقام الأصل في وجوه مصالحها، وأجمعنا على أنه لا يقوم مقام العبادة بحال، فإن أصل الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجه ما.

قالوا: فإن قلتم: إنه يقوم مقامه في الوقت الأول دون الوقت الثاني.

نقول: إذا قام مقامه في الوقت الأول وقضية الفعل في الوقت الأول سقوط الفرض عن المكلف فينبغي أن يقوم مقامه في هذا الغرض. قالوا: ولأنكم اعتقدتم هذا الأمر فرضاً آخر معجلاً، وهو العزم على الفعل من غير أن يكون لصيغة الأمر تعرض له، واعتقدتم تأخير الفعل مع اقتضاء الأمر الفعل، ولا دليل على التأخير، وهذا خطأ فاحش، فبطل قول من قال: إن العزم يدل وصح الدليل الذي تعلقنا به.

دليل آخر للقائلين بموجب الأمر على الفور، وهو أن الأمر بالفعل يقتضي الفعل، ويقتضي اعتقاد وجوبه، ويقتضي العزم على فعله ثم كان اقتضاؤه اعتقاد الوجوب، واقتضاؤه العزم على فعله على الفور والتعجيل، فكذلك اقتضاؤه الفعل يكون على هذا الوصف أيضاً، وتعلقوا بالنهي أيضاً فإنه يقتضي الانتهاء عن الفعل على الفور، فكذلك الأمر يكون اقتضاؤه بالفعل على الفور، ولأن كل واحد نظير صاحبه، ومما يعتمدون عليه وهو شبه المسألة وإشكالها: أن القول بالتأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة، فيكون باطلاً في نفسه، لأن ما يؤدي إلى الباطل باطل، وإنما قلنا ذلك، لأنه إذا جاز التأخير فلا يخلو إما أن يجوز إلى غاية أو لا إلى غاية، فإن جاز لا إلى غاية، فإما أن يجوز إلى بدل أو لا إلى بدل، فإن قلتم: لا إلى بدل، فهذا نقص لوجوبه وإلحاق له بالنوافل وهو لا يجوز، وإن قلتم: يجوز إلى بدل، فإما أن يكون البدل هو العزم على فعله في الوقت الثاني، أو الوصية به. فأما العزم فقد أبطلنا كونه بدلاً. والمعتمد في إبطاله أنه لا دليل على كونه بدلاً، فلا يجوز تأخير العبادة إلى بدل لا دليل عليه.

فإن قلتم: إن الإجماع ثابت على وجوب العزم، فقد بينا ألّا إجماع، وعلى أنه وإن وجب العزم فوجوب الشيء لا يدل على أنه يكون بدلاً من غيره، بل

الأصح أن الأمر يوجب الفعل أصلاً، ويوجب العزم عليه أصلاً إلا أن وجوب أحدهما بالصريح ووجوب الآخر بالدلالة، وأما القول بجواز التأخير إلى بدل الوصية فباطل أيضاً، لأنه ليس كل العبادات مما يجوز الوصاية بفعلها، وعلى أنه إن كان أمر اللَّه تعالى لنا أن نفعل العبادة لا يمنع من أن يعزم على الإخلال أو يوصى غيرنا بها لم يمنع أيضاً أمرنا الوصي أن يوصي بما وصيناه به ويحل بفعله بنفسه وكذلك القول في الوصي الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى.

قالوا: وإن قلتم: يجوز التأخير إلى غاية، فلا يخلو لنا أن تكون الغاية معينة أو موصوفة، فالمعينة أن يقال: يجوز له التأخير إلى اليوم الثاني أو الثالث أو وقت كذا أو سنة كذا، فلا يجوز تأخيره بعده، وهذا لم يقل به أحد، ولا دليل عليه فهو باطل.

وأما الموصوفة: فهو أن يقال: يجوز له تأخيره إلى الوقت الذي يغلب على ظنه أنه لو أخر عنه فات، وهذا لايخلو إما أن يغلب على ظنه لا بأمارة أو يغلب على ظنه بأمارة من شدة مرض وعلو سن، وغير ذلك، وهذا باطل أيضاً. أما غلبة الظن لا عن أمارة فليس بشيء، لأن الظن لا عن أمارة لا يجوز تعليق حكم الشرع به، ولأنه قد يغلب الظن على السوء أي في الموت وغيره، ولا يجوز أن نعتبر مثل هذا الظن في شيء. وأما الظن عن أمارة فهو باطل أيضاً. لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة وبغتة ولا يوجد لهم غلبة الظن فيموتون، فما قلتم يقتضي أنه لم تجب عليهم العبادة، لأنه قد جاء عندكم التأخير إلى غاية ولا غاية في حقهم، وكان التأخير لهم جائزاً على الإطلاق فانتقض الوجوب في حقهم أصلاً.

ببينة: وهو الإشكال: إن الأمر بالفعل يقتضي الفعل لا محالة هذا الطريق صار موجباً للفعل على ما سبق بيانه، وعلى ما قلتم، لا يكون موجباً للفعل، لأنه لا يكون مقتضياً للفعل لا محالة لأنه إذا جاز التأخير ولم يتضيق عليه في وقت ما، فلا وجوب. وإن تضيق عليه في وقت ما فلا يكون ذلك التضييق على العموم في حق المكلفين، فإنه إن يضيق في حق من يغلب على ظنه لا يتضيق في حق من لا يغلب على ظنه، ويموت بغتة، فلا يكون الأمر مقتضياً للفعل لا محالة فينتقض الوجوب.

والحرف: أن الأمر إذا أوجب الفعل على العموم فلا يجوز أن يكون علامة الوجوب إلا على الأمر. وأما حجة القائلين بالتراخي وهو الأصح، فدل أولاً: أنه ليس في لفظ قوله: افعل دليل على صفة الفور والتعجيل، فنقول: قوله: افعل صيغة موضوعة لطلب الفعل ولا تقتضي إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة كسائر

الصيغ الموضوعة للأشياء، فإنها لا تفيد إلا ما وضع لها ولا يفيد زيادة عليها وأقرب ما يعتد صيغة طلب الفعل في المستعمل بصيغة الخبر عن الفعل الماضي. ثم لو أخبر عن فعل في الماضي لم يدل الخبر عن الفعل إلا على مجرد الفعل، ويكون خبر الفاعل عن الفعل بعد فعله بمدة قرينة على وجه واحد كذلك هاهنا، وهذا لأن قوله لغيره: افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه ما، وإنما هو مجرد طلب الفعل وليس فيه دليل على وقت متقدم وعلى وقت متأخر، ولا يجوز أن يدل اللفظ على ما لا يتعرض له اللفظ، وهو دليل على التقييد، وهذا لا يجوز كيف وقد جعلوا تقييد المطلق نسخاً له في كثير من المسائل على ما عرف من مذهبهم إيقاع الفعل فحسب إلا أن الزمان من ضرورته لأن الفعل من العباد لا يصير موقعاً إلا في زمان فصارت الحاجة ماسة إلى الزمان ليحصل الفعل موقعاً، والزمان الأول والثاني والثالث في هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل واحد، وإذا استوت الأزمنة في هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان، وصار كما لو قال: افعل كذا في أي زمان شئت، فهذه الدلائل من حيث بيان أن الأمر لا يقتضي التعجيل بلفظه، ثم يدل على أنه لا يقتضي التعجيل بفائدة فنقول: لو كان يقتضي التعجيل بفائدته لكان يقتضيه من حيث إن الأمر يفيد الوجوب ولا يتم الوجوب مع القول بجواز التراخي، وهذا لا يصح لأن الفعل يجوز أن يكون واجباً على المكلف، وإن كان مخيراً بين فعله في أول الوقت وفعله فيما بعده فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعله فمتى غلب على ظنه فواته إن لم يفعله حرم التأخير فيكون هذا الأمر مقتضياً طلب الفعل منه في مدة غيره بشرط ألّا يخلو زمان العلم منه فيصير واجباً عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع.

أما المعقول؛ فإنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكراً عند أحد العقلاء، ولو قال السيد لغلامه: افعل كذا غداً، أو قال: افعل في شهر كذا، أو سنة كذا، ومراده أن يأتي به في أي وقت يختاره من هذه المدة بشرط ألا يخلي المدة منه فإنه يكون صحيحاً غير مستبعد، ولا مستنكر، وأما المشروع؛ فقد ورد الشرع بمثاله وذلك في الصلوات المفروضات في الأزمنة المعلومة لها، وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات الواجبات والزكوات على أصولهم، وبهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه في أي زمان فعله يكون مؤدياً ويحسن أن يوصف بالامتثال لأمره ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضاً أن الأيمان على الأفعال يحصل البر فيها سواء أتى بالأفعال على الفور، أو على التراخي فيثبت

أنه لا دليل على صفة الفورية لا من جهة لفظ الأمر، ولا من جهة فائدته والقول بالشيء بلا دليل عليه باطل.

فإن قالوا: ليس مع هذا كله أجبتم المسارعة والمبادرة في الأوامر فكذلك جاز إن وجب ذلك.

قلنا: إنما أوجبنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ لا من جهة معناه لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام في هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضاً قصة عمر رضي اللَّه عنه أنه قال لأبي بكر رضي اللَّه عنه في زمان الحديبية من صد النبي ﷺ عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع في ذلك العام: أليس أن اللَّه تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام؟ فقال له أبو بكر: أقال العام؟ قال: لا، قال: فسندخل. فسكت عمر وعلم الحق من قوله، وكذلك سائر الصحابة رضي اللَّه عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخي الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه في شبههم وسنفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون اللَّه تعالى.

الجواب: أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.

قلنا: إنما عقل التعجيل في ذلك الأمر بقرينة دلت عليه وهي علم العبد أن السيد لا يستدعي الماء إلا وهو محتاج إلى شربه، هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا في الأمر فإنه لا يعقل ذلك.

وأما قولهم: إن السيد يقول: أمرته بكذا فأخره.

قلنا: وقد يعتذر العبد فيقول: أمرني بكذا ولم يأمرني بتعجيله ولا علمت أن عليه في تأخيره مضرة.

وأما كلامهم الثاني قلنا: هذه الأحكام التي تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا يعد إلا بدليل يقترن به وأيضاً فإن هذه العقود في الشرع إيقاعات تقتضي أحكاماً على التأبيد فلا بد أن تتصل أحكامها بالعقود ليصح القول بإتيانها على التأبيد فهو مثل النهي في مسألتنا فإنه لما اقتضى الانتهاء والكف على التأبيد اقتضى الانتهاء على الفور ليصبح القول بثبوتها على التأبيد.

فإن قيل: كون الحكم إذا وقع دام لا يمنع من النظر في ابتداء وقوعه أنه يقع معجلاً أو على التراخي، وهو كالملك في الثمن المؤجل، فإنه يقع الملك فيه في

المستقبل، ثم إذا وقع دام، وهو لا يمنع ذلك من النظر في ابتداء وقوعه أنه على التعجيل، أو على التراخي ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه.

قلنا: إذا كان قضية الشيء أن يكون حكم على الدوام فاعتقاد التراخي فيه يفضي إلى اعتقاد الجزم في صفة الدوامية، لأنه يتراخى، ويتراخى إلى زمان يوجد حكم اكتسب في ذلك الزمان ولا يتصور معنى الدوام فيه فلهذا قلنا: إنه يكون على الفور على ثبت صفة الدوام ثم نقول في هذه المسائل التي قاسوا عليها: لم تثبت صفة التعجيل بصيغ هذه الألفاظ وإنما ثبتت بإثبات الشرع لها ذلك، وكلامنا وقع في مقتضى صيغة اللفظ فسقط تعلقهم بها من هذا الوجه وهذا جواب معتمد.

وأما دليلهم الذي قالوه من جهة فائدة اللفظ قولهم: إن الأمر قد أفاد الوجوب في أول أوقات الإمكان.

قلنا: أي شيء يعنون بهذا؟ إن عنيتم أنه أفاد الوجوب في أول الوقت على وجه لا يجوز تأخيره عنه فلا نسلم ذلك، وإن عنيتم أنه أفاد الوجوب في أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع من الواجب. قلنا: لم قلتم: إذا كان على هذا الوصف وجب ألا يجوز التأخير.

فإن قلتم: لأنه كان واجباً في أول الوقت، وجاز التأخير أدى إلى نقض وجوبه وإلحاقه بالنوافل.

قلنا: لا يؤدي إلى ذلك لأنه إنما يؤخر لا لأنه غير واجب، بل يؤخر لأنه واجب موسع عليه في وقته، والواجب على وجهين: واجب موسع على المكلف في وقته، وواجب مضيق على المكلف في وقته، فالمضيق عليه في وقته لا يجوز تأخيره فأما الموسع عليه في وقته يجوز تأخيره، وهذا التأخير لا يخل بصفة الواجبية، لأنه جوز لنا التأخير عن أول أوقات الإمكان إلى وقت مثله في الإمكان وشرط عليه ألّا يخلي كل الوقت عن الفعل ولما أخلى عصى وأثم. فعلى هذا أفاد صفة الواجبية، ولم يلتحق بالنافلة. فهذا وجه الجواب عن هذا الدليل وقد سلك بعض أصحابنا طريقاً آخر في الجواب وقال: إنما جاز التأخير إلى بدل وهو العزم. وزعم أن الإنسان إنما يجوز له التأخير بشرط أن يكون عازماً على فعله الثاني.

وذكر القاضي أبو الطيب وجهين للأصحاب في وجوب العزم، وهذه الطريقة صعب تمشيتها شاق مسلكها للمسائل التي ذكرناها، وما ذكرناه من الجواب معتمد وهو كاف.

ويقال أيضاً لهم: إنكم تعلقتم بسقوط الأمر عنه بفعله في أول الوقت بمعنى

يستوي في ذلك الوقت الأول والثاني، وذلك لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط من غير تعرض للوقت، فإذا فعله في الوقت الأول فقد أوقع الفعل، وإذا فعله في الوقت الثاني أو الثالث فقد أوقع الفعل، فكان سقوط الفرض عنه بفعل المأمور في أول الوقت لا لمعنى يرجع إلى الوقت بل كان لوجود حصول الفعل على ما اقتضاه الأمر، وقد استوى في هذا المعنى كل الأوقات فصارت جميع الأوقات في هذا الوقت واحداً وصح الفعل في الوقت الثاني والثالث من حيث صحته في الوقت الأول ولم يؤد هذا التوسع عليه إلى إلحاقه بالنوافل لما بينا من قبل.

وأما ما تعلقوا به من وجوب الاعتقاد على التعجيل.

قلنا: ولم قلتم: إذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به وجب تعجيل المأمور به وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد وجب لدليل يخصه لا للأمر، وإنما كان يلزم ذلك أن لو وجب لقضية الأمر.

فإن قالوا: إن الاعتقاد تابع للمعتقد، فإذا تعجل الاعتقاد وجب أن يتعجل المعتقد، قلنا: والمطالبة مع هذا ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا وجب تعجيل المعتقد ويتصور انفصال أحدهما عن الآخر.

ثم يقال لهم: إنما وجب تعجيل اعتقاد الوجوب، لأنه إذا كان قام الدليل للمكلف في أن الأمر يفيد الوجوب، وقد وجد الأمر فكيف يتصور ألّا يعتقد وجوب الأمر، والأمر على هذا الوجه فأما تعجيل الفعل فيجوز أن يعتقد الوجوب في المأمور، ومع هذا لا يجب عليه تعجيله لما بينا من قبل، وعلى أنا نقول: يلزمه اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع وإذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل، لم يقع الفرقان بوجه ما. وأما تعلقهم بفصل النهي، فقد أجبنا عنه من قبل، وهو أن يقتضي الانتهاء على الدوام فإنما كان على الفور والتعجيل، لأنا إذا لم نعجله على هذا الوقت أدى إلى بطلان صفة الدوامية فيه على ما سبق بيانه ويمكن أن يجاب عن فصل اعتقاد الوجوب بهذا أيضاً.

وأما الذي ذكروه من بعد هذا، وهو أن القول بجواز التأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة. قلنا: لا يؤدي، لأنا نقول: يجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت المأمور، ونقول: إن الظن المعتبر هو الظن عن أمارة وهذا قسم صحيح جائز اعتقاده، لأن الظن عن أمارة دليل من دلائل الشرع.

فيجوز بناء الأحكام عليه بدليل الاجتهاد في الأحكام. فكذلك هذا الحكم

يجوز بناؤه عليه، ولأن اللَّه تعالى قد كان أوجب الوصية للأقارب في ابتداء الإسلام عند حضور الموت على ما قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ولا يعرف حضور الموت إلا بغلبة الظن عن أمارة، وقد بيَّن الشرع إيجاب الوصية عليه، كذلك هاهنا يجوز أيضاً مثله.

وأما قولهم: إنه ربما يموت بغتة أو فجأة.

قلنا: هذا الذي قلتم نادر والظاهر الأغلب في حق الناس موافقة علامات حضور الموت، واحتباس الإنسان بضعفه وحضور أجله ومعرفته بظهور علاماته فيه، والنادر لا يدخل فيما بني أمره على الأعم الأغلب بدليل ما قلناه في الوصية.

فإن قالوا: ما قولكم إذا مات بغتة يموت عاصياً أو لا يموت عاصياً؟

فإن قلتم: يموت عاصياً فمحال لأنا أطلقنا له التأخير فاخترمته المنية من غير أن يحس بحضورها، لم يتصور إطلاق وصف العصيان عليه، لأن وصف العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال.

وإن قلتم: يموت لا عاصياً فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب: أنّا نقول: يموت لا عاصياً ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب، وذلك لأنا بيّنا أن الوجوب على التوسع جائز، وردوه مشروعاً ومعقولاً. وبيّنا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب، لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول في الفعل إلى وقت مثله في الفعل، فلا يكون محرماً عليه، لأن المحظور عليه في الواجبات تركها على الإطلاق، والترك على الإطلاق، هو الترك على وجه يفوت المأمور، والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور، ثم إذا أحس بالفوات، وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير. وأما إذا مات بغتة وفجأة، فهو غير مفوت للمأمور، لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله، وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتاً وإذا صار حيث يؤدي إلى التفويت منعناه من التأخير، فصار الفوات عند موته بغتة محالاً به على اللَّه تعالى لا على العبد، لأنه قد فعل ما كان مطاقاً له ذلك، فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه. إلا أنه صار فائتاً بمعنى من قبل اللَّه تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان، وهو كالأمر المضيق، إذا لم تساعده الحياة في وقته وكان من هذا الوجه على العبد، لم يجز أن يوصف بالعصيان، وجعل الفوات لمعنى من قبل اللَّه تعالى، كذلك هاهنا. وعدم وصفه بالعصيان لم يدل

على ذهاب فائدة الوجوب، لأنا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته، فبوجود الفوات من قبل اللَّه تعالى لا نبطل فائدة الوجوب. فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل، ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما. وهذا الفصل قد أعيى الفحول من الأصحاب، حتى رأيت بعضهم يقول في أصوله: لا يستقيم مع قولنا: أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب، وكذلك زعم أن الصلاة في أول الوقت لا تجب، والمفعول في أول الوقت ينبغي أن يكون نافلة، وهذا ترك لمذهب الشافعي رحمه اللَّه، ومساعدة للمخالفين. وليس سبيل من ينصب للتقدم في مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء إشكال في المسألة يترك مذهب صاحبه ويوافق الخصوم، بل ينبغي أن يبذل له جهده ويجعل فكره لحل الإشكال، فإن أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه اللَّه تعالى له ويهديه إليه، وبمثل قول عمرو بن معدي كرب:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فأما أن يترك مذهبه ويوافق خصومه فمحال، واللَّه العاصم بمنّه.

وإذا عرفنا هذه المسألة. يخرج عليها مسألة الحج: أنه يجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان، وقد ذكرنا وجه الكلام فيها، وأما أبو زيد الدبوسي، زعم أن الأمر بصيغته لا يدل على صفة الفورية إلا أن في الحج وجب فعله على الفور، لأن تأخيره يؤدي إلى تفويته حقيقة، والإدراك في السُّنّة الثانية على الوهم والشك فلا يجوز القول بتأخير يؤدي إلى الفوات قطعاً بإدراك موهوم. وهذا فصل قد ذكرناه في الخلافيات، وذكرنا الكلام عليه في كتاب الاصطلام، فتركنا الكلام عليه في هذا الباب، واقتصرنا على ما ذكرناه، واللَّه أعلم.

مسألة: [حكم الأمر المؤقت]:

وإذ بينا الكلام في الأمر المطلق وقضيته، فنبين حكم الأمر المؤقت بوقت فنقول: اعلم أن الأمر الوارد على التوقيت على وجهين: أمر مؤقت بوقت لا يفصل الوقت عنه، بل هو وارد بقدر الوقت. مثل صوم رمضان، فإنه واجب بأول دخول الوقت بلا خلاف ومعنى الوجوب بأول الوقت، أنه يجب مباشرته مقترناً بدخول وقته مقترناً من غير تقديم ولا تأخير، وأما الوجه الآخر فهو الأمر المؤقت بوقت يفصل الوقت عنه، وإن شئت قلت: يسع له ولغيره، مثل الصلوات الخمس التي هي مؤقتة بالأوقات المعلومة ونعلم قطعاً أن أوقاتها تسع لها ولغيرها، فعندنا تجب

هذه العبادات في أول أوقاتها وجوباً متوسعاً. ومعنى الوجوب المتوسع أنه يطلق له التأخير عن أول أوقاتها إلى أوقات مثلها إلى أن يصل إلى وقت يعلم أنه إن أخر فات. فحينئذٍ يضيق عليه ويحرم عليه التأخير، وهذا قول أبي شجاع السلمي من أصحاب أبي حنيفة، وهو اختيار كثير منهم، وإليه ذهب جمهور المتكلمين.

وذهب الكرخي[١] وأبو بكر الرازي[٢] وأكثر أصحابهم من العراقيين إلى أنه يجب تأخير الوقت، والمفعول في أول الوقت نفل، وفعله يمنع الوجوب في آخره مثل الزكاة المعجلة في الحول قبل انقضائه.

ومنهم من قال: إنه موقوف، إن أدركه آخر الوقت وهو أهل الوجوب كان المفعول واجباً، وإن أدركه آخر الوقت وهو ليس من أهل الوجوب كان المفعول تطوعاً.

ومنهم من قال: المفعول يكون واجباً فكان الوجوب متعلقاً بأحد شيئين، إما آخر الوقت، وإما اختيار الفعل.

وتعلق من قال: إنها لا تجب بأول الوقت بأن حد الواجب: ما لا يسع تركه، والصلاة في أول الوقت واسع تركها من غير حرج، فدل أنها غير واجبة. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن تركها إلى بدل وهو العزم على فعلها في الثاني، لأنا قد أبطلنا طريقة العزم في المسألة الأولى.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن هذا تأخير وليس بترك، لأنا بينا: أن الترك في أول الوقت قد وجد، فإن الترك في أول الوقت هو التأخير الذي قلتم، والتأخير هو الترك في أول الوقت فعلى أي الاسمين ذكر نحوه فالمعنى واحد لا يختلف، وربما يقولون: الواجب ما يتعين الإقدام عليه، فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجباً فيه. وقد قال بعض أصحابنا المتأخرين حين سمع هذه الشبهة للمخالفين: قد اتفق أهل التحقيق من الفقهاء أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت، لم يلق اللَّه تعالى عاصياً، فإذا كان كذلك فلا معنى لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت إلا على تأويل، وهو: أن الصلاة لو أقيمت لوقعت في مرتبة الواجبات إذا أجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حولان الحول، هذا كلامه.

---

(١) عبد اللَّه بن حسين بن دلال أبو الحسن الكرخي ولد سنة (٢٦٠هـ) أحد فقهاء الحنفية، أخذ عن القاضي إسماعيل من مؤلفاته: شرح الجامع الكبير والصغير، توفي سنة (٣٤٠هـ). انظر شذرات الذهب (٢/ ٣٥٨) ومعجم المؤلفين (٦/ ٤٥).

(٢) أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الإمام الكبير المعروف بالجصاص من أهل الري، انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد له مصنفات كثيرة منها: أحكام القرآن، توفي سنة (٣٧٠هـ). انظر شذرات الذهب (٣/ ٧١)، والأعلام (١/ ١٧١).

وأما دليلنا، فنقول: الأمر يفيد الوجوب. قد تناول أول الوقت قطعاً فأفاد الوجوب قطعاً يدل على أن الأمر تناول جميع الوقت على وجه واحد، فإن كان لا يفيد الوجوب في أوله فلا يفيد في آخره، فإذا أفاد الوجوب في آخره فلا بد أن يفيد في أوله، ولأنا أجمعنا أنه يجب عليه نية الواجب إذا فعل الصلاة في أول الوقت، ولو نوى النفل بطلت صلاته، والنية مصححة للفعل ومفسدة له، فلو كان المفعول في أول الوقت يقع نفلاً، لم يبطل النفل، بل كان ينبغي أن تكون نية النفل مصححة لها.

ببينة: أنه لما وجبت نية الفرض علمنا قطعاً أن المفعول لا يقع نفلاً، لأنه لا يتصور أن يقع عن النفل مع وجوب نية الفرض، وإذا وقع عن الفرض ثبت أنه فرض. فإن قالوا: ليس فيما قلناه أكثر من وقوع الفعل عن الواجب قبل الوجوب وأنتم قد فعلتم مثل هذا في صلاة العصر للمسافر في وقت الظهر وصلاة العشاء الآخرة له في وقت المغرب وكذلك الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة وقد صح بالإجماع قبله.

قلنا: واحد منهما لا يلزم، أما الأول فوقت الظهر وقت وجوب العصر في حق المسافر إلا أنه واجب موسع، وكذا نقول في العشاء الآخرة: أن وقت المغرب وقت وجوبها في حق المسافر، وهذا ثابت عندنا بالنصوص الواردة في الباب على ما عرف، فلم نقل بجواز تقديم الواجب على وقته.

وأما فصل الطهارة. قلنا: دخول الوقت إنما يوجب الوضوء على المحدث لإزالة الحدث، فأما إذا كان تطهر قبل دخول الوقت وجاز على طريق النفل، فقد زال الحدث ودخل وقت الصلاة وهو متطهر غير محدث، ولم يجب عليه الوضوء أصلاً، وهذا لأن الوضوء لا يجب لعينه بحال وإنما وجب شرطاً للصلاة ليؤديها على طهر من حدث، وإذا كان متطهراً عن الحدث عند دخول الوقت فقد وجد شرط الصلاة فلم يتصور وجوب الطهارة عليه.

وأما الجواب عن قولهم: إن حد الواجب ما لا يجوز تركه.

قلنا: لا ترك هاهنا على وجه يخل بالواجبية، فلم قلتم: إن الترك الذي لا يخل بالواجبية لا يسع في الواجب. والدليل على أنه لا يخل بالواجبية: أن هذا واجب واسع وقته على معنى، أن وقته يشتمل على أزمان غيره لهذا الفعل على الترادف والتعاقب فلا بد أن يكون لتوسع الوقت، أي في هذا الواجب وليس ذلك إلا أنه يجوز تأخيره عن أول زمانه إلى زمانه الثاني والثالث والرابع إلى أن يضيق في آخره فيوجد وقت لا يتلوه وقت آخر وجواز التأخير على هذا الوجه لا يخل بالواجبية لأنه أخّره عن وقته أو تركه في وقت إلى وقت مثله في الوجوب فيفيد فائدة الأمر في الإيجاب، لأن الوقت الثاني في الحقيقة صار مثل الوقت الأول

فكأنه الوقت الأول، فكذلك الثالث والرابع ولا يخص ترك، وهذا لأن المحظور ترك يؤدي إلى تفويت الواجب، وإذا تعددت أوقات الفعل بحكم اتساعه لم يوجد تفويت، وإذا قرر على هذا الوجه وقع التفريق بينه وبين النفل، ولم يلحق به بحال، فقد وقع الانفصال عن هذه الشبهة بأبين وجه، وبقي الدليل الذي قدمناه من غير أن يكون لهم غلبة كلام بوجه ما. وأما إذا مات في خلال الوقت. فقد بينا أنه غير عاص بقول من قال من أصحابنا أن على هذا لا يصح إلا أن يقال: إنه غير واجب في أول الوقت خطأ. وقد بينا الكلام عليه في المسألة الأولى وحققنا وجود الوجوب مع القول بترك معصيته عند اخترام المنية إياه، ولا مزيد على ما قلناه.

وأما الزكاة؛ فعندنا: الأمر اقتضى الإيجاب من وقت ما تناوله الأمر. وقد تناوله الأمر، وقد تناول الأمر ما بعد الحول فلا يجب قبله فكذلك الأمر هاهنا قد يتناول أول الوقت، فلا يتأخر عنه الوجوب.

وأما جواز إخراج الزكاة قبل الحول، رخصة من الشرع ثبت ذلك بالنص الوارد فيه، والرخص لا يجوز إلزامها على الواجبات التي هي عرفية، ولو وردت هاهنا رخصة بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك.

فإن قال قائل: الوقت سبب الوجوب فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره. وهو يؤدي إلى أن يكون الزمان الأول سبباً للوجوب، وكذلك الزمان الثاني والثالث فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب وهذا لا يجوز؟ الجواب: أن عندنا الوقت ليس بسبب الوجوب. أما سبب الوجوب خطاب الشرع إلا أنه يجب مرة في زمان متضيق، ويجب مرة في زمان واسع، وكل واحد جائز معقولاً ومشروعاً على ما سبق بيانه. فعلى هذا لم يرد إلى ترادف الإيجاب في فعل واحد، بل الإيجاب حصل مرة واحدة إلا أنه واجب متوسع وقته فصار الترادف في الوقت لا في نفس الإيجاب، فسقط ما قالوه من هذا الوجه وقد دل ما ذكرناه أن الوجوب لا يستقر بأول الوقت، واستقرار الفريضة معتبرة بإمكان الأداء بعد دخول الوقت، وهو الظاهر من مذهب الشافعي، وإذا استقر بإمكان الأداء كان التأخير جائزاً بحكم توسع الوقت بشرط ألّا يؤخذ تأخيراً يؤدي إلى التفويت على ما سبق، وبعض أصحابنا ضم إلى هذا شرطاً آخر، وهو العزم على أداء المأمور قبل انقضاء الوقت وعندي أن الشرط الأول كاف، وقد سبق الكلام في ذلك، واللَّه أعلم.

مسألة: [صيغة قضاء المأمور]:

المأمور إذا ترك الامتثال في الوقت المضروب للأمر حتى انقضى فلا يجب

عليه القضاء بصيغة الأمر، فإن وجب يجب بأمر جديد.

وقال بعض الفقهاء: يجب القضاء بالأمر الأول. واحتج في ذلك بما روي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها**»(١) وقوله: «**فليصلها**» دليل على أن الأمر الأول باق عليه، وأن الواجب بعد خروج الوقت هذا الذي كان واجباً في الوقت، ولأن الواجب عليه بعد الوقت واجب باسم القضاء، والقضاء من ضرورته وجوب فقضى عليه، فدل أن الأمر الأول باق عليه حتى سمي المفعول قضاءً.

ببينة: أنه إذا وجب بأمر، لم يتصور أن يكون قضاء.

قالوا: ولأن الأوامر مصالح، والمصلحة في نفس الفعل لا في وقت الفعل، فإذا لم يفعل كان عليه فعله وإن انقضى الوقت المضروب للفعل.

وأما دليلنا: هو أن الوجوب بالأمر، والأمر يتناول الفعل في وقت معلوم، فلا يكون الفعل في غير ذلك الوقت مأموراً، وإذا لم يكن أمراً بعد الوقت، لم يكن وجوباً. والحق أن المأمور يفوته بفوات الأمر، وقد فات الأمر بفوات الوقت، فيفوت الوجوب.

ببينة: أن في الشاهد، من قال لغلامه: زر فلاناً في الغد، يكون أمراً بالزيارة بعد الغد، حتى إذا ترك الزيارة في الغد، وزار بعد الغد يسمى مخالفاً لسيده. وأيضاً يقال: القاضي ليس يمتثل الأمر، فإن الممتثل للأمر هو الموافق لصيغة الأمر، والموافقة لصيغة الأمر وهي بالفعل في الوقت المسمى في الأمر، وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امتثالاً، لم يكن الأمر مقتضياً له، فصار فعل المأمور بعد خروج الوقت كفعله قبل دخول الوقت، ثم لا يصح ذلك في الأمر، وكذلك بعد خروج الوقت يكون كذلك أيضاً.

وأما الجواب عما تعلقوا به: أما الخبر قوله ﷺ: «**فليصلها**» نقول أولاً: هذا دليل عليهم، لأن قوله: «**فليصلها**»، أمر جديد، فلو كان الأمر الأول باقياً عليه لم نحتج إلى هذا الأمر الثاني، فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر لا بالأمر الأول، ثم قوله: «**فليصلها**» يعني: فليصل مثلها، لأن الواجب عليه هذا الأمر المحدد، صلاة مثل صلاة الأولى، فلأجل هذه المشابهة صحت هذه الكتابة. وأما الذي تعلقوا به من تسمية المفعول قضاء.

قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الأمر الأول لو تناول الفعل قبل خروج الوقت كان المفعول أداء، ولم يكن قضاء مثل المفعول في الوقت. ثم نقول: تسميته قضاء هو على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة، ومعنى المجاز أنه فعل على مثاله الأول قائم

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٥/ ٤٢٣) رقم (٢٠٦٩) ومسلم في الصحيح (١/ ٤٧٧) رقم (٦٨٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ٢٢٨) رقم (٦٩٨).

مقامه في إسقاط تبعة الأمر الأول عنه، وهذا لأن عندنا وإن وجب القضاء بأمر جديد يعمله قيامه مقام الأول، فيسقط عنه تبعة الخلاف في الأمر الأول. فهذا الوجه سمي قضاء، وهو على طريق المجاز، لأنه لا يقضي عليه في الحقيقة.

وأما كلامهم الأخير فقوله: إن الأوامر مصالح.

قلنا: تأجيل المصالح في الأوامر عندنا باطل، واللَّه تعالى لا يجب عليه شيء بوجه ما. وقد يفعل الأصلح بالعبد، وقد يفعل غير الأصلح وهذه قاعدة تعرف في غير هذا الموضع، وعلى أنه يجوز أن تكون مصلحة العبد في فعل الشيء في وقت معين، ولا يكون فعله في غير ذلك الوقت مصلحة.

ألا ترى: أن فعله في الوقت مصلحة له، وقبل الوقت لا يكون مصلحة، والله أعلم.

فصل

[أصحاب الأعذار في الصوم]

وذكر أصحابنا في أصحاب الأعذار الذين لا يحتم عليهم الصوم في الحال، مثل المريض والمسافر، ومن لا يجوز له صوم في الحال مثل الحائض والنفساء: أن الصوم واجب عليهم في حال العذر.

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض والمريض في حال العذر.

وأما المسافر فالصوم واجب عليه وله الفطر بترخيص الشرع، وحكوا عن بعض من ينسب إلى الكلام، أن الصوم لا يجب على المريض والحائض. وأما المسافر فعليه صوم أحد الشهرين إما شهر الأداء وإما شهر القضاء، وأيهما صام كان أصلاً، مثل الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين.

واحتج الأصحاب فيما صاروا إليه بأن اللَّه تعالى علق قضاء الصوم بفطر مضمر في الآية إجماعاً وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومعناه: فانظروا عدة من أيام أخر، فدل أن وجوب القضاء معلق بالفطر، ولو لم يكن الوجوب ثابتاً عند الفطر لما تعلق به القضاء، ولأن المفعول لما كان يسمى قضاء لا أداء فالقضاء اسم لواجب قام مقام واجب آخر، فأما أداء الواجب في وقته فلا يسمى قضاء بحال، ولأن هذه العبادة مفروضة

في هذا الوقت، فلو لم يجب على هؤلاء في الوقت لم يجب شيء بعد فوات الوقت، كالحائض لما لم يجب عليها الصلاة في الوقت لم يجب بعد الوقت.

قال من يخالف هذا: كيف يتصور وجوب الصوم على الحائض ولا سبيل لها إلى الأداء ولا إلى إزالة المانع إلى الأداء، بل هي منتهية عن فعل الصوم لا إيجاب فعل لا سبيل للمأمور إلى التوصل إليه بحال.

ببينة: أنه لو جاز إيجاب الصوم على المرأة، فهي منتهية عنه لجاز إيجاب سائر المنهيات عليها هذا في الحائض وكذلك قالوا للمريض الذي يستضر بالصوم لا يجوز له فعل الصوم فلا يجوز أن يقال بوجوبه عليه، وأما المسافر فالصوم له جائز إلا أنه رخص له تركه، والقضاء من بعد.

وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا: المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأتى له الأداء والوجوب ملاق إياه، وكذلك من لا يجد ماءً ولا تراباً نظيفاً لا يتصور منه الأداء ولا التسبب إليه، ومع ذلك صح الوجوب عليه، والسكران لأنه خطاب وجوب الصلاة وهو ممنوع من أدائها، وهذا لأن الحيض نوع حدث والمرض والسفر نوع عذر، والحدث والعذر إنما يؤثران في الأداء ولا يؤثران في أصل الوجوب مثل سائر الأحداث والأعذار إلا من الأحداث ما يكون العبد بسبيل إلى إزالته، ومنها: لا سبيل له إلى إزالته، ومن الأعذار ما يكون الأداء جائزاً معه وربما يكون الأداء هو الأولى، ومنها: ما يكون ترك الأداء أولى وذلك في المريض الذي يستضر بالصوم.

واعلم أن القول بإيجاب الصوم على الحائض مشكل جداً، والحرف الذي يمكن الاعتماد عليه أن الخطاب بالإيجاب عام في حق كل من هو من أهل الخطاب إلا أن هؤلاء أصحاب أعذار وموانع فيعمل العذر والمانع بقدره، ولا يفوت الخطاب أصلاً، والحيض حدث دائم، وعمل الأحداث في المنع من الأداء والمرض عذر مضر بصاحبه والضرر في الأداء في الإيجاب والسفر جعل عذراً، لأنه سبب المشقة، فالمشقة في الأداء لا غير. فهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء في الأداء لا في الوجوب فيبقى أصل الوجوب، وظهرت فائدته من بعد، وهو عند زوال هذه الأعذار. وهذا غاية ما يمكن ذكره في هذا الفصل. وللقاضي أبي زيد في كل هذه الأعذار كلام مفرد ذكره في أحد أصوله الذي صنفه وسنحكي ذلك من بعد ونتكلم عليه مع أخواته التي ضم إليها ونتكلم فيها ونبين الصواب من ذلك، واللَّه المعين بِمَنِّهِ.

مسألة: الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء:

مثل الأمر الوارد في كفارة اليمين، وما يشبه ذلك فالذي عليه جمهور الفقهاء: أن الواجب أحد ذلك لا بعينه فأيها فعل يعين واجباً بفعله فيكون مبهماً قبل الفعل متعيناً بعد الفعل بفعله.

وقال كثير من المعتزلة وشرذمة[١] من فقهاء العراقيين: إن جميعها واجب دون أحدها فإذا فعل أحدها سقط به وجوب باقيها.

وقد قال بعض أصحابنا: إن من عليه الكفارة إذا فعل جميعها كان الواجب أحدها وهو أعلاها ثمناً، لأنه مثاب على جميعها، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب، فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها ليكثر ثوابه، وإن ترك جميعها كان معاقباً على أحدها.

وهو أدناها ليقلّ وباله ووزره، ولأن الواجب يسقط بفعل الأدنى، فينظر في إلحاق الوزر إلى ذلك القدر، ولا وزر فيما زاد عليه. احتج عبد الجبار الهمداني[٢] لمن قال: إن جميعها واجب، وقال: إن الكفارات الثلاث كل واحدة منها قد أرادها اللَّه عز وجل كما أراد الأخرى، وأمر بها كما أمر بالأخرى والصلاح في إحداها كالصلاح في الأخرى، كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد، وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد وربما يقول: ليس إيجاب البعض بأولى من إيجاب البعض، فوجب أن يجب الكل. وأيضاً فإن كل واحد منها إذا فعله جاز ويكون مؤدياً للواجب وهذا صفة بالواجب وحكمه. وقالوا: لو كان الواجب أحدها لا بعينه وجب أن يبينه اللَّه تعالى.

لأنه إذا لم يتبين أدى إلى أن يكلف أحد شيئاً من غير أن يسأله وهذا لا يجوز.

يدل عليه: أنه لو أوجب أحدها لنصب عليه دليلاً وميزه من غيره حتى لا يؤدي إلى التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب فلما لم يميزه ولم ينصب عليه دليلاً دل أنه أوجب الكل.

---

(١) الجماعة القليلة. انظر المعجم الوسيط ص(٤٧٨).

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الهمذاني الاسترابادي، ولد سنة (٣٥٩هـ) معتزلي أصولي متكلم أخذ عن عبد اللَّه بن جعفر بن فارس، تولى القضاء بالري من مؤلفاته: دلائل النبوة، وطبقات المعتزلة، توفي سنة (٤١٥هـ). انظر تاريخ بغداد (١١/ ١١٣)، ومعجم المؤلفين (٣/ ٢٠٢).

قالوا أيضاً: إن الكفارات إنما أمرنا اللَّه تعالى بها لأنها مصالح لنا ولا يجوز أن تكون المصالح موقوفة على اختيارنا، لأن العبد لا يهتدي إلى مصالح نفسه لأن رأيه عن عقل مشوب برأيه عن هوى، ولا يحصل بمثل هذا الرأي الاهتداء إلى المصالح.

وأما حجتنا هي: أنا أجمعنا أنه لو عين أحد الأنواع بالفعل وأداه سقط الواجب عنه، ولا يلزم الإتيان بعده وهذا الواجب ما لا يسع تركه إلى غير بدل ولا شك أن المؤدى واحداً من الأنواع تارك غيره بلا بدل فدل أن عليه الذي أداه ليس بواجب. وإن شئت قلت: انعقد إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق العقاب على جميعها، وإنما يستحق العقاب على أحدها، ولو كان الجميع واجب استحق العقاب على الكل.

قالوا: عندنا يجب الكل على طريق الجمع لكن على طريق التخيير، فإذا أدى المكلف أحدها يخرج الباقي عن صفة الوجوب.

قلنا: هذا هو الدليل عليكم، لأن الجميع لو كان واجباً لم يسقط بفعل أحدها كالصناعات والصلوات والزكوات المجتمعة عليه لا تسقط بأداء الواحد منها، وإذا تركها عوقب على جميعها. وقولهم: إن الكل واجب على طريق التخيير.

قلنا: لو وجب الكل وجب ألّا يثبت التخيير فيها على وجه إذا فعل الواحد منها سقط الكل كسائر الواجبات التي تجتمع عليه في الوجوب.

قالوا: يجوز مثل هذا، كفرض الكفاية فإنه واجب على الكل، ومع ذلك إذا فعله البعض سقط عن الكل.

قلنا: فرض الكفاية دليل عليكم، لأنه لما وجب على الكل من وجه ظهر لذلك أثر بوجه ما. فإنه العقاب كما إذا كان واجباً على الكل لا على طريق التخيير، وأما هاهنا لو ترك الكل لم يكن عقاب وإثم إلا بترك أحدها، فلم يكن لوجوب الكل ظهور أثر بوجه ما، وإذا كان كذلك، لم يكن فيما قالوه إلا مجرد تسمية الواجب إن غير معنى، ولا عبرة للأسامي إذا كانت خالية عن المعاني. وقد دل على ما قلنا قوله تبارك وتعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

وأجمع أهل اللغة: أن «أو» للتخيير، و«الواو» للجمع. فلو قلنا: إن جميع الكفارات الثلاث واجبة لم يبق فرق بين «أو» وبين «الواو» مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما. أما الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: إن الإرادة تعلقت بكل الثلاث.

قلنا: الأمر ليس بأمر بالإرادة. حتى يقال: إن الإرادة إذا اتصلت بالكل صار الكل واجباً، إنما الأمر بصيغة قوله: افعل، أو بما يقتضي الفعل لا محالة. وصيغة طلب الفعل إنما اتصلت بإحدى الكفارات الثلاث لا بعينها، بدليل أنه إذا فعل إحداها سقط عنه الطلب، وأيضاً يقال لهم: الأمر أمر بالإرادة، واللَّه تعالى إنما أراد من المكلف فعل إحدى الكفارات لا فعل جميعها، بدليل أنه لا يلزمه فعل جميعها، ولو أريد منه فعل كل الكفارات لزمه فعل كل الكفارات.

ويقال أيضاً: إن الإرادة اتصلت بمبهم غير معين في حق المكفر، وإن تعين ما يكفر به في سابق علم اللَّه تعالى.

وأما قولهم: إن إيجاب البعض ليس بأولى من إيجاب البعض.

قلنا: لم وقد قام الدليل على إيجاب بعضها على إيجاب كلها، والعبرة بما قام الدليل عليه.

وأما قولهم: إنه لو كفر بكل واحدة يكون مؤدياً ما هو الواجب عليه.

قلنا: هذا لا يدل على أن الكل واجب، وإنما هو دليل على أن الواجب مفوض إلى اختيار العبد. هذا كما نقول في الرقبة والإطعام فإن من ملك مئة رقبة، فإنه إذا أعتق يقع عن الكفارة، أو ملك ألف مد أي عشرة أمداد أعطى وقع عن الواجب، ولا يدل على أن الكل واجب، وكذلك لو باع قفيزاً[1] من صبرة[2]، فإنه أي قفيز سلم يكون مبيعاً، ولا يدل على أن الكل مبيع، كذلك هاهنا.

وأما قولهم: إنه لو كان الواجب واحد ما لميزه ونصب عليه دليلاً، قلنا: هذا إنما يجب إذا كان الواجب معيناً قبل الفعل فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصل المأمور إلى معرفته وأداء فرضه بفعله، فأما إذا لم يكن معيناً، وإنما يتعين بفعله فلا حاجة إلى غيره، لأن ما يتأدى به فرضه هو ما يختاره منها.

جواب آخر: أن ما يستحق الثواب بفعله، والعقاب بتركه واحد بالإجماع، ولم يجب تمييزه عن غيره. ونصب الدليل لكل جواب للمخالف على هذا فهو جوابنا في وجوب الواحد.

وأما قولهم: إن الكفارات كلها مصالح.

قلنا: قد تكلمنا على فصل المصلحة من قبل، فلأن المصلحة في كونها

(١) مكيال أو مقدار مساحة. انظر لسان العرب (٥/ ٣٩٥).

(٢) ما جمع من الطعام بلا كيل ولا وزن بعضه فوق بعض. انظر لسان العرب (٤/ ٤٤١).

واجباً تعلقت بإحداها لا بالكل. بدليل أنه لو فعل الكل لا يكون مؤدياً للواجب، ولو كانت مصلحة الواجبية تعلقت بالكل لوجب أن يجعل هو مؤدياً للكل عن صفة الوجوب. واعلم أنه لا يتحصل خلاف معنى في هذه المسألة، وإنما الخلاف خلاف عبارة، ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكل، لأنه يؤدي إلى ما بيناه من قبل، ولأن العبارات التي ليس لها معنى لا يجوز التمسك بها لا إجماعاً ولا اختلافاً. فثبت أن الصحيح ما قدمناه، واللَّه أعلم.

۞ ۞ ۞

فـصـل

[حكم الأمر بالشيء]

ذكر الأصحاب: أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بأسبابه بصيغته مثل قوله: صلِّ. هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمراً بالطهارة وستر العورة لأن هذه الشرائط لها صيغ موضوعة، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المسوغ له.

ألا ترى: أن صيغة غير الصلاة لا تجعل صيغة لها وصيغة الصلاة لا تجعل صيغة لغيرها. واعلم أنا لا ننكر أن الصلاة مقتضية للطهارة بالدلالة، وإنما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضية. وهذا لأن المأمور كما لا يستغنى عن الشرائط التي يقف صحة الأداء عليها لا تستغني عن وقت الأداء، ثم الأمر بالشيء لا يدل على الوقت بصيغته، وإنما يدل عليه من حيث الضرورة كذلك الشرائط.

فإن قال قائل: لما صارت الأسباب من ضرورة فعل الصلاة، حتى لا يسمى الفعل صلاة إلا بها، كان التنصيص على الصلاة تنصيصاً على أسبابها، كما كان تنصيصاً على أفعالها وأبعاضها.

قلنا: أبعاض الصلاة كلها صلاة فيجوز أن نطلق عليها اسم الصلاة، والطهارة ليست بصلاة.

ألا ترى: أن المصلي لا يجوز له استعمال الطهارة، فدل أنها غيرها. وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة، والشيء الواحد يتوقف أوله على آخره، ولا ننكر اشتمال الاسم الواحد على جميعه، وإنما أنكرنا ذلك في شيئين مختلفين، وقد قال أصحابنا: إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية لا من طريق الصيغة. واعلم أن ما لا يمكن امتثال المأمور إلا به

يلزمه من حكم الدلالة إذا كان من كسبه نحو الطهارة وغيرها من شرائط الصلاة، وكالسعي إلى الجمعة، وقطع المسافة في الحج، وهما أمران لا أمر واحد، وإن كان أداء أحدهما لا يتم إلا بأداء الآخر.

ألا ترى أنه قد يلزمه الحج بلا قطع مسافة ولا ملك زاد، وصورة الخطاب في الموضعين واحدة، وأما ما لا يتم إلا بكسب غيره، نحو حضور غير الجمعة حتى يصح غير جمعة، فلا يكون هو مخاطباً به، وإنما يخاطب بفعل نفسه وهو الحضور وإن كان حضور غيره شرطاً في الأداء إلا أنه قد يخاطب بإحداث فعل غيره بقدر ما يتأتى منه، كالإمام يلزمه الحضور وإحضار الناس للجمعة ويلزمه الخروج وإخراج الناس للجهاد، ويلزمه أيضاً تحصيل الماء لإجراء الطهارة وستر العورة لأدائها. واعلم أن هذه الأشياء، وإن لزم الإنسان بحضوره العبادات، وأنه لا يلزمه تحصيل المال لأداء الزكاة، وقد كان يجوز ورود الشرع به إلا أن اللَّه تعالى وضع ذلك عن العباد رحمة. وأما إذا لم يمكن أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب، هل يصير ذلك واجباً أم لا؟ مثل إمساك جميع النهار لا يمكن إلا بإمساك جزء من الليل، وكذلك ستر العورة لا يمكن إلا بستر ما ليس بعورة، وغسل جميع العضو لا يمكن إلا بغسل ما ليس من ذلك العضو، وكذلك ممن وجب عليه الطهارة، ولا يمكنه فعلها إلا بشراء الرشاء واستقاء الماء، فالواجب في هذه المواضع كلها ما علق بها الوجوب في الشرع. إلا إنما لا يتأتى أداء الواجب إلا به صار واجباً للتوصل إلى أداء الواجب لا لأنه واجب مقصود بنفسه.

وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج واكتساب المال لأداء الزكاة لا يجب، لأن ذلك شرط الوجوب دون الفعل، ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به العبادة عليه.

وأما في سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أن لفعلها شرطاً لا يمكنه ذلك الفعل إلا به، فيجب عليه ذلك ليتوصل به إلى الفعل، ومن هذا الفصل إذا زاد على مقدار الواجب زيادة يتأدى الواجب بدونها، مثل أن يطيل الركوع أو القراءة.

فالأولى على هذا المذهب: أن الزيادة على ما يتناوله الاسم من مقدار الواجب نفل. وحكي عن بعضهم: أن الكل فرض، وإنما قلنا: إن الزيادة نفل؛ لأنه قضى حق الاسم لما أتى من المأمور بما انطلق عليه بالاسم، فكان بالزيادة مستقلاً كما لو أدى الفرض مرة ثم أعاد، فإن الثاني يكون نفلاً.

يدل عليه: أنه لو ترك الزيادة لا إلى بدل، فإنه لا يأثم، وهذا من حد النفل، ولا ينظر إلى أن اسم الصلاة يتناول أول الفعل وآخره، لأن اسم الصلاة يتناول فرضها

ونفلها، ثم يختلفان في الصفة، ولا نقول: إن من قال لغيره: تصدق من مالي إنه لا يتقدر، بل يتقدر بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة. واعلم أن الذي قلناه في المأمورات، وهو أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب قد يكون مثله في الكف عن المحظور. وهو إذا لم يكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس بمحظور، وذلك إذا اختلط النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع في الماء القليل، فيجب الكف عن استعماله، ثم اختلفوا في كيفية التحريم، فمنهم من قال: يصير كله نجساً، وهو اللائق بمذهبنا، ومنهم من قال: إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به، فإنه لا يكاد يستعمل جزءاً من الطاهر إلا وقد استعمل جزءاً من النجس وهذا يليق بمذهب أبي حنيفة وأصحابه، فإن عندهم إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير وكان الماء بحيث إذا وقعت النجاسة في جانب منه لم يخلص إلى الجانب الآخر فيمكن استعمال الماء من الطرف الآخر على وجه لا يكون مستعملاً لجزء من النجاسة. قالوا: يجوز ذلك والأول أحسن، لما بينا.

وقد قال أصحابنا: إن البول أو الدم إذا وقع في الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه، فإن الكل طاهر ويجوز استعمال جميع الماء، وإن تيقنا أنه باستعمال كل الماء يصير مستعملاً، لذلك القدر من الدم أو البول، وإذا قلنا: يجوز استعمال جميع الماء. فنقول: إن ما وقع فيه قد حكم بطهارته، وهذا ينبغي أن يكون هو المذهب.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا استعمل الماء الذي وقع فيه مثل هذه النجاسة فإنه ينبغي أن يترك بقدر النجاسة، وليس بمذهب. وأما إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاء البعض في البعض، لكن كان اختلاط التباس واشتباه، ففي قسم منها يجب الكف عن الكل. كالمرأة التي هي حلال تختلط بالنساء المحرمات، والمطلقة بغير المطلقات، أو المذكات بالميتات، فالكف عن الكل واجب احتياطاً، وفي قسم يسقط حكم المحرم باختلاطه بالمباح نحو امرأة محرمة تختلط بنساء بلدة عظيمة، ولا يحصى عددهن، فيسقط تحريم الواحدة، وتجعل كالعدم، ويباح له نكاح أي امرأة أراد منهن. وفي القسم الثالث ثبت التحري، وذلك في الثوب النجس يختلط بالثياب الطاهرة، أو الآنية من الماء النجس اختلط بالأواني الطاهرة فجعل الشرع لما علم طهارته بالاجتهاد حكم الطهارة، وإن كان نجساً في الحقيقة، وأسقط به الفرض عنه إلا أن يزول ذلك العلم الظاهر بيقين يحصل من بعد على ما عرف في المذهب، واللَّه المستعان.

مسألة: [من يلحق خطاب الأمر]:

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمر، ونبتدئ بالكفار، فنقول: إنهم

داخلون في الخطاب بالشرعيات كما أنهم داخلون في الخطاب بالتوحيد، والإقرار بالنبوات، ومن فوّت على نفسه فعلها بترك الإسلام استحق العقاب وهذا قول أكثر أصحابنا، وكثير من أصحاب أبي حنيفة. وقالت طائفة منهم: إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيات بحال، وهو اختيار الشيخ أبي حامد الإسفراييني. وأما المتكلمون، فأكثرهم معنا في هذه المسألة. وتعلق من قال: إنهم لا يدخلون في الخطاب بكلمات معنوية منها وهو شبهتهم قالوا: تكليف من لا يصل إلى امتثال المأمور على ما ورد به الشرع بحال محال وهذا صفة خطاب الكافر بالشرعيات، لأنه لا يتصور من الكافر أداء العبادات في حال كفره وإذا أسلم سقط، وزال التكليف عنه، ولا وصول إلى أداء المأمور بحال. قالوا: وبهذا فارق الإيمان، لأنه يصلح من الكافر متى قصد إليه، ويفارق المحدث أيضاً، لأنه بعد الطهارة أمكنه أداء الصلاة بذلك الخطاب، فطهارته لا تنافي ما خوطب به. وأما إسلام الكافر ينافي ما خوطب به من حيث إنه لا يبقى عليه بعد الإسلام. ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب. وربما يقولون: هذا أمر لا يفيد فائدة، ولا يقتضي قضيته، لأنه طلب الفعل، فإذا لم يصل إلى الفعل سقطت فائدته، والأمر لا يكون إلا لفائدة، فإذا سقطت فائدته بطل الأمر، بل خطاب الكافر بالشرعيات يؤدي إلى تكليفه ما ليس في وسعه وأمره بما لا يطيقه، وإنما قلنا ذلك، لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن فائدة الأمر استحقاق العقاب عند تركه، لأن الأمر لا يرد من الآمر لفائدة العقاب عند الترك، بل الأمر ليس إلا لفائدة الفعل، وهو المقصود من الأمر، وإنما أوعد عليه عند تركه لتحقيق طلب الفعل منه، وترك العقاب عند الترك بمنزلة التبع من المقصود، فكما أن العقد مصحح لمقصوده لا لما ليس لمقصوده، فكذلك الأمر يصحح لمقصوده لما ليس لمقصوده.

يدل عليه: إن الأوامر بالعبادات لنفع العباد، ونفع العباد في فعلهم العبادات، فإذا لم يصح منهم فعلها بطل نفعهم منها، فإذا كان الأمر لنفعهم بطل نفعهم وبطل أمرهم.

وأما حجة أبي زيد: أن الكافر ليس بأهل لأداء العبادات، لأن أداء العبادة لاستحقاق الثواب في الآخرة بحكم اللَّه تعالى.

والكافر ليس بأهل الثواب في الآخرة، لأن ثواب الآخرة هي الجنة، وهو ليس من أهل الجنة، فتبين أنه ليس بأهل للعبادة. وإذا لم يكن من أهل هذا العمل، لم يكن من أهل الخطاب بالعمل، لأن الخطاب بالعمل للعمل. وهذا

كالعبد لا يخاطب بالعبادات المالية من الكفارات والزكوات وغيرها، لأنه ليس من أهل ملك المال، فلا يخاطب بواجب المال.

ببينة: أن العبادات ثمن الجنة، والكافر لا يتصور أن يكون له حظ في الجنة، فأشبه الكافر في هذا من لا ذمة له في استحقاق حق أصلاً وهو كالبهائم قال: وليس كالإيمان، لأنه ثبت له الحق في الجنة، فصار الإيمان في الحقيقة اكتساباً للجنة، وهو من أهل اكتسابها.

قالوا: ولا يجوز أن يقال إنه من أهل العبادة إذا أسلم، فيصح الأمر ليسلم ويفعل بمنزلة المحدث مخاطب بالصلاة ليتطهر ويصلي.

وهذا لا يصح، لأن الكافر في الحال ليس بأهل للعمل ليثاب عليه، والخطاب يتناول العمل في الحال، لأن الخطاب هو قوله: صلِّ وصم. وهذا تناول الحال، وفي الحال ليس هو من أهل هذا العمل، ولا الكافر أعد للإسلام ما له حتى يعطى له حكم ما له في الإعداد له، كالمني في الرحم، وبيض الطير، فالكافر ماله مال الإسلام لا حيلة له من اللَّه تعالى، ولا عادة لهم بل العادة في الكافر التمسك بالكفر، كالمسلم عادته التمسك بالإسلام، وإنما يختار الإسلام كالمسلم يختار الكفر نادماً.

قالوا: وليس كالجنب، لأنه بنفسه أهل لعمل يثاب عليه غير أنه لا يصح منه الصلاة لفقد شرطه، وهو الطهارة، فهي شرط لصحة الأداء لا ليصير أهلاً لعمل يثاب عليه في الآخرة، فيصح الخطاب له على أن يفعله بشرطه، وأما الكافر فليس بأهل لعمل يثاب عليه في الآخرة أصلاً فلا يصح الخطاب معه أصلاً. وسبيل هذا سبيل المولى يقول لعبده: أعتق عن نفسك عبداً، أو كفِّر عن يمينك بالمال يكون لغواً، لأن ملك المال شرط التصرف بهذا الخطاب. والعبد ليس من أهل ملك المال، وبمثله لو قال لحر: أعتق عبدك على ألف فأعتق صح عنه بصحة الأمر، لأنه أهل الإعتاق إلا أنه فقد في الحال شرط الأداء، وهو الملك. وصح الأمر به على أن يؤدي المأمورية بشرطه. قال: ولا يجوز أن يقال: إن الكفر معصية، فلا يجوز أن يجعل شيء لسقوط الخطاب، لأنه تخفيف، والكفر لا يصلح سبباً للتخفيف. قال: لأنا لا نسقط الخطاب برحمة ليكون سبب العذر، بل أسقطنا الخطاب نقمة لأنه سقط لخروجه عن صلاحية الجنة، وهذا نقمة.

ببينة: أن الكافر سقط عنه خطاب اللَّه تعالى بالعبادات ليأسه عن الجنة، وبخطاب المؤمن بالعبادات لاستحقاقه الجنة وشدة النار فوق ثقل الخطاب، وراحة الجنة فوق راحة سقوط الخطاب وهذا كالبهائم لا يخاطبون، وليس ذلك لإرادة

التخفيف عليها بلا لأنها ليست بأهل للخطاب، فكان سقوط الخطاب للإزراء بها، كذلك سقوط العبادات عن الكفار ليس للتخفيف عليهم بل لإخراجهم عن أهلية الخطاب، فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم وإلحاقهم بالبهائم التي لها خطاب عليهم. قال: وأما المناهي ثابتة في حقهم، لأنه إن لم يكن من أهل العبادة لأنها ثمن الجنة فهو من أهل المعصية التي هي سبب العقوبة فيستقيم إثبات خطاب المناهي في حقه، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات. قال: وهذا يحثهم على المعاصي في الدنيا، لأن الحدود عقوبات على إنكار المناهي، وخطاب المناهي قد لحقهم. قال: ولأن هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد كما أن مال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرق وقبل الإيمان باللَّه عز وجل لا يتصور منه أعمال تتعلق بهذا الفكاك عن القيد. وأما الإيمان فيتعلق بنفسه للفكاك، أو يثبت عقد الفكاك فاستقام الخطاب بالإيمان دون الأعمال. ألا ترى أن المولى يستقيم منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة، ولا يستقيم قبل عقد الكتابة هذا طريقاً إلى هذا الموضع. وتعلقوا بالخبر المعروف. أن النّبيّ ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن قال له: «**ادعهم إلى شهادة ألّا إله إلا اللَّه وأن محمداً رسول اللَّه فإن أجابوك فأعلمهم أن عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة**»(١)، وفي رواية: «**فأعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم**»(٢) فقد أخبر أن هذه الواجبات تلزم بعد الإيمان باللَّه تعالى، ولو لزمت مع لزوم الإيمان لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى.

وأما حجتنا في هذه المسألة تتعلق أولاً بما ورد من السمعيات في الباب، والتعلق للأصحاب بما ورد في القرآن والسُّنّة كثيرة غير أن المختار من ذلك قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٥]، فقد ذمهم ووبخهم بترك الصلاة، وكذلك بترك الزكاة، لأن إطعام الطعام الذي يتعلق بتركه التوبيخ هو الزكاة. فلولا أن ذلك توجه عليهم ولحقهم خطابه. لم يستقم التوبيخ والذم. فإن قيل: معناه: لم نك من جملة المصلين ـ أي المسلمين ـ قلنا: لا يستقيم ذلك، لأن قوله: ﴿مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ يفيد أنهم استحقوا الذم، لأنهم لم يصلُّوا، كقول القائل: عاقبت فلاناً، لأنه لم يك من المطيعين يدل أنه عاقبه، لأنه لم يطعه.

فإن قيل: قوله: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ يجوز أن يكون إخباراً، لأنهم كانوا

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٠٥) رقم (١٣٣١)، ومسلم في الصحيح (١/ ٥٠) رقم (١٩).

(٢) جزء من الحديث السابق.

ارتدوا بعد إسلامهم، ولم يكونوا صلوا في حال إسلامهم. قلنا قوله: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ لا يقتضي ترك الصلاة في زمان معين، بل يقتضي ظاهره. أنهم لم يكونوا من المصلين في جميع زمانهم، مثل قول القائل: فلان صرورة لأنه لم يحج. يقتضي أنه لم يحج في وقت ما. وإذا حملت الآية على ما قالوا كان حملاً على ترك الصلاة في زمان معين، وهذا خلاف ظاهر الآية. وعلى أن الآية عامة في المرتدين وغير المرتدين. وقد أيد هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦، ٧] أوجب لهم الويل بكفرهم وإخلالهم بالزكاة، وهو مثل قول القائل: ويل للسراقة الذين لا يصلّون، فهذا ذم لهم على السرقة وترك الصلاة جميعاً. كذلك هاهنا ذم وتوبيخ على الشرك وترك الصلاة جميعاً. ونعتمد على قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وهذا يتناول المسلم والكافر، لأن اسم الناس يتناول كليهما على وجه واحد، ولا مانع من كون الكافر من أهل الآية لا من جهة السمع ولا من جهة العقل.

أما الدليل السمعي: فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة لظفرنا به عند الطلب.

وأما من جهة العقل: فلأنه لو كان لكان لفقد التمكن، والكافر متمكن من الحج بأن يقدم عليه الإسلام، وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع، كما أن المحدث متمكن من أداء الصلاة، بأن يقدم عليه الوضوء، والخراساني متمكن من الحج بأن يقدم عليه قطع المسافة، وهذا الذي قلناه في الحج موجود في كل عبادة فيلزمه كل العبادات بالخطاب العام الذي يتناول المسلمين والكفار، وهذا لأن رسول اللّه ﷺ بعث إلى جميع الناس أحمرهم وأسودهم، وقد جاء بالقرآن المشتمل على إيجاب الإيمان وإيجاب الشرائع من الأوامر والنواهي، فإذا كان بعث بما أنزل معه إلى جميع الناس وجب كل ما أنزل معه على جميع الناس، لأنه بعث بهذه الشرائع، فكل ما بعث به يجب على من بعث إليه.

فإن قالوا: هذا على ما قلتم إذا أمكن الإيجاب، وهاهنا لا يمكن الإيجاب.

قلنا: يمكن على ما بينا من قبل، ولأنه لما لزمهم النواهي لزمهم الأوامر، لأن الأوامر أحد قسمي الشرع فصار كالقسم الآخر. والدليل على لزومهم النواهي إجماع الأمة في أن الكافر يحد إذا زنا، ويقطع إذا سرق، ولو لم يكن مكلفاً بترك الزنا والسرقة لم يكن الزنا والسرقة معصية، ولو لم تكن معصية لم يعاقب على فعله، وهذا دليل معتمد.

فإن قالوا: إنما وجب ذلك عليهم التزامهم أحكام الإسلام.

قلنا: هذا ليس بشيء، لأن لزوم الأحكام بالتزام العبيد ذلك.

ألا ترى: أن الخطاب متوجه على جميع الكفرة بالإيمان باللَّه عز وجل، وإن كانوا لم يلتزموا شيئاً من ذلك.

ثم نقول: من أحكامنا ألّا يحد الإنسان على المباح، فلو كان الزنا غير محظور عليه كان مباحاً والحد لا يجب بارتكاب المباح.

قالوا: إن الكافر مع كفره قد كلف ترك الزنا، لأنه مع كفره لا يمكنه فعلها، فلم يخاطب بفعلها.

قلنا: لا يجوز أن يكلف ترك الزنا إلا وقد كلف العلم بقبحه، ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام، لأن ما عداه من الشرائع، فقد منع المكلفون من الرجوع إليها، ولا يمكن مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء، كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحالة فلا فرق بينهما. ولكن كان وجه التكليف بالعلم بقبح الزنا بأن يسلم قبحه ليتركه فحقق عليه تحريم الزنا بهذا الوجه، وكذلك في الصلاة مثله يتحقق عليه إلزام الصلاة بالوجه الذي حقق عليه تحريم الزنا غير أن ترك إقامة الحد عليهم كان بدليل شرعي قام عليه ونحن لا ننكر سقوط إقامة الحد مع تحقق التحريم بدليل شرعي يقوم عليه وذلك الدليل هو العهد المعقود معهم بترك التعرض لهم في شرب الخمور، وأكل الخنازير إذا لم يظهروا ذلك فيما بيننا. وإقامة الحد من التعرض فيكون ذلك إحقاراً للعهد، فلهذا لم نقمه عليهم. وقد أجبنا بغير هذا في المسائل الفقهية.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما الأول: قلنا: لا نسلم أن هذا تكليف بما لا وصول إليه، بل الوصول من الكفار إلى فعل هذه العبادات ممكن، وذلك بأن يسلم ثم يباشر العبادات، ونظير ذلك الجنب مكلف فعل الصلاة بأن يزيل الجنابة ثم يصلي. وقولهم: إنه إذا أسلم سقطت عنه الصلاة، فلا وصول إليها لا قبل الإسلام ولا بعد الإسلام.

قلنا: الوصول ممكن، بأن يسلم في الوقت أو يسلم قبل الوقت، فإذا دخل الوقت صلى.

فإن قالوا: إذا أسلم صلى بأمر جديد.

قلنا: لا كذلك قيل بفعل الصلاة بالأمر الذي كان عليه من قبل.

فإن قالوا: هل كلف الكافر الصلاة قبل الإسلام.

فإن قلتم: نعم فهو مستحيل، لأنه إذا لم يصح منه فعل الصلاة كيف يكلف فعل الصلاة.

قلنا: هذا قد قلتم، وقد أجبنا.

ونقول: هل كلف الجنب بأن يصلي في حال الجنابة.

فإن قالوا: إن الطهارة تصلح شرطاً للصلاة والإسلام لا يصلح شرطاً، لأن الشروط اتّباع.

قلنا: ولم لا يصلح شرطاً، وليس معنى الشرط، إلا ما يقف الشيء على وجوده.

وعلى أن هذا ليس بخروج عن الإلزام، فإن وجه الإلزام: أن الجنب يكلف فعل الصلاة في حال الجنابة ثم إذا أداها يكون بشرطها، وهو تقديم الإسلام، وأيضاً فإن الأمة اجتمعت على أن الكافر يخاطب بالإيمان بالرسل وإذا وصل إلى الآخرة ولم يكن أسلم يعاقب على ترك الإيمان بالرسل كما يعاقب بترك الإيمان باللَّه، ومعلوم أنه لا يصح الإيمان بالرسل إلا بشرط تقديم الإيمان باللَّه، مثلما لا تصح الصلاة إلا بعد تقديم الإيمان.

ولكن قيل: كلفوا ذلك بشرط تقديم معرفة اللَّه عليه، كذلك جاز أن يكون مكلفاً بالعبادات بهذه الشريطة أيضاً، وهذا إلزام عظيم هدم عليهم هذه القاعدة.

وقولهم: إنه لا فائدة في هذا الأمر.

قلنا: إذا بينا وجه التمكن من الفعل على بعض الوجوه اتصلت الفائدة بالأمر.

قالوا: بطلت فائدة الأمر في حال كفر الكافر، لأنه عندكم مخاطب بالعبادات في حال كفره.

قلنا: هذا الذي قلتم، ليس بشرط لصحة الأمر بدليل الجنب الذي قلناه، وعلى أن فائدة الأمر في الحال أنه إذا ترك الإتيان استحق العقاب على ترك الصلاة في الآخرة، ويجوز تصحيح الأمر بهذه الفائدة في الحال بدليل الجنب الذي قدمناه، وكذلك من علم اللَّه تعالى منهم أنه لا يؤمن يحسن خطابه بالإيمان وليس يحسن خطابه بالإيمان إلا لفائدة استحقاق العقاب بترك الإيمان، لأن الفعل منه غير متصور، لأنه يؤدي إلى تجهيل اللَّه تعالى، وقد تقدس الباري عن ذلك وتعالى عنه علواً كبيراً.

وقولهم: إن المقصود من الأمر طلب الفعل، فإنا قد ذكرنا وجهاً للفعل، وذكرنا أيضاً: أن فائدة استحقاق العقاب كان في تصحيح الأمر، فسقط هذا السؤال.

وقد قال الأصحاب على قولهم: إن الكافر إذا أسلم يسقط الأمر بالصلاة، لأنه إنما سقط بعفو الشرع، وذلك بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] ولأجل أنا إذا أوجبنا عليه قضاء ما سبق من الصلوات والصيامات الفائتة والزكوات والخراج [المسير الماء فيه] أدى ذلك إلى تنفيرهم عن الإسلام وقد ذكرنا هذا في المسائل الفقهية وما ذكرنا أولاً كاف.

وأما طريقة أبي زيد، فنقول: قوله: إن الكافر ليس من أهل العبادة.

قلنا: ليس معنى هذا إلا أنه إذا فعل العبادة لا يصح، وهو باطل بالجنب الذي قدمناه، لأن الجنب ليس من أهل فعل الصلاة، مثل الكافر ليس من أهل فعل الصلاة. ولكن قيل: هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة، فصح الأمر في حقه، وإن لم يكن على طهارة، كذلك الكافر من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام، فصح الأمر في حقه، وإن لم يكن في الحال مسلماً.

وأما قوله: إن العبادة لاستحقاق الثواب وهو ثمن الجنة على ما زعم.

قيل له: ليس صحة الأمر بالعبادة بكونه من أهل الجنة، لأنه ليس لصحة العبادة من المسلم باستحقاق الجنة، فإنه قد قام الدليل لنا أن الثواب الموعود محقق بفضل من اللَّه تعالى، وأنه لا يجب على اللَّه تعالى حق لأحد، وإنما صحة العبادة بورود السمع بها، وانضمام شرطها إليها. والإيمان باللَّه تعالى أحد شرائطها، غير أن صحة الأمر لا تقف على وجود الشرط، بل يكفي في صحة التمكن من إيجاد الشرط على ما سبق، كذلك هاهنا، وعلى أنه إن لم يكن تصحيح الأمر ليفعل المأمور فيثاب عليه يمكن تصحيحه حتى إذا ترك يعاقب عليها.

فإن قالوا: لا يصح الأمر لهذا.

قلنا: ولم وقد سبق الجواب عن هذا، والجواب الأول أولى وأحسن ويبطل هذه الطريقة بالإيمان بالرسل، فإنه يخاطب به، وكما أنه خوطب بالصلاة ليثاب عليها، فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه، فلا فرق بينهما بحال. وإذا ثبت لنا هذه المسألة، فقد ثبت على هذه المسألة كثير من المسائل. من مسألة وجوب القضاء للصلوات المتروكة على المرتد إذا أسلم، وجواز إيتاء الحج منه بعد الردة، ومسألة الذميّ إذا أتلفه المسلم. ومسألة استيلاء الكفّار وغير ذلك على ما عرف. واللَّه أعلم.

مسائل قصار وفصول من المذهب يليق بهذا الموضع

مسألة: [دخول العبيد في المطلق من الأوامر والنواهي]:

يدخل العبيد في المطلق من الأوامر والنواهي. مثل ما يدخل الأحرار، وذهبت شرذمة إلى أنهم لا يدخلون إلا بدليل يدل على ذلك. قالوا: وذلك لأن العبد نفسه مملوك لغيره ومنافعه مستحقة له، والأمر تصريف من مالكه فإذا كان هو في تصريف مالكه، لم يدخل في تصريف غيره إلا بدليل يدل عليه.

وأما الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار بصيغة قوله: افعل، يتناول فعل الحر والعبد على وجه واحد. وكل واحد منهما يجوز أن يكون مأموراً بهذا الأمر.

ألا ترى: أنه لو أراده صح فاشتمل الأمر على الأحرار والعبيد على وجه واحد أيضاً، ويقال أيضاً: أنه لما جاز أن يكون العبيد معينين لهذا الأمر دخلوا في هذا الخطاب، إلا أن يوجد مانع سمعي أو نقلي. ولم يوجد مانع فإن قالوا: إن المانع قد وجد، وهو ما وجد من وجوب خدمته لسيده في أوقات العبادة.

قلنا: إنما يكون من خدمة سيده إذا فرغ من العبادات، فصارت أوقات العبادات مستثناة من أوقات خدمة السيد، كأوقات الأكل والشرب وسعيه بنفسه فيما لا بد به.

قولهم: إنه في تصريف سيده، فلا يكون في تصريف آخر لنفس الشيء، لأنه يجوز أن يكون في تصريف سيده في وقت وفي تصريف خالقه في وقت.

ألا ترى: أنه لو عنى العبد صح، فإذا جاز أن يكونوا معينين بهذا الأمر، وحق السيد عليه قائم، كذلك يجوز أن يكون الخطاب المطلق متناولاً للعبيد أيضاً، وحق للسيد عليه قائم، واللَّه أعلم.

مسألة: مذهب الشافعي أن النساء لا يدخلن في خطاب الرجال:

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنهن يدخلن. وقالوا: قد دخلن في أكثر الأوامر المطلقة في الشرع، مثل الأمر بالصلاة والزكاة وبالحج وغير ذلك، فدل أن حقهن الدخول بصيغة الأمر، ولأن أهل اللغة قالوا: إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا

أي: علامة التذكير على علامة التأنيث فصار الخطاب في حق الجنسين على وجه واحد.

وأما دليلنا: هو أن أهل اللغة فرقوا بين الجنسين في خطاب الجمع كما فرقوا في خطاب الفرد، فإنهم قالوا في خطاب الجمع للرجال: افعلوا وللنساء: افعلن وفي خطاب الفرد للرجل: افعل وللمرأة: افعلي، وإذا اختلفت الصيغة في الجنسين دل أن أحدهما لا يدخل في خطاب الآخر، كما لا يدخل الرجال في خطاب النساء، وكما أن في خطاب الفرد لا تدخل المرأة في صيغة خطاب الرجل، ونستدل بحديث أم سلمة: أنها قالت لرسول اللَّه ﷺ: (ما ترى اللَّه تعالى لا يذكر إلا الرجال)[1]، فأنزل اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ. . .﴾ الآية [الأحزاب: ٣٥] إلى آخرها. فإن قالوا: أرادت الإفراد بالذكر.

قلنا: هذا الطلب إنما يصح أن لو وجد إفراد الرجال بالذكر، وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيث وضع اللغة، فيكون دخول النساء فيه مثل دخول الرجال، فلا يستقيم طلبنا بالإفراد بالخطاب، لأنه تعالى لم يفرد الرجال بالذكر في محل ما في خطاب الجمع، فمن أي وجه يطلب النساء أن يفردن بالذكر.

ببينة: أنا إذا قلنا: يكون الخطاب للرجال والنساء في صيغة الجمع على وجه واحد لا يبقى لخطاب الرجال على الانفراد صيغة، وهذا محال.

وأما الذين قالوا: إن النساء قد دخلن مع الرجال في أكثر خطاب الشرع.

قلنا: إنما دخلن بدلالة وقرينة.

وأما كلامهم الثاني وهو قولهم: إن الرجال والنساء إن اجتمعوا علمت علامة التذكير على علامة التأنيث.

قلنا: هذا لا يعرف لغة. إنما هذا قول الفقهاء، وعلى أننا لا ننكر دخول النساء في خطاب الرجال إذا أردن بذلك، ويكون ذلك على وجه المجاز، كالحمار إذا أريد به البليد تناوله على وجه المجاز. والكلام في الحقيقة، وقد بينا أنه لا يجوز أن يدخلن من حيث الحقيقة. واللَّه أعلم.

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٦/ ٤٣١) رقم (١١٤٠٤). وانظر تفسير الطبري (٤/ ٢١٥)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٨٨).

فـصـل

[تكليف السكران]

وأفعال السكران وأقواله داخلة تحت التكليف في قول عامة الفقهاء:

وقال أهل الكلام: لا تكليف عليه، وتابعهم بعض الفقهاء. وقال من يمنع دخوله تحت التكليف: إن توجيه التكليف مع عدم علم المكلف بما كلف به محال. لأنه لا يدخل هذا في تكليف الإنسان ما ليس في وسعه، وهذا لا يجوز في الشرع، ولا في العقل.

قالوا: ولأنه لو جار تكليف السكران جاز تكليف المجنون والصبي، بل جواز تكليف الصبي أقوى من تكليف السكران، لأن الصبي له عقل وتمييز، وإن لم يكمل مثل ما كمل للبالغين، فإذا لم يكلف الصبي، فلأن لا يكلف السكران أولى.

قالوا: وأما الصلاة إذا فاتته في حال السكر، فإنما القضاء بأمر جديد بعد الصحو.

ويقولون أيضاً: إن الأمر فيما قلتم متقدم على زوال العقل، فإنه يقال له: إذا سكرت في وقت الصلاة أو نسيت أو نمت عنها، أو أتلفت شيئاً في حال السكر، أو في حال النوم لزمك ضمانه.

وأما دليل ما صار إليه الفقهاء: قوله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] فقد خاطب السكران بها حال السكر بالكف عن الصلاة حتى يعلم ما يقول، فدل أن السكر لا ينافي الخطاب، ولأن الأمة أجمعت على صحة ردته في حال السكر، وأجمعوا على وجوب الحد عليه بالزنا والقذف، وكذلك يلزمه ضمان ما يتلفه من الأموال. فدلت هذه الأحكام أن التكليف قائم في حقه، وإن زال عقله بالسكر.

وقد قال بعض الأصحاب: في حين أقدم على الشرب كان عاقلاً، وقد تكلف شيئاً محظوراً أجرى اللَّه العادة إلى زوال العقل به فجعل الزوال بالسبب المحظور بمنزلة القائم، ولهذا المعنى، إذا قتل الإنسان مورثه جعل المقتول كالحي حتى لم يورث منه، وكذلك نقول: إن التكليف متوجه على النائم وجعل كاليقظان بدليل شرعي قام عليه، وهو إيجاب الصلاة عليه. وإن استوعب النوم جميع وقت الصلاة، وكذلك إذا انقلب على شيء أو أتلفه يجب عليه الضمان. هكذا قال بعض الأصحاب.

والأصح عندي: أن السكران متوجه عليه الخطاب، ويجعل عقله بمنزلة القائم بالدلائل التي قامت عليه من جهة الشرع، وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعاً استقام خطابه وتكليفه.

وأما النائم: فالأولى أن يقال: لا تكليف عليه في حال النوم، لأن النّبيّ ﷺ قال: «**رفع القلم عن ثلاثة**...»[1] وذكر فيهم النائم. ولأن النوم مباح، فلا يجعل النائم بمنزلة اليقظان، ويعتبر ما وجد من زوال الحس بالنوم، ولا يجوز تكليف من لا حس له، ولا علم، وإنما وجوب القضاء بعد اليقظة للصلاة التي فاتته في حال النوم ووجوب غرامات المتلفات، فإنما ذلك بالأمر بعد الانتباه.

قال الأصحاب: ولا تكليف على الساهي فيما سها عنه، وذلك لعدم علمه بما سها عنه، لأنه لو كان عالماً لم يكن ساهياً. وأما المكره ففعله داخل تحت التكليف، لأنه يقدر على تركه بأن يستسلم بما خوف به وهذا بخلاف حركة المرتعش لا يوصف بأنه مكره عليها، لأنه لا يقدر على تركها فالإكراه لا ينافي العلم والقصد فلا ينافي دخول فعله تحت اقتداره واختياره، فلم يسقط التكليف.

وقال بعض المتكلمين: إن فعل المكره لا يدخل تحت التكليف، وليس لأهل هذه الطائفة تعلق إلا ادعاؤهم فقد الاختيار.

قالوا: ولا تكليف مع عدم الاختيار. وربما يقولون: إنه غير مريد لما أكره عليه، ولا قصد له، فصار فعله كفعل النائم، وليس هذا بشيء. لأنا قد بينا: أن اختياره فيما أكره عليه قائم.

ألا ترى: أنه يصبر على ما خوف به، فدل أنه إذا لم يصبر وفعل ما أكره عليه فإنه يفعله عن قصد واختيار.

والدليل على بقاء التكليف في حقه: أنه تنقسم عليه الأحكام فيما أكره عليه، ففي بعضها يجب عليه فعله، وفي بعضها يحرم، وفي بعضها يباح، وفي بعضها يرخص. فالأول: مثل أكل الميتة. والثاني: مثل القتل. والثالث: مثل إتلاف مال الغير. والرابع: مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان، وانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف. وقد أجمعت الأمة على أنه لو أُكْرِه إنسانٌ على قتل إنسان لا يجوز أن يقتله، ولو قتل أثم إثم القتل ولولا الحظرية عليه قائمة لم يأثم، ولما أثم ثبت أن التكليف قائم مستمر عليه، وأما الصبيان فلا

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١/ ٣٥٥) رقم (١٤٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٦٧) رقم (٢٣٥٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣٦٠) رقم (٥٦٢٥)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٣٩) رقم (٤٣٩٨).

تكليف عليهم في فعل شيء ما، لأن التكليف من قبل اللَّه تعالى، واللَّه تعالى وضع عنهم ظلمة الأفعال ولم يوقعهم في هذه الكلفة رحمة من قبل اللَّه تعالى ونظراً لهم، فأما الحقوق المالية التي تجب عليهم، فليست فيها إلزام فعل ولا إيقاع لهم في كلفة ومشقة، إنما الإيجاب عليهم يلاقي ذممهم ولهم ذمم صحيحة.

وأما فعل الأداء الذي هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان.

والجملة أن إزالة التكليف على الصبيان نظر من اللَّه تعالى ورحمة، وذلك في إسقاط الفعل الذي يتضمن التعب والمشقة.

وأما أمرهم بالعبادات عند بلوغ السبع، فنوع امتران واعتياد، وليس على جهة التكليف، وكذلك ضربهم على سائر الآداب للرياضة، كضرب الدابة.

وأما الذي قاله الشافعي رحمه اللَّه من سقوط الظهر عنه إذا كان في أول الوقت وهو غير بالغ، ثم بلغ في آخر الوقت، فإنما كان كذلك لأنه فعل وظيفة الوقت في أول الوقت، فمنع فعلها من وجوبها عليه في آخر الوقت إذا بلغ، لئلا يؤدي إلى التثنية في الوظيفة، وقد قررنا هذا المعنى في خلافيات الفروع.

❁ ❁ ❁

مسألة: لا يدخل الآمر في الأمر عند عامة الفقهاء:

وذهبت طائفة قليلة من أصحابنا أنه يدخل. والمسألة مصورة في النّبيّ ﷺ إذا كان آمراً. فإن الأمر الوارد من قبل اللَّه تعالى بذكر الناس وأمرهم بشيء بفعله، فقد اتفقوا أن الرسول يدخل في ذلك. وتعلق من قال بدخوله في الأمر. قال: لأن الرسول ﷺ مبلغ عن اللَّه عز وجل، فإذا قال للأمة: افعلوا كذا فيصير كأن اللَّه تعالى قال: افعلوا كذا، فيدخل النّبيّ ﷺ فيه، مثل ما يدخل غيره. وربما يقولون: إن الأمر يدل على الإيجاب، فيصير كأن النّبيّ ﷺ قال: هذه العبادة واجبة، فتكون واجبة على الكل.

وأما دليلنا أنه لا يجوز أن آمراً لنفسه بلفظ يخصه، فلا يجوز أن يكون أمراً لنفسه يعمه ويعم غيره. وهذا لأنه أمر فلا يكون مأموراً كالمأمور لا يكون آمراً. ولأن الأمر قول القائل لمن دونه: افعل. فصارت الرتبة شرط صحة الأمر، ولا يتصور رتبة مع نفسه، لأنه لا يتصور أن يكون الإنسان أعلى رتبة أو أدنى رتبة من نفسه، ولهذا لم يصح أمر الإنسان لنفسه على التخصيص. وأيضاً فإن الأمر قول موضوع لاستدعاء الفعل وطلبه، وهذا وضع لطلبه من الغير، لأن هذه الصيغ إنما

تكلمت بها العرب لحاجتهم إليها، وليفهم البعض من البعض مراده وخطابه، ولا يتصور منه قول لاستدعاء الفعل من نفسه، لأن طبيعته داعية إليه طالبة منه فعل كل ما يسره، والكف عن كل ما يضره، فلا حاجة إلى قول موسع له من نفسه لطلب فعل منه. أو قول وضع لمنعه عن فعل، وهذه كلمات قطعية. والذي قاله الخصم: إنه يصير كأن اللَّه تعالى قال: افعلوا.

قلنا: إذا قال تعالى: افعلوا، فالنبي ﷺ يكون مأموراً، وإذا قال النّبيّ ﷺ فيكون آمراً، والكلام في دخول الآمر في الأمر فلا يرد عليه الموضع الذي لا يكون فيه آمراً، وهذا كالسيد يقول لغلامه: اسقني. فإنه لا يدخل العبيد في هذا الأمر، وإن كان يجوز أن يدخل في أمر غيره. وأما قولهم: إن أمره يصير كأنه قال: هذه العبادة واجبة. قلنا: ولم يَصِرْ هكذا، وهذا خبر وذاك أمر، والخبر خبر في حق كل أحد، وأما الأمر يتناول (الأمر) على الخصوص بحكمه. وأما الأمر الوارد من قبل اللَّه عز وجل بخطاب النّبيّ ﷺ الرسول، فإنه يتناوله على الخصوص، ولا يتناول غيره، إلا أن يقوم عليه الدليل. وأما الوارد بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أو ﴿يَٰعِبَادِ﴾، فإنه يتناول النّبيّ ﷺ وغيره لأجل عموم اللفظ. واللَّه أعلم.

واعلم أن الأصحاب ذكروا: أن الخطاب الوارد من اللَّه عز وجل ومن رسوله ﷺ. إنما يتناول المكلفين الصالحين لهذا التكليف الوارد الموجودين عند الخطاب. وأما الذين يوجدون من بعد ذلك، فإنما يدخلون في الخطاب بالإجماع. وهذا لأن خطاب المعدوم لا يتصور إفادته الإيجاب، فدخولهم في الخطاب لا يكون بنفس الخطاب، وإنما يكون بدليل آخر. وليس ذلك إلا الإجماع، فكذلك نقول في كل خطاب معلق بصفة، إنما يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب. فأما من يصير بتلك الصفة في حالة أخرى، فإنما يتناوله الخطاب بدليل آخر. وإذا ثبت هذا: فخطاب اللَّه تعالى، وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع، إنما صار شاملاً جميع أهل الإيجاب مع عدمهم عند ورود الخطاب بدليل إجماع الأمة. والإجماع في نفسه دليل قاطع لا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه، وقالوا ما قالوه عن دليل، فثبت ما أجمعوا عليه، وإن لم ينقل الذي أجمعوا عليه.



مسألة: الأمر بالشيء يدل على إجزائه:

وهذا قول جميع الفقهاء. وذهبت طائفة من المتكلمين أنه لا يدل على

إجزائه، ولا بد فيه من دليل آخر، وقالت هؤلاء الطائفة: لا بد أن نبين المراد من قولنا: مجزئ، ليصح أن نتكلم عليه. قالوا: وعلى أنا لا نريد بقولنا: مجزئ أنه يثاب عليه، وأنه حلال، لأنا نقول: إن المأمور لا بد أن يكون مثاباً عليه، ولا بد أن يكون حلالاً، لأنه إما أن يكون واجباً، أو مندوباً إليه. وأيهما كان فلا بد أنه حلال، وإنما نريد بقولنا: إنه مجزئ أنا إذا قلنا هذه اللفظة في الصلاة فالمراد بذلك: أن القضاء غير لازم فيها، فإذا قلناه في البيع فالمراد أن الملك الصحيح يقع به، وإذا قلناه في الشهادات، فالمراد من ذلك أنه يجب على القاضي أن يقضي بها، فهذا هو المراد بقولنا: مجزئ. وإذا عرف هذا نقول: إن الأمر لا يقتضي إلا كون المأمور واجباً أو ندباً على خلاف وكونه كذلك لا يمنع كونه مجزئاً. بل لامتنع أن يكون واجباً أو ندباً. ومع ذلك لا يكون مجزئاً على المعنى الذي قلناه، وهذا كما يقول فيمن ظن أنه على الطهارة، وليس على الطهارة، وتجب عليه الصلاة، وإن كانت الصلاة غير مجزئة وعليه قضاؤها إذا علم أنه محدث، وكذلك من أفسد على نفسه الحج يجب عليه المضي وإن كان غير مجزئ عنه. فهذا كلام ذكره عبد الجبار بن أحمد في العمد.

وأما دليلنا نقول: إن معنى الإجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر، أو إنهاء ذلك الأمر في حقه. فنقول: على هذا امتثل الأمر كما أمر، فوجب أن يخرج عن عهدة الأمر. كالمولى إذا قال لغلامه: اسقني فسقاه، يخرج عن عهدته، وهذا لأن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة، فإذا فعل المأمور ما اقتضاه هذا الأمر وجب ألّا يبقى عليه واجب آخر من جهة هذا الأمر، وإذا لم يبق عليه شيء من جهة الأمر لا بد أنه حكم بكون المفعول مجزئاً وهو يعني خروجه عن عهدته، وهو كما لو نهى عن شيء فانتهى، خرج عن عهدة النهي.

وأما كلامهم: ففي غاية الضعف، لأن القضاء يجب بأمر جديد، فكيف يستقيم تفسير الإجزاء بسقوط القصد ولهذا المعنى صح وورد أمر من الشارع لا قضاء له عن فواته، مثل الجمعة وما يشبهها، وإنما معنى الإجزاء ما بيناه.

ببينة: أن المأمور بامتثال الأمر يصير مطيعاً لأمر آمره. ومتى جعل مطيعاً لا بد أن يكون طاعة. وأما الذي قالوا: إنه إذا ظن أنه على الطهارة يجب عليه الصلاة، ثم يلزمه قضاؤه.

قلنا: إنما وجب بناء على طهارة، فإذا تبين أنه لم يكن على طهارة ظهر أنه لم يمتثل للمأمور كما أمر، فبنى الحكم على ما تبين حقيقته وأعرض عن الحكم الذي كان مبتنياً على ظن منه، وكان الأمر بخلافه، وكذلك في مسألة الحج الفاسد

إذا مضى عليه بها وجب عليه القضاء لأنه ممتثل المأمور كما مر لأنه أمر بالحج الخالي عن الإصابة، وقد حج لا على هذا الوجه، فلم يخرج عن عهدة الأمر، وأما في مسألتنا، فقد فعل المأمور كما أمر فلا بد أن يقع المفعول مجزئاً عنه على أي وجه فسر الإجزاء، واللَّه أعلم.



مسألة: الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى:

وهذا مذهب عامة الفقهاء. وذهبت المعتزلة إلى أنه لا يكون نهياً عن ضده وتعلقوا في ذلك بوجوه فيها: أن القائل به لا يخلو إما أن يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث اللفظ، ومن حيث المعنى، فإن قلتم من حيث اللفظ فهذا مدفوع من حيث المشاهدة والمحسوس. وهذا لأنا سمعنا الأمر من قوله لغيره: افعل، فكيف تسمع النهي من هذا اللفظ وهو ضده. فإن قلتم: من حيث المعنى، فليس المعنى إلا أن الحكيم إذا أراد شيئاً فقد كره ضده، وإذا حسن شيئاً فقد قبح ضده، وهذا لا يوجب أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده، لأن اللَّه تعالى قد أمرنا بالشيء من غير أن يكره ضده، كالنوافل فإنه تعالى أمر بها، ولم يكره ضدها، لأنه لو كره ضدها لم تكن النوافل نوافل، بل كانت واجبات.

فمنها: أن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن ضده وجب أن يكون العلم بالشيء جهلاً عن ضده، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده كما قلتم: إن إرادة الشيء تكون كراهية لضده. فيؤدي ما قلتم إلى أن يكون الشيء نصفه ضده لأن الكراهة ضد الإرادة. فلو كانت الإرادة كراهة لضده لكان الشيء نصفه ضده وهو باطل.

ومنها: أن الشيء إذا كان له ضدان مثل السواد فإن البياض والحمرة ضدان له فيجب إذا أراد السواد أن يكون كارهاً للحمرة والبياض والحمرة ضد البياض، كما أنها ضد السواد، فكان المحب إذا كره البياض لإرادته السواد أن يكون مريداً للحمرة، لأن كراهية البياض إرادة للحمرة، لأنها ضده، ثم إذا كان مريداً للحمرة وجب أن يكون كارهاً للسواد والبياض جميعاً، لأنهما ضدان له، فيجب على هذا أن يكون كل واحد من هذه الأضداد مراداً مكروهاً، وهذا باطل، وما أدى إليه يكون باطلاً.

وأما حجتنا، قلنا: إن الأمر بالشيء أمر بما لا وصول إليه إلا به ولا يتم إلا بفعله، مثل الأمر بالحج أمر بالسعي إلى مكان الحج قبله. والأمر بالاستقاء أمر بإدلاء الدلو في البئر ونزعه، والأمر بصعود السطح أمر بنصب السلم. وقد بينا هذا

من قبل. وإذا كان الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم المأمور إلا به، فنقول: إن فعل الشيء لا يحصل إلا بترك ضده، مثل الحركة لا تحصل إلا بتركها السكون، وكذلك السكون لا يحصل إلا بترك الحركة. فصار الأمر بالشيء نهياً عن ضده معنى هذا الطريق. ولهذا يكون الأمر بالإيمان نهياً عن الكفر، لأنه ضده، وكذلك الأمر باللبث في المكان نهي عن ضده وهو الخروج، والأمر بالقيام نهي عن القعود، وأشباه هذا كثير. وهذا هو المراد من قولنا: إن الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضده، فإن أعجبهم عن استعمال لفظ النهي وهو الوفاق، وإن لم يعجبهم هذا اللفظ. وقالوا: إنما قلناه معنى تعينت المخالفة في نفس التسمية، ولا مبالاة بها بعد الموافقة في المعنى، وإن خالفوا في اللفظ والمعنى جميعاً كان خروجاً عن المعقول فيكون باطلاً.

والأولى أن نقول: إن المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر، وقضينا أنه على الفور، فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر، كما لا بد من فعل المأمور عقيب الأمر. وأما إن قلنا: إن الأمر على التراخي فلا تظهر المسألة هذا الظهور، فالأولى تصويرها في الجانب.

وأما الجواب عما ذكروه، فأما الأول: فتعلقهم بالنوافل باطل، لأن النوافل عندنا غير مأمور بها، فإن عندنا ما ليس بواجب لا يكون مأموراً به، ولئن تناوله الأمر يكون على طريق المجاز، ثم نقول: الأمر الذي يفيد الوجوب يكون نهياً عن ضده. وأما الأمر الذي يفيد الاستحباب إنما يفيد النهي عن ضده بما يناسب الاستحباب. والاستحباب أن يكون فعل الشيء أولى من تركه، فالحكم في ضده أن يكون تركه أولى من فعله.

وأما كلامهم الثاني: ففي نهاية الضعف، لأنه يجوز أن يجتمع العلم بالشيء والعلم بضده، وكذلك القدرة على الشيء وضده. فأما فعل الشيء وفعل ضده لا يتصور اجتماعهما والأمر يقتضي الفعل، فهذا الوجه عمل في ضده بالنهي عنه.

وأما كلامهم الثالث الذي ذكروه: فليس بشيء أيضاً، لأنا نجعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده لا من حيث اللفظ، ولكن من حيث المعنى وهو أنه لا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده، وهذا المعنى فيما له ضد واحد، وفيما له أضداد واحدٌ. فسواء كان له ضد واحد. وأضداد، فلا بد من ترك الكل حتى يفعل المأمور. وأما النهي عن الشيء هل يقتضي الأمر بضده، فإن كان الشيء له ضد واحد، مثل الحركة والسكون، فكذلك نقول: إنه إذا نهاه عن السكون يكون الأمر بالحركة إذ ليس بينهما واسطة. فأما إذا كان له أضداد، فلا يكون النهي عن الشيء

أمراً بها كلها، لأنه يتوصل إلى ترك الشيء من غير أن يفعل جميع أضداده، ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بعد أن يترك جميع أضداده فافترقا لهذا المعنى. ثم نقول: إن هذا الأمر بالشيء نهي عن ضده صيغة، حتى يصير في النهي الثابت، معنى أن يكون أمراً بضده، فإن الذي ادعيناه إنما ادعيناه في صيغة الأمر والنهي، ولم ندع ذلك فيما ثبت معنى، فسقط ما قالوه.

وادعى أبو زيد في هذه المسألة قولاً ثالثاً، وقال: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده على وجه الكراهة لا على وجه التحريم، وهذا ليس بشيء، لأن الأمر إذا كان بعد الوجوب فلا بد أن يقتضي الكف عن ضده على وجه التحريم حتى يستقيم حمله على الإيجاب.

وقد أجمع الفقهاء على أن الأمر يفيد الإيجاب، ومع هذا لا يكون لما قاله وجه. واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

مسألة: الفرض والواجب واحد عندنا:

وزعم أصحاب أبي حنيفة: أن الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به، والواجب ما ثبت وجوبه بدليل مظنون. وقالوا: لأن الواجب ليس على مرتبة واحدة. ألا ترى: أن الثابت بدليل مقطوع لا يكون في مرتبة ما ثبت بدليل مظنون، بل يكون فوقه في الرتبة، وإذا كانا اختلفا في الرتبة اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه.

قالوا: ولأن الفرض في اللغة يدل على ما لا يدل عليه الوجوب، لأن الوجوب يدل على اللزوم، فإنه مأخوذ من السقوط على ما سبق ولا تأثير للساقط في المحل، ولأن الفرض مأخوذ من الجز والشق، ومنه فرض القوس، وفرضة الوادي. فدل هذا الاسم على التأثير في المحل. وإذا أثر في المحل أفاد زيادة لا يفيدها اسم الوجوب.

ونحن نقول: إن حد الواجب والفرض واحد، لأن حدهما جميعاً: ما لا يسع تركه، أو ما لا يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه. وإذا اتفقنا في المعنى اتفقنا في الاسم. ولأنكم فرقتم بين الواجب والفرض بفرق ولا يدل عليه دليل. والدليل على أنه لا دليل عليه. أنه لو قلت: قلمكم قال هذا الفرق، وقال: الواجب ما ثبت بدليل مقطوع به، والفرض ما ثبت بدليل مظنون، لم يكن عنه خلاص. وأما الذي تعلقوا به من قولهم: إن ما ثبت بهذا الدليل مخالف في الرتبة

ما ثبت بذلك الدليل. فوجه الجواب المعتمد عنه: أن الكلام في الواجب العملي وهو الذي تتكلم فيه الفقهاء فيما بنيهم. وأما العلم ليس له تعرض أصلاً. والواجب عملاً تستوي مراتبه، سواء أكان ثبوت الشيء بدليل قطعي يوجب العلم. أو بدليل اجتهادي يوجب الظن، والعقاب في كل واحد عند تركه عملاً مثل العقاب في صاحبه، وكذلك واحد لا يسع تركه صاحبه إذا استويا من هذا الوجه استغنى عن التفريق الذي ذكروه.

وأما كلامهم الثاني: قلنا: إذا تراجعنا اللغة، فلفظ الوجوب أدل على اللزوم من لفظ الفرض، لأن الفرض اسم مشترك يكون بمعنى الإنزال، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [القصص: ٨٥] أي: أنزل، ويكون بمعنى البيان، مثل قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النور: ١] ويكون بمعنى التقدير. يقال: فرض القاضي النفقة، أي: قدر. ويكون بمعنى الإيجاب كقوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي: أوجب، فالإلزام أحد معاني الفرض، وأما الوجوب له معنى واحد وهو السقوط. وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد، فكان هذا الاسم أخص في الإلزام من لفظ الفرض، فلا أقل أن يستويا. وأما التأثير في المحل، فلا معنى له، لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير في المحل حساً بوجه ما، فلا معنى لاعتباره.

❁ ❁ ❁

مسألة: الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق:

وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يتناوله. والخلاف تظهر فائدته في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة، ولا الطواف منكوساً. وعلى مذهبهم يتناوله. فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف، ذهبوا إلى أنه دخل في الأمر حتى يتصل به الإجزاء الشرعي، وعندنا يدخل ولا جواز لمثل ذلك الطواف.

واعلم أن هذا المثال على أصلهم يتصور. وأما عندنا: أن ذلك طواف مكروه، بل لا طواف أصلاً، لأنه قام الدليل عندنا أن الطهارة شرط في الطواف. مثل كونها شرطاً في الصلاة، وكذلك قام الدليل أن الطواف الشرعي هو الطواف على هيئة مخصوصة لا يوجد إذا طاف منكوساً. وأما هم زعموا أن الطواف حقيقة دوران حول البيت، وذلك موجود سواء أطاف بطهارة أو بغير طهارة، وسواء أطاف مستوياً أو منكوساً. قالوا: وأما وجود الكراهية الشرعية لا يدل على عدم دخول

المفعول في الأمر، بدليل الصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء. فإن الأول داخل في الأمر. والثاني في الإطلاق.

وأما حجة ما صرنا إليه: إن الأمر يفيد الوجوب حقيقة، والندب والإباحة مجازاً، فما ليس بواجب ولا مندوب إليه ولا مباح لا يتصور أن يتناوله الأمر. وأما الصلاة في الأرض المغصوبة، فنتكلم في هذه المسألة ابتداءً حتى يظهر الواجب فنقول: مذهبنا ومذهب أكثر أهل العلم: أن الصلاة في الأرض المغصوبة جائزة. وذهبت المعتزلة غير النظام[1] إلى أنها لا تجزئ، وهو قول داود وأهل الظاهر، وقيل: إنه مذهب أحمد بن حنبل رضي اللَّه عنه.

واحتج من قال: إنها لا تجزئ، بأن الصلاة طاعة بإجماع المسلمين، والصلاة في الدار المغصوبة معصية، لأن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والقعود. وهذه الأشياء تصرف في الدار المغصوبة، وشغل لأماكنها وأهويتها، ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها، منزل منزلة وضع ساج فيها. وربما يعبرون عما قلنا فيقولون: الكون في هذه البقعة محرم معصية، والأكوان التي تقع في الصلاة لا بد أن تقع طاعة ونقول: الكون في هذه البقعة محرم منهي عنه والأكوان التي تقع في الصلاة لا بد أن تكون مأموراً بها، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه. وأيضاً فإنهم أجمعوا أن من شرائط الصلوات الخمس أن ينوي بها المصلي أداء الواجب، وما يدخل فيه أداء الواجب نحو أن ينوي كونها ظهراً، أو عصراً. والصلاة في الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك، لأنه لا يصح أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب. قالوا: وعلى هذا نقول أيضاً: لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب. واختلفوا فيمن ستر عورته بثوب مملوك ثم لبس عليه ثوباً مغصوباً: فمنهم من أجازها، لأن في الثوب الثاني زيادة وفي الثوب الأول كفاية لستر العورة وهو مملوك. وقال آخرون: لا تجوز. لأن قيامه وقعوده وتصرفه في كِلَا الثوبين. وزعموا أيضاً: أن المودع أو الغاصب إذا طولب بردّ الوديعة أو المغصوب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت لم تجز صلاته. وإن كان الوقت ضيّقاً، ويخشى إن تشاغل بالرد أن تفوته الصلاة لم تبطل صلاته إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضرراً شديداً، وتبطل إن استضر بالتأخير ضرراً شديداً. وقالوا لمن صلى وهو يرى من يغرق أو يهلك، وهو يرجو أن يخلصه: فسدت صلاته.

والوجه في ذلك أجمع: أن صلاته في جميع هذه المواضع قبيحة. قالوا:

---

(١) ستأتي ترجمته.

ولا يلزم إذا آمن في الدار المغصوبة حيث يصير مؤمناً، لأن ذلك ليس بتصرف فيها، فيكون غصباً لها. فلم يلزم أن يكون قبيحاً غير طاعة. قالوا: وليس يلزم إذا صلى في أرض إنسان غير أن يقصد غصبها ولا زرع في الأرض، لأن العادة جارية أن مالك الأرض لا يكره أن يصلي المارة في أرضه، وكذلك العادة جارية بأن من أذن لغيره في الدخول في داره أنه لا يكره أن يصلي فيها فنزل ذلك منزلة صريح الإذن.

قال أبو الحسين البصري[1] صاحب «المعتمد» مستدلّاً في هذه المسألة: إن صحة الصلاة في الدار المغصوبة. إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التعبد، أو يراد بها أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد والأول باطل، لأن التعبد لا يتناول القبيح المكروه، والثاني يكفي في نفيه أنه لم يدل دليل على أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد، وإذا لم يدل الدليل على ذلك لم يسقط به التعبد الواجب عليه.

وأما حجتنا: فقد ذكر بعض أصحابنا: أن بعض ما يحتج به في هذه المسألة إجماع الأمة، فإنا نعلم أن المكلفين الذين خوطبوا بالصلاة من شرق الأرض ومغربها ما كان يخلو عصر من الأعصار من فعل بعضهم الصلاة في الأرض المغصوبة، ولو كان من أهل الاجتهاد من لا يجوز ذلك لم يجز في مستقر العبادات ألّا يظهر خلافه مع كثرة وقوع ذلك، وعموم البلوى به. ولجرى بينهم تناظر وتشاجر في ذلك، كيف وأهل القدوة الذين هم أهل القدوة في الشريعة والأعلام في معرفة الأحكام أطبقوا على القول بجواز ذلك، فلا يعتد بخلاف من خالف في ذلك لأنه خالف محدث، ولم ينقل عن أحد من السلف ذلك. وعندي أن هذه الحجة ضعيفة، لأنهم يقولون بالإجماع. وقد بينا خلاف ذلك.

وقولهم: إنه لم ينقل عن أحد من السلف ذلك. قالوا: كما لم ينقل الفساد لم ينقل الجواز. ولعلهم إن سئلوا عن ذلك أفتوا ببطلان صلاته. قالوا: والظاهر ذلك، لأن الدليل مضى في هذه المسألة. فما كنا نظن بسلفنا الصالحين أنهم يتركون مثل الذي قدمناه وأقمناه إلى ما دليل عليه، بل هو مجرد دعوى. ونستدل بوجه آخر يعتمد عليه فنقول: الصلاة غير منهي عنها، لأن النهي وإن ورد ولكنه ينصرف إلى فعل الغصب لا إلى فعل الصلاة.

ألا ترى: أن بعد الخروج عن الصلاة هو فاعل للغصب غير فاعل للصلاة.

---

(١) محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري، شيخ المعتزلة صاحب التصانيف، ولد في البصرة، اشتهر بذكائه. من تصانيفه: المعتمد. توفي في البصرة سنة (٤٣٦هـ). انظر شذرات الذهب (٣/ ٢٥٩) والأعلام (٦/ ٢٧٥) وتاريخ بغداد (٣/ ١٠٠).

ألا ترى: أنه لو صلى في مكان من الدار لا يخرج من أن يكون غاصباً لغير ذلك المكان من بقاع الدار.

قالوا: على هذا أن المعقول من الغصب هو الاستيلاء على مال الغير على وجه العدوان، وهو بالصلاة شاغل ملك غيره بالعدوان، فيصير بغير الصلاة غاصباً، فكيف لا يكون النهي منصرفاً إليها وصلاته عن الغصب؟

الجواب: يقال لهم: هل يجوز بين أن يكون الإنسان في فعل واحد مأموراً من وجه منهياً من وجه، مطيعاً من وجه عاصياً من وجه. فإن قالوا: لا. قلنا: الدليل على جوازه المشروع والمعقول.

أما المشروع: فإن المريض الذي يستضر بالصوم فإذا صام، فإنه لم يختلف أحد أن صومه يقع، وهو مأمور بالصوم من وجه منهي من وجه. ولولا أنه مأمور به من وجه لم يتصور وقوعه موقع الصوم المعروض عليه وهو منهي عنه من وجه. وهو لتضمنه إضراراً بنفسه.

وأما المعقول: فإن السيد إذا قال لعبده: احمل هذه الخشبة إلى موضع كذا، واسلك بها طريق كذا، فحمل الخشبة وسلك طريقاً غير الطريق الذي قال، فإنه يكون مطيعاً من وجه عاصياً من وجه.

ألا ترى: أنه يحسن أن يقول العبد: إن كنت عصيتك في سلوك هذا الطريق فقد أطعتك في حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا، ويقول لهم أيضاً: هل يجوز أن يشتمل الفعل الواحد على معنيين مختلفين في حكم الشارع. فإن قالوا: لا.

قلنا: الدليل على جواز ذلك أن من وقف على جبل مغصوب بعرفات، فقد اشتمل وقوفه على ما هو طاعة، وهو الوقوف بعرفة، وعلى ما هو معصية وهو استعمال جبل الغير، وكذلك إذا توضأ بماء مغصوب، فإن حركاته في الوضوء اشتملت على شيئين مختلفين. على استعمال ماء الغير، وهو معصية، وعلى فعل الوضوء وهو طاعة، وكذلك إذا ذبح بسكين مغصوب، فإن فعله اشتمل على استعمال سكين الغير وهو معصية. وعلى ذبح الشاة، وهو مباح جائز، وإذا نوى الإنسان الصوم ونام في نهاره، فإنه في حال نومه فاعل للصوم وفاعل للنوم. وهذه المسائل كلها مسلمة ولم ينقل عن المخالفين منع شيء منها. وأقواها مسألة صوم الشيخ والمريض اللذين يستضران بالصوم. ومسألة الوضوء بالماء المغصوب، والوقوف على جبل مغصوب. فإذا ثبت ما قلناه، فنقول: إذا صلى في أرض مغصوبة، فنقول: النهي في شغل أرض الغير والأمر بالصلاة، فهو مأمور بهذا

الفعل من حيث إنه صلاة منهي عنه من حيث إنه شغل ملك الغير. والجواز من حيث إنه صلاة لا من حيث إنه شغل ملك الغير. وإن شئت عبرت عن هذا بالطاعة والمعصية. فقلت: إنه مطيع من حيث الصلاة عاص من حيث شغل ملك الغير، وهو مثل مسألة المريض إذا صام، والوضوء بالماء المغصوب، والوقوف على جبل مغصوب، وهو مأمور مطيع من حيث فعل الصوم، وفعل الوقوف وفعل الوضوء، عاص منهي عنه من حيث الإضرار بنفسه واستعمال مال الغير وجبل الغير. وهو لأن شغل ملك الغير ينفصل عن الصلاة، والصلاة تنفصل عن شغل ملك الغير، فإذا انفصلا حساً فيجوز أن نجعل فعله فيهما كفعلين منفصلين، فيكون مطيعاً بأحدهما عاصياً بالآخر. والدليل عليه المسائل التي قلناها، والحرف في هذه المسألة أنا وجدنا فعلاً من حقه أن يكون طاعة وقد وقع قبيحاً ومعصية. ومع ذلك أجزأ عن الطاعة، وكان طريق جوازها ما ذكرنا. كذلك هاهنا.

وأما فصل النية التي قالوا بها، فنحن إذا فصلنا الطاعة عن المعصية استقامت فيه النية، وقد نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن القاضي أبي بكر الباقلاني كلاماً غير مفهوم في هذه المسألة. وهو أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة لا بد أن تقع مأموراً بها، ولكن يسقط الأمر بالصلاة عندنا كما يسقط الأمر بأعذار نظراً من الجنون وغيره. وهذا هذيان، فأعرضنا عنه. واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

مسألة: إذا قال الصحابي: أمرنا بكذا، فإنه ينزل منزلة القول المقول في الأمر:

وقال داود وأصحابه: لا ينزل منزلة ما لم يقل اللفظ. وقال: لأنه يجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكر لفظاً في الندب، والراوي ظن منه معنى الوجوب فيقبل على ما ظن. ونحن نقول: قول الصحابي: أمرنا بكذا مثل قول الرسول ﷺ أمرتكم بكذا. ومثل قوله: أمركم اللَّه بكذا. والذي قالوه باطل، لأن الأمر عندنا لا يكون أمراً إلا إذا أفاد الوجوب، فأما إذا أفاد الندب، فإنه لا يكون أمراً، فليس ما قالوه بشيء. واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

باب القول في النواهي

اعلم أن النهي يقارب الأمر في أكثر ما ذكرناه. ونشير إلى ذلك على وجه الاختصار ونبين ما يخالف الأمر فيه.

فأما حقيقة النهي: فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه. وقيل: هو قول القائل لغيره: لا تفعل على جهة الاستعلاء.

فـصـل

وله صيغة تدل عليه في اللغة

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه: ليس له صيغة، وقد دللنا عليه وأبطلنا قوله من قبل.

فـصـل

وصيغة النهي مقتضية للتحريم

وقال أبو الحسن ومن تبعه: لا يدل عليه ولا على غيره إلا بدليل.

والدليل على أنه يقتضي التحريم، أن قوله لغيره: لا تفعل يقتضي طلب ترك الفعل لا محالة. مثلما أن قوله لغيره: افعل يقتضي طلب الفعل لا محالة، وطلب الفعل لا محالة يقتضي الإيجاب كما ذكرنا في مسألة الأمر، فطلب ترك الفعل لا محالة يقتضي التحريم. وقد سبق وجه الدليل في هذا. ويمكن أن يقال: إن النهي لما كان لطلب الامتناع من الفعل، والفعل لا يمتنع وجوده بكل إلا بالتحريم، فكان مقتضياً للتحريم أي: امتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع يكون بالتحريم، لأن السيد إذا قال لغلامه: لا تفعل كذا ففعل استحق الذم والتوبيخ، ولولا أنه اقتضى التحريم، لم يستحق الذم والتوبيخ.

فـصـل

والنهي يقتضي الترك على الدوام، وعلى الفور بخلاف الأمر يقتضي فعل المأمور مرة واحدة ولا يقتضي الفور إلا بدليل

وذكرنا الفرق من قبل: ببينة: أن من قال لغلامه: افعل كذا ففعل مرة واحدة يعدّ ممتثلاً آتياً للمأمور، وإذا قال: لا تفعل كذا لا يعد منتهياً إلا بعد الانتهاء على الدوام، وهذا ظاهر للمتأمل.

فـصـل

قد ذكرنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. فأما النهي عن الشيء هل يكون أمراً بضده، فإن كان له ضد واحد فهو أمر بذلك الضد، كالصوم في العيدين، وإن كان له أضداد كثيرة فهو أمر بضد واحد من أضداده، لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهي عنه إلا به. فأما إثبات الأمر بسائر الأضداد فلا معنى له، وقد سبق هذا.

فـصـل

إذا نهى الشارع عن أحد الشيئين كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما

ويجوز له فعل واحد منهما أيهما شاء. وعند المعتزلة يكون منهياً عنهما، فلا يجوز له فعل واحد منهما. وزعموا أن النهي لا يرد إلا عن قبيح. فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما، فيكونان جميعاً منهيين، وإن ورد بلفظ التخيير اللهم إلا أن تدل الدلالة على أن أحدهما إنما كان منهياً عنه إذا كان الآخر موجوداً وذلك الآخر منهي عنه إذا كان هذا موجوداً، فيكون للتخيير هاهنا فائدتان. يقال: لا تأكل ولا تشرب، وتدل الدلالة أنه إنما نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إنما نهى عن الشرب بعد وجود الأكل. فيكونان منهيين على طريق التخيير على هذا الوجه. هذا مذهبهم في هذا. وأما عندنا، فالأمر على ما ذكرناه، . والدليل على أن الأمر أمر بالفعل، والنهي أمر بالترك. ثم الأمر بالفعل في أحد شيئين لا يقتضي وجوبهما. كذا الأمر بالترك في أحد شيئين، لا يقتضي وجوب تركهما، وقد سبق هذا أيضاً.

مسألة: النهي يدل على فساد المنهي عنه:

وهو الظاهر من مذهب الشافعي، وعليه أكثر الأصحاب، إلا أنهم اختلفوا: فمنهم من قال: يقتضي الفساد من جهة الوضع في اللغة. ومنهم من قال: يقتضي الفساد من جهة الشرع، ويمكن أن يقال: يقتضي الفساد من حيث المعنى لا من حيث اللغة، وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضاً جماعة من أصحاب أبي حنيفة. ومن أصحابنا من قال: إن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه وحكي عن الشافعي رحمه اللَّه ما يدلّ عليه، وهذا اختيار أبي بكر القفال الشاشي وهو قول الكرخي ومن معه من أصحاب أبي حنيفة، وهو أيضاً قول أكثر المتكلمين ومنهم أبو علي[١] وأبو هاشم، وأبو عبد اللَّه البصري[٢] الملقب بمصلح المتكلمين واختلف هؤلاء فيما بينهم، فقال بعضهم: إن كان في فعل المنهي إخلال بشرط في صحته إن كان عبادة أو في نفوذه إن كان عقداً وجب القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه لم يجب القضاء بفساده.

وقال بعضهم: إن كان النهي يختص بالفعل المنهي عنه كالصلاة في المكان النجس اقتضى الفساد، وإن لم يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة لم يقتض الفساد.

وقال بعضهم: إن كان النهي عن الشيء المعني في عينه أوجب الفساد، وإن كان المعني في غيره لا يوجب الفساد. وأما المعروف عن طريقة أبي زيد في هذه المسألة. قالوا: النهي المطلق نوعان: نهي عن الأفعال الحسية، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر، ونهي عن التصرفات الشرعية، مثل الصوم والصلاة والبيع. والنهي عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة في نفسها لمعنى في أعيانها إلا أن يقوم دليل على ذلك. وأما النهي المطلق من التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه. لكن متصلاً بالمنهي عنه، فيتبقى صفة المشروعية عن المنهي من وجه مع تصوره في نفسه وبقاء حقيقته، وربما يعبرون عن هذا فيقولون: يخرج عن المشروعية بوصفه، ويبقى مشروعاً بأصله. وبيان هذا قد ذكروه في مسائل الخلاف.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي البصري، ولد سنة (٢٣٥هـ) بجبا وهي بلدة في خوزستان، معتزلي متكلم وإليه تنسب الجبائية من مؤلفاته: كتاب في تفسير القرآن. توفي سنة (٣٠٣هـ). انظر السير (٩/ ١٨٥) ومعجم المؤلفين (١٠/ ٢٦٩).

(٢) الحسين بن علي البصري، أخذ عن أبي هاشم، إمام في علم الكلام من مؤلفاته: التفصيل، توفي سنة (٣٦٧هـ). انظر طبقات المعتزلة (١/ ١١١ ـ ١١٣).

وأما حجة من يقولون: إن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه، قالوا: الحال لا يخلو إما أن يكون النهي مقتضياً فساد المنهي عنه، من حيث لفظ النهي ووضعه لغة، ومن حيث الشرع، أو من حيث النظر إلى معناه:

فأما الأول: فباطل، لأن النهي طلب ترك الفعل، والأمر طلب الفعل لغة، وهذا لا يدل على فساد ولا على صحة، لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما.

وأما الثاني: فهو باطل أيضاً، لأن الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل، ولا نقل عن السماع في فساد المنهي عنه بالنهي شرعاً، ولو كان لعثرنا عليه بالبحث، وقد بحثنا فلم نجده. يدل عليه: أنا رأينا مناهي وردت في الشرع ولم تقتض فساد المنهي عنه، والدليل عليه الصلاة في الأرض المغصوبة فإنها منهي عنها وليست بفاسدة، وكذلك البيع وقت النداء، وكذلك الطلاق في حال الحيض منهي عنه ومع ذلك هو واقع محكوم بصحته ووقوعه، وكذلك البيع في آخر وقت الصلاة منهي عنه وهو جائز، وكذلك الإحرام محكوم بالنهي عنه وهو منعقد. وقد قال بعض من نصر هذا القول: إنه لا بد من معرفة معنى الفاسد والصحيح، فإن في معرفة معناه زوال معظم الشغل في المسألة.

قالوا: ومعنى الفاسد أنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم بحال حتى استعمل في الصلاة والصيام أفاد أن القضاء واجب وإذا استعمل في العقود أفاد أن التمليك لا يقع بها. وإذا استعمل في الإيقاعات من الطلاق والعتاق أفاد أن لا عضل، وإذا استعمل في الشهادة أفاد أن الحاكم لا يحكم بها. وأما معنى الجواز فعلى الضد من هذا، فيفيد استعماله في الصلاة والصيام سقوط القضاء، وفي العقود وقوع الملك، وفي الإيقاعات حصولها، وفي الشهادة يفيد أن القاضي بها إذا عرفنا معنى الفساد والجواز ليس في المنهي دليل على أنه إذا فعل المنهي لا يقع موقع الصحيح في الحكم، لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل، ومن حيث المعنى يدل على كراهة الناهي لفعل المنهي عنه، أن يدل على القبح، لأن الناهي إذا كان حكيماً فلا بد أن يكون المنهي قبيحاً، وإلا لم يحسن النهي بقبح المنهي، وكراهة الناهي له لا يدل على فساده من حيث الحكم بدليل المسائل التي قدمنا.

ويدل عليه: أن الذبح بالسكين المغصوب منهي عنه، وكذلك التوضؤ بالماء المغصوب، وقد وقعا مواقع الصحيح، فثبت أن النهي لا يدل على الفساد لا من حيث الصيغة، ولا من حيث الشرع، ولا من حيث المعنى.

قالوا: ولأن النهي إذا أفاد الفساد لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا

يكون منهياً عنه على التحقيق، لأن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً، ولا يكون حقيقة.

وقد قال بعضهم: إن لفظ النهي لغوي والفساد معنى شرعي، ولا يجوز أن يكون اللفظ اللغوي موضوعاً له، لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا، ولم يعرفوا شرعاً ما يدل أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهي. قال: ولا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح، لأن قبح الشيء لا ينافي ثبوت الحكم لا محالة، لأن الحكم قد نهى عن الشيء لنوع مفسدة معلق به، وإن وقع موقع الصحيح في الحكم، وذلك أن يتشاغل به عن واجب، مثل البيع مع تعين السعي إلى الجمعة، أو مع تعين التحريم عليه، أو تعين إنقاذ غريق أو حريق. وإذا أكن هذا لم يأمن أن يكون النهي عن البيع أو الطلاق وغيرهما كان لغرض، سوى أن أحكامها لا تثبت. وإذا جاز ذلك لم يقتض صحة الفساد. وأما أبو زيد فالذي يحضرني من كلامه في هذه المسألة: هو أن النهي لا يصح عن غير المتكون، لأن النهي يرد والمراد به انعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فلا بد من أن يكون المنهي عنه ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه. فثبت أن النهي لا يتصور إلا عن متكون من العبد. قالوا: ولهذا لا يصح أن يقال للأعمى لا تبصر وللأدمى لا تنظر، لأنه لا يكون منه. ويجوز أن يقال للبصير لا تبصر كذا، وكذلك للسميع لا تسمع كذا، لأنه يتكون منه، وربما يعبرون عما قلنا فيقولون: إن النهي لطلب الامتناع من المنهي عنه فلا بد من تصور المنهي عنه حتى يتحقق النهي عنه، فعلى هذا المنهي عنه الصوم في يومي العيد وأيام التشريق، والبيع أيضاً هو المنهي عنه مع الشرط الفاسد، وكذلك الصلاة عند غروب الشمس، والصوم اسم لفعل مخصوص، وكذلك الصلاة والبيع اسم لقول مخصوص، وهو الذي جعل سبباً للملك شرعاً، فوجب تصور الصوم والصلاة والبيع بعد النهي ليتحقق النهي عنه شرعاً. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه تصور صورة الإمساك وصورة أفعال الصلاة وصورة الإيجاب والقبول، لأن الصوم إنما صار صوماً بصورته ومعناه، وكذلك الصلاة، وكذلك البيع. والمعنى في الصلاة والصوم كونه صلاة وصوماً في حكم اللَّه تعالى، والمعنى في البيع كونه مفيداً للملك، فإذا لم يوجد هذا المعنى في هذه الأشياء لم توجد هذه الأشياء أصلاً. وقد بينا أنه لا بد من تصور المنهي عنه ليصبح النهي.

والحرف: أن الذي يحقق موجوداً ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع. قالوا: والفسخ ينزل من النهي في طرف مناقض له، لأن النهي إعدام الشيء بفعل العبد.

فأما الفسخ فهو إعدام الشيء مشروعاً لينعدم فعل العبد لانعدامه مشروعاً، والنهي لا لانعدام المشروعية، بل لينعدم الشيء بفعل العبد مع بقاء المشروعية.

قالوا: أما كون المنهي عنه محظوراً، فلا ينافي المشروعية، لأنه يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه، محظوراً من وجه، فصار المفعول مشتملاً على حظرية ومشروعية، وإنما أثبتنا المشروعية مع الحظر لأجل الضرورة على ما سبق. فإن قلتم: إن نص الشارع على هذا لا يجوز مثل أن نقول: حظرت عليك هذا الشيء وشرعته لك، فلا يجوز. وعلى أنه يجوز، إن ثبت بطريق ما لا يثبت بطريق التنصيص، وهذا كالأمر بالشيء نهي عن ضده، وكذلك النهي عن الشيء أمر بضده، إذا كان له ضد واحد، فصار الشرع من مقتضيات النهي ضرورة، والحظر من مقتضيات الأمر ضرورة، وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص. وعلى أن الشيء الواحد يجوز أن يكون مشروعاً من وجه محظوراً من وجه بدليل المسائل التي قلناها، وكذلك وطء الأب جارية ابنه، ووطء أحد الشريكين الجارية المشتركة.

وقال بعضهم: القبح صفة قائمة بالمنهي، فكان تابعاً، فلا يجوز إثباته على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه.

وبيان هذا: أن النهي أوجب القبح، فإذا أثبتناه على وجه يفسد به المنهي عنه، وفي فساد المنهي عنه فساد النهي على ما سبق.

كما أثبتناه على وجه يبطل به ما اقتضاه وأوجبه، فعملنا بالأصل وهو النهي على ما يتصور معه المنهي، وعملنا بالمقتضى وهو الفسخ بقدر الإمكان، وهو أن نجعل المنهي عنه غير مشروع بوصفه، لأن القبح وصف يبطل المشروعية من حيث الوصف، فأبقينا المشروعية في أصله لئلا نبطل أصل النهي. فهذا غاية الإمكان في إظهار العمل بالدليلين.

فإن قلتم: كيف يحتمل المشروع وصف الصلاة؟

قلنا: قد يحتمل بدليل المسائل التي قدمناها، ولأن العبرة بالدليل لا بالاستبعاد. وخرجوا على هذا الأصل مسائل مثل مسألة البيع الفاسد، ومسألة صوم يومي العيد، وأيام التشريق، وكذلك الصلاة في الأوقات المنهي عنها، وقد ذكرنا وجه كلامهم في ذلك في مسائل الفروع ولا معنى لذكرها هنا.

وأما حجتنا في المسألة قوله ﷺ: «**من أدخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد**»[1]

(١) ورد بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد». انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٩٥٩) رقم (٢٥٥٠)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٤٣) رقم (١٧١٨).

روته عائشة رضي اللَّه عنها وغيرها، والخبر في الصحيحين. والمنهي عنه ليس بداخل في الدين فيكون مردوداً باطلاً. وسؤالهم على هذا هو أن معنى قوله ﷺ: «**فهو رد**» أي: غير مقبول ولا يثاب عليه.

والجواب: أن الظاهر من قوله: رد هو بمعنى الإبطال والإعدام، كما يقال: رد فلان على فلان ماله، أي: أعدم يده وقوته أو ثبت يد المردود عليه وأوجده وإذا كان الظاهر هذا لم يجز أن يحمل عليه إلا بدليل ولأنا أجمعنا على أن النهي يقتضي حرمة المنهي عنه وحظره. ولهذا المعنى إذا ارتكبه يأثم وإذا صار محظوراً لا يبقى مشروعاً، لأن المشروع هو المطلق فعله في الشرع. وهذا أدنى درجات المشروعية. والمحظور هو الممنوع عنه في الشرع، فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظوراً ومشروعاً.

ببينة: أن اللَّه تعالى قد نص على التحريم في الربا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] والمحرم ما يجب الامتناع عنه، وإذا وجب الامتناع عنه لم يجز أن يكون مشروعاً، لما بينا: أن أقل درجات المشروع هو الندب أو الإباحة، إذا لم يكن عقد الربا مشروعاً، لم يثبت الملك المشروع، لأن الملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد المشروع. وتحقيق ما ذكرنا: فإن البياعات والأنكحة وسائر العقود ما عرفناها إلا بالشرع، فإنه لولا الشرع لم يعرف شيء من هذه العقود وقد شرع اللَّه تعالى هذه العقود على شرط مخصوص في محل مخصوص من فاعل مخصوص فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً، وهذا لأن الأصل لما كان هو عدم المشروعية، فإذا شرع عقداً على وجه فما كان على غير ذلك الوجه بقي على العدم، وإذا بقي على العدم لا يصلح لثبوت حكم شرعي.

فإذا قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] يتناول كل ما يسمى بيعاً، فيجب ألّا يوجد بيع ما إلا وهو داخل تحت الآية. فإذا وردت السُّنّة بزيادة شرط أو تسمية محل، فلا يخرج العقد من كونه بيعاً لظاهر الآية. فإذا كان بيعاً دخل تحت المشروعية.

قالوا: وعلى أن صحة البيع تعرف بالفعل، ولو لم يرد شرع بالبيع، لكنا نعرف بالعقل أن من كان له ملك في شيء، فجعله لغيره، يصير لذلك الغير، وإذا عرف بالعقل، لم يكن عدم ورود المشروع دليلاً على انعدامه.

والجواب: أما الآية، قلنا: معنى الآية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ على ما ورد به بيان السُّنّة.

والدليل عليه: أنه لا يحل إلا على ذلك الوجه الذي وردت به السُّنّة، ولأنه

تعالى قد قال عقبه: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وعندهم الربا عقد منعقد مقيد للملك على ما ينعقل غير الربا ويفيده.

وأما قولهم: إن صحة البيع تعرف بالعقل.

قلنا: هذا محال، لأن البياعات عقود شرعية بإجماع الأمة، والعقود الشرعية لا تعرف إلا بالشرع. ثم نقول: إن سلم لكل مسلم: أن البيع وإفادته الملك كان يعرف بالعقل لكنا لم نترك العقل، بل رددنا إلى الشرع، وقد صارت البياعات شرعية بإجماع الأمة.

ألا ترى: أن جواز الإقدام على البيع وغيره كان يعرف بالعقل، والآن قد ارتفع ذلك حتى لا يجوز الإقدام على عقد ما إلا إذا كان على ما يوافق الشرع. وإذا صارت شرعية ظهر ما قلنا: إن ما لم يرد به الشرع بقي على عدم المشروعية، ولا يجوز أن يفيد حكماً شرعياً بحال.

واعلم أن هذا الذي قلناه ظاهر في البياعات والأنكحة وسائر العقود، وهو في العبادات أظهر، وذلك لأن المفعول عبادة، فإذا كان منهياً عنه لم يكن عبادة، ولأن العبادة ما يتناوله المتعبد من المعبود والمنهي عنه لا يتناوله المتعبد فلا يكون عبادة.

ويمكن أن يقال: ما لا يتناوله المتعبد لا يسقط التعبد. وإنما قلنا: إن المنهي عنه لا يتناوله المتعبد لأن التعبد ما يتناول ما له صفة زائدة على حسنه، والمنهي عنه لا يكون حسناً، فكيف نثبت له صفة زائدة على الحسن وجميع ما ذكرناه في كلامهم يمكن إخراجه على طريق السؤال على هذه الطريقة، وسنجيب عن الكل.

واحتج بعض أصحابنا بأن النهي ضد الأمر ويقتضيه، والأمر يدل على إجزاء المأمور به فيجب أن يدل المنهي على عدم إجزائه، وإلا لم يكن ضده ولا يقتضيه، وقد قالوا على هذا: إن الأمر لما دل على إجزاء المأمور به، فالنهي الذي هو ضده لا يدل على إجزاء المنهي عنه، فقد ثبتت المخالفة والمضادة من هذا الوجه، ونحن وإن قلنا: إن المنهي عنه يجزئ فلا نحكم لإجزائه لمكان النهي وقالوا على قولنا: إن المنهي عنه لو كان مجزئاً لكان طريق الشرع، والشرع إما إيجاب أو ندب أو إباحة، والنهي نفى جميع هذا.

قالوا: لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه.

ألا ترى: أنه يجوز أن تقول: إذا فعلتم ما نهيتكم أجزأكم عن الغرض، أو نقول: إذا بعتم ما نهيتكم عنه وقع به الملك. فإذا جاز هذا تصريحاً، جاز وإن لم يصرح به.

ونحن نجيب عن هذا فنقول: ما قلتم من التصريح على ما قلتم لا يجوز، وإن ورد على ذلك فيكون النهي مجازاً ولا يكون له حقيقة، وإذا ثبت هذا الأصل الذي قلناه، خرجت عليه المسائل. من مسألة البيع الفاسد ومسألة صوم يومي العيد، وأيام التشريق. وقد ذكرنا وجه ذلك في الفروع.

وأما الجواب عن كلماتهم: أما الأول: فقد قسموا وقالوا: النهي يدل على فساد المنهي عنه بصيغة النهي وبمعناه أو شرعاً. هذا تقسيم باطل، لأنا بينا وجه فساد المنهي عنه، فينبغي أن يكون الكلام على ذلك، ويمكن أن يقال بصيغته، لأن صيغته تدل على عموم المشروعية، لأن المشروعية بأمر وإباحة، والنهي نفى ذلك. ويمكن أن يقابل بمعناه، لأنه قد دل النهي على قبح المنهي عنه وحظره، وهذا مضاد للمشروعية.

وقولهم: يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه ومحظوراً من وجه.

قلنا: قد ورد النهي عن نفس الشيء مطلقاً فصار محظوراً مطلقاً، وإذا صار محظوراً مطلقاً، لم يبق مشروعاً بوجه ما.

وقولهم: إن النهي ليس إلا طلب الكف عن الفعل، قلنا: بلى ولكن قد دل على الفساد بالوجه الذي قلنا.

والأولى: ألّا ندعي الفساد بصيغة النهي، لكن نقول: إنما جاء الفساد من حيث معنى النهي، وذلك المعنى على ما سبق.

وأما قولهم: إن معنى الفاسد كذا، ومعنى الجائز كذا.

قلنا: قد قام الدليل: أن القضاء يجب بأمر جديد، فكيف يكون معنى الفاسد مع أنه يجب قضاؤه، والقضاء لا يجب بالأمر الأول بحال، وليس هذا بشيء.

وقولهم: إنه يجوز أن النهي عن الشيء لنوع مفسدة تتصل بالمفعول وإن كان هو في نفسه جائز.

قلنا: النهي عن نفس الشيء لا يكون إلا لمفسدة في عينه، فلا يتصور أن يكون جائزاً. وهذا لأنه إذا ورد النهي عن نفس الشيء، فإن كان عبادة انتفى منه التعبد، وإن كان من عقود المعاملات انتفى منها الإطلاق والإباحة. وما لا يكون مباحاً لا يكون مشروعاً، وإذا لم يكن مشروعاً لم يبن عليه حكم الشرع.

وأما قولهم: إن النهي صيغة لغوية، والجواز والفساد شرعيان.

قلنا: وإن كان النهي لغة، لكن عرفنا: أن أهل اللسان عقلوا أن ذلك لما لا يتصل به، المطلوب بالفعل والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل. ثم قد ذكرنا: إن النهي إنما نفى الشرع بالوجه الذي سبق ذكره.

وأما المسائل التي تعلقوا بها، فنقول أولاً: إن الأصول الممهدة من الشرع لا تنتقض، لأنه ما من أصل من أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعاً في الشرع مخالفاً له، غير أن ذلك لا يعد نقضاً لذلك الأصل المشروع الموضوع، وإنما عدل في ذلك الموضع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه من إجماع ونص، أو غير ذلك.

ببينة: أن النهي في اقتضاء الفساد كهو في اقتضاء التحريم، وقد يعدل به من التحريم إلى التنزيه، ولا يخرج النهي من أن يكون دالّاً على التحريم، فكذا تصور النهي في بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد لا يدل على أن النهي في وضعه لا يدل على الفساد وأمثال هذا يكثر. ثم نقول: إن النهي إذا ورد عن نفس الشيء حقيقة فلا بد أن يوجب فساد المنهي عنه.

فأما إذا كان النهي وارداً عن نفس الشيء لكن عن معنى آخر غيره وأضيف إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى، فإنه لا يوجب فساد المنهي عنه. وعلى هذا تخرج المسائل: أما الصلاة في الأرض المغصوبة فالنهي ليس عن الصلاة ـ لكن عن شغل أرض الغير ـ وهذا يوجب النهي عن التعدي في أرض الغير بلا صلاة، وقد بينا هذا فيما سبق فلا نعيد. وكذلك الطلاق في حال الحيض، فإن النهي ليس لنفس الطلاق، لكن لإلحاق الضرر بالمرأة ولهذا يوجد الطلاق في حال الحيض، ولا يكره إذا لم يؤد إلى الضرر، وهو أن يطلق في حال الحيض قبل الدخول، وكذلك الوطء في حال الحيض، إنما نهى عنه لا لنفس الوطء بل لمباشرة الأذى، وقد ورد النص بهذا المعنى. وعلى هذا البيع وقت النداء، إنما نهى عنه للاشتغال به عن السعي. ألا ترى أنه لو اشتغل بشيء آخر غير البيع كان النهي متناولاً إياه. وأما في سائر ما ورد به النهي فقد تناول نفس الشيء، فإن النهي عن البيع بالخمر نهي عن نفس البيع، وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك النكاح بغير شهوة. وعلى هذا النهي عن صوم يومي العيد وأيام التشريق. بدليل أنه لا يتصور وجود النهي إلا عند نقل هذه العقود.

والحرف: أنه لا يتصور ارتكاب البيع بالخمر إلا عند مباشرة بيع الخمر، ولا يتصور ارتكاب الربا إلا عند بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك في البيع بشرط فاسد لا يوجد ارتكاب ذلك النهي إلا عند وجود البيع، وكذلك في صوم يومي العيد لا يوجد ارتكاب النهي إلا عند فعل الصوم بالنية مع الإمساك. حتى لو أمسك ولم ينو الصوم، فإنه لا يكون مرتكباً للنهي. وفي المسائل التي أوردها يتصور ارتكاب النهي من غير وجود تلك العقود أصلاً، وهذا جواب معتمد في غاية الظهور، وفيه

غنى عن خبط كثير من الأصحاب فيها. وأما الإحرام مجامعاً فينعقد لا على ما ينعقد إذا أحرم غير مجامع، لأنه ينعقد فاسداً، ولأنه لا يفيد المقصود من الخروج عن المفروض عليه، والنقص عن عهدته، فليكن سائر العقود الفاسدة. كذلك النهي لا يفيد المطلوب من الملك في البيع، والحل في النكاح، والخروج عن عهدة النذر في صوم يومي العيد وأيام التشريق خلاف ما يقوله الخصم، فإنهم قالوا: إذا نذر صوم هذه الأيام وفعلها خرج من عهدة النذر، فإن قالوا: أليس قد انعقد الإحرام مع هذا كله؟ فهلا قلتم: إنه لا ينعقد أصلاً. قلنا: انعقاده على الفساد وإلزامه أفعاله يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على أنواع، فيجوز أن يقال: يكون هذا الأصل وإيقاع المرء في عهدة أفعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمة ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من اللَّه تعالى له لارتكابه النهي وفعله الحج على وجه المعصية فلم تدخل هذه المسألة على الأصل الذي قلناه.

وأما طريقة أبي زيد: فاعلم أن معتمده في طريقته هو أن النهي لا يتحقق إلا مع تصور المنهي عنه، فقد قال الأصحاب: إنه متصور لولا النهي، فلتصوره لولا النهي صح النهي. والنهي يعمل عمله على ما قدمناه. ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال: إن النهي لإعدام الشيء شرعاً. لا لإعدامه حساً، فلما أنه متصور حساً صح النهي عنه، ولما أن النهي قضيته نفي المشروعية عن المنهي عنه على ما سبق، انعدم شرعاً.

وقولهم: إن المنهي عنه هو الصوم المعلوم، والبيع المعلوم في الشرع، وأما مجرد الإمساك فليس بصوم، ولو كان صوماً فهو صوم لغة لا شرعاً، فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقة، والبيع حقيقة حتى يصح النهي. وجوز الأصحاب من هذا ما قلنا: إنه قد يتصور لولا النهي، فهذا لا يدفع الإشكال، فليس مما يقنع به الخصم. ويمكن أن يجاب فيقال: الصوم الذي هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك، وهذا متصور من العبد، وقد صح النهي لتصوره منه. وأما خروجه عن كونه صوماً شرعاً، ليس لمعنى من قبله، لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك، أو يقال: لعدم قبول الشرع إياه لنهيه عنه، والصوم لا يكون صوماً إلا بفعل العبد، واتصال أمر الشرع به، فصار المفعول صوماً من حيث النظر إلى فعل العبد، وصح النهي لذلك، ولم يكن صوماً من حيث النظر إلى إطلاق الشرع كذلك أوامره به. وليس غرض الحكيم من كلامه إلا تحصيل النهي، فإذا تحقق النهي بما قلناه حتى إذا ارتكبه كان عاصياً لارتكابه النهي فاعلاً ما منع منه وحظر عليه. والمنهي عنه ما

يعاقب على فعله. وقد وجد بما فعله العبد على وسعه وطاقته، وليس في وسعه الصوم إلا بهذا الذي وجد منه، وإذا ثبت تحقق النهي يسقط ما قالوه جملة. وهذا لأن الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع، وليس إلى العبد ذلك، وإنما العبد ذلك إيقاع الفعل باختياره، فإن وقع فعله على وفق أمر الشرع صح شرعاً، وانبنت عليه الأحكام الشرعية، وإذا وقع على خلاف أمر الشرع كان الأمر باطلاً، ولم يبتن عليه الأحكام الشرعية، ولهذا أبطلنا صوم الليل مع تحقق الإمساك الحسي فيه عن المفطرات، وكذلك إمساك المرأة عن المفطرات في حال حيضها متحقق حساً وصورة، ولكن لما لم يوافق أمر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية.

ونقول أيضاً: ذكر الصوم والبيع وغير ذلك في النهي ليس لتحقيق هذه العقود، ولكن ذكرها لتعريف ما يعمل فيه النهي من الإبطال الشرعي وهذا كالنهي عن بيع الحر، وعن بيع الخمر، وعن بيع الملاقيح، والمضامين، وليس ذلك لتحقيق البيع، ولكن لتعريف ما وقع القصد إلى إفساده وإبطاله.

وإن قالوا: فالصوم والبيع لا يكون منهياً عنه إذا قلنا هو منهي عنه، لأن عمل النهي ظهر فيه من فساده وإبطاله، ولكن ذكره لم يدل على تحقيقه في نفسه، لأنه لتعريف ما يبطل ويفسد على ما ذكرنا. وأما كلامهم على فصل القبح والحظرية فضعيف جداً. ومتى سلم أن المفعول محظور لا بد أن يخرج عن كونه مشروعاً. وقولهم: محظور من وجه، مشروع من وجه.

قلنا: هذا محال، لأن الحظرية بالنهي والمشروعية بإطلاق الشرع. وإذا لم يتصور اجتماع المنع والإطلاق في شيء واحد لم يتصور أيضاً اجتماع حكمهما فيه.

وأما وطء أحد الشريكين الجارية المشتركة.

فنقول: إنه محظور من كل وجه، إلا أنه سقط الحد وثبت النسب لوجود الملك في بعض الجارية لوجود حق الملك للأب فثبت ما ثبت من سقوط الحد وثبوت النسب لوجود نفس الملك أو لوجود نفس حق الملك، لا لأجل أن الوطء صار مشروعاً من وجه، وكذلك الوطء في النكاح الفاسد لا نقول: إنه مشروع بوجه إذا سقط الحد وثبت النسب لاختلاف العلماء.

وفي مسألة ما إذا زفت إليه غير امرأته لأجل الاشتباه الذي وجد فيه، وهذا لأنه لما أقدم على الوطء على قصد أنه حلال له وهو موضع يشتبه فيه الأمر، فلم يستحق عليه الحد الذي هو عقوبة، وثبت النسب احتياطاً. فهذا وجه الكلام في

هذه المسألة. وقد بسطنا الكلام فيها زيادة بسط لوقوع الحاجة إليه في كثير من المسائل واللَّه المرشد للحق والهادي إلى الإصابة بمنه وعونه. تم باب الأوامر والنواهي.

وقد قال بعض أصحابنا: إن النهي يكون بمعنى النفي في كثير من المواضع وضرب لذلك أمثلة. غير أن ذلك غير مرضي في هذه المسألة، لأنه يؤدي إلى الحكم بكون المنهي مجازاً في نفسه، إذ النهي والنفي بابان مختلفان، وإنما ينبغي أن نتكلم في هذه المسألة مع تبقية النهي على حقيقته، وقد ذكرنا بغاية المجهود بعون اللَّه وتوفيقه.



القول في العموم والخصوص

اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. هذا هو المعقول من كون الكلام عاماً.

ألا ترى أن قولنا: الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له، لأنه يستغرق الرجال دون غيرهم إذا كان لا يصلح لغيرهم وكذلك لفظة «من» في الاستفهام، نحو قول القائل لغيره: من عندك؟ فلأنها تستغرق كل عاقل عنده، ولا يتعرض لغير العقلاء ولا لعقلاء ليسوا عنده، لأنها لا تصلح في هذه المواضع لهم. وكذلك قولنا: «كل» تستغرق كل جنس يدخل عليه، ولا يتناول من لا يدخل عليه، لأنه لا يصلح له.

وقد قال بعض أصحابنا: العموم كل لفظ عم شيئين فصاعداً، وقيل: ما استقل لفظه بنفسه ولا يشتمل على مسميات بجنسه، وقد يستعمل في شيئين ويستعمل في جميع الجنس.

أما الأول: فكقولك: عممت زيداً وعمراً بالعطاء.

وأما الثاني: فكقولك: عممت الناس بالعطاء. وإذا عرف حد العموم فتبين أولاً إثبات الصيغة للعموم في اللغة والشريعة، ثم نذكر عقبه ما يتلوه من الفصول المذهبية والمسائل الخلافية إن شاء اللَّه تعالى.

مسألة: للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعاً:

وهذا قول جملة الفقهاء، وكثير من المتكلمين.

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه: إنه ليس للعموم صيغة موضوعة في اللغة، والألفاظ التي ترد في الباب تحتمل العموم والخصوص، فإذا وردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ما أريد بها.

وتعلق من ذهب إلى ذلك بوجوه من الكلام أقواها في الجدال قولهم: إنه لو كان للعموم صيغة موضوعة لكان ذلك معلوماً. إما بالبديهة أو بإخبار الواضعين، كذلك لنا إما بمشافهة أو بنقل عنهم إما بالتواتر أو بالآحاد أو أن يكون طريق ذلك الشرع.

قالوا: وليس الخلاف معكم في أن ذلك معلوم شرعاً، لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع. ومعلوم أن العلم في ذلك ليس من حيث البديهة، وما شاهدنا الواضعين ليشافهونا بذلك، ولو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم كعلمنا من ذلك كما علمتم، وأخبار الآحاد ليست بطريق العلم فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم.

وقالوا أيضاً: هذه الألفاظ التي يدعون فيها الاستغراق تستعمل في الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد، فإنها ترد والمراد منها البعض، وترد والمراد منها الكل. وليس حملها على أحدهما بأولى من حملها على الآخر، فوجب التوقف. كما تقول في الأسماء المشتركة من اللون والعين وغير ذلك، بل هذه الألفاظ تستعمل في أكثر هذه المواضع إلا في البعض دون الكل.

ألا ترى أنه يقال: أغلق الناس أبوابهم، وفتح الناس حوانيتهم، وافتقر الناس وجاع الناس، وجمع السلطان التجار، وغير هذا. والمراد من كل ذلك البعض دون الجميع ولو كان اللفظ حقيقة في العموم لكان أكثر كلام الناس مجازاً.

ببينة: أنه إذا ثبت استعمال الناس لهذه الألفاظ في الخصوص، فالظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة فيه، إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه، وإذا كان حقيقة في البعض وحقيقة في الاستيعاب، كان الاسم من الأسماء المشتركة. وقالوا أيضاً: لو كان لفظ العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء منه نقصاً ورجوعاً.

فإن قلتم: لم يكن نقصاً وقبيحاً. نقول: لو لم يكن قول القائل: ضربت كل من في البلد إلا بني تميم نقصاً وقبيحاً، لكان قوله: ضربت كل من في الدار، لم أضرب كل من في الدار غير قبيح ولا مناقصة، وحين كان نقصاً وقبيحاً. كان الأول نقصاً وقبيحاً. وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا: لو كان لفظ العموم يستغرق لجرى للاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس، ثم يستثنى منه شخصاً، نحو أن يقول: رأيت زيداً رأيت عمراً رأيت خالداً هكذا إلى آخره، ثم نقول: إلا زيداً، فإذا قبح هذا وجب أن يقبح الأول، لأنهما في المعنى واحد على زعمكم، ولما حسن الاستثناء علمنا أن لفظ العموم غير مفيد للشمول.

وقالوا أيضاً: لو كان لفظ العموم مستغرقاً لكل الجنس لما حسن أن يستقيم المتكلم به، لأن الاستفهام طلب الفهم، وطلب فهم ما قد فهم بالخطاب عبث. ومعلوم أن الإنسان إذا سمع رجلاً يقول: ضربت كل من في الدار، فإنه يحسن منه

أن يقول: ضربتهم كلهم أجمعين، وأن يقول: ضربت زيداً فيهم، وفي حسن ذلك دليل على ما قلناه كما سبق، وكذلك يحسن التأكد، وإذا أفاد الشمول لما حسن، لأن التأكيد يفيد ما أفاده المؤكد، وذكروا شبهة في لفظ «من» قالوا: لو كان لفظ «من» يفيد الاستغراق لاستحال جمعه لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيده المجموع. وإذا كان لفظ «من» قد أفاد الاستيعاب عندكم، فلا يتصور أن يفيد جمعه شيئاً زائداً، فينبغي ألّا يصح جمعه وحين صح جمعه دل أن لفظ «من» لا يفيد الاستيعاب بنفسه، والدليل على وجود الجمع في كلمة من قول الشاعر:

أتوا بابي فقلت من أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاماً

قالوا: ولأن اللفظ الذي يقولون لو كان يفيد العموم وجب إذا حمل على الخصوص أن يكون مجازاً، لأنه يكون مستعملاً في غير ما وضع له، واللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً، كسائر الألفاظ التي استعملت في غير ما وضع لها. وربما يقولون: ينبغي ألّا يجوز تخصيص العموم الوارد في الكتاب بالسُّنّة، لأنه إسقاط بعض ما يثبت بالكتاب والسُّنّة أو القياس، فينبغي ألّا يجوز، كما لا يجوز النسخ، وحين جاز دل على ما قلناه.

وأما حجة القائلين بالصيغة للعموم قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥] فأخبر اللَّه تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ، ولم يعقب ذلك بنكير، بل ذكر جوابه له أنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح فدل أن مقتضى اللفظ العموم، وأن له صيغة يتعلق بها في الحجة. وأيضاً، فإنه روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال عبد اللَّه بن الزبعري: خصمت محمداً ورب الكعبة فجاء إلى رسول اللَّه ﷺ فقال: قد عبدت الملاكة وعبد المسيح، فإن دخلوا النار فنحن ندخل كما دخلوا، فأنزل اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] فاحتج على النّبيّ ﷺ بعموم اللفظ إلى أن أخبر اللَّه تعالى أن الملائكة والمسيح غير داخلان في عموم اللفظ. ولو كان اللفظ لا يقتضي العموم لما احتج به، ولكان إذا احتج به أنكر النّبيّ ﷺ ذلك، ولأن اللَّه تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الأعراف: ١١] ثم أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ورد الأمر، وهو قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾، وقال: ﴿فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٣] فلما أخبر تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود دل أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول، إذ لولاه

لتوقفوا ولم يبادروا، ولأن إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر عاقبه اللَّه تعالى وطرده، لم يقل معتذراً: إني لم أعرف دخولي في اللفظ، فإن الكلام للعموم والشمول، بل عدل إلى شيء آخر فقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] فهذه القصة من أولها إلى آخرها تدل أن للأمر والنهي والعموم والخصوص صيغة معلومة وقضية مفهومة لا يجوز خلافها بمطلق اللفظ وبمحض الصيغة.

ويدل عليه: أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من الملائكة قولهم: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١] عقل منه العموم، ولذلك خاف الهلاك على لوط فقال: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ [العنكبوت: ٣٢] ولم يسكن قلبه حتى أخرج الملائكة لوطاً وأهله من المهلكين بضرب تخصيص واستثناء فقالوا: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُۥ﴾ [العنكبوت: ٣٢]، فهذه الآيات دلائل معتمدة وبراهين ظاهرة ونهاية ما يقولون على هذه الألفاظ هو أن هذه الألفاظ محتملة للعموم عندنا، وإن لم يكن للعموم صيغة، ولأجل الاحتمال حسن موردها وصح السؤال والجواب عمَّا ذكرتم فيها، ونحن نقول على هذا: لو كان في هذه الألفاظ مجرد الصلاحية للعموم لأنها صيغة فيها، لكان السؤال بطريق الاستفهام، وهو أن يقول القائل: في هذه القصص الواردة في الكتاب كلها هل دخل فلان في الخطاب أو لا؟، ثم إذا عرف الدخول يبني عليه ما يقوله.

فإن قالوا: إن هذه الألفاظ حملت على العموم لا بصيغتها، لكن لقرائن اقترنت بها.

قلنا: لا قرينة تعرف، وإنما وجد مجرد اللفظ عرياً عن الدلائل، فمن زاد على القرائن فعليه البيان وقد استدل الأصحاب أيضاً بما نقل عن الصحابة من الاحتجاج بالعمومات في مسائل كثيرة، غير أن فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غنية وكفاية.

ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول:

الاستغراق معنى ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراده، فجرى هذا مجرى السماء والأرض، والفرس والحمار وما أشبه ذلك في ظهوره بين الناس ومسة الحاجة إلى العبارة عنها، فكما لم يجر مع هذا الداعي الذي هو داعي الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة، ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تختص لكل واحد منها مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني، ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة. كذلك لا يجوز ألّا يضعوا للاستغراق أسماء

مختصة، وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد، ولا يضعون لمعنى ظاهر تشتد إليه حاجة الناس أسماء تخصه.

فإن قيل: ليس بممتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة. أليس العرب مع كثرتهم لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل، ولا وضعوا للاعتماد سفلاً ولا للاعتماد علواً، ولا للكون الذي هو يمنة أو يسرة عبارة، ولا وضعوا لرائحة الكافور أو رائحة العنبر أسماء تخصها، والحاجة إلى ذلك شديدة، والأمر في ذلك ظاهر. ثم قالوا: لا حاجة بالمتكلم إلى وضع لفظ الاستغراق، لأنه يمكن للمتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعلمهم بالذكر واحداً واحداً.

قالوا: ولأنهم يمكنهم أن يعبروا عن الاستغراق ويذكروه بلفظه مع قرينة وشاهد حال، أو يدلوا على الاستغراق بالتعليل، بأن يقول: كل من دخل داري ضربته، لأنه دخل داري، فيعرف بالتعليل أنه يريد أن يعم كل من دخل الدار.

والجواب، أما الأول: فلا يصح، لأن الأشياء التي ذكروها غير ظاهرة، فيجوز ألّا يضعوا لها عبارات تخصها، بخلاف معنى العموم والشمول، والمعتمد من الجواب أن تلك الأشياء إن لم تكن لها أسامي مفردة فلها أسامي مركبة.

وبيانه، أنه يقال: اعتمد سفلاً واعتمد علواً، أو يقال: قال يمنة أو يسرة، ويقال: رائحة الكافور ورائحة العنبر إلى سائر الروائح، ويقال: في الماضي ضرب زيداً، وفي المستقبل يضرب زيداً. وهذا بخلاف ما تنازعنا فيه، لأنه ليس عند خصومنا في اللغة كلام موضوع ولا مركب منبئ عن الاستغراق من غير قرينة ولا دلالة.

وأما قولهم: إنه يعد الأشخاص واحداً واحداً.

قلنا: هذا يطول وسبق، فلا يجوز المصير إلى مثل هذا.

وقولهم: إنه يفيد العموم والشمول بقرينة أو أمارة أو دلالة.

قلنا: يبعد أن تضع العرب للشيء الواحد عدداً من الأسامي ثم يكتفون في معنى الشمول والعموم بقرينة أو بإشارة مع اتساع العبارات وضيق القرائن والإشارات، وعلى أن العلم من حيث الدلالة أو الإشارة، ليس مما يصلح لجميع الناس، بل هو شيء خاص يقع للبعض دون البعض، فلا يجوز أن يقع الاقتناع به في مثل هذا المعنى الظاهر، وكذلك الجواب عن التعليل الذي ذكروه، وعلى أنه ليس كل معنى يعرف علته حتى يعلل بها.

ألا ترى: أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من في الدار نائم أو ضارب أو

آكل وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لم يعرف لذلك علة، حتى يعلل بها.

قالوا: إنما يصح هذا الدليل الذي ذكرتم أن لو كانت الأسماء مواضعة من أهل اللسان. وأما الأسماء توقيف فليس يوجد فيها هذا الدليل.

قلنا: ومن يسلم لكم، أن الأسماء توقيف، وعلى أنا نقول: الأسماء بعضها على التوقيف وبعضها على الوضع، وهذا هو الأولى. فينبغي إذا لم يوجد في شيء توقيف واشتدت حاجتهم إلى وضع اسم له أن يضعوا كلاماً يكون أسماء له، كما أن من أحدث آلة جديدة يجوز أن يضع اسماً لها ومن ولد له ولد يجوز أن يضع اسماً له، فالشخص الواحد إذا جاز له ذلك فالأمم الكبيرة بذلك أولى.

دليل آخر: أن اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب، لأن المتكلم يعلم ما في نفسه، وإن لم ينطق لسانه، وإنما يريد بكلامه إفهام غيره. والإبانة له عن المراد الذي في نفسه، فما كان كذلك وجدنا أهل اللغة وأرباب اللسان استعملوا في أبياتهم ألفاظاً تعارفونها، ووضعوا لكل شيء أرادوا الإبانة عنه سمة ورسموا لكل معنى منه رسماً يعلم به المراد ويقع به التمييز بين الشيء وضده، فلا يجوز إبطال ما أصلوه منها وإزالته عما وضعوه عليه وحمل ألفاظهم على ما يؤدي إلى التعري عن الفائدة، كما لم يجز ذلك فيما وجد في أوائل كلامهم من مفرد إلى الأسماء والحروف التي هي أدوات الكلام، فهذه الأسماء المفردة والحروف التي هي أدوات كلها مقيدة، والأسماء المركبة وكذلك الأفعال مبنية من الأسماء المفردة ومردودة إليها، وخالفوا بين السمات، وزادوا ونقصوا من الحروف، وفاوتوا بين جهات الإعراب لاختلاف ما يوجد تحتها من المراد، وقد قالوا: في باب الأسماء: رجل، وفي التثنية رجلان، وفي الجمع رجال. وقالوا: في المشتق مشرك ومشركان. وقالوا في أبنية الأفعال للواحد في باب الأمر: افعل، وللاثنين افعلا، وللجمع افعلوا. وكما قيل في الإخبار عن الفعل الماضي فعل، وفي المستقبل يفعل، وفيما يدخله التراخي سيفعل. وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره: استفعل، وقالوا فيما تكلفه من الفعل من غير مطاوعة تفعّل، فكلما خالفوا بين الشيء والشيء في القصد خالفوا بين المصارف في الشكل والهيئة لنعلم أنهم لم يضعوا قسمة الألفاظ إلا على قسمة المعاني، ولم يرتبوا هذه الأسماء إلا على مراتب المسميات. وإذا تقرر ما ذكرناه، فكان الأمر في هذا مشهوراً عند أهل المعرفة باللغة، وبأن من قال للفظ الجمع الذي ذكروه في الأسامي والأفعال معنى.

وقالوا: تناوله للعدد الشامل للجنس وللبعض من ذلك أو للواحد والاثنين على وجه واحد، فقد رام الجمع بين ما فرقوا والتفريق بين ما جمعوا، وحمل

بعضها على البعض مع التفريق من أهل اللسان، ومن رام هذا فقد رام قلب اللغة وإبطال البيان وإيقاع العلم في اللبس والتشكيك، وهذا فاسد قطعاً بلا إشكال ولا مرية.

قالوا: إذا لم يدع قلب اللغة، ولا زعمنا أنه لا بيان في حملها، لكن قلنا: إن هذه الألفاظ التي ادعيتم لها العموم محتملة في وضعها معرضة أن يكون المراد بها الشيء وغيره، فإنها توجد والمراد بها العموم والاستغراق، وتوجد أخرى والمراد بها الخصوص والإفراد. فإذا كان كذلك لم يجر القضاء عليها بأحد وجهي الاحتمال إلى أن يقوم عليها دليل المراد، وهذا كسائر الأسماء المشتركة.

قلنا: قد بينا أن العرب لم تقسم الألفاظ إلا على قسمة المعاني ووجدنا صيغة للعموم صيغة امتاز بها عن صيغة الخصوص، ومراتب الأسماء مبنية على مراتب المسميات، فلا بد لها من معنى يمتاز بها عن غيرها، وقد وجدنا لها ظاهراً يهيئ العلم به، فلم وجب التوقف فيه مع وجود سمة امتازت بها عن غيرها من السمات ووضوح دلالة منها يصلح اللفظ لها، فهل هذا إلا ضرب الأسماء في بعضها ببعض، وتعكيس اللغة، ودفع البيان منها. وأما الأسامي المشتركة فهي ألفاظ معدودة، وكلمات يسيرة كقولهم حيوان ولون وعين وأمثال ذلك. وليس إذا لم يوجد في اللغة إلا أشياء يسيرة ظاهرة تصار إليه ومعان متعينة لها ما يجب أن تتوقف عن سائر الأشياء التي لها ظواهر معلومة ودلائل معروفة. ولهذا إذا ذكر الحيوان واللون والعين لم يتبادر إلى الفهم شيء من معانيها المشتركة دون شيء، بل يكون في موقف واحد من التسابق إلى الفهم والبدار إلى المراد. وأما لفظ العموم فيتبادر منه إلى الفهم الشمول والاستغراق، وهذا شيء تبين لا خفاء به أصلاً.

دليل آخر: إن القائل إذا قال: من دخل داري ضربته، حسن أن يستثنى منه كل عاقل شاب. والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فإذاً لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة «من»، فلو كانت لفظة من غير مقتضية للشمول والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها، ولما صح الاستثناء منها، وهذا دليل معتمد. قالوا: ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فعلى هذا صح استثناء كل عاقل لأنه يصلح دخول كل عاقل تحته، لأنه دخل تحته حقيقة.

والجواب: أنه لو جاز الاستثناء بهذا الوجه لحسن أن نقول: اضرب رجلاً إلا زيداً، أو رأيت رجلاً إلا زيداً، لأن كل رجل يصلح دخوله تحت قوله: ضربت

رجلاً فقد صلح دخول زيد في اللفظ، ولم يصح استثناؤه، فدل أن الاستثناء إنما يصح في مسائلنا، لدخول المستثنى منه تحته حقيقة. نبين ما قلناه: أن الاستثناء يحسن دخوله في العشرة، مثل أن يقول القائل لفلان: عليّ عشرة إلا واحداً واثنين، وإنما حسن دخوله على العشرة، لأنه أخرج منها ما لولاه لدخل فيها.

ألا ترى: أنه لا يحسن استثناء كلها، ولا استثناء ما لم يدخل تحتها، فكذلك هاهنا لما حسن الاستثناء بأن نقول: أعط من دخل داري إلا الطوال منهم، وكان هذا الاستثناء حقيقة، عرفنا قطعاً أن المستثنى كان داخلاً تحت اللفظ المذكور، وأما تعلقهم في حجتهم بفصل الاستثناء.

وقولهم: إنه لو كان اللفظ الوارد في العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء نقضاً ورجوعاً.

قلنا: لا يكون نقضاً ولا رجوعاً، لأن ظاهر العموم عنده الاستغراق إذا تجرد عن الاستثناء أو ما يجري مجراه، وإذا استثنى فلم تجرد.

ونقول أيضاً: إن لفظ العموم يقتضي استغراق ما دخل عليه، وإذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى، ولا جرم هو مستغرق له.

وأما قولهم: إنه إذا عدد أشخاصاً، ثم استثنى شخصاً واحداً منهم لا يجوز، فيجب أن يكون اللفظ العام كذلك.

قلنا: هذا كما يلزمنا يلزمكم، لأنكم تقولون: إن لفظ العموم حقيقة في الاستغراق وحقيقة في البعض، لأنه اسم مشترك يتناول الكل ويتناول البعض، فيكون حقيقة فيها، مثل اللون والحيوان، ثم قلتم: إذا أراد الاستيعاب واستثنى يصح، ولو أنه عدد الأشخاص، ثم إنه استثنى لا يصح، وهذا لأن الاستثناء إنما يحسن في لفظ واحد يشمل أشخاصاً، ثم يستثنى بعض الأشخاص، فأما إذا تعددت الألفاظ فيصير كل لفظ كالمنفرد عن صاحبه، فإذا استثنى فيكون كأنه استثنى الكل من الكل، وهذا لا يجوز، لأن الاستثناء حقيقة هو استثناء البعض من الكل.

دليل آخر: وهو أن أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر. فقالوا: مخرج هذا اللفظ العموم ومخرج هذا الخصوص، كما فصلوا بين الأمر والنهي، وكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه، فكذلك العموم والخصوص يدل عليه أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفاً لتأكيد الآخر، فقالوا: رأيت زيداً نفسه، ولم يقولوا:

رأيت زيداً أجمعين. وقالوا: رأيت القوم أجمعين، ولم يقولوا: رأيت القوم نفسه، وكما أن تأكيدهما مختلفان فكذلك وجب أن يختلفا، لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد.

واعلم أن الفقهاء والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل في هذه المسألة، غير أنا اقتصرنا على أعداد منها معتمدة، وأصح الدلائل الدليل الأول من الآيات، والدليل الثاني من حيث اللغة، والدليل الثالث من حيث صحة الاستثناء، وقد حرر بعضهم فقال: استيعاب الجنس حد هو أحسن التعبير، فيكون له صيغة يراد بصيغته من غير قرينة كالفرد والتثنية.

أما الجواب عن كلماتهم، أما الأول، قلنا: قد أجبنا عن هذه الشبهة في ابتداء باب الأوامر فلا معنى للإعادة.

والحرف أنهم يقولون: إن لفظ العموم للاستيعاب ولما دونهم، فيدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا، وإن ارتكب منهم ما ارتكب، وقال: إنها غير موضوعة للاستيعاب بحال فهذا محال، لأنا نعلم بالضرورة وبالنقل عنهم وفي مستعمل كلامهم أن لفظ كل والجميع إذا استعملت في الاستغراق، لم يكن مجازاً، ولو لم نعلم ضرورة يمكن أن ينقل بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكامها لا يصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك، وذكرنا أيضاً أن هذا الكلام يدخل على من ادعى التوقف والاشتراك، وقد سبق تقرير هذا.

وأما دليلهم الثاني قولهم: إن هذه الألفاظ تستعمل في الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد. قلنا: إن عنيتم أن هذا اللفظ يستعمل في الاستيعاب وما دونه على الحقيقة، فلا نسلم ذلك، وكذلك إن قالوا: إنه يستعمل في كل واحد منهما من غير قرينة لا نسلمه أيضاً.

ونقول: ليس استعمال لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله في الاستغراق، فإن استعماله في الاستيعاب بصيغة وفيما دونه بقرينة تنضم إليه، وهو من استعمال اسم الحمار في البهيمة والبليد، واسم الأسد في الحيوان المخصوص والشجاع، وليس كثرة الاستعمال دليل على الحقيقة، ولا قلة الاستعمال بدليل على المجاز، إنما الحقيقة والمجاز يعرفان بوجوه آخر.

ويقال لهم: أليس قولنا: أمر يستعمل في الشأن والفعل، وليس بحقيقة فيهما، وقد كثر استعمال لفظ الأمر في الشأن والفعل كثرة استعمال لفظ العموم

فيما دون الاستيعاب، فإن قالوا: إنا عرفنا كون استعمال الأسد في الشجاع والحمار في البليد مجازاً بطريق الضرورة، فهل تعرفون استعمال لفظ العموم حقيقة في الاستيعاب؟ فإذا استعمل فيما دونه فلا بد أن يكون مجازاً وليس كل مجاز يعرف ضرورة ولكن يعرف دليل يقوم عليه. فإن قالوا: أنتم لا تقولوا إن العموم إذا طبق يكون مجازاً. قلنا: قد ذهب جماعة من الأصوليين أنه يصير مجازاً، ووافقهم على ذلك بعض أصحابنا.

وإن قلنا: لا تصير مجازاً، فلأن المجاز ما استعمل في غير ما وضع له والعموم والخصوص قد استعمل في بعض ما وضع له، فلهذا لا يوصف بالمجاز عند أكثر الفقهاء. واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مع المتكلمين، فينبغي إذا تكلمنا معهم أن نقول: إنه يصير مجازاً. وقد قال الأصحاب على قولهم: إن أكثر ألفاظ العموم تستعمل في البعض. قال: يجوز أن يكون اللفظ حقيقة في معنى ثم يستعمل في غيره أكثر.

ألا ترى: أن الغائط حقيقة في الموضع المطمئن ثم أكثر ما يستعمل في الخارج من الإنسان، وكذلك الشجاع عن حقيقة في الحية ثم أكثر ما يستعمل في الرجل البطل، وكذلك العذرة والمفازة إلى ما يشبه ذلك.

وأما تعلقهم بفصل الاستثناء فقد أجبنا عنه.

وأما قولهم: إنه يحسن الاستفهام والتأكيد.

قلنا: الاستفهام قد يكون طلباً لمطلق الفهم وإزالة الالتباس، وقد يكون طلباً لزيادة الفهم، وزيادة الفهم فهم، وهذا لأن السامع قد يظن أن المتكلم غير متحفظ في كلامه، ويظن به السهو فيستفهمه ويستبينه. بمعنى إن كان ساهياً أزال سهوه.

ألا ترى: أنه يحسن أن يقول الرجل: ضربت فلاناً، فنقول: أضربت فلاناً؟ أو يقول: ضربت كل من في الدار. فنقول: أضربتهم كلهم؟ فيقول: نعم، ضربتهم كلهم، فنجيبه باللفظ الأول. فدل أن المراد من الاستفهام هو الاستثبات لظن الغلط.

وأما التأكيد الذي تعلقوا به فيبطل تأكيد الخصوص، مثل قول القائل: جاءني زيد نفسه، وكذلك تأكيد ألفاظ الفرد، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وكذلك قولهم: ألف تام، فقولهم: ألف قد أنبأ عن التام.

فإن طلبوا فائدة التأكيد.

قلنا: فائدته زيادة العلم. وهذا لأن بالتأكيد يزداد الأمر جلاءً وبياناً، فيزداد علمنا، وقد يكون في ذلك مصلحة لنا، وإن لم نقف عليها.

ألا ترى: أن اللَّه تعالى قد أكثر الأدلة على المدلول الواحد، وإن كان المقصود قد حصل بالدليل الواحد، وأيضاً يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز أو احتمال مستعمل. وعلى الجملة إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا يوجد في المؤكد بطل تعلقهم بهذا الفصل.

وأما دليلهم الذي ذكروه في كلمة من قولهم: إنه يجمع بمنون.

قلنا: قولهم منون، وإن كان لفظه لفظ الجمع فليس بجمع على الحقيقة، لأنه يستفاد منه ما يستفاد من قوله: من عندنا وعند المخالف. ألا ترى أنه لو قال القائل: من أنتم؟ كان استفهاماً عن جماعتهم، كما أن قوله: منون استفهام عن جماعتهم. وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها مشتركة، وليس في اللغة لفظ يختص بالاستغراق، ولفظ منون عندهم مشترك بين الاستغراق والبعض، كلفظ من، فلم تفد أكثر ما تفيده لفظ من، فيثبت أن هذا الكلام يلزمنا ويلزمهم، فلم يكن فيه دليل علينا.

وأما الدليل الأخير الذي قالوه، فقد أجبنا عنه. واعلم أن من المتكلمين من حمل لفظ الجمع على أقل الجمع، وهو ثلاثة، وتوقف فيما زاد.

وقيل: إنه قول أبي هاشم، وذهب إليه من الفقهاء محمد بن شجاع البلخي. والدلائل التي أقمناها في إثبات الاستيعاب واستغراق اللفظ لكل ما يصلح له يبطل هذا القول، وهذا لأنه إذا كان لاستيعاب كل ما يصلح له، فالثلاثة وما زاد عليه في الصلاحية واحد فليتناول الكل تناولاً واحداً، فلم يجز أن يحمل على بعض ما ينتظمه اللفظ دون البعض.

وتعلق من قال بالقول الثاني: بأن دخول الثلاثة في اللفظ يقين وما زاد يحتمل، فلا يثبت دخوله بالشك.

والجواب: أن دعوى الشك محال فيما زاد على الثلاثة، لأن اللفظ الموضوع للاستيعاب والاستغراق جميع ما يصلح له اللفظ، ويستحيل أن يقال: إن بعض ما يصلح له اللفظ يقين وبعض ما يصلح له مشكوك فيه. وهذا لأنه لما يتناول كل الأعداد على وجه واحد، فلم يجز هذا التفريق بوجه ما.

فإن قالوا: أليس إذا قال: لفلان عليَّ دراهم، يقبل تفسيرها بثلاثة، ولا يقبل فيما دون الثلاثة.

قلنا: هذا لا يقتضي الاستيعاب.

قالوا: ما قولكم إذا قال: لفلان عليَّ الدراهم.

قلنا: كذلك نقول، ولكن إنما لم يحمل على الجميع، لأنه لا يتصور حمله على جميع الدراهم، لأنه لا يتصور أن يكون أتلف عليه كل درهم في الأرض أو استقرض كل درهم في الأرض، فعدل عن العموم، لأنه لم يكن حمله على العموم.

ومن فروع هذه المسألة:

إن أبا بكر الصيرفي قال: إذا ورد لفظ العموم يجب أن يعتقد العموم بنفس الورود.

وقال ابن سريج: يتوقف الاعتقاد إلى أن يعرضه على دلائل الشرع، فإذا لم يجد الخصوص اعتقد العموم. واحتج من ذهب إلى القول الأول: بأن لفظ العموم موضوع للاستغراق، فإذا ورد وجب أن تعتقد ما وضع له اللفظ كلفظ الخصوص، وكلفظ الأمر والنهي. قال، ولأن النظر لا يتناهى، فيجوز ألّا يجد مخصصاً في النظر، ثم نجد في النظر الثاني، وما لا يتناهى لا يصار إليه. قال: فلأن الذي صار إليه ابن سريج قول بالوقف، وقد ذكرنا بطلانه.

وأما الدليل لما ذهب إليه ابن سريج: هو أن اللفظ الموضوع للاستغراق هو اللفظ المتجرد عن القرائن المخصصة، ولا بد من طلب التجرد ليحمل على المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الطلب يعرض للخطاب الوارد على دلائل الشرع لتعرف هل وجد هناك دليل يخص اللفظ أو لا. ثم إذا لم نجد فقد أصاب اللفظ المجرد عن قرينة مخصصة، فيحمل حينئذٍ على الموضوع له، وهو الاستيعاب، ونعتقد ذلك. وهذا مثل البحث عن عدالة الشهود، ووجوب الحكم هناك مثل اعتقاد العموم هاهنا.

وأما قولهم: إنه وضع للاستيعاب.

قلنا: بلى ولكن إذا تجرد عن قرينة. والمقصود من العرض التوقف إلى أن يعرض طلب هذا التجرد.

وأما قولهم: إن العرض لا يتناهى.

قلنا: ما لا يتناهى يقطع في بدايته.

ألا ترى: في البحث عن عدالة الشهود لا يؤمن أن يطلع على جرح عند

إعادة البحث، ولكن لا يعتبر ذلك، لأنه لا يتناهى، وكذلك المجتهد إذا رفعت إليه حادثة يعرض الحادثة على الكتاب والسُّنّة لطلب النص ويبحث مرة واحدة، وإن كان يجوز أن يجد النص عند إعادة العرض، ولكن لا يعتبر ذلك لما بينا. وأما الذي قالوا: إن هذا قول بالوقف، فليس كذلك، لأن الواقفية لا يجعلون العموم صيغة يخصها أصلاً. وأما ابن سريج فيجعل العموم صيغة إذا تجردت عن قرينة ويطلب التجرد. وإذا وجدها، لأن تحقق صيغة العموم بها اعتقد العموم، واللَّه أعلم.



فـصـل

ألفاظ العموم: ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول

أولها: ألفاظ الجموع وسواء فيها جمع السلامة وجمع التكسير، كقوله: اقتلوا المشركين واعمروا المساجد. وهذا النوع أبين وجوه العموم، ثم بعد هذه الأسماء التي يدخلها الألف واللام للجنس كقولك: الحيوان والنبات والجماد يراد بها تعميم هذه الأجناس، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] فلا سارق إلا وعليه القطع بالآية، ولا زانٍ إلا وعليه الجلد بالآية، وقد قال بعضهم: مثل هذا اللفظ لا يكون للعموم وإنما يكون للعهد. قال أبو هاشم: يفيد الجنس دون الاستغراق. وأما عندنا هو العموم لأن نفس اللفظ وإن كان لفظاً مفرداً ولا يدل على العموم، ولكن دخل عليه ما يوجب عمومه وهو لام الجنس، وهذا لأنه لو لم يستغرق قولنا: الإنسان جميع الجنس لأفاد واحداً غيره يقيناً. وإذا قلتم بهذا، فقد كان هذا مستفاداً بالاسم قبل دخول الألف واللام عليه، فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة، فدل أن فائدتهما الاستغراق.

قالوا: إنه لو استغرق الجنس لجاز مع أنه لفظة واحدة أن يؤكد كل وجميع، كلفظ من نحو قوله: كل من دخل داري أكرمته، ولا يستقيم أن يقول الرجل: رأيت الإنسان كلهم، ولا أن يقول: جاءني الرجل أجمعون. وأيضاً فإنه يقبح الاستثناء.

ألا ترى: أنه لا يحسن أن يقول: رأيت الإنسان إلا المؤمنين، ولو كان للعموم فحسن ذلك.

قالوا: وأما قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [العصر: ١ ـ ٣]هو على طريق المجاز ويحتمل أيضاً أن الخسارة لما لزمت جميع الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء.

والجواب: أن أصحابنا اختلفوا: أن العموم من حيث اللفظ في هذه الصورة أو من حيث المعنى. فالأولى أن نقول: إن العموم من حيث المعنى، وذلك لأن الألف واللام لا بد أن تفيد التعريف، وليس التعريف إلا تعريف الجنس، وإذا قلنا: إن اللفظ يفيد واحداً من الجنس خرج الألف واللام من كونهما للجنس، ولم يبق لهما فائدة. وإذا ثبت أنهما للجنس ثبت الاستغراق، ولأنه إذا قال الإنسان يفيد دخول كل من كان من جنس الإنسان في اللفظ، ولهذا المعنى صح قولهم: أهلك الناس الدينار والدرهم البيض، فيعنون كل واحد منهما بالجمع، فدل أنهما يفيدان الاستغراق. ويقال: هلكت الشاة وهلك البعير وهلك الحيوان ويراد به العموم، دل أنه مفيد له على الوجه الذي قدمنا. وأما الألف واللام إذا دخلا على الجمع فلا بد من كونه مفيداً للاستغراق. والدليل عليه حسن الاستثناء، فإنه إذا قال: اعط المسلمين فإنه يجوز أن يستثنى كل من شاء منهم، وكذلك إذا قال: رأيت الناس يجوز أن يستثنى أي إنسان أراد من الناس. والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه. يدل عليه أنه إذا قال: رأيت ناساً يفيد أنه رأى من هذا الجنس. ولا يفيد الاستغراق، فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق.

ومن ألفاظ العموم الأسماء المبهمة نحو: «من» و«ما» والفرق بين «من» و«ما»: أن كلمة «من» عامة فيمن يعقل، لأنك إذا قلت: من في الدار؟ استقام الجواب بكل من يعقل ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب وإذا قلت: ما في الدار ولا يستقيم الجواب عنه بالعاقل، لكن لا يعقل، فنقول: حمار أو شاة أو ثوب وما أشبه ذلك. ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو «من» و«ما»، وذلك لقوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»(١)، «**ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له**»(٢). «**وما أكلت**

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٩٨) رقم (٢٨٥٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٤٨) رقم (٢٥٣٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ٣٠١) رقم (٣٥٢٢)، وأحمد في المسند (١/ ٢١٧) رقم (١٨٧١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٢٣)، وابن حبان في الصحيح (١١/ ٦١٦) رقم (٥٢٠٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٤٠٥) رقم (٥٧٦٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٦٦٣) رقم (١٣٧٩).

العافية[١]، **فهي له صدقة**»[٢]. و«أين» و«حيث» تعمان الأمكنة، و«متى» تعم الأزمنة، و«كل» تعم الفرد النكرة لقولنا: كل رجل وكل زيد وكل الناس. و«كلما» تعم الفعل لقول القائل: كلما فعلت فعلاً يتناول الأفعال على العموم. واعلم أنه لا فرق في ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقة وأسماء الأجناس وأسماء الصفات، كقولك: اعط المسلمين. اعط الناس. اعط الطوال. فكل ذلك يستغرق كل ما يصلح له.

وأما ألفاظ النكرات نحو قولك: رجل، فإنه عام على البدل غير عام على الجمع.

وإنما قلنا: إنه عام على البدل لأنه يتناول كل رجل على البدل من صاحبه.

وقد قال عامة أهل العلم: إن النكرة إذا كانت نفياً استغرقت جميع الجنس، كقولهم: ما رأيت رجلاً، وما رأيت إنساناً. وأما إذا خرج على الإثبات فلا يقتضي الاستغراق. وأما إذا قال: رأيت رجالاً ولقيت ناساً، فأقل ما يقتضيه ثلاثة من جماعتهم. فإن قيل: أليس أن اللَّه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وهذا على العموم، لأن اللَّه تعالى لم يرد شيئاً دون شيء، لأن قدرته عامة شاملة جميع الأشياء محيطة بها كلها.

قلنا: قد قالوا في تأويل الآية وتخريجها وجهين: أحدهما أن فيها إضماراً والمعنى إما قولنا لكل شيء أو لشيء شيء، فاكتفى بذكر أحدهما، لأن فيه دلالة على الأول.

والوجه الآخر: أن عمومه من طريق المعنى لا من طريق اللفظ، وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها. وأما كلمة «أي» فقد قيل: هي بمنزلة النكرة، لأنها تصحب النكرة لفظاً ومعنى. يقول القائل: أي رجل فعل هذا، وأي دار تريدها. قال اللَّه تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨] وهي نكرة معنى، لأن المراد بها واحد منهم.

وقد ألحق بعض الأصوليين هذا الباب ما يفيد العموم من جهة المعنى، وذلك يكون بأن يقترن باللفظ ما يدل على العموم وإن كان اللفظ لا يدل عليه.

---

(١) العافية: الطير.

(٢) ورد بلفظ مختلف: «وما اختلف العافية منها فله منها صدقة». انظر ما أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ٣٤٧) رقم (٢٦٠٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٤٨) رقم (١١٥٩٤) وأحمد في المسند (٣/ ٣٣٨) رقم (١٤٦٧٧).

فمن ذلك: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ومفيداً لعلته ليقتضي شيوع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة.

ومن ذلك: أن يكون المفيد لعموم اللفظ يرجع إلى سؤال السائل.

ومن ذلك: دليل الخطاب المقتضي للعموم.

فالأول: مثل قوله ﷺ في الهرة: «**إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»[(١)] فاقتضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا وأمثال هذا تكثر. وأما المقتضي للعموم وما يرجع إلى السؤال نحو أن يسأل النّبيّ ﷺ عمن جامع زوجته، فيقول: «عليه الكفارة»[(٢)]، فيعم ذلك كل من أفطر. وأما العموم مفهوم الخطاب نحو قوله ﷺ: «**في سائمة الغنم زكاة**»[(٣)] فدل هذا ألّا زكاة في كل ما ليست بسائمة.

❁ ❁ ❁

مسألة: واختلف أصحابنا في المجاز هل يتعلق به العموم؟ على وجهين:

فقال بعضهم: لا يدخل في العموم إلا الحقائق، وقال آخرون: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة. واختلف الأصحاب أيضاً، أن لفظ العموم هل يتناول ما يمنع دليل النقل من إجراء حكمه عليه كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وكقول القائل: اضرب كل من في الدار ونحو ذلك، لأن اللَّه تعالى شيء ويمنع العقل أن يكون خالق نفسه، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمور يضرب كل من في الدار مأموراً بضرب نفسه. فقال بعضهم: إن موضوع اللفظ يتناوله، لأن الدليل يوجب إخراجه منه.

وقال آخرون: بل هو خارج منه لسقوطه في نفسه بما ذكرناه. وقالت هذه الطائفة: إن اللفظ لم يتناوله أصلاً، فهذا هو الكلام في ألفاظ العموم ويلحق هذا الموضع ما صح فيه دعوى العموم وما لا يصح. وجملة ذلك أن العموم يصح دعواه في نطق ظاهر يستغرق الجنس لفظه، كالألفاظ التي ذكرناها فيما تقدم. وأما

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٢٦٣) رقم (٥٦٧)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٧٦) رقم (٦٣)، وأبو داود في السنن (١/ ١٩) رقم (٧٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٢٤٥) رقم (١٠٩٢)، وأحمد في المسند (٥/ ٣٠٣) رقم (٢٢٦٣٣).

(٢) في شأن الذي وطأ أهله في رمضان.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن (٢/ ٩٨) رقم (١٥٧٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٤٨) رقم (١٤٤١).

الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم، لأنها تقع على صفة واحدة، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملاً فيما عرفت صفته، مثل ما روي عن النّبيّ ﷺ أنه جمع بين الصلاتين في السفر[١]، فهذا مقصور على ما ورد فيه وهو السفر، ولا يحمل على العموم، وما لم تعرف مثل ما روي أنه عليه الصلاة والسلام جمع بين الصلاتين في السفر، فلا نعلم أنه كان في سفر طويل أو سفر قصير، إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا في سفر واحد، فإذا لم يعلم ذلك تعينه، وجب التوقف فيه حتى تعرف. ولا يدعي هو العموم، وكذلك القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل ما روي أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار[٢] وقضى في الإفطار بالكفارة[٣] وما أشبه ذلك، فلا يجوز دعوى العموم فيها، بل يجب التوقف، لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة تختص بها، أو قضى بالكفارة بجماع أو بغيره فيما يختص به المحكوم عليه، فلم يكن دعوى العموم. وقال بعضهم: إن روي أنه كان يقضي تعلق بعمومه، لأن ذلك للدوام. ألا ترى أنه يقال: فلان كان يقري الضيف ويصنع المعروف. وقال اللَّه تعالى في إسماعيل عليه السلام: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [مريم: ٥٥] والمراد به التكرار.

فـصـل

وكذلك الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم في إضمار

مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] يفتقر إلى إضمار، فبعضهم يضمر وقت إحرام الحج أشهر معلومات، وبعضهم يضمر وقت أفعال الحج أشهر معلومات. والحمل عليها لا يجوز، بل يعمل بما يدل عليه الدليل. وهذا لأن العموم من صفاته النطق، فلا يجوز دعواه في المعاني، وعلى هذا قالوا: لا يجوز دعوى العموم في قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» يعني

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٧٤) رقم (١٠٥٩) ومسلم في الصحيح (١/ ٤٨٩) رقم (٧٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٨٧) رقم (٢١٣٨)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢٢٩) رقم (١٦٠٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٤/ ١٩٤) رقم (٧٤٥٧)، وأحمد في المسند (٢/ ٢٨١) رقم (٧٧٧٢).

نفي الجواز والفضيلة، وكذلك قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» ولا يجوز دعوى العموم فيه لنفي الجواز والفضيلة. وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه. وإذا انتفى الجواز لا يتصور انتفاء الفضيلة، لأنه لا بد من وجود الجواز ليتصور انتفاء الفضيلة، وعلى هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا نكاح إلا بولي**»[١]. وقوله: «**لا أحل المسجد لجنب ولا لحائض**»[٢]، فكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**رفع القلم عن ثلاثة**»[٣] وقد جعل بعض الفقهاء هذه الألفاظ مجملة، وسيأتي من بعد الكلام في المجمل. وبعضهم جعل هذه الألفاظ عامة في كل ما يحتمله، واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

مسألة: أقل ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة:

وهو أيضاً قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة، وذهبت طائفة من الفريقين أن أقل الجمع اثنان، وهو اختيار القاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب من المتأخرين، وهو أيضاً قول محمد بن داود من المتقدمين. وإليه ذهب بعض من النحويين وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] ورد الكناية إلى الاثنين بلفظ الجمع، وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾ الآية [ص: ٢١]، فاستعمل في الاثنين لفظ الجمع. وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤] وإنما لهما قلبان. وقد ذكرهما بلفظ الجمع وتعلقوا بقوله عليه الصلاة والسلام: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»[٤] والمعتمد لهم شيئان:

أحدهما: أن الجمع في صيغة اللغة هو ضم الشيء إلى الشيء، وهذا في الاثنين مثله في الثلاثة. وإذا وجد الجمع حقيقة في الاثنين صح أن يتناوله اسم الجمع حقيقة.

والثاني: أن الاثنين يقولان في المخاطبة: فعلنا كذا، ويقولان: دخلنا

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٣٨٦) رقم (٤٠٧٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٣) رقم (٢٧٠٩)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٠٥) رقم (١٨٨١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٥٦) رقم (١٣١٣٧).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٦٥) رقم (١٣١٧٨).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٣٧١) رقم (٧٩٥٧)، وابن ماجه في السنن (١/ ٣١٢) رقم (٩٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٦٩) رقم (٤٧٨٧).

وخرجنا وأكلنا وشربنا. فإذا خاطبا خطاب الجمع دل أنهما جمع مثل الثلاثة سواء. وأما دليلنا ما روي أن ابن عباس احتج على عثمان رضي اللَّه عنهم في أن الأخوين لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١] وقال: ليس الأخوان إخوة في لسان قومك، فقال عثمان رضي اللَّه عنه: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار. فلو لم يكن ذلك مقتضى اللغة لما صح احتجاجه وما أقره عليه عثمان وهما من فصحاء العرب، وأرباب اللسان.

فإن قيل: روي عن زيد بن ثابت أنه قال: الأخوان إخوة، فصار مخالفاً لهما.

قلنا: المراد بذلك أنهما كالإخوة في الحجب.

والمعتمد هو الاستدلال من حيث اللغة، فتقول: الدليل على أن لفظ الجمع لا يتناوله الاثنين: أنه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فإنه يقال: رأيت رجالاً ثلاثة، ولا يقال: رأيت رجالاً اثنين. ويقال أيضاً: رأيت جماعة رجال، ولا يقال: رأيت جماعة رجلين. فإن كانت الجماعة لا تنعت بالاثنين بحال، عرفنا أنه لا يتناولها اسم الجمع بحال.

ونقول أيضاً: الأسماء سمات، والسمات علامات لما وسم بها من الأعيان، فسمة الاثنين مخالفة لسمة الجماعة، كما كانت سمة الواحد مخالفة لسمة الاثنين، وعلى هذا جرت العادة بالتفضيل في الأعداد.

وقيل: آحاد ومثاني وجموع، فكان هذا دليلاً [على] أن الجمع بعد التثنية، كما أن التثنية بعد الواحد، وكذلك هذا الاختلاف في تفضيل عدد الأجناس. قالوا: رجل ورجلان، فإذا بلغ العدد ثلاثة قالوا: رجال. وقيل: امرأة وامرأتان، ثم تركوا هذا الاسم في الجمع. قالوا أيضاً: فدل أن سمة الاثنين متميزة عن سمة الجماعة في الوجوه كلها.

وأما الجواب عن دليلهم وتعلقهم بالآية الأولى والثانية فما ذكرنا دليل على أن ذلك مذكور على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة. وأما قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤] فقد قيل: إن هذا الباب مخصوص لا يقاس عليه غيره، وهو باب مفرد في ذكر ما في الإنسان من الجوارح فقوله: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ وكذلك قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما، ولو كان لزيد خاتم ولعمرو خاتم، لم يصلح أن

نقول: خذ خواتيمهما، والمراد خاتم واحد من كل واحد، بل الصحيح أن نقول: خذ خاتمهما، فصار هذا مخالفاً لجوارح الإنسان فافهم هذا فإنه يأت جنس في العربية. وقد قالوا: «يوم أعشار وثوب أخلاق» ولم يدل ذلك أن الواحد اثنان.

وكان الحجاج يقول: يا غلام اضربا عنقه وخليا عنه. ومن هذا قوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق: ٢٤] وأما الخبر الذي رووه فلا نعرف صحته، وعلى أن المراد به أن حكم الاثنين حكم الجماعة في ثواب صلاة الجماعة وانعقادها، وهذا لأن كلام النّبيّ ﷺ لا يحمل على تأويل الاسم اللغوي.

وأما قولهم: إن الجمع حقيقته الضم. قلنا: نعم، ولكنه من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض، وكذلك ما زاد عليه. واللغة على ما وردت لا على ما يدل عليه القياس.

ألا ترى: أن الواحد يوجد فيه ضم بعض الأشياء إلى البعض، لأنه جوهر متركب من أشياء مختلفة، ومع ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع. وقد نقض الأصحاب ما يصيرون إليه من الاشتقاق في اسم الجمع بفصل الدابة والجنين والقارورة وغير ذلك.

وأما الكلام الثاني الذي اعتمدوا عليه، وهو الخبر عن فعل اثنين بلفظ فقد يتفق اللفظان في موضع الغنية عن التفريق بينهما. ولا يدل ذلك على الجمع في المعاني، كقولك للمرأتين: أنتما وهما، وكذلك تقول للرجلين، وكما تقول المرأتان جعلنا كما تقول الرجلان سواء. وإنما كان كذلك، لأن السمات موضوعة للتمييز ورفع الاشتباه، فإذا كان الكلام في أمر معلوم عند المخاطب وكان الإخبار عن حاضرة علم بالمشاهدة استغنى عن التمييز. ولفظ أنتما خطاب لحاضر، وكذلك لفظ فعلنا خطاب من المشاهدة، وعمن يضاف إليه ممن هو معلوم حالته. فأما ما كان بخلاف ذلك مما يدخله الشبهة لا يقاس عليه غيره ولا بد من سمة التمييز، والكلام الأول بدون هذا كاف. واللَّه أعلم.

فصل

نقول في ابتداء هذه المسألة
أن التخصيص تمييز بعض الحكمة بالحكم

ولهذا يقال: خص رسول اللَّه ﷺ بكذا أو كذا، وخص فلان بكذا. وأما

تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام، ويجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهي والخبر.

ومن الناس من قال: لا يجوز في الخبر كما لا يجوز فيه دخول النسخ. وهذا خطأ، لأنا بينا: أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام، وهذا يصح في الخبر كما يصح في الأمر.

مسألة: العموم إذا خص لم يصر مجازاً فيما بقي، بل هو على حقيقة فيه:

والاستدلال به صحيح فيما عدا المخصوص، ولا فرق عندنا بين أن يكون التخصيص بدليل متصل باللفظ أو دليل منفصل. وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه يصير مجازاً متصلاً كان الدليل المخصص أو منفصلاً.

وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازاً في حال دون حال واختلفوا في تفصيل الحال. فقال بعضهم: إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازاً متصلاً كان الدليل أو منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازاً.

وقال آخرون: يكون مجازاً إلا أن يخص بدليل متصل. وهذا يحكى عن عيسى بن أبان[١] وعن أبي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع[٢]. وأما أبو بكر الرازي فذهب إلى ما ذهبنا إليه. وذهب من جعله مجازاً إلى المنع من الاستدلال بالعموم المخصوص.

وأما من ذهب إلى أنه يصير مجازاً احتج في ذلك وقال: إن العموم في وضع اللغة للاستيعاب، فإذا اختص فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له. وإذا وجد حد المجاز لا بد أن يصير اللفظ مجازاً.

قالوا: لا يجوز أن يقال: إن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للاستغراق مع فقد القرينة، ووضعوه للخصوص عند وجود القرينة، وذلك لأنا لو اعتبرنا هذا لم يبق مجازاً في كلام العرب، لأنه يمكن أن يقال: إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود

---

(١) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى البغدادي الحنفي، أخذ عن محمد بن الحسن، تولى القضاء، من مؤلفاته: إثبات القياس، والجامع في الفقه، توفي سنة (٢٢٠هـ). انظر تاريخ بغداد (١١/ ١٧٥) ومعجم المؤلفين (٨/ ١٨).

(٢) محمد بن شجاع الثلجي البغدادي أبو عبد اللّه ولد سنة (١٨١هـ) كان فقيه العراق في زمانه، من أصحاب أبي حنيفة أخذ عن الحسن بن زياد، وسمع من ابن علية ووكيع، كان عنده ميل للاعتزال، من مصنفاته: النوادر، توفي سنة (٢٦٦هـ). انظر تاريخ بغداد (٥/ ٣٥٠) وشذرات الذهب (٢/ ١٥١).

القرائن لما تدل عليه القرائن. فإن هذا رفع المجاز من الكلام أصلاً، لأن القرائن كثيرة لا تحصى، فلا يمكن أن يحصروها حتى يضعوا العموم مع كل واحد منهما لما يقتضيه.

ببينة: أن العموم ضد الخصوص، والخصوص ضد العموم فكيف يتصور مع وجود ضد العموم أن يبقى العموم على حقيقته.

قالوا: وأما إذا كانت القرينة المخصصة متصلة باللفظ مثل الاستثناء والشرط والصفة فإنما لم يصر مجازاً، لأن هذه الأشياء الثلاثة من جملة الكلام الملفوظ الذي هو العموم.

وإذا صار من جملته فلا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازاً، ويكون العموم مع الاستثناء أو الشرط أو الصفة بمجموعه حقيقة فيما يقتضيه. وبيان هذا أن القائل إذا قال: اضرب بني تميم إلا من دخل الدار، أو اضرب بني تميم الطوال، أو اضرب بني تميم إن كانوا طوالاً، فإنه لم يرد بعضهم وحده، لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد الاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئاً، لأن هذه الأشياء لم توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه، فيقال: إن المتكلم قد أراد لها ذلك الشيء، أو أراد بالعموم وحده البعض، لأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم لم يبق شيء زائد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة، فثبت أنه عبر عن البعض بمجموع الأمرين، وإذا ثبت أن المتكلم لم يرد بلفظه العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن فأراد به حقيقة لا مجازاً. وله إذا عنى البعض بمجموع الأمرين وهما لا يفيدان بمجموعهما إلا ذلك البعض، ثبت أن ذلك حقيقة فيهما. وأما في القرينة المنفصلة فقد أراد المتكلم بنفس لفظ العموم بعض ما يتناوله فيكون مجازاً على ما بينا. ثم قالوا: إنه إذا ثبت أنه صار مجازاً خرج من أن يكون له ظاهر، فلم يجز التعلق بظاهره، ولأن العموم المخصوص يجري مجرى أن يقول اللَّه تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ثم يقول: لا تقتلوا بعض المشركين. فكما يمنع ذلك من التعلق بظاهر اللفظ كذلك غيره من التخصيص، هذه حجة عيسى بن إبان.

وقال بعضهم: إن العموم المخصوص يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصه ثانياً، فامتنع التعلق به لجواز أن يدل عليه تخصيص آخر.

وقال بعضهم: إن العلة المخصوصة لا يجوز التعلق بها، كذلك العموم المخصوص وأما حجتنا فنقول: إن لفظ العموم يتناول ما عدا المخصوص بأصل

وضعه، فلا يكون مجازاً فيه، وتصور موضعها حتى يزول الإشكال. فنقول: قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يتناول كل المشركين بعمومه، وليس كلهم سوى آحادهم. فهو إذاً عبارة عن كل واحد منهم، ولهذا لو تركنا فظاهره مقارنة قتل كل واحد من آحاد المشركين إلى أن يستوعبوا بالقتل. وإذا خرج بعض المشركين عن الآية بدليل دل عليه، فيعلم قطعاً أنه تناول الباقين بأصل وضعه، وإذا تناوله بأصل الوضع كان حقيقة. وهو مثل العشيرة إذا أخرج بعضها بالاستثناء فإنها تكون حقيقة في الباقي، كذلك هاهنا.

ببينة: أنه إذا كان اللفظ متناولاً ما عدا المخصوص على ما بينا، فالمتكلم بالخطاب إذا كان حكيماً فلا بد أن يعني ما يتناوله اللفظ إلا أن يدلنا على أنه ما عناه. وهذا لأن الحكيم إذا خاطب قوماً بلغتهم، فإنه يعني بخطابه لهم ما يدل عليه ذلك الخطاب عندهم، وإلا كان ملبساً عليهم، ولهذا المعنى إذا أورد العموم ولم يدل دليل على تخصيصه حمل على ظاهره من العموم لما ذكرناه. اللهم إلا أن يقوم دليل يوجب تخصيصه. وإذا ثبت أنه قد عنانا بالخطاب ما عدا المخصوص، ثبت أن الحجة قائمة بالعموم فيما عدا المخصوص، وليس يدخل على هذا إذا خص العموم تخصيصاً مجملاً. وهذا نحو قول اللَّه تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ثم قال: أنا لم أرد بعضهم ولا يدرى من المعني بذلك البعض، فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم المخصوص، لأن كل من جعل الآية حجة في مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصاً.

فأما إذا كان المخصوص معلوماً فقد بينا وجه كون العموم حجة في الباقي، وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص. فإن علياً رضي اللَّه عنه قال في الجمع بين الاثنتين المملوكتين في الوطء أحلتهما آية وحرمتهما آية[1]. وقد روي عن عثمان رضي اللَّه عنه مثل ذلك، وعنيا بقولهما: أحلتهما آية قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] وعنيا بآية التحريم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ مخصوص منه البنت والأخت. واحتج ابن عباس رضي اللَّه عنهما في قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وقال: قضاء اللَّه تعالى أولى من قضاء ابن الزبير، وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط، وذلك يوجب تخصيص الآية، ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٦٣) رقم (١٣٧٠٨)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ١٨٩) رقم (١٢٧٢٨)، ومالك في الموطأ (٢/ ٥٣٨) رقم (١١٢٢).

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير، لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا في الندب وعلى الشذوذ. فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهي عمومات مخصوصة. وقد قال الأصحاب في أصل المسألة: إن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ، واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازاً ولا يخرجه من أن يكون حجة، كالمجمل إذا اتصل به البيان. وإنما قلنا: (إن) التخصيص بيان، لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله، وهذا باق بلا إشكال، والاعتماد على الدليل الأول.

أما الجواب: قلنا: قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل في غير ما وضع له.

قلنا: لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق. وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليل يوجب تخصيصه. فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا، بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص.

وقولهم: إن هذا يؤدي إلى رفع المجاز من الكلام، لا يصح لأنه إذا كان اللفظ مستعملاً في أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه في البعض دون البعض.

فإذا قيل: هو حقيقة فيه كيف يؤدي إلى رفع المجاز؟ نعم لو قلنا: إن لفظ الأسد عند اتصال القرينة وضع للشجاع حقيقة كان يؤدي إلى ارتفاع الكلام من الكلام، لأنه مستعمل في غير ما وضع له في الأصل. ويلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها، فإنه حقيقة فيما وراء المستثنى عند أصحاب أبي حنيفة، وإن كان قد استعمل لفظ العشرة في غير العشرة ومع ذلك لم يكن مجازاً.

قيل: إن لفظ العشرة من غير قرينة موضوع لهذا العدد، فأما مع قرينة الاستثناء موضوع لبعضها، كذلك هاهنا. والعدد الذي قالوه يقال عليه: هلا قلتم في القرينة المنفصلة مثل ما قلتم في القرينة المتصلة، وهو أن المتكلم ما أراد البعض باللفظ العام خاصة لكن أراد باللفظ والقرينة، فلا يكون اللفظ العام مجازاً، مثل ما قلتم في القرينة المتصلة، وهذا جواب معتمد.

وأما الذي قالوا: إن العموم ضد الخصوص، فليس بشيء، لأنه إن كان بينهما مضادة فهو في المخصوص من اللفظ فأما فيما وراء المخصوص فلا يتصور مضادة. وأما الذي تعلق به عيسى بن إبان في منع التعلق بالعموم المخصوص فليس بشيء، لأن قوله: إن العموم المخصوص ليس له ظاهر يخص دعوى، بل له ظاهر فيما وراء المخصوص على ما سبق.

وأما كلامه الثاني: فقد جمع بين التخصيص المجمل والتخصيص المفصل من غير علة، وقد ذكرنا الفرق، ونذكر بوجه أوضح مما سبق فنقول: إن اللَّه تعالى إذا قال: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ثم قال: لا تقتلوا بعضهم، أو قال: لم أرد بعضهم ولم يبن ذلك البعض، فمن أردنا قتله من المشركين يتناوله قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، إذ هو مشرك ويتناوله قوله: لا تقتلوا بعضهم، لأنه بعض المشركين، فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين بأولى بأن يدخل تحت الآخر. فأما إذا عين البعض وقالوا: لا تقتلوا النساء ولا تقتلوا أهل العهد أمكننا استعمال ظاهر الآية من غير ظاهر يعارضه، لأن من علمناه امرأة أو علمناه من أهل العهد أدخلناه تحت التخصيص، ومن علمناه رجلاً لا عهد له علمنا خروجه من التخصيص، فإنه مراد بالآية، وهذا لأن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها، وإذا خرج منها أشياء مجهولة بقي الثاني مجهولاً، لأنه لا يدري الذي خرج منها مما لم يخرج. ألا ترى: أن العشرة معلومة، فإذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثة علمنا أنه قد بقي سبعة. وإذا علمنا أنه خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقي منها.

وأما تعلقهم بالعلة المخصوصة فسنبين الفرق بين العلة المخصوصة والعموم المخصوص في مسألة تخصيص العلة.

وإذا عرفنا أن العموم المخصوص لا يصير مجازاً، ويكون حجة في الباقي فنقول: قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] عام مخصوص والاستدلال به جائز على ما سبق، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه عام في كل سارق سرق قليلاً أو كثيراً من حرز أو من غير حرز. فقيام الدلالة على اشتراط الحرز قدر مخصوص لا يمنعنا من العلم بوجوب قطع من سرق نصاباً من حرز بالآية. وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يجوز التعلق بهذه الآية، لأنه قد شرط في القطع شرط لا ينبئ عنه لفظ الآية، فلم يكن إيجاب القطع بمجرد قوله سارقاً، وهو الذي يتناوله لفظ الآية. وفي قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يقتل الحربي لكونه مشركاً، وربما يقولون بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ومقدار المسروق، ولا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من وجد فيه الشرطان إلا بعد أن يضم إلى الآية ما دل على اشتراط الشرطين، فثبت أنه لا يجوز التعلق بظاهر الآية.

والجواب: أن كلا الكلامين ليسا بشيء.

أما الأول: فنقول: إن اللفظ لا ينبئ عن النصاب والحرز فلفظ

المشركين لا ينبئ عن عدم العهد ولا عن الذكورة أيضاً، لكن قيل: إن قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ عام في أهل العهد وأهل الحرب فمنع قتل أهل العهد بتخصيص. كذلك قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ عام في السارق من حرز وغير حرز، وكذلك سارق النصاب وما دونه. ومنع قطع السارق ما دون النصاب أو من غير حرز تخصيص. وكلامه الثالث يدخل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ لأنه لا يمكن قتل المشرك الذي هو غير المعاهد إلا بعد أن يضم دليل الشرطين.

فإن قالوا: هناك قتلناه، لأنه مشرك فحسب.

قلنا: وهاهنا أيضاً إذا سرق نصاباً من حرز نقطعه، لأنه سارق فحسب. وهذا لأنه يحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتى لا يقطع بعض السراق لا لتقطع من يجب قطعه، مثل أنه قتل المشركين.

إنما احتجنا إلى إثبات الشرطين حتى لا نقتل بعض المشركين لا لنقتل من يجب قتله. إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي بأن يقول: لا تقطعوا من سرق من غير حرز، وقد يرد بلفظ الإثبات بأن يقول: الحرز والنصاب شرط في القطع، وكلا القولين قضيته نفي القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب. فأما إثبات القطع عند وجود الحرز والنصاب معلوم يتناول الآية إياه. وقد جهد المخالفون أن يفصلوا بين الاثنين بوجه ما، ولا يمكنهم ذلك فاعلمه فإنك تجده كذلك. واللَّه الموفق للصواب.

۞ ۞ ۞

فصل

[تخصيص لفظ العموم]

ذهب أبو بكر القفال إلى أن تخصيص لفظ العموم يجوز إلى الثلاثة، ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون الثلاثة إلا بما يجوز به النسخ.

وذهب سائر أصحابنا إلى أنه يجوز تخصيص اللفظ العام إلى أن يبقى واحد.

وذهب القفال إلى أن لفظ العموم دليل على الجمع بلفظه، وأقل الجمع ثلاثة، فلا يجوز تخصيصه فيما دونه، لأنه يخرج عن كونه لفظاً للجمع، فينزل منزلة النسخ.

وحرفه: أن لفظ المشركين لا يحصل للواحد بحال، ولا يجوز رد اللفظ إلى ما لا يصلح له، وكذا إن المنع من ذلك إما أن يكون لأن الخطاب بهذا التخصيص

يصير مجازاً، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملاً في الجمع، واللفظ للجمع فيكون قد استعمل الخطاب في غير موضوعه، ولا يجوز أن نمنع الأول، لأنه لو كان كذلك لم يجر التخصيص بكل حال، لأنه إن صار مجازاً بالتخصيص إلى أن يبقى واحداً يصير مجازاً بالتخصيص أيضاً وإن بقيت ثلاثة، ولا يجوز أن يمنع بالثاني، لأن اللفظ العام موضوع للاستغراق لا غير. وأما الجمع تبع له، فإن لم يجز استعماله في غير الجمع وجب ألّا يجوز استعماله في غير الاستغراق، بل لا يكون المنع هاهنا، لأنا بينا أن اللفظ للاستغراق والجمع تبع له. وهذه حجة في نهاية الجودة، وقد ظهر فيها الجواب عما قالوه.

وقد قال الأصحاب: إن التخصيص من العام كالاستثناء من المستثنى منه، والقرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، لأن كلام الشرع وإن تفرق في المورد وجب ضم بعضه إلى بعض وبناء بعضه على البعض ثم صح الاستثناء ما بقي من اللفظ شيء، فكذلك التخصيص.

وتحريره: أن ما جاز تخصيص العام به إلى الثلاثة جاز إلى ما دونه، كالاستثناء، ولأنه لفظ من ألفاظ العموم، فجاز تخصيصه فيما دون الثلاثة. كمن وما، فإن «من» عام فيمن يعقل، و«ما» فيما لا يعقل، ثم جاز أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد، كذلك هاهنا. وقد سلم القفال، ولم يسلمه من وافقه من المتكلمين. وهذا وإن قيل: ولكن الاعتماد على الأول. وأما النسخ فهو رفع الحكم أصلاً. وأما التخصيص فليس رفع الحكم، لكنه نوع بيان اتصل بالآية على ما سبق تقديره. ولأن النسخ بمنزلة استثناء العشرة من العشرة، والتخصيص بمنزلة استثناء البعض.

❁ ❁ ❁

فصل

[خصوص العموم]

والكلام يقع الآن فيما يخص به العموم فنقول:

الذي يخص به العموم شيئان عقل وشرع:

فأما تخصيصه بالعقل في قول جمهور العلماء والمتكلمين وقالوا: هو مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١١٦] فدليل العقل قد خص هذه الآية، لأنه

تعالى غير خالق لذاته، ولا لصفات ذاته، وكذلك قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤] فعلم بالمعقول أنه لم يؤت من جميع الأشياء، وكذلك في الآية الثانية.

ومنع قوم من تخصيص العموم بالعقل، لأن دليل العقل متقدم على وجود السمع فأجازوا أن يتقدم دليل التخصيص على العموم المخصوص، وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه لما جاز التخصيص بما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد فلأن يجوز بما يوجب العلم من دلائل العقل أولى.

والثاني: أنه يستحيل اعتقاد الاستغراق في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ وإذا استحال العموم ثبت الخصوص وإن تقدم العقل على بعض السمع، فلا شك أنه إذا خص بما قارنه من دليل العقل لا بما يتقدمه. ويقال لمن منع منه: أتحمل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ على الاستيعاب في كل ما يتناوله اسم الشيء.

فإن قالوا هذا فهو جهل باللَّه تعالى، وكذلك في الآية هو جهل منه بالاستثناء، وإن قالوا: هو مخصوص، فقد قيل ما قلناه.

وأما تخصيص العموم بالشرع فضربان:

أحدهما: يتصل به. **والثاني**: ينفصل عنه.

وأما المتصل به فسنفرد له باباً.

وأما تخصيصه بالمنفصل منه فنقول: هو على أربعة أضرب:

أحدها: تخصيصه بالكتاب.

والثاني: بالسُّنّة.

والثالث: بالإجماع.

والرابع: بالقياس.

فأما تخصيصه بالكتاب:

فلا يخلو حال العموم من أن يكون ثابتاً بالكتاب أو السُّنّة. فإن كان بالكتاب فتخصيصه جائز بالكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ١٣٢] خص بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] ومثل

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] خص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٣٨] خص بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

وإن كان العموم ثابتاً بالسُّنّة، فيجوز أن يخص بالكتاب، لأنه لما جاز أن يخص الكتاب بالكتاب فأولى أن يخص السُّنّة بالكتاب. وأما النسخ فيستبين في باب النسخ ونذكر الفرق بين النسخ والتخصيص. واعلم أنه كما يجوز التخصيص ببعض الكتاب، يجوز التخصيص بفحوى الكلام ودليل الخطاب من الكتاب. أما فحوى النص فهو جار مجرى النص. وأما دليل الخطاب فيجوز تخصيص العموم به على الظاهر من مذهب الشافعي، لأنه مستفاد من النص، فصار بمنزلة النص. ومثاله من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١] فكان عاماً في كل مطلقة. ثم قال: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فكان دليله ألّا متعة للمدخول بها، فيخص بها في أظهر قوليه عموم المطلقات. وامتنع من التخصيص في القول الآخر.

وأما تخصيص عموم الكتاب [بالكتاب] والسُّنّة بالسُّنّة:

فإن كانت السُّنّة متواترة فيجوز تخصيص العموم بها سواء أكان العموم في الكتاب أو في السُّنّة. وسواء أكان العموم المخصوص في السُّنّة وروده بالتواتر أو بالآحاد، لأن السُّنّة المتواترة كالكتاب في إفادتها العلم، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز بالسُّنّة المتواترة.

وأما تخصيص الكتاب بالسُّنّة أو السُّنّة المتواترة بالآحاد.

فأخبار الآحاد ضربان:

أحدهما: ما اجتمعت الأمة على العمل به كقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ميراث لقاتل**»[(١)]، و: «**لا وصية لوارث**»[(٢)]، وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها[(٣)]،

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ٤٧٨) رقم (٣٠٧٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ٤٥٠) رقم (٢٧٨٨٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٩٠٥) رقم (٢٧١٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ١٠٧) رقم (٦٤٦٨)، وأبو داود في السنن (٣/ ١١٤) رقم (٢٨٧٠).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٦٥) رقم (٤٨٢٠)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٢٨) رقم (١٤٠٨).

وابنة أخيها، فيجوز تخصيص العموم به. ويجوز ذلك ويصير كتخصيص هذا للعموم بالسُّنّة المتواترة، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد الإجماع على حكمتها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها.

وأما الضرب الثاني من الآحاد، وهو مما لم تجمع الأمة على العمل به فهو المسألة التي اختلف العلماء فيها.

❁ ❁ ❁

مسألة: يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا وعند الكثير من المتكلمين:

وقال بعض المتكلمين من المعتزلة: لا يجوز وهو قول شرذمة من الفقهاء.

وقال عيسى بن أبان: إن كان قد خص العموم يجوز تخصيصه، وإن كان لم يخص لا يجوز. وتعلق من قال بذلك: بأن الكتاب موجب العلم والعمل فلا يجوز أن يخص بما يوجب العمل دون العلم، ولأنه إسقاط بعض ما تضمنه الكتاب، فلا يجوز بخبر الواحد. دليله النسخ.

وأما عيسى بن أبان فقال: إذا خص العموم يصير مجازاً على ما سبق من قوله. وخرج أن يكون له ظاهر في قضيته فصار تخصيصه بمنزلة بيان المجمل.

وأما إذا لم يخص منه شيء فهو باق على حقيقته، وهو مفيد للعلم ما يقتضيه، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، لأنه نوع ترك فيكون ترك ما يفيد العلم بما يفيد الظن.

وأما دليلنا: فلأن خبر الواحد دليل موجب للعمل فما دل على وجوب العمل فهو الدليل على جواز التخصيص به. وهذا لأن العمل بالدليلين واجب، ولا يجوز ترك دليل إذا أمكن العمل به. وإذا قلنا بالتخصيص الذي ذكرناه عملنا بالدليلين. وإذا قلنا: لا يجوز التخصيص تركنا دليل السُّنّة.

وبيان الترك: أنها دلت على شيء مخصوص، وقد تركوه حيث لم يخصوا بها العموم. وأما إذا خصصنا العموم فلم نترك دليله، لأنه بدليله باق فيما وراء المخصوص.

فإن قالوا: تركتم القول بالاستيعاب في العموم.

قلنا: قد بينا أن اعتقاد العموم لا يجوز بنفس الورود ما لم يعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب والسُّنّة. ثم إذا عرضنا ولم نجد دليلاً مخصصاً. حينئذٍ نعتقد عمومه، فإذا وجد في الأصول ما يخصه لم يكن هذا ترك القول بما يقتضيه العموم من الاستيعاب، بل هو في الحقيقة بيان اتصل بالكتاب، فظهر أنه ورد مقتضياً حكمه فيما

وراء المخصوص. ويمكن أن يستدل في المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣] فإن عمومه يقتضي إباحتها قبل الدخول وبعد، فخصوه بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك**» وكذلك خصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يتوارث أهل ملتين شتى**»[1] الخبر، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث**»[2] وخصوا قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ بنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النساء.

وأما دليلهم فنقول: استغراق العموم يقتضيه غالب الظن دون اليقين، فجاز أن يعارضه من أخبار الآحاد ما يوجب غالب الظن دون اليقين. وعلى أن خبر الواحد معلوم الأصل باليقين، وهو إجماع الصحابة رضي اللَّه عنهم. فإنهم أجمعوا على قبوله والعمل به على ما سنبين من بعد، فأجرى عليه حكم أصله، كما أن جهة القبلة معلومة، وإن كان الاجتهاد عند إشكالها مظنوناً، فأجرى عليه حكم أصلها وأجزأت الصلاة، كذلك هاهنا. وأما النسخ فهو يقع الحكم بعد ثبوته فلا يجوز بدليل مظنون إذا كان ثبوت المرفوع بدليل مقطوع به. وأما التخصيص فليس برفع للحكم، إنما هو في الحقيقة ما بيناه من اتصال بيان بالعموم فصار بمنزلة اتصال بيان بمجمل الكتاب فيجوز بخبر الواحد.

وأما الذي قاله عيسى بن أبان، فقد قاله من أصل اعتقده لا يوافقه عليه، فذكرنا بطلانه وضعف الدليل الذي استدل به واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

فصل

[تخصيص السُّنّة بالسُّنّة]

وأما تخصيص السُّنّة بالسُّنّة فجائز.

وعن داود أنه لا يجوز، لأن اللَّه تعالى جعل رسوله ﷺ مبيناً، فلا تحتاج

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ١٢٥) رقم (٢٩١١)، والدارقطني في السنن (٤/ ٧٥) رقم (٢٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢١٨) رقم (١٢٠٠٩)، وأحمد في المسند (٢/ ١٩٥) رقم (٦٨٤٤).

(٢) ورد بلفظ «لا نورث» أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٤٧٤) رقم (٦٣٤٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٧٩) رقم (١٧٥٨).

سنته إلى بيان. وهذا ليس بشيء، لأنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز تخصيص السُّنّة بالسُّنّة.

وقوله: إن السُّنّة بيان.

قلنا: والكتاب تبيان. قال اللَّه تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩ فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب، وإن كان تبياناً كذلك يجوز تخصيص السُّنّة بالسُّنّة موجود كما وجد تخصيص الكتاب بالكتاب، فوجب القول به في الموضعين.

وبيان وجود تخصيص السُّنّة بالسُّنّة قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تنتفعوا من الميتة بشيء**»[(١)] قد خص بما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال في شاة ميمونة: «**هلا أخذتم إهابها فدبغتموه**»[(٢)] وأما تخصيص عموم الكتاب بالسُّنّة بأفعال رسول اللَّه ﷺ وتخصيصه بها.

ومنع أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أن يخص عموم القول بالفعل، ولهذا لم يخص نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول باستقبال رسول اللَّه ﷺ بالمدينة بيت المقدس واستدباره الكعبة. وقد خصت بالصحابة قوله عليه الصلاة والسلام في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز[(٣)] والغامدية[(٤)] من غير جلد، هكذا ذكره الأصحاب.

وعندي: أن هذا بالنسخ أشبه. وأيضاً فإن النّبيّ ﷺ نهى عن الوصال[(٥)] ثم خص عموم نهيه بفعله في حقه دون غيره.

وأما تخصيص العموم بالإجماع:

فهو جائز، لأن الإجماع حجة قاطعة. وقد خص بالإجماع قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] بأن العبد لا يرث، وإذا

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٨٥) رقم (٤٥٧٥) وابن حبان في الصحيح (٤/ ٩٣) رقم (١٢٧٧).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٧٦) رقم (٣٦٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٨٣) رقم (٤٥٦٤)، والدارقطني في السنن (١/ ٤٤) رقم (٧).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٢٤٨) رقم (٤٤٠١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ٤٥٩) رقم (١١٠١٤)، وأحمد في المسند (٥/ ١٠٨) رقم (٢١٠٧٩).

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٣٢٣) رقم (١٦٩٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٨٣) رقم (٧١٨٦)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٤٩) رقم (٤٤٣٤).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٩٣) رقم (١٨٦١)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٧٧٤) رقم (١١٠٢).

جاز أن يخص الإجماع الكتاب جاز أن يخص به عموم السُّنّة أيضاً.

وأما تخصيص العموم به على ما قدمناه.

وأما إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم ولم يظهر من أحد منهم خلافه ولا وفاق معه، فإن حصل إجماعاً لانتشاره جاز تخصيص العموم به.

وإن لم يحصل إجماعاً لعدم انتشاره، فقد كان الشافعي رحمه اللَّه يجعله في القديم حجة كالقياس، وهو قول أبي حنيفة ومالك، ثم رجع عنه في الجديد وصح أن يكون حجة. فعلى هذا القول لا يجوز تخصيص العموم به.

وأما القول القديم، فقد اختلف أصحابنا في تخصيص العموم به. فقال بعضهم: يجوز، لأنه حجة شرعية بمنزلة سائر الحجج. وقال بعضهم: لا يجوز، لأن الصحابي محجوج بالعموم، فلا يخص بقوله العموم. وقد كان الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم في خبر النّبيّ ﷺ. قال ابن عمر: كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النّبيّ ﷺ نهى عن المخابرة[١] فتركناها بخبره[٢]. ومثل هذا يوجد كثيراً.

وأما تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه:

فإنه أجازه أبو حنيفة، لأنه أعرف بمخرج ما رواه من غيره، مثل ما روي عن أبي هريرة أنه أفتى بغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات[٣]، وقد روي غسله سبعاً عن النّبيّ ﷺ[٤]، وخص روايته بمذهبه.

ببينة: أن الراوي لا يترك ما رواه عن النّبيّ ﷺ إلا وقد عرف من النّبيّ ﷺ تخصيص الكتاب أو نسخه، وهذا فاسد عندنا، لأن روايته حجة ومذهبه ليس بحجة، فلا يجوز تخصيص ما هو حجة بما ليس بحجة ولأنه محجوج بالخبر، فلا يجوز تخصيصه بقوله كغيره.

---

(١) أن يعطي المالك الفلاح أرضاً يزرعها على بعض ما يخرج منها: على الثلث أو الربع. انظر المعجم الوسيط ص(٢١٥).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٣٩) رقم (٢٢٥٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٧٤).

(٣) أخرجه الدارقطني في السنن (١/ ٦٦) رقم (١٦)، وعبد الرزاق في المصنف (١/ ٩٧) رقم (٣٣٣).

(٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤/ ١٠٩) رقم (١٢٩٤)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٣٤) رقم (٢٧٩)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٣٠) رقم (٣٦٣)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٧٧) رقم (٦٥).

ويبينه: أن مقتضى العموم معلوم، وليس في مقابلته إلا حسن الظن بالراوي، ومعنى حسن الظن بالراوي أنه لولا أنه علم قصد الرسول ﷺ ومراده من العموم لم يخالف، وهذا وإن كان كذلك إلا أنه مظنون، وكون العموم حجة في جميع ما يسوغه العموم معلوم، ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون. وعلى أن خلافه لو كان يعلم مقصد الرسول ﷺ كان ينبغي أن يتبين ذلك، لكي يزيل عن نفسه الإيهام بمخالفة الرسول ﷺ. والكلام الوجيز في هذا أن علينا أن نعتقد العموم في قول الرسول ﷺ ونجعله حجة على كل من يخالفه، وليس علينا أن نتفحص عن قول من يخالفه أنه من أين قال، بل يحتمل أنه عن قياس فاسد ورأي باطل، وخلاف من ليس بمعصوم عن الخطأ لا يقابل قول من هو معصوم عن الخطأ. وعلى هذا نقول: قول ابن عباس: أن المرتد لا يقتل إن ثبت عنه لا يخص به عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[1]. وأما تفسير الراوي لأحد محتملي الخبر يكون حجة في تفسير الخبر، كالذي رواه ابن عمر: أن المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا. وفسره بالتفريق بالأبدان لا بالأقوال، فيكون أولى، لأنه قد شاهد من خطاب الرسول ﷺ ما عرف به مقاصده وكان تفسيره بمنزلة نقله. والفرق بين تفسيره وتخصيصه بمذهبه: أن تفسيره موافق للظاهر غير مخالف له فأخذ به. وأما مذهبه مخالف، فلا يخص به على ما سبق.

وأما التخصيص بالقياس:

فقد اختلف فيه مثبتو القياس، فذهبت شرذمة من الفقهاء وكثير من المعتزلة إلى أن تخصيص العموم بالقياس لا يجوز، لأن ظاهر العموم أقوى من القياس، فلم يجز أن يخص القياس. والدليل على أنه أقوى: أنه دليل علمي، والقياس دليل ظني، ولا شك أن العلمي أقوى من الظني، ولأنه لما لم يجز النسخ بالقياس لا يجوز التخصيص به، ولأن العموم نص، والقياس يستعمل مع عدم النص.

وقال عيسى بن أبان: وهو الظاهر من مذهب أبي حنيفة أنه يجوز أن يخص بالقياس عموم دخله التخصيص، ولا يجوز أن يخص به عموم لم يدخله التخصيص. وذهب أبو بكر محمد بن أبي الطيب الأشعري وجماعة من متأخريهم إلى أن العموم والقياس إذا تقابلا وجب الوقف عن استعمال أحدهما لتكافئهما من حيث إن كل واحد منهما صار حجة، فعليه يتوقف حتى يقوم دليل يوجب ترجيح أحدهما. وأما الشافعي ومالك وأكثر الفقهاء ذهبوا إلى جواز تخصيص العموم

(١) سبق تخريجه.

بالقياس، لأنه دليل شرعي منصوب لمدارك الأحكام، فيخص به العموم كسائر الدلائل.

ببينة: أن في تخصيص العموم بالقياس استعمالاً لدليلي العموم والقياس جميعاً، فكان أولى من استعمال أحدهما وإسقاط الآخر، ولأن القياس يدل على الحكم من طريق المعنى، والعموم يدل من طريق الاسم، والمعاني والأسامي إذا التقتا كان القضاء للمعاني على الأسامي.

والجواب عما ذكروه: أما قولهم: إن العموم أقوى من القياس لا نسلمه. وقولهم: إنه يفيد العلم. قلنا: إنما يفيد العلم بأصل وروده. فأما في محتملاته فلا نسلم ذلك، بل هو مجرد ظاهر في الاستيعاب، ويحتمل خلافه، وعلى أنه لا يمتنع أن يخص الأقوى بالأضعف كما يخص الكتاب بالسُّنّة. وأما تعلقهم بالنسخ فنقول: النسخ رفع حكم ثابت، فامتنع بالقياس لضعفه. وأما التخصيص فمعرفة ما لم يرد بالعموم، والقياس يجوز أن يدل على ذلك. تبيين الفرق: أن عموم الكتاب يجوز تخصيصه بخبر الواحد على ما قدمناه، فلا يجوز نسخه به. وأما قولهم: إن العموم نص. قلنا: صيغة العموم إنما دخل في النص إذا لم يخصها القياس، فإن خصها لم يدخل فيه.

وأما الذي قاله عيسى بن أبان، فقد أجبنا من قبل. وإذا ثبت جواز تخصيص العموم بالقياس فيجوز بالقياس الجلي. فأما بالقياس الخفي فعلى وجهين. قال بعض أصحابنا: لا يجوز لقوة الجلي وضعف الخفي. وقال بعضهم: يجوز، لأن الخفي ألحق بالجلي في ثبوت الحكم فيلحق به في تخصيص العموم.

وأما التخصيص بدليل الخطاب:

فيجوز تخصيص العموم به.

قال أبو العباس بن سريج: لا يجوز، وهو قول أكثر أهل العراق، لأن عندهم أنه ليس بدليل. والكلام معهم يجيء إن شاء اللَّه.

وعندنا: هو دليل كالنطق في أحد الوجهين، وكالقياس في الوجه الآخر، وأيهما كان يجوز التخصيص به.

وأما فحوى الخطاب:

فيجوز التخصيص به، وقد بيناه.

ثم اعلم أن من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ

مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ثم خصت الأَمَةُ بنصف الحد نصاً بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَـٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] ثم خص العبد بنصف الحد قياساً على الأمة، فصار بعض الآية مخصوصاً بالكتاب وبعضها مخصوصاً بالقياس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَـٰهَا لَكُم مِّن شَعَـٰٓئِرِ ٱللَّهِ . . .﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا﴾ [الحج: ٣٦] ثم خص منها بالإجماع تحريم الأكل من جزاء الصيد. وخص عند الشافعي تحريم الأكل من هدي المتعة والقران قياساً على جزاء الصيد، فصار بعض الآية مخصوصاً بالإجماع وبعضها بالقياس على الإجماع.

فهذا بيان ما قدمناه.

وأما التخصيص بالعادة والعرف:

فقد قال أصحابنا: لا يجوز تخصيص العموم به، لأن الشرع لم يوضع على العادة، وإنما وضع في قول بعض أصحابنا على المصلحة، وفي قولنا على ما أراد الله تعالى، ولا معنى للرجوع إلى العادة في شيء من ذلك. واللَّه أعلم.

۞ ۞ ۞

مسألة: إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص وكان مستقلّاً بنفسه يجري على عمومه، ولا يستقل بنفسه:

وليس المعنى بالسبب السبب الموجب للحكم، مثل ما نقل أن ماعزاً زنى فرجمه رسول اللَّه ﷺ[(١)]، أو سها النّبيّ ﷺ فسجد[(٢)]. وإنما المعنى بالسبب، مثل ما روي أن النّبيّ ﷺ سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[(٣)] فاقتضى الجواب أن يكون الماء طهوراً في جميع وجوه الانتفاع، وكذلك روي أن النّبيّ ﷺ سئل عمن ابتاع عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، فقال: «**الخراج بالضمان**»[(٤)] فكان قوله: الخراج بالضمان عامّاً في هذا الموضوع وفي غيره.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (٢/ ١٢٨) رقم (١٠٥٣).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤/ ٤٩) رقم (١٢٤٣)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٣٧) رقم (٤٩١)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٣٦) رقم (٣٨٦)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٧٥) رقم (٥٨).

(٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٢٩٨) رقم (٤٩٢٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨) رقم (٢١٧٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٥٤) رقم (٢٢٤٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ١١) رقم (٦٠٨١).

وكذلك الرخصة في العرية[١]، إنما وقعت بسبب فقراء لم يكن لهم ما يشترون به الرطب فأجاب رسول اللَّه ﷺ بالرخصة في العرية فكان الجواب عامّاً في الفقراء والأغنياء. واعلم أن من أشرط إجرائه على عمومه هو أن يكون اللفظ المذكور يمكن أن يحمل على عمومه، فيكون مفيداً من غير أن يعلق بذلك السبب. فأما إذا لم يفد ما لم يصر عن السبب فإنه يكون مقصوراً عليه. وهذا كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال في جواب السائل حين سأله عن بيع الرطب بالتمر فقال: «**أينقص إذا جف**». قالوا: نعم. قال: «**فلا إذاً**»[٢] [. . . . . .] لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب، لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة [. . . . . .] على سببه.

وقال مالك: يقصر على سببه وهو اختيار المزني[٣]، والقفال، وأبي بكر الدقاق[٤]. وقد أورد بعض أصحابنا أن الشافعي أشار إلى هذا في الخبر المروي في بئر بضاعة وقال: قوله ﷺ: «**الماء طهور لا ينجسه شيء**»[٥] مقصور على سببه، وقال في قوله: «**لا قطع في ثمر وكثر**»[٦] أنه خرج على عادة أهل المدينة في ثمارهم، وأنها لم تكن في مواضع محفوظة. وسائر الأصحاب قالوا: إنما قال الشافعي: هذه الأدلة دلت عليها، فأما إذا لم يكن هناك دليل يدل على التخصيص فمذهبه إجراء اللفظ على عمومه.

واحتج من قال بذلك بأن السؤال مع الجواب كالجملة الواحدة. بدليل أن السؤال هو المقتضي للجواب والمميز له وبدليل أن الجواب إذا كان مبهماً أحيل به

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٦٤) رقم (٢٠٧٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٦٩) رقم (١٥٣٩).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٤٤) رقم (٢٢٦٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٢٩٧) رقم (٣٦٢٤٥).

(٣) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق أبو إبراهيم المزني ولد سنة (١٧٥هـ) أخذ عن الشافعي ونعيم بن حماد توفي سنة (٢٦٤هـ). انظر الأعلام (١/ ١١٥). وطبقات السبكي (١٢/ ٩٣).

(٤) محمد بن محمد بن جعفر بن الدقاق أبو بكر ولد سنة (٣٠٦هـ) فقيه شافعي وأصولي توفي سنة (٣٩٢هـ). انظر تاريخ بغداد (٣/ ٢٢٩).

(٥) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ١٧) رقم (٦٦). والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ٩٦) رقم (٦٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٤) رقم (٧)، وأحمد في المسند (٣/ ٣١) رقم (١١٢٧٥).

(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٣١٦) رقم (٤٤٦٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٦٥) رقم (٢٥٩٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٣٤٤) رقم (٧٤٤٨).

في بيانه على السؤال. وإذا ثبت أنها كالجملة الواحدة، فيجب أن يصير السؤال مقدراً في الجواب فيخصص الحكم به.

ببينة: أن السبب لما كان هو الذي أثار الحكم تعلق به تعلق المعلول بالعلة.

قالوا: ولأن من حق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، وإنما يكون مطابقاً بالمساواة، وإذا أجرينا اللفظ على عمومه لم يكن مطابقاً.

يدل عليه: أن الخطاب جواب، وليس بابتداء كلام. وإذا جرينا على ما قلتم كان ابتداء الكلام ولم يكن جواباً. ألا ترى: أن من قال لغيره: تغد معي فقال: واللَّه لا أتغدى، يكون اليمين مقصوراً على التغدي معه حتى لو تغدى لا معه لم يحنث، وإنما كان كذلك لما بيناه. قالوا: ولأن الراوي لما نقل السبب مع لفظ الجواب فلا بد له من فائدة، وليست فائدة النقل إلا اقتصار الخطاب عليه، فهذه كلماتهم في المسألة.

وأما حجتنا، نقول أولاً: كل لفظ وجب إجراؤه على العموم عند تعريه عن سؤال خاص وجب إجراؤه على العموم وإن خرج على سؤال خاص كما لو قالت امرأة لزوجها: طلقني فقال نساؤه طوالق، أو كل امرأة له طالق. وهذا لأن الطلاق يقع بلفظ الزوج لا بسؤال الزوجة، فاعتبر عموم لفظ الزوج وخصوصه. فكذا حكم الشريعة يثبت بقول الشارع لا بسؤال السائل، فاعتبر عموم لفظ الشارع وخصوصه. وهذا كلام لا بأس به. إلا أن التعلق بمسألة الطلاق ضعيف، لأن الكلام في عمومه يقبل التخصيص في الطلاق لو قال: نساؤه طوالق، وكل امرأة له طالق. وقال: عنيت بعض نسائي لم يصدق. بخلاف خطاب الشارع لو قام الدليل أنه عنى البعض يكون محمولاً عليه على الخصوص وصح ذلك. والحجة المعتمدة أن الكلام في جواب له صيغة صالحة للسبب وغيره حتى يوجد الاستيعاب، وقد قام الدليل لنا على أن صيغة العموم لاستيعاب كل ما يصلح له. فنقول: اللفظ العام الصادر عن الشارع أو عن حكم يجب إجراؤه على عمومه. إلا أن يمنع مانع ولا مانع من إجرائه على عمومه، فيجري. وهذا لأنه ليس من شرط الجواب ألّا يزيد على السبب، نعم من شرطه ألّا يقصر عن السبب أما أن يكون من شرطه ترك الزيادة على السبب فلا.

ببينة: أنه لا يلزم المجيب ألّا يجيب إلا بقدر السؤال لا من حيث العادة ولا من حيث الشريعة. ألا ترى: أن اللَّه تعالى سأل موسى عليه السلام عما في يمينه فقال: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧] فأجاب موسى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: ١٨] فأجاب وزاد، فثبت أن السؤال عن شيء خاص لا يوجب قصر اللفظ عليه.

يدل عليه: أن تخصيص العموم يكون بالمنافي، ولا منافاة بين السبب والخطاب في شيء ما ولم يَجْرِه التخصيص. وهذه كلمات معتمدة فليكن التعويل عليها لا على الأول.

وأما الجواب عن كلماتهم، قولهم: إن السؤال والجواب كالشيء الواحد.

قلنا: إن كان كذلك فهو في قدر ما يكون جواباً عن السؤال. وأما فيما يزيد عليه فلا. ثم يدخل عليه مسألة الطلاق ولو جعل الجميع كالشيء الواحد، لم يقع إلا على هذه المرأة على الخصوص.

وأما قولهم: إن السبب مشير للحكم فصار كالمعلول مع العلة.

قلنا: ليس الكلام في مثل هذا السبب وقد بينا هذا في أول المسألة حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقاً به.

وأما قولهم: إن من حق السؤال أن يكون مطابقاً للجواب.

قلنا: إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال فغير مسلم أنه من شرط الجواب، وقد بيناه. وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب لجميع السؤال، فذلك يحصل بالمساواة من غير مجاورة، وبالمساواة مع المجاورة، كما في سؤال موسى عليه السلام عن عصاه، وسؤال النّبيّ ﷺ عن التوضؤ بماء البحر.

وأما قولهم: إن هذا الخطاب جواب وليس بابتداء كلام.

قلنا: بل هو جواب وابتداء كلام على معنى جواب عما سئل عنه وبيان أيضاً لحكم ما لم يسأل عنه وهو صحيح غير ممتنع لما بينا: أن السؤال يقتضي جواب ما سئل عنه.

فأما أن يمنع الزيادة عليه فلا. وقد ذكرنا وجه صحة هذا مثالاً ومعنى.

وأما إذا قال: تغدَّ معي، فقال: واللَّه لا أتغدى. قلنا: لا نعرف أن المسألة على مذهب الشافعي. فعلى ما قالوه وعلى أن الأيمان محمولة على العادة في الفتاوى لا على حقائق الألفاظ.

وأما قولهم: إن الراوي نقل السبب ولا بد له من فائدة.

قلنا: فائدته ألّا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه من العموم.

وقد قال بعضهم في أصوله: إن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز، وهذا لا يعرف من مذهبه.

فـصـل

[تعارض اللفظين]

إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع فلا يخلو إما أن يكونا خاصين أو عامين أو أحدهما خاصاً والآخر عامّاً أو يكون كل واحد منهما عامّاً من وجه خاصاً من وجه.

فأما إذا كانا خاصين، مثل أن يقول: اقتلوا المرتدة، ولا تقتلوا المرتدة، أو صلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، ولا تصلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، فهذا لا يجوز أن يرد إلا في وقتين، فيكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن عرف التاريخ يكون الثاني ناسخاً للأول، وإن لم يعرف التاريخ وجب التوقف، وإن كانا عامين مثل أن يقول: «**من بدل دينه فاقتلوه**»(١) «ومن بدل دينه فلا تقتلوه» وصلّوا عند طلوع الشمس، ولا تصلّوا عند طلوع الشمس، فإن لم يمكن استعمالهما وجب التوقف، كالقسم الذي قدمنا. وإن أمكن استعمالهما في حالتين استعملا. ومثال هذا ما قال ﷺ في خبر الشهود: «**من شهد قبل أن يستشهد**»(٢) وقال: «**شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد**»(٣) وقالوا: الأول محمول على ما إذا شهد ولم يعلم صاحب الحق أن له شاهداً، فإن الأول إن شهد وإن لم يستشهد ليصل المشهود له إلى حقه. والثاني: محمول على ما إذا علم له الحق بشهادة، فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يستشهد.

وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] مع قوله ﷺ: «**أحلت لكم ميتتان ودمان**»(٤) ومع قوله ﷺ: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»(٥) ومثل قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»(٦) مع قوله ﷺ:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ٣٨٨) رقم (٩٢٢٣)، وأحمد في المسند (١/ ٢٦) رقم (١٧٧).

(٣) ورد بلفظ متقارب. انظر ما أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٢/ ٣٩٩) رقم (٥٥٨٦) والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٣٨٧) رقم (٩٢١٩). والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٥٤٨) رقم (٢٣٠٢).

(٤) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ١١٠٢) رقم (٣٣١٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٢٥٤) رقم (١١٢٨)، وأحمد في المسند (٢/ ٩٧) رقم (٥٧٢٣).

(٥) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤/ ١٠٣) رقم (١٢٨٧)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١١٩٣) رقم (٣٦٠٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٨٣) رقم (٤٥٦٧).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٤٠) رقم (١٤١٢)، وأبو داود في السنن (٢/ ٩٩) رقم (١٥٧٢)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٣٣) رقم (٢٢٠٩٠).

«**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[1] قالوا: يجب في هذا وأمثاله أن يقضي بالخاص على العام ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، ويتأخر الخاص ويتقدم العام، أو يرد ولا نعرف التاريخ بينهما.

وقال بعض أهل الظاهر: يتعارض الخاص والعام بكل وجه، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقال كثير من المعتزلة: إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً فإنه ينسخ العام، وإليه ذهب عامة أصحاب أبي حنيفة. وقالوا فيما إذا كان الخاص متأخراً والعام متقدماً، فإن كان ورد الخاص قبل أن يحضر وقت العمل بالعام، فإنه يكون الخاص مقضياً به على العام، وإن ورد الخاص بعدما حضر وقت العمل بالعام فإنه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة. هذا مذهب المعتزلة، ويجوز أن يكون مذهب أصحاب أبي حنيفة على خلاف هذا، ويذهبون إلى مثل ما ذهب إليه الشافعي رحمه اللَّه.

ورأيت عن أبي الحسن الكرخي أن المتأخر ينسخ المتقدم، وسواء في ذلك أكان المتأخر خاصاً أو عامّاً.

وقد ذكر عيسى بن أبان في الخبرين إذا تعارضا وإن كان أحدهما عامّاً والآخر خاصاً، ولم يعرف تاريخ ما بينهما وجوهاً من الترجيح:

منها: أن يكون أحدهما متفقاً على استعماله، كخبر العشر، فإنهم قالوا: إن قوله: «فيما سقت السماء العشر» متفق على استعماله. وخبر الأوساق متفق على استعماله.

ومنها: أن يعمل معظم الأمة بأحدهما ونعيب على ترك العمل به، مثل الخبر في ربا الفضل، والخبر الآخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ربا إلا في النسيئة**» فإن الصحابة عابوا على ابن عباس في ترك العمل بخبر أبي سعيد، وهو الخبر الذي روي في تحريم ربا الفضل.

ومنها: أن يكون الرواة لأحدهما أشهر.

واعلم أنا إذا بينا أن الخاص يقضى به على العام بكل حال، سقطت هذه الوجوه التي ذهب إليها في الترجيح. ويقال: إن قوله في خبر الأوساق: أن الأمة لم يتفقوا على استعماله، فليس ذلك أكثر من أنا تركنا العمل به. وهذا لا يضعف

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٢٤) رقم (١٣٧٨)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٦٧٣) رقم (٩٧٩).

الخبر، وعلى أن قوله عليه الصلاة والسلام: «**فيما سقت السماء العشر**»[1] متفق على استعماله في الأوساق الخمسة فما زاد. فأما فيما دون الأوساق الخمسة فلا. واستعمال الأمة الخبر فيما وراء الأوسق الخمسة لا يوجب ترجيحاً. وأيضاً يقال لهم: لم قلتم: إن استعمال الخبر من الأمة على الجملة يوجب ترجيحاً للخبر، وكلا الخبرين ورد مورد الصحة، ولا عذر لأحد في ترك العمل بواحد منهما، لأن الدليل الذي دل على وجوب العمل بأحد الخبرين هو الدليل الذي دل على وجوب العمل بالخبر الآخر. ومتى طولبوا بمثل هذه لم يمكنهم القيام بحجة فيما زعموه. ويخص الفصل الذي ذكرناه، وهو إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً، ونبين أن القول بالنسخ للخاص المتقدم بالعام المتأخر باطل ونقيم الدليل على مذهبنا في بناء العام على الخاص، والقول بقضاء الخاص على العام.

۞ ۞ ۞

مسألة: العام المتقدم لا ينسخ الخاص المتقدم، بل الخاص يقضي عليه ويكون الحكم له فيما تناوله المتأخر:

وعندهم الخاص المتقدم يصير منسوخاً بالعام المتأخر. وتعلقوا في هذا بأشياء منها:

أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته يجري مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحداً فقط من تلك الآحاد، لأن قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يجري مجرى قوله: اقتلوا زيداً المشرك أو اقتلوا عمراً واقتلوا خالداً، ولو قال ذلك ثم قال: لا تقتلوا زيداً لكان ذلك ناسخاً، فكذلك ما ذكرنا. ومنها أن الخاص المتقدم يتأتى نسخه، والعام يمكن أن يكون ناسخاً له، فكان ناسخاً. والدليل على أنه يمكن أن يكون ناسخاً، لأنه يتناول ما تناوله الخاص مع الثاني وهو متأخر فينسخه.

واستدل من قال بوقوع التعارض بين الخاص والعام: أن العام قد تناول ما تناوله الخاص وزيادة، فتناوله لتلك الزيادة لا يؤثر في تناوله لما تناوله الخاص، وإذا كان كل واحد منهما متناولاً لما تناوله صاحبه وجب أن يكونا متعارضين كالخاص والخاص، والعام والعام، وهذا لأن تناول العام لزيادة تجري مجرى خبر آخر تناول تلك الزيادة، ولو كان كذلك لم يؤثر في تعارض هذين في هذا الشيء

(١) سبق تخريجه.

الواحد، فثبت أنهما متعارضان كالخبرين جميعاً وفي ترك بناء العام على الخاص استعملا للخبر العام وتركا للخاص، لأن في القول ببناء العام على الخاص ترك العام، لأن العام لاستيعاب كل ما يتناوله فإذا بني على الخاص، ومعنى بناء الخاص على العام أنه يجعل كأنه لم يتناول ما ورد به الخاص فقد تركتم العام، لأن في ترك القول بالاستيعاب ترك القول بالعموم، فاستوى الجانبان من هذا الوجه.

وأما حجتنا: فتقدم الدليل في أن القول ببناء العام على الخاص واجب على الجملة.

فنقول: كل واحد من العام والخاص دليل يجب العمل به فلا يجوز اطّراحهما إذا أمكن استعمالهما. والقول ببناء العام على الخاص استعمال لهما جميعاً، وهو استعمال الخاص فيما يتناوله بصريحه، واستعمال له فيما وراء ما تناوله الخاص. وعلى هذا بطل القول بالتعارض، لأن في القول بالتعارض إنما ترك العمل بهما، أو ترك العمل بالخاص. فثبت أن القول ببناء العام على الخاص متعين.

فإن قالوا: لم لا تقولون بأن أحدهما ينسخ الآخر؟

قلنا: لا يمكن القول بالنسخ إلا بعد معرفة التاريخ، وهذا الدليل في بناء العام على الخاص في الجملة، وهو إذا لم نعرف تاريخ ما بين الخطابين، أو كان العام متقدماً والخاص متأخراً. فأما إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً فسنبين القول فيه.

ببينة: أنه لو كان بدل الخاص قياس لبني العموم عليه، والخبر الخاص آكد من القياس وأقوى، فلأن بني عليه العام أولى. وأيضاً فإن العام والخاص لو وردا معاً يبنى العام على الخاص، فكذلك إذا وردا ولم يعلم تاريخ ما بينهما، لأن الأصل إن كانا شيئين وجدا معاً ولم نعلم تاريخ ما بينهما يجعل كأنهما وجدا معاً، كمسألة الغرقى والهدمى إذا لم يعلم وقت موت واحد منهم يجعل كأنهم ماتوا معاً حتى لا يحكم بالميراث لواحد منهم من صاحبه، وإن كان بينهما سبب يوجب الإرث. وهم ربما يعترضون على هذا فيقولون: لما اشتبه حال الميتين لم يورث أحدهما من الآخر، فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين وجب ألّا يعترض بأحدهما على الآخر وأن يرجع إلى أمر آخر. والاستدلال فيما قصد بالاستدلال به قائم. وهذا لا يوجب مغمزاً فيه. وأما الدليل في أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم، هو

أن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته، ودخول ذلك تحت اللفظ العام مشكوك فيه، والعلم لا يترك بالشك. وهم يقولون على قولكم هذا: إن دخوله تحت اللفظ العام مشكوك فيه ليس بذلك، بل تناوله إياه ولما سواه حتى يتم الاستيعاب معلوم أيضاً، لأنه صيغة موضوعة للاستيعاب لغة وشرعاً فكيف يقع الشك في تناوله لما ينسحب عليه الاستيعاب.

ونحن نقول: المعنى بما ذكرناه من الشك هو أنه يحتمل أنه لا يتناوله، والخاص لا يحتمل ألّا يتناوله. وهذا مسلم. ونقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو المعتمد فنقول: الخبر العام يتناول ما تناوله الخاص على ما زعموا، ولكن لا تعارض في هذا التناول، لأن الخاص يتناوله بصريح لفظه من غير أن يكون فيه احتمال ألّا يتناوله وأما العام فيتناوله لا بصريح لفظه بل بظاهر عمومه ويحتمل ألا يتناوله، وإذا لم يستويا في التناول لم يقع التعارض فوجب القضاء بما له الترجيح.

وإذا رجحنا سقط النسخ وتصور صورة ليكون الكلام أوضح فنقول: قول القائل: لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبداً. وقوله من بعد: اقتلوا الكفار يوجب قتلهم، في حالة من الحالات.

والقول الأول يمنع من قتلهم في تلك الحالة، وإذا تمانعا على هذا الوجه والخاص أخص باليهود وأقل احتمالاً، وجب القضاء به والكلام الوجيز في هذا الدليل أن القول بالنسخ من غير دليل على النسخ باطل والقول بترجيح الخاص على العام فيما تناولاه مانع من قيام دليل النسخ.

وأما الجواب عن كلامهم:

أما الأول: قلنا: لو جعلنا الجملة كالآحاد المذكورة واحداً واحداً لامتنع تخصيص كل عموم في العالم كما ذكروا واحداً واحداً لم يجز تخصيص واحد منهم من الأعداد المذكورة ثم نقول: اللفظ العام يجري مجرى الآحاد المذكورة واحداً واحداً في أصل التناول ولا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه. ألا ترى: أن اللفظ الذي يذكر فيه الأعداد واحداً واحداً لا يجوز أن يخرج شيء منه بالتخصيص بخلاف اللفظ العام.

وأما دليلهم الثاني: قلنا: مجرد احتمال النسخ لا يدل على النسخ وكذلك المتأخر وعلى أنه كما أن الخاص المتقدم يحتمل أن ينسخ فالعام المتأخر يحتمل أن يخص، فلم يكن أحدهما أولى من الآخر، وعلى أنا بينا الدليل المانع من النسخ.

وقولهم: إن المتأخر دليل النسخ. قلنا: وهل نوزعتم في هذا الموضع إلا في هذا.

وأما اعتراضهم على دليلنا بقولهم: إن في بناء العام على الخاص بترك القول بالعموم.

قلنا: لا فإنا عملنا بالعموم وراء المخصوص.

وقولهم: إن الصيغة للاستيعاب.

قلنا: إذا لم يقم دليل على التخصيص، وهاهنا قد قام. وهذا لأن التخصيص بيان يتصل بالخطاب، فيظهر أن الخطاب بالعموم صدر متناولاً لما وراء المحل المخصوص. فإن قالوا: كيف ثبت اتصال البيان بشيء متقدم على الخطاب ولو جاز هذا لجاز الاستثناء متقدماً على المستثنى منه.

قلنا: وأي شيء يمنع من أن يكون بيان الخطاب وتخصيصه بسبب متقدم. ألا ترى: أن دليل العقل يجوز به تخصيص العموم وإن كان متقدماً على العموم. وقد سبق ذكر ذلك وبيان مثاله.

أما الاستثناء فكلام تكلم به أهل اللغة، وهم لم يتكلموا بالاستثناء المتقدم على المستثنى منه، وعلى أن عندنا يجوز ذلك. وقد ذهب إليه كثير من الأصحاب، وسنبين وروده.

أما الكلام الأخير الذي ذكره ففيما قلنا جواب عنه. وقد بينا ترجيح التناول في هذا الجانب، والمرجوح لا يعارض الراجح، ولم يستعمل في هذه المسألة بإيراد الأمثلة في المواضع التي أجمع الفقهاء فيها ببناء العام على الخاص، لأنهم يقولون: قد ورد أيضاً بناء الخاص على العام وهو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] فهذا خاص في الوالدين والأقربين ومع ذلك بني على عموم قوله: «**لا وصية لوارث**»[1] والجواب عن هذا سهل والاعتماد على ما سبق، واللَّه أعلم.

وأما إذا تعارض خطابان أحدهما خاص من وجه عام من وجه، والآخر عام من وجه خاص من وجه وتنافيا في الحكم الذي ابتني عليهما فلا بد من التوقف حتى يظهر المرجح.

وأمثال هذا كثيرة، وتوجد في قوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[2] وقد ورد

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

في معارضة نهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النساء، وأحدهما خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدين، والآخر خاص في المرتدين عام في النساء والرجال، فينبغي أن يطلب في هذا الموضع الترجيح لأحدهما على الآخر. وقد ذكر الأصحاب وجوهاً من الترجيح سترد من بعد بمشيئة اللَّه تعالى.

❁ ❁ ❁

فصل

[تقييد العموم بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم]

إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو باستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم، فالمذهب أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط.

وذهب بعض الأصوليين إلى التوقف، وهو اختيار أبي الحسين البصري صاحب المعتمد.

ومثال التقييد بالاستثناء قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ يتناول الكبيرة العاقلة. وأول الآية عام في الصغيرة والكبيرة والعاقلة والمجنونة.

ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ إلى أن قال: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] تعني الرغبة في مراجعتهن. وهذا خاص في الرجعة. وأول الآية عام في الرجعية والبائنة.

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذا لا يكون إلا في الرجعية أيضاً. وأول الآية عام في البائنة والرجعية.

ومثال الشرط قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤] فقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱرْتَبْتُمْ﴾ خاص وقوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ﴾ عام، والتقدير: واللائي يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة أشهر وإن ارتبتم، فالأول على عمومه وإن عقبه بشرط يخص البعض دون البعض.

ووجه ما ذكرنا أن اللفظ العام يجب إجراره على عمومه إلا أن يضطرنا شيء إلى تخصيصه وكون آخر الكلام مخصوصاً لا يضطر إلى تخصيص أوله. فإن ادعى المخالف لهذا ضرورة وقال: إن الكناية ترجع إلى جميع ما تقدم، لأن قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ معناه: إلا أن يعفوا النساء اللوائي طلقتموهن ولو أن اللَّه تعالى صرح بذلك دل ذلك أن النساء المذكورات في أول الكلام هن اللوائي يصح منهن العفو.

ألا ترى: أن من قال: من دخل الدار من عندي ضربته إلا أن يتوبوا انصرف ذلك إلى جميع العبيد وجرى مجرى أن نقول: إلا أن يتوب عبيدي الداخلون الدار. والجواب أن هذا كله لا يوجب ضرورة، لأن الضرورة المخصصة هي وجود التنافي بين ظاهر العموم وبين الدليل المخصص. ومعلوم قطعاً أنه لا ضرورة في مثل هذا في مسألتنا لجواز أن يريد المخاطب الاستيعاب من أول الآية ثم يعقبه باستثناء أو صفة تخص تعيين من أريد بالاستيعاب. وهذا غير ممتنع بوجه ما، فلم تثبت المنافاة، وإذا لم تثبت المنافاة يظل التخصيص، وأجرى الكلام الأول على عمومه. وقد قال من يقول بالوقف: إن هذا العموم المقدم يقتضي الاستغراق، فظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل ما تقدم، فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر الكناية، والعدول عن ظاهر العموم. وإذا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر وجب التوقف. والجواب عن هذا بالطريق الذي سبق. وهذا لأن اللفظ الأول ظاهر في العموم وما نرى لما ذكروا من الكناية ظاهراً يمكن التوقف في الظاهر الأول.

۞ ۞ ۞

مسألة: المعطوف لا يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه، بل إنما يضمر مما في المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به

وعند أصحاب أبي حنيفة يضمر فيه جميع ما سبق مما يمكن إضماره. ومثال هذا الاستدلال بقوله ﷺ: «**لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده**»[1] فعندنا يضمر ولا يقتل ذو عهد على معنى المنع من القتل، وعندهم يضمر ولا يقتل ذو

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٣/ ٣٤٠) رقم (٥٩٩٦) والحاكم في المستدرك (٢/ ١٥٣) رقم (٢٦٢٣)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٨٨) رقم (٢٦٦٠).

عهد في عهده بكافر، فعلى هذا قالوا: إن الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فيكون قوله: «**لا يقتل مؤمن بكافر**» المراد به الحربي.

واستدل من ذهب إلى هذا فقال: إن النّبيّ ﷺ قال: «**لا يقتل مؤمن بكافر**»[١] وعطف على ذلك قوله: «**ولا ذو عهد في عهده بكافر**» ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالذمي ولا يقتل بالكافر الحربي، فكان قوله: «**لا يقتل مؤمن بكافر**»[٢] معناه بكافر حربي، لأن المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه فإذا كان المضمر في المعطوف مخصوص في الحربي فيجب أيضاً تخصيص المعطوف عليه بالحربي. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الكلام يفيد ويستقل بإضمارنا قوله: ولا يقتل فلا يزاد عليه، لأن الإضمار لا يقف على ما يستقل عليه الكلام، بل يضمر فيه جميع ما سبق.

ألا ترى أن الإنسان لو قال: لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى كان معناه: ولا يقتل النصارى بالحديد، ولا يقتصر فيه على إضمار القتل فقط. وإن كان يستقل به. وكذلك لو قال رجل لغيره: لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز، كان معناه: ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح وإنما كان كذلك، لأن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوف عليه، وحكم المعطوف عليه في المثال الأول المنع من القتل بالحديد لا المنع من القتل أصلاً. وفي المثال الثاني حكم المعطوف عليه هو المنع من شراء الخبز بالدراهم الصحاح لا المنع من الشراء بالدراهم على الإطلاق، لأن المنع من الشراء على الإطلاق غير مذكور فلا يتصور فيه مشاركة. كذلك هاهنا المنع من القتل ابتداء غير مذكور فلا يتصور المشاركة فيه.

ودليلنا: في أن المعطوف إنما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يستقل به ويفيده وهذا لأن فقد استقلاله وعدم فائدته أوجب الإضمار، فلا يجب من الإضمار إلا قدر ما يستقل به ويفيده. ومعلوم أن قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» يستقل ويفيد بإضمارنا قوله: «**ولا يقتل**» فلا يراد، لأنه تكون الزيادة إضماراً من غير حاجة إلى الإضمار. يدل عليه: أنا إذا أضمرنا الكافر في قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» حتى يكون معناه: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، ثم وجب بدليل أن يكون ذلك مخصوصاً في الحربي ولم يجب أن يكون قوله: «**لا يقتل مؤمن بكافر**» مخصوص في الحربي.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

ألا ترى أن النّبيّ ﷺ لو صرح وقال: «**لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر**»[1] ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص في الحربي لم يجب أن يكون أول الكلام مخصوصاً في الحربي فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول: لا يقتل مؤمن بكافر بحال، ومعنى الثاني: ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، ثم قام الدليل أن المراد من الكافر في قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» كافر حربي، وهذا غير مستنكر ولا مستبدع فجاز الحمل عليه كما يجوز إذا ظهر وقام الدليل.

قالوا: إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه، وحكمه هو الذي عناه المتكلم بلفظه، وإذا زاده دون ما لم يعنه. فلو كان الكافر المذكور في المعطوف عليه عاماً وفي المعطوف خاصاً، لم يجعل العطف مفيداً اشتراكهما فيما قصده المتكلم، لأنه قصد بأول الكلام العموم وبآخره الخصوص.

قالوا: وليس كما لو أظهر وقام الدليل، لأن الثاني يصير بمنزلة كلام مبتدأ وهاهنا لا يمكن أن يجعل بمنزلة كلام مبتدأ، لأنه غير مستقل بنفسه. واعترضوا على الكلام الأول بما ذكرنا في دليلهم.

والجواب: أن الواو يوجب العطف في اللفظ وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين في قوله: لا يقتل، وإذا اشتركا في هذا اللفظ أفاد العطف فائدته من الاشتراك، ثم بعد ذلك يكون الحكم بحسب ما يقوم عليه الدليل صار هذا كما لو أظهر قوله: «**ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر**» ثم قام الدليل أن المراد بالكافر في قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» هو الحربي، فلا يوجب ذلك أن يكون المراد: لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربي، فقد جاز هذا الاختلاف مع وجود الواو العاطفة وكان العطف مفيداً للاشتراك في قوله: ولا يقتل، وإن اختلف الاختلاف الذي ذكرناه. وقوله: إن ذلك مبتدأ. قلنا: إنما جعله مبتدأ لأنه يستقل بنفسه، وهاهنا إذا أضمرنا مما سبق قوله: «**لا يقتل**» قد استقل فلا معنى لإضمار الزيادة.

فإن قيل: المتكلم إنما يقصد بالعطف اشتراكهما في الحكم الذي قصده دون العطف.

قلنا: ولم، فهل الخلاف إلا في هذا فعندنا يجوز أن يكون قصده اشتراكهما في اللفظ المذكور دون حكم المقصود.

فإن قيل: كيف يقصد لفظاً بلا معنى؟ قلنا: صح القصد إلى الاشتراط في اللفظ وصار بمنزلة المصرح به، ثم كل يفيد فائدته، وهذا لأن كلا الكلامين لم يخل عن فائدته.

---

(١) سبق تخريجه.

ويمكن أن يجاب عن كلامهم الأول فيقال: إن الكلام كان يكون صحيحاً على ما ذكروا أن لو كان قال: «**ولا ذو عهد**» واقتصر عليه، فلما قال: «**في عهده**» وجب أن يفيد هذه الزيادة فائدة محدودة، وليس ذلك إلا المنع من قتله ابتداءً لعهده. ونظير هذا أن لو قال القائل: لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الأشهر الحرم. كان معناه لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الأشهر الحرم أصلاً، ولا يكون معناه: ولا تقتلوا النصارى في الأشهر الحرم بالحديد.

ببينة: أنه لو قال بدل قوله: ولا ذو عهد في عهده ولا رجل في عهده لاقتضى ألّا يقتل رجل في عهده بحال ليكون قوله: في عهده يفيد فائدة محدودة، كذلك في قوله: ولا ذو عهد في عهده يكون المعنى هذا أيضاً.

واعلم أن الكلام للخصم ظاهر جداً. وهذا الذي قلناه غاية الوضع وتمشيته ممكنة. والكلام الذي ذكرناه من قبل أحسن في التمشية. وقد ذكرنا في الخلافيات أن الخبر قد صح وروده مطلقاً برواية علي رضي اللّه عنه من غير هذه الزيادة واحتجاجي في مسألة قتل المسلم بالذمي وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلنا. واللّه أعلم.

❁ ❁ ❁

فصل

[خطاب العموم]

إذا خرج الخطاب في العموم مخرج المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ١، ٦] فعموم هذا يقتضي مدح كل من حفظ فرجه إلا على زوجته أو ما ملكت يمينه، ويدل أن من وطئ زوجته أو ما ملكت يمينه لم يكن مذموماً، فهل يصح دعوى العموم في هذا.

أولاً: اعلم أنه لا خلاف على المذهب أنه إذا عارض هذا اللفظ خطاب عام لم يقصد به المدح أو الذم فإنه يخصه ويقصره على المدح والذم ولا يحمل على عمومه بل يقضي بعموم ذلك الخطاب عليه. ومثل هذا ما قلناه في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فهذه الآية قصد بها بيان الأعيان المحرمات ذوي العدد وقوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] قصد بها بيان العدد وظاهرها يقتضي إباحة العدد المذكور سواء أكان من الأعيان المحرمات أو

من غيرهن إلا أنا قضينا بتلك الآية التي قصد بها بيان الأعيان المحرمات على الآية الأخرى التي لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات وإنما قصد بها بيان العدد كذلك هذا مثله.

وأما إذا تجرد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذم ولم يعارضه لفظ الخبر فهل يصح ادعاء العموم فيه أم لا؟ اختلف أصحابنا في ذلك فمنهم من قال: لا يصح ادعاء العموم بل يقتصر على بيان المدح والذم فحسب، لأنه إنما قصد به مدح من حفظ فرجه وذمه إذا لم يحفظه لا أنه قصد به بيان الحكم حتى يدعي عمومه. والمذهب الصحيح أنه يصح ادعاء العموم في ذلك. فعلى هذا يصح ادعاء العموم في هذه الآية التي ذكرناها، ويصح أيضاً ادعاء العموم في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤] وإن كان قصد بالآية الذم لمن كنز المال.

والدليل على دعوى صحة العموم في ذلك ما روي عن عثمان رضي اللَّه عنه أنه قال في الأختين المملوكتين: «أحلتهما آية وحرمتهما آية» وعنى بأية التحليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] فقد حمل الآية على العموم مع أن القصد كان هو المدح لمن حفظ فرجه عن الحرام، لأن اللفظ إذا ورد عاماً فإنه يحمل على عمومه ولا يخص إلا بما يعارضه وينافيه. فأما الذي يماثله ولا ينافيه فلا يخصص الآية به. وليس بين الخطاب العام وبين قصد المدح أو الذم بذلك منافاة، فبطل تخصيصه به ووجب حمل اللفظ على عمومه.

ببينة: أن المدح إنما كان مقصوداً بالآية أو الذم لا مذكور فيها، وهذه العلة قائمة في العموم، لأن اللفظ عام والعموم مذكور فوجب كونه مقصوداً، وليس يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما.

❁ ❁ ❁

فصل

[تخصيص العموم بالدليل المتصل]

هذا الذي ذكرناه هو بيان تخصيص العموم بالدليل المنفصل.

فأما تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول:

الدليل المتصل أربعة: استثناء وغاية وشرط وتقييد.

فأما تخصيص العموم بالاستثناء:

فاعلم: أن الاستثناء هو لفظ على صيغة إذا اتصل بالكلام أخرج منه بعض ما كان داخلاً فيه، وقد حده بعض المتكلمين بأنه إخراج جزء من كل. والأول أحسن وهو مأخوذ من قولهم: ثنيت زيداً عن رأيه إذا أرددته عنه. وتقول: أثنيت عما كنت عليه إذا رددت نفسك عن شيء كنت عليه، وثنيت العود إذا رددته عن عوجه، وثنى الثوب ما عطف وكف من أطرافه.

ولا يصلح الاستثناء إذا كان بالمستثنى منه، فإذا انفصل منه بطل حكمه.

وهو قول كافة أهل اللغة وجمهور أهل العلم، وليس يعرف فيه خلاف إلا ما حكي على جهة الشذوذ عن ابن عباس أنه جوَّزه منفصلاً وأجراه مجرى بيان المجمل وتخصيص العموم. وقيد زمان الجواز ببينة، فإن استثنى بعدها بطل.

وعن بعض التابعين أنه جوز في المجلس ولم يجوز إذا فارق المجلس.

وقيل: إنه قول الحسن[١] وطاوس[٢] وعطاء[٣] وحسبك في الدليل اتفاق أهل اللغة أن المنفصل لا يكون استثناء.

وأيضاً فإنه غير مفهوم، لأن من قال: رأيت بني تميم، ثم قال: بعد شهر أو سنة إلا زيداً لم نفهم منه الاستثناء.

وهذا لأن قوله: إلا زيداً أو إلا كذا كلام مبتور وتعلقه بالمستثنى منه كتعلق الخبر بالمبتدأ وكتعلق الإجزاء بالشرط، فإنما يفهم عند اتصاله بالأول ويستقبح مع انفصاله.

ولأنا لو جوزناه منفصلاً لم يوثق بيمين ولم يقع طلاق ولا عتاق على وجه الثبات، وكذلك لم ينعقد عقد على هذا الوجه وهذه طامة كبيرة ومخرقة عظيمة.

وأما قول ابن عباس؛ فلا يكون حجة مع مخالفة أهل اللغة، ولعل الآفة من الراوي والخطأ من الناقل.

---

(١) الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد، المشهور بالحسن البصري، تابعي، اشتهر بالعلم والورع، دعا له عمر بن الخطاب وأثنى عليه أهل زمانه لمناقبه الكثيرة، له مواقف مع الحجاج توفي سنة (١١٠هـ). انظر شذرات الذهب (١/ ١٣٦)، والأعلام (٢/ ٢٢٦).

(٢) طاوس بن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن الحميري يقال اسمه ذكوان وطاوس لقب ثقة فقيه توفي سنة (١٠٦هـ). انظر تقريب التهذيب (١/ ٢٨١) رقم (٣٠٠٩).

(٣) عطاء بن أبي رباح أبو محمد القرشي. ثقة فقيه مفتي الحرم المكي، توفي سنة (١١٤هـ). انظر تقريب التهذيب (١/ ٣٩١) رقم (٤٥٩١) والسير (٥/ ٧٨) رقم (٢٩).

فـصـل

ويجوز إذا اتصل بالكلام سواء تقدم عليه أو تأخر عنه أو تخلله

فنقول إذا تقدم: رأيت إلا زيداً جميع بني تميم كما يقول إذا تأخر: رأيت بني تميم إلا زيداً.

ومنه قول حسان بن ثابت[١] رضي اللَّه عنه:

[الناس] ألبٌ علينا فيك ليس لنا إلا السُّيوف وأطرافَ القَنَا وَزَرُ

فقد استثنى السيوف والقنا من الوزر، وتقديره: ليس لنا وزر إلا السيوف وأطراف القنا.

ونظير هذا قول الكميت[٢]:

وما لي إلا آل أحمد شيعة وما لي إلا مشعب الحق مشعب

وتقديره: ما لي شيعة إلا آل أحمد وما لي مشعب إلا مشعب الحق.

فـصـل

[خروج الاستثناء]

ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها.

وقد شذ بعض أهل اللغة فمنع من استثناء أكثرها واختاره الأشعري، وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل.

وقيل: من ذهب إلى هذا أنه يستقبح أن يقول الرجل لفلان: عليّ ألف إلا تسعمئة وتسعة وتسعين.

والاستقباح يمنع من الاستعمال والمتروك استعماله متروك.

---

(١) حسان بن ثابت بن المنذر الأنصاري أبو الوليد من بني النجار شاعر الإسلام المشهور، توفي سنة (٥٤هـ). انظر أسد الغابة (٢/ ٤) والإصابة (١/ ٣٢٦).

(٢) الكميت بن زيد بن خنيس الأسدي، أبو المستهل ولد سنة (٦٠هـ) بالكوفة، عاش في العصر الأموي وعرف بشاعر الهاشميين، عمل في تدريس صبيان أهل الكوفة له علم بالأدب واللغة والأنساب، توفي سنة (١٢٦هـ). انظر الأعلام (٥/ ٢٣٣).

ببينة: أن الاستثناء لاختصار الكلام أو الاستدراك، ويبعد كلاهما في هذه الصورة، ولأنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز استثناء الكل، ولأن المستثنى فرع المستثنى منه، ولا يجوز أن يزيد الفرع على أصله، وهذا القول مدفوع بالكتاب واللسان والمعنى.

أما الكتاب قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾ [المزمل: ٢ ـ ٤] وفي الزيادة على النصف استثناء الأكثر وبقاء الأقل، ولأن اللَّه تعالى قال في موضع: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ [الحجر: ٤٠] وقال في موضع: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] فمرة استثنى المخلصين، ومرة استثنى الغاوين، ولا بد أن أحد العددين يكون أكثر.

وأما اللسان فقول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مئة ثم ابعثوا حكماً بالعقل حكاما

وأما المعنى؛ فهو أن حد الاستثناء ما قلناه، وذلك الحد موجود في استثناء الأكثر والأقل على وجه واحد، كالتخصيص. فإذا جاز جريان التخصيص في أكثر ما دخل تحت العموم، فكذلك الاستثناء.

وأما دعوى الاستقباح؛ فغير مسلم، وإنما هو استثناء وليس باستقباح.

وأما استثناء الجميع؛ فإنما لم يجز لأنه تخصيص، والتخصيص يجري في البعض لا في الكل، ولأن استثناء الكل من كلامه نقض لكلامه وإسقاط لفائدته بخلاف استثناء الأكثر فافترقا.

والذي قالوا من الفرع والأصل فليس بشيء، لأنهم إن عنوا بالفرع أنه لا صحة له إلا به فيبطل بالتخصيص، وعلى أن الفرع قد يزيد على الأصل بدليل الحسيات والأمثال تكثر.

فصل

[ألفاظ الاستثناء]

وأما ألفاظ الاستثناء فالمستولي على الكل استعمالاً هو كلمة إلا، ثم تليها ما يقل استعماله وهو سوى وعدا وحاشا وخلا، وجميعها في حكم الاستثناء سواء.

مسألة: اختلف أهل اللغة وأهل الفقه في الاستثناء من غير الجنس:

فمنعت منهم طائفة من طريق اللفظ والمعنى جميعاً، وهو قول كثير من أصحاب الشافعي.

وهؤلاء جعلوه لغواً.

وقالت طائفة: يجوز الاستثناء من غير الجنس لفظاً ومعنى.

وقال بعضهم: يصح من طريق المعنى دون اللفظ إذا كان معنى الجنس يتفقان من وجه، فيكون الاستثناء على هذا عائداً إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظ المختلف، فيقول: لفلان عليَّ ألف درهم إلا ديناراً، فيستثنى من الألف بقيمة الدينار.

وهذا القول هو الأولى بمذهب الشافعي رحمه اللَّه وهو قول المحققين من الأصحاب.

واحتج من جوزه على الإطلاق بقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١] وإبليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] وتعلق أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧] وبقوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾ [الواقعة: ٢٥، ٢٦] وبقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، وتعلقوا بقول النابغة[(١)] في القصيدة المشهورة:

وقفت فيها أصيلاناً أسائلها ... عيت جواباً وما بالربع من أحد

إلا أواري لأياً ما أبينها ... والنوى كالحوض بالمطلومة الجلد

وقال غيره[(٢)]:

وبلدة ليس بها أنيس ... إلا اليعافير[(٣)] وإلا العيس[(٤)]

فاستثنى الأواري في الأول من قوله وما بالربع من أحد، وفي الثاني استثنى اليعافير وهي الظبا، والعيس: وهي الإبل من الأنيس.

وحكى سيبويه عن العرب: ما رأيت اليوم أحداً إلا حماراً أو ثوراً.

وأما حجة من لم يجوزه على الإطلاق فظاهر، وقالوا: الدليل عليه أن الاستثناء إخراج بعض ما دخل في الجملة، وغير الجنس غير داخل في الجملة،

---

(١) زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري أبو أمامة، شاعر جاهلي من أهل الحجاز عاش عمراً طويلاً، توفي سنة (١٨ق.هـ). انظر الأعلام (٧/ ٥٤).

(٢) وهو عامر بن الحارث بن كلدة المعروف بـ«جران العود». انظر ديوانه ص(٥٣)، كما نسبه له سيبويه في الكتاب (١/ ١٣٣).

(٣) الظبي الأسود. انظر لسان العرب (٤/ ٥٩٠).

(٤) الإبل البيضاء أو عندها صفرة. انظر لسان العرب (٦/ ١٥٢).

فلايصح استثناؤه منها، لأن غير الداخل لا يتخيل استخراجه، كما أن غير الخارج لا يتخيل إدخاله، ولأنه أحد ما يخص به العام فلم يصح فيما لم يدخل في العموم، كالتخصيص بغير الاستثناء، ولأنه يقبح أن تقول: جاءني الناس اليوم إلا الكلاب، أو رأيت الحمير إلا الناس، ومن قال هذا من أهل اللغة كان ملغزاً في الخطاب عادلاً عن تبيين الصواب، وهذا لأن الاستثناء مع المستثنى منه يكون صحتها، وارتفاع أحدهما بالآخر بنوع من التمانع والتدافع، ولهذا يقال: إن الاستثناء من المنفي إثبات ومن الإثبات نفي، وإنما يتصور التمانع والتدافع والتنافي في الجنس الواحد، لأن اللفظ الأول يدخله والثاني يخرجه فيقع التنافي، وأما في غير الجنس فلا يتصور هذا، فإن اللفظ الأول إذا لم يتناوله بالإدخال فلا يكون الثاني مخرجاً ولا يقع التنافي والتمانع فثبت أن الاستثناء حقيقة لا يكون إلا من الجنس.

وأما الذي تعلقوا به. أما الآية الأولى فالصحيح أن إبليس كان من الملائكة، ولهذا تناوله الأمر بالسجود ولو لم يكن من الملائكة لم يتناوله الأمر بالسجود.

وأما قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] فقد قيل: كان من قبيلة من الملائكة يسمون الجن، وعلى أن جميع ما نقلوه هو على طريق المجاز والكلام في الحقيقة.

وأما المذهب الثالث وهو صحة الاستثناء من طريق المعنى، فهو المختار على مذهب الشافعي رحمه اللَّه تعالى، وليس فيه نفي ما قلناه: إن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون حقيقة، لأن هذا الذي ادعيناه راجع إلى اللفظ وهو على ما ذكرناه، وإنما جوزنا الاستثناء حين جوزناه من طريق المعنى، وسبب جوازه اتفاق معنى الجنسين من وجه فيصير الاستثناء له إلى المعنى المتجانس، لأن اللفظ مختلف.

ولهذا قال الشافعي: لو قال: لفلان عليَّ ألف درهم إلا ديناراً أو مئة دينار إلا ثوباً فيكون مستثنى بقيمة الدينار أو الثوب، ولا يصح هذا المذهب إلا إذا صححنا الاستثناء على الوجه الذي قلناه، وأما أبو حنيفة فقد ناقض وقال: إذا قال: لفلان عليَّ ألف درهم إلا ديناراً يجوز، وكذلك إذا استثنى الحنطة أو الشعير، قال: ولو استثنى الثوب لا يجوز، وهذا تفريق لا يعرف.

وقد ذكروا فرقاً ذكرناه في مسائل الخلاف وأبطلناه عليهم.

وأما إذا استثنى من زيد وجهه ومن الدار بابها فاختلف الأصحاب أنه استثناء

الشيء من جنسه أو من غير جنسه والصحيح أنه من جنسه، لأن وجه زيد جزء من زيد مثل الواحد جزء من العشرة، وكذلك باب الدار جزء منها فصار كما ذكرنا. والله أعلم.



مسألة: إذا تعقب الاستثناء جملاً قد عطف بعضها على بعض يرجع إلى الجميع:

وقال أصحاب أبي حنيفة: يرجع إلى ما يليه من الجمل.

وقالت الأشعرية: هو موقوف على الدليل، وقد خبط بعض أصحابنا في هذه المسألة حتى أداه خبطه إلى العدول عن مذهب الشافعي إلى مذهب الخصم، وقال: إنما ينعطف الاستثناء على كلام يجتمع في غرض واحد. فأما إذا اختلفت المقاصد في الجمل وكل جملة منها مستقلة بمعناها لا تعلق لها بما بعد فالاستثناء يرجع إلى ما يليه من الجمل. وزعم أن الواو في مثل هذا الموضع لاسترسال الكلام وحسن بظنه ولا يكون للعطف. ثم زعم إذا قال: وقفت على بني فلان داري، وحبست على بني فلان ضيعتي، وجعلت على خدمي ومواليّ بهيمتي إلا أن يفسق منهم فاسق، ولا يظهر اختصاص الاستثناء في هذه الصورة بالجملة الأخيرة، ولا يظهر أيضاً انعطافه على الجمل أيضاً فيكون الأمر موقوفاً على المراجعة والبيان منه، قال: والسبب في هذا أن ميثاق الخطاب في الجمل كلها واحد ولكن الجمل منفصلة في الذكر على معنى أن كل جملة مستقلة بنفسها. فيجوز أن يعود الاستثناء إلى ما يليه، ويجوز أن يرجع إلى جميع الجمل فوجب التوقف إلى أن يأتي البيان ويقوم الدليل على واحد من الأمرين.

وعندي أن الأولى أن يقال: إنه إذا ذكر جملاً وعطف بعضها على بعض ولم يكن في المذكور إجراماً يوجب إضراباً عن الأول وصلح رجوع الاستثناء إلى الكل فإنه يرجع إلى الكل.

وممكن أن يعبر عن هذا فيقال: إذا لم يكن الثاني خروجاً من قصة إلى قصة أخرى لا يليق بالأول، ونظير هذا أن نقول: اضرب بني تميم والأشراف هم قريش إلا أهل البلد الفلاني وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا وأحدهما لا يليق بالآخر أو أحدهما قصة والآخر قصة أخرى، هل أنه استوفى غرضه من الأول، لأنه لا شيء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى نوع آخر من الكلام، وعلى هذا إذا قال: من استقامت طريقته فاكرمه، ومن عصاك فاضربه إلا أن يتوب، والاستثناء ينصرف إلى ما يليه وعلى هذا قيل أيضاً: إذا قال: أكرم ربيعة

واضرب بني تميم إلا الطوال منهم ينصرف إلى ما يليه أيضاً.

وقد ورد القرآن بانصراف الاستثناء إلى جميع المذكور وورد بانصرافه إلى ما يليه، وورد فيه الخلاف، فالأول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤] فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع.

وقال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۚ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ [النساء: ٩٢] فهذا يرجع إلى أقرب ما يليه وهو الدية، ولا ينصرف إلى التحرير وإنما قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤، ٥] فهذا موضع الخلاف، وعندنا ينصرف إلى جميع ما تقدم، وعندهم ينصرف إلى ما يليه وهو قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فأما من قال: أن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة فاحتج بوجوه من الكلام.

أحدها: أن أول الكلام مطلق فله حكم إطلاقه وآخر الكلام مقيد بالاستثناء فله حكم تقييده، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب وبقي الأول على إطلاقه، وهذا معنى ما روي عن الصحابة في هذا أبهموا ما أبهم اللّه.

ببينة: أن أول الكلام لما كان عاماً والاستثناء المذكور في آخر الكلام يحتمل أن ينصرف إلى جميع ما تقدم ويحتمل أن ينصرف إلى ما يليه فلم يجز إبطال صفة العموم عن أول الكلام بالشك، وربما يقول: إن أول الكلام عام، فمن ادعى تخصيصه فعليه الدليل كسائر العمومات.

وحجة أخرى بأن الاستثناء إنما يرد إلى ما تقدم إذا كان لا يستقل بنفسه، لأنه إذا لم يستقل بنفسه لم يقدر فوجب تعليقه بما تقدم ليستقل ويفيد.

ألا ترى أنه إذا استقل بنفسه لم يعلق بما تقدم.

قالوا: وإذا علقناه بالذي يليه فقد استقلّ وأفاد فلا يعلق بما زاد عليه، لأن تعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق المستقل بنفسه بغيره لا من ضرورة.

دليل آخر لهم: قالوا: الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء، وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه ولا يفتقر في إثبات استقلاله إلى أكثر من ذلك، فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك.

قالوا: وليس هذا كما لو عقب الجمل بشرط حيث يرجع إلى جميع ما تقدم،

لأن الشرط وإن تقدم فهو في معنى التقدم لوجوب تقدم الشرط على الجزاء. والإنسان إذا قال: اضرب ربيعة وبني تميم إن قاموا معناه: إن قام بنو تميم وربيعة فاضربهم، وليس كذلك الاستثناء الذي اختلفنا فيه، لأنه ليس من حقه وجوب تقديمه، فلهذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم.

قالوا: وكذلك الاستثناء بمشيئة اللَّه تعالى، لأن لفظه لفظ الشرط، ولأن من حق الاستثناء بمشيئة أن يوقف جميع الجملة.

وأما الاستثناء بإلا فيدخل على بعض دون البعض.

ألا ترى أنه لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً إن شاء اللَّه لم يقع شيء، ولو قال لامرأته: أنت طالق إلا ثلاثاً لم يصح، وإنما يصح إذا قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة أو اثنتين. وقد استدلوا بمسألة وهي أنه لو قال: لفلان عليَّ عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً ينصرف الاستثناء إلى ما يليه، وإن كان يجوز الاستثناء للجنس من غير الجنس على قول بعض.

وقد قلتم: إن الأصح جواز استثناء الجنس من غير الجنس من حيث المعنى، ومع ذلك في هذه الصورة لم ترد فالاستثناء إلى جميع ما تقدم.

وذكروا كلاماً يختص بآية الرمي، وقالوا: إن الاستثناء لم ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع إلا أنه لم ينصرف إلى الجلد ولو كان من حقه أن ينصرف إلى جميع ما تقدم لانصرف إلى الجلد أيضاً.

ببينة: أنه إذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم فمن حقه أن ينصرف إلى ما يليه، لأنه لا قائل يقول: إنه لا ينصرف إلى ما يليه ولا ينصرف إلى جميع ما تقدم.

وأما أبو زيد؛ فقد سلك في آية القذف مسلكاً آخر وزعم أن رد الشهادة حد وقال: هو عقوبة مؤلمة مثل الجلد عقوبة مؤلمة، وهو معطوف على الجلد ومفوض ذلك إلى الإمام الذي يلي إقامة العقوبات فيكون في حكمه، وإذا كان عقوبة لم يسقط بالتوبة. وزعم أن الواو هاهنا للنظم وليس للعطف والتشريك.

وأما دليلنا: قال الأصحاب وربما نسبوا إلى الشافعي: إن الجملة التي عطف بعضها على بعض بواو العطف تجري مجرى الجملة الواحدة، لأن واو العطف في الأسماء المختلفة يقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلة، ولا فرق عند أهل اللغة بين قولهم: أكرم العرب إلا الطوال منهم وبين قولهم: أكرم مضر وربيعة وقحطان إلا الطوال منهم، وكذلك لا فرق عندهم بين قوله: اضرب بني ربيعة

وتميماً إلا الطوال وبين قولهم: بنو تميم وربيعة اضربوهم إلا الطوال منهم. وإذا صار الجميع كالجملة الواحدة انصرف الاستثناء إلى الكل.

قالوا: على هذا أن واو العطف تجري مجرى واو الجمع في اشتراك الاسمين في الحكم، مثل قول القائل: اضرب فلاناً وفلاناً، أو أكرم فلاناً وفلاناً.

أما من أين قلتم أنه يجري مجرى واو الجمع في انصراف الاستثناء إليها هذا مجرد الدعوى ثم نقضوا ذلك بالجملتين المتباينتين وهو قوله: أكرم ربيعة واضرب بني تميم إلا الطوال وإنما ينصرف الاستثناء إلى بني تميم خاصة، ثم قالوا في قوله: ربيعة وبنو تميم اضربوهم إلا الطوال منهم، إنما انصرف الاستثناء إليها، لأن الاستثناء ينفصل بقوله: اضربوهم وفيه اسم الفريقين فينصرف الاستثناء إليهما.

وأما إذا قال: اضرب بني تميم وربيعة إلا الطوال فلم يتصل الاستثناء باسم فيشمل الفريقين وقالوا أيضاً: إن الواو قد تكون للعطف وقد تكون للنظم على ما بينا.

ومعلوم أنه إذا قال الرجل: أكرموا من يزورنا، وقد حبست على أقاربي داري هذه واشتريت عقاري الذي تعرفونه من بيت فلان، وإذا مت فأعتقوا عبيدي إلا الفاسق منهم، فإن الواو في هذه المواضع يفيد أن يكون للعطف وجعل الجملة بمنزلة الجملة الواحدة فدل أنها للنظم.

وقوله: إلا الفاسق ينصرف إلى ما يليه.

الجواب أنا نقول: إن الجمل المعطوف بعضها على بعض تصير بمنزلة الجملة الواحدة إذا لم تكن في الآخر ما يدل على الإضراب عن الأول، لأنه إذا لم يكن إضراباً عن الأول فالإتيان بحرف العطف بين الجملتين والتعقيب بالاستثناء الذي أصل رده إلى الكل يدل على أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول.

والدليل على أنه لم يضرب عن الأول بالثاني أنه في الخطاب أضاف إلى الحكم الأول حكماً آخر مبتنياً على السبب الأول، وهذا في آية القذف ظاهر.

ونظيره من الكلام قول القائل: ادخل البلد الفلاني وسلّم على بني هاشم واستأمرهم، وكذلك يقول: سلّم على بني تميم وربيعة.

وبيان أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول إضافته إلى الاسم الأول لمعنى آخر فصار الكلامان من هذا الوجه مع حرف العطف كالجملة الواحدة، فينصرف الاستثناء إليها كما ينصرف إلى الجملة.

وقولهم: إن الواو للنظم. قلنا: الأصل أن الواو للعطف والتشريك فإذا أمكن استعماله في هذا لم يستعمل في غيره.

يدل عليه أن صرف الاستثناء إلى بعض المذكور ليس بأولى من البعض بحق الصيغة. ألا ترى أن كل واحد من الجملة المتقدمة يصح ذكرها موصولاً بالاستثناء، فإذا جمع بين الكل في الذكر وأتبعها بالاستثناء كان ابتدار الاستثناء إلى الكل ابتداراً واحداً يوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافاً واحداً، وهذا كاللفظ العام إذا ورد وجب إجراؤه على عمومه وسحبه على كل ما يصلح له نظمه، لأن بعض المسميات ليس بأولى من البعض إذ الكل يبتدر إلى اللفظ ابتداراً واحداً وهو الذي قلناه هو المعتمد.

ومعنى دليل آخر أن الاستثناء في مسألتنا كالشرط والاستثناء بمشيئة اللَّه في أنه لا يستقل بنفسه فلما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة اللَّه إلى جميع ما تقدم، فكذلك لفظ الاستثناء في مسألتنا، وهذا إلزام عظيم على الخصم. والعذر الذي قالوه في نهاية الضعف، لأنه يقال: قولكم: إن حق الشرط هو التقدم هلا خصصتم الشرط بما يليه، وقدرتموه تقدير المتقدم عليه على الخصوص حتى يكون التقدير في قوله: اضرب بني تميم وربيعة إن دخلوا الدار، اضرب بني تميم وإن دخل الدار ربيعة فاضربهم.

والحرف: أنه ينبغي أن يتقدم الشرط والاستثناء بمشيئة اللَّه تعالى على الجملة الأخيرة فثبت ما ذكروه من حق التقدم ولا ينصرف إلى جميع الجملة المتقدمة.

وأما الجواب عن كلماتهم: أما قولهم: إن المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده قلنا: ومن يسلم أن الجملة الأولى مطلقة والثانية مقيدة، وهذا لأنه ليس واحدة منهما تخالف صاحبتها في الإطلاق والتقييد بل الجمل كلها في الصورة مطلقة وفي المعنى مخصوصة بدليل قام عليه.

وقوله: إن الاستثناء يحتمل أن ينصرف إلى الجميع ويحتمل أن ينصرف إلى الواحد الذي يليه فلا يثبت تخصيص ما يستيقن من الألفاظ المطلقة العامة بالشك. قلنا: لا عام هاهنا، لأنا قد بينا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، فلأنه إن كان في انصرافه إلى الجملة الأولى شك فكذلك في انصرافه إلى الجملة التي تليه شك أيضاً، لأنه يحتمل أن ينصرف الاستثناء إلى ما تقدم ذكره ولا ينصرف إلى ما يليه. ألا ترى إلى ما روي في بعض الأخبار أن النّبيّ ﷺ قال: «**ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة إلا صدقة الفطر**»[1] وقوله: إلا صدقة الفطر ينصرف إلى الأول.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ٣٨٣) رقم (١٤٦٤)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٦٧٦) رقم (٩٨٢).

وقال عامة أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣] أنه استثناء من قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ [النساء: ٨٣] فهذا موضع الاستثناء بقوله: إلا قليلاً.

والجواب المعنوي أنه لا شك في واحد من الردين سواء رد إلى ما يليه أو إلى ما تقدم، بل الموجود في الكل احتمال الرد إليه وصلاحية الرجوع عليه، وهذا القدر كاف في رد الاستثناء إلى المذكور.

فإن قيل: كيف تستوي الجملة الأولى والجملة الثانية وفي الجملة الثانية لم يقع فصل بينهما وبين الاستثناء، وأما في الجملة الأولى قد وقع الفصل بينهما وبين الاستثناء بالجملة الثانية ووقوع الفصل مانع من رد الاستثناء إليها.

قلنا: قد أجبنا عن هذا بقولنا: إن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، ثم نقول بجواز أن يقع فصل بين الكلامين بواو النسق ثم يرد الآخر منهما على الأول دون ما يليه ويعطف عليه بإعرابه ما عداه كقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ﴾ [المائدة: ٦] فمن قرأ بفتح اللام تسبق الأرجل على الوجه، وقد قطع بينهما ذكر مسح الرأس. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] فقد فتح النون ورده بعد واو النسق على أول الكلام. ثم ينتقض هذا الذي ذكروه بالشرط والاستثناء بمشيئة اللَّه.

وأما قولهم: إنه إنما يرد الاستثناء إلى ما سبق ليفيد.

قلنا: ينتقض هذا بالشرط والاستثناء بمشيئة اللَّه تعالى فإنه غير مقيد ولا مستقل بنفسه وإنما يفيد إذا علق بما تقدم، وقد أفاد بتعليقه بما يليه دفع ذلك رجع إلى جميع ما سبق. وعلى أنا نقول: إن هذا الذي قلتم يمنع أن يكون الرجوع إلى الجملة الأولى بحق الإفادة ولا يمنع أن يرجع بدليل آخر يقوم عليه ونحن لا نرده إلى الجملة الأولى للإفادة بل إنما رجع لدليل آخر قام عليه. وأما تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء. قلنا: إنما يرجع إليهما، لأن العشرة إثبات والاستثناء منها يكون نفياً، والاستثناء من النفي يكون إثباتاً، ولو رجع الاستثناء إليها لكان نفياً وإثباتاً، وهذا متضاد.

فإن قيل: قلتم رجع إلى الثاني دون الأول. قلنا: لما رجع إلى ما يليه وأمكن ذلك وتعذر رجوعه إلى ما سبق للتضاد الواقع فصرناه على ما يليه لأجل القرب اللفظي، وأما هاهنا قد أمكن رجوعه إلى كل ما سبق بما بيناه ولا تضاد ولا تنافي فرددناه إلى الجميع.

وأما المسألة التي أوردوا من قولهم: لفلان عليَّ عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً. قلنا: يحتمل أن يقال: ينصرف إليهما جميعاً ويحتمل أن ينصرف إلى الدنانير على الخصوص، لأن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه مجاز على ما سبق فإن كان حقيقة معنى فهو مجاز لفظاً لكان رده إلى ما يكون اللفظ فيه حقيقة أولى.

وأما قولهم في آية القذف في أن التوبة لا تنصرف إلى الجلد قد أجبنا عنه في مسائل الخلاف. وكذلك عن طريق أبي زيد، والكلام في ذلك بالفقه أقرب منه بأصول الفقه فتركنا ذكره. واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

فصل

[تخصيص العموم بالشرط]

قد ذكرنا تخصيص العموم بالاستثناء.

وأما تخصيص العموم بالشرط:

فهو موجب لتخصيص المشروط فيه إلا أن يقع موقع التأكيد أو غالب الحال فينصرف بالدليل عن حكم الشرط، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١] وليس الخوف بشرط مخصص للفعل بحاله، وإنما هو للتأكيد كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] وليس كونهن في حجورهم بشرط مخصص وإنما ذكر لأنه أغلب الأحوال.

وإذا أوجب الشرط تخصيص المشروط فيه لم يثبت حكم المشروط إلا بوجود الشرط، فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه، ومثال هذه الطهارة التي جعلها اللَّه تعالى شرطاً في صحة الصلاة بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وكقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ . . .﴾ ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] فجعل عدم الرقبة شرطاً في جواز الصيام وجعل العجز عن الصيام شرطاً في جواز الإطعام، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩] أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المشرك في قتله، ومثاله، فإذا قال: اقتلوا المشركين إن كانوا

حربيين، وقاتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين صار هذا الشرط مخصصاً لعموم الأسماء.

واعلم أن من حق الشرط أن يكون مستقبلاً لحكم مستقبل ولا يجوز أن يكون ماضياً لحكم ماضٍ، ولا أن يكون مستقبلاً لحكم ماض، لأنه إذا قال: لا أكرم زيداً أمس إلا أن يقدم عمرو اليوم. امتنع اجتماع الشرط والمشروط، لأنه إن أكرم زيداً بالأمس فهو قبل وجود الشرط وإن لم يكرمه حتى يقدم عمرو فإن المشروط من إكرام زيد بالأمس. فلما امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط فبطل حكم المشروط.

وأما إن كان الشرط ماضياً لحكم مستقبل كقوله: إن كان زيد قدم فأكرم عمراً. فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشرط قد وجد قبل الأمر فيكون المأمور مخاطباً بالأمر المشروط ويكون الشرط الماضي تضليلاً وليس بشرط، فلا يخص به العموم، لأنه لم يتقدمه أمر يختص بالشرط.

والضرب الثاني: أن يكون الشرط لم يوجد فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر، لأنه معقود على ماضٍ وليس معقود على مستقبل.

وأما تخصيص العموم بالغاية:

فالغاية كالشرط في تخصيص العموم بها مثل قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ . . .﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فجعل إعطاء الجزية غاية في قتالهم قبلها والكف عنهم بعدها، فصارت الغاية شرطاً مخصصاً.

وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط، فلا يثبت إلا بعد وجود الغاية والشرط مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فجعل انقطاع الدم غاية والغسل شرطاً فصاراً معتبرين في إباحة الإصابة، والتخصيص واقعاً باجتماعهما، ولا يقع بوجود أحدهما.

وأما التخصيص بالتقييد:

مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [المجادلة: ٣] وكقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ﴾ [المجادلة: ٤] فلما قيد الرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع خص عموم الرقاب وعموم الصيام، فلم يجز من الرقاب إلا المؤمنة ومن الصيام

إلا المتتابع، وكان لولا التقييد الإجزاء بكل رقبة مؤمنة كانت أو كافرة، وكل صيام متتابعاً كان أو متفرقاً، وصار التقييد الشرعي تخصيصاً لكل عموم ورد به السمع.

ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر، وإذا زيدت شروط تقييده كان أضيق لتخصيص عمومه، ويجوز أن يجمع في تقييد العموم بين شرط وصفة وغاية فإذا قال: إذا قدم زيد صحيحاً إلى رمضان فاعط عمراً درهماً، كان قدوم زيد شرطاً وصحته صفة وإلى رمضان غاية ودفع الدرهم إلى عمرو حكماً يلزم بمجموع الشرط والصفة والغاية.



فـصـل

[القول في ألفاظ الشارع]

ومما يدخل في باب العموم القول في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال:

فعند الشافعي رحمه اللَّه أن ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يجري مجرى العموم في المقال.

ومثال ذلك ما روي أن غيلان بن سلمة الثقفي رضي اللَّه عنه أسلم وتحته عشر نسوة فقال النّبيّ ﷺ: «**أمسك أربعاً وفارق سائرهن**»[1] ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل عقد عليهن على الترتيب أو عقد عليهن دفعة واحدة، فكان إطلاقه القول من غير استفصال واستبراء حال دليلاً دالّاً على أنه لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معاً أو يوجد العقود متفرقة عليهن، فإن قال قائل: يجوز أن النّبيّ ﷺ علم كيفية الحال، فلهذا لم يسأل وأطلق الجواب، وأيضاً فإن كان الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقف على الكيفية في هذه الحادثة ولا يعرف استبهام الكيفية في كل حادثة تنقل على هذا الوجه.

والجواب المطلق إنما يمكن حمله على العموم إذا كان مبتنياً على استبهام الحادثة. والجواب: أن دعوى معرفة النّبيّ ﷺ لكيفية العقود من غيلان بن سلمة وهو رجل من ثقيف ورد عليه ليسلم. والتعرف لأمثال هذه المواقعات يبعد من

(١) غيلان بن سلمة بن معتب الثقفي، صحابي، أسلم بعد فتح الطائف، زار كسرى في الجاهلية، كان أول من بنى أطماً في الطائف، توفي آخر زمن عمر رضي اللَّه عنه. انظر الإصابة (٨/ ٦٣) والاستيعاب (٩/ ١٠٧).

الآحاد من الناس فكيف يلائم حال الرسول ﷺ، وهذا غاية البعد.

والذي ذكر ثانياً، فنحن إنما ندعي العموم في كل ما يظهر فيه استفهام الحال ويظهر من الشارع إطلاق الجواب فلا بد أن يكون الجواب مسترسلاً على الأحوال كلها وعلى أن وجه الدليل واضح من خبر غيلان بن سلمة في الأحوال كلها، فإن النّبيّ ﷺ قال: «**أمسك أربعاً**»[1] فأجملهن ولم يخصص في الإمساك أوائل عن أواخر أو أواخر عن أوائل وفوض الأمر إلى اختيار من أسلم ولذلك قال لفيروز الديلمي[2] وقد أسلم على أختان: «**اختر أيهما شئت وفارق الأخرى**»[3]. فقد علق على اختياره على الإطلاق من غير تعرض لأولى وأخرى.

❁ ❁ ❁

فصل

[الصيغة الشرعية]

إذا وردت صيغة مختصة في وضع اللسان برسول اللَّه ﷺ فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة معه في ذلك سواء، ولهذا تعلقوا في مسألة النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٢٠] فالخطاب يختص به والأمة عندهم كالنبي ﷺ في موجبه. وقد أوقفهم بعض أصحابنا في هذا. وقال من ذهب إلى هذا: إن الأصل أن النّبيّ ﷺ وأمته في الشرائع على التسوية والتماثل، كما أن الأصل أن الأمة بعضها مع البعض في الشرع سواء، فإن جرى تخصيص في بعض المواضع فإنما صدر ذلك عن دليل خاص دل عليه وقد روي أن بعض أصحاب النّبيّ ﷺ قال له في بعض الأمور: إنك لست مثلنا إنه قد غفر اللَّه لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «**إنما أرجو أن أكون أخشاكم للَّه تعالى**»، ثم ذكر كلاماً عن النكاح وغيره وقال في آخره: «**فمن رغب عن سنتي فليس مني**» وقال تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ [الأحزاب: ٢١] فدل أنه ﷺ قدوة الأمة في كل شيء.

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٤٦٥) رقم (٤١٥٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٨١) رقم (١٣٨١٩)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ١٦٣) رقم (١٢٦٢٥).

(٢) فيروز الديلمي اليماني صحابي، له أحاديث وهو الذي قتل الأسود الذي ادّعى النبوة، توفي زمن عثمان. انظر تقريب التهذيب (١/ ٤٤٨) رقم (٥٤٤٤).

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ٦٢٧) رقم (١٩٥١). والدارقطني في السنن (٣/ ٢٧٣) رقم (١٠٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٤٣٦) رقم (١١٣٠).

وقد وجدت أحكام خاصة لأفراد من أصحاب رسول اللَّه ﷺ مثل ما روي أن خزيمة بن ثابت كان مختصاً بشهادتين. وكذلك قال للبراء بن عازب في الأضحية: «**تجزيك ولا تجزئ عن أحد بعدك**»[(١)]. ورخص للزبير في لبس الحرير عن حكة به[(٢)]، ولم ينقل أحد أنه يجوز لغيره، ونحن نقول: إن رجعنا إلى صورة اللفظ فلا ارتياب أنه مختص بالرسول ﷺ ثم بعد هذا يقال: ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه الصلاة والسلام كالنكاح والمغانم فإذا ورد خطاب مختص به ﷺ فهو مخصوص به وعلى هذا ينبغي أن (نص) بأصحاب النّبيّ ﷺ أنهم اعتقدوه. وإنما صرنا إلى هذا لأن الصيغة خاصة، واختصاص الرسول ﷺ في الباب معلوم، فحمل الخطاب على أنه خاص له. فأما ما لم يظهر فيه خصائصه وورد خطاب من اللَّه تعالى يختص به فينبغي أن يكون الأمر على ما قاله، وهذا لأنه قدوة الأمة، فإذا وضعنا الخطاب على التخصيص الذي يقتضيه ظاهره وقطعنا الأمة عنه مع جريان عادة أهل اللسان في خطاب الواحد ويريدون به الجماعة يؤدي إلى خرم قاعدة الاقتداء به، وقد أمر اللَّه تعالى باتباعه في مواضع كثيرة من القرآن، وربما يؤدي قطع المشاركة في الأحكام إلى نفرة القلوب عنه وتباعدها منه. فالأولى ما ذكرنا، واللَّه أعلم بالصواب.

وأما إذا خصص الرسول ﷺ واحداً من أمته بخطاب فقد ذكر بعضهم خلافاً في هذا وقال: من العلماء من صار إلى أن المكلفين قاطبة يشاركون المخاطب ومنهم من قال: لا يشاركون، فمن قال بالأول صار [إلى] أن الأصل أن جميع الأمة في الشرع سواء بلا تخصيص لواحد من بين الجماعة وقد جرت عادة أهل اللسان أنهم يخاطبون الواحد ويريدون به الجماعة، وهذا في كلام كثير.

وأما من قال بالثاني فقد ذهب إلى صورة الصيغة وهي مختصة بالواحد من بين الجماعة، فلا يجعل للتعميم إلا بدليل والأول أولى، لأنا وإن كنا إذا نظرنا إلى مقتضى الصيغة كان موجباً للتخصيص، ولكن إذا نظرنا إلى ما استمر الشرع عليه فذلك يقتضي المشاركة والمساواة. ألا ترى أن اللفظ الذي يخص به أهل عصر يكون مسترسلاً على الأعصار كلها، ولا يخص به أهل العصر الأول، كذلك هاهنا.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٢٥) رقم (٩١٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٥٥٣) رقم (١٩٦١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢١٩٦) رقم (٥٥٠١)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٦٤٦) رقم (٢٠٧٦).

مسألة: ومما يتعلق بباب العموم والخصوص مسألة المطلق والمقيد:

اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا تقييد له يحمل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً لا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقاً في موضع ومقيداً في موضع ينظر في ذلك، فإن اختلف السبب واختلف الحكم جميعاً، مثل ما ورد من تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام في الظهار لم يحمل أحدهما على الآخر، بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه، لأنهما لا يشتركان في لفظ ولا في معنى.

وإن كان ورودهما في حكم واحد وبسبب واحد، مثل أن يذكر الرقبة مطلقة في كفارة القتل ومقيدة في كفارة الظهار كان الحكم للمقيد وبنى المطلق عليه، ويصير كأن الوارد حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضعين ولم يستوف بيانه في الموضع الآخر.

وأما إذا ورد المطلق والمقيد في حكم واحد وبسببين مختلفين، مثل ما وردت الرقبة مطلقة في كفارة الظهار ومقيدة بالأيمان في كفارة القتل، فعندنا يحمل المطلق على المقيد.

واختلف أصحابنا فيما يوجب الحمل، فمن أصحابنا من قال: يحمل المطلق على المقيد بنفس الورود. ومنهم من قال من جهة القياس.

وأما إذا اتفق السبب. فاختلفوا فيه، فقال بعضهم: يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل ما اختلف بالسبب. ومنهم من قال: يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة. أما دليلهم قالوا: إن المطلق خطاب على حاله والمقيد خطاب على حاله، وربما يقولون: نص على حدة ونص على حدة فهما نصان مختلفان فلا يحمل أحدهما على الآخر، بل يعمل كل واحد منهما على ما يقتضيه، إذ كل واحد منهما موجب للعمل بنفسه وبصيغته. قالوا: وعلى هذا سواء أكان المطلق أو المقيد في سببين مختلفين، أو سبب واحد، يدل عليه أنا نعقل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضنا من كلام البعض، لأن اللَّه تعالى خاطبنا بما يخاطب به العرب بعضهم مع البعض، ثم الواحد منا لو أطلق كلامه إطلاقاً، ثم قيده ثانياً تقييداً، فإنا نحمل المطلق على المقيد، بل يجري كل واحد منهما على سببه وقضيته. ألا ترى من قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال: إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق فإنها تطلق إذا دخلت الدار راكبة، وتطلق إذا دخلت الدار غير راكبة.

وكذلك إذا قال الرجل لغيره: أعتق عبداً واحداً من عبيدي، وقال لآخر:

أعتق عبداً واحداً أبيض من عبيدي، فإن الأول يملك أن يعتق أي عبد شاء، والثاني لا يملك إلا إعتاق عبد أبيض، ولا يحمل المطلق على المقيد. فكذلك ما جاء من الشرع يكون كذلك، وهذا المعنى معقول وهو أن المطلق ضد المقيد، فيكون في حمل المطلق على المقيد نسخ المطلق، لا نسخ الحكم رفعه، وأنتم قد رفعتم المطلق وحكمه بالمقيد وحكمه.

وبيان رفعه: أن قضية المطلق أجزأ كل ما يسمى: «رقبة» وقد ارتفع هذا الإجزاء والرفع نسخه، ببينة: أن التعبير بمقتضى الآية نسخ، فالرفع لأن يكون نسخاً أولى.

قالوا: ولهذا لا يشترط في قضاء رمضان من التتابع، لأنه ورد مطلقاً بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ولم يحمل على صوم اليمين، ولا على صوم الظهار. وكذلك عندكم لا يحمل الصوم في كفارة اليمين على الصوم في كفارة القتل والظهار.

قالوا: وأما في الشهادة فإنا لا نقول: يحمل المطلق فيها على المقيد بالعدالة، لكن شرطنا العدالة في الشهادة التي لم يرد فيها النص تقييداً بالعدالة بدليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] والأمر بالتثبت يمنع القبول. وكذلك في زكاة الغنم إنما شرطنا السوم بدليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا زكاة في المعلوفة، ولا في المحمولة**» وكذلك إنما قيدنا الميراث المذكور في آخر سورة النساء بما قيد به الميراث المذكور في أولها من تأخيره عن الدين والوصية بالإجماع لا يحمل المطلق على المقيد. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن المطلق عام، وحمله على الرقبة المؤمنة تخصيص، لأن دعوى العموم باطلة في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] من وجوه، منها: أن قوله: ﴿رَقَبَةٍ﴾ اسم لرقبة واحدة، لأنها نكرة في الإثبات فتخص ولا تعم، والعام ما يشتمل على مسميات كثيرة فأما الذي يشتمل على مسمى فرد ومحل وبلد فمحال أن يدعى فيه العموم، ببينة: أنه لا شك أنه اسماً مفرداً.

ألا ترى أنه يجمع فيقال: رقبة ورقبات. كما يقال: رجل ورجال، وعبد وعبيد ودعوى التخصيص في اسم المفرد محالاً، ولأن إثبات التقييد في الرقبة المطلقة زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما، لأن التخصيص نقصان والنقصان زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما لأن التخصيص نقصان والنقصان ضد الزيادة ونقيضها فكيف نجوز أن يدعى في الشيء معنى ضده ونقيضه والدليل على أنه زيادة

أن صفة الإيمان لا تشتمل عليها اسم الرقبة فإن الرقبة اسم للبنية بأجزائها والإيمان ليس من إقرار بوجه ما وإنما هو معنى يعتقده ويكتسبه بقلبه وكذلك لو كفر وما كان من هذا الوجه لم يتصور أن يشتمل عليه اسم الرقبة.

قالوا: ولا يجوز أن يدعى العموم في أوصاف الرقبة، لأن الأوصاف غير مذكورة، فلا يجوز دعوى العموم فيها، وما هو المذكور يقع اسماً على الرقبة الواحدة، وتخصيص المسمى الواحد محال.

قالوا: وليس كالمعيبة، والسليمة، لأن العيب نقصان جزء من أجزاء البنية، فلا تكون رقبة مطلقة، وأما الكافر فرقبة مطلقة، مثل المؤمنة، لأن الكفر والإيمان ليس من أجزاء البنية، فعلى هذا لا يكون شرط السلامة زيادة على النص، بل يكون اعتبارها اعتبار ما يقتضيه النص.

وأما صفة الإيمان لما كان سبباً وراء ما يقتضيه اسم الرقبة، فيكون زيادة محضة، وإذا بدا أنه زيادة لم يجز إثباتها بالقياس، لأن بالقياس لا يجوز الزيادة على النص، لأنها نسخ على ما سنبين في باب النسخ، ونسخ القرآن بالقياس لا يجوز، ولأن القياس إنما يجوز استعماله في غير موضع النص، وهذا استعمال القياس في موضع النص، لأن كفارة القتل منصوص عليها، وكفارة الظهار منصوص عليها، وقياس المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل، كما لا يجوز قياس السرقة على قطع الطريق لإثبات قطع الرِجل مع اليد. وكذلك قياس التيمم على الوضوء باطل في إدخال الرأس والرِجل في التيمم. وكذلك قياس كفارة القتل على كفارة الظهار باطلة في إثبات الإطعام، والإطعام كفارة مثل الرقبة، والصيام.

ببينة: أن التقييد بالإيمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه بالنص فلم يجز، كما لا يجوز في هذه الصورة التي بيناها. قالوا: وأما قول من قال من أصحابكم يقيد بنفس ورود المقيد، ويحمل عليه بلا قياس، ولا دليل يدل عليه، فكلام باطل، وزعم محال، لأن ظاهر المطلق يقتضي أن يجري على إطلاقه، فلو خص بالمقيد مجرد كون هذا مطلقاً، وكون الآخر مقيداً كان هذا مجرد ميل باطل، وينتهي بمحال، لأنه لا يكون أن يقيد بأولى من ألّا يقيد به.

ببينة: أنه يجوز أن يكون حكم اللَّه تعالى في أحدهما الإطلاق، وفي الآخر التقييد. وأيضاً كما لا يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فيهما التقييد يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فيهما الإطلاق ويجوز أن تكون المصلحة في أحدهما الإطلاق بينما [في] الآخر التقييد. يدل عليه أنه لو جاز أن يقيد أحدهما بمجرد أن الآخر مطلق من غير أن يكون بينهما وصلة لا لفظية ولا معنوية، ولكن بمجرد أن

هذا المقيد وجب أن يقيد الآخر، ومثله من هذا أيضاً أن يكون لأحدهما بدل، لأن للآخر بدلاً، أو يثبت التخصيص في أحد العموم لأن الآخر مخصوص.

قالوا: وقول بعضكم: إن القرآن كله كالكلمة الواحدة يقيد بعضه مما يقيد به البعض الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] لا يصح لأن قولهم: إن القرآن كالكلمة الواحدة إن أرادوا بذلك أن كله حق، ولا غرر في شيء منه، ولا اختلاف، هذا صحيح. وإن أرادوا أن كله كالشيء الواحد حتى يقيد البعض منه بما يقيد به البعض فهذا كلام لم يقل به أحد، وكيف يكون كالكلام الواحد، وقد أنزله اللَّه تعالى على سبعة أحرف، وقيل: معناه سبع جهات: أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، ومتشابه، وقصص، ومثل. ولأن اسم القتل لا ينطلق على الظهار فلا يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه، كالبُر لما كان اسمه لا ينطلق على الأرز لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه، وهو إما الكيل أو الطعم على حسب ما اختلفوا فيه.

فأما حجتنا نقول في المطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة: إن التقييد زيادة في أحد الخطابين، ورد من الشارع فوجب الأخذ بها، دليله الزيادة في الاحتياط، فإنه يجب الأخذ بها كذلك هاهنا. وإذا وجب الأخذ بهذه الزيادة لم يكن بدٌ من حمل المطلق عليه لأنا إذا لم نحمل المطلق عليه كان تركاً لوصف التقييد.

فإن قالوا: وإذا حملنا المطلق على المقيد كان تركاً لوصف الإطلاق. قلنا: لا يكون تركاً، بل يكون قولاً بتخصيص العموم. وأما إذا لم يحمل المطلق عليه كان تركاً لصفة التقييد أصلاً، فإن قوله عليه الصلاة والسلام: «**في سائمة الغنم زكاة**»[1] إذا لم يحمل عليه الخطاب الذي ورد في إيجاب زكاة الغنم تعطلت صفة السوم والغنم، ولم يبق لها فائدة، ولا بد في هذا الدليل من الرجوع إلى أن القول بدليل الخطاب واجب، وأنه حجة شرعية، وسيأتي هذا من بعد.

ونقول أيضاً: إذا أجرينا المطلق على إطلاقه اعترضنا به على المقيد، وإذا اعتبرنا المقيد، واعتبرنا التقييد في إثبات الحكم اعترضنا على المطلق ولا بد من واحد منهما، والثاني أولى، لأن الأمر المقيد صريح في وصف التقييد أعني السوم أو وصف الإيمان فيما إذا قال: «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة» ثم قال: «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة مؤمنة» واللفظ مختص بهذا الوصف.

---

(١) سبق تخريجه.

وأما المطلق فظاهر في المعلوفة، وليس بصريح فيها، وكذلك في المثال الثاني ليس بصريح في الكافرة، فكان الاعتراض بالصريح على الظاهر، وبالنص على العام أولى، لأن الخاص مقدم على العام، والصريح مرجح على الظاهر. هذا هو الكلام في المطلق والمقيد إذا ورد في حادثة واحدة، والذي ذكروا من المثالين في مسألة الطلاق والعتاق، فلا يعرف ذلك على مذهبنا، وإنما هو على مذهبهم.

وأما الدليل في الفصل الثاني، وهو إذا ورد المطلق، والخطاب المقيد في شيئين مختلفين مع إيجاد الحكم، وهو المسألة المعروفة. ومثال ذلك في كفارة القتل، وكفارة الظهار، فوجه الكلام في هذه المسألة أن يدل على أن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] لفظ عام يشتمل على جميع الرقاب، والتقييد بالإيمان تخصيص، وإذا ثبت هذا صح بالقياس، لأنا بينا أن تخصيص العموم بالقياس جائز. والدليل على أنه لفظ عام أن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ صالح لكل رقبة، لأن الرقبة اسم لكل شخص له رقبة، إلا أنه اختص بالعبيد من حيث العرف، فهو إذاً صالح للمؤمنة والكافرة، والمعيبة والسليمة، والعاقلة والمجنونة، وإذا صلح لكل الرقاب كان عاماً في كل الرقاب، إلا أنه لفظ عام في كل الرقاب من حيث البدل، على معنى أنه لا تتعدد الرقبة الداخلة في الأمر بالتحرير، غير أنه ما من رقبة توجد وتسمى رقبة إلا ويتناولها اللفظ، ويشتمل عليها الأمر، حتى لو قصدها فيحررها تخرج عن عهدة الأمر. فصار معنى قولنا: من حيث البدل أنه متناول لكل الرقاب، لا من حيث يدخل جميع الرقاب في الأمر بالتحرير، ولكن من حيث استرسال الأمر على الرقاب بوصف التناول، وقيام البعض مكان البعض، فيكون عاماً من حيث المعنى، إن لم يكن عاماً من حيث صورة اللفظ. ويمكن أن يقال: إنه عام في الأوصاف، لأنه على أي وصف كانت الرقبة فهي رقبة.

وقولهم: إن الوصف غير مذكور، فلا يمكن دعوى العموم فيه. قلنا: الأوصاف لا تنفك الرقاب عنها، بل هي من صورة الرقاب. فصارت كالمذكورة، فصح دعوى العموم فيها.

ثم الدليل الواضح على أنه لفظ عام أنه يحسن منه الاستثناء بإلا، وهو أن يقول: أعتق رقبة إلا أن تكون كافرة، أو ذمية، أو معيبة، أو يقول: أعط هذا الدرهم فقيراً إلا أن يكون كافراً، والاستثناء بعض ما يتناوله اللفظ، ولولا أنه عام لم يتصور فيه الاستثناء، لأن الاستثناء تخصيص، إلا أنه دليل يتصل باللفظ، والذي يتكلم فيه تخصيص بدليل منفصل عن اللفظ، وإذا استويا في معنى التخصيص. فإذا قيل: هذا اللفظ أحدهما قبل الآخر، وقد ظهر هذا الذي قلناه.

الجواب عن قولهم: إنه اسم فرد، فهو وإن كان اسم فرد، ولكنه عام في الأوصاف، أو نقول: هو وإن كان اسم فرد في الصورة، لكنه اسم عام في المعنى، على ما ذكرنا من قبل بالتخصيص، إنما يصح لعمومه من حيث المعنى، كما صح الاستثناء بهذا الوجه. ونزيد ما قلناه إيضاحاً، فنقول: التخصيص على وجهين: تخصيص بإخراج بعض المسميات من اللفظ، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] فإن تخصيصه بإخراج بعض ما تناوله اللفظ من المسميات.

والوجه الثاني من التخصيص هو إفراد بعض ما يصلح له اللفظ عن البعض، وإن شئت قلنا: تعيين بعض ما يتناوله الاسم المبهم، ونظيره قول الرجل: رأيت زيداً، فهذا اسم مبهم، يصلح اللفظ لكل من يسمى زيداً، فإذا قلت: رأيت زيداً العالم فقد أفردت بعض من يصلح له اللفظ عن البعض، وعنيت بعض من يتناوله الاسم المبهم.

وإذا ثبت أن ما قلناه من حمل المطلق على المقيد بالقياس، ومنع إجزاء الرقبة الكافرة تخصيص لفظ عام شامل لمسميات كثيرة بالوجه الذي قدمنا سقط قول: إن تقييد الرقبة بالإيمان زيادة في النص، بل هو نقصان، لأن التخصيص يكون نقصاناً، ولا يكون زيادة.

وقولهم: إن اسم الرقبة للبنية بأجزائها. قلنا: نعم، ولكن الإيمان والكفر وصف لهذه البنية، فقال: رقبة مؤمنة، ورقبة كافرة، كما يقال: معيبة، وسليمة، وكما لا يتصور إلا أن تكون معيبة، أو سليمة. لا يتصور إلا أن تكون كافرة أو مؤمنة. وقد قال الطبري في أصوله: لا يجوز أن لا يعتقد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما، وهذا هوس، لأنه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافراً، ولا أن تكون لا مؤمنة، ولا كافرة، كما لا يتصور أن تكون لا معيبة، ولا سليمة. وعلى أنه يدعي أن الإيمان والكفر من أجزاء البنية، لكن ادعينا أنهما وصفا البنية، وادعينا العموم من حيث الأوصاف، ولهذا جاز الاستثناء.

وإذا جاز ألّا يكون من أجزاء البنية، وصح استثناء الرقبة بهذا الوصف جاز أيضاً ألّا يكون من أجزاء البنية، ويصح تخصيص الرقبة بهذا الوصف.

واعلم أن فصل الاستثناء يهدم كل كلام لهم في هذه المسألة، ولا يتصور لهم رد، وكلام عليه. والجواب إنما لا يدعي أن الكفر من أجزاء الرقبة، أو الإيمان، لكن يدعي أن الكافر رقبة، وتناول اللفظ إياه من هذا الوجه، لا من وجه الذي قلتم. وقد بينا دعوى العموم في هذه المسألة، ولم نحتج إلى أن نبين أن الزيادة في النص لا تكون نسخاً، وتركنا الكلام فيه، إلى أن نبلغ إلى مسائل

النسخ. وأما المسائل التي أوردوها فإنا لم نجز استعمال القياس في هذه المسائل لأن الإجماع منع منه.

وأما مسألة التتابع في قضاء رمضان أو في صوم كفارة اليمين. فإنما لم نحمل المطلق على المقيد في ذلك لأن المحل قد تجاذبه أصلان. أعني صوم المتعة حيث نص فيه على التفريق، وصوم الظهار حيث نص فيه على التتابع فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر على حاله.

والكلام في المطلق له أصل واحد في المقيد وحين بلغ هذا الكلام في هذا الموضع فقد انتهت المسألة والذي قالوا أن قياس كفارة الظهار على كفارة القتل قياس المنصوص عليه على المنصوص عليه. قد أجبنا عن هذا في الخلافيات فلا معنى للإعادة ثم الكلام في العموم والخصوص ونتبع القول في هذا القول في مفهوم الخطاب ودليله لأنه لائق بفصل المطلق والمقيد وقد انبنى الكلام عليه في بعض فصوله. واللَّه الموفق للصواب.



القول في دليل الخطاب

وبيان اختلاف العلماء في ذلك، ووجه كونه حجة، وذكر ما يتصل به، وما قيل في بيان مذهب العلماء في دليل الخطاب، وما ذهب كل فريق منهم في ذلك

اعلم أن أصحابنا أوردوا أنه على ثلاثة أنحاء: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم الخطاب، وبعضهم ضم إليها قسماً رابعاً، وهو: دليل الخطاب، وفرقوا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب.

فأما فحوى الخطاب ما عرف به غيره على وجه البينة، وطريق الأولى، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ الآية [آل عمران: ٧٥]. ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤] وعلى هذا ما روي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**ردوا الخيط والمخيط**»[(١)] وكذلك قوله تعالى: ﴿مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] مثل هذه وضرب بيده إلى وبرة بعيره «**إلا الخمس، والخمس مردود فيكم**»[(٢)] ويقول القائل في مستعمل الكلام: فلان لا يعطي خردلة، ولا يترك من حقه حبة، ويقول: لا تقر عين أخيك، وأمثال هذا.

وقد سمى الشافعي رحمه اللَّه هذا قياساً جلياً، وذكر على مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] قال: هذا تنبيه على وجوب الكفارة في قتل العمد، واعترضوا عليه. قالوا: ليس هذا بقياس، لأنا نعلم هذا باضطراد، لا بحكم النظر والاستدلال، وهو كما نجد أنفسنا غير مفتقرة إلى النظر والاستدلال في العلم بالمدركات، وما نجده في أنفسنا من الآلام واللذات، وأيضاً فإنه يشترك في هذا العلم العامة والسوقة والنساء وأهل العلم والعلية من الناس، وإذا علمه من

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٧) رقم (١٢٩٥٦).

(٢) ورد بلفظ: «. . . مردود عليكم» أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ١٩٣) رقم (٤٨٥٥) والحاكم في المستدرك (٣/ ٥١) رقم (٤٣٧٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٤٥) رقم (٤٤٤٠) وأبو داود في السنن (٣/ ٦٣) رقم (٢٦٩٤).

ليس من أهل النظر والاستدلال دل أنه ليس علمه بطريق النظر والاستدلال، ولأنه لو كان معلوماً بنظر وقياس جلي أو خفي لجاز أن يغلط فيه غالط، أو يشك فيه شاك، أو يجوز أن يترك الناس هذا القياس وهذا النظر، ولا يقفون على قضيته وموجبه، أو يعدل عن هذا النظر عادل، أو يستعمل غير جهته مستعمل.

وحين لم يتصور شيء من هذا الوجه دل أنه معرفة ضرورية بمعرفة قياسية، ويجوز أن يصحح قول الشافعي فيقال: إنما قال الشافعي ذلك لأن الضرب والشتم غير مذكور في خطاب قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وإنما استدرك علمه، وإن لم يذكر في الخطاب من ناحية المذكور، ويلقيه من قبله فأثبته علمنا بالفرع من ناحية أصله. وأيضاً فإنه لا بد من نوع نظر، فإنه ما لم يعرف قصد المتكلم، وأنه أخرج الكلام لمنع الأذى لا يجعل له هذا العلم.

ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل لغيره: لا تشتم فلاناً، ولا تواجهه بقبيح، ولكن اقتله؟ ويقول: لا تضربه، ولكن اقتله.

وأمثال هذا يوجد كثيراً، وإنما حبس ذلك، لأن مقصوده لم يكن دفع الأذى عنه، ولكن كان مقصوده إيقاع فعل دون فعل، ويجوز أن يقصد العاقل فعلاً ما في عينه، ولا يقصد فعل ما دونه.

فأما إذا كان قصد المخاطب دفع الأذى بالمنع من التأفيف المنع من الشتم والضرب من طريق الأولى كما سبق فهذا تصحيح ما صار إليه الشافعي، وسيأتي بأجلى من هذا في «باب القياس».

وأما لحن الخطاب فقد قيل: ما أضمر في أثناء اللفظ، وقيل: لحن الخطاب ما يدل على مثله، والفحوى ما دل على ما هو أقوى منه.

وأما مفهوم الخطاب فما عرف من اللفظ بنوع نظر، وقيل: ما دل عليه اللفظ بالنظر في معناه. ومن فرق من أصحابنا بين دليل الخطاب، ومفهوم الخطاب فلا يتجه له فرق صحيح.

والجملة أن: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب أدلة يستخرج بها ما اقتضته ألفاظ الشارع من الأحكام.

واعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان فيعلق الحكم بإحدى الصفتين، وإن شئت قلت: فيقيد الحكم بإحدى الصفتين، فيكون نصه مثبتاً للحكم مع وجود الصفة فدليله نافياً للحكم مع عدم الصفة، كقوله عليه

الصلاة والسلام: «**في الغنم السائمة الزكاة**»[١] أو «**في سائمة الغنم الزكاة**»[٢]. فنصه وجوب الزكاة في السائمة، ودليله نفي وجوب الزكاة في المعلوفة، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً**»[٣] فنصه طهارته إذا بلغ الماء قلتين، ودليله نجاسته إذا نقص عن القلتين، وكقوله: «**في أربعين شاة شاة**»[٤] فنصه وجوبها في الأربعين، ودليله سقوطها فيما دون الأربعين، وكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [المجادلة: ٦] فنصه مقتضى التثبت في قول الفاسق، ودليله قبول قول العدل، وترك التثبت فيه.

وإذا عرف دليل الخطاب فنقول: اختلف أهل العلم في كونه دليلاً، وصحة الاستدلال به. فقال مالك، والشافعي، وجمهور أصحابنا: إنه دليل صحيح في الأحكام ويحتج به. وهو قول داود وأصحاب الظاهر، وقال به أيضاً طائفة من المتكلمين.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى أن دليل الخطاب ليس بحجة، ووافقهم على ذلك من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج، والقاضي أبو حامد المروزي، وأبو بكر القفال الشاشي، وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة، والأشعرية. واختلف هؤلاء المبطلون بدليل الخطاب في تعليق الحكم بالصفة إذا علق الحكم بغاية أو شرط، فأكثر المتكلمين، وطائفة من أصحاب أبي حنيفة ذهبوا إلى أن التقييد بالغاية والشرط مثل التقييد بالصفة، وليس يدل على الخطاب على ما سوى المنطوق به أصلاً.

وذهبت طائفة من الفقهاء إلى القول بدليل الخطاب في المقيد بالشرط والغاية، وإن أبطلوا ذلك في المقيد بالصفة، وبعضهم أبطل دليل الخطاب بالصفة والشرط، وأثبته في المقيد بالغاية.

وأما المثبتون لدليل الخطاب فقد أثبتوه في المقيد بالشرط والصفة، والغاية،

---

(١) وردت بلفظ: «في سائمة الغنم الزكاة» وقد سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٢٢٥) رقم (٤٥٩)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٧٤) رقم (٥٠)، وأبو داود في السنن (١/ ١٧) رقم (٦٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٢٦١) رقم (١١٦٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ١٣٣) رقم (١٥٢٥).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٤٩) رقم (١٤٤٢)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٧٧) رقم (١٨٠٥)، وأبو داود في السنن (٢/ ٩٨) رقم (١٥٦٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٨٦) رقم (٧٠٤٠).

واختلفوا في المقيد في الاسم والعين، فأثبته أيضاً أبو بكر الدقاق، وشرذمة قليلة من الفقهاء، والصحيح أنه غير ثابت.

وأما حجة النافين لدليل الخطاب قالوا: فلو دل الخطاب المقيد بالصفة على نفي ما عداه لدل عليه إما بصريحه ولفظه، وإما بفائدته ومعناه، وليس يدل عليه من كلا الوجهين، فإذاً ليس يدل عليه، أما صريحه فلأنه ليس فيه ذكر لما عدا الصفة، ألا ترى أن قول القائل: أدوا عن الغنم السائمة الزكاة، ليس فيه ذكر للمعلوفة أصلاً؟ وأما المعنى فلو دل من جهة المعنى لكان من حيث إنه لو كانت الزكاة في غير السائمة كهي في السائمة لما تكلف الشارع ذكر السوم، وتعلق الزكاة باسم الغنم، لأن تكلف ذكر السوم مع تعلق الزكاة بمطلق اسم الغنم تكلف لما لا فائدة فيه. قالوا: وهذا لا يصح، لأن في تكلف ذكر السوم فوائد أخرى سوى نفي الزكاة عن المعلوفة، وإذا أمكن ذلك بطل القول بأنه لا فائدة في ذكر السوم سوى انتفاء الزكاة عن المعلوفة، وذكروا فوائد في التقييد بالصفة، منها أنه قد يكون اللفظ لو أطلق في بعض المواضع لتوهم متوهم أن الصفة خارجة عنه، فتذكر الصفة لإزالة هذا الإيهام، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] لو أطلق لكان يجوز أن يتوهم به متوهم أنه لم يرد عند خشية الإملاق قول اللَّه تعالى: ﴿خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ ليرفع هذا الإيهام. وهذا غرض صحيح ومنها أن تكون البلوى تعم بالصفة المذكورة، وما عداها لم يثبته على الناس فقيد اللَّه تعالى الخطاب بالصفة لإحداث البلوى بها، وهذا أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ ومنها أن يكون غرض الشارع أن يعلم حكم المنصوص عليه بالنص، ويعرف حكم ما عداه بالقياس أو بدليل، وهذا غير ممتنع، كما لم يمتنع أن تعرف حكم الأجناس الستة في الربا بالنص، ويعرف حكم ما عداها بالقياس عليها.

وفي تعريض المجتهد للاجتهاد تعريضه للثواب، وهو نفع عظيم، وغرض صحيح. ومنها أن تكون المصلحة المعلومة للشارع أن يبين حكم الزكاة عند وجود صفة السوم، وينفي حكم المعلوفة على ما يدل عليه العقل.

فأما إذا لم يجد دليلاً يدل على وجوب الزكاة في المعلوفة نفينا الزكاة عنها، لأن العقل يدل على ذلك من حيث إنه مال الغير، لا يستحق عليه إلا بدليل شرعي يدل على استحقاقه.

فإن قلتم: فقد نفينا الزكاة عن المعلوفة، وصرتم إلى ما قلنا نقول: بلى، ولكن بتعليق الزكاة بالسائمة، لكن ينعدم قيام الدليل على وجوب الزكاة في المعلوفة، فإنه حكم العقل، ولم ينقلنا عنه دليل شرعي، وهذا الذي قلناه دليل

معتمد لهم. وذكروا دليلاً آخر، وقالوا: لو كان الحكم المقيد بالصفة في محل يدل التقييد على نفيه فيما عداها، لكان أمر الخبر كذلك ومعلوم أن الإنسان لو قال: زيد الطويل في الدار لا يدل على أن القصير ليس في الدار، ولا على أنه فيها، بل هو موقوف على قيام دليل عليه، فالأمر يكون كذلك.

دليل آخر لهم: وهو أن الأسماء مثبتة لتمييز الأجناس والأشخاص، فتمييز الأجناس أن يقال: خيل أو إبل، وتمييز الأشخاص أن يقال: فرس أو بعير. والصفات موضوعة لتمييز النعوت والأحوال، فتمييز النعوت بالأوصاف أن يقال: طويل أو قصير، وتمييز الأحوال أن يقال: قائم أو قاعد، فصارت الأسماء والصفات في وصفها للتمييز شأن. فإن كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فإنه إذا قيل: في الإبل الزكاة لا يدل على نفيها عن البعير، فوجب أن يكون التقييد بالصفات بمثابته، فلا يدل تقييد الخطاب بها على نفي الحكم المذكور في الخطاب عما عداه، وهذا أشهر دلائلهم وأعرفها.

دليل آخر لهم: قالوا: قد فرق أهل اللغة بين العطف وبين النقض. وقالوا: قول القائل: اضرب الرجال الطوال والقصار عطف، وليس بنقض، ولو كان قوله: اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله: والقصار نقضاً، لا عطفاً.

دليل آخر: قالوا: موضوع الخطاب أن تفهم منه المراد بوصفه، فيفهم من الإيجاب إيجاباً، ومن النفي نفياً، ولا يصح لهم الإيجاب من النفي، ولا النفي من الإيجاب، كما لا يصح أن يفهم من القول الصحيح إلا ما يوافقه. وقد قلتم في دليل الخطاب: أن يفهم النفي من الإيجاب، والإيجاب من النفي، فيكون جمعاً بين المتضادين، وهذا لا يجوز، وليس كالأسماء المشتركة، لأنه لا يجمع بين المتضادين هناك في المراد، فإنه إذا قام الدليل على أن المراد به أحدهما انتفى الآخر. وفي مسألتنا: القول بدليل الخطاب يقتضي الجمع بين الضدين من النفي والإثبات، وهذا محال.

دليل آخر: قالوا: الخطاب المقيد بالصفة يحسن الاستفهام فيه لما عدا الصفة، فيقال للمخاطب: ما حكم المعلوفة في قوله: «في سائمة الغنم زكاة»[1]؟ ويقال للمخاطب في قوله: «البنت أحق بنفسها من وليها» ما حكم البكر؟ ولو كان دليل الخطاب ثابتاً من حيث لسان العرب لكان يقبح الاستفهام، لأن الاستفهام

(١) سبق تخريجه.

طلب الفهم، وما فهم يقبح طلب فهمه. واعتمد القاضي أبو بكر الباقلاني في نفي دليل الخطاب على فصل، وقال: لو كان الأمر على ما يقوله القائلون بدليل الخطاب لوجب ألّا يعلم إلا سماعاً وتوقيفاً عن أهل اللغة، لأن مثل هذا لا يدرك بموضوعات العقول، وإنما يوجد بالمواضعة، والمواطأة من أهل اللسان، ولو كان من أهل اللغة توقيف في هذا الباب لوجب أن نعلمه مع كثرة خوضنا في هذه المسألة، وتوفير دواعينا على طلب الحق منها.

قالوا: وإن كان ما يحكيه المخالفون عن أهل اللغة في هذا الباب لوجب أن ينقل إلينا نقلاً مستفيضاً، حتى يقع لنا العلم بذلك، وحين لم يقع لنا العلم في ذلك بوجه ما عرفنا أنه لا نقل في ذلك عن أهل اللغة أصلاً، وإذا لم يثبت النقل ولم يعرف شرع ورد بإثبات دليل الخطاب دل أن الدليل من هذه الجملة ساقطاً أصلاً، وأما أبو زيد قال في هذه المسألة: لا يخلو إما أن يكون الوصف المذكور معنوياً، أو غير معنوي، فإن كان غير معنوي فيعلق الحكم به كتعليقه بالاسم واللقب، وإن كان معنوياً، وهو أن يكون مؤثراً في إيجاب الحكم فنهاية ما في الباب أن ينزل منزلة العلة، والاختلاف بين العلماء أن العلة توجب الحكم عند وجودها، ولا يعدم عند عدمها، بل الحكم يبقى عند العدم على ما كان قبل معرفة العلة. قال: وكذلك في الحكم المعلق بالشرط، فالشرط يقتضي وجود الحكم عند وجوده، ولا يقتضي نفياً عند عدمه، بل الحكم عند عدم الشرط يكون موقوفاً على قيام الدلالة، كما تقول في العلة.

قال: وأما الزكاة إنما لم تجب في المعلوفة بدليل آخر، وهو قوله ﷺ: «**لا زكاة في الإبل العوامل**»[١] وبعضهم روى: «**لا زكاة في الحمولة والعلوفة**»[٢]. واستدل من قال لغيره: أعتق عبيدي، ثم قال: أعتق عبدي الأبيض، لا يكون نهياً عن عتق غيره. وأما أبو الحسن الكرخي من أصحابهم فرّق بين المقيد بشرط، وبين المقيد بصفة قال: لأن التعليق بالشرط يقتضي إيقاف الحكم على وجود الشرط، وإذا وقف عليه انعدم بعدمه، وليس في تقييد الحكم بالصفة إيقاف الحكم عليها حتى ينعدم عند عدمها، فيبقى ما وراء المذكور موقوفاً، بل بحسب ما يقوم عليه الدليل، والأصح عندهم ألّا فرق بين الشرط والصفة.

وأما دليلنا: اعلم أن الأصحاب اختلفوا في أن دليل الخطاب دليل من حيث

---

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٢/ ١٠٣) رقم (١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ١١٦) رقم (٧١٨٣).

(٢) نصب الراية (٢/ ٣٦٠) قال فيه الحافظ الزيلعي: غريب بهذا اللفظ.

اللفظ، أو من حيث الشرع، والصحيح أنه دليل من حيث اللغة ووضع لسان العرب، فيقول: الدليل على ذلك أن ابن عباس ناظر الصحابة، وهم قطب العرب، والفصحاء منهم في إسقاط ميراث الأخوات مع البنات بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] فكان دليله أن لا شيء لها مع الولد، وسائر الصحابة لم يدفعوا عن هذا الاستدلال بل عدلوا في إثبات توريث الأخوات مع البنات إلى حديث ابن مسعود رضي اللَّه عنه أن النّبيّ ﷺ ورث الأخوات مع البنات[١]. والخبر المشهور في الباب، وفي هذا إجماع منهم على القول بدليل الخطاب. وبمثل هذا استدل ابن عباس على الصحابة في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] وزعم أن الأخوين لا يردان الأم من الثلث إلى السدس. وقال له عثمان: أصحابك جعلوا الأخوين بمنزلة الإخوة، ولم يذكر أن هذا الذي يقوله لا يدل عليه لسان العرب، ويدل عليه أيضاً أن أبا عبيد القاسم بن سلام[٢]، وهو من أوثق من نقل كلام العرب حكى عن العرب استعمالهم دليل الخطاب، واستشهد عليه بقوله ﷺ، وهو من أفصح من دبّ ودرج: «**لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[٣] قال: فهذا دليل على أن ليَّ المعدم لا يحل عرضه وعقوبته. وكذلك قال في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يزيد خير من أن يمتلئ شعراً**»[٤]. وذكر أنه إذا لم يمتلئ فهو مباح. فإن قال قائل: يحتمل أن أبا عبيد قال ما قاله عن نظر واستدلال من قبل نفسه، مثل ما يقولون، لا أنه قال ذلك عن أهل اللغة. قلنا: هو رحمه اللَّه إنما فسر حديث الرسول ﷺ في كتابه على ما عرفه من لسان العرب، لا على ما يعرض في خاطره ويظن ظنّه، فسقط ما قالوه، ولأن العرب فرقت بين المطلق والمقيد بالصفة، كما فرقت بين الخاص والعام، وبين المطلق والمقيد بالاستثناء. ألا ترى أنهم لا يقولون: اعط زيداً الطويل واعط عمراً القصير، وهم يريدون التسوية بين

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٤٧٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٧٠) رقم (٦٣٢٧)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٤١٧) رقم (٢٠٩٦).

(٢) القاسم بن سلام بن عبد اللَّه أبو عبيد إمام حافظ ولد سنة (١٥٧هـ) صنف التصانيف منها: الأموال. انظر السير (١٠/ ٤٩٠) رقم (١٦٤).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٤٨٦) رقم (٥٠٨٩)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١١٥) رقم (٧٠٦٥)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨١١) رقم (٢٤٢٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٥٩) رقم (٦٢٨٩).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٢٧٩) رقم (٥٨٠٢)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٧٦٩) رقم (٢٢٥٨).

الطويل والقصير، وبين الغني والفقير. وكذلك يقول القائل: من دخل الدار فأعطه درهماً، ويقول: إن دخله عربي فأعطه درهماً، فإنه يريد بالأول كل من يدخل، ولا يريد بالكلام الثاني غير العربي، فدل أن الخطاب دليل مستخرج من اللفظ من حيث اللغة، ولسان العرب.

فإن قيل: هذه دعوى على العرب، لا تعرف، ولا يمكنهم أن يوجدوا في ذلك رواية عنهم، ولا حكاية عن فصيح منهم، وإن كان على ما يزعمون فنصوا على ما زعمتم، وإن لم يمكنهم ذلك فاعلموا أنكم حصلتم على دعوى مجردة، لا دليل عليها.

والجواب: أن ما ذكرنا أمر متعارف من كلام العرب، وشيء معقول من لسانهم، ومعلوم من مذاهبهم، وليس من عادة العرب أن تخبرك بذلك عن نفسها وتقول: إنا أردنا بكذا كذا، وبكذا كذا، وإنما تتكلم بطباعها، وبما أودع اللَّه عز وجل في لسانها من البيان الذي يحصل به علم المعاني عند السامعين، فمن كمل معرفته من الناس بلسانها واستدراك مرادهم بكلامهم بما ذكرنا من لغتهم، وعرفه من لسانهم، وهذا مثل وجوه الإعراب من الرفع والنصب والخفض، فإنهم لم يقولوا: إن لساننا في الإعراب كذا وكذا، ولكن تكلمت بطباعها على وجوه من الإعراب، فمن عرف لسانهم عرف وجوه الإعراب من كلامهم، وكما عرف من كلامهم ذكر الأدب، والتنبيه به على الأعلى مثل قول القائل: فلان يحاسب على النقير والقطمير، وفلان لا تقع الخردلة من كفه، وما أشبه ذلك، فكذلك عرف من كلامهم أنهم يذكرون أعلى صفات الشيء وأتمها في بابه وجنسه، ويريدون بذلك أن يكون ما عداه يخالفه في حكمه، كقولهم: الشبع في الخبز، والقوة في اللحم، والرق في البُر، واللذة في الماء البارد، فنعلم أن ما عدا هذه الأشياء مخالف لها، قاصر عنها في معانيها. ونظير هذه الألفاظ قوله ﷺ: «**الولاء لمن أعتق**» لأن الإعتاق أجلّ ما يصطنعه الناس، ويسديه السادة من النعم إلى عبيدهم، فلم يجز أن يشاركهم في استحقاق الولاء غيرهم. وعلى هذا قوله: «**في سائمة الغنم الزكاة**» لما كانت السائمة أعلى جنسها في توفر المنفعة، وخفة المؤنة لم يجز أن يشاركها المعلوفة التي استغرقت مؤنتها عامة منفعتها، ولا العوامل التي عدم ماؤها، وانقطع درها ونسلها فقد وجد من النّبيّ ﷺ التكلم بهذا وأشباهه ليدل على المخالفة، وذلك على دقاق لسان العرب، وما توجبه اللغة، ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب، والتمكن من الفهم ما نجده لنص الكلام، قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]. فدليل الخطاب من لحن القول، وبيان

اللسان، وقد دل اللفظ من جهتين بنصه ومفهومه، ففي نصه إلمامنا لشيء، وفي مفهومه ما عداه، وهذا من لطف لسان العرب، وقد قال بعض الشعراء:

والحادثات وإن أصابك نوبها فهو الذي إياك كيف نعيم

فاستعمل الدليل من الشيء على نفسه وضده، وقد قال أيضاً أهل اللغة: إن كلمة «إنما» أنها من «إن» التي هي لإقرار الشيء وإثباته، ومن «ما» التي هي النفي، فاجتمع المعنيان لها، وإن كان هذا مشهوراً عندهم، وموجوداً في كلامهم فكيف بك وجود نظير ذلك من المنطوق، ودليل فهومه.

ببينة: أنه المعلوم إن صح الكلام، وأبعده من دخول الشركة كلام التحديد، ثم الحدود جارية على الطرد والعكس، وتعمل بركنيها، وتعطي الدلالة من جهتيها، فيثبت بهذا الذي قلناه: أن دليل الخطاب ثابت من جهة كلام العرب، وتضمنه لسانها الذي تكلموا بها وقد خرج ما قلناه أخيراً.

الجواب عن كلامهم أنه: كيف يعرف دليل الإثبات من النفي، أو دليل النفي من الإثبات؟ وأن ما قلتم يؤدي إلى أن يكون الكلام الواحد جامعاً لدليلين متضادين، وظهر أيضاً الجواب عن دليل أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني في قوله: إنه لم يدل على هذا نقل ولا عقل، وقد بينا الدليل من جهة النقل عن العرب، والمعروف عن كلامهم وقد ذكر الأصحاب ما يزيد هذا من قول النّبيّ ﷺ في قصة عبد اللَّه بن أبيّ، واستغفاره له حين نزل قوله عز وجل: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] قال ﷺ عند ذلك: «**واللَّه لأزيدن على السبعين**»[(١)] وفي رواية: «**لو علمت أنه يستجاب لي لزدت على السبعين**»[(٢)] فإن قيل: كيف يصح الاستدلال بهذا والكلام إنما خرج على جهة تأييس المنافقين من المغفرة؟

والجواب: أن الاستدلال صحيح، لأن الكلام كان محتملاً أن يكون المراد به الإياس من المغفرة لهم، ومحتملاً ألّا تقع المغفرة بالسبعين، وتقع بما جاوزها، فاستعمل ﷺ بما جعل اللَّه في قلبه من الرأفة والرحمة بالعباد حكم اللسان، ووضع الاستدلال موضوعه، رجاء أن يصادف الإجابة والمغفرة، وبيّن اللَّه تعالى

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٧١٥) رقم (٤٣٩٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٢٧٩) رقم (٣٠٩٧).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٤٥٩) رقم (١٣٠٠)، وابن حبان في الصحيح (٧/ ٤٤٩) رقم (٣١٧٦)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٦٣٨) رقم (٢٠٩٣)، وأحمد في المسند (١/ ١٦) رقم (٩٥).

المراد من الآية في تحقيق الإياس بقوله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤] فهذا وجه الاستدلال بالآية، وهو بيِّن جداً، وخرج على الطريقة التي ذكرناها ـ طريقة أبي زيد ـ، لأنا لم ندع أن دليل الخطاب من حيث العلة والمعلول حتى نلزم ما قال، وإنما قلنا بدليل الخطاب من حيث اللغة، ووضع اللسان.

نعم قد رأيت لبعض المتأخرين من أصحابنا ذكر هذه المسألة في أصوله، وزيف دلائل الأصحاب من حيث الظاهر، ومن حيث المعنى، ثم قال: المختار عندي أن الخطاب المقيد بالصفة ينظر في الصفة المذكورة، فإن كانت مناسبة للحكم المنوط به دل أن ما عداه بخلافه، وإن لم تكن مناسبة لم تدل، وذكر صورة المناسبة قوله ﷺ: «**في خمس من الإبل السائمة شاة**»[(١)] فإن السوم يشعر بخفة السوم وتوفر المنافع، وذكر في هذا الفصل عبارات زائفة حسنة، فدل توفر المنفعة وخفة المؤنة على وجوب الزكاة، فوجب القول بالمفهوم، وسقطت الزكاة عن المعلوفة بحكم المفهوم. وكذلك قوله ﷺ: «**الثيب أحق بنفسها من وليها**»[(٢)]، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**»[(٣)] ولهذا أمثلة كثيرة.

وعندي أن هذه الطريقة ضعيفة، ولا يجوز اختيارها لوجهين:

أحدهما: أنه خلاف مذهب الشافعي، لأنه جعل المفهوم حجة على العموم في جميع المواضع من غير اعتبار وجود مناسبة بين الصفة والحكم.

والثاني: أنه إذا اعتبرنا المناسبة التي ذكرها فليس ذلك الإتيان علة مؤثرة في الحكم، فيرد عليه ما ذكره القاضي أبي زيد، وهو: أن الإطراد في العلل واجب، لكن عكس العلة لا يكون حجة في عكس الحكم، والعلة توجد الحكم بوجودها، لكن لا يجب أن ينعدم بعدمها، والاعتماد على ما ذكرناه، وهي الطريقة الصحيحة المختارة.

واستدل كثير من أصحابنا في هذه المسألة بالفصل المعروف المتداول بين

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/ ١٠٣٧) رقم (١٤٢١)، وابن حبان في الصحيح (٩/ ٣٩٨) رقم (٤٠٨٨)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٣٢) رقم (٢٠٩٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١١٥) رقم (١٣٤٤١).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٦٨) رقم (٢٠٩٠)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٧٢) رقم (١٥٤٣).

الفقهاء، وهو أن الصفة نطق عن صاحب الشرع، تكلف ذكره، فلا يجوز أن يخلو عن فائدة، لأن طلب الفوائد من كلام صاحب الشرع واجب ما أمكن، ولا يجوز استعمال طريق تؤدي إلى إلغاء كلامه، وإخلائه عن الفائدة، وما قلتم يؤدي إلى هذا، يدل عليه أن التقييد في الصفة يخصص الخطاب كتقييد الدلائل المخصصة للعمومات، وكالاستثناء من الأعداد، فإن قالوا: إن الاستثناء لفظ منطوق به في النفي مثل ما هو منطوق به في الإثبات، وهاهنا النطق في الإثبات دون النفي.

فالجواب: أن كون النطق في شيء مخصوص لا يدل على سقوط دليله فيما لم يتناوله النطق دليله الفحوى، وعلى أنا قد ذكرنا أن هذا أخذ وجوه البيان في اللغة، وهو من لحن القول على ما سبق.

وأما الفوائد التي ذكروها فليست بشيء، لأن المعتبر هو الفائدة التي يدل عليها اللفظ في الأعم الأغلب، والفائدة التي يدل عليها اللفظ في الأعم الأغلب هو ما ذكرنا من كون ما عدا الملفوظ بخلافه.

ويقولون على هذا: قلتم: إن الأكثر والأغلب على ما قلتم، وأيضاً فإنا لو اعتبرنا هذا كان الذي يؤدي إليه اللفظ هو غالب الظن دون القطع، لأنه ما قلناه من الفوائدج وإن كان قليلاً نادراً.

ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: نحن لا نلحق المفهوم بالنص، لكن نقول: هو ظاهر في المفهوم مثل العموم ظاهر في الاستيعاب، ولهذا نقدمه على القياس، ونؤخره عن النص، وهذه الطريقة قد حكيناها عن الشافعي، وقالوا: ذكرها في الرسالة، ويمكن نسبتها غير أن الاعتماد على الأول. وقد استدل بعض أصحابنا بظاهر قوله ﷺ: «**الماء من الماء**»[١]، وقوله: «**الأئمة من قريش**»[٢]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الربا في النسيئة**»[٣]، واحتج ابن عباس في ذلك في نفي ربا النقد.

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣/ ٤٤٣) رقم (١١٦٨)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٦٩) رقم (٣٤٣)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٩٩) رقم (٦٠٧)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ١٠٩) رقم (٢٠٥).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٨٥) رقم (٦٩٦٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٤٦٧) رقم (٥٩٤٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ١٢١) رقم (٥٠٨١)، وأحمد في المسند (٣/ ١٢٩) رقم (١٢٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٦٢) رقم (٢٠٦٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢١٧) رقم (١٥٩٦).

وهم يقولون في هذا: الألفاظ إنما صارت دليلاً لا من حيث دليل الكلام، لكن لأن صاحب الشرع أدخل الألف واللام، وهما لاستغراق الجنس، فلأجل هذا حسن الاستدلال بهذه الألفاظ.

أما من الأنصار من منع إيجاب الغسل بدون الإنزال، حتى روت عائشة رضي اللَّه عنها ما روت، ومن أبي بكر رضي اللَّه عنه في دفع الخلافة من الأنصار، ومن ابن عباس رضي اللَّه عنهما في نفي ربا النقد[1].

وعندنا يثبت ربا النقد بالأخبار الصحيحة في الباب.

واعلم أنه قد دخل الجواب فيما ذكرناه عن معظم ما ذكروه، وقد نفيت لهم أحرف ولا بد من الجواب عنها.

أما قولهم: إن تقييد الخبر بالصفة، لا يدل أن ما عداه بخلافه.

قلنا: الدليل بين الأمر والخبر أن المخبر قد يكون له غرض في الإخباري، وبه: زيد العالم أو دخوله الدار، أو قدومه ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو الجاهل، فيخص زيداً بالإخبار عن دخوله ورؤيته. وأما الشارع فغرضه أن يبين جميع ما كلف، فإذا قال: زكوا عن الغنم السائمة علمنا أنه لو كانت الزكاة في جميع الغنم تعلق بمطلق الاسم.

وأما تعلقهم بالخطاب المفقيد بالاسم.

قلنا: هو خارج على الطريقة الأولى، لأن العرب تجمع بين الأسماء المختلفة في الأمر الواحد ويحسن منهم ذلك، فإنهم يقولون: اشتر لحماً وخبزاً وتمراً وبيضاً وتريد الكل بالشراء ولا تقول العرب: اشتر تمراً برنياً فاشترى تمراً معقلياً، واشتر الإزاد، حتى تعد جميع أنواع التمر، ويعدون هذا عياً من الكلام، بل يقولون: اشتر التمر، وهذا، لأن الاسم بمجرد التعريف مثل الألقاب، والتعريف في محل لا يدل على الجهالة في محل آخر.

وأما الصفة فليست للتعريف المجرد، بل هي للتنبيه على المعنى، والدليل على الفرق بينهما من حسن اللغة ولسان العرب أن الأسامي تختلف على اتفاق المعاني، ولا يتصور اختلاف الصفة مع اتفاق المعنى، بل الأوصاف تقع أدلتها خاصة. ومعنى هذا أن ذكر الصفة يدل على تلك الصفة على الخصوص، وإذا قال

(١) روي عن أسامة وابن عمر وابن عباس. انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٦٢) رقم (٢٠٦٩) وابن حبان في الصحيح (١١/ ٣٩٧) رقم (٥٠٢٣) والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٩) رقم (٢٢٨٢) ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢١٨) رقم (١٥٩٦) و(٣/ ١٢١٧) رقم (١٥٩٦).

القائل: أعط الأسود عقل تخصيص الأسود بالعطاء، ومنع الأبيض، وإذا قال: أعط زيداً لم يعقل منه منع عمرو، وعلى طريقة أبي بكر الدقاق قد منع هذا الفصل.

وأما قولهم: ألا يصح أن نقول: أعط الطوال والقصار ويكون هذا عطفاً، ولا يكون نقضاً؟

قلنا: عندنا تخصيص الطوال بالأمر بالضرب أو الأمر بالإعطاء يدل على نفي ضرب، القصار أو نفي إعطاء القصار، فإذا عطف القصار على الطوال لم يوجد تخصيص الطوال بالخطاب حتى توجد الدلالة على نفي ضرب القصار، أو نفي إعطائه. وعلى أن هذا يبطل بالغاية والشرط، فإن الإنسان إذا قال لغيره: صُم إلى غروب الشمس، أفاد ذلك نفي الصوم بعد غروبها، ولو قال: صُم إلى غروب الشمس، أو إلى طلوع القمر لم يكن نقضاً، وفي الشرط لو قال: أعط زيداً درهماً إن دخل الدار أفاد أنه لا يجوز العطية إذا لم يدخل الدار، ولو قال: أعط زيداً درهماً إن دخل الدار، وإن دخل السوق يكون تقييداً عطفاً، ولا يكون نقضاً. وأما الذي قالوه من حسن الاستفهام فإنما حسن ذلك، لأنا لم ندع أن اللفظ نص في موضع المفهوم، لكن إنما ادعينا أنه نص في موضع النطق، ظاهر في موضع المفهوم، وإذا كان ظاهراً يجوز أن يقوم دليل على خلاف المراد في موضع المفهوم، فيحسن الاستفهام ليصير الظاهر نصاً، ويسقط الوهم، مثل صيغة العموم هي للاستيعاب، ثم يحسن الاستفهام، فيقول: أردت الجميع إذا أردت الاستغراق والاستيعاب، وكان حسن الاستفهام بالطريق الذي قدمنا كذلك هاهنا. وقد تبين الجواب عن جميع أدلتهم، وهذه المسألة أصل عظيم في الفقه، وعليه مسائل كثيرة، وقد وقعت الإشارة إلى بعضها في أثناء المسألة، وباقي المسألة معروفة، وقد ذكرت في خلافات الفروع، فاقتصرنا على ذلك. واللَّه أعلم.



فصل

[أنواع الخطاب]

وإذا ثبت القول بدليل الخطاب، فنقول: الخطاب سبعة أنواع: الشرط، والغاية، والصفة، والحال، والاسم، والعين، والعدد.

وأما تعليقه بالشرط فهو ما دخل عليه أحد الحرفين: «إن» و«إذا».

فإن. كقوله: إن دخل زيد الدار فأكرمه.

وإذا. كقوله: إذا دخل زيد الدار فأكرمه.

وهما حرفا شرط ثبت الشرط بكل واحد منهما، ويتعلق الحكم بوجوده، وينتفي بعدمه على السواء، وإنما يختلف الحرفان في التحقيق، والشك.

فإن: تستعمل فيمن لا يتحقق دخوله.

وإذا: تستعمل فيمن تحقق دخوله.

وإنما الغاية فهي بلفظ «حتى» وهو قوله: أكرم زيداً حتى يقوم فيستحق الكرامة قبل قيامه ولا يستحقها بعد قيامه.

والفرق بين الغاية والشرط أن حكم الغاية يتعلق بها قبل وجودها وحكم الشرط يتعلق به بعد وجوده.

وأما الصفة فالتعليق بالصفة إنما يكون فيما يختلف أوصافه وأقله أن يكون ذا وصفين. فإذا علق الحكم بإحدى صفتيه كان موجباً لثبوت الحكم مع وجوده، ودليله موجباً لانتفاء الحكم عند عدمها وإذا قرن الحكم المعلق بالصفة بحكم مطلق فقد اختلف قول الشافعي في دليل المقيد بالصفة هل يصير مستعملاً في المطلق على قولين. ومثاله قول اللَّه تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] وكان نصه أن لا عدة على غير المدخول بها ودليله وجوب العدة على المدخول بها. ثم قال: ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ هل يكون إطلاق المتعة معطوفاً على العدة في اشتراط الدخول بها؟ على قولين:

أحدهما: أنه تصيير المتعة بالعطف على العدة مشروطة بعدم الدخول.

والقول الثاني: أن قوله تعالى: ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ لا يتقيد بما تقدم.

❁ ❁ ❁

فصل

[تعليق الحكم بالصفة]

وإذا علق الحكم بالصفة في نوع من جنس وأخرى، حكم في جميع الجنس قياساً.

مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «**في سائمة الغنم زكاة**»[1] وقد قيس عليها

(١) سبق تخريجه.

زكاة الإبل والبقر، والكل جنس النعم، فقد اختلف أصحاب الشافعي أن دليل الخطاب هل يكون مستعملاً في نوع النص أو في جميع الجنس؟ على وجهين:

أحدهما: يكون مستعملاً في نوع النص دون الجنس، فيكون دليل هذا الخطاب موجباً بسقوط الزكاة في معلوفة الغنم على الجنس، ويسقط في معلوفة الإبل والبقر بدليل آخر.

والوجه الثاني: أنه يستعمل دليله في جميع الجنس، لأنه لما ألحق جميع جنسه بالنوع قياساً وجب أن يستعمل دليله في جميع الجنس قياساً.

وأما تقييد الخطاب بالحال كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٨] والحال كالصفة في ثبوت الحكم بوجودها، وانتفائه بعدمها، فيكون نصه مستعملاً في الإثبات، ودليله مستعملاً في النفي مثل الصفة.

وأما تعليق الحكم بالاسم فهو ضربان:

أحدهما: اسم مشتق من معنى كالمسلم، والكافر، والقاتل، فيكون ما علق به من الحكم جرى مجرى تعليقه بالصفة، في استعمال دليله في قول جمهور أصحاب الشافعي رحمه اللَّه.

وقال بعضهم: ينظر في الاسم المشتق، فإن كان لمعنى اشتقاقه تأثير في الحكم استعمل دليل خطابه، فإن ما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة.

والضرب الثاني: اسم لقب غير مشتق من معنى كالرجل والمرأة، وأشباه ذلك، فمذهب الشافعي أن دليل خطابه غير مستعمل، وعند أبي بكر الدقاق أنه مستعمل، وقد بينا.

وأما تعليق الحكم بالأعيان كقوله: في هذا المال الزكاة، أو على هذا الرجل الحج فدليل خطابه غير مستعمل، ولا يدل وجوب الزكاة في ذلك المال على سقوطها عن غيره، وهذا عندنا مثل تعليق الحكم بالاسم.

وأما تعليق الحكم بالعدد فدليله مستعمل، وهو مثل تعليق الحكم بالصفة، فهذا تمام الأنواع التي ذكرناها.

واعلم أن كثيراً من أصحاب أبي حنيفة جعل مفهوم الشرط حجة، وإليه ذهب الكرخي، ومن تبعه، وأبى بعضهم.

وقال: حكم ما وراء الشرط موقوف على الدليل، وقال أبو زيد في الأصول الذي عملها حين ذكر مذهب الشافعي: وقال علماؤنا: انتفاء المعنى حال عدم الشرط فلا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص، فقد حكي عن

جميع أصحابه، وليس على ما زعم، بل هو قول بعضهم على ما ذكرنا. قالوا: وحاصل الخلاف يرجع إلى أن الشرط هل يمتنع به انعقاد علة الحكم أو لا؟ قالوا: فعندنا الشرط يمنع انعقاد العلة، وعندهم لا يمنع، فإذا لم يكن الشرط عندهم مما يمتنع به انعقاد العلة كانت العلة موجودة، وكانت موجبة للحكم، والشرط منع وجود الحكم. قال: وعندنا لما كان الشرط مما يمتنع به انعقاد العلة لم تكن العلة موجودة حتى توجب الحكم، فلم يتصور منع الحكم بالشرط.

ودليلهم قالوا: التعليق دخل في السبب، لا في الحكم.

قال: السبب قوله: أنت طالق، والتعليق دخل فيه، فإن قوله: أنت طالق تطليق، وقد علقه بدخول الدار، ألا ترى أنه قد قصد التطليق عند دخول الدار، لا في الحال، وهذا لأنه جعل التطليق جزاء دخول الدار، والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط، فإن من قال لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، أو قال: أكرمك إن أكرمتني فإنه علق التزام إكرامه بإكرام صاحبه. كذلك هاهنا جعل التعليق جزاء دخول الدار، فعلق وجود التطليق بوجود دخول الدار، فيكون التطليق على العدم قبل دخول الدار، فدل أن الشرط امتنع به انعقاد العلة.

ببينة: أنه إذا دخل الشرط على الإطلاق، وعلقه منع تعلقه وصوله إلى محله. والعلة الشرعية لا تصير علة إلا بوصولها إلى محلها، ولا تصير علة إذا قصرت عن محلها، وهذا بخلاف البيع، على أن البائع بالخيار، أو على أن المشتري بالخيار، فإن كلمة على أن وإن كانت كلمة شرط لكن عملها خلاف عمل كلمة التعليق، وهي كلمة إن، فإنك إذا قلت: أزورك إن زرتني كنت معلقاً وجود زيارتك بزيارة صاحبك، وإذا قلت لصاحبك: أزورك على أن تزورني كنت معلقاً زيارة صاحبك على زيارتك، وتكون زيارتك سابقة على زيارة صاحبك، وإذا كان عمل كلمة على أن خلاف عمل كلمة إن فلا توجب كلمة على أن تعليق نفس البيع، بل توجب تعليق أمر آخر، هو مطلوب من البيع، وهو الملك، فيتعلق حكم المبيع ـ أعني الملك ـ بالاختيار. وأما نفس البيع فانعقد في الحال، يدل عليه أن في مسألتنا دخل كلمة الشرط على السبب، لأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وفي البيع لم تدخل كلمة شرط على السبب، إنما نجز البيع تنجيزاً، ثم أثبت لنفسه فيه خياراً، وحكمه على ما عُرف في الشرع، لامتناع اللزوم، وعدم الملك.

وقد قال في تقويم الأدلة: قوله لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر فلا حرية قبل الدخول، لانعدام العلة، لا لأن الشرط بقاؤها بعد وجود سببها، لأن قوله: أنت حر كما لا يعمل حتى تتم الصيغة بقوله: أنت حر لا يعمل حتى يجد محلاً

صالحاً للتحرير، فإنه لو أضافه إلى مبينة، أو ثلاثة لغا، فقوله: إن دخلت الدار منع وصول هذا الإنجاز إلى العبيد، لأنه معلق بالدخول، فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقيد، بل المعلق يحتمل ألا يكون واصلاً إلى الأرض، وإذا لم يصل إلى محله لم يصل بقوله: أنت حر علة، بل كان بمعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط كالرمي لا يكون سبباً للقتل قبل وقوع السهم في المرمى ولكنه بغرض أن يكون علة إذا وصل إلى محله، فحرفهم في هذا هو أن الشرط يحول بين العلة ومحلها، فلا يصير معه علة، لأنه داخل على أصل العلة، لا على الحكم، بخلاف شرط الخيار والآخر، فإنهما يدخلان على الحكم على ما ذكرنا، ولهذا لو حلف ألّا يبيع فباع، أو شرط الخيار بحيث لو حلف لا يطلق، فقال لها: أنت طالق إن دخلت الدار، فإنه لا يحنث.

قال: ولهذا جوزنا تعليق الطلاق بالملك، لأنه ليس بطلاق ما كان معلقاً بالشرط، غير واصل إلى المرأة على ما ذكرنا، وإنما هو مبين، ويصير طلاقاً عند الشرط والملك، حينئذٍ، لأن الملك ـ أعني ملك النكاح ـ شرط الطلاق لا اليمين، بل محل اليمين هو الذمة، مثل اليمين باللَّه.

قال: ولهذا الأمثل: لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث، لأن سبب الكفارة بشرط الحنث، فقبل الشرط لا يكون شيئاً، ويكون أشد وجوب الكفارة حين الحنث، فلا يتصور الأداء قبل الحين، وكما لا يتصور تعجيل في الصوم.

قال: وقولهم بالبدن والمال ساقط، لأن الكفارة عبادة، والعبادة عبارة عن فعل العبد مالياً أو بدنياً، وإنما يختلف محل الفعل، والمالي ما يكون محل فعله المال، والبدني ما يكون محل فعله بدنه. وأما الواجب ففعل من العبد في الحالين بإيجاب اللَّه تعالى.

قال: وهذا بخلاف دين العباد الذي يجب عوضاً، لأن الواجب هناك هو المال والتسليم للعبد الواجب، لأن المستحق لصاحبه مال بأداء حقه، وليس المستحق لصاحبه فعلاً، لأنه حق للعبد في فعل العبد.

وأما البارئ عز اسمه ما استحق على العبد إلا بالعبادة وهي فعل يفعله العبد قال: وعلى هذا الأصل نقول في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] أن اللَّه تعالى أباح نكاح الأمة عند عدم الصبر، وما حرمه عند وجوده، بل لم يذكره أصلاً، فاستبيح نكاحها في هذه الحالة بإشارة الآيات، فصار نكاح الأمة حال وجود الحرة حلالاً بالآيات المطلقة للنكاح، وهذه

أيضاً. وتجوز أن تكون حلية الأمة معلقة بوصفين، أو بعلتين، وبعلل كثيرة، ألا ترى أن الرجل يقول لآخر: أعتق عبدي إن دخل الدار، ثم يقول: أعتق عبدي إن كلم زيداً، أو دخل الدار يصح، ولو دخل الدار فأعتقه كان جائزاً، ولو كلم زيداً ودخل الدار فأعتقه كان جائزاً أيضاً بالأمرين جميعاً. فيصح الإعتاق بعلة أو علتين، وذكر كلاماً طويلاً ومسائل من الفروع على عادته من الاستشهاد بالفروع على الأصول، تركت ذلك لطوله، ولأن الفائدة فيما حكيته.

وأما دليلنا فيدل أولاً على أن الشرط يمنع من ثبوت الحكم عند عدمه، على كل حال أن قول القائل لعبده: ادخل الدار إن دخلها عمرو معناه أن الشرط في دخولك دخول عمرو، أو قال: سافر إن سافر عمرو، وكذلك إذا علق الطلاق، أو الإعتاق بالدخول، لكن صوناً في خطابه لعبده، لأنه أظهر، ولو قال لعبده: شرط دخولك الدار دخول عمرو، أو قال: شرط سفرك سفر عمرو علمنا أنه لم يوجب عليه السفر مع فقد سفر عمرو، وبينته أن الشرط هو الذي يقف عليه الحكم، فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطاً في كل شيء، حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السماء فوق الأرض، وإن وجد ذلك مع عدم الدخول.

والدليل على أن المعقول من الشرط: ما ذكرناه أن يعلى بن منبه سأل عمر بن الخطاب فقال: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول اللَّه ﷺ فقال: «**صدقة تصدق اللَّه بها عليكم، فاقبلوا صدقته**» فلو لم يعقل من الشرط نفي الحكم عما عداه لم يكن لتعجبهما معنى.

فإن قيل: يجوز أنهما إنما تعجبا، لأنهما علما من الآيات الواردة في الكتاب وجود الإتمام، وأن حال الخوف مستثناة من الآيات، والباقي ثابت على الأصل في الإتمام فلهذا تعجبا.

والجواب: أن هذا كله زيادات، وللعلماء كلام كثير في أن الأصل كيف كان في الصلاة، وقد قالت عائشة رضي اللَّه عنها: كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ركعتين، فأقصرت صلاة السفر، وزيدت في صلاة الحضر. وقد قيل غير هذا، وإذا اختلفت الروايات في هذا فكان التعجب مما صرحت به الآيات، وهو شرط الخوف في القصر، ثم القصر مع الأمن، فكان الاستدلال قائماً.

واحتج أبو زيد لنا وقال: إن تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله، ويعدمه على اعتبار أنه لولاه كان موجوداً، ألا ترى أن قوله لعبده: أنت حر توجب وجود الحرية صفة للعبد، فإذا قال: إن دخلت الدار، وتعلق به العتق أوجب إعدامه عن

محله، ونفيه مع وجود قوله: أنت حر، فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط يوجب النفي عما قبله، وكذلك التعليق الحسي، فإن تعليق المنديل بحبل بسماء البيت توجب وجوده في الهواء، ونفيه عن الأرض، والمكان الذي يكون فيه لولا تعلقه، وليس الشرط كالعلة، فإن العلة يتعلق بها ابتداء ثبوت الحكم، وانعدم قبل أوليته الوجود، لا يكون علة الوجود، ولكن بانعدام علة الوجود، فلم يكن من حكم العلة إلا وجود الحكم عندها، فإنه السبب لابتداء الوجود والتعليق لتغيير حكم الوجود بعد وجود سبب الوجود، فجرى مجرى الأصل. هذا كلامه.

ويقال أيضاً: إن الشرط لا يؤثر في العلة، إنما يؤثر في حكم العلة، فإن من قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: إن دخلت الدار لا يؤثر في قوله: أنت طالق، إنما يؤثر في حكمه، ولا يمنع ثبوته، فإن قوله: أنت طالق ثابت مع الشرط، كما هو ثابت بدون الشرط، ولكن حكمه لا يثبت لأصل الشرط، فكان أثر الشرط في منع حكم العلة، لا في نفس العلة، والدليل عليه أنه لو لم يؤثر به الشرط ثبت حكم العلة، وقوله: أنت طالق ثابت في الصورتين، ولكن الحكم ينعدم عند وجود الشرط، ويثبت عند عدمه، فثبت أن عمل الشرط في الحكم، تسبب في تحقيق هذا الفعل، وهو أن سبب الطلاق قوله: أنت طالق، وقد وجد هذا صورته، سواء وصل به قوله: إن دخلت الدار أو لم يصل.

وكلمة إن يجوز أن تدخل على السبب فتعلقه كما قالوا، ويجوز أن تدخل على الحكم، فيكون عمله تأخير الحكم، والدليل على جواز ذلك أنه كما يجوز أن يكون معنى قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يجوز أن يكون المعنى: إن دخلت الدار أنت طالق وقوعاً ونزولاً، لأن النازل في المحل، والواقع قوله: أنت طالق.

ألا ترى أنه إذا اتصل الحكم بالسبب تكون هي طالقاً من حيث الوقوع، وإذا لم يتصل، وتعلق بالدخول تكون هي طالقاً من حيث التسبب، والحرف على هذا إلى المعلق، تكون الطالقية فعلاً، لا الطالقية تسبباً، فثبت قطعاً أنه يجوز أن يدخل الشرط على الحكم، ويجوز أن يدخل على السبب، فنقول: دخوله على الحكم لمنعه أولى، لأن قوله: أنت طالق كلمة مستقلة صحيحة لثبوت التطليق، أو لثبوت الطلاق بها عند الإطلاق، واتصال حكمه به.

ألا ترى أنه لزم تعليقه بالشرط ثبت كلاهما، فإذا أوصل بالشرط فإنما منعنا الحكم لضرورة الشرط، ولا ضرورة في منع السبب وانعقاده عليه، فانعقد السبب، وتأخر الحكم، ولأن الطلاق عقد شرعي له حكم، وقد وجدنا في أصول الشرع وجود عقد بصورته، وتأخر العقد عنه، وهذا لأن عقد التطليق قوله: أنت طالق

مضافاً إلى محل النكاح، فإذا وجد وتحقق فكيف يحكم بتأخره؟

نعم يجوز أن يتأخر حكمه، لأنه لم يوجد، فأما تأخر عقد الطلاق مع وجود تصوره من أهله في محله فمحال.

وخرج على هذا قوله: إن أكرمتني أكرمتك، لأنه لا يتصور دخوله على الإكرام فحسب، وهاهنا يتصور دخوله على الحكم لا على السبب، وهذا لأن الإكرام شيء واحد، فلا بد إذا علق شيء أن يتأخر، فأما هاهنا فإن هذا عقد شرعي، له حكم، فيجوز أن يدخل على الحكم فيتأخر، وينتجز العقد.

وقد ذكرنا هذا الفصل في خلافيات الفروع، وأجبنا بجوابات مقنعة واقعة، والذي ذكرنا هاهنا جواب برهاني في غاية الوضوح.

وقولهم: إن الطلاق ما ينزل في محله، فبينا اتصال العقد بالمحل بصورة قوله: أنت طالق، فبقوله: أنت اتصل اللفظ بالمحل، وهذا يكفي للاتصال سبباً، وأما الاتصال وقوعاً ونزولاً فيكون عند الشرط، والمسائل مبنية على هذا الأصل وقد عرف في الخلافيات، فلا يحتاج إلى الإعادة هاهنا. واللَّه أعلم.



القول في البيان، والمجمل، والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه

قال أبو بكر الصيرفي: البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

وذكر الشافعي البيان في الرسالة فقال: البيان اسم جامع لأمور متفقة الأصول متشعبة الفروع[١].

واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال: البيان أبين من التفسير، والذي فسرته. وهذا لا يصح، لأن الشافعي ـ رحمه اللَّه ـ لم يقصد بقوله: حد البيان وتفسير معناه، وإنما أراد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، فهي متفقة في أن الاسم البيان يقع عليها، ومختلفة في مراتبها، فبعضها أجلى وأبين من البعض، لأن من البيان ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه، ولهذا قال النّبيّ ﷺ: «**إن من البيان لسحراً**»[٢] فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض، ويدل على ذلك أن اللَّه تبارك وتعالى خاطبنا بالنص، والعموم، والظاهر، ودليل الخطاب، وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها.

وقال أبو بكر الدقاق: البيان هو: البيان الذي يبين به العلوم.

وقيل: إن البيان هو الأدلة التي يتبين منها الأحكام، وبهذا قال الأشعري، والجبائي، واختار القاضي أبو الطيب الطبري الحد الذي ذكره أبو بكر الصيرفي، وقد اعترض عليه من وجهين:

أحدهما: أن البيان المبتدأ من قبل اللَّه تعالى لا يدخل في هذا الحد، وإن كان بياناً فإنه ربما ورد من اللَّه تعالى بيان لما لم يخطر ببال أحد، فلا يكون مخرجاً لشيء من حد الإشكال إلى حد التجلي.

---

(١) الرسالة (١/ ٢١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٧٦) رقم (٤٨٥١)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٥٩٤) رقم (٨٦٩).

والثاني: أن لفظ البيان أظهر من قوله: إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود.

وقد قال القاضي أبو الطيب: ما كان إيضاحاً لمعنى، وإظهاراً له فهو بيان له، وما دون ذلك فلا يكون بياناً، والذي يبينه اللَّه تعالى ابتداء إيضاح لما جهله الناس، وما لم يتبينوه، فيجوز أن يدخل تحت حد البيان.

والذين قالوا: إنه أغمض من البيان المعروف فليس بشيء لما ذكرناه من دليله.

وحكى القاضي أبو الحسن الماوردي عن جمهور الفقهاء أن البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به، وهذا الحد أحسن من جميع الحدود، لأن البيان في اللغة: هو الظهور والكشف من قوله: بان الهلال إذا ظهر، وأبان ما في نفسه إذا أظهر، ويعترض الحد الذي ذكره المتكلم، فيقال: إن اللَّه تعالى قد قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] في الكتاب دليل، فدلت الآية أن البيان غير الدليل.

وقول أبي بكر الدقاق في الحد حسن أيضاً.

وإذا عرفنا الحد فاعلم أن النص، والظاهر، والعموم، ودليل الخطاب، والفحوى كل هذا بيان، وقد ذكرنا من قبل حد العموم، وحد دليل الخطاب، وفحواه، فنذكر الآن معنى النص، والظاهر، وحدهما فنقول:

النص: ما رفع في بيانه إلى الحكم غايته، ومنه منصة العروس ترتفع عليها على سائر النساء، وتتكشف لهن بذلك.

ومما روي عن رسول اللَّه ﷺ أنه كان يسير العنق[1]، فإذا وجد فجوة نصّ[2][3]. معناه: رفع في السير على ما كان يسير من قبل.

ومنه قول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هن نصته ولا بمعطل

(١) من السير المنبسط. انظر لسان العرب (١٠/ ٢٧٣).
(٢) النص: السير الشديد. انظر لسان العرب (٧/ ٩٨).
(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٠٠) رقم (١٥٨٣)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٣٦) رقم (١٢٨٦).

وقال القاضي أبو حامد: النص ما تعرى لفظه عن الشركة، ومعناه عن الشبهة، وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه. وقيل: كل لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل، والألفاظ قريبة بعضها من بعض والأول حد حسن، والأول عندي هو الأولى. واعترض بعضهم على ذكر اللفظ، وقال: الفحوى نص، وليس بلفظ، ونحن نقول: إن الفحوى ليس بنص، ولكنه مقتضى له.

وقد ذكر أبو زيد من أربعاته التي ذكرها في أصوله، ونقصد إيراد أربعة أوجه في كل فصل بذكره إيراد من لا ينظر إلى معنى، وإنما ينظر إلى صورة عدد تورده، ويكون قصده بلوغ العدد المقصود لا غير، فقال في أقسام الثابت بالظاهر دون الظاهر والرأي: هذه الأحكام أقسام أربعة: الثابت بعين النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بمقتضى النص، وزاد غيره فقال: والثابت بضم النص.

فالثابت بعين النص يكثر.

وأما الثابت بدلالة النص فذكر قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] فثبت من دلالة النص ملك الكفار أموال المسلمين، لأنه جعل لهم أموالاً، ثم سماهم فقراء، والفقير هو عديم الملك، لا البعيد من الملك، لأنه ضد الغني، والغني من ملك، لا من أصابه بيده.

قال: وكذلك قوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] فيه دلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وقد اختص بفهمه عبد اللَّه بن عباس ـ رضي اللَّه عنهما ـ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فيه دلالة على أن الجنابة لا تضاد الصوم، لأنه تعالى أباح الجماع إلى مدة الصباح، ثم أمره بإتمام الصوم، ومن ضرورة إباحة الجماع إلى مدة الصباح وجود الجنابة بعد الصبح، وذكر من هذا الجنس مسائل.

وأما إشارة النص فهو مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] فيه دلالة على تحريم الشتم والضرب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] فلما أوجب القضاء إذا أفطر بعذر ففيه دلالة أنه إذا أفطر بغير عذر يوجب عليه القضاء.

وكذلك ما روي أن ماعزاً زنا، فرجم[1]، صار رجم ماعز ثابتاً بالنص،

(١) سبق تخريجه.

ورجم غيره ثابتاً بدلالة النص، وذكر أمثلة لهذا أيضاً منها الأكل مع الوطء في نهار رمضان، وغير ذلك، وخرج عليه مسألة اللواطة مع الزنا، وذكر أنها دونه، ومسألة القتل بالمثقل، وذكر أنه دون القتل بالسيف، وهذه أشياء قد ذكرت في خلافيات الفروع، وقد تكلمنا على ذلك.

قال: وأما الثابت بمقتضى النص فهو زيادة على النص، لا يتحقق مع النص بدونها، فاقتضاها النص حتى يتحقق معناه، ولا يلغو، وصار المقتضى مضافاً إلى النص، مثل حكمه، وشبه هذا بشرى الأب، فإنها إعتاق حكماً، وإن لم توجب العتق بنفسه، بل بزيادة الملك، ولكن لما ثبت الحكم بالشرى صار حكمه، وهو العتق مع الملك حكمين للشرى. قال: وهذا لا خلاف فيه، وهو إنما مثل قوله: أعتق عبدك عني على ألف، فالملك يقتضي هذا النص، ثم إنه ذكر أنه لا عموم للمقتضى.

قال: وعند الشافعي ـ رحمه اللَّه ـ له عموم، واحتج لنفسه وقال: المقتضى ساقط من النص بعينه في الأصل، لا حكم له، وإنما أثبتنا ضرورة أن يصير الكلام مفيداً، فإذا ثبت بقدر ما صار به الكلام مفيداً زالت الضرورة، فيسقط ثبوته كالميتة حكمها الحرمة في الأصل، والحل ثبت ضرورة، فيعذر تقديرها، وهو قدر سد الرمق دون ما سواها من التمول، والجمل، والشبع.

ونحن نقول: إن المقتضى يجوز أن يدعى فيه العموم، لأنه ثابت ضرورة، فصار كالثابت نصاً، ونقول: كلما أمكن طلب فائدة العموم منه يجوز أن تطلب، لأن الاختصار والحذف عام في كلام العرب، ويعدونه من الفصاحة والبلاغة، فصار المقتضى كمضمر الكلام، ثم دعوى العموم في المضمر جائز كذلك في المقتضى، والمضمر مثل قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] معناه: أهل القرية، وكقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] معناه اشتعل شعر الرأس شيباً، وغير ذلك، وقد ذكروا مضمر النص هذا هو الذي قلناه.

واعلم أن هذا الذي أوردوه ليس في أكثره ما يعترض عليه وما قالوه على أصولهم فقد أحسنوا في مواضعه، لكن هذه الأقسام ليست بنص، إنما النص ثابت بعينه، وأما الثابت بعموم ودلالة لا يكون نصاً، إنما هو دليل مستخرج من النص، وإنما المقتضى من الضمير، فيجوز أن يقال: إنه نص، أو بمنزلة النص كما بينا أنه على وفق لسان العرب.

وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أن العموم نص فيما يتناوله من

المسميات، وقد سمى الشافعي الظواهر نصاً في مجاري كلامه، والأولى ألّا يسمى العموم نصاً، لأنه يحتمل الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر.

ونحن نقول: حد الظواهر هو: لفظ معقول يبتدر إلى الفهم منه معنى، مع احتمال اللفظ غيره، فعلى هذا العموم ظاهر في الاستيعاب، لأنه يبتدر إلى الفهم ذلك، مع أنه يحتمل غيره، وهو الخصوص.

وكذلك الأمر يجوز أن يقال: هو ظاهر في الإيجاب، لأنه يبتدر الفهم ذلك، مع أنه يحتمل غيره، وهو الندب، والإباحة.

وكذلك صيغة النهي ظاهر في التحريم، ويحتمل غيره من الكراهة، والتنزيه، وعلى هذا قوله: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»[1] ظاهر في نفي الجواز، ويحتمل نفي الفضيلة والكمال.

وكذلك قوله: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[2] ظاهر في نفي الجواز ويحتمل نفي الفضيلة، وأمثال هذا تكثر.

ومن ذلك يلقى المفهوم من الخطاب المقيد بالصفة ظاهر فيما يستعمل فيه المفهوم، وقد يتبع مثل هذا الظاهر في الحروف مثل إلى الغاية، وغير ذلك.

وهكذا في الظاهر كل لفظ يحتمل معنيين وأكثر، وبعضها أظهر وأولى باللفظ، فيحمل على الأولى والأظهر، ويكون اللفظ ظاهر فيه، وهذا قريب مما ذكرناه من قبل.

وأما المجمل: فاعلم أنه قد يعلق المجمل على العموم، ومن قولك: أجملت الحساب إذا جمعت إفادة له وإن أثبته تحت صيغة جامعة ولكن المجمل على اتفاق الأصوليين مخالف للعموم، وقيل: المجمل ما لا يفهم منه المراد به، وقيل: ما عرف معناه من غيره، فإن قال قائل: هلا اكتفى الشرع بالبيان عن الإجمال، قلنا: أجمل ليتفاضل درجة العلاء بالاجتهاد وبدراسة معانيه.

ثم اعلم أن المحتاج إلى البيان ضربان:

أحدهما: ما يحتاج إلى بيان ما لم يركب وهو العموم الذي قصد به الخصوص.

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٢/ ١١٧) رقم (٢٦٤٣) والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٢٠٢) رقم (٧٦٩٨).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٢٦٣) رقم (٧٢٣)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٩٥) رقم (٣٩٤).

والضرب الثاني: ما يحتاج إلى بيان ما فيه وهو المجمل الذي لا يفهم منه المراد، ونقول: الإجمال قد يكون في الاسم المشترك مثل القرء، ينطلق على الحيض، والطهر، والشفق يطلق على الحمرة والبياض، والذي بيده عقدة النكاح يطلق على الأب والزوج، والمراد من اللفظة واحد من هذين في هذه المواضع.

والاجتهاد داخل في المراد باللفظ، وكذلك يجوز أن يكون الدليل من قرينة تتصل باللفظ، وقد يكون الإجمال في المراد باللفظ مع أن اللفظ في اللغة لشيء واحد، وذلك مثل قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] غير أن البيان في هذا النوع من المجمل موقوف على الرسول صلوات اللَّه عليه بقول منه أو فعل.

وقد يكون البيان بالاجتهاد مثل قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] وقد اجتهد العلماء في أقل الجزية، وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] أجمل اللَّه تعالى، وكذلك ذكر العدد الذي تنعقد به الجمعة، حتى اجتهد العلماء فيه. وقال تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: ٧] فأجمل اللَّه تعالى نفقة السر، وجاءت في أكثرها وأوسطها وأقلها حتى اجتهد العلماء في ذلك، فهذا وأنواعه من المجمل الذي يوصل إلى بيانه من أصول أدلة الشرع.

فإن قال قائل: ما حكم المجمل قبل ورود البيان؟

قد قالوا: إن التزام المجمل قبل بيانه واجب، والدليل عليه أن النّبيّ ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «**ادعهم إلى شهادة أن إله إلا اللَّه، فإن أجابوك فأعلمهم أن في أموالهم حقاً يؤخذ من أغنيائهم ويرد في فقرائهم**»[1] فقد أوجب عليهم التزامها قبل بيانها.

واختلف أصحابنا في كيفية التزامها قبل البيان.

فقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

وقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه مجملاً، وبعد البيان بالتزامه مفسراً ومن وجوه المجمل ما يكون المجمل في بعض الخطاب، فيكون مقتضياً لإجمال صيغة.

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١] لما كان الحق مجملاً صار ما نهى عنه من القتل مجملاً، ومثل هذا قول النّبيّ ﷺ: «**الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً، أو حرم حلالاً**» لما كان الحرام والحلال مجملين صار المراد بالصلح مجملاً.

ومن المجمل ما لا يكون إجمال بعضه مقتضياً إجمال باقيه، وهو أن يكون

(١) سبق تخريجه ص (٨٠).

بعضه مستقلاً بنفسه، وبعضه مفتقراً إلى البيان، كقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣] فالجنب مجمل، والغسل مفتقر لا يصير بإجمال الجنابة مجملاً، ويكون البيان إذا ورد مقصوراً على موضع الإجمال.

وأما المفسر: فهو المنصوص، ومحاويها، ومفهوماتها المستقلة بأنفسها، فلا تحتاج إلى بيان بظهور معناه بنفسه.

وحد المفسر: ما يفهم منه المراد به، وقيل: ما يعرف معناه من لفظه، وكل خطاب استقل بنفسه، وعرف المراد به فهو من المفسر الذي يستغنى عن البيان.

فصل

[المحكم والمتشابه]

وإذا وصلنا إلى هذا الموضع نذكر:

المحكم والمتشابه

فإنما يعرف معناهما من المجمل والمفسر، فنقول: إن اللَّه تعالى وصف جميع القرآن بأنه محكم، وبعضه بأنه متشابه.

فالأول قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] ومعناه: أن منزله أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت.

والثاني قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] ومعناه: أنه متماثل في الدلالة والإعجاز والعلو.

وأما الثالث فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] واختلف العلماء في هذا المحكم والمتشابه على أقاويل: فقال عبد الرحمن بن زيد: المحكم هو الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه الذي تكررت ألفاظه. وعن ابن مسعود، وابن عباس رضي اللَّه عنهم أن المحكم: الناسخ، والمتشابه: المنسوخ.

وقال مجاهد: المحكم ما لا تتشابه معانيه، والمتشابه ما اشتبهت معانيه.

وقال بعضهم: المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، فلم يحتج أي نظر وتدبر، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهاً، واحتاج إلى تأمل وتفكر في الوقوف على المراد به.

وأحسن الأقاويل: أن المتشابه ما استأثر اللَّه تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، وكلفهم الإيمان به، والمحكم مما اطلع العلماء عليه، وأوقفهم على المراد به، وهذا هو المختار على طريقة السُّنّة، وعليه يدل ما ورد من الأخبار، وما عرف من اعتقاد السلف، فعلى هذا يكون على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وقف تام، ثم يبتدئ قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ واو العطف إلا شرذمة قليلة من الناس، واختاره البعض من المتأخرين.

وقد كان يعتقد مذهب السُّنّة، وعليه يدل كلامه في كتبه، لكنه سها في هذه المسألة، ولكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة.

وقد نقل بعضهم مثل ذلك عن مجاهد من السلف، ولا أعلم تحققه، وقد تكلمت في هذا، ودللت على ما يذهب إليه أكثر السلف في كتاب: «منهاج السُّنّة» وأوردت على ما فيه الغنية، فاقتصرت في هذا الكتاب على هذا القدر، واللَّه الموفق للصواب، والهادي إلى الرشاد بمنّه.

❁ ❁ ❁

فصل

[الحقيقة والمجاز]

ويذكر بعد هذا الذي ذكرنا:

الحقيقة والمجاز، وما يتصل بهما

كما يشتمل القرآن على المجمل والمبين، والمبهم والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، فهو يشتمل أيضاً على الحقيقة والمجاز، وكذلك التشبيه.

وأنكر قوم وجود المجاز في اللغة، ولا يخلو كلامهم في ذلك إما [أن] يكون خلافاً في معنى أو عبارة، والخلاف في المعنى ضربان:

أحدهما: أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء، فإما يقولوا: إنه مجاز فيه نحو: اسم الحمار في البليد، والأسد في الشجاع، وهذه مكابرة لا يرتكبها أحد.

وإما أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للبليد، كما

وضعوا للبهيمة، وهذا باطل، لأنه كما يعلم لم يضطرد أنهم يستعملون ذلك في البليد، فإنه يعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التشبيه، وإن استحقاق البليد هذا الاسم ليس كاستحقاق البهيمة وكذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: رأيت الحمار البهيمة البليد ولو كان ذلك موضوعاً لهما على السواء لم يسبق إلى الأفهام أحدهما.

فإن قيل: فإذا كانت الحقائق تعم المسميات، فلماذا تجوزوا بالأسماء في غير ما وضعت له؟ قلنا: المجاز يشتمل على أشياء لا توجد في الحقيقة، يقصدها العرب في كلامها، منها المبالغة، وإنا إذا وصفنا البليد بأنه حمار نكون أبلغ في البيان عن بلادته من قولنا: بليد، ومنها الحذف والاختصار، ومنها التوسع في الكلام، ومنها الفصاحة.

وأما الخلاف في الاسم فبأن مبهم المجاز أن استعمال اسم الحمار في البليد ليس موضوع له في الأصل، وأنه بالبهيمة أخص، لكن نقول: لا نسميه مجازاً إذا عنى به البليد، ولأن أهل اللغة لم يسموه بذلك بل أسميه مع قرينة حقيقة.

فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسمّه بذلك فصحيح، وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه كذلك فباطل، تلقيهم كتبهم بالمجاز، وأنهم يقولون في كتبهم: هذا الاسم مجاز، وهذا الاسم حقيقة، وليس إذا لم يشتهر العرب بذلك يمنع أن يضع الناقلون عنه له هذا الاسم ليكون آلة وأدلة في صناعتهم، لأن عبارة أهل الصنائع أنهم يعقلون ذلك، ولهذا يسمي النحاة الضمة المخصوصة رفعاً، والفتحة نصباً، ولم يلحقهم بذلك عتب. وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة مجموع حقيقة فإنه أوضح ذلك بقدح ذلك في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراده مجازاً، على ما حيكناه عنهم.

❁ ❁ ❁

فصل

[دخول المجاز في خطاب اللَّه تعالى]

في حسن دخول المجاز في خطاب اللَّه عز وجل، وفي أنه قد خاطب به

ذهب الجمهور إلى أن اللَّه تعالى قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك، وقالوا: إن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم

بالحقيقة، وذلك يستحيل على اللَّه تعالى، ولو خاطب اللَّه تعالى بالمجاز والاستعارة لصح وصفه بأنه متجوز في خطابه، وبأنه مستعير، ولأن المجاز لا يغني عن معناه بنفسه فورود القرآن به يؤدي إلى الالتباس، ولأن القرآن كله حق فيكون كله حقيقة، لأن الحق والحقيقة معنى واحد.

أما دليلنا فنقول: في الدليل على حسن ذلك أن القرآن أنزل بلسان العرب، وفي إنزال اللَّه تعالى القرآن بلسان العرب يقتضي حسن خطابه إيانا فيه بلغتها ما لم يكن فيه تنفير، والتنفير يكون بالكلام السخيف، الذي ينسب قائله إلى المجون والغي وليس هذا سبيل المجاز لأن أكثر الفصاحة إنما يظهر بالمجاز والاستعارة، ثم الدليل على أن في القرآن مجازاً كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] أي: شدة، وقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣] أي: ذاهباً، وقال تعالى في حل النساء: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤] فليس يخلو إما أن يقول هذه الألفاظ وضعت في الأصل للمعاني التي أراد اللَّه سبحانه وتعالى، وهذا قد أفتاه من قبل، وإما أن يقول: هذا الكلام كان مجازاً في اللغة بهذه المعاني، ثم نقل إليها بالشرع، فصار من الحقائق الشرعية، وهذا باطل، لأنه لو كان كذلك لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التي أرادها اللَّه عز وجل، كما يسبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية، ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام في قوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] الإرادة التي توجد للإنسان، وقوله: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤] الصدع الذي هو الشق، وكذلك في قوله: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] الجناح الذي يكون للطائر، فثبت بطلان ما ادعوه، وعرف قطعاً وجود المجاز في القرآن.

فأما قولهم: إن العدول إلى المجاز عجز إنما يقتضي العجز عن الحقيقة، أوَلم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة؟ ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة اللفظ، والمبالغة في التشبيه، والتوسع في الكلام، والاختصار، والحذف على ما هو عادة العرب، فدل أن ذلك ليس بعجز.

وأما قولهم: إنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمى الرب عز وجل متجوزاً، أو مستعيراً. قلنا: عندنا لا يجوز أن يسمى الرب تعالى أو يوصف بوصف إلا الذي

ورد به القرآن والسُّنّة، ولأنه لما يقال في العادة، فلان متجوز في أفعاله وأقواله إذا كان يسمى بالقبح منها.

وأما قولنا: مستعيراً فإنما يفهم من إطلاقه إذا استأذن غيره في التصرف في ملكه لينتفع به، وكل ذلك يستحيل على اللَّه عز وجل.

وأما قولهم: إنه يؤدي إلى الالتباس. قلنا: لا التباس مع القرينة الدالة على المراد.

وأما قولهم: إن كل القرآن حق فيكون كله حقيقة.

قلنا: ليس الحقيقة من الحق فسنبين أن الحق في الكلام أن يكون صدقاً، وأن يجب العمل به، والحقيقة أن يستعمل اللفظ فيما وضع له، وسواء أكان صدقاً أو كذباً، ألا ترى أن قول النصارى: ثالث ثلاثة ليس بحق، وهو حقيقة فيما أرادوه، وقوله ﷺ: «**يا أنجشة رفقاً سوقاً بالقوارير**»[1] ليس بحقيقة فيما قيلت فيه، وهو صدق وحق، فدلنا أن أحدهما غير الآخر. ويقول: إن القرآن نزل بلسان العرب، قلنا: اشتمل القرآن على أقسام كلامهم فيما عدا المجاز اشتمل أيضاً على المجاز ليكون اللَّه تعالى جامعاً لأقسام الكلام، فيكون أبلغ في الإعجاز مع التحدي، وهذا الكلام وجيز حسن، واللَّه الهادي بمنِّه.

❁ ❁ ❁

فصل

[حقيقة المجاز]

❁ ❁ ❁

وإذا ثبت جواز المجاز في القرآن والسُّنّة فلكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز.

لأن الحقيقة أصل المجاز، فافتقر المجاز إلى الحقيقة، ولم تفتقر الحقيقة إلى المجاز. وأما حد الحقيقة والمجاز فقال بعضهم: الحقيقة هي: اللفظة المستعملة في موضعها، والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير موضعه.

وأحسن من هذا أن يقال: الحقيقة ما استغنت بها ما وضعت له، والمجاز ما استفيد به غير ما وضع له.

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٤/ ١٨١١) رقم (٢٣٢٣)، وأحمد في المسند (٣/ ١٠٧) رقم (١٢٠٦٠)، والطبراني في المعجم الأوسط (٢/ ٩٢) رقم (١٣٥٣).

وقال بعضهم: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل فهو حقيقة، وما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة، أو نقصان، أو نقل، فهو مجاز.



واعلم أن للحقيقة والمجاز شروطاً يعتبرونها:

أحدها: أن الحقيقة والمجاز لا يدخلان في أسماء الألقاب، ويدخلان في أسماء الاشتقاق.

والثاني: أنه لا يخلو منهما كلام وضعه أهل اللغة لشيء، فإن خلت اللغة من وضع لفظ لشيء خرج عن الحقيقة والمجاز.

والثالث: ما ذكرنا، فإنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازاً في شيء ولا يكون له حقيقة، ويجوز أن يكون حقيقة في شيء، ولا يكون له مجازاً عن غيره.

والرابع: أن الحقيقة مطردة، والمجاز غير مطرد.

والخامس: أن الحقيقة تتعدى، والمجاز لا يتعدى، لأنه إذا سمي الرجل أسود لسواده جاز أن يسمى كل أسود من غير الرجال، وإذا سمي الرجل الشديد أسداً لم يجز أن يسمى كل شديد من غير الرجال أسداً.

واعلم أنه إذا كان للفظة حقيقة ومجاز وجب حملها على الحقيقة دون المجاز، بحكم الظاهر، إلا بدليل يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، فيحمل على المجاز بالدليل.

والحقيقة على ثلاثة أضرب: لغوية، وعرفية، وشرعية.

والمجاز على ثلاثة أضرب: لغوي، وعرفي، وشرعي.

فاللغة أصل فيهما، والعرف ناقل لهما عن اللغة إلى العرف، والشرع ناقل لهما عن اللغة والعرف.

أما الحقائق اللغوية فمعلومة لكل أحد، فإنه يوجد في اللغة ألفاظ مقيدة للشيء الواحد على الحقيقة، وقد يوجد أيضاً ألفاظ مقيدة للشيء، وبخلافه حقيقة على طريق اشتراك وضع، من هذا قرء، والدليل على جواز ذلك أنه لا يمتنع أن يضع قبله أتم القروء للحيض، فيضع أخرى للطهر ويشيع ذلك، ويجعل كون الاسم موضوعاً لهما من جهة قبيلتين، فهم من إطلاقه الحيض، والطهر على البدل، أو على أن وجود مثل هذه الأسماء يغني عن الدليل، وقد ذكره أهل اللغة في كتبهم.

وأما مسألة الحقائق الشرعية؛ فقد ذهب الفقهاء، وأكثر المتكلمين إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن يتقبله الشرع إلى معنى آخر، فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية، ونفى قوم من أهل العلم ذلك، وهو اختيار القاضي أبي بكر محمد بن الطيب، وذهبوا إلى أنها مقرة على حقائق اللغات لم ينقل، ولم يزد في معناها.

وذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنها أقرب وزيدت في معناها في الشرع. والأصح هو القول الأول، وصوروا الخلاف في الصلاة، والزكاة، والحج والعمرة، وما أشبه ذلك، فإن الصلاة في اللغة: الدعاء. وقيل: من ملازمة الشيء، من قولهم: صُلِيَ بالنار واصطُلِيَ بها. والزكاة هي النمو لغة، والحج والعمرة القصد. وقد حمل الشارع الصلاة لأفعال مخصوصة، والزكاة لفعل مخصوص من إخراج مال مخصوص، والحج والعمرة لأفعال في أزمنة معلومة، والحج من يتبع ذلك.

وقال: إن اللَّه تعالى أتى في القرآن بلسان العرب، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤] والصلاة في لغة العرب: الدعاء، والحج هو: القصد، والصوم هو: الإمساك، فإذا ورد به الشرع، وجب أن يحمل على ما يقتضيه لسان العرب.

ببينة: أن هذا النقل يقبح، لأنه إذا نقل الاسم من معناه إلى معنى آخر اقتضى تغير الأحكام المتعلقة به، نحو أن يأمر اللَّه عز وجل بالصلاة ويعني بها الدعاء، فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان تغير به الفرض.

قالوا: فإن لم تغير حقيقة كون الصلاة اسم لهذه الأفعال التي نعرفها، وفي اللغة على الدعاء، فإذا جعلت اسماً يهدم عينها فقد تغيرت.

نقول: إن اسم الصلاة في اللغة: الدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها دعاء، فلم يختلف معناه. والزكاة: النماء، وسميت الصدقة المفروضة زكاة لما يوجد فيها من زيادة الثواب في الآخرة، والنماء هو الزيادة، وسميت الأفعال المعهودة حجاً، لأن الحج في اللغة القصد، فسميت هذه العبادة المخصوصة حجاً لأن فيها قصداً.

قالوا: ولأنه لو قال في الأسماء شبهة قول لبيّنه النّبيّ ﷺ بياناً يقع به العلم لأن معناه لا بد من وقوع العلم فيه حتى يتوصل إليه ولو بيّن بياناً يقع به العلم لقلنا ذلك، كما علمهم ولما لم نعلم ذلك لأنه لم يفعل ويجوز ما بينا فيدل أولاً على إمكان نقل الأسماء.

فنقول: إن كون الاسم اسماً لمعنى نقل لشيء ولا يجب، وإنما هو تابع للاختبار به، بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ولأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به، نحو أن يسمى البياض سواداً، أو الحركة سكوناً أو غير ذلك. وإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم من معناه، أو نقله إلى غيره وإذا كان ذلك نافعاً للاختبار.

فإذا قال قائل: إذا جوزنا ذلك لتباينت الحقائق.

قلنا: إنما كان يلزم ذلك أن لو استحال انفكاك الآية عن المعنى، وقد جاء أن الأمر بخلاف ذلك ثم نقول: قد جاء الشرع بعبادات لم تكن معروفة في اللغة فلم يكن بد من وضع اسم لها للتميز به عن غيرها، كما يجب ذلك في موارد يؤلفه بلا كتاب، وفي آلة يستحدثها بعض الصناع ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة، ألا ترى في المولود لا فرق بين أن يستحدث له اسماً ابتداء، وبين أن يظل له اسماً نعبر به.

ثم الدليل على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء أن قولنا: صلاة لم يكن مستعملاً في اللغة بمجموع هذه الأفعال الشرعية، ثم صار اسماً بمجموعها حتى لا يعقل من إخلافه سواه. وكذلك في الحج والزكاة، فثبت الوجود، وإذا ثبت وجود النقل ثبت النقل إجماعاً.

وأما كلامهم:

أما الأول: قولهم: إن القرآن والسُّنّة جاءت بلسان العرب.

قلنا: نحن نقول: إن اللَّه تعالى خاطبنا بلسان العرب، وهذه الأسماء كلها عربية، والخطاب بها خطاب بلغة العرب، وليس إذا استعمل ذلك في غير ما وضعته العرب خرج من أن يكون خطاباً بلسان العرب، ألا ترى أن الحمار قد يستعمل في غير ما وضعته العرب، وهو الرجل البليد؟ وكذلك البحر يستعمل في غير ما وضعته العرب وهو الرجل الجواد، ولا يخرج الخطاب بذلك عن أن يكون خطاباً بلسان العرب.

وأما قولهم: إنه يؤدي النقل إلى تغير الأحكام الشرعية.

قلنا: هذا النقل كان لتقرير الأحكام الشرعية، لا لتغيير الأحكام الشرعية، ثم يمنع نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض، ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض.

وأما قولهم: إنما سميت الصلاة صلاة لأنها تشتمل على الدعاء. قلنا: إن قلتم: إن اسم الصلاة واقع به على جملة هذه الأفعال، لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما يزيده من

إفادة الاسم لما لم يكن يفيده في اللغة، ولا يضرنا أن يتعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال مما ذكرتم وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل، لأن المفهوم من قولنا صلاة؛ جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا فلان في الصلاة: أنه في جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره، والمفهوم من قولنا: فلان خرج من الصلاة؛ أنه فارق جملة الأفعال ولو كان الأمر كما ذكروه لوجب إذا قلنا: إنه خرج من الصلاة، أفاد أنه خرج من الدعاء، وإذا عاد إلى الدعاء يجوز أن يقال: إنه قد عاد الآن إلى الصلاة، فلما لم يقل ذلك دل أن الصلاة اسم الأفعال المعلومة بجملتها وهذا الاسم واقع على جملة الأفعال، على وجه واحد، فثبت أن النقل قد صح. وقد قال الأصحاب: إن صلاة الأخرس صلاة حقيقة، ولا دعاء فيها، فدلت أن الاسم في الشرع ليس بمعنى الدعاء.

وقد قال بعض أصحابنا معترضاً على ما قلناه وقال: الدعاء التماس، وأحوال المصلي أحوال يخضع المصلي فيها لربه عز وجل، ويبغي بها التماساً، فالشرع عمم الكل اسم الدعاء تجوزاً واستعارة، وهذا دعوى المجاز في هذه الألفاظ، والأصح أن هذه الأسماء حقائق شرعية، ويجوز أن يقال: إن هذه الأسماء شرعية فيها معنى اللغة، لأن الصلاة لا تخلو من الدعاء في أغلب الأحوال. والأخرس نادر، ولأنا لو اعتبرنا ذلك فقد يخلو في حق بعض المرضى عن معظم الألفاظ، وهذا اللفظ لا بأس به.

وأما قولهم: إنه لو حصل لها هذا النقل لوقع لنا العلم به.

قلنا: قد أجبنا عن هذا فيما تقدم، وعلى أنا نقول: إن النّبيّ ﷺ قد بيَّن ذلك بياناً ثابتاً، ألا ترى في كل موضع ذكر الصلاة لم ترد إلا هذه الأفعال، ولكن ليس من شرط البيان أن يقع العلم به لكل أحد، ألا ترى أنه ﷺ بيَّن الحج بياناً ثابتاً، ثم لم يقع العلم به لكل أحد، حتى اختلف العلماء في إحرامه، فقال بعضهم: كان مفرداً، وبعضهم قال: كان قارناً، وقال بعضهم: كان متمتعاً.



فـصـل

[الحقائق العرفية]

أما الحقائق العرفية:

فنقول: الاسم العرفي هو ما انتقل عن بابه لعرف الاستعمال، وغلب عليه،

لا من جهة الشرع. أما إمكان نقل الاسم بالعرف فقد بان بما بان به إمكان نقله بالشرع، والدليل على حسنه أنه معلوم وأنه قد تنفر الطباع عن بعض المعاني، ويحترز الناس عن التصريح بذكره، فيكفون عنه باسم ما اتصل به، وذلك كقضاء الحاجة بالمكنى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة.

وقد سموا ما يدب دابة، فلما كان الدبيب في بعض الحيوان أشد، وأظهر، أو كانوا له أكثر مشاهدة، وكان اهتمامهم به لشرفها عندهم أشد كثر استعمال قولهم: دابة فيه فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه، وهو الفرس. وقد دل هذا الذي ذكرناه، على وجود النقل، كما دل على حسنه وقد قال أهل اللغة: إن التروية اسم للجمل، وقد صار بالعرف المزادة والغائط للمكان المطمئن وقد صار بالعرف اسماً للحاجة، وأما إشارة انتقال الاسم فهو أن يسبق الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الاسم، فإن كان السامع الاسم يتردد في فهم المعنى العرفي واللغوي معاً كان الاسم مشتركاً فيهما على سبيل الحقيقة.

واعلم أنه كما جاز وجود الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية، كذلك يجوز وجود المجاز اللغوي، والعرفي، والشرعي، فإن قال قائل: ثم تعرفون الحقيقة عن المجاز والمجاز عن الحقيقة. قلنا: الأصل أن الكلام يحمل على الحقيقة بالإطلاق وعلى المجاز بالدليل، ويعرف الفصل بين الحقيقة والمجاز بوجوه، منها: أن يرد نص أو يقوم دليل أن اللفظ مجاز.

ومنها: أن يعلم استعمال العرب اللفظ في شيء، وعدم استعمالها في غيره، فإذا أطلق اللفظ حمل على ما استعملوه، ويكون حقيقة.

ومنها: أن تكون اللفظة تطرد في موضع، ولا تطرد في غيره، فيعلم أنها قد اطردت فيه حقيقة، وفيما لم تطرد فيه مجاز.

وبيان الإطراد، وعدم الإطراد أن قولنا: أطول يفيد ما اختص بالطول، وإذا علمنا أن أهل اللغة سموا الجسم طويلاً عند اختصاصه بالطول، ولولا ذلك ما سموه طويلاً علمنا أنهم سموه بذلك لطوله فسمينا كل جسم فيه طول طويلاً.

وأما في المجاز فلا يثبت الإطراد بحال، وهذا نحو تسميتهم الرجل الطويل نخلة، فإنه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك، ولكن لا يجوز أن يسمى غير الرجل بذلك.

ومنها: غلبة الظن، وهو أن يرد لفظ، يغلب على ظن السامع أنه حقيقة، أو ترد لفظة، يغلب على الظن أنه مجاز، وهذا لأن الفصل بينهما نوع حكم،

والأحكام تثبت بغالب الظن. ومنها أن يستعمل الشيء في الشيء لمقابلته، فيعلم أنه مجاز استعمل لأجل المقابلة، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] فهذه وجوه فاصلة بين الحقيقة والمجاز، وعند الإشكال والاشتباه يحمل على الحقيقة، إلا أن يقوم الدليل على المجاز.

واعلم أن الكلام الواحد يجوز أن يكون له حقيقتان، وقد يتفقان على المضادة.

والدليل على جواز ذلك وجوده، فإن الاسم العين يطلق على عين الرأس، وعين الماء، وهو حقيقة في كل واحد منهما، والقرء اسم للحيض والطهر، والشفق اسم للحمرة والبياض، وليس هذا بأكثر من المحمل الذي يصح وروده لما يقترن به من البيان، كذلك هاهنا صح أيضاً لما يستعمل فيه من البرهان وقد يكون اللفظ له حقيقتان، فيحمل اللفظ عليهما جميعاً، كاسم الناض في الذهب والفضة، واسم الماشية حقيقة في كل نوع من الإبل والبقر والغنم، فإذا ورد مثل هذا اللفظ في موضع يحمل اللفظ على كل ما هو حقيقة فيه إلا أن يخص أحدهما دليل.

وأما إذا تناول الاسم الواحد شيئين متضادين كالحيض والطهر في القرء، وما أشبه ذلك، والحمرة والبياض في الشفق فإنه يصار إلى الترجيح بالدليل فيرجح أحدهما على الآخر، ويصير الحكم الراجح، ويجوز أن يرد تغيير بينهما في الشرع، فيخير المكلف أحدهما، وهذا اللفظ الواحد إذا كان له حقيقتان متضادتان، فهذا وجه الكلام فيما قصدنا، واللَّه أعلم.

۞ ۞ ۞

مسألة: يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان:

وسواء كانا حقيقتين أو مجازين، أو أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً، وهذا قول أبي علي الجبائي، وعبد الجبار، وأحمد. وزعم أصحاب أبي حنيفة أنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان، وهو قول أبي القاسم، ويزعم الضميري من أصحابهم أن هذا قول أبي حنيفة على الخصوص، وأن عند أبي يوسف ومحمد يجوز ذلك.

واحتجوا في ذلك وقالوا: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه، والمجاز هو اللفظ الذي يجوز به عن موضعه، ولا يجوز أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضعه، ومستعملاً في غير موضعه في حالة واحدة، بل يستحيل ذلك، كما يستحيل الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه في حالة واحدة.

وقالوا: يبين ذلك أن العبارة تعتبره عبارة عن الشيء المعبر به عنه بالقصد إلى ذلك، فلما استحال القصد إلى ما ذكرناه من هذين الشيئين المختلفين لم يجز أيضاً أن يكون اللفظ الواحد عبارة عنهما، وقال أبو عبد اللَّه البصري: المعروف يجعل أن الإنسان يجد في نفسه تعذر استعمال اللفظة في مجازاتها وحقيقتها. قال: وجرى مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به في حالة واحدة، وقالوا أيضاً: إن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد أن يسم فيه كاف التشبيه، والمستعمل لحالتها على حقيقة فيه لا يسم فيه كاف التشبيه، ومحال أن يضمر الشيء ولا يضمره، قالوا: ولهذا نقول في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦] لما حمل على الوطء لم يجز حمله على اللمس باليد، لأنه حمل على المجاز، ولا يحمل على الحقيقة.

والدليل على أن الآية قد تناولت الوطء جواز التيمم للجنب، ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوّز التيمم للجنب مثل ابن مسعود، ومن حمله على الوطء جوّزه مثل ابن عباس.

وأما دليلنا نقول: إنكم لا تخلون إما أن تقولوا: يستحيل في مطلق اللفظ المشترك إرادة المعنيين معاً، أو تقولوا: لا يستحيل منه إرادتهما.

فإن قلتم: يستحيل إرادة المعنيين فهذا جحد الضرورة، ومعاندة المعقول، فإنا نعلم قطعاً جواز إرادة المعنيين المختلفين غير المتناقضين بلفظة واحدة، ألا ترى أنه لا يستحيل أن نقول: إذا أحدثت فتوضأ يريد به البول والغائط، وكذلك تقول: إذا لمست فتوضأ، وتريد به الوطء واللمس باليد جميعاً، وهذا أمر قطعي لا يمكن خلافه.

وإن قلتم: لا يستحيل إرادة المعنيين، ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ جميع المعنيين من غير قرينة فهذا نحن نقول به، فإنه إذا احتمل إرادة المعنيين، واحتمل تخصيص اللفظ بأحدهما فيتوقف في معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع والتخصيص.

فإن قالوا: هذا الدليل في المعنيين المختلفين فما دليلكم في الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز بكلمة واحدة وقد بينا استحالته؟ يدل عليه أن المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد، والحقيقة تعلم منه بالإطلاق من غير قرينة وتقييد، ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الأمرين، فيكون مطلقاً مقيداً في حالة واحدة، وهذا كقرينة الخصوص، وقرينة الاستثناء، فإنه يستحيل أن يكون اللفظ الواحد عاماً خاصاً مستثنى منه غير مستثنى منه.

الجواب: أن اللفظ الواحد يجوز أن يحمل على الحقيقة والمجاز إذا تساويا في الاستعمال، لكن إذا عري عن عرف الاستعمال لم يجز أن يحمل على المجاز إلا أن يقوم الدليل على أنه مراد به، وقيام الدلالة على إرادة المجاز لا ينفي عن اللفظ إرادة الحقيقة، والدليل على جواز ما ذكرناه صحة تعلق القصد والإرادة بهما جميعاً، وصحة التصريح بهما متعلقين بلفظ واحد، ألا ترى أنه يصح أن نقول: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم عقداً ووطئاً، وتوضئوا باللمس مبيناً وجماعاً، فإذا صلحت الكلمة إنما كان الجمع بينهما مثل الجمع بين المعاني التي تشتمل عليها الكلمة الواحدة كشمول لفظ العموم لجميع الآحاد، ولفظ الأمر للإيجاب والإباحة.

وأما قوله: إن المجاز لا يعلم بتناول اللفظ إياه بلا تقييد، والحقيقة تعلم بالإطلاق فلا جزم، لأنا إنما ذكرنا هذا في اللفظ الذي اشترك في عرف استعمال الحقيقة والمجاز معاً، وفي هذه الصورة لا ينافي جواز دخول العرف على كل واحد منهما.

فإن قيل: فعلى ما قلتم تكون الكلمة الواحدة مجازاً وحقيقة، وهذا يستحيل.

قلنا: هذا لا نأباه، لكن المجاز متعلق فيها بغير ما تعلق به الحقيقة، وهذا كالأمر الذي هو نهي عندنا عن جميع أضداد ما تناوله الأمر، فهو إذاً أمر ونهي، لكن اجتماعهما في جهتين مختلفتين وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن معتمدهم، وهو الكلام الأول والثاني، وهذا لأنه ليس بين إرادته وبين أن تكون الكلمة مستعملة في موضعها في شيء، ومعدولاً بها عن موضعها في شيء آخر تنافي كما لا تنافي في أن يريد به معنى، ويريد به معنى آخر، إنما التنافي أن نقول: أراد أن يستعملها فيما وضع له اللفظ، وأراد ألّا يستعملها فيما وضعت له اللفظة، وهذا لا يقول به أحد.

وأما حجة أبي عبد اللَّه البصري قلنا: قولك إن الإنسان يجد من نفسه تعذر ذلك دعوى. بل المعلوم في نفسه صحة ذلك، وأما إجراؤه هذا مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به فذلك مفارق لما نحن فيه، ألا ترى أنه يجوز أن نريد الحقيقة والمجاز بخطابين في وقت واحد، ولا يجوز أن يعظم زيد ويستخف به بفعلين في وقت واحد؟ وعلى أن الفرق بين الموضعين أن الاستخفاف ينبئ عن اتضاع حال ذلك الغير والتعظيم ينبئ عن ارتفاع حاله، ومحال أن يكون الإنسان في حالة واحدة مرتفع الحالة ومتضع الحال.

وأما في مسألتنا فلا تنافي، ألا ترى أنه يستقيم أن نقول: أنهاك عن مسيس

النساء، ونريد به اللمس باليد والجماع؟ وأما الذي قال من كأن للتشبيه، وترك كاف التشبيه.

قلنا: إذا قال الإنسان: رأيت السباع وأراد به أنه رأى أسداً ورجالاً شجعاناً فإنه لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض، ثم يدل على فساد مذهبهم من أصولهم كأنهم قالوا: لو حلف لا يضع قدمه في الدار فدخل راكباً أو ماشياً حنث، وقد تناول اللفظ الحقيقة والمجاز.

وكذلك قالوا: لو قال: اليوم يدخل فلاناً الدار فعبده حر فدخل ليلاً أو نهاراً حنث.

وقالوا في «السير الكبير» لو أخذ الأمان لبنيه يدخل فيه بنوه وبنو بنيه وإن كان في أول اليوم من النهار حقيقة، والليل مجازاً، وفي الثاني البنون بنوه من صلبه حقيقة، وبنو بنيه على وصف المجاز.

واعلم أنه قد ذكر بعضهم أنه لا يجوز هذا من جهة اللغة، لأن أهل اللغة وضعوا قولهم: حماراً للبهيمة وحدها، وتجوزوا بها في البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً، ألا ترى أن الإنسان إذا قال: رأيت حماراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً، وإذا قال: رأيت حمارين لا يفهم منه أربعة أشخاص: بهيمتين، وبليدين.

والجواب: أنا ادعينا ذلك إذا انضم إلى ذلك عرف الاستعمال، وإذا كان كذلك فلا يأباه العربي، ولا غير العربي، وعلى أنه إذا جاز في الإرادة، وأمكن العبارة عنهما بأي وجه كان، فقد ثبت ما رتبناه.

۞ ۞ ۞

فصل

[الألفاظ العربية]

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فنذكر ما يرجع إلى لغة العرب، ووجوه استعمالها: اعلم أن الألفاظ لا بد من الاعتناء بها، لأن الشريعة عربية، وقد نزل القرآن بلسان العرب، وجاءت السُّنّة بلسانهم، وقد قال بعضهم: إن القرآن يشتمل على ما ليس من لسان العرب. وهذا ليس بشيء لأن اللَّه تعالى قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وهذا يدل على أن

كل القرآن عربي، وأنه ليس فيه شيء من غير لسان العرب. وأيضاً لو كان فيه من غير لسان العرب لاختل أمر التحدي، ولم يثبت الإعجاز، لأنه يكون طريقاً لهم في أن يقولوا: إن القرآن الذي جاء به يشتمل على لسان العرب، وغير لسان العرب، ونحن لا نعرف إلا لسان العرب في بلدنا من قبل هذا، فيؤدي هذا القول إلى نفي أمر الإعجاز.

وأما الألفاظ التي يذكرون أنها وردت في القرآن ليست من لغة العرب، وسموا ذلك في مواضع، فاعلم أنها من لسان العرب، ولا نقول: إنها ليست من لسانهم، لكن يجوز أن يقع موافقة بين لغة ولغة، وكلمات معدودة، وهذا غير مستنكر، ولا مستبدع، وقد قيل: إن مثال هذا ما يقال بالعربية: للسما سماء بالسريانية سمسا، ويقال في العربية حياة، وبالعبرانية حيا، ويقال: سروال بالعربية، وبالعجمية شروال لما يلبس. وقد ذكروا أشباهاً أخر كهذا، وإذا ثبت ما ذكرناه أن الشريعة عربية فينبغي للمجتهد أن يعلم من لغة العرب ما يحتاج إليه، ويعرف طريق استعمالهم، ووجوه مخارج كلامهم من مثلها.

ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا في مآخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من اللَّه عز وجل، وصار صائرون إلى أنها ثبتت اصطلاحاً تواطؤاً، والمختار أنه يجوز كل ذلك، أما التوقيف فلا يحتاج إلى دليل، فلا يجوزه، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] فيجوز أن تكون الأسماء أوحيت، ويجوز أن يثبت اللَّه في الصدور علوماً بصيغ مخصوصة لمعاني، فيبين للعقلاء الصيغ ومعانيها، فيكون معنى التوقيف أن يلقوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار.

وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحاً أنه لا يبعد أن يحرك اللَّه تعالى رأس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيار منهم صيغاً لتلك المعاني التي يريدونها، ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود، فينشئ له اسماً؟ وكذلك يجوز أن يستحدث صيغة وآلة، فيصيغ للصفة اسماً ولآلتها اسماً، فدل أن التوقيف جائز، والاصطلاح جائز والظاهر في الأسامي هذه أن بعضها كان توقيفاً من اللَّه عز وجل على ما نطق به الكتاب، وبعضها كان اصطلاحاً وتوقيفاً.

وإذا عرف هذا فنذكر بعد هذا مسألة معروفة في الأصول، يبنى عليها مسائل، وهي:

مسألة: جواز أخذ الأسماء من جهة القياس:

فنقول: اختلف أصحابنا في جواز أخذ الأسماء من جهة القياس، فذكر

الأكثرون من أصحابنا أن ذلك جائز، وهو اختيار ابن سريج، وقد دل عليه من مذهب الشافعي قوله في مسألة شفعة الجار، وقال: إن الشريك جار، واستدل عليه بقوله: امرأتك أقرب إليك أم شريكك؟ فقياس الاسم معنى القرب واحتج في الأمر باشتقاق اللفظ.

وذهب جماعة من أصحابنا إلى أن إثبات اللغة بالقياس لا يجوز، وهو قول أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين، واحتج على ذلك وقال: إن اللغة إما توقيف، واصطلاح، فلا معنى للرجوع إليه ببينة قوله: ما من شيء إلا وله اسم في اللغة توقيفاً، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس، كما إذا ثبت الحكم بالنص لم يجز أن نثبت له حكماً آخر بالقياس.

والمعتمد لهم أن الخلاف في الأسماء المشتقة، والعرب تلتزم وجود الاشتقاق، فإنهم سموا الدابة دابة لدبيبها، ولم يسموا كل ما يدب دابة، وسموا الجنين جنيناً لاستتاره ولم يسموا كل مستتر جنيناً، وسموا المجن مجناً لأنه يستتر به الإنسان، ولم يسموا كل ما يستتر به مجناً.

وأقرب من هذا أن الخمر ليس في معنى اسمها الإطراب، إنما هي من المخامرة، والتخامر، والتخمير، فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر العقل خمراً، وإن لم يطرب الخمر يدل عليه أن العرب خالفوا بين المتشاكلين في الاسم، فسموا الفرس الأدهم أدهماً، وسموا الحرير الأسود أدهماً، وسموا الفرس الأبيض أشهباً، ولم يسموا الحمار الأبيض أشهباً، فدل عليه أنه لا مجال للقياس في هذا. قالوا: ولأنكم إن أثبتم هذه الأسماء لغة للعرب فلا يجوز أن تكون اللغة أسبق من الشرع، ولتقدم اللغة خاطبنا اللَّه تعالى بها، فلا يجوز إثبات الأسماء فيها بأمور طويلة.

تنبيه: إن الدليل بإثبات الأسامي قياساً إن كان يزعم أن العرب أرادت هذه الأسماء وإن لم يبوحوا بذلك فهو تحكم من غير تثبت ولا نقل فيما يزعمه وإن قال: إن العرب لم تمنع بذلك في مواضع يلحق ذلك بلسانهم وهذا محال لأن إلحاق شيء بالشاهد ليس من لسانهم لا يعرف، وأما دلائل من جوز ذلك في الأسماء المشتقة لأن الاسم الموضوع يبنى على ذلك الشيء فحسب والاسم المشتق يبنى على ذات الشيء وفعله وخاصيته والدليل على جواز تعليله أنه نقل عن الصحابة تعليل الأسماء، قال عمر رضي اللَّه عنه: الخمر ما خامر العقل. وقال ابن عباس رضي اللَّه عنهما: إشارة كل مخمر خمر. فالأول إشارة إلى التعليل بالشدة المضرة لأنها بشدتها والتصاقها يمازج السكر منها العقل، وكذلك قول ابن عباس

رضي اللَّه عنهما إشارة إلى أنها تغطي العقل بالسكر كما يغطى الإناء بالغشاء.

ببينة: أن أهل اللغة جعلوا الأسماء على أقسام فجعلوا المشتقة أحد تلك الأقسام والاشتقاق بأنه القياس وربما استعاروا في الأسماء الموضوعة واستخرجوا من ذلك أسامي وتصريحات في مواضع من ذلك قولهم: أشياء شد الرحيل إذا نوى وأسدته على كذا إذا شببه وقالوا كلب أشياء وكلب الدهر علينا وسبع فلان فهذه اشتقاقات من اسم السبع والكلب والأسد.

قال الخطابي: ومثل ذلك في كلامهم كثير وقد استعمله النّبيّ ﷺ في كلامه، قال ﷺ: «**من سلم المسلمون من لسانه ويده**»[(١)]، وقال ﷺ حاكياً عن ربه عز وجل: «**أنا الرحمن وهي الرحم شققت لها [أعطى] من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها ثنيته**»[(٢)].

وقد أحدث في الشرع أسماء لم تكن في الجاهلية؛ كالمنافق وإنما اشتق من نافقة السِّرجوح[(٣)]، وكالفاسق يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وإذا ثبت أنهم وضعوا الأسماء وصرفوا الكلام تصريفات من جهة الاشتقاق، ذلك أنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع والمشتق منه بمنزلة الأصل والمعنى الذي اشتق لأجله بمنزلة العلة، هذا الذي قلناه قدر الإمكان، واعلم أن كلماتهم في نفي إثبات الأسامي لغة الغرب بالقياس قوي جداً، فالأولى أن نقول: يجوز إثبات الأسامي شرعاً ولا يجوز إثباتها لغة، وهذا هو الذي اختاره ابن سريج والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة صلاةً لأجل صفة من الصفات متى اشتقت تلك الصفة عنها لم تسم صلاة ونعلم أيضاً أن ما شاركها في تلك الصفة تكون صلاة، ونبين هذا بثبوت الأسماء الشرعية بالعلل وإن شئت قلت: إن الشريعة وسعت هذه الأسماء الشرعية مثل: الصلاة، الزكاة، الحج وغير ذلك لاختصاصها بأحكام من الشريعة فإذا ثبت هذا الأمر لمعان جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك المعنى الاسم وعلى هذا خرجت الأسماء اللغوية وإن لم يلزم ما ذكروه من تركهم إطراد معاني الأسماء، فعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبيذ شرعاً ثم حرم بالآية وكذلك ثبت اللواط اسم الزنا شرعاً، ثم يجب الحد بالآية وثبت اسم السارق للنباش شرعاً ثم يجب القطع بالآية. واللَّه أعلم.



---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١٣) رقم (١١)، ومسلم في الصحيح (١/ ٦٥) رقم (٤٠).
(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٢٣٢) رقم (٥٦٤٣)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٧٣) رقم (٧٢٦٥)، وأبو داود في السنن (٢/ ١٣٣) رقم (١٦٩٤).
(٣) إذا استوت أخلاقهم. انظر لسان العرب (٢/ ٤٨٢).

فـصـل

[وجوه المجاز وطرق استعماله]

في ذكر وجوه المجاز وطرق استعماله:

اعلم أنا بينا أن الكلام ينقسم إلى: الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، والمبين والمجمل، والمفسر والمبهم، والخصوص والعموم، والمطلق والمقيد، وقد بينا ذلك وهذه الوجوه كلها بلسان العرب وجاء الكتاب والسُّنّة بها والبيان المطلوب متعلق بجميع ذلك وقد كنى اللَّه تعالى عن النساء بالنعاج فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ [ص: ٢٣] وكنى عن الوطء بالإفضاء وكنى عن النساء بالحرث وكنى عنهن باللباس وكنى عما يخرج من الإنسان بالغائط، وكنى النّبيّ ﷺ عن الوطء بالعسيلة وكنى عن النساء بالقوارير وكنى عن قرب المشركين بلفظ النار، وقال ﷺ: «**لا تستضيئوا بنار المشركين**»(١).

وقد قيل: إن الكناية عند العرب أبلغ من الصريح في معنى البراعة وأكثر أمثال العرب على مجاز من الكنايات. ويقولون: فلان عفيف الإزار طاهر الذيل، وكنوا عن الافتضاض بثقب اللؤلؤ، وكنوا عن بنت الرجل بكريمته، وعن الصغير بالريحانة، وعن الأخت بالشقيقة، وعن الأعمى بالمحجوب، وعن الأبرص بالوضاح، وعن الأسود الذي قد شاب رأسه بالغراب، وعن البخيل بالمتقصد، وكنوا عن البخيل بأنه جعد الأصابع، وقالوا فيمن اكتهل سدل الأدهم بالأبلق، وقالوا: استبدل المسك بالكافور وأمثال هذا كثير.

واعلم أن المجاز على وجوه كثيرة ويذكر بعضها من ذلك تسمية الشيء باسم غيره إذا كان لسبب، كتسميتهم البنت ندى لأنه من الندى يكون بما سموا النجم ندى لأنه عنه ينعقد، ومن هذا تسميتهم الوطء نكاحاً، لأن العقد الذي هو حقيقة النكاح سبب له، فسمي باسم سببه، كتسميتهم المطر سماء لأنه من السماء ينزل. تقول العرب: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، وقال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم وأرض القوم ليس لهم حجاب

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٧] يعني الجنة لأن دخولهم الجنة برحمته يكون.

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ٤٥٤) رقم (٩٥٣٥)، وأحمد في المسند (٣/ ٩٩) رقم (١١٩٧٢).

ومن المجاز أيضاً تسمية الشيء باسم ما يقارنه ويجاوزه. قال امرؤ القيس:

إذا ما الثريا في السماء تعرضت

قيل: إنه أراد به الجوزاء. وفي شعر زهير سمي عاقر الناقة أخا عاد وأراد ثمود لقرب ما بينهما، وسموا أهداب العين أشفاراً وإنما الأشفار مبيت أهداب العين وعبروا أيضاً عن الجفن بالعين وبالمحاجر عن الوجه، قال الشاعر:

هن الحرائر الأرباب لعمري سود المحاجر لا يقرأن بالسور

وقال بعض أصحابنا: إن الوجه يعبر به عن العين مجازاً ومن هذا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] معناه: أعين يومئذ ناضرة ويعبرون عن الوجه بالناصية فيقولون: فلان مبارك الناصية. أي مبارك الوجه، ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم ما يؤول إليه. قال اللَّه تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] وقال تعالى لهما: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ ومن هذا قوله ﷺ في الذي يشرب في آنية الذهب والفضة: «**إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**»(١).

ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم مكانه قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ [ق: ٣٧] أي: عقل فكني عن العقل بالقلب لأنه مكان العقل ومن هذا قوله تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٦] أي: بالقوة لأن اليمين محل القوة، ومن هذا أيضاً تسميتهم قضاء الحاجة غائطاً والشيء النجس عذرة ومن هذا تسمية الولد لهواً، قال اللَّه تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ أي: ولداً لأنه وضع اللهو.

ومن المجاز تسميتهم باسم بعض. يقول القائل من على رأس كذا، يريد نفسه، وقال تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] أي: ملككم، ومن ذلك قوله: ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤] أي: فظلوا، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**على اليد ما أخذت حتى ترد**». وقد فرع مشايخنا على هذا مسألة إضافة الطلاق إلى اليد والرجل وقد بينا في الخلافيات وعلى هذا الأصل تفريعات كثيرة.

ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم الشيء على معنى التشبيه قال النّبيّ ﷺ لخالد بن الوليد: «**هو سيف من سيوف اللَّه عز وجل**»(٢) أي: كالسيف في إمضائه،

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢١٣٣) رقم (٥٣١١)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٦٣٤) رقم (٢٠٦٥).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٥/ ٥٦٥) رقم (٧٠٩١)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٣٣٨) رقم (٥٢٩٧).

وركب فرساً لأبي طلحة فقال: «**وجدناه بحراً**»[1] شبهه به لسعة الجري، ومنه تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً والشرير كلباً.

ومن وجوه المجاز أيضاً تسمية الشيء باسم ما يقابله مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠] سمي الثاني سيئة وإن كان جزاء السيئة حقيقة لأنه يقابله، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤]، فسمي الثاني اعتداء لمكان المقابلة، ومن المجاز تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه وسد مسده وقد ورد هذا في الأشعار.

ومن المجاز حذفهم بعض الكلام على وجه لا يؤدي إلى الالتباس، قال اللَّه تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية، وقال تعالى: ﴿ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ﴾ [البقرة: ١٩٧] أي وقت الحج أشهر معلومات.

ومن المجاز أيضاً الاستعارة فإن العرب تستعير الشيء لنوع مقاربة بينهما قال اللَّه تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالاستعارة في لفظ الخيط، ومن الاستعارة قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤] وإنما الاشتعال للنار، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] فاستعار اسم الجناح وهو العلو المعروف، وقال الرسول ﷺ: «**رجل أخذ بعنان فرسه كلما سمع [هيعة] طار إليها**»[2] أي: أسرع إليها، فاستعار اسم الطير للإسراع.

ومن المجاز المعروف قوله تعالى: ﴿جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ﴾ [الكهف: ٧٧] أي قارب وأشرف، قال الشاعر:

إن دهراً يلف شملاً بشملي ... لزمان قد هم بالإحسان

ووجوه المجاز كثيرة فاقتصرنا على ذكر بعضها وتركنا الباقي لئلا يطول.

واعلم أنه قد ذكر أبو زيد ومن نظر طريقته فصلاً في الحقيقة والمجاز لا بد من ذكره لأنه يتعلق بذلك أصل كبير في مسائل الخلاف الذي بيننا وبينهم، قال أبو زيد في تقويم الأدلة أنواع استعمال الكلام أربعة، حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٣٨) رقم (٢٦٦٥)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٨٠٢) رقم (٢٣٠٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ١٣١٦) رقم (٣٩٧٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ٣٧٥) رقم (١١٢٧٧).

أما الحقيقة: كل كلام أريد به ما وضع واضع اللغة الكلام له.

والمجاز: كل كلام أريد به غير ما وضع واضع اللغة الكلام به، يقال: حبك لي مجازاً أي هو باللسان لا بالقلب الذي هو معدنه وهذا الوعد منك مجاز لأنه لم يرد به التحقيق قال: وقد ظهر المجاز ظهوراً عظيماً في كتاب اللَّه عز وجل ورسائل الكتبة وأشعار العرب حتى كاد يغلب على الحقيقة وجوداً واستحساناً وبه توسعت الألسن وصلحت ثم قال: فالحقيقة تبقى ولا يوقف عليه إلا بالنقل عن واضع اللغة، كالنصوص في باب الشرع، وأما المجاز فلا حاجة بنا إلى سماعه ثبت لغة فلا يعتبر فيه السماع بل يعتبر المعنى الذي اعتبره أهل اللغة فإذا تكلم على ذلك المعنى صح والمجازات والاستعارات أمر شائع بين الخطباء والكتبة والشعراء حتى استحق الواحد منهم المدح بإبداع اللغة، فإذا تكلم بالاستعارات والتعريضات دل أنه ليس بسمعي. قال: ومن الناس من ظن أن المجاز لا عموم له وهو غلط لأن ما أمكن اعتبار العموم فيه يعتبر ولأن الاستعارة تقم المستعار من اللفظ مقام الحقيقة لذلك المسمى الذي استعير له ولولا هذا لكان المتكلم به مخلاً بالغرض وكان لا يحسن به المتكلم فلما كان المستعار أحسن من الحقيقة دل أنه مثله في البيان أو أكثر.

قال: ويتبين مما قلنا أن اللفظ الواحد لا يشتمل على الحقيقة والمجاز لأنهما مختلفان لا يجتمعان كالثوب الواحد لا يجوز أن يكون عارية وملكاً قال: ولهذا لم يجعل علماؤنا المس حدثاً لأن الجماع مراد بقوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾ [النساء: ٤٣] فبطل أن تكون الحقيقة مراداً وكذلك قال علماؤنا إن النص المتناول لتحريم الخمر لا يتناول سائر الأشربة لأن الاسم الذي من العنب إذا غلا واشتد حقيقة ولغيره مجاز لاتصال بمعنى مخامرة العقل فلا يدخلان جميعاً تحت هذا الكلام وهذا كلام أبي زيد وخرج على هذا سائل له وذكر غيره ممن ينظر طريقته من جملة العصريين وهو أن المعنى الذي اعتبره أهل اللغة في المجاز هو أن يكون بين المستعار منه والمستعار، اشتراك في المعنى وذلك المعنى في المستعار منه أبلغ وأبين، هكذا قاله أهل اللغة فيما زعمه وحكاه علي بن عيسى الرياني[1] صاحب التفسير. قال: وإنما شرطنا هذا لأن ترك الحقيقة مع القدرة على الاستعمال لها والميل إلى المجاز وفيه نوع إبهام وتلبيس لا يجوز إلا لفائدة لا

(١) ربما علي بن عيسى بن عبد اللَّه أبو الحسن الرماني، باحث معتزلي مفسر من كبار النحاة، أصله من سامراء ولد سنة (٦٩٦هـ) له نحو مئة مصنف منها: كتاب التفسير، توفي سنة (٣٨٤هـ). انظر الأعلام (٤/ ٣١٧).

تجوز إلا في الحقيقة وذلك ما بينا وهو أن يكون فيه زيادة بيان لا توجد في الحقيقة قال: وهذا مثل قوله: فاصدع بما تؤمر، ومعناه امتثل بما تؤمر فقد استعار قوله: فاصدع في مكان قوله: امتثل والصدع هو: الشق، والصدع بمعنى الشق مستعار منه والامتثال مستعار له وقوله: فاصدع مستعار والمعنى المشترك بين الشق هو التأثير فإن الشق له أثر في الشقوق والامتثال له أثر في المأمور به إلا أن تأثير الشق في المشقوق أبين من تأثير الامتثال في الشق وكأن في المجاز زيادة بيان، فإن طلب الامتثال بقوله: فاصدع بما تؤمر أبلغ من طلب الامتثال بقوله: فائتمر وكذلك يقال في بني آدم أسد لاشتراكهما في المعنى وهو الشرط فيه وهذا المعنى في الأسد أبلغ لأنه أشجع الحيوانات وكذلك أيضاً استعارة اسم الحمار في البليد، وزعم على هذا أنه لا يجوز أن يجعل لفظ الطلاق كناية، ومجازاً عن العتق لأن هذا الشرط لا يجوز أن يوجد في هذه الصورة لأن العتق أبلغ في الإزالة والطلاق دونه، وأما لفظ الهبة أو التمليك يجوز أن يجعل مجازاً في النكاح، لأن لفظ الهبة والتمليك لإثبات الملك أبلغ من لفظ النكاح. ألا ترى أنه يفيد من التمليك ما لا يفيده لفظ النكاح قالوا: ولهذا قلنا في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه، هذا ابني إنه يعتق ويصير قوله: هذا ابنى مجازاً عن العتق لاشتراكهما في المعنى فإن كل واحد من اللفظين يوجب حرية العبد، وقوله: هذا ابني أبلغ في إفادة الحرية لأن يوجب الحرية قبل قوله بزمان كثير، لأنه يولد حراً لو ثبت ما قال وقوله: أنت حر، يوجب الحرية في الحال، وكان المعنى في المستعار منه أبلغ منه في المستعار لذلك، وصحت الاستعارة قال: وإنما استعملنا على جهته المجاز لأن المجار أحد قسمي الكلام استعمالاً على ما مرَّ إلا أن الحقيقة ما سبقهما ثبوتاً فإذا تعذرت الحقيقة بصرفه دلالة تعين المجاز مراداً وحمل الكلام عليه وهذا الذي ذكره لا يعرف في استعمال المجاز ولم يذكر في كتاب من كتب اللغة، وإنما الاستعارة في الكلام ضرب من التوسع وليظهر براعة المتكلم وحسن تصرفه في الكلام واقتداره عليه، وليس لأن الاستعارة أفادت معنى زائداً على ما يفيده حقيقة الكلام. ألا ترى أنهم تكلموا بالصريح والكناية وقد استكثروا من الكناية على حسب ما استكثروا من الاستعارة. ومعلوم أن الكناية لا تفيد زيادة على ما يفيده الصريح ولا يقال إنهم لما تركوا الصريح مع قدرتهم عليه وجب أن يكون تركهم الصريح إلى الكناية لنوع فائدة لا توجد فيه بل قيل: إنه ضرب من التوسع في الكلام ونوع من البراعة واللمس واقتدار على تصاريف الكلام وفنونه والدليل على أن ما قالوه ليس بشرط أنهم استعاروا لفظ المس للوطء ولفظ القربان للدخول، ونحن نعلم قطعاً أنه ليس فيه

زيادة على ما يفيده لفظ الجماع بل للفظ الجماع والوطء وصريح لفظ النيل من الزيادة على هذه الألفاظ، وكذلك لفظ الخيط الأبيض والأسود استعير لضوء النهار وسواد الليل، وليس لمعناه زيادة على معنى الضوء والظلام، إلا أنّا مع هذا كله لا ننكر أن يتفق مثل ما قالوه اتفاقاً فإما أن يكون ذلك من شرطه فلا، وأما قولهم إنه يقال للشجاع أسد، وللبليد حمار، وللشرير كلب، والمعنى الذي استعيرت لأجله هذه الأسامي أبلغ في هذه المعاني، قلنا: في هذه الصورة قدر كاف للتشبيه فكأنه قيل: شجاع كالأسد وللبليد كالحمار أو شرير كالكلب، وإنما يشبه الشيء بالشيء في المعنى إذا كان المشبه به أبلغ في ذلك المعنى، فأما الاستعارة باب آخر، وقد ذكرنا أن ما ظاهره ليس بشرط بوجه عام، وأما الذي قالوه في أول الفصل أن الكلام لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز، وقد بينا وجه صحة ذلك وذكرنا من أصولهم ما ينقض أصلهم الذي زعموه، وأما استعمال لفظ الهبة والبيع في عقد النكاح فلا يجوز لأن الاشتراك في المعنى لم يوجد، وكذلك السببية التي يدعونها لم توجد أيضاً لأن ملك المتعة نكاحاً غير ملك المتعة يميناً ويظهر ذلك بأحكامها فعلى هذا لا تكون الهبة والبيع سبباً لملك المتعة الذي ثبتت بعقد النكاح بوجه ما، وأما لفظ الطلاق فقد بينا صلاحيته كناية ومجازاً عن لفظ العتاق، وأما إذا قال لغلامه وهو أكبر سناً منه: هذا ابني فإنما لم يصح عندنا مجازاً عن العتق لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له لأنه لغو وهذا باب الكلام وإن قلتم: إن النسب في الجملة يوجب العتق، فإنما يوجب في محل يتصور فيه النسب، فأما في محل لا يتصور فيه النسب فلا يوجب العتق، وإذا لم يوجب العتق لم يمكن استعمال اللفظ مجازاً في هذا المحل، نعم يجوز هذا المجاز في معروف النسب لأن النسب فيه متصور فإن لم يثبت كان مجازاً عن العتق فأما في هذه المسألة فبعيد جداً.

أيضاً قد بينا وجوه الكلام بقدر ما ذكر في أصول الفقه والبيان يتعلق بجميعها فنعود الآن إلى ذكر المجمل وما يقع به بيانه وما ألحق بالمجمل وليس منه، فنقول قد ذكرنا حد المجمل وحد المبين وقد قيل: إن المجمل ما لا يستعمل بنفسه في معرفة المراد به وقيل أيضاً إنه الكلام المبهم الذي لا يطاوع التقييد أولاً ببيان ولا يفهم منه المراد بنفسه حتى قضائه تعين كشف هذه:

وقد قال الأصحاب: إن المجمل على أوجه:

منها: أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه.

كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وكقول رسول اللَّه ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا اللَّه فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على اللَّه عز وجل**»[١] فإن الحق يشتمل على أشياء كثيرة وهو في هذا الموضع مجهول لا يعرف ولا بد فيه من بيان يتصل به.

ومنها: أن يكون اللفظ في الوضع مشتركاً بين شيئين كالقرء يقع على الحيض والطهر فيفتقر إلى البيان.

ومنها: أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة إلا إن دخلها شيءٌ مجهول كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١] فإنه قد صار مجملاً ما دخله من الاستثناء وفي هذا المعنى العموم الذي علم أنه مخصوص ولم يعلم ما خص منه.

ومنها: أيضاً أن يفعل رسول اللَّه ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً مثل ما روي أن النّبيّ ﷺ جمع بين الصلاتين[٢] في السفر فهو محتمل لأن السفر يحتمل الطويل والقصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل وكذلك ما روي أن رجلاً أفطر، فأمره النّبيّ ﷺ بالكفارة[٣] وهذا مجمل لأنه يجوز أنه أفطر بجماع، ويجوز أنه أفطر بالأكل ولا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل، فهذه الوجوه لا يختلف المذهب في إجمالها لافتقارها إلى البيان، واختلف المذهب في ألفاظ فمنها قول اللَّه عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] فعلى حد قول الإمام الشافعي رحمه اللَّه هو مجمل لأن اللَّه تعالى أحل البيع وحرم الربا، والربا هو الزيادة وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وبيان ما يحرم. وعلى القول الثاني: ليس بمجمل وهو الأصح لأن البيع معقول في اللغة، فحمل اللفظ على العموم إلا ما خصه الدليل.

ومنها: الآيات التي ذكر فيها الأسماء الشرعية وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فمن أصحابنا من قال: هذه الآيات عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل إمساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه ومن أصحابنا من قال: هي مجملة لأن

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١٧) رقم (٢٥)، ومسلم في الصحيح (١/ ٥٢) رقم (٢١).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] وهذا هو الأصح لأنا بينا هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى الشريعة.

ومنها: الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها على البيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فقال بعض أصحابنا: إنها مجملة لأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم، وإنما الذي يوصف بذلك أفعالنا، وأفعالنا غير مذكورة فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال وما لا يحرم، ومنهم من قال: إنها ليست مجملة وهو الأصح لأن التحريم والتحليل في مثل هذا إذا [.....] الأفعال مقصورة في هذه الأيمان ولا يراد أنه إذا قال لغيره: هذا الطعام، عقل منه تحريم الأكل، وكذلك إذا قال: حرمت عليك هذا الشراب يعقل منه الشراب فصار المراد معقولاً من هذا اللفظ، وما عقل من اللفظ لا يكون مجملاً فصار هذا الطريق أولى من الأول.

ومنها: الألفاظ التي تتضمن النفي والإثبات كقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»[(١)]، وكقوله ﷺ: «**لا نكاح إلّا بولي**»[(٢)]، وكقوله ﷺ: «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[(٣)]، وكقوله ﷺ: «**لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل**»[(٤)] وما شبه هذا.

فقد زعم بعض أصحاب أبي حنيفة: أن هذا مجمل لأن الذي نفاه هو العمل، أو النكاح، أو الصلاة، وهذه الأشياء موجودة لا يمكن نفيها فيكون المراد بالنفي، نفي صفة غير مذكورة فافتقر إلى بيان تلك الصفة. وقال الكرخي وأبو عبد اللَّه البصري: إذا لم يكن المراد به نفي صورة الصلاة والصوم كان المراد بذلك نفي الحكم شرعاً فيجوز أنه أراد به نفي حكم الجواز ويجوز أنه أراد به نفي الفضيلة فلا يمكن الحمل عليها جميعاً لأن نفي الفضيلة من ضرورته وجود الجواز ولأنه مضمر، ودعوى العموم في المضمر لا يجوز، وإذا لم يصح دعوى العموم وجب التوقف إلى أن يعلم المراد، وأما أصحابنا؛ فقد زعموا أن هذه الألفاظ ليست مجملة وهو الأصح، لأن صاحب الشرع لا يثبت ولا ينفي المشاهدات وإنما يثبت وينفي الشرعيات فكأنه ﷺ قال: (لا عمل في الشرع إلا بالنية ولا نكاح في الشرع إلا بولي) وذلك معقول من اللفظ، فلا يجوز أن يكون مجملاً.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣) رقم (١)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٥١٥) رقم (١٩٠٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

وزعمت جماعة من أصحاب أبي حنيفة أن قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1] مجمل، لأن ظاهر اللفظ رفع الخطأ والنسيان والإكراه وهذه الأشياء موجودة قطعاً فيجب أن يكون المراد منه، معنى غير مذكور، فافتقر إلى البيان.

وأما عندنا فالأصح أنه ليس مجملاً لأن معقول المعنى في الاستعمال، ويمكن أن يقال: إنه معقول المعنى لعلة أيضاً لأن المراد من مثل هذا اللفظ رفع المؤاخذة. ألا ترى أنه إذا قال لعبد: (رفعت عنك جنايتك) عقل منه رفع المؤاخذة ورفع كل ما يتعلق بهذه الأفعال من التبعات، وقد روي أن النّبيّ ﷺ قال لأبي رمثة وابنه حين قدما عليه: «**أما أنه لا يجني عليك ولا تجني عليه**»[2] وليس المراد منه رفع صورة الجناية ولكن المراد منه نفي المؤاخذة، فإن معناه لا تؤخذ بجنايته ولا يؤخذ بجنايتك، وزعم بعض أصحاب أبي حنيفة أيضاً في قوله عز وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فقوله: أيديهما مجمل لأنه يجوز أن يقال: إنه أراد من المنكب ويجوز أنه أراد من المرفق ويجوز أنه أراد من الزند، لأن الجميع تناوله باسم قطع اليد، ويقال أيضاً: إذا برى القلم وجرح شيئاً من أصابعه قطع فلان يده.

وقيل في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٣١] إنه أراد بذلك خدش اليدين لا القطع حقيقة.

والصحيح أن الآية ليست بمجملة، بل هي عامة وحملها على القطع من المنكب صحيح لو لم ترد السُّنّة بالقصر على الزند، فقد خص ذلك بدليل دل عليه وقام دليل على التخصيص لا يخرج اللفظ من عمومه.

❁ ❁ ❁

فصل

فيما يقع به بيان المجمل

اعلم أن بيان المجمل يقع من ستة أوجه:

أحدها: بالقول وهو أكبرها وأوكدها كبيان نصيب الزكوات وكقوله ﷺ: «**لا**

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٢١٦) رقم (٢٨٠١)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٥٩) رقم (٢٠٤٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٨٤) رقم (١١٢٣٦).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٣٤٤).

قطع في كَثْر»[١]، وكقوله: «**القطع في ربع دينار فصاعداً**»[٢].

والوجه الثاني: بالفعل مثل قوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[٣]، وكقوله ﷺ في الحج: «**خذوا عني مناسككم**»[٤].

والوجه الثالث: بيانه بالكتاب كبيانه لأسنان الديات وكذلك ديات أعضاء البدن بالكتاب، وكذلك الزكوات، وكذلك ما بُين بما كتب إلى عماله من الأحكام ومن دعاء الملوك إلى الإسلام.

والوجه الرابع: بيانه بالإشارة مثل قوله ﷺ: «**الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا**»[٥] يعني ثلاثين يوماً، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات، وحبس إبهامه في الثالثة يكون تسعة وعشرون يوماً.

والوجه الخامس: بيانه بالتفسير وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر أينقص إذا يبس؟[٦]، وكقوله ﷺ في قُبلة الصائم: «**أرأيت لو تمضمضت**»[٧].

والوجه السادس: اختص العلماء ببيانه عن اجتهادهم وهو ما قدمت فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين إما من أصل يعتبر هذا الفرع به وإما من طريق أمارة يدل عليه.

فهذه وجوه البيان، واللَّه أعلم.



---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٣١٣) رقم (٤٤٦٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٣٣٨) رقم (٧٤١٣)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٣٦) رقم (٤٣٨٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٥٠) رقم (١٤٤٦).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤/ ٥٤١) رقم (١٦٥٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢/ ٣٤٥).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٥/ ١٢٥) رقم (٩٣٠٧). وانظر فتح الباري (١/ ٢١٧).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٧٤) رقم (١٨٠٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٧٥٩) رقم (١٠٨٠).

(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٣٧٢) رقم (٤٩٩٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٤) رقم (٢٢٦٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٦١) رقم (٢٢٦٤).

(٧) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٩٦) رقم (١٥٧٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ١٩٨) رقم (٣٠٤٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٢١٨) رقم (٧٨٠٨).

فـصـل

وأما الكلام في وقت البيان:

اعلم أن لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا اختلاف أيضاً أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الفعل لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطئ إذا نظر، فهذان الضربان متفق عليهما لا اختلاف بين أهل العلم فيهما.

وإنما اختلفوا في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل في بيان المجمل وتخصيص العموم ولهذا قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج، وأبو سعيد الإصطخري[1]، وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو علي بن خيران وطائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أبي الحسن الأشعري واختيار القاضي أبو بكر.

والمذهب الثاني: أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الخطاب في بيان المجمل وتخصيص العموم وبه قال من أصحاب الشافعي أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو حامد ومذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر المعتزلة.

والمذهب الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير تخصيص العموم وهذا قول أبي الحسن الكرخي وهو اختيار أبي الحسين البصري صاحب المعتمد وبهذا قال أصحاب الشافعي.

والمذهب الرابع: أنه يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان المجمل وبهذا قال بعض أصحاب الشافعي رحمه اللّه.

والمذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار. حكاه الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة. وعندي أن مذهب الكرخي هو ما قدمنا من قبل، قال الماوردي: ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعي رحمة اللّه عليه.

مسألة: واعلم أن الذي ننصره جواز التأخير في الكل وهو المذهب الأول

---

(١) الحسن بن أحمد بن يزيد أبو سعيد الإصطخري، شيخ الشافعية ولد سنة (٢٤٤هـ) تولى القضاء، من تصانيفه: آداب القضاء، توفي سنة (٣٢٨هـ). انظر شذرات الذهب (٢/ ٣١٢)، والأعلام (٢/ ١٧٩).

خلافاً لما ذهب إليه طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأكثر المعتزلة ونصره عبد الجبار الهمذاني في العمد وحكاه عن أبي علي وأبي هاشم رجلي رجال المعتزلة من المتأخرين.

قال أبو زيد في أصوله بعد أن جعل البيان أربعة أقسام: إن بيان المجمل إذا لم يكن تبديلاً ولا تغييراً يجوز مقارناً وطارئاً وذكر أن بيان الاستثناء بيان تغيير ولا يجوز طارئاً بحال ثم ذكر أن الخلاف بيننا وبين الشافعي في بيان الخصوص فعندنا هو من قبيل بيان الاستثناء فلا يجوز إلا مقارناً وعند الشافعي هو من قبيل بيان المجمل فيصح مقارناً وطارئاً قال: ولهذا قال علماؤنا: إذا قال: أوصيت لفلان بهذا الخاتم ولهذا بفصه بكلام متصل فالفص كله لصاحب الفص ويكون تخصيصه بياناً كالاستثناء ولو فصل وقال: وأوصيت لهذا بفصه كان الفص بين الأول والثاني ولا يصير بياناً عند الفصل قال: وأما بيان المجمل منفصلاً جائز. ألا ترى أن أصحابنا قالوا فيمن أقر لفلان على شيء يكون البيان إليه متصلاً ومنفصلاً وهو تفسير منهم قالوا: لذلك إذا قال لامرأته: أنت بائن فالبيان إليه ويجوز متصلاً ومنفصلاً وذكر مسائل سوى ما ذكرنا. واحتج من أثبت تأخير بيان المجمل بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وقال: لا يخلو إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن شاءت أو بالحيض إن شاءت أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه وأي الأمرين أراده فقد أراد منهما ما لا سبيل إلى فهمه من اللفظ لأن اللفظ لا يجني عن التخير ولا عن واحد منهما بعينه وإن قلتم: إنه لم يرد منها شيئاً فهو محال ولم يقل به أحد.

وقالوا أيضاً: لو حسن الخطاب المجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية وكذلك مخاطبة الزنجي بالعربية فيخاطب ثم لا يبين في الحال وحين قبح ذلك فليقبح هاهنا أيضاً لأنه لا يعرف السامع مراد المخاطب بكلامه فإن قلتم: لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لأن العربي لا يعرف بكلام الزنج شيئاً ويعرف بكلام المجمل شيئاً وهو أن المتكلم أراد بخطابه إيجاب شيء عليه أو نهيه عن شيء في الاسم المشترك يعلم أن المتكلم أراد بخطابه أخذ معنى الاسم المشترك قالوا: هذا لا يصح لأنه لا يخلو لنا أن يعتبروا في حسن الخطاب العلم بكل المراد ويعتبروا العلم ببعض المراد فإن اعتبرتم المعرفة بنقد المراد لزمكم ألّا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه لا يمكن مع فقد معرفة كمال المراد وإن اعتبرتم المعرفة ببعض المراد لزمكم حسن المخاطبة، العربي بالزنجية لأن العربي إذا عرف بحكمه الزنجي المخاطب له علم إن أراد

بخطابه له شيئاً إما الأمر وإما النهي وإما غيرهما فهذا دليلهم المعتمد.

وقال بعضهم: إن المجمل مع البيان بمنزلة الشيء الواحد مثل المبتدأ مع خبره ثم لا يجوز فصل المبتدأ من خبره مثل أن يقول: زيد ثم يقول بعد مدة قائم كذلك هاهنا لا يجوز أيضاً تأخير البيان عن المبين قالوا: وأما تأخير بيان النسخ فنسلم أنه يجوز ولكن للفصل بينهما أن تأخير بيان النسخ لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن أداؤها، وأيضاً فإن النسخ بيان مدة الحكم، وحقيقته سقوط الأمر عنه عند وجود مدة ينتهي إليها والخطاب المطلق يعلم قطعاً أن حكمه يرتفع عنه لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك العموم لأنا لا نعلم خصوصه بإطلاقه وكذلك المجمل لا نعلم بيانه بإطلاقه.

وأما الذين منعوا تأخير بيان العموم وتأخير المجمل فقد قالوا: بهذا المذهب في كل كلام له ظاهر وذكروا أنه لا يجوز تأخير بيانه.

واستدلوا في ذلك وقالوا: إن بيان العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب إما أن يقصد أنها منا في الحال أو لا يقصد ذلك، فإن لم يقصد أنها منا بطل كونه مخاطباً لنا ونحن نعلم أنه باللفظ العام قصد اتهامنا وأنه لو لم يقصد اتهامنا كان عبثاً لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب ولأنه لو جاز ألّا يقصد إفهام المخاطب بالخطاب لجازت مخاطبة العربي بالزنجية وهو لا يحسنها إذا كان غير واجب إفهام المخاطب على زعمكم وليس من هذا الخطاب إلا ترك إفهام المخاطب، وإن كان أراد اتهامنا في الحال فلا يخلو إما أن يريد أن يفهم مراده على ظاهر اللفظ وعلى غير ظاهر اللفظ فإن أراد منا أن نفهم على ظاهر اللفظ فلفظه فظاهره العموم وهو مخصوص عنده فقد أراد منا اعتقاد غير الحق وإن أراد منا أن نفهم على غير ظاهره وهو بعد لم ينصب دليلاً على تخصيصه فقد أراد منا أن من ما لا سبيل إليه فيكون تكليف لنا كما ليس في وسعنا وطاقتنا وهذا باطل. قالوا: فعلى هذا لا بد أن يبين لنا الخصوص متصلاً بالعموم أو يشعر بالخصوص وكذلك النسخ لا بد أن يشعر بالنسخ وهذا لأن الخطاب مع هذا الإشعار يصير مفيداً في الجملة ولا يكون إغراء باعتقاد غير الحق قالوا: والإشعار بالتخصيص أن يقول: اعلموا أن هذا العموم مخصص ولا يبين ما الخارج عن العموم أو يقول: جوزوا خصوصه حتى أبينه وقال صاحب هذه الطريقة: يجوز تأخير بيان المجمل لأن المجمل لا ظاهر له فلا ينكر الإجمال ثم تأخير البيان لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفيد غير مراده على الجملة كما يجوز أن يفيد مراده على التفصيل. ألا ترى أن زيداً قد يعلم أن في الدار عمراً بعينه فيكون له غرض أن يعرفه أن في الدار عمراً

ويكون له غرض أن يعلم خالداً أن في الدار عمراً ويكون له غرض أن يعرفه أن في الدار رجلاً ويكره أن يعرفه أنه عمرو فيقول: إن في الدار رجلاً ولا يبين له أنه عمرو ولغرض له كذلك في المجمل يكون الأمر هكذا وهو أن يريد المخاطب أن يعلم المخاطب أن عليه حقاً في الجملة ولا يبين في الحال لمعنى له ثم يبين ذلك في ثاني الحال فهذا معتمد هؤلاء الطائفة.

وأما أبو زيد فقال في هذا الفصل: إن لفظ العموم للعموم والاستيعاب على سبيل القطع بلا احتمال خصوص كالألف اسم للعدد لكن ذلك العدد على سبيل القطع بلا احتمال لغيره فيكون التخصيص رفعاً للحكم عن بعضه بعد ثبوته كما في الألف إذا استثنى منها شيء فيكون بيان تعيين مثل الاستثناء ولا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باللفظ كذلك هذا البيان هذا كله وأما دليلنا فيدل أولاً على وجود بيان تأخير المجمل والعموم في الشرع ويتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] وكلمة: (ثم) للتراخي وقال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] وكان المراد بذلك الأصنام دون عيسى والملائكة عليهم السلام وإنما بين ذلك ببيان التراخي فإن من المزهر الشاعر خاصم في ذلك على ما ورد في القصة المعروفة وقال: (إن دخلها عيسى والملائكة فنحن ندخل أيضاً) فأنزل اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] وهم يقولون على هذا الدليل: إن الملائكة وعيسى لم يكونوا دخلوا تحت الآية لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ وما لا يعقل ومن لم يعقل وقد كانت الكفرة متعنتين معارضتهم فيمكن أن يقال: إن الاحتجاج صحيح ولو كان الأمر كما قالوا لبين النّبيّ ﷺ ذلك ولم يسكت حتى نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ وتعلق الأصحاب أيضاً بقوله تعالى مخبراً عن الملائكة أنهم قالوا: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١] والمراد غير لوط وأهله وتأخير البيان إلى أن قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ [العنكبوت: ٣٢] ﴿قَالُواْ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ﴾ قال اللَّه تعالى لنوح عليه السلام ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا﴾ [هود: ٤٠] يعني في السفينة ﴿مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [هود: ٤٠] والمراد غير ابنه وتأخر إلى أن قال نوح: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥]، وقال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦] وهم يقولون على هذا أن البيان كان معروفاً بالخطاب لأن اللَّه تعالى قال: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾ [العنكبوت: ٣١] وهذا اللفظ يخرج لوطاً ومن أسلم معه من الخطاب وقد قال تعالى في موضع آخر مخبراً عن الملائكة ﴿إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ

﴿مُجْرِمِينَ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ [الحجر: ٥٨ ـ ٦٠] وكذلك قالوا في قصة نوح: إن البيان كان مقروناً لأن اللَّه تعالى قال: ﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ والجواب عن السؤال ممكن بمراجعة إبراهيم ونوح عليهما السلام ولو كان البيان مقروناً لم يكن لمراجعتهما وجزائهما عن ذلك معنى وتعلق الأصحاب بقوله تعالى في خمس الغنائم: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] تأخر البيان في إخراج بني عبد شمس وبني نوفل إلى أن سأل عثمان بن عفان رضي اللَّه عنه وجبير بن مطعم عن ذلك وهم يقولون على هذا: إن آية القربى لا عموم لها لأن القربى تحتمل ضروب قرب وضروب قرابات بنفسه وبأبيه وجده وجد جده إلى آدم عليه السلام فلم يمكن تعميمها وكل لفظ لا يمكن إثبات عمومه يجب التوقف فيصبح البيان فيه متراخياً وهذا ضعيف لأن القرب معلوم يعرف الاستعمال ولم يكن يخفى عليهم وإنما خفي على هؤلاء الأعتام الجهال الذين خلوا من بعد وعلى هذا الدليل في المجمل قائم.

وتعلق الأصحاب أيضاً بأمر اللَّه تعالى بذبح بقرة مطلقة في بني إسرائيل وتأخير بيان أوصافها إلى أن سألوا وهم يقولون على هذا أنه قد روي عن ابن عباس رضي اللَّه عنهما أنهم لو عمدوا إلى بقرة فذبحوها لكفاهم ولكن شددوا فشدّد اللَّه عليهم[(١)]. ونحن نقول: هذا خلاف ظاهر الآية لأن بني إسرائيل قالوا: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ﴾ [البقرة: ٦٨] ثم قالوا ثالثاً: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] ولو كان البيان حصل لم يكن لهذه الأسئلة معنى.

وتعلق الأصحاب أيضاً بما روي أن جبريل قال للنبي ﷺ في ابتداء الوحي: اقرأ فقال: وما أقرأ ولست بقارئ إلى ثلاث مرات وجبريل عليه السلام يكرر القول وهو يجيب هذا وروي أنه كان يغطه حتى بلغ منه الجهد إلى أن قال: اقرأ باسم ربك[(٢)] فقد أخر البيان. قال الشافعي محتجاً: إن اللَّه تعالى أثبت المواريث بين الناس ثم إن النّبيّ ﷺ بيّن ألا ميراث بين الكفر والإسلام وبيّن أيضاً أن اللَّه تعالى أمرنا بالصلاة مطلقاً والزكاة مطلقاً وتأخر بيان ذلك وأمرنا بالحج مطلقاً وتأخر بيان ذلك حتى حج حجة الوداع وقال: «**خذوا عني مناسككم**»[(٣)] وسأل عمر النّبيّ ﷺ عن الكلالة فقال: «**يكفيك آية القيد**»[(٤)]. وهي الآية التي في آخر سورة النساء وكان

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٢٠) رقم (١٢٠٢٨)، وانظر فتح الباري (٦/ ٤٤٠).
(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٤) رقم (٣)، ومسلم في الصحيح (١/ ١٣٩) رقم (١٦٠).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٥/ ٤٤٤) رقم (٢٠٩١)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ٣٣٢) رقم (١١١٣٥)، وأبو يعلى في المسند (١/ ٢١٩) رقم (٢٥٦).

عمر رضي اللَّه عنه يقول: اللهم من يبين لهم فإن عمر لم يبن، وأمثال هذا تكثر، فهذه الظواهر والنصوص دلائل سمعية وفيها مقتصر لو اقتصرنا عليها ثم مع هذا نبين من الدلائل العقلية ما يدل على ما ذكرناه فنقول: إن البيان ما يجب لتمكن المكلف من إذا ما كلف والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب وإنما يحتاج إليه قبل التعليق بلا فعل فلم يجب تقديمه عند الخطاب وهو كالاقتصار على الفعل فإنه لما كان ليتمكن من أداء الفعل لم يجب تقديمه على وقت الحاجة إلى الفعل وأيضاً لو صح تأخير البيان لكان وجه متجه فقد بين المكلف ما أمر به وذلك يقتضي فتح الخطاب إذا لم يبن المكلف وإن بين له ولا يقال: إنه إذا لم يبنه فقد أتى بالجهل من قبل نفسه بخلاف إذا لم يبن له ذلك وذلك لأن الجهل لا يختلف سواء أتى الإنسان ذلك من قبل نفسه أو من قبل غيره إلا أن الإنسان سقط تكليفه إذا مات سواء أماته اللَّه تعالى أو قتل نفسه.

ودليل آخر معتمد أنه لو قبح تأخير البيان لكان وجه متجه أنه لا يمكن للسامع له أنه يعرف به كمال المراد ولو قبح ذلك لقبح تأخير بيان النسخ أيضاً لأنه في معناه وهو أنه لا يعرف به كمال المراد مثل التخصيص.

يبينه: أن النسخ تخصيص من حيث الزمان، وتخصيص العموم تخصيص من حيث الأعيان.

أما الجواب عن دلائلهم: أما ما تعلقوا به من أنه أمر بالاعتداد.

قلنا: نقول إن اللَّه عز وجل إنما أراد بالآية اعتداد النساء بواحد بعينه من الطهر والحيض إلا أنه لو لم يرد من المخاطبين أن يفهموه في الحال لأنه لم يدلهم في الحال بلفظ الحيضة فيريد منهم فهمه وإنما دلهم على الجملة فهو يريد منهم فهم الجملة كما لو كان اعتد بواحد من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأبين ذلك وكما لو قال القائل لغيره: اضرب رجلاً واعلم أنه رجل معين، وسأبين ذلك وكما لو علم أن زيداً في الدار وأراد إعلام عمرو أن في الدار رجلاً فإنه قد عنى به زيداً ولم يرد أن يعرفه أنه زيداً.

وأما الثاني: الذي قالوه وهو تعلقهم بكلام العربي الزنجي بالعربية أو الزنجي العربي بالزنجية فهذا تعلق فاسد والفرق بين الموضعين أن العرب لا تعرف ما وضع له خطاب الزنج فلم يحسن أن يخاطبه به منفصلاً عن بيان لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو غير ذلك، والسامع من العرب غير متمكن من معرفة ذلك وأما هاهنا فإن المخاطب بالمجمل متمكن من معرفة ما يفيده الخطاب في الجملة فإنه يعلم أنه أمر أو نهي أو خبر أو استخبار أو غير ذلك

وكذلك يعرف ما وضع له الاسم المشترك لأنه وضع لواحد من هذين على انفراده وتصور هذا في القرء فإنه يعلم أنه يريد بالخطاب إما الاعتداد بالطهر أو الاعتداد بالحيض. ألا ترى: أن القائل إذا قال للمرأة: أريد منك أن تعتدي بشيء يعني من شيئين إما الطهر وإما الحيض فإنها قد فهمت معنى هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض وأنها مأمورة بالاعتداد بأحد هذين وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٢] يفهم المخاطب أن المراد بالخطاب إيجاب شيء في ماله وهذا مثل قول القائل: في الدار رجل فإنه يعلم بهذا وجود شخص بوصف الدخول في الدار وإن لم يعلم حقيقة وهذا لأن الأمر ابتلاء فإذا لزمه أن يعتقد أن اللَّه تعالى أراد منه حقاً في ماله وقد حصل الابتلاء وهذا لعلة أعظم من الابتلاء بالعقل.

قال أبو زيد في أصوله: وهذا كما أن في القرآن ما هو متشابه أجبنا عن بيانه وقد صح وروده لإيجاب اعتقاد الحقيقة في الجملة قال: ولهذا لو قال لفلان عليَّ شيئاً يكون البيان إلى المقر منفصلاً ومتصلاً لأنه تكلم بكلام مجمل وإذا قال: لفلان عليَّ ألف درهم وفي البلد نقد يختلف كان البيان إليه منفصلاً ومتصلاً وإذا قال لامرأته: أنت بائن فالبيان إليه متصلاً ومنفصلاً، وأما كلامهم في منع تأخير بيان التخصيص للعموم فنحن نقول: إذا ثبت جواز بيان تأخير المجمل ثبت جواز تأخير بيان التخصيص لأن في الموضعين الموجود بيان متصل بما يحسن فيه البيان.

والذي قالوا: إنه يريد إفهام المخاطب أو لا يريد.

قلنا: يريد به إفهامه وقد فهم بالمجمل شيئاً في الجملة وهو الخطاب بإيجاب شيء عليه وفارق هذا فصل المتكلم بالزنجي مع العربي لأنه لا يفهم منه شيئاً ما.

وأما قوله: إنه كيف يريد إفهامه مقتضى اللفظ من العموم وإن لم يتصل به دليل يوجب التخصيص والخطاب على هذا الوجه حسن، ألا ترى: أن لو صرح به حسن فكذلك إذا لم يصرح به وأراده صح أيضاً وعلى أن فصل النسخ داخل على ما قالوه وليس لهم على فصل النسخ عذر بيان وقولهم: إنه يموت هوش[1] لأن أمده ينقضي بموته إذ أمد كل إنسان مدة حياته، وأما النسخ فيه قطع الأمد الموت إنهاء الأمد فكيف يتشابهان وأما الذي قالوا: إنه لا بد من إشعاره بالنسخ فنقول: مخترع لم يقل به أحد ويبطل بما ورد من نسخ تحليل الخمر ونسخ التوجه إلى بيت

(١) المجتمعون في الحرب أو خلاء البطن. انظر لسان العرب (٦/ ٣٦٦).

المقدس وما أشبه ذلك فإنه قد صحت هذه الوجوه من النسخ ولم يتقدم إشعار بذلك من قبل ولا يمكنهم دعوى وجوده فبطل هذا، وأما طريقة أبي زيد فضعيفة ولا نسلم أن لفظ العموم فيما يتناوله من الأعيان مثل لفظ الألف في الأعداد التي اشتمل عليها وإنما العموم مجرد ظاهر فيما يتناوله من الأعيان وهو محتمل الخصوص وتأخير بيان التخصيص عنه لا يمنع منه شرع ولا عقل وهذا خير الكلام في البيان وما يتصل به القول في أفعال الرسول ﷺ وما يتصل بها يذكر أو لا مقدمه فنقول: اعلم أن الأفعال على ضربين:

أحدهما: ما لا صفة له زائدة على وجوه وهو كبعض أفعال التناهي وبعض أفعال الناس فقد لا توصف بحسن ولا قبح وهذا الفعل الذي لا مضرة فيه ولا منفعة من فعل النائم والساهي، وأما ما يكون من أفعال الساهي فيه مضرة أو منفعة فقد قال بعضهم: إنه لا بد أن يوصف بالحسن أو القبح وقال بعضهم: لا يوصف بشيء من ذلك وهذا هو الأولى لأن الحسن والقبح يتبع التكليف فمن لا يكون عليه تكليف لا يوصف فعله بشيء من هذين وعلى هذا كل فعل يفيد زمن لا تكليف عليه.

وأما الضرب الثاني: وهو أفعال المكلفين فينقسم خمسة أقسام: واجب، وندب، ومباح، ومحظور، ومكروه. وقال بعضهم: ينقسم إلى قبيح وحسن، ثم ينقسم القبيح إلى مكروه ومحظور والحسن إلى مباح وندب وواجب، وقد بينا حدود هذه الأشياء، ثم اعلم أن الواجب والندب والمباح يصح وقوعها من جميع المكلفين وأما المحظور فقد اتفقوا على صحة وقوع ذلك من بني آدم وهل يصح وقوع ذلك من الملائكة فذهبت المعتزلة وكثير ممن سواهم إلى أنه لا يصح وقوع ذلك منهم وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] وعند أهل السُّنّة أنه يصح وقوع ذلك منهم بدليل قصة إبليس وقد كان من الملائكة وقصة هاروت وماروت وقد كانا من الملائكة. وأما قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] فيجوز أن يكون ذلك في طائفة منهم أو في زمان مخصوص واللَّه أعلم. وأما الأنبياء عليهم السلام فلا يصح منهم وقوع الكبائر لعصمة اللَّه تعالى إياهم عن ذلك فأما الصغائر فقالوا: لا يصح منهم وقوع ما ينفر عنهم مثل الكذب وما يضع من أقدارهم وما يدعو إلى البعد عنهم مثل الغلظة والفظاظة ولا يصح منهم أيضاً وقوع ما ورد السمع بحظره عليهم من الكبائر وقول الشعر في حق نبينا ﷺ.

وعندي: أن هذا الحد لا يصح في حق سائر الأنبياء وقد ورد السمع بحظر

الأكل من الشجرة وصح منه ذلك وأما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فقد أبى بعض المتكلمين وقوع ذلك من الأنبياء أيضاً، والأصح أن ذلك يصح وقوعه منهم ويتداركون ذلك إبان موته قبل اختراع المنية وأما الخطأ والسهو فيجوز وقوع ذلك من الأنبياء وقد حمل كثيراً مما فعلوه مما حكى اللَّه تعالى عنهم على ذلك وفي الباب خطب كثيرة وليس هذا موضعها.

وإذا تقرر هذا رجعنا إلى أفعال الرسول ﷺ فنقول: أفعاله على ثلاثة أضرب:

أحدها: حركاته التي تدور عليها هواجس النفوس كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فلا يتعلق بذلك أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة.

والضرب الثاني: أفعاله التي لا تتعلق بالعبادات كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته فيدل فعل ذلك على الإباحة دون الوجوب.

وأما الضرب الثالث: ما اختص بالديانات وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يكون بياناً.

والثاني: ما يكون تنفيذاً وامتثالاً.

والثالث: ما يكون ابتداء شرع فأما البيان فحكمه مأخوذ من المبين فإن كان المبين واجباً كان البيان واجباً وإن كان ندباً كان البيان ندباً ويعرف أنه بيان بأن يصرح بأنه بيان كذلك ويعلم في القرآن أنها مجملة تفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول فنعلم أن هذا الفعل بيان لها. والثاني: أن يفعل امتثالاً وتنفيذاً له فيعتبر أيضاً بالأمر وإن كان الأمر على الوجوب علمنا أنه فعل واجباً وإن كان الفعل على الندب علمنا أنه فعل ندباً. والثالث: أن يعمل ابتداء من غير سبب ولم يوجد منه في ذلك أمر باتباع ولا نهي عنه فاختلف أصحابنا في ذلك على ثلاثة مذاهب وكذلك سائر الفقهاء والمتكلمين وهذا الاختلاف فيما يرجع إلى حقوق الأمة:

المذهب الأول: أن اتباعه في هذه الأفعال واجب على الأمة إلا ما خصه ذلك وهذا مذهب مالك والحسن وبه قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج والإصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران وهذا هو الأشبه بمذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه، وبهذا قال من أصحاب أبي حنيفة أبو الحسن الكرخي وهو قول طائفة من المتكلمين.

والمذهب الثاني: المستحب للأمة اتباعه في هذه الأفعال ويندب إلى ذلك

ولا يجب وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر أهل المعتزلة وبه قال من أصحاب الشافعي، أبو بكر الصيرفي وأبو بكر القفال.

والمذهب الثالث: أن الأمر في ذلك على الوقف حتى يقوم دليل على ما أريد منا في ذلك وإلى هذا ذهب أكثر الأشاعرة واختاره من أصحاب الشافعي أبو بكر الدقاق وأبو القاسم بن كج[1].

مسألة: التأسي برسول اللَّه ﷺ عندنا واجب في القرب:

وعند من ذكرناه لا يجب. واستدل من ذهب إلى ذلك بوجوه من الدليل وقالوا تقدم أولاً معنى التأسي فمعناه: أن يفعل صورة ما فعله على الوجه الذي فعله لأجل أنه فعل وما لم يكن على هذا الوجه لا يكون تأسياً وقالوا يدل أولاً أنه لا يجب علينا أن نفعل مثل ما فعله على جهة الواجب فنقول: إنه لا يجوز أن يعلم ذلك بالعقل لأنه لو علم ذلك بالعقل لكان من أحد الوجهين، إما أنه لا يجوز أن يختص بوجوب شيء عليه وما وجب عليه لا بد من كونه واجباً علينا أو لأنا إذا لم نتبعه في أفعاله أدى ذلك إلى التنفير عنه والأول باطل لأنه عليه الصلاة والسلام إنما تعبد بالفعل لأنه مصلحة له ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة حتى نعلم شياعه في جميع الناس وهذا لأنه ليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح فيجوز أن يكون هذا الفعل مصلحة له ولا يكون مصلحة لنا. ألا ترى أنه قد أبيح له ما لم يبح لنا مثل العدد في الأنكحة والصفي من المغنم وغير ذلك وقد أوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والوتر والتضحية وغير ذلك، والثاني باطل لأنه إما أن يقال: إن التنفير يحصل إذا فارقناه في فعل واحد أو يحصل إذا فارقناه في جميع الأحوال والأول لا يصح لأن المفارقة قد حصلت في أشياء كثيرة مثل المفارقة في صلاة الضحى والمناكح فقد حصل التنفير إذاً والثاني لا يصلح لأنه إذا كان التنفير يحصل بالمفارقة في جميع الأفعال لا في بعض الأفعال فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا ما تعبدنا به من أفعاله وبين ما لم نتعبد به ولأنه لو قال: اعلموا إنما تفعلوه مصلحة لكم دوني أو ما أفعله مصلحة لي دونكم لم يكن هذا مؤدياً إلى التنفير فكذلك ما ذكرناه لا يؤدي إلى التنفير أيضاً.

قالوا: وليست الأفعال كالأقوال من الأوامر والنواهي لأن الأقوال موضوعة

---

(١) يوسف بن أحمد بن كج الدينوري أبو القاسم القاضي العلامة شيخ الشافعية، تلميذ أبي الحسن بن القطان، كان يضرب به المثل في حفظ المذهب، له تصانيف كثيرة. قتل بالدينور سنة (٤٤٥هـ). انظر السير (١٧/ ١٨٣) رقم (١٠٤).

لمعانٍ معلومة على ما ذكرناه من قبل فإذا لم يقتض ذلك الإيجاب أو التحريم علينا إذا كان أمراً ونهياً يطلب معانيها وهذا لا يوجد في الأفعال لأن الأفعال مفيدة صحيحة في حق فاعليها فالقول في ترك إيجاب أمثالها علينا لا يؤدي إلى إبطالها وإلغائها وإذا ثبت أنه لا يجب التأسي به من حيث العقل وإن عرفنا أنه فعل واجباً فكيف يجب علينا أنه فعل ما فعل على وجه الوجوب وهذا لأنا إذا لم نعلم الجهة التي فعل عليها لم يكن ما يفعله تأسياً لوجه ما، ألا ترى أنه لو صار واجباً فتطوعنا لم نكن متأسين به وكذلك إذا فعل تطوعاً وفعلنا فرضاً لم نكن متأسين به أيضاً، وحرفهم في هذا الدليل أنه لا دليل على ما قلتم من وجوب التأسي لا من حيث العقل ولا من حيث السمع فسقط لعدم الدليل واستدلوا أيضاً بأنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه، وحين لم يكن دليلاً عليه فلا يكون دليلاً علينا لدل أنه كان واجباً عليه لأنا إنما نفعله تبعاً له. فإذا لم يدل على أنه كان واجباً عليه فالأولى ألّا يدل على أنه يجب علينا مثله وإذا ثبت انتفاء الوجوب علينا مجرد فعله فقد قال بعضهم: إن فعله يدل على الإباحة لأنها أقل الأحوال.

وقال بعضهم: يدل على الندب لأن الكلام في القرب وأدنى أحوال القرب الندبية فأخذنا بها أخذاً باليقين ومنهم من يوقف ليقوم الدليل على أحد هذه الأمور، وأما دليلنا فاعلم أن المعتمد هو الاستدلال بالشرع في وجوب الاتباع والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾ الآية [الأعراف: ١٥٧] وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] فأمر اللَّه تعالى في هذه الآيات باتباعه واتباعه قد يكون في قوله وقد يكون في فعله فكان بيان الشريعة من جهته واقعاً بالأمرين جميعاً. ألا ترى أنه ﷺ قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[(١)] وقال: «**خذوا عني مناسككم**»[(٢)] والصلاة والحج من الأحكام المجملة وقد حصل بيانها بالفعل فثبت أن مجمل الفعل في البيان محل القول وأن من اتبعه في فعله كان كمن ابتعه في قوله وإنما يكون بيان الفعل أوكد من بيان القول.

ألا ترى: أنه إذا أمر بشيء فأراد تحقيقه حققه بفعله كحلقه حين أحصر عام الحديبية وقد كان أمر فلم يفعلوا وتربصوا وتوقفوا فلما فعل رسول اللَّه ﷺ تبادر الناس عند ذلك إلى الحلق[(٣)] فدل أن الفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١/ ١٥١) رقم (٦٨٣). وانظر فتح الباري (٣/ ٥٦٤).

ومما يدل أن محل فعله محل قوله أنه عليه الصلاة والسلام لما سئل عن القبلة للصائم فقال: «**أنا أقبّل وأنا صائم**»[١] فقال السائل: إنك لست كأحدنا فغضب وقال: «**أرجو أن أكون أخشاكم للَّه وأعلمكم بحدود اللَّه**» ولما قيل لابن عمر: إن ناساً يقولون: إذا قعدت لحاجتك فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها قال: لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول اللَّه ﷺ على اليقين مستقبل بيت المقدس لحاجته[٢]. فاستدل ابن عمر بذلك على جواز فعله ودل به على بطلان قولهم وأجزأه مجزءاً قوله لوروده بإطلاقه وإباحته وقد قال عامة أهل العلم: قوله ﷺ: «**إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين**»[٣] بفعله حين أمَّ قاعداً في مرضه الذي توفي فيه وهم قيام وغفلوا أن نسخ القول واقع بالفعل منه وأنهما في بيان الشريعة على السواء وقد روي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**من أصبح جنباً فقد أفطر**»[٤] ثم زاد أنه منسوخ بما روي أنه كان يصبح جنباً ثم يغتسل ويتم صومه[٥] وكذلك زاد أنه قوله ﷺ: «**الثيب بالثيب جلد مئة والرجم**»[٦] منسوخ بترك جلد ماعز والغامدية وأن قوله في السارق: «**فإن عاد فاقتلوه**»[٧] منسوخ بترك قتله حين أتى في المرة الخامسة ومن هذا الباب جلوسه ﷺ بين الخطبتين يوم الجمعة[٨]، وليس فيه إلا فعله فقط. وروى الشافعي رحمه اللَّه فساد الصلاة بتركه. ومما يزيد ما قلناه بياناً أن النّبيّ ﷺ

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٤/ ١٨٤) رقم (٧٤١٢)، وأبو يعلى في المسند (٧/ ٤٠١) رقم (٤٤٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٦٧) رقم (١٤٥)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٢٤) رقم (٢٦٦).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٢٤٤) رقم (٦٥٧)، ومسلم في الصحيح (١/ ٣٠٨) رقم (٤١١).

(٤) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٢/ ١٨٠) رقم (٢٩٣٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٢١٤) رقم (٧٧٨٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ٣٣٠) رقم (٩٥٨١)، وأحمد في المسند (٢/ ٢٤٨) رقم (٧٣٨٢).

(٥) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ٥٤٤) رقم (١٧٠٤)، وأحمد في المسند (٦/ ١٨٤) رقم (٢٥٥٤٨).

(٦) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٣١٦) رقم (١٦٩٠)، وابن حبان في الصحيح (١٠/ ٢٧١) رقم (٤٤٢٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٧٠) رقم (٧١٤٤).

(٧) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٢٩٥) رقم (٤٤٤٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٢٧٤) رقم (٨٨٧١)، وأحمد في المسند (٢/ ١٩١) رقم (٦٧٩١).

(٨) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣١٤) رقم (٨٨٦)، وابن حبان في الصحيح (٧/ ٤١) رقم (٢٨٠٣).

لما خلع نعله في صلاته خلع أصحابه نعالهم فلما سلم قال: «**ما لكم خلعتم نعالكم**»؟ فقالوا: رأيناك خلعت نعلك فقال: «**إن جبريل أخبرني أن بهما قذراً**»[(١)]. وأيضاً فإن عمر رضي اللَّه عنه لما قَبَّل الحجر قال: إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول اللَّه ﷺ يقبلك[(٢)]. فيرى أن متابعته على الظاهر من فعله واجبة مع علمه أنه لا يقع فيه أكثر من الاتباع وأمثال هذه الأخبار كثيرة فهذه الأخبار تبين أن أفعاله جارية في بيان الشرع مجرى أقواله ومن الصحابة رضي اللَّه عنهم كانوا يعتقدون ذلك ويرون أن المبادرة إلى أفعاله في المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله وقد دل على هذا الأصل الكبير قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] وأمره هو شأنه وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا﴾ [يوسف: ١٥] أي: شأنهم، وإلى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] أي: شأنه وطريقته ومذهبه وقال النّبيّ ﷺ: «**من أدخل في أمرنا ما ليس فيه فهو رد**» يريد دينه وشريعته وأقواله وأفعاله وإن ادعوا أن الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل نقول في هذا الموضع لما كان المعنى الثاني كان منتظماً بالقول والفعل على وجه واحد ودل أيضاً قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وهذا على الإلزام والإيجاب بدليل أن أتبعه قوله: ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١] وهذا عند التعقيب بالمواعيد دليل الوجوب ويبين هذا الجواب عن قولهم أنه لو كان المراد بالآية الإيجاب لقال: لقد كان عليكم ولم يقل لكم لأن الذي قلناه من ذكر الوجوب واللزوم والشيء الواجب علينا إذا فعلناه كتب لنا أمره فهو لنا من هذا الوجه وقد دل أيضاً على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧] فجعل فعله ﷺ علماً على القدرة والأسوة وثبت بالآية أن الائتساء به ﷺ ثابت على العموم حتى ورد دليل الخصوص. ألا ترى أنه لما جاء الخصوص قال تعالى: ﴿إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] فثبت أن الائتساء وجب شرعاً والذي ذكرناه يعرف من الدلائل القطعية التي يحرم خلافها ولا يدخل الاجتهاد في تجاوزها وعلى هذا الأصل الذي ثبتناه لا يحتاج إلى الجواب عن شيء من كلامهم

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٥/ ٥٦٠) رقم (٢١٨٥)، والحاكم في المستدرك (١/ ٣٩١) رقم (٩٥٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢/ ٤٠٢) رقم (٣٨٩٠).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٧٩) رقم (١٥٢٠)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٩٨١) رقم (٢٩٤٣)، وأحمد في المسند (١/ ٤٦) رقم (٣٢٥).

لأنهم إذا ادعوا انتفاء الوجوب من حيث العقل ونحن ادعينا وجوبه من حيث الشرع ولا ملاقاة بين طرفي الدليلين فوقعت الغنية عن الاشتغال بما ذكروه وأوردوه واللَّه المشكور بالهداية إلى ما يوافق السُّنّة فإن ذكروا شيئاً اختص به النّبيّ ﷺ نقول: قام دليل التخصيص مع ذلك فلا يدخل على الأصل الذي أصلناه.

فإن قيل: لو كان الفعل منه ﷺ على الوجوب لكان الترك على الوجوب قلنا: نقول إذا ترك النّبيّ ﷺ شيئاً من الأشياء وجب علينا متابعته فيه. ألا ترى أنه ﷺ لما قدّم إليه الضب فأمسك عنه أصحابه وتركوه إلى أن قال لهم: «إني أعافه» وأذن لهم في تناوله وهذا وجه الكلام في هذه المسألة، وقد تبين جداً وقد رأيت لبعض المتأخرين في هذه المسألة كلاماً مختلطاً ورأيته متردد الرأي في المسألة وأشار إلى طرف مما ذكرناه من أن الصحابة رضي اللَّه عنهم كانوا يبتدرون إلى أفعاله ﷺ ابتدارهم إلى أقواله وهو ﷺ إمام الخليقة في جميع أموره وذكر أنه يبني فعله على الإيجاب والإلزام أخذاً بالأحوط، ثم رأيته يميل إلى القول بالإباحة على معنى أنه إذا ظهر منه ﷺ فعل لم يكن على الأمة حرج أن يفعلوا مثل فعله قال: وأما القول بالإيجاب والندب فلا دليل عليهما ونحن نحمد اللَّه عليهما قد دللنا على ذلك بأبين وجه وأظهر مسلك فليعتقد المرء ذلك يجد نفسه على سواء الصراط واللَّه المغني بمنّه.

وإذا فعل الرسول ﷺ شيئاً وعرف أنه فعله على وجه الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعاً لنا إلا أن يدل الدليل على التخصيص بذلك فقال أبو بكر الدقاق: لا يكون ذلك شرعاً لنا إلا بدليل يدل عليه هكذا ذكر الأصحاب وعندي أن ما فعل في القرب سواء عرف أنه فعله على جهته أو لم يعرف فإنه شرع لنا إلا أن يقوم الدليل على تخصيصه، والذي ذكرناه في المسألة الأولى دليل في هذه المسألة ولا معنى للإعادة والمعتمد رجوع الصحابة إلى أقواله وأفعاله جميعاً على السواء.

وإذا ثبت هذا فنقول: اعلم أنه يحصل بالفعل جميع أنواع البيان من بيانه المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ، فأما بيان المجمل فهو كما روي من فعله ﷺ الصلاة والحج وتضمن فعله بيان المجمل الذي في القرآن، وأما تخصيص العموم فهو كما روي أنه ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس[1]. ثم روي أنه ﷺ صلى بعد العصر صلاة لها سبب. وكان ذلك تخصيص عموم النهي، وأما تأويل الظاهر فهو كما روي أنه ﷺ نهى عن القود في

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٢١١) رقم (٥٥٦)، ومسلم في الصحيح (١/ ٥٦٦) رقم (٨٢٥).

الطرف قبل الاندمال، ثم روي أنه أقاد قبل الاندمال فيعلم أنه ﷺ أراد بالنهي الكراهة في وقت دون التحريم وأما النسخ فقد بيناه في موضعين فلا يفيد.

وإن تعارض قوله وفعله في البيان ففيه أوجه، من أصحابنا من قال: القول أولى من الفعل لتعديه بصيغته.

ومنهم من قال: الفعل أولى لأنه أدل وأقوى في البيان على ما سبق من خبر حلق الرأس في الحديبية.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء. وعندي أن هذا هو الأولى ولا بد من دليل آخر لترجيح أحدهما على الآخر ووجه التسوية بينهما ما ذكرنا في المسألة الأولى وهو اتفاق الصحابة رضي اللَّه عنهم على التسوية بين القول والفعل وأخذهم بيان الشرع منهما على وجه واحد من غير ترجيح والكتاب يدل أيضاً على ذلك وهو في المواضع التي ذكرناها، واللَّه أعلم.

ونذكر حكم ما أقر عليه رسول اللَّه ﷺ في عصره فنقول: وإذا شاهد رسول اللَّه ﷺ الناس على استدامة أفعال في بيعات أو غيره من معاملات يتعاملونها فيما بينهم أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو أبنية أو مقاعد في أسواق فأقرهم عليها ولم ينكرها منهم فجميعها في الشرع مباح إذا لم يتقدم إقراره إنكار؛ لأن النّبيّ ﷺ لا يستجيز أن يقر الناس على منكر ومحظور كما وصفه اللَّه تعالى في قوله: ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فدل أن ما أقر عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر فإن مدح فاعله وذم تاركه دل على وجوبه وإن ذم فاعله ومدح تاركه دل على حظره وهكذا لو أمره بالتوبة لأنه لا يأمر بها إلا في معصية وإن مدح فاعله ولم يذم تاركه دل على استحبابه وهكذا لو وعد فاعله بالثواب أو لم يتوعد تاركه بالعقاب دل على استحبابه وإن لم يمدح فاعله ولم يذم تاركه دل على إباحته وإن أقر فاعلاً بعد ذمه على فعل مثله دل على إباحته بعد حظره وإن ذم واحداً على فعل وأقر آخر على مثله فإن علم افتراقهما في السبب تعلق الحظر والإباحة بالسبب الذي افترقا فيه وإن جهل بسبب الافتراق عليه حكم الآخر منهما فإن كان الآخر الإقرار بعد الذم دل على الإباحة بعد الحظر وإن كان الآخر الذم بعد الإقرار دل على الحظر بعد الإباحة وإذا علم من حال مرتكب المنكر الإنكار إن كان الإنكار عليه يزيده إغراء على فعل مثله فإن علم به غير الرسول لم يجب عليه الإنكار لئلا يزداد من المنكر بالإغراء.

وإن علم به الرسول ففي وجوب إنكاره وجهان: **أحدهما**: لا يجب لهذا

التعليل وهو قول المعتزلة. **والوجه الثاني**: يجب إنكاره ليزول بالإنكار توهم الإباحة وهذا الوجه أظهر وهو قول الأشعرية من هذا الوجه يكون الرسول مخالفاً لغيره لأن الإباحة والحظر شرع مختص بالرسول دون غيره.

مسألة:

وإذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يضيفه إلى عصر الرسول ﷺ. **والآخر** إلى عصر الصحابة رضي اللَّه عنهم. **والثالث**: أن ينطق فإن أضافه إلى عصر الرسول ﷺ وكان مما لا يخفى مثله حمل على إقرار الرسول وصار شرعاً وإن كان مثله يخفى كأن يكرر منهم وكثر حمله على إقراره لأن الأغلب فيما كثر منهم أنه لا يخفى عليه كما روي عن أبي سعيد الخدري رضي اللَّه عنه قال: «كنا نخرج صدقة الفطر في زمان رسول اللَّه ﷺ صاعاً من بر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر»[1] الخبر، وعلى هذا إذا أخرج الراوي الرواية مخرج التكثير بأن قالوا: كانوا يفعلون كذا حمل الرواية على علمه وإقراره فصار المنقول شرعاً وإن تجرد عن لفظ التكثير كقوله: فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت شرع باحتمال، وأما إن أضيف الفعل إلى عصر الصحابة رضي اللَّه عنهم نظر فإن كان مع بقاء عصر الصحابة لم يكن حجة وإن كان انقراض عصرهم فهو حكاية عن إجماعهم فيكون حجة وإن أطلقه ولم يضفه إلى أحد العصرين نظر فإن كان عصر الصحابة باقياً فهو مضاف إلى عصر الرسول ﷺ، وإن كان بعد عصر الصحابة فالماضي قبله عصر الصحابة.

وإذا قال الراوي: من السُّنّة كذا كما قال علي رضي اللَّه عنه: من السُّنّة ألّا يقتل حر بعبد[2] فقد اختلف فيه الفقهاء. فعند أبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وأبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة: أنه لا يحمل ذلك على سنة الرسول، لأن الصحابة ربما سنوا بالقياس والاجتهاد أحكاماً، كما قال علي رضي اللَّه عنه: جلد رسول اللَّه ﷺ في الخمر أربعين وجلد أبو بكر رضي اللَّه عنه ثمانين في كلٍّ سُنَّة[3]، وقد قال النّبيّ ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من**

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٤٨) رقم (١٤٣٥)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٦٧٨) رقم (٩٨٥).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (٤/ ١٧٦) رقم (٤٥١٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ٤٠٩) رقم (٢٧٤٧٧).

(٣) أخرجه أبو داود في السنن (٤/ ١٦٦) رقم (٤٤٨٨)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ٣٧٩) رقم (١٣٥٤٥).

بعدي»[١] وأما مذهب الشافعي رحمه اللَّه أن مطلق السُّنّة ما سنَّه الرسول ﷺ وأضافها إلى غيره. فجاز لاقتدائه فيها بسُنَّة النّبيّ ﷺ فوجب أن يحمل الإطلاق على حقيقته دون مجازه، وأما قول علي رضي اللَّه عنه: وكلُّ سُنَّة يعني بالزيادة أنها تقرير جاءت به السُّنّة وقوله ﷺ: وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي يعني ما أخبروكم به عن سنتي وإن كان ذلك حجة نظر، فإن كان الراوي لذلك صحابياً كانت روايته مسندة يجب العمل بها وإن كان تابعياً كانت روايته مرسلة فحكمها حكم المراسيل.

مسألة: وإذا قال الصحابي: أُمرنا بكذا أو نُهينا عن كذا فلا يوجب هذا أن يقطع بأنه عن الرسول ولا يقطع بأنه ليس عن الرسول ﷺ لجواز الأمرين.

واختلفوا فيما يوجب هذا الظاهر فحكي عن أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي أنه يحمل على أنه من الصحابة دون الرسول صلوات اللَّه عليه إلا أن يقوم دليل على أنه من الرسول عليه الصلاة والسلام.

ومذهب الشافعي أنه يحمل على أنه من الرسول صلوات اللَّه عليه دون الصحابة، لأن الصحابة لقربهم من عصر الرسول ﷺ كانوا يستعملون هذه اللفظة في أوامره ونواهيه فوجب أن يحمل على عُرف الاستعمال وهذا مثل ما روي عن أنس أنه قال: «أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة»[٢]، وهذا محمول على أن الآمر هو النّبيّ ﷺ.

ومنهم من جعل الأمر على الوقف حتى يقوم دليل. والصحيح ما قدمنا ومما يلحق بالفصل الذي ذكرناه من قبل أن تقرير النّبيّ ﷺ غيره على ما يشاهده منه شرع استدل به الشافعي في إثبات القافة[٣] من خبر محرز المدلجي ونظره إلى أسامة بن زيد وهما نائمان وعليهما قطيفة وقد بدت أقدامهما فقال: هذه الأقدام بعضها من بعض[٤] وسرور النّبيّ ﷺ بذلك وذكره لعائشة رضي اللَّه عنها مستبشراً

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١/ ١٧٨) رقم (٥)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٤) رقم (٣٢٩)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٥) رقم (٤٢).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٢١٩) رقم (٥٧٨)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٨٦) رقم (٣٧٨).

(٣) اقتفاء الأثر. انظر لسان العرب (٩/ ٢٩٣).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٣٦٥) رقم (٣٥٢٥)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٨٢) رقم (١٤٥٩).

بقوله ووجه الاحتجاج بالخبر أن النّبيّ ﷺ لا يسره إلا الحق وقد قال محرز ما قاله بالقافة فإنه كان معروفاً بهذا العلم، فلما سره قوله تبين أنه مسلك صحيح وقوله مصدر عما صدر عنه حق وهذا هو الجواب عن قول من قال معترضاً على الخبر أن قول محرز كان موافقاً للشرع فإن أسامة ولد على فراش زيد والقول الصادر على وفق الشرع لا يكون دليلاً على أنه في نفسه حق وحجة. ألا ترى أن الفاسق لو قال: إن هذه الدار لفلان وعزاها إلى مالكها فلو قرر الشرع مثل هذا على قولكم لم يكن دليلاً على أن قول الفاسق مقبول محكم به.

والجواب على هذا ما سبق ويقال: إن الرسول ﷺ لو لم يكن معتقداً قبول قول القائف لعده من الزجر والفأل وما يقال بالحدس والتخمين، ولما أبعد أن يخطئ في تواضع إن أصاب في هذا الموضع وكان ينبغي إن لم يكن القافة حقاً أن ينبهه على غلط وهو قوله بهذا الطريق حتى لا يتخذه مسلكاً يسلكه في سائر المواضع فيخطئ في غير هذا الموضع وإن أصاب في هذا الموضع فمقداره الاحتجاج بالخبر وهو وجه حسن واضح داخل في أستار القلوب، واللَّه أعلم.

۞ ۞ ۞

مسألة: ويلحق بهذا الفصل الكلام في تعبد نبينا عليه الصلاة والسلام بشريعة من قبله:

اعلم أنه يجوز أن يتعبده اللَّه تعالى بشريعة من قبله من الأنبياء ويأمره باتباعها ويجوز أن يتعبده بالنهي عن اتباعها ولا لبس في وجوب هذا أو عدمه استبعاد ولا استنكار ولأن مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان النّبيّ الأول دون الثاني ويجوز أن يكون مصلحة في زمان الثاني دون الأول ويجوز أن يكون مصلحة في زمان الأول والثاني، وإذا جاز هذا فيجوز أن تختلف الشرائع وتتفق فإن قيل: إذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الأول لم يكن لبعثه وإظهار المعجزة عليه فائدة لأن الشريعة معلومة من قبل. قلنا: اللَّه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وعلى أن فيه فوائد كثيرة منها: أنهما وإن اتفقا في بعض الأحكام فيجوز أن يختلفا في بعضها ومنها: أنه يجوز أن يكون الأول مبعوثاً إلى قومه والثاني إلى غيرهم ومنها: أن يندر من شريعة الأول فلا يعلم إلا من جهة الثاني ومنها: أن يحدث في الأول بدع فيزيلها الثاني فيعلم أن الأمرين جائزان.

ثم اختلف أصحابنا وغيرهم هل تعبده للَّه تعالى أعني نبينا ﷺ باتباعها أعني

شريعة من قبلنا أم كان منهياً عن اتباعها على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه لم يكن متعبداً باتباعها بل كان منهياً عنها وقد ذهب إلى هذا جماعة من أصحابنا وأكثر المتكلمين وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

والمذهب الثاني: أنه ﷺ كان متعبداً باتباعها إلا ما نسخ منها وإلى هذا مال أكثر أصحابنا وكثير من أصحاب أبي حنيفة وطائفة من المتكلمين.

والمذهب الثالث: أنه ﷺ لم يتعبد فيها بأمر ولا نهي وقال بعض الفقهاء: كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام على الخصوص دون غيره وهو قول شاذ. والمعروف ما قدمنا من قبل والمذهب الصحيح هو الأول وإنه كان المذهب الثاني قد نصره كثير من أصحابنا وقد أومئ إليه الشافعي في بعض كتبه وقيل: إنه بني عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة غير أنا نقول: إن العقل لا يحل اتباع شريعة من قبلنا غير أنه قد ثبت شرعاً أنا غير متعبدين بشيء من أحكام الشرائع المتقدمة، فأما وجه قول من قال: إنا تعبدنا بذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: ٩٥] فهذا نص أن هذه الشريعة ملة إبراهيم ونحن نعلم أنها لم تجعل الملة في الحال فثبت أنها ملة له على معنى أنها كانت ملة له فبقيت حقاً لذلك وصارت لرسول اللَّه ﷺ ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] والهدى اسم الإيمان والشرائع جميعاً لأن الاهتداء بها كلها ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله: ﴿ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾ قد دخل فيها النّبيّ ﷺ وقيل: أنه أراد بها النّبيّ ﷺ على الخصوص وقوله في قصة اليهوديين اللذين زنيا ورجوع النّبيّ ﷺ إلى التوراة وحكمه بها على هذا القول أكثر أهل التفسير وبه وردت الرواية ويدل عليه أن ابن عباس رضي اللَّه عنهما سئل عن سجدة (ص) فقال: سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم أن يقتدى به. وأيضاً فإن اللَّه تعالى قال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] والدين اسم لما يدان اللَّه به من الشرائع ولأن ما أنزله اللَّه تعالى من الشرع شرع ثبت لكل الناس ما لم يثبت نسخه وليس في بعث الرسول الثاني ما يدل على نسخ ما كان شرعاً من قبل لما بينا أنه غير ممتنع أن يكون شرع الأول شرعاً للثاني فعلى هذا شرائع من قبلنا شرائع اللَّه تعالى ولم يعرف نسخها ثبت حقاً وشرعاً إلى أن يعرف نسخها قال أبو زيد في أصوله: والصحيح هذا المذهب وهو أنه كان متعبداً بشرع من قبله إلا أن بقاء ذلك الشرع لا يثبت بعد مبعث النّبيّ ﷺ إلا لحكايته أنها ثابتة لأن اللَّه تعالى أنبأنا أنهم حرفوا الكلم عن مواضعها وخانوا في النقل فصاروا مردودي الشهادة ولأن عداوة

الدين كانت ظاهرة منهم واتهموا بالحيل واللبس فيما يظهرون من شر لبعض فلم يصر كلامهم حجة علينا إلا ما نقلها رسول اللَّه ﷺ وأخبرنا أنها ثابتة بوحي متلو وغير متلو قال: فالشرائع التي كانت من قبل تبقى حقاً في نفسها لأنها كانت مطلقة غير مقبولة فبعث نبي آخر ولكن لا يثبت شرعهم بنقلهم ولكن بنقل الثاني.

قال: وفيه كان عرف المصطفى ﷺ حيث لم يصدق غيره عليه ولزم الماضين من الرسل اتباعه لو كانوا أحياء قالوا: ولهذا لم يرجع إليهم ولم يراجعهم في معرفة الأحكام وربما يستدل من ذهب إلى هذا المذهب بحال النّبيّ ﷺ قبل الوحي بأنه كان متبعاً شريعة من قبله بدليل أنه ﷺ كان يحج ويعتمر ويفعل وجوه الخيرات ويذبح وينحر ويطوف ويعظم البيت ولا بد أن هذه الأفعال كانت منه باتباعه شريعة من قبله لأنه لم يكن ينزل عليه الوحي بشرع يدل عليه أن اللَّه تعالى لا يخلي زماناً من شرع وإذا لم يكن عليه شرع فلا بد أن يكون الذي عليه شريعة من قبله فأما دليلنا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١] والرسول الذي ذكر هاهنا هو رسولنا ﷺ فقد جعلهم بعد مبعثه بمنزلة أمته فدل أن شرائعهم قد انتهت بمبعثه ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] قال أبو زيد على هذه الآية: فيه دليل على جواز النسخ في الجملة وليس فيه دليل على انتساخ كلي فإن تبدل الطريقة يثبت بتغيير الأحكام ولا شك أن بعض الأحكام قد تغيرت بتبدل الطريقة فاستقام قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] قال: يبينه أنهم أجمعوا كلهم على طريقة واحدة بالإيمان باللَّه تعالى وطاعتهم إياه في أوامره ونواهيه ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: إن هذه الآية تقتضي تفرد كل واحد من الأنبياء بشرعة ومنهاج إلا ما قام عليه الدليل والدليل على أن شرائع من قبلنا انتهت بمبعث نبينا ﷺ ما روي أن النّبيّ ﷺ رأى صحيفة في يد عمر رضي اللَّه عنه فقال له: «**ما هذه الصحيفة؟**» فقال: فيها شيء من التوراة فغضب رسول اللَّه ﷺ وقال: «**أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي**»[1]. فجعله بمنزلة واحد من أمته لو كان حياً فهذا نص أن شريعته انتهت ببعثه ولأن أصحاب الرسول ﷺ كانوا يرجعون في الحوادث إلى الكتاب والسُّنّة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقاً من الكتاب والسُّنّة والدليل عليه قول معاذ حين بعث إلى اليمن الخبر المعروف ولم يرو أن أحداً منهم رجع إلى شيء من أحكام الكتب المنزلة من قبل ولا بحث عنها ولا أمر أحداً بالبحث عما فيها

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٣٣٨) رقم (١٤٦٧٢). وانظر فتح الباري (١٣/ ٥٢٥).

ولو كانوا متعبدين بذلك لنقل عنهم أو نقل عن النّبيّ ﷺ ذلك ولو فعل لنقلوا عنه عليه الصلاة والسلام ذلك وهذا دليل معتمد لكن نبسط بساطاً لهذا الدليل ليظهر وجه الاعتماد عليه فيقول القائل: بوجوب اتباع شريعة من تقدمه لا يخلو إما أن نقول: إن اللَّه تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التي تعبد بها من قبله وأوحى إليه تلك العبادات وصفاتها وهيئاتها فرجع إلى ما أوحى إليه منها ولم يرجع إلى النقل عمن تقدم أو يقول: إنه رجع في معرفة شرع من تقدم إلى النقل كما نفعله نحن في شرع نبينا صلوات اللَّه عليه أو نقول: رجع في البعض إلى الوحي وفي البعض إلى النقل ولا يجوز الأول لأن هذا مجرد دعوى ولا بد في ذلك من نقل، وأما الظن والتخمين لا يثبت ولأنه لا يخلو إما أن نقول: إن جميع ما أوحي إليه شرع نبي متقدم إما موسى عليه السلام أو غيره وإما أن نقول: إن بعض ما أوحي إليه شرع نبي متقدم والبعض لا والأول باطل لأن كثيراً من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما، وهذا معلوم قطعاً. وأما الثاني غير ممتنع أن يكون بعض شرعه موافقاً لشرع من تقدمه ولكن وقوع الاتفاق لا يدل أنه متعبد بشريعة من تقدمه لأنه عليه الصلاة والسلام إنما علمه بالوحي فصارت شريعته وإذا صارت شريعته بالوحي ولا سند إلى أنه شريعة له بكونه شريعة من قبله وإن قال: إنه أنزل إليه أن هذه شريعة من قبلك وأنت متعبد بها فاتبعها فهذا لا بد فيه من نقل على هذا الوجه وإن رجعوا إلى الآيات التي ذكروها فليس فيها ذكر شرع من شرائعهم وحملها على جميع شرائعهم لا يمكن لما ذكرنا من قبل ولا يجوز الثاني وهو أن النّبيّ ﷺ رجع إلى نقل من تقدم وهو باطل لما بينا أنه لم ينقل أن النّبيّ ﷺ رجع في شيء من الحوادث إليها بل كان ينتظر الوحي مثل ما انتظر في الظهار والإيلاء واللعان وغير ذلك، ولم يرو أنه سأل أحد من أهل التوراة والإنجيل عن حكم من الأحكام ولو كان متعبداً بما فيها لم يتصور ألّا يرجع، ولذلك أحد من السلف لم يرو أنه رجع إلى نقل أحد من أهل الملل ولا سألهم عن شرائعهم ولو كانوا متعبدين كما قلتم لكانت كتب الأنبياء المتقدمين عليهم السلام في الأحكام بمنزلة الكتاب والسُّنّة فكان ينبغي أن يجب الرجوع إلى ذلك كما أوجب الرجوع إلى الكتاب والسُّنّة فإن ذكروا الرجوع إلى أمر الرجم سنجيب عنه، فإن قالوا: إنما امتنع ذلك لأن أهل الأديان السالفة حرفوا كتبهم وغيروها عن الوجوه التي عليها نزلت. قلنا: إذا ثبت أن الرجوع إلى نقل من تقدم ممتنع ولم ينقل الوحي بذلك ولا ثبت فساد الرجوع فإذا سقط عرفنا قطعاً أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله ولأنه لو كان متعبداً بشرع من قبله على ما زعموا وكانوا قد حرفوا وغيروا ونحن نعلم قطعاً أنهم لم يحرفوا الجميع، فكان ينبغي أن يقع التنبيه من اللَّه تعالى على مواضع اللبس والتمويه

والتحريف حتى لا يتعطل مرجع الأحكام ويدل عليه أنه كان قد أعلم من أحبارهم جماعة مثل عبد اللَّه بن سلام وزيد بن شعبة وغيرهما في زمان النّبيّ ﷺ ومثل كعب الأحبار وغيره بعده فكان يمكن أن يعرف مواضع التحريف من غير مواضع التحريف منهم وقد استشهد اللَّه تعالى بعبد اللَّه بن سلام في نص التنزيل وهو قوله: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣] وهو عبد اللَّه بن سلام في قول جماعة المفسرين فإن قالوا بقول الواحد والاثنين لا نعرف. قلنا فيما طريقة العلم يعرف وعلى أنه كان يخالط أهل العلم النقل للكتب المتقدمة ليعرف ما فيها بطريق التواتر حتى لا يذهب عليه شرع من الشرائع التي تعبد به، والذي قاله أبو زيد في حجتهم أنه لا يثبت بما شرعهم إلا بقول من الرسول ﷺ. قلنا: فإن ذلك القول وكان ينبغي أن يوقفه اللَّه عليه وليس أوقفه اللَّه عليه وكان ينبغي أن يعلمنا ذلك حتى لا يذهب علينا شريعة من الشرائع التي تعبدنا اللَّه تعالى بها. وقد قال بعض من ذهب إلى هذا المذهب أنه لو كان متعبداً بشرع من سلف لم ينسب جميع شرعه إليه كما لا ينسب شرعه عليه الصلاة والسلام إلى بعض أمته وفيما قالوه جعل الرسول كأنه أمة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط عظيم من مرتبته ومنزلته واعتقاد أنه تبع لكل نبي من تقدمه وهذا لا يستجيزه أحد من أهل الملة بل فيه التنفير عنه لأنه يكون تابعاً بعد أن كان متبوعاً ومدعواً بعد أن كان داعياً.

أما الجواب عما تعلقوا به قلنا: أما الآية الأولى فلا تعلق لكم بها لأن المذكور اسم الملة واسم الملة لا يقع إلا على الأصول من التوحيد والإخلاص للَّه تعالى بالعبادة وغير ذلك، ولا يقع هذا الاسم على فروع الشرائع التي يقع اختلافنا في ذلك ولهذا لا يقال ملة أبي حنيفة وملة الشافعي ويقال مذاهبهما مختلفة ولا يقال ملتهما مختلفة ويدل عليه أن اللَّه تعالى قال: ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣] فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين ويدل عليه أن شريعة إبراهيم قد انقطع نقلها وكيف يحثه اللَّه تعالى على اتباع ما لا سبيل له. وأما قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ﴾ [الأنعام: ٩٠] فقد أمر اللَّه تعالى باتباعه هدى يضاف إلى جماعتهم والهدى المضاف إلى جماعتهم هدى التوحيد الذي اجتمعوا عليه دون الشرائع التي اختلفوا فيها، وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۖ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤] قلنا: ظاهر هذا يقتضي أن يحكم بها كل النّبيّين فعلى هذا لا بد من حمله على التوحيد ليدخل جميع النّبيّين فيه لأننا نقطع أن بعض الشرائع قد تنسخ بعضاً على تفاصيل معلومة، وأما قولهم: أنها نزلت في شأن اليهوديين اللذين زنيا قلنا: قد يسقط استدلالكم بالطريق الذي قلناه

ويجوز أن يكون المراد بالذين أسلموا جماعة من أنبياء بني إسرائيل بعثوا على شرع التوراة والدليل على أن المراد بالآية ما ذكرنا أنه لم ينقل رجوع النّبيّ ﷺ إلى التوراة في طلب الأحكام وأما قصة اليهوديين فليس يعلم أن النّبيّ ﷺ رجع إليها مستفيداً لحكم منها ويجوز أن نرجع إليها لنتبين كذبهم فيما ادعوا أنه ليس حد الزنا هو الرجم في التوراة وقد كان إلى ذلك لأن اليهود كانوا يموهون على المسلمين ويقولون: إنه لم توجد صفة محمد ﷺ في التوراة فأراد أن يبين كذبهم فيما ادعوا من حكم الزاني ليعرف كذبهم في غير ذلك مما يدعونه وأيضاً يجوز أنه عليه الصلاة والسلام حكى أن الرجم هو حد الزاني في التوراة فرجع إليها ليقررهم على صدقه في حكاية أن الرجم موجود فيها ولو رجع في استفادة الحكم منها لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام ورجع إليها في شرائط الإحصان وغيره.

وأما قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] قلنا: اسم الدين يقع على الأصول دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعي ويراد به مذهبه ولا يقال دينه ودين أبي حنيفة مختلف وعلى أن قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] دليل على أن الدين شرعه لنا ما وصى به نوحاً وهو ترك التفرق وأن يتمسك بما شرع وأما قولهم: إن الشريعة التي شرعها اللَّه تعالى وأنزلها لا يثبت نسخها إلا بدليل قلنا: قد قام الدليل على نسخها على ما سبق وقد أقمنا الدلالة على ذلك وهذا لأن جميع الشرائع السابقة قد انتهت بشرع رسولنا صلوات اللَّه وسلامه عليه ونستدل بما ذكرناه على انتهائها وقد سبق بما فيه وأما قولهم: إن النّبيّ ﷺ كان متعبداً بشرع من قبله قبل الوحي. قلنا: هذا لا نسلمه أيضاً والدليل عليه أنه لو كان متعبداً بذلك لكان يفعل ما تعبد به ولو فعل ذلك كان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى واليهود وغيرهم ولو فعل معهم ما كانوا يفعلونه وقد نقلت أفعاله قبل البعث وعرفت أحواله ولم ينقل أنه كان يخالط أحداً من النصارى واليهود أو يفعل شيئاً من أفعالهم والحق أنه لو تعبد بها لفعلها ولو فعلها لظهرت منه ولو ظهرت لاتبعه فيها الموافق ولنازعه فيها المخالف وقد عدم هذا كله فدل أنه لم يكن متعبداً بذلك، وأما قولهم: إنه كان يحج ويعتمر ويطوف، قلنا: لم يثبت أن النّبيّ ﷺ حج واعتمر قبل المبعث ولم يثبت أنه تولى التذكية وأمر بها ويمكن أن يقال إنه وجد قومه على أدب من أدب إبراهيم عليه السلام فوافقهم فيما فعلوه من الأفعال التي كانوا فيها على طريقة إبراهيم وهذا غير ممتنع فعله وموافقته قومه فيها خصوصاً إذا كانوا قوماً نشأ فيهم وكان فيما بينهم ولم يكن الفعل مما هو محرم في شريعة معروفة فهذا وجه الكلام في هذه المسألة، واللَّه أعلم.

۞ ۞ ۞

القول في الأخبار ومواجبها وما يقبل منها وما لا يقبل

وإذا بينا أفعال الرسول صلوات اللَّه وسلامه عليه وأحكامها فالواجب أن نبين أقواله ﷺ ومواجبها وما يتعلق بها، وأيضاً فإن السُّنّة تلو الكتاب فإذا بينا طرفاً مما يتعلق بالكتاب فنبين السُّنّة وما يبتنى عليها فنقول في مقدمة الكلام في الأخبار: إن سُنة الرسول صلوات اللَّه عليه في حكم الكتاب في وجوب العمل بها وإن كانت فرعاً له لأن اللَّه تعالى ختم برسوله النبوة وأكمل الشريعة وجعل إليه بيان ما أجمله في كتابه وإظهار ما شرعه من أحكامه، وقال تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [النساء: ٥٩].

ولما جعله بهذه الرتبة أوجب اللَّه عليه أمرين لأمته وأوجب له أمرين على أمته.

أما ما أوجب عليه لأمته منه الأمرين:

فأحدهما: التبليغ، قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧].

والثاني: البيان قال اللَّه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وما أوجب له على أمته من الأمرين:

فأحدهما: طاعته في قبول قوله والعمل به، قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ﴾ [النساء: ٥٩].

والثاني: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله لأنه ما كان يقدر على أن يبلغ جميع الناس وما كان يبقى على الأبد حتى يبلغ أهل كل عصر فإذا بلغ الحاضر لزمه أن ينقله إلى الغائب وإذا بلغ أهل عصر لزمهم أن ينقلوه إلى أهل كل عصر عمن تقدمهم لينقلوها إلى أهل العصر الذي يتلوهم فينقل كل سلف إلى خلفه فيدوم على الأبد نقل سنته وحفظ شريعته.

قال النّبيّ ﷺ: «**ليبلغ الشاهد الغائب**»[1]، وقال ﷺ: «**بلغوا عني ولا تكذبوا**

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٧) رقم (٦٧)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٨٧) رقم (١٣٥٤).

علي»[١]، وقال أيضاً: «**نضر اللَّه امرءاً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[٢].

وإذا كان أمر السُّنّة على هذا الوجه فللسنة حالتان:

إحداهما: أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعاً منه.

والحالة الثانية: أن ينقل إلى الغائب خبراً عنه.

فأما الحالة الأولى: فإذا سمع عن النّبيّ ﷺ وسمع لفظه فالعلم بذلك مقطوع بوجوده لأن السماع من علوم الحواس المدركة بالاضطرار وإذا رفع العلم بذلك فيكون وجوب العلم صادراً عن العلم بصحة ما سمعه.

وأما الحالة الثانية: وهي إذا نقل خبره ﷺ إلى غائب عنه فيجب على من نقل إليه أن يعمل به كما يجب على من شاهده وسمع منه فليثبتونه في وجوب العمل وإن اختلفا في وقوع العلم وسنبين هذا من بعد وليس على من بلغته السُّنّة من الغائبين عن الرسول ﷺ أن يهاجر لها لسماعها منه لأنها قد وصلت إليه بالنقل، فسقطت عنه المعجزة وسقط عن النّبيّ ﷺ بيانه. ثانياً: وإن هاجر لأنه قد بين بالبلاغ الأول فسقط عنه فرضه ولو لزم كل مبلغ أن يحضر ولزم الرسول ﷺ أن يكرر لخرج من حد الاستطاعة في الجمعين فصارت الأخبار أصلاً كبيراً في أصول الدين بالوجه الذي قد بيناه.

❁ ❁ ❁

فصل

[حد الخبر]

اعلم أن حد الخبر كلام يدخله الصدق والكذب:

ولا يعني بهذا دخولهما عليه في حالة واحدة لكن المراد منه أنه يصح فيه الصدق والكذب من حيث صيغته ثم يكون الصدق بدليله والكذب بدليله، ألا ترى

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٢٧٥) رقم (٣٢٧٤)، وابن حبان في الصحيح (١٤/ ١٤٩) رقم (٦٢٥٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٤٠) رقم (٢٦٦٩)، والدارمي في السنن (١/ ١٤٥) رقم (٥٤٢).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١/ ٢٧٠) رقم (٦٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٦٢) رقم (٢٩٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ٨٤) رقم (٢٣٠).

أن الإنسان إذا أخبر بخبر فلا يقال صدقت أم كذبت من حيث صيغته لأنه من حيث صيغته يستوي فيه الصدق والكذب، وإنما يقال كذبت أو صدقت بدليل يدل عليه لا من صيغته، وقد عدل بعضهم عن الحد الأول: فقال ما يدخله الصدق أو الكذب، وقال بعضهم: ما لا يخلو أن يكون صدقاً أو كذباً.

والحد الأول هو المعروف وقد صح بالوجه الذي بينا فإن قيل: قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب، قلنا: هذا الكلام يجري مجرى خبرين أحدهما: خبر عنه بصدق النّبيّ ﷺ والآخر بصدق مسيلمة والأول: حق صدق، والثاني: كذب باطل وإذا جرى هذا الكلام مجرى خبرين أحدهما صدق والآخر كذب سقط السؤال ثم نقول: قد بينا أن معنى قولنا أن الخبر يدخله الصدق والكذب هو أنه إذا قيل للمتكلم به صدقت أو كذبت لم يكن باطلاً من حيث اللغة وفي هذه الصورة لا يكون الصدق أو الكذب باطلاً من حيث اللغة وإنما وجه بطلانه بدليل يدل عليه فإن قال قائل: ما الصدق وما الكذب؟ قلنا: الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به. والكذب: الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به وهذا حد المتكلمين والأولى أن نقول: إذا كان المخبر على ما تضمنه الخبر فهو صدق وإذا كان بخلافه فهو كذب ويكفينا هذا القدر.

وإذا علمنا حد الخبر فنقول: الأخبار على ثلاثة أضرب:

خبر يعلم صدقه فهو حق، وخبر يعلم كذبه فهو باطل، وخبر يحتمل الصدق والكذب فهو ممكن أن يكون حقاً أو باطلاً.

فالمعلوم صدق كالخبر ففي اجتماع الصدق والخبر نقصان الواحد من الاثنين وكالخبر ببياض العاج وسواد القار ويدخل في هذا ما علم بضرورة العادة كالخبر بحدوث الولد عن أبوين وبطلوع الشمس من المشرق وقد يعلم الصدق بالدليل المكتسب مثل الخبر بحدوث العالم بوحدانية الصانع وبالدليل العرفي مثل قولهم الطعام مشبع والماء مروي.

وأما الخبر الذي يعلم كذبه فهو الخبر الذي يقابل الضروب التي قلناها والخبر الذي يعلم صدقه بطريق العكس وهو كالخبر باجتماع الضدين بزيادة الواحد على الاثنين إلى آخر ما ذكرناه وقد يعلم صدق الخبر وكذبه بقرائن تتصل بالخبر وذلك أن الخبر الواحد يخبر ويعمل به جميع الأمة أو يخبر الواحد بخبر ويصدقه الجم الغفير وأما القرينة الدالة على الكذب فهو أن يخبر الواحد بخبر. ويعلم الأمة بخلافه أو يخبر الواحد بخبر ويكذبه الجم الغفير وفي الأول نظر وسيأتي من بعده، وأما الخبر الذي يمكن أن يكون صدقاً أو يكون كذباً فهو كالإخبار بلقاء زيد أو

بكلام عمرو وكذلك الإخبار بخصب السَّنَة وحدها والإخبار بموت فلان وبحياته وبصحته ومرضه وغناه وفقره وأمثال هذا تكثر، ثم اعلم أن الخبر صيغته موضوعة في اللغة يدلك على ما وضعت له وقالت الأشعرية: لا صيغة له مثل ما لا صيغة للأمر والنهي والعموم والخصوص وقد فرق بعضهم بين الخبر وغيره وجعل للخبر صيغة والدليل عليهم إن لم يجعلوا له صيغة ما ذكرناه من قبل فلا مقيد ثم اعلم أن الخبر ضربان: متواتر وآحاد فللآحاد باب مفرد.

وأما المتواتر فكل خبر علم مخبره ضرورة. وقد فرق بعضهم بين أخبار الاستفاضة وأخبار التواتر وزعم أن أخبار الاستفاضة ما تبدو منتشرة ويكون انتشارها في أولها مثل انتشارها في آخرها وأخبار التواتر ابتدأ به الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم ويبلغوا عدداً ينتفي عن مثلهم المواطأة معه. والأصح ألّا فرق لأن من حيث اللسان كلاهما واحد وهذا الفرق لا يعرفه أحد من أهل اللسان.

وأما شروط التواتر فأشياء:

منها: أن يعلم المخبرون ما أخبروا به عن ضرورة إما بعلم الحس من سماع أو مشاهدة وإما بأخبار متواترة فإن وصل إليهم بخبر الواحد لم يصح منهم التواتر.

والثاني: أن يكثر المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه لأنا لو جوزنا أن يشتركوا في الخبر اتفاقاً أو متواطئ أو تراسل لم تأمن أن يكونوا كذبوا في الخبر وقد عبروا بما قلناه وهو أن الشرط أن يكون شواهد أحوالهم تنفي عن مثلهم المواطأة والغلط.

والشرط الثالث: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى وإن اختلفوا في العبارة فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم.

والشرط الرابع: أن يستوي طرفاه ووسطه فيؤدي العدد الذي ذكرناه عن مثله إلى أن يصل بالمخبر عنه.

وممكن أن يختصر هذا كله فيقال: الشرط أن يكثر المخبرون كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب ويكونوا بما أخبروا به مضطربين وهذا كاف، ثم اعلم أنه ليس في عدد المخبرين في التواتر حصر وعدد معلوم لا يزاد عليه، وإنما الشرط ما ذكرناه وإنما لم يصدر العدد ليكون أنفى للريبة وأبعد من التصنع لأنه قد ينتفي الارتياب عن عدد ويثبت بهم التواتر ولا ينتفي عن عدد هو أكثر فلا يثبت بهم التواتر وهذا لأن ما يدل عليه من شواهد أحوالهم مختلف فامتنع به حصر عدده وليس فيه نص مشروع.

وقد ذكر بعض أصحابنا أن الشاهد الحال قد يقترن بخبر الواحد فيوجب العلم وذلك إذا وجدنا رجلاً كبيراً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المرويات حاصياً حاسراً رأسه شاقاً جبينه وهو يدعو بالثبور والويل ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ونقطع أنه لم يطرأ عليه عته ولا خبل وشهدت الجنازة وترى الغسال مشمراً يدخل ويخرج؛ فبهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه، وقد يوجد الكذب من الجم الغفير إذا ضمنهم حالة توجب اقتضاء الكذب وقد يقع التواطؤ على الكذب من الحد الكثير مكيدة بقصدهم بياناً وشر عادةٍ.

والذي ذكرناه من قبل وهو أن الشرط أن يكون في شواهد أحوالهم ما ينفي عنهم تهمة التواطؤ والكذب بدفع هذه التصويرات والمشهور من الأصحاب أنه لا بد من عدد على الوصف الذي ذكرنا، وقد تكلم الأصحاب فيما لا يثبت به التواتر من العدد فذهب أكثر أصحاب الشافعي رحمه اللَّه إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد، فعلى هذا لا يوجد أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معتبر في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم.

قال الإصطخري: لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد لأن ما دونها جمع الآحاد فاختص بأخبار الآحاد والعشرة فما زاد جمع الكثرة. وقال قوم من غير أصحاب الشافعي: أقل ما يتواتر به الخبر اثني عشر لأنهم عدد النقباء لبني إسرائيل، قال اللَّه تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] وقال قوم: لا تواتر بأقل من عشرين لذكر اللَّه تعالى لهذا العدد في عدد الصابرين في القتال، قال اللَّه عز وجل: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] وقال قوم: لا تواتر بأقل من أربعين لأنه عدد نصاب الجمعة. وقال قوم: لا تواتر بأقل من سبعين لأنه العدد الذي اختاره موسى عليه السلام، قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وقال قوم: لا تواتر بأقل من ثلاثمئة وثلاثة عشر عدد أصحاب رسول اللَّه ﷺ يوم بدر. وهذه الأقاويل التي حكيناها عن غير الأصحاب ليست بشيء وليست بمستندة إلى أصل يعلم وخللها بيِّن والاعتلال فيها مضطرب فلا معنى للالتفات إلى شيء من ذلك، والذي ذكره أصحابنا من القولين أمثل الأقاويل والأولى ألّا يقع الالتفات إلى عدد ما سوى أنه كان يعتبر أن يكون أكثر من أربعة لما ذكره الأصحاب. وإن قيل: إن هذا العدد لا يعتبر أيضاً لكن يعتبر وجود العلم بخبر المخبر لما يتصل به من شاهد الحال فيه صحيح أيضاً على ما سبق بيانه والأحسن ما قاله أكثر الأصحاب.

مسألة: الخبر المتواتر يفيد العلم عند جماعة العلماء:

وعند بعض الناس أنه لا يفيد العلم وقد نسب ذلك إلى البراهمة والسمنية وهذا الخلاف خلاف لا يعتد به لأنه من قبل إنكار المحسوس وهو مثل خلاف السفسطائية في رفع المحسوسات وتصور صوراً ليزول الإشكال فنقول: إن رجلاً لو اعترض الناس وهم منصرفون من الجمعة فجعل الواحد والاثنان والجماعة يخبرون أن الناس قد صلوا الجمعة وتكاثر عليه هذا الخبر حتى أخبره الفوج بعد الفوج وخرج الأمر عن الحصر والعدد ولم ير أحداً منهم مخالف في ذلك، فإن السامع يجد في نفسه وقوع العلم له فصلاتهم الجمعة بحيث لا يتخالجه شك ولا يدخله ريب ويجد قلبه ساكناً إلى ذلك وكذلك من دخل بلداً فاسترشد هذا إلى دار الوالي أو منزل الحاكم فأرشده الواحد بعد الواحد وذكروا أن سلوك هذا الطريق يفضي إلى داره وتواتر منهم ولم ير أحداً يخالفهم في ذلك فإنه يقع العلم بقولهم ويعرف قطعاً أنه إذا سلك هذا الطريق وصل إلى مقصوده وأصاب غرضه، وكذلك لو أن رجلاً يرى صبياً وسمع الناس يقولون: إن والده فلان وقد مات عنه وتواتر له هذا الخبر من جيرته وعشريته وسائر أقربائه ورآهم يخبرون بذلك في السر والعلانية وحالتي الرضا والغضب ولا ينكر ذلك منكر ولا يخالفهم مخالف ودام الزمان على ذلك فإنه يجد نفسه ساكناً إلى قولهم معتقداً صحة ما أخبروه به من أمر هذا الصبي وهذا مما لا ينكره أحد له أدنى مسكة من عقل أو شمة من لب وقد استدلوا أيضاً بوقوع العلم لنا بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والملوك السالفة وسائر ما يجري هذا المجرى وليس يدخل على هذا ما يجد الناس الكثير من اجتماعهم على اعتقاد أو مذهب ولا يدل ذلك على أنهم محقون لأنا بينا أن شرط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون صدره في الابتداء عن ضرورة وأمر محسوس بالسمع أو النقل وهذا لا يوجد في هذا الموضوع وعلى أن نقول: إن اجتمعوا على حق فيجوز ويكون الذي حمى الاجتماع دليل الحق لأنهم مع اختلاف طباعهم وتباين هممهم يجوز أن يصرف دليل الحق إلى اعتقاد الحق، وأما إذا كان ذلك النبأ باطلاً فلا بد من دخول الاختلاف بينهم وعدم الائتلاف منهم ولم يوجد اتفاق كل الناس على الباطل أبداً بحال ثم نقول بأن الخبر مخالف لباب الرأي والاعتقاد لأن الخبر صدره عن الحس والمشاهدة والغلط لا يعرض فيها فإذا وجدناهم متفقين على الخبر لم نجد موضعاً للارتياب بهم وتوهم الغلط عليهم وإن قلتم يجوز أنهم اتفقوا وتواطئوا على الكذب نقول: إن الكلام في الجماعة التي لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب والاتفاق على الخطأ، وأما اعتقاد المذاهب فضلت عن الرأي

والاجتهاد والغلط قد تعرض فيه على حسب غموض الأمر ودقة مستدله. ألا ترى أن الجماعة من المتناولين يجوزون الخطأ على أنفسهم فيما اعتقدوه، والجماعة من المخبرين لا يجوزون على أنفسهم الخطأ فيما أخبروه عن شاهدتهم فإن اختلاف الأمرين كان قبل هذا الذي قلتم موجود في إجماع الأمة فلا تجعلوه إذاً حجة وقد قلتم: إنه حجة قاطعة موجبة العلم. قلنا: إنما كان كذلك لأن هذه الأمة قد خصت بالعصمة عند الإجماع على الشيء وقد دل على ذلك حجة السمع ولولا ذلك لم يفرق بينكم وبين سائر الأمم فإن قيل: إن الجماعة الذين ذكرتهم وإن جم عددهم وكثرت أشخاصهم فإنهم في أنفسهم آحاد يجوز على كل واحد منهم في حالة الاجتماع ما يجوز في حالة الانفراد إذ الانفراد والاجتماع أغراض لا تؤثر في نفس الطباع ولا يغيرها عما هي عليه فإذا جاز الكذب على كل واحد منهم منفردين جاز الكذب على كل واحد منهم مجتمعين.

الجواب: إنَّ ما قلتموه غلط لأن الذي حلت عليه الكثرة في اختلاف الطباع وتباين الهمم واختلاف الدواعي لا يمكنهم في جاري العادات من الاجتماع والتواطؤ على وجه واحد من التقول والتكذب ولا يخلى بينهم وبينه كما لا يمكنهم من الاجتماع مهنة واحدة من المهن على صناعة واحدة من الصناعات وليس كل ما صح يجوز على كل أحد من الجماعة عند الانفراد يجوز على جماعتهم. ألا ترى أن الواحد يجوز أن يقتل ولده أو يشوه وجهه ولا يجوز ذلك على جماعتهم وهو أن يتفقوا عليه وكذلك استعمال شيء واحد والمشي في طريق واحد والاجتماع على صنعة واحدة وأمثال هذا تكثر وبهذا الطريق نجيب عن قولهم: إن الخبر الذي وجد من الجماعة هو الذي وجد من الواحد فلو كان وجود من الجماعة يفيد العلم لكان وجوده من الواحد يوجب العلم، ونقول يجوز أن يوجد من الواحد شيء ولا يجوز وجوده من الجماعة مثل ما بينا وعلى أنا دللنا على وجود العلم بل نقطع بوجوده لكل أحد عند الخبر المتواتر فكيف يحكم به وفاته مثل هذه الشبهة؟

فإن قيل: إذا جاز اجتماعهم على الصدق وهو رأي اختاروه له لا يجوز اجتماعهم على الكذب وهو نظيره. قلنا: إنما افترقا لأن حسن الصدق داع إلى نفسه وأسبابه مرغبة فيه وذاته تحرك عليه ما فيه غنية من جميع الأحدوثة ونيل المنزلة العلية عند الناس، وأما الكذب فعينه منفرة عنه وقبحه مزهد فيه ولأن فيه من قبح الأحدوثة وخمول الذكر وسقوط المنزلة عند الناس ما يمنع من ارتكابه إلا لغرض يدعو إليه فأسباب الصدق يجوز أن تجتمع في الجماعة فتصور إلفافهم عليه فإن قيل: هذا الأصل الذي قلتم يقتضي أن صدق اليهود في دعاويهم قتل المسيح

عليه السلام فإنهم جماعة لا يجوز أن يتواطئوا على الكذب ببينة أن النصارى وافقوهم وعددهم لا يخفى كثرة ووفوراً وكذلك المجوس مطبقون في الخبر عن زرادشت ونبوته وإيراده المعجزات في زمانه.

الجواب: أما أمر عيسى والخبر عن قتله لم يوجد فيه الإطباق ولم يحصل عليه منهم الاتفاق فإن العيسوية وهم فرقة كبيرة من النصارى يزعمون أن عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه اللَّه إليه ولا يعتقدون التثليث ونصارى الحبشة على هذا وزعم هؤلاء أن محمداً ﷺ رسول مبعوث إلى العرب خاصة وفي اليهود من يقول هذا الأخير ثم قد قالوا: إن خبر قتل عيسى من النصارى أيوجد فيه شرط التواتر لأنا بينا أن شرط التواتر أن يستوي طرفاه وواسطته وقد قيل: إن خبر قتله مسند إلى أربعة نفر هم: يوحنا ومتى ولوقا ومرقص وذكر أهل العناية بالأخبار أن عيسى عليه السلام كان بأرض عربية وكان أصحابه مطلوبين خائفين عليه وعلى أنفسهم فلما وقعت الصحة وقيل: إنه قد قتل جل أصحابه على خفية واستتار ونظروا إلى شخص مصلوب مقتول وهم على حال وجل ورعب توهموا أن ما سمعوه حق فأفاضوا الخبر بذلك وأشاعوا في أصحابهم وأشياعهم وأما خبر اليهود: فإن أصل الخبر عنهم في قتله أوهى ما ضعف من خبر النصارى وذلك لأنهم كانوا يطلبون عيسى عليه السلام يريدون قتله وهم لا يعرفونه بحلته وإنما جعلوا لرجل منهم جعلاً فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وإذا كان مخرج الخبر به اعتورته هذه الآفات كان معدوم شرائط الصحة غير موثوق به وقد أخبر اللَّه تعالى في كتابه بالحماية من شرطه وقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧] فوجب الأخذ بهذا ونزل ما زعموه للآفات التي عرضت عليه فيه وأما ما يدعيه المجوس: من نبوة زرادشت فإن الخبر في ذلك لم يصدر عن جماعة وجد فيهم شرط الأخبار المتواترة فإن الوارد في خبره أنه خرج في زمن ملك كان يسمى «بشتاين» وآمن به الملك وأمر الناس بالإيمان به وزعم أنه أراه المعجزات الدالة على صدقه فصدقوه على ذلك رغبة ورهبة وآمنوا به وتابعوه ثم نقول إن الدين الذي دعا إليه زرادشت وما في مردودهما مذهب قد بلغ فساده بالدلائل القطعية وهو في نفسه قول متناقض فإن أصل مذهبهما هو القول بالأصل من النور والظلمة أو نرد أن ظاهر مرد هذا طريق بين الفساد ظاهر الأشخاص والانحلال فصارا كذابين لعينين ولا يجوز أن يظهر اللَّه تعالى المعجزات على يدي الكذابين عليه فبهذا الطريق عرفنا أن تلك الأخبار عن أولئك القوم باطلة وإذا ثبت لنا أن خبر التواتر يفيد العلم فهو يفيد العلم الضروري وعنده أنه القسم الحسي يفيد العلم الكسبي والكلام معه يرجع إلى معرفة العلم

الضروري وهو العلم الذي لا يخالجه شك ولا يدخله ريب ولا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بوجه ما وهذا المعنى موجود في العلم الحاصل بخبر التواتر كما هو موجود في العلم الحاصل بالعيان وقد ذكر المتكلمون في هذه المسألة كلاماً كثيراً إلا أن مرجعه إلى أصول الكلام فتركنا ذلك غناء عنه واقتصرنا على القدر الذي يحتاج إليه الفقهاء.

واعلم أن الأصوليين من أصحابنا قد قسموا التواتر إلى قسمين فقالوا:

أحد قسمي التواتر: ما يرجع إلى عين الشيء.

والقسم الثاني: ما يرجع إلى معناه دون عينه.

فالأول معلوم وهو مثل ما سبق ذكره في مواضع.

وأما الثاني فهو الخبر عن جود حاتم وشجاعة علي رضي اللَّه عنه وأمثاله وحلم الأحنف وذويه فإنه يروي نفر من سخاوة حاتم أنه وهب لرجل عشرة أعبد، ويروي آخر أنه وهب لرجل مئة شاة ويروي آخر أنه وهب لإنسان فرساً ويروي آخر أنه نحر بعيره وقرى أضيافه ويروي آخر أنه أوهب ماله فيقع لنا العلم بمجموع أخبارهم أنه كان رجلاً سخياً وكذلك الأمر في شجاعة علي رضي اللَّه عنه فإنه يروي واحد أنه قتل يوم بدر وليد بن عقبة وجماعة، ويروي آخر أنه قتل يوم أحد فلاناً، ويروي آخر أنه بارز يوم الخندق عمرو بن عبد ود وقتله، ويروي آخر أنه قتل يوم حنين فلاناً اليهودي فيقع العلم بمجموع أخبارهم أنه كان رجلاً شجاعاً، وكذلك في حلم الأحنف وما أشبه ذلك وعلى هذا الوجه يقع العلم لنا أن النّبيّ ﷺ قد أقام المعجزة فإنه روى نفر أن النّبيّ ﷺ نبع الماء من بين أصابعه[١]، وروى نفر أنه عليه الصلاة والسلام لما انتقل من الجذع إلى المنبر حن الجذع كحنين [٢] الناقة، وروى نفر أنه أشبع الجماعة الكثيرة بالطعام اليسير[٣]، وروى آخر أنه دعا شجرة فأتته[٤]، وروى آخر أنه سبح الحصى في يده وسمع ذلك[٥]،

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٨٤) رقم (١٩٦)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٧٨٣) رقم (٢٢٧٩).

(٢) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٢/ ٣٧٩) رقم (٥٠٥)، والدارمي في السنن (١/ ٢٩) رقم (٣١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ١٩٦) رقم (٥٤٩١)، وأحمد في المسند (١/ ٣٦٣) رقم (٣٤٣٠).

(٣) أخرجه الأصفهاني في دلائل النبوة (١/ ٤٧) رقم (٢٨٥).

(٤) أخرجه الأصفهاني في دلائل النبوة (١/ ٥٥).

(٥) أخرجه الأصفهاني في دلائل النبوة (١/ ٤٧) رقم (٢٤).

وروى آخر أنه أشار إلى القمر فانشق[١] إلى أمثال هذا فيقع العلم القطعي لنا بمجموع هذه الأخبار أنه أقام المعجزة على صدق نبوته وكان المعنى في كل هذا أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة الكبيرة التواطؤ على وقوع مثل هذا وقد نقلوا ذلك في أزمنة مختلفة وأحوال متباينة ومعنى التواتر أنه وإن عدم التواتر في أعيان آحادها فقد وجد التواتر في معناها إذا كانت هذه الأخبار على اختلافها بحصرها معنى واحد فصار كأنهم نقلوا جميعاً ذلك المعنى وأجمعوا على الخبر عنه وهؤلاء الذين أخبروا هذه الأشياء بمجموعهم لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب والتحق بورود الخبر المتواتر على الشيء لعينه، واعلم أن مثل هذا الطريق رد على الرافضة[٢] ما زعموا من نص الرسول ﷺ على إمامة علي رضي اللَّه عنه فإنهم زعموا أن النّبيّ ﷺ نص عليه على رؤوس الأشهاد ومشهد من جميع أصحابه ونص لهم عليه وقال: هو الإمام من بعدي ثم إنهم جميعاً كتموه وهذا محال من الكلام ولا يتصور من ذلك مثل الجماعة العظيمة والجم الغفير اختلاف طباعهم وتباين أهوائهم وتردد الدواعي منهم إطباقهم واتفاقهم على كتمان مثل هذا النص الجلي ومن دخل في مثل هذا فقد كفى خصمه مؤنة والمسألة من باب أصول الدين وليست من باب أصول الفقه فتركنا الإطناب في ذلك واللَّه الموفق للصواب والهادي إلى الرشاد بمنه وعميم طوله.

❁ ❁ ❁

[أخبار الآحاد]

ونتكلم الآن في أخبار الآحاد فنقول:

أخبار الآحاد ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذي لا يجوز عليهم المواطأة على الكذب. وهي على ثلاثة أضرب:

أحدها: أخبار المعاملات.

والثاني: أخبار الشهادات.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٣٣٠) رقم (٣٤٣٧)، ومسلم في الصحيح (٤/ ٢١٥٨) رقم (٢٨٠٠).

(٢) فئة كانت مع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ثم تركوه لأنه لم يتبرأ من أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما فقال: رفضتموني، فسموا رافضة أو لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، انظر الفرق بين الفرق ص(٢١). ومقالات الإسلاميين ص(١٦).

والثالث: أخبار السنن والديانات.

فأما أخبار المعاملات فلا يراعى فيها عدالة المخبر وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبر المخبر فتقبل من كل راوٍ فاجر ومسلم وكافر وحر وعبد فإذا قال الواحد منهم: هذه هدية فلان إليك أو هذه الجارية وهبها فلان لك أو كنت أمرته بشراء جارية فاشتراها لك جاز للمخبر قبول قوله إذا وقع في نفسه صدقه ويحل له الاستمتاع بالجارية والتصرف في الهدية وكذلك إذا قال: أذن فلان لك في دخول داره وأكل طعامه جاز له دخول داره وأكل طعامه وهذا شيء متعارف عليه في جميع الأعصار ومن غير تكبر وهو المعتاد والمتعارف بين الناس، وقد ألحق بعض أصحابنا الصبي بمن ذكرناه طرداً للعرف فإن العرف في مثل هذا العرف فيما سبق وهذا هو الأصح.

وأما أخبار الشهادات فشرطها وعددها معلوم في الشرع ولا حاجة إلى ذكر ذلك.

وأما أخبار السنن والديانات فاعلم أن خبر الواحد فيها قد يوجب العلم في مواضع، منها: أن يحكي الرجل بحضرة النّبيّ ﷺ شيئاً ويدعي علمه فلا ينكر عليه فنقطع بصدق المخبر ويقع العلم بخبره، ومنها: أن يحكي الرجل بحضرة جماعة كثيرة ويدعي علمهم فلا ينكرونه فيعلم بذلك صدقه وعندي أن من شرط هذا أن التمادي على ذلك الزمان الطويل ثم لا يظهر من ذلك القول حد ينكره لأنه بدون هذا يجوز أن يسكتوا عن الإنكار عليه لغرض ويجوز أن يكون لهيبة له أو لوجل منه فأما إذا مر على ذلك الزمان الطويل فلا يتصور السكوت عن الإنكار من كل القوم مع اختلاف الطباع وتباين الهمم وكثرة الدواعي من كل وجه. ومنها: خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه وسواء في ذلك عمل الكل به أو عمل البعض، وتأوله البعض ومثال هذه الأخبار خبر حمل بن مالك بن النابغة في الجنين، وخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس، وخبر أبي هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وقالت: هذه الأخبار وهي كثرة وقد ألحق بعضهم بهذا أن يكون الخبر مضافاً إلى حال قد شاهدها كثير من الناس ثم يرويه واحد أو اثنان ويسمع بروايته من شهد الحال فلا ينكره فيدل ترك إنكارهم له على صدقه لأنه ليس في جاري العادة إمساكهم جميعاً عن رد الكذب وترك إنكاره. ألا ترى أنه لو انكفى عن الجامع من حضرة الصلاة فأخبر أحدهم بفتنة وقعت فيه فأمسكوا عن تكذيبه علم صدقه في خبره قال وعلى هذا ورد أكثر معجزات الرسول ﷺ وأكثر أحواله في مغازيه وأكثر ما وردت به

السنن المشهورة وهذا وجه حسن جداً ولا بد أن يكون ملحقاً بما قدمنا.

وأما ما سوى هذا من أخبار الآحاد فالكلام فيها يشتمل على شيئين:

أحدهما: فيما يتعلق بالعلم.

والآخر: فيما يتعلق بالعمل.

أما العلم فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم وذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم. وقد ذكرنا حجتهم على هذا في كتاب «الانتصار» وذهب داود إلى أنها توجب علماً استدلالياً لأن التعبد باستعمالها موجب لحدوث العلم بها استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وبقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] فدلت هاتان الآيتان أنه إذا أوجب العمل ثبت العلم. وذهب النظام إلى أن خبر الواحد يوجب العلم إذا اقترن به الشك وذلك إذا خرج الرجل من داره مخرق الثياب حافياً حاسراً يدعو بالويل وأخبر أن والده مات قال: يقع العلم لكل من سمع منه بذلك، قال: وكذلك إذا أقر على نفسه بما يوجب القتل أو القطع. وأما حجة من قال إنه لا يوجب العلم هو أن الخبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كل خبر واحد كما أن الخبر المتواتر لما اقتضى العلم اقتضاه كل خبر متواتر والمعتمد أن الشك والتجوز يعترض في خبر الواحد ما لا يعترض في خبر المتواتر وما يعترض فيه الشك لا يوجب العلم الذي يوجبه ما لا يعترض فيه للشك ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لما لزم مدعي النبوة إظهار الأعلام الدالة على صدقه ولجاز الاقتصار على قبول قوله، ولو اقتصر على قوله لما وقع فرق بين النّبيّ والمتنبي ولأفضى ذلك إلى إبطال النبوات وهذا الرجوع إلى الدليل الأول واحتج عامة المتكلمين على النظام وقالوا: ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر على ما قاله النظام إما أن يكون سببه القرينة وحدها أو القرينة بشرط الخبر أو الخبر وحده أو الخبر بشرط القرينة والقسمان الأولان باطلان لأن القرينة لا تتناول المخبر عنه وإنما المتناول له هو الخبر فلم يجز أن يكون المفيد للعلم هو القرينة وهي غير متناولة للخبر ولا يجوز أن يكون الخبر وحده هو المقتضي للعلم لأنه لو كان كذلك لاقتضاه إذا تجرد عن القرينة ولا يجوز أن يقتضيه الخبر بشرط القرينة لأن اعتقادنا عند رؤية القرينة مع فقد الخبر مثل اعتقادنا وإن اتصل به الخبر وبيان هذا إذا رأينا الرجل مشقوق الجيب يدعو بالويل أو سمعنا الداعية من دار وقد علمنا أن في الدار مريضاً فاعتقدنا مصاب الرجل في الصورة الأولى وموت المريض في الصورة الثانية قبل أن يخبر مخبر بموت

المريض أو يخبر الرجل بمصابه مثل اعتقادنا أن لو أخبر ثم لا علم قبل الخبر كذا بعد الخبر فإن قال المخالف: إذا اتصل الخبر بالقرينة فلا بد من وجود زيادة. قلنا: يجوز أن يقال إنه يحصل به زيادة قوة الاعتقاد فأما أن يفيد شيئاً آخر لم يكن حاصلاً له من قبل فهذا لا يكون وعلى أنه يجوز أن يكون المراد بخبره وإظهار القرينة تحصيل غرض له لأنه يريد أن يوهم بعض من يخاف موته أو يظهر أنه أصيب بمصيبة لغرض له قال القاضي أبو الطيب: وقد وقع مثل هذا بخوارزم مع القاضي الكعنبي قال: وقد وقع أيضاً بالبصرة واعلم أنه يجوز أن تنتفي دلائل الكذب في خبر الواحد على الجملة نحو أن يكون الرجل متحفظاً عن الكذب نافراً منه ويعلم من حاله بذلك ويجوز أن يكون رسولاً من سلطان ويذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه ويعرف أن السلطان يعاقبه إن كذب ويجوز أن يخبر الإنسان بشعر بلد ويكون الإنسان ذا مرة مصرفه عن الكذب ولا يكون لداعي الكذاب في ذلك داع ويجوز أن يكون الإنسان مهتماً بأمر من الأمور بمنشأ فلان فيسأل عن خبر فيخبره عنه في الحال فيعلم أنه لم يفكر فيه فيدعوه إلى الكذب داع وهذه وجوه تدل على الصدق وهو من الاستدلال على الشيء بإبطال يقتضيه ولكن مع كلٍّ لا ينتفي توهم الكذب ويمكن تصور الكذب في هذه الصور كلها بوجوه من الأغراض وعوارض توجب صرف الإنسان عن الصدق إلى الكذب فلم يخبر أن يحكم بكون الخبر مفيد للعلم وإذا اقترنت به هذه القرائن ووجد على هذه الأحوال فهذا وجه الكلام في هذه المسألة.

وأما الكلام فيما يتعلق بالعمل الذي يثني على خبر الواحد [. . . . .] مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء أن خبر الواحد يوجب العمل فقد تعبد به الشرع وليس في العقل ما يمنع من التعبد به وذهبت طائفة إلى منع التعبد بأخبار الآحاد واختلفوا في المانع من التعبد به فقال بعضهم: يمنع منه العقل وذكر بعضهم أنه قول ابن عُلية والأصم، وقال القاشاني من أهل الظاهر والشيعة: يمنع من التعبد بها الشرع وإن كان جاز في العقل في هذه مسألة يكثر الكلام فيها على أن تذكر المعتمد من الجانبين ونزع الشبهة المذكورة من المختلفين بتوفيق اللَّه تعالى والحجج من منع التعبد بها عقلاً، وقالوا: لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النّبيّ ﷺ وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا وجب العمل به، وجب أن يكون إذا أخبر الواحد عن اللَّه تعالى وذكر أنه رسول منه وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا أيضاً ويجب علينا العمل به، وأما الفرق أن يكون المخبر عن اللَّه تعالى بلا واسطة أو واسطة نبي قالوا: فنقول مخبر عن شرع من اللَّه عز وجل فلا يجب

علينا قبوله عملاً بمجرد غلبة الظن في صدقه دليله إذا أخبر بواسطة دعوى الرسالة وقالوا أيضاً: لو جاز التعبد بها بأخبار الآحاد في الفروع لجاز التعبد بها في الأصول وذلك في صفات اللَّه تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز فحين لم يجز في الأصول كذلك في الفروع، وقالوا أيضاً: لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع جاز التعبد بها في نقل القرآن. **ببينة** أنه لما لم يجز في نقل قول اللَّه تعالى لم يجز في نقل قول الرسول عليه الصلاة والسلام والحرف المشكل لهم هو أن الشرعيات مصالح والواحد يجوز أن يكذب فيما يخبر به من فعل أو ترك فعل فإذا كان يجوز أن يكذب لم نأمن أن يكون ما تضمنه بخبره مفسدة وربما يعبرون عن هذا فيقولون لما لم يؤمن كون الخبر كذباً لم نأمن كون المخبر به مفسدة، وإذا لم نأمن كونه مفسدة، فالعقل يمنع منه حتى لا نكون عاملين بما يجوز أن يكون مفسدة لنا هذه شبهة القوم. واحتج من قال: إن الشرع يمنع من التعبد به بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وبقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وبقوله: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦] قال: والعمل بالخبر الواحد اتفاقاً ليس لنا به علم وشهادة به وقول بما لا نعلم لأن العمل بالخبر الواحد مستند إلى الظن لا إلى العلم وتعلقوا أيضاً بقول اللَّه تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨] قدم من اتبع الظن وبين أنه لا غنى له في الحق فكان على عمومه في كل موضع وهذا الموضع الذي اختلفنا فيه من جملته وذكر بعضهم أنا إذا لم نقبل خبر الرسول عليه الصلاة والسلام إلا بدليل يقترن به يدل على صدقه من إقامة المعجز فأولى ألّا نقبل من غيره لمجرد خبره وقوله: وهذا الدليل يقرب من الدليل الأول وأما دليلنا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧] والتبليغ يكون بحسب الإمكان لأن اللَّه عز وجل لا يأمر بما لا يحتمله طوق البشر ومعلوم أنه لم يكن في وسع الرسول لقاء الناس كلهم والمصير إليهم في بلادهم ولم يكن في عمره من المهلة والتنفس ما يفي بخطابه آخر من يكون من أمته ولا كان أيضاً في وسع جميع الناس أن يصيروا إلى حضرته ولا أيضاً كان في الوسع أن يصير إليه من كل قبيلة من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيبلغوا عنه بقية من لم يصل إليه لأن ذلك يشق عليهم ويغير معايشهم ويؤدي إلى الجلاء عن أوطانهم ومثل هذا لا يجوز أن يرد به خطاب الشرع لأن اللَّه تعالى رفع مثل هذا عن أمته رحمة منه لهم وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] فثبت بمجموع ما بينا أن التبليغ واجب بحسب الإمكان وليس ما

ذكرناه من الإمكان وكان النّبيّ ﷺ يباشر التبليغ بحسب الإمكان فكان تبليغ الحاضر خطاباً ويبلغ الغائب خبراً على لسان من بحضرته من واحد وجماعة ليبلغوا عنه ويؤدونه إلى مَنْ وراءهم فيقع به التبليغ وتقوم به الحجة وكذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**ألا هل بلغت**»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**ليبلغ الشاهد الغائب**»[٢].

وبيان أنه كذلك وأنه كان يفعل ما ذكرنا ما اشتهر عنه في أخباره من بعثه الرسل إلى النواحي والأطراف وإلى الملوك ليبلغوا عنه ويبينوا للناس أمر الدين وليعلموهم أحكام الشريعة كتوجيه معاذ إلى اليمن[٣] وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة[٤] وعثمان بن أبي العاص إلى الطائف[٥] وبعث الرسل إلى ملوك الأرض دحية إلى قيصر[٦] وعبد اللّه بن حذافة السهمي إلى كسرى[٧] وعمرو بن أمية الضمري إلى الحبشة[٨] وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية[٩] وإلى هوذة بن علي الحنفي[١٠] وغيرهم[١١]، وإنما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقم الحجة عليهم ولم يذكر في موضع أنه بعث في الوجه الواحد عدداً يبلغون حد التواتر ولم يكن النّبيّ ﷺ ليبعث بما يقع به البلاغ وتقوم به الحجة فعلى هذا جرت عادته ﷺ وقد كان أيضاً يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو ويقتصر على الواحد في البعثة ويعتمد على قوله وأمثال هذا تكثر وليس يخفى على العلماء المبرزين. نعم تخفى

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٥٢) رقم (١٠٥)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٦١٨) رقم (٩٠١).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٥٧٨) رقم (٤٠٨٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٥٩) رقم (١٧٣٣).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٢١) رقم (٢١٨٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٣٨) رقم (٢١٨٩)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٤٩٧) رقم (١٥٩٦).

(٥) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (٣/ ٥٠) رقم (١٦٠٨)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٧١٦) رقم (٦٥٩١).

(٦) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٧٤) وأبو بكر الشيباني في الآحاد والمثاني (١/ ٤٤٦).

(٧) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٦١٠) رقم (٤١٦٢).

(٨) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٥٢٦) رقم (٥٩٥٤). والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٣٩) رقم (١٣٥٧٤).

(٩) أرسل إليه حاطب بن أبي بلتعة. انظر ما أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٣٣٩) رقم (٥٣٠٥).

(١٠) أرسل إليه سليط بن عمرو. انظر السيرة النبوية (٥/ ١٣)، والمعجم الكبير (٢٠/ ٨).

(١١) ومنهم العلاء بن الحضرمي إلى المنذر صاحب هجر وعمرو بن العاص إلى عمان...

على الجهال ومن لم يقف على أحوال الرسول ﷺ وأخذ العلم من وراء وراء فتبين بمجموع هذا أن الخبر من الواحد موجب العمل مثل ما يوجب الخبر من العدد الكثير وهذا الدليل دليل قطعي لا يبقى لأحد معه عذر في المخالفة.

ويدل على ما ذكرناه إجماع الصحابة ـ رضي اللَّه عنهم ـ فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد في الشرعيات واستعملوها، وذلك مثل: قبول أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس[١]، وقبول الصحابة عن أبي بكر رضي اللَّه عنه خبره عن النّبيّ ﷺ إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة[٢]، ولقبول عمر رضي اللَّه عنه خبر عبد الرحمن بن عوف رضي اللَّه عنه في أخذ الجزية من المجوس[٣]، وخبر الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها[٤]، وخبر حمل بن مالك بن النابغة في دية الجنين وكقبوله خبر أبي موسى وأبي سعيد في الاستئذان[٥]، وعن علي رضي اللَّه عنه أنه قال: كنت إذا سمعت من رسول اللَّه ﷺ حديثاً نفعني اللَّه به ما شاء أن ينفعني فإذا حدثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر رضي اللَّه عنه[٦]، وسأل عليّ المقداد رضي اللَّه عنهما أن يسأل النّبيّ ﷺ عن أمور فلما أخبره عن النّبيّ ﷺ، وقبل ابن مسعود رواية معقل بن سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق[٧] وسر بذلك، ورجع ابن عمر

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٧٣) رقم (٦٣٣٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٢٦) رقم (١٢٠٧٠)، والطبراني في المعجم الكبير (١٩/ ٢٣٠) رقم (٥١٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١١٥١) رقم (٢٩٨٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٢٣٤) رقم (٨٧٦٨)، وأبو داود في السنن (٣/ ١٦٨) رقم (٣٠٤٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ١٤٦) رقم (١٥٨٦).

(٤) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٩١٤) رقم (٢٧٣٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٧٨) رقم (٦٣٦٢)، وأبو داود في السنن (٢/ ١٢٩) رقم (٢٩٢٧)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٧) رقم (١٤١٥).

(٥) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٦٩٤) رقم (٢١٥٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٥٣) رقم (٢٦٩٠)، ومالك في الموطأ (٢/ ٩٦٣) رقم (١٧٣٠).

(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢/ ٣٨٩) رقم (٦٢٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ١٠٩) رقم (١٠٢٤٧)، وأبو داود في السنن (٢/ ٨٦) رقم (١٥٢١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢/ ٢٥٧) رقم (٤٠٦).

(٧) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٤٠٩) رقم (٤١٠٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٩٦) رقم (٢٧٣٧)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٠٩) رقم (١٨٩١)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣١٦) رقم (٥٥١٥).

رضي اللَّه عنهما عن المخابرة برواية رافع بن خديج[١] وترك ابن عباس رضي اللَّه عنهما مذهبه في الصرف بخبر أبي سعيد الخدري[٢].

وأمثال هذا تكثر وهذه أمور مشهورة والشهرة فيها قامت مقام الرواية المستفيضة فمن خالف هذا فقد خالف جملة الصحابة ورام الطعن عليهم وترك القول بأخبار الآحاد ويقع الملحدين إلى إبطال كثير من أحكام الدين إلى الطعن في السلف الصالحين وهذا دليل هذا فإن قالوا: أليس أن عمر رضي اللَّه عنه قال في حديث فاطمة بنت قيس: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة[٣]، وقال علي في حديث بروع بنت واشق: «ما أصنع بقول أعرابي بوّال على عقبيه»[٤] قلنا: ليس هذا بقادح فيما علمناه لأن عمر إنما أنكر مخالفة الكتاب وذلك في السكنى فإن الكتاب دال على إيجاب السكنى والنبي ﷺ أسقط السكنى بسبب وكانت فاطمة رضي اللَّه عنها تنقل إسقاط السكنى ولا تروي السبب فهذا محل إنكار عمر رضي اللَّه عنه وغيره عليها، وعليٌّ لا يقبل رواية الأعرابي لغلبة الجهل عليهم وليس الكلام في أمثال هذا، وأما الكلام في أصل قبول أخبار الآحاد. دليل ثالث هو أنه لا خلاف في قبول أخبار الآحاد في باب المعاملات فإن للإنسان أن يدخل دار غيره بإذن الحاجب والبواب وله أن يستبيح ما يقول الرسول إذا قال: أهداه لك فلان ووقع في نفسه صدقه ويأخذ بقول الجمال والخادم وقد تكون الهدية جارية فيستبيح وطأها وقد كان رسول اللَّه ﷺ يرسل أنس بن مالك رضي اللَّه عنه بحوائجه[٥] وأموره وهو صبي واتخذ ابن أريقط الليثي دليلاً حين توجه إلى المدينة وقد كان كافراً واعتمد على دالته فهذا في أبواب المعاملات وأيضاً فلا خلاف في قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله فإن نهاية ما في عدد الشهود هو الأربعة. ولا شك أن هذا الخبر لا يفيد العلم وإنما يفيد غالب الظن وقد تكون الشهادة في إراقة دم أو إقامة حد أو استباحة فرج وأدناه استحقاق المال فلم يخلفوا في قول المستفتي قول المفتي وكذلك في أخذ القرآن عن المعلم وهذه أمور تتعلق بالدين وما ذكرنا من

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٣٩) رقم (٢٢٥١)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٧٤) رقم (١٥٣٦).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٦١) رقم (٢٠٦٧)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢١٨) رقم (١٥٩٦).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٦٣) رقم (٤٢٥٠)، والدارمي في السنن (٢/ ٢١٨) رقم (٢٢٧٤)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٨٨) رقم (٢٢٩١).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر المستدرك للحاكم (٣/ ١٠) رقم (٤٢٧٤).

قبل من أمور الدنيا فإذا جاز قبول أخبار الآحاد في أمور الدين والدنيا في هذه المواضع فكذلك في سائر المواضع، فإن قيل: قد تعلقتم بالأخبار في المعاملات وقد يقبل في الأدنى والهدية وما يشبه ذلك قول من يسكن القلب إلى صدقه من صبي أو فاسق بل كافر أنه لا يجوز قبول قول هؤلاء في أخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفعل مع وقوع هذا الفرقان بينهما، واعتذر أبو زيد لهم من أخبار الناس في المعاملات وقال: حقوق العباد ليست كأصل الشريعة فإنها تثبت بإيجابهم وتصرفهم ولهم ضرورة إليها ولا يمكنهم إظهارها وإثباتها بدليل لا يبقى فيه شك، وأما الدين فحق اللَّه تعالى واللَّه تعالى قادر على إظهار حقه بما يوجب العلم فلا يجوز إثباته فما دونه كما لا يجوز إثبات أصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات اللَّه تعالى بالأخبار التي يعنى بها شك أو شبهة.

قال: وأما الشهادة فالأصل ما قدمنا وإنما تركنا الأصل الذي قد بيناه بكتاب اللَّه تعالى وهو بخلاف القياس وقال بعضهم: إنهم يقبلوا أخبار الآحاد في إثبات شرع أو لشهادة بأن زنى أو قتل أو سرق ليس يثبت بها شرع، أما الأول قلنا موضع الاستدلال من أخبار المعاملات هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الأمرين على ما سبق بيانه فإن كان أحدهما يتساهل فيه ما لا يتساهل في الآخر. وإنما يراعى في الجمع والفرق موضع النكتة التي يتعلق بها الحكم دون ما عداه من الأوصاف وإنما وقع التساهل في باب الإذن والهدية وما صار عنهما من الأمور حتى جاء فيها قبول قول الخادم والقهرمان من العبد والحر والصبي والبالغ والذمي وغيرهم، لأن الغالب في العرف الجاري والعادة القائمة أن يتولى هذه الأمور ويتعاهدها الخدم والخول منهم دون علية الناس وأهل المروءة منهم، وأما الشهادات فإنما يقوم بها أعيان الناس ويتحملها ذوو الدين والعدالة منهم لما فيها من التوثق للحقوق والاحتياط عليها ولذلك قرأت مصمتة بأوصاف من البلوغ والحرية والعدالة ونحوها وصارت أخبار السنن واسطة بين الأمرين فجاز فيها قول الواحد إذا قوي قوله بوصف العدالة ولا يحتمل أن يكون ذكراً أو أنثى أو عبداً أو مملوكاً أو بصيراً أو أعمى وهذا أيضاً نوع تساهل في رواة أخبار السُّنّة والآثار لأنه لو أن فيها جميع أوصاف الشهود لعدمت النقلة وعز وجودهم وصار ذلك سبباً لانقطاع العلم ولو جرت فيها المساهلة التي تجري في أخبار المعاملات لوجد الفساد والخلل في أمر الدين وصار لأهل الباطل سبيلاً إلى أن يدخلوا فيه ما ليس منه واختلط أهل الحق بالباطل فاقتصر على الواحد ليتسع الطريق إلى النقل وأيد بالعدالة لتنقطع التهيئة عنه وكل من هذه الأمور منزل على

منزلة تليق ويرشد إليها وجه المصلحة وتدل عليه الحكمة وأما الذي قاله أبو زيد من العذر لهم فليس بشيء لأنا بينا وجود قبول الواحد في أمور الدين وقد ذكرنا صوراً منها ونزيد فنقول: إذا قال الواحد: هذا الماء طاهر أو نجس يقبل قوله ويعمل عليه أو يقول: أنا وكيل فلان في التصرف في ماله يجوز الشراء منه وإذا قالت المرأة: حضت أو طهرت يقبل الرجل قولها فإذا قالت: حضت يجب الامتناع من وطئها وإذا قالت: طهرت يجوز الإقدام على وطئها وإذا قال: هذه خمر أو نبيذاً وقال: هذه أمتي أبيعها منك أو ابنتي أزوجها منك فإن سلموا هذه الوجوه لا بد من تسليمها لأن مصالح الناس لا تقوم إلا بها فيكون الباقي من الأخبار ملحقاً بها. هذه الأخبار مرجعها إلى الدين لأن الامتثال بقول المخبر بالحل والحرمة والصهار والنجاسة وهذه أمور لا تثبت من حقوق الناس في شيء، فهذه الدلائل التي ذكرناها دلائل قطعية موجبة للعلم. وللأصحاب دلائل كثيرة سوى هذا فرأينا عنها اقتصاراً واكتفاء لهذا القدر وقد ذكر أهل الأصول في بيان أنه يجوز أن يقع انعدام الآحاد من حيث العقل وإن كانت لا تفيد إلا الظن وذلك لأنه ليس بمستبعد ولا مستنتج في العقل أن يقول اللَّه تعالى إذا غلب على ظنكم صدق الراوي عن فلان فاعملوا بخبره كما أنه خبر مستقبح في العقل أن يقول: إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره فإذا جاز أحدهما جاز الآخر وقد قالوا: إن الشريعة مصالح فلا يمتنع أن يكون قبول قول الواحد إذا غلب على ظننا صدقه والعمل به مصلحة لنا ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب طريق آخر إذا أخبر الواحد بسلامة أحدهما ووجود المخافة في الآخر.

أما الجواب عن كلماتهم: أما تعلقهم بخبر مدعي النبوة وأنه لا يجب علينا قبوله من غير دليل يقوم على صدقه وهو المعجز وإن غلب على ظننا صدقه قلنا نقول ولا أن نقطع بوجوب العمل بخبر الواحد لأن دليلاً قطعياً قد قام على وجوب العمل به ومثل هذا لا يوجد في غير مدعي النبوة لأن الأدلة الشرعية إنما تكون قاطعة في خبر مدعي النبوة إذا علمنا صدقه لمعجز يقيمه حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل علمنا وجوب العمل بخبره وهذا لا يتم إذا كان صدق المدعي للنبوة مظنوناً غير مقطوع به ثم نقول: إن الاقتصار على الظن في صدق مدعي النبوة يؤدي إلى مفسدة عظيمة لأن في النبوة من الرئاسة العظيمة التي لا يدانيها رئاسة فلأن من إذا قبلنا قوله من غير معجز تعين أن يطلبها كل واحد ويتحرى في أكثر الناس ظاهر الصدق والعدالة والستر اسم له هذه الرئاسة فيكثر على هذا المدعون للنبوة والوارد بالشرائع المخالفة وفي هذا من المفسدة ما لا يخفى وأما هاهنا فليس للمخبر بالسُّنّة

عن النّبيّ ﷺ مثل هذه الرئاسة وأيضاً فإن السنن محصورة في النقل لا يمكن الزيادة عليها فلم يؤد قبول خبر الواحد فيها إلى المفسدة.

ببينة: أنه إن لزمنا ما ذكروه على قولهم وقولنا إن شهادة الشهود مقبولة وكل عذر لهم في ذلك فهو عذرنا وأما قولهم إنه لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع لجاز في الأصول قلنا: قد بينا أن الأخبار التي تلقتها الأمة بالقبول موجبة للعلم قاطعة للعذر وكذلك في كل حادثة شهدها جماعة وأخبر الواحد منهم ولم ينكر الباقون ذلك فعلى هذه الأخبار الواردة في صفات اللَّه تعالى وإثبات القدرة وجواز الرؤية وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها وإثبات الشفاعة وإثبات عذاب القبر وإثبات الحوض والميزان وما أشبه ذلك. وإذا اشتهرت وعرفت في الأمة فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين فتكون موجبة للعلم قاطعة للعذر ويفيد ما يفيدها الأخبار المتواترة وأما قولهم: إنه يجوز التعبد بأخبار الآحاد في نقل القرآن. قلنا: هذا جمع بين موضعين بغير علة جامعة ثم نقول في القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز أو لا يظهر فيه الإعجاز، فإن ظهر فيه الإعجاز فالإعجاز حجة النبوة ولا يكون حجة إلا وقد علم أنه لم يعارض في عصر النّبيّ ﷺ مع سماع أهل ذلك العصر له ولا يوجد هذا إلا وقد تواتر نقله وظهوره في ذلك العصر وإن لم يظهر فيه الإعجاز، فالقرآن كله معجز فإنه لم يكن قرآناً وقد ثبت ذلك لعدم دليل كونه قرآناً وعلى أنه عندما يقبل خبر الواحد في إيجاب العمل والقرآن الذي نقل بالآحاد يجعله قرآناً قيماً يرجع إلى العمل وعلى هذا جرى أمر قراءة ابن مسعود رضي اللَّه عنه وكذلك نقول في التسمية أنها من رأس الفاتحة عملاً وهو وجوب قراءتها في الصلاة. وأما قولهم: إن التشريع مصالح فإذا كان الواحد يجوز عليه الغلط والكذب لم نأمن من أن يكون قبول قوله مفسدة قلنا: لما قامت الدلائل القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد وغلب على ظننا صدق المخبر فقد علمنا أن العمل صلاح لنا كما نعلم أن قطع اليد صلاح عند قيام البينة، وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا: إن الفعل قد يكون صلاحاً لنا إذا فعله ونحن على حالة مخصوصة فلا تمتنع أن يكون متى ظننا صدق الراوي بأمارة صحيحة فتكون مصلحته أن نفعل ما اقتضاه الخبر كما تكون مصلحتنا هو الحكم بما دلت عليه البينة وإن كنا نجوّز كون الشهود كذبة، وحرف هذا الجواب إن ظننا صدق الراوي بما يشهد العقد بجواز كونه شرطاً في المصلحة بدليل التصرف في الأسفار والحكم بالبينات. ألا ترى أن المسافر إذا خاف في سفره فيخبره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره فإنه يجب عليه أن يعمل ما ظنه صلاحاً دون ما ظن الفساد ولو ظن كذب المخبر بأمارة لم يجز أن يعمل على خبره ولا يجوز له

مع اشتباه الطرق عليه وخوفه أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمارة فإن قيل: أيجوز أن يقول الشارع للإنسان: إذا اخترت الفعل واشتهيته ولم يصرفك عنه صارف وجب عليك فعله ما دمت مريداً له وإن لم يكن مختاراً قاصداً إليه لم يجب عليك فعله. قلنا: هذا لا يجوز عندنا وتعليق عمل الإنسان بما يشتهيه ويختاره لسقط التكليف لأنه قيل له: افعل ما تشتهيه ولا تفعل ما لا تشتهيه وهذا إسقاط التكليف وهو باطل وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وبقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] وما يشبه هذا من الآيات قلنا: ليس في العمل بخبر الواحد شيء مما ذكروه لأن وجوب العمل بخبر الواحد ليس بإيجاب له على ظن وتخمين وهو إيجاب له على علم ويقين لأنا بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخبر الواحد فهو اقتفاء واتباع لما كنا به عالمين.

تنبيه: إنا لما اتبعنا الدليل القطعي في إيجاب العمل علينا بخبر الواحد فلم نقل على اللَّه ما لا نعلم بل قلنا ما نعلمه ونتيقنه وأما قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ قلنا: إنما اتبعنا الدليل القاطع الذي يدل على وجوب العمل بخبر الواحد ولم نتبع الظن فإن قيل: قد جعلتم للظن حظاً في الاتباع لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوي لم تعملوا بالخبر. قلنا: إن اللَّه تعالى إنما ذم من يتبع الظن، فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن فهذا وجه الجواب عن التعلق بهذه الآيات ومن عرف هذا الوجه من الجواب سهل عليه الكلام على ما يوردونه، واللَّه أعلم.

إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فنذكر بعد هذا ما ينبني عليه ونبتدئ بذكر:

أحوال الراوي والشرائط المعتبرة فيه لنقل خبره:

فنقول أولاً: اعلم أن الصحابة رضي اللَّه عنهم عدول وروايتهم يجب قبولها من غير تخصيص، وذهب المعتزلة إلى أنه قد كان في الصحابة قوم فساق، وقد فسق كثير منهم وهم الذين قاتلوا علياً رضي اللَّه عنه خصوصاً معاوية وعمرو وسائر من كانوا من الصحابة وغيرهم مع معاوية رضي اللَّه عنهم وتوفي بعضهم: أبو طلحة والزبير وعائشة رضي اللَّه عنهم أجمعين وادعى كثير منهم أنهم فسقوا وتابوا قالوا: وقد علمنا ذلك في هؤلاء الثلاثة ولم نعلم توبة معاوية ومن معه ونحن نتبرأ إلى اللَّه تعالى من هذا القول وزعم أن القوم قاتلوا مع علي رضي اللَّه عنه بالتأويل فإن الإمام الحق قد قتل وهو عثمان رضي اللَّه عنه وقد كان قتلته أنصار علي وكانوا جميعاً معه ومع هذا زعم أن الحق كان مع علي لكن لا نفسق أولئك القوم لأجل

أنهم كانوا متأولين ولأن عدالة جميع الصحابة ثبتت قطعاً فلا يزول عنها إلا بدليل قطعي والدليل على أن السمة كانت عظيمة إذ وجود من بقي من الصحابة اعتزلوا الطائفتين مثل سعد وأسامة وابن مسلمة وابن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر وغيرهم فالأولى في هذا حفظ اللسان وتسليم أمرهم إلى اللَّه تعالى وإنما الكلام فيمن وراء الصحابة فنقول:

نشترط في الراوي أن يكون ثقة عدلاً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدث من كتابه، غير معروف بالتدليس، وملاك الأمر شيئان: صدق اللهجة، ووجود الضبط لما يرويه ومن كثر غلطه ترك حديثه والعدل قد تعورف استعماله فيمن كان من أهل قبول الشهادة وشرائطه ما عرف في الفقه وقد قيل: إن المشارطة على أخذ الأجرة على التحدث يقدح في قبول الرواية وقيل أيضاً: إن الإقدام على المستقبحات مثل الأكل على الطريق وما يشبه ذلك تقدح أيضاً في الرواية، وقد اتفقوا أن الفسق في التعاطي يمنع قبول الرواية لأن من يقدم على الفسق وهو يعتقد أنه فسق لا يؤمن فيه الإقدام على الكذب في حديثه، وأما الفسق من حيث الاعتقاد مثل أهل الأهواء فقد ذكروا أنهم ينقسمون قسمين منهم من كفّر الصحابة وفسَّقهم مثل الخوارج وغلاة الرافضة فهؤلاء حديثهم مردود غير مقبول، وأما من سلم عليه السلف وكان ثقة في دينه غير مستحل للكذب على مخالفته بل كان مأموناً عليهم معروفاً بالصدق في روايته جللاً في تعاطيه غير داعية إلى اعتقاده تقبل روايته، والأصح هو الأول.

وقد روى سفيان بن عيينة[١] عن عمرو بن عبيد[٢] قال: حدثنا عمرو بن عبيد وكان صاحب بدعة والفرق بين الفسق في التعاطي وبين الفسق في الاعتقاد هو أن الفسق في أعمال الخوارج إنما يمنع من قبول الحديث لأن فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق فقدح ذلك في الظن بصدق ولم يؤمن أن يقدم على الكذب وإن علم أنه محظور وليس كذلك الفسق في العقيدة لأنه يؤمن منه الكذب لأن الأمور مشتبهة عليه وهو متحرج في أفعاله متنزه عن الكذب، فيه أن الركن في قبول الحديث قوة الظن والظن يقوى بصدق من هذا سبيله لمكان نخرجه ببينة أن الصحابة تفرقوا ولم يمنع ذلك من قبول بعضهم رواية البعض، وروى التابعون عن الفريقين أيضاً. وأما

---

(١) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي ثم المكي، ثقة حافظ فقيه إمام توفي سنة (١٩٨هـ). انظر تقريب التهذيب (١/ ٢٤٥) رقم (٢٤٥١).

(٢) عمرو بن عبيد بن باب البصري أبو عثمان المعتزلي المشهور كان داعية إلى بدعته توفي سنة (١٤٢هـ). انظر تقريب التهذيب (١/ ٤٢٤) رقم (٥٠٧١).

الكافر الخارج عن الإسلام فلا تقبل روايته بحال؛ لأن اعتقاده يدعو إلى التحريف فلا يقوى الظن بصدقه وهذا الذي ذكرناه مذهب الفقهاء وعندهم أنه لا يقبل من أهل الأهواء وأنه تقبل رواية الكل كما تقبل شهادتهم. وقد روى أصحاب الحديث عن قتادة وابن أبي نجيح وعمرو بن عبيد وأضراب هؤلاء فإن كانوا نسبوهم إلى القذف في كتبهم من يظهر منه العناد والتعنت فلا تقبل روايته وكذلك من يتدين بالكذب فلا تقبل روايته وكذلك المتساهل في روايته وتارك التحفظ من الزيادة.

وقد ذكر بعضهم أن الشرائط في الراوي لقبول الرواية خمسة:

أحدها: البلوغ لأن الصغير لا يقبل قوله في الدين في خبر ولا فتيا ولا شهادة لأنه لم يقبل خبره في حق نفسه فأولى ألّا يقبل في حق غيره وقد ذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزاً وقع في ظن المستمع صدقه مقبولة والأصح هو الأول لأن المعتمد لنا إجماع الصحابة ولم يرو أن أحداً من الصحابة رجع إلى رواية صبي وحده إذا عرف أنه غير مؤاخذ بالكذب لا يزعه عن أمر لكان وازع.

والشرط الثاني: العقل، وقد قالوا: إنه لا يجوز الاقتصار على العقل الذي نيط به التكليف بل لا بد أن ينضم إليه شدة التيقظ وكذلك التحفظ وإن كان يفيق يوماً ويجن يوماً فإن أثر جنونه في زمان جنونه لم يقبل خبره وإن لم يؤثر يقبل.

والشرط الثالث: العدالة في الدين وهذا لأن الفاسق لا يوثق بخبره كما لا يوثق بشهادته والعدالة مأخوذة من الاعتدال ولا بد من أربعة شرائط:

أحدها: المحافظة على فعل الطاعات واجتناب المعاصي.

والثاني: ألّا يرتكب الصغائر وما يقدح في دين أو عرض.

والثالث: ألّا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الذم.

والرابع: ألا يعتقد من المذهب ما يرد أصول الشرع مصرح معانيه ووحي وخلا دلائله وقد بينا في أهل الأهواء ما قاله أهل العدالة: الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر وجعلوا العدالة المعتبرة في الشاهد علة العدالة المعتبرة في المفتي، والعدالة المعتبرة في المفتي أغلظ من العدالة المعتبرة في الرواية، وتعلقوا بحديث الأعرابي أنه لما شهد عند النّبيّ ﷺ برؤية الهلال قبل شهادته[1] ولم يسأل عن

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٤٣٧) رقم (١١٠٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٢٩) رقم (١٦٥٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ٦٨) رقم (٢٤٢٣)، وأبو داود في السنن (٢/ ٣٠٢) رقم (٢٣٤٠).

عدالته والصحيح أن ما يعتبر من العدالة في الشهادة يعتبر في الرواية يدل أنه إن لم تكن العدالة في الخبر أغلظ منها في الشهادة فلا ينتفي أن يكون أسهل لأن المخبر ثبت بخبره شرعاً يعم إلزامه فكان بتغليظ العدالة أولى. قال: وأما أهل الأهواء الذين لا يدفع شبهة شهوة تأويلهم نص كتاب ولا سنة ثابتة متواترة شهادتهم مقبولة وقد شدد بعض أصحاب الحديث في هذا فمنع القبول فيما ذكرنا والأصح ما بينا ونرد خبر من ظهر منه الكذب فما قل أو كثر من أمور الدين وإن كذب في ضرر أحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه.

والشرط الرابع: أن يكون بعيداً من السهو والغلط ضابطاً لما يتحمله ويرويه ليكون الناس على ثقة منه وضبطه وقلة غلطه فإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه وإن كان كثير الغلط رد خبره إلا فيما يعلم أنه لم يغلط فيه، وليس من شرط الضبط معرفة أحكام الحديث لأن هذا صفة تزيد على الضبط ولا يمنع جهل الراوي بحكم الحديث قبوله وقد قيل الصدر الأول شهادة الأعراب وأهل البوادي.

والشرط الخامس: ألّا يعرف التساهل فيما يرويه وبالتأويل لمذهبه فربما أحال المعنى بتأويله وربما يدين موضع زيادة يصحح بها فاسد مذهبه فلم يوثق بخبره. ومن انتفت عنه الثقة لم يقبل خبره ولا يرد خبر من قلت روايته كما لا يرد من قلت شهادته ولا يرد خبر من لم يعرف بمجالسته العلماء والمحدثين لأنه قد يسمع من حيث لا يعلمون.

فأما المدلس فاعلم أن التدليس هو ترك اسم من يروى عنه وطي اسمه وذكر اسم من يروي عنه شيخه وقد ذكر التدليس عن كثير من أئمة الحديث مثل قتادة والأعمش وهشام وشريك وذكر ذلك أيضاً عن سفيان بن عيينة وجماعة يجرون مجراه فنقول: التدليس من الرواة يجري على وجهين:

أحدهما: أن يعرف بالتدليس ويغلب عليه ذلك وإذا استكشف لم يخبر باسم من يروي عنه فهذا يسقط الاحتجاج بحديثه لأن التدليس معه تزويد إبهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه وقد قال النّبيّ ﷺ: «**المتشبع بما لا يعط كلابس ثوبي زور**»[1].

والوجه الثاني من التدليس: أن يطوي اسم من يروي عنه إلا أنه إذا كشف عنه أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله فهذا التدليس لا يسقط الحديث ولا

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٠٠١) رقم (٤٩٢١)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٦٨١) رقم (٢١٣٠).

يوجب القدح في الراوي. وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فإذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قادح. قال إبراهيم بن بشار: حدثنا سفيان بن عيينة يوماً بحديث فقال عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد فقلت: يا أبا محمد أسماعاً عن عمرو؟ فقال: ابن جريج عن عمرو، فقلت: سماعاً من ابن جريج؟ فقال: لا تفسده أبو عاصم عن ابن جريج. فقلت: سماعاً من أبي عاصم، فقال: قد أفسدته بحديثي علي بن المديني عن أبي عاصم عن ابن جريج عن عمرو فهذا طريق سفيان ومذهبه، والشافعي لا يروى عنه من الحديث بما يدخله التدليس وبيان مذهب الشافعي في هذا الباب أن من اشتهر بالتدليس لا تقبل روايته إذا لم يخبره بالسماع فيقول: سمعت أو حدثني أو أخبرني وما أشبهه، فأما إذا قال عن فلان وحمل الأمر في ذلك على السماع لأن الناس قد يفعلون ذلك طلباً للخفة إذ هو أسهل عليهم من أن يقول في كل حديث حديثاً والعرف الجاري في ذلك يقام مقام التصريح، وقد ذكر الحاكم أبو عبد اللَّه الحافظ في كتاب «علوم الحديث» وقال: الأحاديث المعنعنة متصلة بإجماع أهل النقل إذا لم يكن فيها تدليس، وذكر حديث عمرو بن الحارث عن عبد ربه بن سعيد الأنصاري عن أبي الزبير عن جابر عن النّبيّ ﷺ قال: «**لكل داء دواء، فإذا أصاب دواء داء برئ بإذن اللَّه تعالى**»[(١)]، وكذلك ذكر رواية إسرائيل عن عبد اللَّه بن مختار عن ابن سيرين[(٢)] عن أبي هريرة أن النّبيّ ﷺ قال: «**إن مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دماً وأميطوا عنه**»[(٣)] والرواة في هذين الخبرين عن قولهم يعرفون بالتدليس فالحديثان متصلان وإن ذكر بطريق العنعنة قال: وضد هذا من الخبر ما رواه يعلى بن عبيد حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: ذكرنا ليلة القدر فقال رسول اللَّه ﷺ: «**كم مضى من الشهر؟**» قلنا: اثنتان وعشرون وبقي ثمان. فقال: «**مضى اثنتان وعشرون وبقي سبع اطلبوها الليلة الشهر تسع وعشرون**»[(٤)] وهذا الحديث

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٤/ ١٧٢٩) رقم (٢٢٠٤)، وابن حبان في الصحيح (١٣/ ٤٢٨) رقم (٦٠٦٣).

(٢) محمد بن سيرين، أبو بكر الأنصاري، تابعي جليل وفقيه، إمام البصرة في وقته، أدرك ثلاثين من الصحابة ولد سنة (٣٣هـ) في البصرة، اشتهر بالورع وتعبير الرؤيا توفي سنة (١٠١هـ). انظر طبقات ابن سعد (٥/ ١٨٧)، والأعلام (٦/ ١٥٤).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٠٨٢) رقم (٥١٥٤)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٢٦٦) رقم (٧٥٩٣)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١٠٥٦) رقم (٣١٦٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٧٥) رقم (٤٥٤٠).

(٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٦/ ٢٨٩) رقم (٢٥٤٨) والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٣١٠) رقم (٨٣٢٣).

فيه تدليس لأن الأعمش لم يسمعه من أبي صالح. وقد روى محمد بن أيوب: حدثنا محمد بن عبد اللَّه بن نمير حدثنا خلاد الجحفي حدثني أبو مسلم عبد اللَّه بن سعيد قائد الأعمش عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة الخبر الذي ذكرناه فإن الأعمش قد دلس في الرواية الأولى وأظهر من سمع منه في الرواية الثانية وذكرنا صورة من التدليس ليعرف بعينه وصورته رغم أن أصحاب الحديث وأهل الرواية منهم قد ذكروا ستة أنواع من التدليس وقد ذكرها أبو عبد اللَّه الحافظ في كتاب «معرفة علوم الحديث» وذكرها صوراً ولم أذكرها كيلا تطول الكتابة وذكرت مكانها حتى إن رغب إنسان في علم ذلك عرف موضعه وذكر نوعاً من ذلك تغير الأسامي بالكنى والكنى بالأسامي لئلا يعرفوا وقد فعله سفيان الثوري وليس هذا مما يوجب القدح في الحديث وذكر نوعاً من ذلك قول المحدث قال فلان ولم يسمع منه وإنما سمع إنساناً تحدث عنه وهو مثل ما قدمنا من قولهم عن فلان قال وقد دلسوا عن قوم مجهولين وعن قوم مجروحين والمتبحر في علم الحديث يعرف ذلك وهذا باب يطول ذكره إذا وجد سماعاً في كتاب ولم يذكر أنه سمعه جاز له أن يرويه وهذا قول أبي يوسف وعند محمد وأبي حنيفة لا يجوز له أن يرويه حتى يذكر سماعه ولأهل الحديث خلاف فيه وقد اعتبر من منع ذلك بالشهادة وأما من جوز ذلك قال: رواية الأخبار محمولة على الظاهر وحسن الظن وقدم فيها ما لم يسامح في الشهادة ومن الظاهر أنه إذا رأى سماعه بخط من يوثق به أنه قديم فوجب أن يجوز له الرواية وليعلم الحديثي أن الحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة ولا من جابر ولا من ابن عمرو ولا من ابن عباس رضي اللَّه عنهم شيئاً قط وإنما روايته عنهم تدليس والشعبي لم يسمع من عائشة رضي اللَّه عنها ولا من عليّ ولا من ابن مسعود ولا من أسامة ولا من زيد بن ثابت رضي اللَّه عنهم، وروايته عن هؤلاء تدليس وليعلم أن الأعمش لم يسمع من أنس وأن قتادة لم يسمع من صحابي سوى أنس وأن عامة أحاديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة وأن عامة أحاديث مكحول عن الصحابة حوالة فاعلم أن عامة المحدثين من أهل الحجاز قد صانوا أنفسهم عن التدليس إلا ما ذكرنا عن ابن عيينة وهو كوفي وفد مكة وصار إمام الدنيا في الحديث، وإنما أكثر التدليس وهو من أهل الكوفة وجماعة من أهل الشام، وقد كان خيثمة بن بشير كثير التدليس وهو من أهل واسط، وأما أهل بغداد والجبال وأهل خراسان وما وراء النهر فلا يذكر من واحد منهم التدليس إلا الشيء اليسير. وقد روى عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد عن أبيه قال: التدليس ذل، وذكر عبدان عن ابن المبارك أنه ذكر رجلاً ممن كان يدلس فقال فيه قولاً سديداً وأنشد فيه:

دلس للناس أحاديثه والله لا يقبل تدليسا

هذا كله في التدليس في الرواية مع الصدق في المتون.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا كان الأغلب على الراوي التدليس لا يقبل خبر ما جهلت حاله في ذلك حتى يعلم أنه غير مدلس، وإن كان الأغلب أنه لا يدلس قبلت روايته فيما جهلت حاله حتى يعلم أنه مدلس، وأما من يدلس في المتون فهذا مطروح الحديث مجروح العدالة وهو ممن يحرف الكلم عن مواضعه وإن كان ملحقاً بالكذابين ولم يقبل حديثه.

وأما تزكية الرواة فقد قال بعضهم: لا نقبل إلا شاهدين والذي عليه أكثر الفقهاء المحدثين أنه يثبت عدالة الراوي بتزكية الواحد لأنها تزكية على خبر فكانت كالخبر ويقبل في هذا تزكية الراوي وتزكية النساء والعبيد كما يقبل روايتهم.

فأما قدح الراوي فلا يقبل إلا من شاهدين، وإذا روى العدل عن رجل لم تكن روايته عنه تعديلاً وزعم بعض أصحاب الحديث أنه يكون تعديلاً وليس بصحيح لأنه يجوز أنه إذا سئل عنه بعدله أو بجرحه قال الشعبي[1]: حدثني الحارث الأعور وكان واللَّه كذاباً ولأنه لما لم تكن شهادة شهود الفرع على شهود الأصل تعديلاً لهم كذلك رواية الراوي لهم.

فإن قيل: أيجوز أن يروى عن غير العدل؟ قلنا: يجوز في المشاهير ولا يجوز في المناكير وإن عمل الراوي بالخبر كان تعديلاً للراوي اللهم إلا أن يعمل بموجب الخبر لا لأجل الخبر ويقبل خبر الأعمى والعبد وإن لم تقبل شهادتهما كما يقبل خبر النساء ولا تقبل شهادتهن ونذكر معه هذا الحديث بالمعنى فإنه شيء يرجع إلى الراوي فنقول:

اختلف أهل العلم في ذلك فذهب بعض السلف إلى أنه لا يجوز مجاوزة اللفظ ولا يجوز أداء الحديث بالمعنى بحال وهذا مذهب عبد اللَّه بن عمرو وجماعة من التابعين وجماعة من بعدهم واحتج من ذهب إلى هذا بقول النبي ﷺ: «**نضّر اللَّه امرءاً سمع مقالتي فحفظها ووعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[2].

قالوا: ومعنى الحديث متعلق بلفظه فإذا تغير اللفظ أثر في المعنى فكان

(١) عامر بن شراحيل أبو عمرو الشعبي أحد الأعلام، ولد زمن عمر وسمع علياً وأبا هريرة... أدرك خمسمئة من الصحابة توفي سنة (١٠٣هـ). انظر الكاشف (١/ ٥٢٢) رقم (٢٥٣١).

(٢) سبق تخريجه.

النّبيّ ﷺ أفصح العرب وأحسنها بياناً وقال: أوتيت جوامع الكلم فمن يمكنه أن يأتي بلفظ يوازي لفظه ويتضمن ما يتضمنه من المعنى. وعن أبي العباس أحمد بن يحيى يغلب أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول: إن عامة الألفاظ التي لها نظائر في اللغة إذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبتها فمن رأى العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم من الزيغ عن المراد والذهاب عنه.

وأما عامة أهل العلم فرأوا أن الرواية على المعنى جائزة إذا كان الراوي عالماً ما يتعين به المعنى، وبذلك جرت عادة أكثر السلف والجمهور من الخلف وكذلك اختلفت ألفاظ الحديث وإن كانت القصة واحدة وشبهوا ذلك بالشهادات حيث يصح أداؤها بالمعاني ويعتبر اتفاق الشهود فيه وإن اختلفت ألفاظهم ومما يدل على ذلك رواية الصحابة المناهي عن النّبيّ ﷺ مثل نهيه عن بيعتين في بيعة[١] ونهيه عن المحاقلة والمزابنة[٢] وحبل الحبلى والنجش وبيع حاضر لباد[٣] وغير ذلك وكذلك روى الصحابة أن النّبيّ ﷺ قضى باليمين على الشاهد[٤] وقضى بالشفعة في ما لم يقسم[٥]، ومعلوم قطعاً أن في هذه الأخبار لم يقصد الرواة ألفاظه ﷺ وإنما حكوا معاني خطابه من غير قصد إلى لفظه بعينه فدل ذلك على جواز النقل عن طريق المعنى دون المحافظة على اللفظ، وأما قوله ﷺ: «**فأداها كما سمعها**»[٦] هذا لا يمنع من النقل على المعنى. ألا ترى أن الإنسان لا يمنع أن يقول: أديت رسالة فلان إليك كما سمعت وإن كان أداه على المعنى وهذا إذا كان الراوي عالماً مميزاً يعلم ما يتغير به المعنى ويميز بين اللفظ والمعنى، أما إذا لم يمكن كذلك لم يجز له مجاوزة اللفظ، وقال بعض أصحابنا: كل ما أوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمنقول فيه على المعنى ولا مراعاة للفظ فيه وأما الذي يجب العمل به منها ففيه ما لا يجوز الإخلال بلفظ كقوله ﷺ: «**تحريمها التكبير**

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٣٤٧) رقم (٤٩٧٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٤٣) رقم (٦٢٢٧)، وأبو داود في السنن (٣/ ٢٧٤) رقم (٣٤٦١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٣٩) رقم (٢٢٥٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٦٨) رقم (١٥٣٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٥٢) رقم (٢٠٣٣)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٥٥) رقم (١٥١٥).

(٤) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٣٠٩) رقم (٣٦١٠).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٨٧) رقم (٢١٣٨)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢٢٩) رقم (١٦٠٨).

(٦) سبق تخريجه.

وتحليلها التسليم»[١] وكقوله ﷺ: «**خمس يقتلن في الحل والحرم**»[٢] وما أشبه ذلك والأصح ما ذكرناه وهو الجواز بكل حال، واللَّه أعلم.

ونذكر عقب هذا ما يتعلق بقولنا حدثنا وأخبرنا، وتقدم أولاً ما يتعلق بتحمل الأخبار وسماعها فنقول: يتعين صحة التحمل وسماع الخبر صحة التمييز والضبط لما يسمعه حتى يعرف ذلك ويفعله إذا لم يكن بلغ من السن ما يعرف هذا لم يصح سماعه. وقد قدر بعضهم إن بلغ خمس سنين بحديث محمود بن الربيع أنه قال: عقلت مجة مجها رسول اللَّه ﷺ في بئر دارنا وكان لي خمس سنين والأصح ألّا يقدر وقد قال بعض الناس: يعتبر أن يكون التابع بالغاً وليس هذا بشيء فإن إجماع المسلمين ثابت على قبول ما نقله أحداث الصحابة وإن كانوا سمعوه في صغرهم مثل ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وأصغر منهم الحسن بن علي رضي اللَّه عنهم أجمعين. وقد روي عن النّبيّ ﷺ ثم نقول للمستمع أربع أحوال بعضها أقوى من البعض: **أولها**: أن يسمع من لفظ المحدث. **والثاني**: أن يقرأ على المحدث. **والثالث**: أن يكاتبه به المحدث. **والرابع**: أن يخبر له المحدث. والأول أقوى ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ونبين خلاف الناس في ذلك ويجوز أن يكون المحدث أعمى أو أصم وهو يحدث وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول بعد هذا ما يتعلق بتحديث المحدث فنقول: إذا حدث المحدث من حفظه أو كتابه فلا خلاف للسامع أن يقول: سمعت فلاناً يحدث عن فلان، وإن شاء قال حدثنا، وإن شاء قال أخبرنا فلان، وإذا قرئ على المحدث فأقر به فجائز أن يقول أخبرنا فلان كما يجوز أن يشهد على الإنسان إذا قرأ عليك الصك وقرره به والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وزعم بعض أصحاب الحديث أنه لا يجوز في هذا أن يقول حدثنا ولا أخبرنا وإنما يقول قرأ على فلان وأنا أسمع ما قرأ به وأما إذا قرئ عليه فلم يعترف فلا يجوز أن يروي عنه وإن علم أنه حديثه وسماعه كما أن الإنسان إذا قرأ على الإنسان وقبل حكايته إقراره بدين أوسع أو نحوه فلم يقر به ولم يعترف بصحته فإنه لا يجوز أن يشهد عليه وقد روي عن أنس بن مالك قال: بينما نحن جلوس مع النّبيّ ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا محمد إني سائلك فمشدد عليك في المسألة، فلا تجدن في نفسك. فقال: «**اسأل ما بدا**

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ١٠١) رقم (٢٧٥)، وأبو داود في السنن (١/ ١٦) رقم (٦١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٢٠٤) رقم (٣١٣٦)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٨٥٦) رقم (١١٩٨).

لك». فقال: نشدتك ربك ورب من قبلك آللَّه أرسلك إلى الناس كلهم؟ قال: «**اللهم نعم**» الخبر...[١] إلى آخره.

واحتج شيخ الصنعة أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري بهذا الحديث في كتاب العلم من الجامع الصحيح في باب العرض على المحدثين وهو دال على ما قلناه من قبل بأنه إذا قرأ عليه فاعترف به يكون حديثاً له وإخباراً ويصير كأنه سمع منه. وقد قال كثير من المحدثين إن العرض على الراوي سماع، قالوا: وصورة العرض أن يكون الراوي حافظاً متقناً فقدم المستفيد إليه جزء من حديثه أو أكثر من ذلك فتناوله ويتأمل الراوي حديثه فإذا عرف أنه من حديثه قال للمستفيد قد وقفت على ما ناولتنيه وعرفت الأحاديث كلها وهي رواياتي عن شيوخي فحدث بها حتى يجوز أن يحدث بها عنه وينزل هذا منزلة السماع. وقد قال بهذا عكرمة والزهري وربيعة ويحيى بن سعيد الأنصاري وهشام بن عروة ومالك وعبد العزيز الدراوردي في جماعة آخرين هؤلاء من أهل المدينة، ومن أهل مكة مجاهد بن جبر وأبو الزبير محمد بن مسلم ونافع بن عمر الجمحي وسفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجي في جماعة ومن أهل الكوفة: علقمة والشعبي وأبو بكر بن أبي موسى والنخعي وحبيب بن أبي ثابت ومنصور بن المعتمر وإسرائيل وزهير بن معاوية في جماعة، ومن أهل البصرة قتادة وأبو العالية وحميد الطويل وداود بن أبي هند وكهمس وسعيد بن أبي عروبة وجرير بن حازم في آخرين، ومن أهل الشام ومصر أيضاً جماعة، وكل أصحاب مالك ذهبوا إلى هذا منهم عبد الرحمن بن أبي القاسم وأشهب بن عبد العزيز وعبد اللَّه بن وهب وعبد اللَّه بن عبد الحكم وقال ابن أبي أويس: سئل مالك عن حديثه أسماع هو أم عرض؟ فقال: منه سماع ومنه عرض وليس العرض عندنا بأدنى من السماع، وقال مطرف بن عبد اللَّه: صحبت مالكاً سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطأ على أحد وسمعته يأتي أشد الآيات على من يقول لا يجزئه إلا السماع ويقول: كيف لا يجزئك هذا في الحديث ويجزئك في القرآن وأنا أقول لا أدري ما هذا الذي قاله مالك في القرآن وكيف يكون العرض على ما قلنا في التحديث للقرآن وإنما المعروف في القرآن هو القراءة ولم ير أن فقهاء الإسلام الذين أفتوا في الحلال والحرام لم يروا العرض سماعاً واختلفوا في

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٥) رقم (٦٣)، ومسلم في الصحيح (١/ ٤١) رقم (١٢).

القراءة على المحدث هل هو إخبار أم لا؟ فقال الشافعي المطلبي بالحجاز والأوزاعي بالشام والبويطي[١] والمزني بمصر والنووي[٢] وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمة اللَّه عليهم أجمعين بالعراق وعبد اللَّه بن المبارك[٣] وإسحاق الحنظلي[٤] ويحيى بن يحيى[٥] بالمشرق أنه لا يكون العرض سماعاً وأما القراءة على المحدث فهو إخبار عند هؤلاء الأئمة والحجة لهم في ذلك قوله ﷺ: «**نضر اللَّه امرءاً سمع مقالتي فوعاها حتى يؤديها إلى من لم يسمعها**»[٦].

وقال ﷺ: «**تسمعون ويسمع منكم**»[٧]. قلنا: ندب النّبيّ ﷺ إلى سماع قوله وحفظه وأدائه كما سمع. دل أن مجرد العرض على ما ذكره لا يكون سماعاً والذي عليه أكثر المشاع للحديث أن يقول فيما يأخذ عن المحدث لفظاً ليس معه أحد حدثني فلان وما يأخذه من المحدث لفظاً مع غيره، يقول حدثنا فلان وما قرأ على المحدث بنفسه يقول أخبرني فلان وما قرئ على المحدث وهو حاضر يقول أخبرنا فلان وما عرض على المحدث وأجاز له روايته شفاهاً يقول أنبأني فلان وما كتب إليه المحدث عن فلان ولم يشافهه بالإجازة يقول كتب إليَّ فلان، وقد قال الشافعي: لا تجوز الرواية بالأحاديث على أنه لا يجوز أن يقول: أخبرنا وحدثنا في

---

(١) يوسف أبو يعقوب بن يحيى المصري البويطي، صاحب الإمام الشافعي، لازمه مدة كان إماماً في العلم وقدوة في العمل توفي في بغداد مسجوناً سنة (٢٣١هـ). انظر السير (١٢/ ٥٨) رقم (١٣).

(٢) محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الخزامي أبو زكريا الشافعي أصولي فقيه محدث ولد سنة (٦٣١هـ) أخذ عن الزيني خالد والمغربي كمال الدين وأخذ عنه المزي وأبو الحسن العطار من مؤلفاته: الشرح المهذب والمجموع توفي سنة (٦٧٦هـ). انظر الطبقات الكبرى (٨/ ٣٩٥) وتذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٧٠).

(٣) عبد اللَّه بن المبارك المروزي، ثقة ثبت فقيه مجاهد توفي سنة (٨١هـ). انظر تقريب التهذيب (١/ ٣٢٠) رقم (٣٥٧٠).

(٤) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد أبو يعقوب الحنظلي المروزي سمع ابن عيينة ووكيعاً، توفي سنة (٢٣٨هـ). انظر التاريخ الكبير (١/ ٣٧٩) رقم (١٢٠٩).

(٥) يحيى بن يحيى بن كثير مالكي، أخذ عن يحيى بن مالك وابن وهب وأشهب وابن نافع، خالف مالك في مسائل، توفي سنة (٢٣٣هـ) انظر شذرات الذهب (٢/ ٨٢)، والأعلام (٨/ ١٧٦).

(٦) سبق تخريجه.

(٧) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١/ ٢٦٢) رقم (٦٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٤) رقم (٣٢٧)، وأبو داود في السنن (٣/ ٣٢١) رقم (٣٦٥٩)، وأحمد في المسند (١/ ٣٢١) رقم (٢٩٤٧).

العرض الذي قالوه وهو المناولة ولكن يقول: أجاز لي فلان وأنبأنا إجازة أو مناولة والأولى تحري الصدق في كل شيء ومجانبة الكذب بما يمكن؛ فهذا جملة ما يقال في هذا الباب وقد ذكرته بزيادة الشرح لخفاء ذلك على أكثر الفقهاء وغفلتهم عنه، واعلم أن الأولى للمحدث أن يروي الخبر بلفظه فإن أراد الرواية بالمعنى ينظر فإن كان ممن لا يعرف معنى الحديث لا يجوز له ذلك لأنه لا يؤمن أن يغيّر الحديث وإن كان يعرف معنى الحديث ينظر في ذلك فإن كان ذلك في خبر محتمل لم يجز أن يؤدي بالمعنى لأنه ربما ينقل بلفظ لا يؤدي مراد النّبيّ ﷺ وإن كان خبراً نصاً أو ظاهراً فقد ذكرنا الكلام في نقله بالمعنى ويجوز أن يؤدي جميع الحديث ويجوز أن يروي بعضه إذا كان له غرض في ذلك. وينبغي لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب وإن كان يحفظه فالأولى أن يرويه من الكتاب وأما إذا لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو يذكر سماعه للخبر جاز أن يرويه وإن لم يذكر سماعه فهل يجوز أن يرويه؟ فيه وجهان: أحدهما: يجوز ويدل عليه قول الشافعي في الرسالة. والوجه الثاني: أنه لا يجوز وهو الأصح لأنه لا يأمن أن يكون وقف على خطه ولا بد من شيئين في الرواية من الكتاب: **أحدهما**: أن يكون واثقاً بكتابه وسواء أكان ذلك بخطه أو بغير خطه، **والثاني**: أن يكون ذاكراً لوقت سماعه فإن أخل بواحد منهما لم تصح روايته ويقبل رواية المحدث فيما يعود إليه نفعه بخلاف الشهادة لاشتراك الناس في السنن والديانات، وإذا أسند الراوي حديثه إلى رجل فدفعه المحدث عن نفسه وقال: لا أذكره فعند أبي الحسن الكرخي وهو قول جماعة المتكلمين: لا تقبل رواية الراوي لأنه الأصل في الرواية فلا تقبل الرواية إذا أنكرها، وهذا كشاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع ولأنا إنما نقبل بطريق حسن الظن وإذا أنكر المروي عنه فأين حسن الظن؟ وأما على مذهب الشافعي فلا يقدح هذا في رواية الراوي لأنه يجوز أنه نسي ما رواه لأن الإنسان قد يحدث الإنسان بحديث في أمور الدنيا ثم يسهو عنه ويذكر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل، وربما لا يذكره أصلاً، وقد روى ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة خبر القضاء[1] بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان يقول: حدثني ربيعة عني وهو ثقة ولم ينكر عليه فصار إجماعاً من السلف وفي الشهادة زيادة احتياط لا توجد في الرواية بدليل اشتراط التحمل هناك بخلاف الرواية، هذا إذا قال: لا أذكر أو قال نسيت. فأما إذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث سقط الحديث، هكذا قاله الأصحاب. وأقول: يجوز ألّا تسقط رواية الراوي لأنه قال ما قال بحسب. وإن قال ما رويته أصلاً فيعارضه

(١) سبق تخريجه.

قول الراوي أنه سمع منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز أن يكون المروي عنه رواه ثم نسيه فلا تسقط رواية الراوي بعد أن يكون ثقة هذا مع التجويز.

۞ ۞ ۞

[مسائل الخلاف]

ونذكر الآن مسائل الخلاف:

فصل

[العمل بالخبر الواحد]

اعلم أن خبر الواحد إذا ثبت وجب العمل به سواء ورد فيما يعم به البلوى أو ورد فيما لا يعم به البلوى وذهب عامة أصحاب الحديث إلى أن خبر الواحد إذا ورد فيما يعم به البلوى لم يجب العمل به وتوقفوا في خبر المتبايعين لهذا المعنى وكذلك في إيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام وخبر الوضوء من مس الذكر والذي تعلقوا به هو أن ما عم به البلوى يكثر السؤال عنه وما يكثر السؤال عنه يكثر بيانه وما يكثر بيانه يكثر نقله فحين قل النقل دل أنه لم يثبت في الأصل ولهذا لم يقبل قول الرافضة في دعواهم النص على عليّ رضي اللَّه عنه في الإمامة لأن فرض الإمامة يعم به بلوى الناس فلو كان هذا النص ثابتاً لنقل نقلاً مستفيضاً وحين لم ينقل دل أنه غير ثابت. قالوا: ولأن الخبر الذي يفيد العلم لا يقبل حتى ينقل على طريق الاستفاضة لعموم البلوى في العلم المتعلق بالخبر كذلك الخبر الذي يوجب العمل فإذا عمت البلوى به لا يقبل حتى ينقل من طريق الاستفاضة.

وأما الدليل لنا هو أن الدليل المعتمد في قبول أخبار الآحاد هو إجماع الصحابة وقد دل هذا الدليل على قبول خبر الآحاد أجمع سواء أكان فيما يعم به البلوى أو في غير ما يعم به البلوى.

ببينة: أن الصحابة اختلفوا في الأمور العامة ثم صاروا فيها إلى أخبار الآحاد، وهذا مثل اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين وقد صاروا في ذلك إلى خبر عائشة رضي اللَّه عنها وقد كان قبل ذلك وجوب الماء من الماء ثم إنهم اجتمعوا عند عمر رضي اللَّه عنه فأرسل إلى عائشة رسولاً فانصرف الرسول فأخبرهم عنها بأن النّبيّ ﷺ قال: «**إذا التقى الختانان فقد**

وجب الغسل»[١] فصدوا عن قوليهما قائلين بذلك معتقدين له وقد كان هذا من الأمور التي تعمّ بها البلوى. وسأل عمر الناس عن المجوس وأخذ الجزية منهم فأخبره عبد الرحمن بن عوف رضي اللَّه عنهما على ما روينا[٢] فأخذ بذلك وقد كان هذا من الأمور العامة، لأنه حكم على أمة من الأمم وجيل عظيم من أجيال الناس، وقال ابن عمر رضي اللَّه عنهما: كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الخبر[٣]، وهذا أيضاً من الأمور العامة وقد كان عمر رضي اللَّه عنه يقول بالتفاضل في رؤوس الأصابع حيناً من الدهر حتى روي له أن النّبيّ ﷺ قال في كتاب عمرو بن حزم: في كل أصبع عشر من الإبل[٤] فرجع عن قوله وتحقق الكلام فنقول: من لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى مع اعتقاده أن خبر الواحد يوجب العمل فإما ألّا يقبله لأن الشريعة منعت من قبوله أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله أو لأنه لو كان صحيحاً لأشاعه النّبيّ ﷺ وبين على وجه متواتر نقله ليصل إلى من تعبد بموجبه على ما ذكروا من قبل قالوا: ولو فعل ذلك لقوي الدين والعادة إلى إشاعة نقله وهذه الأقسام كلها باطلة أما الأول فباطل لأنه لو كان في الشرع نص منع من قبوله لوجدناه مع البحث المستديم فإن قالوا: أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان؟[٥]

وردّ أبو بكر رضي اللَّه عنه خبر معاذ في الجدة؟ قلنا: كان ذلك نوع احتياط وليس أنهما لو لم يأتيا براوٍ آخر لم يقبلا، وعندكم خبر الاثنين أيضاً تعم به البلوى، وأما الثاني فباطل أيضاً لأنا قد قلنا بالدلائل القطعية على قبول أخبار الآحاد من غير تفصيل وتخصيص، وأما الثالث فباطل أيضاً وهو الحرف الذي ذكرنا في حجتهم أنه إذا كان الحكم فيما تعم به البلوى يجب في الحكم إشاعته فنقول على هذا إذ ما يجب ذلك لو لزم المكلفين العمل به على كل حال فأما إذا لزمهم العمل بشرط أن يبلغهم الخبر فليس في ذلك تكليف ما لا طريق إليه ولو وجب ما ذكروه فيما تعم به البلوى لوجب فيما لا تعم به البلوى أيضاً لأنه وإن كانت البلوى لا تعم به لكنه يجوز وقوعه لكل واحد من آحاد الناس فيجب في الحكم إشاعة حكمه خوفاً من ألّا يصل إلى من يعمل به فيصبح فرض عليه فإن

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١١٠) رقم (٢٨٧)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٧١) رقم (٣٤٨).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٨٦) رقم (٢٦٥٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٤٥) رقم (٧٠٥٨)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٨٧) رقم (٤٥٥٦).

(٥) سبق تخريجه.

قالوا: لا يلزم القول وجوب إشاعته لأنه إنما يكلف المكلف ذلك الحكم بشرط وصوله إليه وإن لم يصل إليه لم يكن مكلفاً قلنا: إن جاز هذا في الآحاد من الناس جاز في جماعتهم وعلى أن وجوب الوتر تعم به البلوى ولم يتواتر بوجوبه. قال أبو الحسن الكرخي: قد تواتر النقل بفعله. قلنا: هذا لا يعصمكم من المناقضة لأن الفعل تعم به البلوى والوجوب أيضاً تعم به البلوى ولم يتواتر به النقل.

جواب آخر: إن الحكم وإن عمت به البلوى فليس هو بشيء وقعت واقعته في الحال لكل أحد في نفسه وذاته بل غاية ما في الباب توهم وقوعه وإذا لم يكن إلا محض التوهم فإذا وقع يمكن الوصول إلى موجب الحكم لأن حكمه وإن نقله الواحد والاثنان فالتمكن من الوصول إليه موجود فيكفي ذلك لأنه إذا أمكنه الوصول فليس يضيع الحكم.

وأما مسألة الإمامة قلنا: وجود الإمام للإنسان فرض على كل إنسان وواقعته في الحال لأنه لا بد لكل أحد من إمامة ترجع إليه فلو كان النص الذي ادعوه في عليّ رضي اللَّه عنه ثابتاً وقد شاع النّبيّ ﷺ ذلك فإنهم يدعونه كذلك ويقولون إنه ﷺ أشاع العهد في الإمامة يوم غدير خم[1] ولا يتصور أن يشيع ذلك ثم يجمع الجم الغفير والجماعة العظيمة على كلماته وقد قالوا: إن غدير خم لم يعرف في العالم وكيف يفعل الرسول ﷺ في هذا الموضع مثل هذا الفعل وينصّب للناس علياً يرجعون إليه ثم يشتبه على الناس موضع ذلك حتى لا يعرف أحد؟ وأما ما تعلقوا به من الخبر الموجب للعلم فقد ذكرنا أنه بأي معنى لا يوجب الخبر الواحد وإذا ما لم يكن الخبر الواحد طريقاً إلى إفادة العلم بوجه ما بالمعنى الذي بينا وكان طريقاً لإيجاب العمل سقط سؤالهم.

فصل

[العمل بالخبر الصحيح]

الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل وجب الحكم به وإن كان مخالفاً لمعاني أصول سائر الأحكام:

وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم وإنما أجل منزلة تلك عن مثل هذا القول وليس يدري

(١) انظر فتح الباري (١٣/ ١٩٨).

ثبوت هذا منه، وقال أبو الحسين البصري: لا خلاف في العلة المنصوص عليها وإنما الخلاف في العلة المستنبطة قال والقياس لا يخلو إما أن يكون حكمه في الأصل ثابتاً بخبر الواحد أو بنص مقطوع به فإن كان الأصل ثابتاً بخبر فلا يجوز أن يكون القياس معارضاً لخبر الواحد بل الأخذ بالخبر يكون أولى على قول الكل وأما إذا كان الحكم ثابتاً في الأصل بدليل مقطوع به والخبر المعارض للقياس خبر واحد فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا الموضع وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقاً وقال في هذه الصورة التي ذكرها فعند الشافعي أن الأخذ بالخبر أولى وهو قول أبي الحسن الكرخي وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك القياس به وإن كان الراوي خلاف ذلك كان موضع الاجتهاد وذكر أن من الصحابة من رد حديث أبي هريرة بالاجتهاد وحكي عن مالك ما ذكرنا، وأما أبو زيد فإنه قال: إذا كان الراوي فقيهاً فيجب قبول خبره الذي رواه وترك القياس به بكل حال، وأما إذا كان عدلاً ولكن لم يكن فقيهاً مثل أبي هريرة وعمار وجابر وأنس وأمثال هؤلاء فإذا خالف القياس لم يجب قبول خبره. واحتج المخالفون في هذه المسألة، أما من قدم القياس قال: إن القياس أثبت من الخبر لجواز الكذب والخطأ على الراوي ومثل هذا لا يوجد في القياس فكان القياس مقدماً عليه ولأن القياس يخص عموم الكتاب فلأن يترك به خبر الواحد أولى لأن خبر الواحد أصوب من عموم الكتاب وقد قال بعضهم: إن القياس لا يحتمل تخصيصاً بل لا يجوز تخصيصه، وأما الخبر الواحد يحتمل التخصيص وكان غير المحتمل أولى من المحتمل وقد قال أصحاب أبي حنيفة في تقديم الأصول على الخبر الواحد بأن الأصول مقطوع بها والقياس غير مقطوع به وكان الدليل المقطوع به أولى من الدليل المظنون واحتج من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا الخبر الواحد، وروي أن أبا بكر رضي اللَّه عنه نقض حكماً حكم به برأيه بحديث سمعه من بلال، وترك عمر رأيه في الجنين وفي دية الأصابع بالحديث الذي نقل له، وكذلك ترك رأيه في ترك توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن سفيان، وترك ابن عمر رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج، ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب بالخبر الذي روي له أن الخراج بالضمان[1] وهذا شيء

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٢٩٨) رقم (٤٩٢٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨) رقم (٢١٧٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٥٤) رقم (٢٢٤٣).

معروف منهم وعن بعض المشاهير من الصحابة لقد كدنا نقضي برأينا وفيه خبر عن رسول اللَّه ﷺ فإن قيل: أليس أن ابن عباس قال لأبي هريرة حين روى عن النّبيّ ﷺ: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده**»[1] فقال ابن عباس: فما تصنع بالمهراس؟ والمهراس حجر عظيم كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضئون منه. قلنا: من قال له أبو هريرة يا ابن أخي إذا حدثتك الحديث فلا تضربن له الأمثال ولأن ابن عباس إنما أخبره عن عجزه عن استعمال الحديث لأنه رد الحديث فسقط السؤال ولأن الخبر الواحد أصل القياس وإن القياس الذي يعارض الخبر، أصله الخبر أما المتواتر والآحاد فإن قالوا: نحن إنما نقدم القياس على الخبر الواحد إذا كان القياس قائماً على دليل قاطع والجواب: أن هذا التفصيل لم يعرف من المخالف في هذه المسألة إنما هذا شيء ذكره أبو الحسين البصري ولم يعرف له متقدم وعلى أنا بينا أن خبر الواحد في العمل منزلة الخبر المتواتر لأنه يوجب العمل بدليل مقطوع به فإذا كان الخبر المتواتر في العمل مقدماً على القياس فكذلك الخبر الواحد يكون كذلك أيضاً وهذا لأن الخبر إذا ثبت يصير مقتضاه كأنه سمع من النّبيّ ﷺ وإذا صار كذلك لم يكن بد من تقديمه على القياس وهم يقولون على هذا إنما يجري مجرى ما سمع من النّبيّ ﷺ في وجوب العمل وكذلك القياس وقد قال بعض أصحابنا: إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النّبيّ ﷺ بلا واسطة وإثباته بالقياس مستند إلى قوله بواسطة فكان إثباته بالخبر أولى وهم يقولون على هذا أنه وإن كان لا يتأتى الحكم بالخبر هذه المزية فإن لإثبات الحكم بالقياس مزية أخرى وهي استناده إلى أصل معلوم بدليل قطعي. قالوا: وكما أن العمل بخبر الواحد مستند إلى أصل معلوم وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد فكذلك الحكم بالقياس مستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم وكما أن العمل بالقياس مفتقر إلى الاجتهاد في الأمارة فالحكم بالخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال المخبرين فهما متساويان في هذه الجهة وهذا من أقوى ما يحتج به المخالف غير أن هذا الدليل موجب التعارض بين خبر الواحد والقياس، وأن يكون الأمر في تقديم أحدهما على الآخر مردود إلى القياس والمعتمد لنا هو الدليل من إجماع الصحابة والدليل لا بأس به على حسب ما ذكرناه.

وأما قولهم: إن السهو والغلط له مدخل في الخبر: جواز ذلك كجواز كون

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٧٢) رقم (١٦٠)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٣٣) رقم (٢٧٨).

الحكم غيره متعلق بالأمارة في القياس، وإن كان الأغلب صدق الراوي وتعلق الحكم بالأمارة وأما قولهم: إنه يخص عموم الكتاب بالقياس قلنا: إذا خصصنا العموم بالقياس لم نكن تاركين للعموم أصلاً بالقياس، وليس كذلك في مسألتنا لأنه يؤدي إلى ترك الخبر أصلاً بالقياس وأما قولهم: إن الخبر محتمل قابل للتخصيص والقياس بخلاف ذلك. قلنا: الكلام في خبر نص يرد ويخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال، واعلم أنه قد قال بعض الأصوليين: ينبغي أن يضاف إلى الاجتهاد إذا تعارض الخبر الواحد والقياس على الأصول المقطوع بها وهذا ليس بصحيح لأنا بينا معتمدنا إجماع الصحابة وعلى أن الترجيح للخبر بالدليل الثاني الذي قد بيناه ويمكن أن يقال أيضاً: إن دلالة الألفاظ لا تستنبط من غيرها وأما القياس فهو مستنبط من الألفاظ وكانت أقوى في الدلالة إلى هذا الموضع انتهت هذه المسألة. وهي مع مالك بن أنس ومن تابعه إن ثبت.

وأما الكلام مع أصحاب أبي حنيفة فإنهم قد زعموا أن الخبر الواحد مفهوم على القياس وقد نص عليه أبو حنيفة في كتاب الصوم وغيره ولكنهم زعموا أن الخبر الواحد إذا خالف الأصول لم يقبل، وزعموا أن خبر القرعة وخبر المصراة خالف الأصول وكذلك خبر الشاهد واليمين، وزعموا أن خبر القهقهة وخبر الوضوء بنبيذ التمر خالف القياس فإنا نقول: نعوذ باللَّه من الطمع الكاذب وأي مخالفة للأصول في هذه المسائل التي قالوها وهل ورد أصل مقطوع به في صورة مسألة القرعة أو صورة مسألة المصراة أو صورة مسألة الشاهد واليمين بخلاف مواجب الأخبار الواردة في هذه المسائل وإنما غاية قولهم أن قياس هذه الحادثة على أمثالها يقتضي أن يكون الحكم كذا وهو أن يكون الحكم على خلاف ما ورد به الخبر هل هذا إلا رد الخبر بمحض القياس ونقول: إن الحديث إذا ثبت صار أصلاً في نفسه إلا أنه ربما لا يكون له من حديث المعنى يظهر في سائر أصول الشرع وعدم النظير لا يبطل حكم الشيء وإنما يبطله عدم الدليل وإنما صارت الأصول أصولاً لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها فإذا ثبت الخبر صار أصلاً مثل سائر الأصول فلو وجب تركه لسائر الأصول لوجب ترك سائر الأصول به فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر وعلى أنهم قد استعملوا في مذهبهم من هذا ما أنكروه من مذهبنا وهو قولهم الخبر في الوضوء بنبيذ التمر وفي إيجاب الوضوء بالقهقهة وأما الذين قالوا: إن ذلك الخبر مخالف للقياس في هذا مخالف الأصول تمني باطل لأن دعوى خلاف الأصول في المسائل التي ذكروها لا يصح إلا من حيث المعنى وهو محض القياس والعجب أنه كيف صار القول واجباً بهذه الأخبار التي

ذكروها أعني في القهقهة والوضوء بنبيذ التمر وما أشبه ذلك مع ضعف أسانيدها وبطل القول بالأخبار الصحيحة في مسألة المصراة والشاهد واليمين والعرايا والقرعة وما أشبه ذلك فهل هذا إلّا تحكم في الدين واختيار قول غير أولى بأهل العلم وذوي العقول يدل على ما بينا أن أصل الأصول وأقواها هو الكتاب وقد بين اللَّه تعالى ما حرم من النساء وعدده تعديداً ثم قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فلم يمتنع علماء السلف والخلف من قبول الخبر في تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها وإن كان الظاهر أنه مخالف الآية وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] فقبلنا نحن الخبر وكذلك أهل العراق في تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وقبل عمر رضي اللَّه عنه حديث حمل بن مالك بن النابغة في الجنين وقضى به وقال: لو لم ينسخ هذا لقضينا فيه بغيره فقبل الحديث وإن كان مخالفاً لما غفله من معاني الأصول وذلك المعنى في الأصول هو أن النّبيّ ﷺ أوجب في النفس مئة من الإبل فلا يعدو الجنين أن يكون حياً فيكون جنيناً من الإبل أو يكون ميتاً فلا يكون فيه شيء إلا أنه لما بلغه الخبر عن رسول اللَّه ﷺ رآه أصلاً في نفسه فقبله ولم يضرب به سائر الأصول، وقبل أيضاً خبر الضحاك بن سفيان الكلابي في توريث المرأة من دية زوجها وقد كان يرى خلاف ذلك تمسكاً بظاهر القرآن وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ ظاهره يقتضي أنها إنما ترث ما كان ملكه الزوج، والزوج لم يملك الدية قط لأنها وجبت بموته وهذه دلائل بينة على خلاف ما قالوه، وقد ذكر أبو زيد في أصوله أقسام الرواة الذين تقبل روايتهم ويحكى على ما ذكروه وقد قال: هم أربعة أقسام أما المشهورون: فنحو الخلفاء الراشدين والعبادلة، وأما المجهولون فنحو معقل بن يسار وسلمة بن المحنق ووابصة بن معبد وسائر الأعراب الذين لم يعرفوا إلا بما رووا ثم المخبر المشهور حجة ما لم يخالف القياس الصحيح فإذا خالف نظر فإن كان الراوي من أهل الفقه والرأي والاجتهاد رد القياس بخبره وإن لم يكن من أهل الفقه والرأي رد خبره بالقياس أما الأول فلأن الخبر أولى في الجملة من القياس لأن الخبر في الأصل حجة يقيناً وإنما وقع الإسناد في نقل الناقل والرأي في أصله إشكال في حق الإصابة ولأن شبهة الرأي من حيث إنه لعلة لم يبلغ حيث كان الحق وشبهة لراويه من حيث قصد الكذب أو اعتراض نسيان فيكون لا بحالة لعارض وكان دون الأول قال: وقد اشتهر من الصحابة ترك الرأي بالجهر وذكر

بعض ما ذكرنا قال: وأما الراوي الذي ليس من أهل الفقه فذكر أنه قد ثبت ثبوتاً ظاهراً للرد على أبي هريرة بالقياس وكان هو من المشهورين المعدلين إلا أنه لم يكن فقيهاً.

روى أبو هريرة الوضوء عما مسته النار فقال ابن عباس: ألسنا نتوضأ بالحميم؟[١] فرد بالقياس ولم يشتغل بالسند، وقال أبو هريرة: وإن كان قال يا ابن أخ إذا رويت لك الحديث فلا تضرب له الأمثال فهو لا يكون في مقابلة ابن عباس رضي اللَّه عنهم.

وقد كان عمر رضي اللَّه عنه يستشير في أحكام الحوادث وكان يقول له: غص يا غواص[٢] شنشة أعرفها من أخزم[٣] وهذا مثل تمثل به العرب يشبه الولد بوالده. قال وروى أبو هريرة: أن ولد الزنا شر الثلاثة[٤]. فقرأت عائشة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ وقالت عائشة رضي اللَّه عنها فيه: ألا تعجبون من هذا وكثرة حديثه عن النّبيّ ﷺ كان النّبيّ ﷺ يحدث حديثاً لو عده عادّ لأحصاه، وقال إبراهيم النخعي: كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون، قال: فدل ما قلناه أن العدل ترد روايته بالقياس إذا لم يكن فقيهاً لأن أبا هريرة ما كان يشكل على أحد عدالته وكثرة صحته ومع ذلك رد حديثه بالقياس لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد ووجه ذلك أنهم كانوا يستجيزون نقل الحديث بالمعنى، فلما ظهر ذلك منهم احتمل كل حديث أن يكون الراوي نقل بما فقِه من المعنى فإذا لم يكن فقيهاً صار متهماً بالغلط لما خالف لفظه معنى القياس الصحيح فالتحق برواية الصبي والمغفل فيرد، وأما إذا كان الراوي فقيهاً لم يتهم وعلم أنه ما نقل ما يخالف القياس إلا عن معرفة صحيحة وهذا لأنه عالم بالرأي وطريقه، فلا يظن به تركه إلا بنص محكم قال: ولهذا رد علماؤنا حديث المصراة وحديث العرايا لأنه لم يروهما فقيه وإذا ثبت ما قلنا في رواية أبي هريرة فمن لم يبلغه في المنزلة شهرة وصحة بما قلنا إلا أن يكون حديثاً عمل به السلف وقد كانوا أهل فقه وتقوى فيدل قبولهم الخبر على علمهم بصحته من طريق آخر.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (١/ ١٧٣) رقم (٦٦٩).
(٢) أخرجه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٣/ ٣٤٦).
(٣) انظر تاريخ الطبري (٣/ ٣٣٩) والبداية والنهاية (٨/ ١٩٥) ومجمع الأمثال (١/ ٣٦١).
(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٢٣٣) رقم (٢٨٥٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ١٧٨) رقم (٤٩٣٠)، وأبو داود في السنن (٤/ ٢٩) رقم (٣٩٦٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٩١) رقم (٤٩١٥)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ٤٥٣) رقم (١٣٨٥٧).

قال: وأما المجهول من الصحابة رضي اللَّه عنهم أجمعين فخبره حجة إن عمل به السلف وكذلك إن سكتوا عن الرد وقد ظهر ذلك الخبر فيما بينهم وأما قبل الظهور فيعمل به إن وافق القياس ولا يعمل به إن خالف القياس لأنه في الرتبة دون أبي هريرة بكثير وقال: محتمل أن يقال: إن خبر المشهور الذي ليس بفقيه حجة ما لم يخالف القياس وخبر المجهول مردود ما لم يؤيد بالقياس ليقع الفرق بين الذي ظهرت عدالته والذي لم تظهر ليكون رد العدل يعارض تهمة وقبول قول غير العدل يعارض دليل وذكر قول عمر رضي اللَّه عنه في خبر فاطمة بنت قيس ذكرت ما قاله في هذا الفصل على اختصار وتركت بعض قوله، وهذا الرجل قد بنى كلامه في هذا الفصل على التصرف في الصحابة والإبهام ببعض الطعن على طائفة منهم ومن بعضهم بعدم العدالة ووسم طائفة منهم بكونهم مجهولين وهذا الذي قاله جرأة عظيمة ولا أدري كيف وقع الإغضاء عنه والمدامجة في حقه في برار أهل السُّنّة وجميع الصحابة قد عدلهم اللَّه تعالى في آي كثيرة من كتابه فقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان من مسلمي الفتح ومن أسلم من أهل البوادي والأعراب وقال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ الآية [الفتح: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ الآية [الفتح: ١٨].

وكذلك وردت أخبار كثيرة في فضل الصحابة وقال ﷺ: «**لا تذكروا أصحابي إلا بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه**»[(١)] والروايات في جنس هذا تكثر وأما أبو هريرة رضي اللَّه عنه لقد كان من المهاجرين من علية أصحاب رسول اللَّه ﷺ وفضائله كثيرة وحسب السامع ما صح عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «**اللهم حبب عبدك أبا هريرة إلى عبادك المؤمنين**»[(٢)] وقد كان دعا له بالحفظ واستجاب اللَّه تعالى فيه ذلك حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلي: ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف حديث روى أبو هريرة رضي اللَّه عنه منها ألف وخمسمئة.

وقال البخاري روى عنه سبعمئة من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة رضي اللَّه عنهم عنه وقد كان ابن عباس رضي اللَّه عنهما يأخذ

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٣٤٣) رقم (٣٤٧٠)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٩٦٧) رقم (٢٥٤٠) وردت بلفظ: «لا تسبوا أصحابي...».

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٤/ ١٩٣٨) رقم (٢٤٩١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٦٧٧) رقم (٤٢٤٠)، وأحمد في المسند (٢/ ٣١٩) رقم (٨٢٤٢).

الحديث عنه وعن أمثاله لأنه كان صبياً في عهد النّبيّ ﷺ وخبر: الوضوء مما مست النار[1] منسوخ. وقول ابن عباس ما قاله كان من طريق بيّنه أنه منسوخ، وأما عائشة رضي اللَّه عنها فإنها كانت تنكر عليه سرده الحديث سرداً وما كانت تتهمه بالكذب ومعاذ اللَّه أن يظن ذلك بأحد من أصحاب رسول اللَّه ﷺ وقد كان الزبير وجماعة ينكرون كثرة الرواية عن النّبيّ ﷺ مخافة السهو والغلط وقد ورد أن عمر رضي اللَّه عنه حبس ابن مسعود وجماعة لكثرتهم الرواية عن النّبيّ ﷺ، وقيل: إنه طعن وتوفي وهم في حبسه ثم أطلقوا وقولهم: إن أبا هريرة رضي اللَّه عنه لم يكن فقيهاً قلنا: لا بل كان فقيهاً ولم يعدم شيئاً من آلات الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة رضي اللَّه عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفاً بالضبط والحفظ والتقوى ولم يقل أحد من الأئمة: إن الفقه في الراوي شرطاً لقبول روايته.

ببينة: أنه لما لم يشرط في الشهادة مع أن الاحتياط فيها أكثر والاستقصاء فيها أشد فكيف يعتبر في الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجر في الشهادة.

وقولهم: إنهم كانوا ينقلون بالمعنى. قلنا: وكيف يخفى معنى الحديث على مثل أبي هريرة ودونه وقد كانت الأخبار جاءت بلسانهم التي عرفوها وعرفوا عليها فعله باللسان يمنع من اشتباه المعنى وعدالته وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه وإن قال: يجوز أن يغلط فهذا أمر مثله موجود في الفقيه وغير الفقيه وموجود في الشهادات ومع ذلك لم يلتفت إليه فدل ما ذكرناه أن ما قاله هذا الرجل باطل.

وعندي أن من قال: إن خبر الواحد على الجملة لا يقدم على القياس أعذر ممن قال مثل هذه المقالة التي مرجعها إلى التصرف في الصحابة وتطريق الناس للطعن عليهم والغمز فيهم ونسأل اللَّه تعالى العصمة من مثل هذه المقالة الوحشة، والعجب أنه يذكر في أبي هريرة رضي اللَّه عنه ما يذكر وقد نص صاحبهم أنه ترك القياس فيما إذا أفطر ناسياً وراوي ذلك الخبر أبو هريرة رضي اللَّه عنه فقد خالف صاحبه والذي يعتني كل هذا الاعتناء للذب عن مذهبه وأما حديث عمر رضي اللَّه عنه في فاطمة بنت قيس فالمراد بذلك في السكنى وقد ذكرنا في الخلافيات الفروع واللَّه أعلم.



(١) سبق تخريجه.

مسألة: لا يجب عرض الخبر على الكتاب ولا حاجة بالمخبر إلى إجازة الكتاب:

وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يجب عرضه على الكتاب فإن لم يكن في الكتاب ما يدل على خلافه قبل وإلا فيرد وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين.

وقال أبو زيد في أصوله خبر الواحد ينتقد من وجوه أربعة: العرض على كتاب اللَّه ورواجه بموافقته وزيافته بمخالفة، ثم على السُّنّة الثابتة عن رسول اللَّه ﷺ وهي السُّنّة التي ثبتت بطريق الاستفاضة، ثم العرض على الحادثة فإن كانت الحادثة مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاذاً كان ذلك زيافة فيه وكذلك إن كان حكم الحادثة بما اختلفت بين السلف اختلافاً ظاهراً ولم ينقل عنهم المحاججة بالحديث كان عدم الحجاج زيافة فيه. وقال: أما الأول فكما روي عن النّبيّ ﷺ قال: «**كل شرط ليس في كتاب اللَّه فهو باطل وإن كان مئة شرط**»[1] أي: كان حكمه بخلاف ما في كتاب اللَّه عز وجل. وروي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب اللَّه تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه**»[2] وإن كتاب اللَّه تعالى ثابت بيننا وغير الواحد ثابت ثبوتاً فيه شبهة وكان رد ما فيه شبهة باليقين أولى من رد اليقين به. قال: وسواء عندنا خالف الخبر من الكتاب أصله أو عمومه أو ظاهره بأن حمله على المجاز وهذا لأن العام عندنا بوجوب العلم بعمومه يقيناً كالخاص ولأن متن العام من كتاب اللَّه تعالى ثابت يقيناً ومتن خبر الواحد فيه شبهة قال: وإن كان معنى المتن لا شبهة فيه يعني به الخبر الواحد وفي متن الكتاب شبهة لاحتماله الخصوص وكان متن الكتاب بقوة ثبوته أولى من ترجيح غير الواحد بقوة ثبوته لأن المتن قالب المعنى وقوامه فيجب طلب الترجيح من قبله أولى ثم إذا استويا في جهة المعنى وجه قولهم في هذا أن خبر الواحد يقتضي الظن وعموم الكتاب يقتضي القطع ولا يجوز العدول عما يقتضي القطع إلى ما يقتضي الظن واستدلوا أيضاً بالنسخ فإنه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد كذلك تخصيصه أيضاً لا يجوز لأن كل واحد منهما عدول إلى مظنون غير معلوم وكذلك السُّنّة الثابتة بالتواتر والاستفاضة أو الإجماع لأن هذه الأشياء في إفادة العلم بمنزلة الكتاب.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٥٩) رقم (٢٠٦٠)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١١٤٢) رقم (١٥٠٤).

(٢) أورده القرطبي في تفسيره وقال عنه: حديث باطل لا أصل له.

قال أبو زيد: ففي هذا الانتقال علم كثير وصيانة للدين بليغة فأكثر الأهواء والبدع كانت من قبل العمل بخبر الواحد وقبوله اعتقاداً أو عملاً بلا عرض له على الكتاب والسُّنّة الثابتة ثم تأويل الكتاب لموافقة خبر الواحد وجعل المتبوع تبعاً وبناء الدين على ما لا يوجب العلم يقيناً فيصير الأساس علماً بشبهة فلا يزداد به إلا بدعة وكان هذا الضرر بالدين أعظم من ضرر من لم يقبل خبر الواحد لأن هذا الرجل إنما رد خبر الواحد بشبهة الكذب وتمسك بقياس أو استصحاب حال وأما هذا الآخر جعل خبر الواحد أصلاً وعرض كتاب اللَّه عليه وبنى دينه على ما لا علم به يقيناً فكان القول الوسط العدل أن يجعل كتاب اللَّه تعالى أصلاً فهو الثابت يقيناً وخبر الواحد مرتباً عليه يعمل به على موافقته ويرد إذا خالفه ثم القياس بعده مرتباً عليه يعمل به على موافقته ويصار إليه إذا لم يوجد في الكتاب والسُّنّة وذلك الحكم الثابت بالقياس على خلافه فأما إذا وجد في الكتاب والسُّنّة على خلافه فيرد وضرب أمثلة لهذا الذي ادعاه منها القضاء بشاهد ويمين.

ومنها: مسألة الرطب بالتمر فإن الخبر في الأول ورد مخالفاً لكتاب اللَّه تعالى والخبر الثاني ورد مخالفاً للسُّنَّة المتواترة وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**التمر بالتمر مثلاً بمثل والفضل ربا**»[1] وذكر في المسألة الأولى كلامهم المعروف في مسألة الشاهد واليمين وذكر في مسألة بيع الرطب بالتمر حرفاً زائداً وقال قوله: «مثلاً بمثل» للإباحة وقوله: والفضل ربا إشارة إلى فضل معتاد المماثلة المذكورة لا محالة وعليه الإجماع وخبر الرطب بالتمر جعل الربا فضلاً لتوهم حدوثه بمعنى طارئ وهو الجفاف وهذا الفضل لا يعتاد المماثلة المبيحة في الأمثل لأن المماثلة المبيحة في الأصل هي المماثلة عند العقد وهذا الحديث يقتضي تحريم البيع مع قيام المماثلة فيكون التحريم مع المماثلة خلافاً للخبر ولأنه يقتضي ضم مماثلة أخرى إلى المماثلة التي اقتضاها الخبر الأول فيكون إثبات زيادة مماثلة فيقتضي النسخ وذكر خبر فاطمة بنت قيس وقول عمر رضي اللَّه عنه في ذلك وذكر في الحادثة التي يعم بها البلوى ما ذكرنا من قبل قال: ولهذا لا يقبل قول الواحد في رؤية هلال رمضان إذا كانت السماء مصحية لأن الناس لما شاركوه في النظر والمنظر والأعين كان اختصاص الواحد بالرؤية خارجاً عن العادة فأوجب تهمة في خبره كذلك في الحادثة التي يعم بها البلوى فقد دفعت الحاجة إلى معرفة حكمها وما كانوا يعملون بالرأي مع النص وكانت عنايتهم في طلب الحجة أشد من عنايتنا

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٤٩) رقم (٢٢٨٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢١١) رقم (١٥٨٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٧) رقم (٦١٥٤).

فلو كان النص ثابتاً لاشتهر لديهم مثل اشتهار الحادثة وحكمها فلما لم يشتهر أوجب تفرد الواحد بالرؤية تهمة وذكر على هذا الوضوء من مس الذكر، ومن حمل الجنازة، وخبر الوضوء مما مست النار قال: وكذلك الحادثة التي ظهر فيها الخلاف بين السلف ولم تجر المحاجة بالخبر فيدل إعراضهم عن المحاجة بالخبر باطل على عدم ثبوته فإنه لو كان ثابتاً مما يحل الإعراض في المحاجة به ولو وقعت المحاجة به لظهر ولنقل الرجوع عن المخالفة إليه مما هو عادة المتدينين فلما لم يظهر المحاجة بالخبر دل أن الخبر غير ثابت وبيان هذا في اختلاف الصحابة رضي اللَّه عنهم في زكاة مال الصبي ورواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النّبيّ ﷺ قال: «**ابتغوا في أموال اليتامى كيلا تأكله الصدقة**»[1] فإنه لم يرو عنهم المحاجة بهذا الخبر دل أنه غير ثابت وكذلك اختلاف الصحابة في عدد الطلاق أنها بالرجال أو بالنساء ورويتم أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**الطلاق بالرجال**»[2] ولم يجزم بحاجة فثبت أنه مخترع موضوع. هذا آخر ما ذكره أبو زيد وسمي هذا الباب باب الانتقاد للخبر الواحد أما الدليل على صحة ما ذكرنا من أن الخبر إذا ثبت لا يجب عرضه على الكتاب لقبوله وكان تخصيص عموم الكتاب به جائز نقول: قد قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤] فأخبر اللَّه تعالى أن مصدر الخبر عن الوحي كما أن مصدر الكتاب عن الوحي وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] فأمر باتباع سنن الرسول كما أمر باتباع آي الكتاب وإذا كان كذلك وجب قبول ما ثبت عنه ولم يجز التوقف عنه إلى أن يعرض على الكتاب وهذا لأنه حجة في نفسه فلا يجب عرضه على حجة أخرى حتى يوافقها أو يخالفها وقد قال الشافعي رحمه اللَّه: لا يجب عرضه على الكتاب لأنه لا تتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب فإن قالوا: فما قولكم إذا خالف؟ قلنا: أنتم تتوهمون أنه مخالف ولا مخالفة وقد ضربتم أمثلة في تلك المسائل لا مخالفة بين الكتاب والسُّنّة وقد أجبنا عما قالوه في مسائل الخلافيات للفروع وخبر القضاء بالشاهد واليمين لا يمسه الكتاب ولا هو يمس الكتاب وكل واحد منهما في شيء آخر دون صاحبه وكذلك خبر سعد بن أبي وقاص في بيع

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٢/ ١٠٩) رقم (١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٣٢) رقم (٦٤١).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٣٦٩) رقم (١٤٩٤٠)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ٢٣٦) رقم (١٢٩٥١)، والطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٣٣٧) رقم (٩٦٧٩).

الرطب بالتمر لا يخالف الخبر المشهور الوارد في الربا لأن هذا الخبر الخاص يدل على اعتبار المماثلة في هذا الموضع الخاص حالة الجفاف أعدل الحالين وإذا بينا المماثلة على حالة الجفاف بين عدم المماثلة عند العقد وقد قررنا ما في كتاب الاصطلام ذلك، وأما الخبر الذي يروون من الأمر بعرض السُّنّة على الكتاب فهو خبر رواه يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع من أبي الأشعث وإنما يروي أبي الأشعث، عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان فالحديث منقطع وفيه رجل مجهول وحكى الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث باطل وضعته الزنادقة، ويحيى بن معين أبو زكريا هو علم هذه الأمة في علم الحديث وتركته الرواة وهو الطود المنيع وهو الذي كان ينفي الكذب عن رسول اللَّه ﷺ وحين توفي بالمدينة وحمل على نعش النّبيّ ﷺ وكان رجل يمشي قدام الجنازة ويقول: هذا الذي ينفي الكذب عن رسول اللَّه ﷺ ويحفظ سنته وأخباره والعجب من هذا الرجل أنه جعل هذا الباب باب نقد الأحاديث ومتى سُلم له ولأمثاله بنقد الأحاديث وإنما نقد الحديث لا يعرف الرجال وأحوال الرواة ووقفت على كل واحد منهم حتى لا يشذ عنه شيء من أحواله التي يحتاج إليها ويعرف زمانه وتاريخ حياته ووفاته ومن روى هو عنه ومن صحب من الشيوخ وأدركهم ثم يعرف تقواه وتورعه في نفسه وضبطه لما يرويه ويقظة رواياته وهذه صنعة كبيرة وفن عظيم من العلم وقد قال النّبيّ ﷺ: «**لا تنازعوا الأمر أهله**»[1] وهذا الرجل أعني الدبوسي وإن كان قد أعطي حظاً من الغوص في معاني الفقه على طريقة اختارها لنفسه ولكن لم يكن من رجال صنعة الحديث ونقد الرجال وإنما كان غاية أمره الجدال والظفر بطرق من معاني الفقه لو صحت أصوله التي يبني عليها مذهبه ولكن لم يحتمل الأساس الضعيف من البناء عليه لا جرم لم ينفعه ما أعطي من الذكاء والفهم إلا في مواضع يسيرة أصاب فيها الحق وأما في أكثر كلامه وغايته تراه يبني على قواعد ضعيفة ويستخرج بفضل فطنته معاني لا توافق الأصول ولم يوافقه عليها أحد من سلف أهل العلم ثم يحمل عجبه برأيه على خوضه في كل شيء فتراه دخّالاً في كل فن هجوماً على كل علم وإن كان لا يحسنه فيهجم ويعتز ولا يشعر أنه يعثر.

وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصور على قدم مخصوصين فما قبلوه فهو المقبول وما ردوه فهو المردود وهم: أبو عبد اللَّه أحمد بن حنبل

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ١٧٥) رقم (٣٣٠). والطبراني في المعجم الكبير (١٨/ ٢٤٧) رقم (٦٢١).

الشيباني، وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادي، وأبو الحسن علي بن عبد اللَّه المديني، وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، وأبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري، وأبو زرعة عبد اللَّه بن عبد الكريم الرازي، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، وأبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي، وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، وأبو محمد عبد اللَّه بن عبد الرحمن الدارمي ومثل هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، والثوري، وابن المبارك، وشعبة، ووكيع، وجماعة يكثر عددهم وذكرهم علماء الأمة فهؤلاء وأشباههم أهل نقد الأحاديث وصيارفة الرجال وهم المرجوع إليهم في هذا الفن وإليهم انتهت رئاسة العلم في هذا النوع، فرحم اللَّه امرءاً عرف قدر نفسه وقدر بضاعته من العلم فيطلب الربح على قدره وإنما جرينا الكلام إلى هذا لأنه كان قد ذكر في كلامه أن في هذا النقد علماً كثيراً وصيانة للدين عن الأهواء والبدع، واعلم أن الخطة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسُّنّة ونستخرج ما نستخرج منهما ونبني ما سواهما عليهما ولا نرى لأنفسنا التسلط على أصول الشرع حتى نقيمها على ما يوافق رأينا وخواطرنا وهواجسنا بل نطلب المعاني فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسُّنّة أخذنا بذلك وحمدنا اللَّه تعالى على ذلك، وإن زاغ بنا زائغ ضعفنا عن سواء صراط السُّنّة ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وبركت الجدد اتهمنا آراءنا فرجعنا بالآية على نفوسنا واعترفنا بالعجز وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورط بنا في المهالك والمهاوي ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف وسلمنا الكتاب والسُّنّة عليها وأعطينا المقادة وطلبنا السلامة وعرفنا أن قول سلفنا من أن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم.

وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء وبنوا الكتاب والسُّنّة وطلبوا التأويلات المستكرهة وركبوا كل صعب وذلول وسلكوا كل وعر وسهل وأطلقوا أعنة عقولهم كل الإطلاق فهجمت بهم كل مهجم وعثرت بهم كل عناء ثم إذا لم يجدوا وجهاً للتأويل طلبوا رد السُّنّة بكل حيلة يحتالونها ومكيدة يكيدونها لتستقيم وجهة رأيهم ووجهة معقولهم فقسموا الأقسام ونوعوا الأنواع وعرضوا الأحاديث عليها فما لم يوافقها ردوها وأساءوا الظن بنقلتها ورموهم بما نزههم اللَّه تعالى عنه وهذا الذي نحن فيه وهو التوقف عن قبوله السُّنّة إلى أن يعرض الكتاب والأصول أحد تلك الأقسام على ما قاله هذا الرجل ولسنا نخصه بهذه الآية بل هو متبع في هذا الأمر ناسج على منوال ثابت قبله سالك سبيلاً وطئت له ولأمثاله فإن عيسى بن أبان البصري هو المخترع لهذا ولذلك نقل عنه التصرف في الرواة من

الصحابة رضي اللَّه عنهم فإنه قال: إن كان الراوي متساهلاً في الرواية لم يقدم خبره على القياس مثل أبي هريرة وذويه وقد باء ذلك الرجل بوبال نصب هذه الأخبار وخبر هذه المهواة وبسط هذه الشبكة وطرح هذا الشوك في طريق الإسلام وهذا إن كان فيه ما فيه لكن العلة في أمر الفروع أسهل والشرع فيه أصح وإنما الشأن فيما يرجع إلى العقائد في أصول التوحيد وصفات الباري عز اسمه وأمر القضاء والقدر وعند ذلك يأتي ما يضم السمع والعمى والبصر ولكل مرتبة وعن كل مسألة واللَّه تعالى أعدل وهو أحكم من أن يعلم ضعفنا وقصور رأينا وقلة أفهامنا ثم تخلينا وعقولنا أو يجعل ذلك أصل دينه وقاعدة سبيله ونسأل اللَّه تعالى العصمة فهو المستعان ومنه التأييد والتوفيق بمنه رجعنا إلى ما كنا فيه.

أما الخبر الذي رووه من الأمر بعرض السُّنّة على الكتاب فقد ذكرنا الكلام عليه وأما الذي ذكروه من قوله ﷺ: «**كل شرط ليس في كتاب اللَّه تعالى فهو باطل وإن كان مئة شرط**»[1] فالمراد من كتاب اللَّه هو حكم اللَّه تعالى وتقدس وعندنا كل شرط لم يحكم اللَّه تعالى بصحته في كتاب أو سنة فهو باطل.

وقولهم: إن الكتاب يقين والسُّنّة فيها شبهة.

قلنا: الخبر في العمل يقين أيضاً وقد بينا في كتاب الانتصار أن عرض القوم ليس هو عرض السُّنّة على الأصول فإنا بحمد اللَّه تعالى لم نجد خبراً صحيحاً يخالف الكتاب بل الكتاب والسُّنّة متوافقان متعاضدان وإن عرض سؤال سائل في كتاب أو خبر فقد أجاب عنه علماء السُّنّة وقد ذكر ذلك الشيء في كتاب مختلف الحديث وأجاب عنه وذكر غيره أيضاً ولكن غرض القوم ومرماهم رد السُّنّة وطي الأحاديث جملة وقد قال أبو حنيفة: ما جاءنا عن اللَّه تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين، وهذا قول ثابت عنه وهذا لفظ منصف معترف للانقياد للكتاب والسُّنّة وهو ينفي ما زعموه من التوقف إلى أن يعرض على الكتاب، وقد روى ابن عيينة عن سالم أبي النضر عن عبيد اللَّه بن أبي رافع عن أبيه عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «**لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكة يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب اللَّه اتبعناه**»[2] فبين ﷺ أن الترفه والنعمة وترك طلب العلم مجملة على هذا المقال فإن الاتكاء على الأريكة شأن المترفين والمنعمين وقد قال اللَّه تعالى في صفة أهل النار: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ﴾ [الواقعة: ٤٥]

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ١٩٠) رقم (٣٦٨)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦) رقم (١٣)، وأبو داود في السنن (٤/ ٢٠٠) رقم (٤٦٠٥).

وأما مسألة ورود الخبر فيما تعم به البلوى وقد ذكرنا من قبل فلا يفيد وقد بينا وجود المناقضة في ذلك ودللنا على فساد ما قالوه بما فيه الغُنية وأما ترك احتجاج الصحابة بالخبر فليس فيه دليل على ما قالوه لأنه يحتمل أن يكون ذلك لعدم بلوغ الخبر إياهم وعلى أن غرضه من ذلك الخبر الذي ذكرناه في مسألة زكاة الصبي وليس الخبر بذلك الأحكام الذي يقتنع وأما الذي نسب إلينا من روايتنا عن رسول اللَّه ﷺ: «**الطلاق بالرجال والعدة بالنساء**»[1] فنحن لا نثبت هذا الخبر وأما تخصيص عموم الكتاب بالسُّنّة فهو جائز عندنا لإجماع الصحابة فإنهم خصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث**»[2] وما روي أن النّبيّ ﷺ قال: «**لا يرث قاتل**» أو لفظ هذا معناه.

فإن قالوا: إن فاطمة رضي اللَّه عنها قد طلبت الميراث ولم تقبل هذا التخصيص.

قلنا: إنما طلبت التحلي لا الميراث وخصوا قوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ﴾ [النساء: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡتُمۡ﴾ [النساء: ١٢] بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يتوارث أهل ملتين**»[3] حتى قالوا: لا يرث الزوج من المرأة النصرانية ولا المرأة النصرانية من زوجها، وخصوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤] بما روي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**»[4]. وخصوا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥] بخبر أبي سعيد في منع بيع الدرهم بالدرهمين[5] وخصوا أيضاً قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ بخبر عبد الرحمن بن عوف رضي اللَّه عنه في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[6] والمجوس مشركون وقد خصوا وأمثال هذا تكثر.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٣/ ٣٤٠) رقم (٥٩٩٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٦٢) رقم (٢٩٤٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٩١٢) رقم (٢٧٣١).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٦٥) رقم (٤٨١٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٢٩) رقم (١٤٠٨).

(٥) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٢٠٩) رقم (١٥٨٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٧٨) رقم (١٠٢٦٥)، وأحمد في المسند (٢/ ١٠٩) رقم (٥٨٨٥).

(٦) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٧٢) رقم (١٣٧٦٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ٤٣٥) رقم (١٠٧٦٥)، ومالك في الموطأ (١/ ٢٧٨) رقم (٦١٦).

فإن قالوا: أليس أن عمر رضي اللَّه عنه قال: «لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة؟»[(١)].

قلنا: يجوز أن يكون معناه: لا ندع كتاب ربنا نسخاً وهذا لأنه لا يقال لما خص من القرآن إنه ترك القرآن إنما يقال لمن ادعى النسخ، وهذا لأن التخصيص مجراه في الآية العامة والخبر العام مجرى البيان على ما سبق ذكره وخرج النسخ على هذه الآية تغير الحكم ورفعه.

وأما قولهم: إن خبر الواحد يفيد الظن والكتاب يقتضي القطع. قلنا: نحن نعمل بخبر الواحد بطريق قطعي مفيد الحكم فهو مثل دليل الكتاب في العمل قالوا: أليس إنا نعلم قطعاً ويقيناً أن اللَّه تعالى قال وحكم بما يتضمنه الكتاب وفي خبر الواحد نظر أن النّبيّ ﷺ قال ولا نعلمه والجواب إما نظن أن النّبيّ ﷺ قال: (الذي قال في خبر الواحد وقام لنا الدليل القطعي على العمل بما يغلب على ظننا من ذلك وكل هذا علم لأنا نعلم أنه غلب على ظننا صدق الراوي ونعلم قيام الدليل على وجوب العمل فما ظنناه فثبت مساواة الطريق إلى العلم بحكم الخبر طريقنا إلى العلم بعموم الكتاب).

فإن قالوا: بما رجحتم حكم الخبر الواحد على ما يقتضيه الكتاب من العموم.

قلنا: بإجماع الصحابة على ما سبق وهو المعتمد، واللَّه أعلم.

واعلم أنه إذا ثبت الخبر فخلاف الصحابي إياه لا يوجب رده وترك العمل به لأن الخبر حجة على كافة الأمة والصحابي محجوج به كغيره قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وهذا وارد من غير تخصيص لبعض الأمة دون البعض، وقد روينا عن الصحابة أنهم تركوا اجتهادهم وما صاروا إليه بقول الصحابة وأما بغير الصحابي أولى، هذا إذا احتمل الخبر وجهين مثل ما فعله عمر رضي اللَّه عنه في خبر المتبايعين وأما تخصيص الصحابي فلا نقبله ما لم يقم الدليل على التخصيص وهو مثل قول ابن عباس في المرتدة وقد سبق بيان هذا، واللَّه أعلم.

---

(١) سبق تخريجه.

فـصـل

ونذكر الآن ما يقبل فيه خبر الواحد

فنقول: كل ما يقبله بالعمل يقبل فيه خبر الواحد فنقول: كان عبادة مبتدأة أو ركناً من أركانها أو خبر أو ابتداء نصاب أو تقدير نصاب وقاله بعض أصحاب أبي حنيفة لا يقبل فيما ينتفي الشبهة، حكاه أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي وقال أبو عبد اللّه البصري: فعل هذا لا يقبل في الحدود وقال: هو لا يقبل في إسقاط الحدود ولذلك قالوا في ابتداء النصب وفي أركان الصلوات وفرقوا بين ابتداء النصب وبين تواني النصب فقبلوا الخبر الواحد في النصاب الزائد على خمس أواق لأنه فرع ولم يقبلوا في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لأنه أصل واستدل من قال: إنه لا يقبل خبر الواحد في الحدود لأن الحدود موضوعها في الأصل على أن الشبهة تسقطها وخبر الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم فلا يجوز إيجاب الحد به لأن أقل أحوال الخبر الواحد يحصل معه شبهة انتفاء العلم به وإيجاب الحدود مع الشبهة لا يجوز وليس كالشهادة حيث ثبتت بها الحدود ولأن كانت تفيد الظن ولا تفيد العلم لأن الحكم بالشهادة ثابت من طريق يوجب العلم، فإن قلتم: ثبت بطريق يوجب العلم فإن قلتم ثبت وهو الإجماع ونص القرآن وأما الحكم الذي يرد به خبر الواحد لم يثبت بطريق يوجب العلم، فإن قلتم ثبت بطريق يوجب العلم وهو إجماع الصحابة فليس كما ظننتموه لأن إجماعهم إنما ابتناه باستدلال يوجب علمية الظن ليس أنه وجد منهم صريح الإجماع على ذلك حتى يكون موجباً للعلم وأما الشهادة فإن حكمها ثابت بالنص الصريح من الكتاب في إجماع الأمة وهما دليلان موجبان للعلم وأما دليلنا وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة، وقد روي ذلك نصاً عن أبي يوسف واختاره أبو بكر الرازي ووجه ذلك أن الدلائل التي دلت على قبول خبر الواحد لم تخص موضعاً دون موضع فنقول: الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز إثباته بخبر الواحد دليله سائر الشرائع ولا وجه للفصل بين الحدود والنصب وغيرهما وقولهم: إن الحدود تنتفي بالشبهة قلنا هذا لا يمنع من قبول خبر الواحد كما لا يمنع من قبول الشهادة. وأما عذرهم عن الشهادة فليس بشيء لأن الشبهة إنما جاءت عندهم من عدم ثبوت العلم بخبر الواحد وهذا المعنى موجود في الشهادة. وقولهم: إن العمل بالشهادة وجب بدليل موجب للعلم. قلنا: وكذلك الخبر الواحد وقد سبق بيان ذلك وقولهم: إنه لم ينقل عن الصحابة صريح الإجماع قلنا: اتفاقهم على ذلك فعلاً صريح أو أعلى منه وقول من

قال: إن وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن بدليل مفيد للعلم قول مخالف لقول عامة الأصوليين بل لا ندري أنه قال به أحد منهم ثم نقول لهم قد قبلتم شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض في الحدود فلا إجماع في قبول شهادة أهل الذمة، فإن قالوا: قد أجمعوا أن النّبيّ ﷺ رجم اليهوديين بشهادة اليهود وفعله ﷺ موجب للعلم، قلنا: ومن قال: إن انعقد الإجماع على ذلك والمعروف أنهما اعترفا بالزنا فرجمهما، وإنما روي أن اليهود شهدوا بطريق شاذ فسقط ما قالوه جملة وثبت ما قلناه، ويقال لهم: ما قولكم في القصاص هل ثبت بخبر الواحد، فإن قالوا: لا فمحال لأنه حق من حقوق الآدميين فثبت كسائر حقوقهم.

ببينة: أن القياس حجة فيه فخبر الوالد أولى وقد استدلوا بخبر مرسل في قتل المسلم بالذمي واستدلوا في أن عمر قتل الجماعة بالواحد وهو دون الخبر الواحد وإن قالوا: يقبل فقد قبلوا خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات وأي فرق بين القصاص والحدود والشبهة مؤثرة في الكل فثبت أن قول من قال: إن الخبر الواحد لا يقبل في الحدود قول مردود وليس عليه دليل والعجب أنهم قالوا: لا يقبل أيضاً في ابتداء النصب ويقبل في تواني النصب وهذا تفريق مستعجب وإذا قبل في أحدهما فلا بد أن يقبل في الآخر لأنه لا يظهر بينهما فرق واللَّه أعلم وعلى ما ذكرنا يقبل عندنا خبر الواحد في المعاملات والسنن والديانات وهذا قد بيناه من قبل.

ويقبل خبر الواحد في رؤية هلال رمضان ولا يعتبر شهادة جماعة يقع العلم بقولهم سواء أكانت السماء مضحية أو متغيمة وعلى مذهب أبي حنيفة إن كانت السماء مضحية لا يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بقولهم، واستدلوا بما ذكرنا لهم في المسألة الأولى، وأما عندنا فيقبل لما بينا أنه شرع عملي من الشرائع فيقبل فيه خبر الواحد دليله غيره من الشرائع العملية وفي المذهب اختلاف القول أنه يقبل شهادة الواحد ويعتبر شهادة الاثنين ولا حاجة إلى إبراز ذلك في هذا الموضع وأما الذين يقولون: إن الناس لما ساووا هذا الواحد في النظر والمنظر والعين دل تفرده أنه كاذب قلنا: مع هذا يجوز أن يكون تفرد الواحد بروايته لحدة بصره أو علم منه موضع الهلال ولم يعلمه غيره أو زيادة، قلت: وحدة منه في النظر إلى أن يراه والباقون قد تفرقوا حين لم يروه لدقته أو خفاء موضعه وإذا جاء واحد من هذه الوجوه فلا يرد خبره ولا يلحق هذا الواحد من العمليات بالعلمي ولا يقطعه عن إخوانه وأضرابه واعلم أن ما يرويه الراوي إذا تضمن إضافة شرع إلى النّبيّ ﷺ فحكمه ما بيناه وأما إذا لم يتضمنه إضافة شرع إلى النّبيّ ﷺ فإن كان مما يجري مجراه مثل إضافة الفتوى إلى المفتي فيقبل خبر الواحد فيه أيضاً، وأما إن أخبر

بحكم الحاكم فإنه لا يقبل إلا بما يقبل بسائر الشهادات وأما الأخبار التي يحتاج إليها الناس في مصالحهم فيقبل فيها خبر الواحد وقد ذكرنا صورها من قبل وقد ألحق بعض الأفعال بالأقوال في ابتناء الشرع عليه وذلك مثل وضع الماء في الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه مثل الخبر بذلك وكذلك وضع الدرهم في يد المسكين يبيح له أخذه وعلى هذا أمثال هذا في الأمور المتعارفة ومن ذلك بسط المائدة بين يدي الجماعة ووضع الطعام وتقديمه يبيح لهم أكله وليس أمثال هذا على سنن القياس ولكن بحكم العادات الجارية أجريت الأفعال في هذا مجرى الأقوال وعلى هذا التعاطي الجاري بين الناس في المعاملات من غير قول يوجد من الجانبين لا يحكم بحرمتها ونقول يقع بها الملك ونقول تمليك وملك فعلي وقع على التراضي ولا نقول إنه عقد بيع أو عقد إجارة على ما يقوله أصحاب أبي حنيفة، وإنما فعلنا ذلك لأن ذلك متعارف من قديم الدهر إلى حديثه ولم ينقل في ذلك إنكار من أحد ما ولأن في تحريم ذلك حرجاً عظيماً على الناس فجرى معدولاً من سنن القياس.

۞ ۞ ۞

مسألة: الأخبار على نوعين مسانيد ومراسيل:

فالمسانيد حجة مقبولة. واختلفوا في المراسيل وهي ما رواه التابعي عن الرسول ﷺ هل هي حجة أم لا؟ فذهب الشافعي رحمه اللَّه إلى [أنّ] المرسل بنفسه لا يكون حجة وقد ينضم إليه ما يكون حجة معه على ما سنبينه، وعند مالك وأبي حنيفة هو حجة، ويقال: إنه مذهب أحمد بن حنبل أيضاً، وقد ذهب إلى هذا كثير من المتكلمين وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم وجملة مذهب هؤلاء من يقبل سنده يقبل مرسله. وقال عيسى بن أبان: فمراسيل التابعي وتابع التابعي مقبول ولا يقبل مرسل من دونه. واحتجت هؤلاء الطائفة بأشياء منها وهو أقوى دلائلهم وهو إرسال المرسل العدل الحديث يجري مجرى ذكره من المرسل عنه وقوله: هو عدل عندي ولو ذكر كذلك يقبل حديثه كذلك إذا أرسل والدليل على هذا أن العدل لا يستجيز أن يخبر عن النّبيّ ﷺ شيئاً إلا وله الإخبار عنه لأن عدالته مانعته عن إقدامه إلا على ما يجوز له الإقدام عليه ولا يجوز له الإخبار بذلك إلا بعد أن يخبره عدل عنه حتى إن لم يكن حقيقة أنه قال: يكون قد غلب على ظنه أنه قاله.

ببينة: أن روايته قد أفهمت إيجاب عبادة على الناس وطرح عبادة عنهم فلا يجوز أن يقدم عليه من غير علم أو غلبة ظن فثبت أن روايته مرسلاً جرت مجرى ما

ذكرنا ولو ذكر من روى عنه وقال: هو ثقة عندي لزم قبول خبره كذلك هاهنا، قالوا: وليس ذكر سبب عدالته بشرط وهذا متفق عليه بيننا وبينكم، وإنما الخلاف في الجرح فذكر أصحاب أبي حنيفة أنه لا يجب عليه أن يذكر سبب الجرح أيضاً، وذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه أنه لا يصير مجروحاً حتى يذكر سبب الجرح، واستدلوا على دعوتهم أن ذكر سبب العدالة ليس بشرط أن أصحاب الرواية وأئمة الحديث يزكون الرجل من غير أن يذكروا سبب عدالته ولأن الإنسان إنما يكون عدلاً إذا اجتنب الكبائر ولم يخل بالواجبات فلو وجب ذكر أعيان ذلك لوجب ذكر أعيان ذلك في الزمان الطويل مخافة أن يكون منها ما لا يسلم معه عدالة الإنسان وهذا متعزز قطعاً، قالوا: وإن لزمتم على هذا الشهادة فنقول: قضية إطلاق الشهادة على هذا أيضاً لكن الدلالة منعت من قبول الشهادة على الشهادة حتى يسمى شهود الأصل وليس يجب إذا منعت الدلالة من ذلك في الشهادة ما يجب أن يمنع قبل ذلك في الرواية. ألا ترى أنه قد دلت الدلالة أن من شرط الحكم بشهادة الشهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة ولم يجب أن يعتبر مثل ذلك في الرواية.

ببينة: أنه ما وجب في الشهادة ذكر شاهد الأصل لم يجب أن يشهد على وجه يجوز ألا يكون سمعه منه وهو أن يقول: عن فلان، وأما هاهنا فتجوز الرواية مع جواز كونها مرسلاً وهو إذا قال الراوي: عن فلان ويجوز في هذا أن يكون سمع منه ويجوز أن يكون سمع من غيره عنه وهذه حجة مبتدأة لهم في المسألة هينة وهذا لأنا جعلنا إرسال الحديث كأنه ذكر من يروي عنه وعدله وفي الشهادة لا يكتفي بمجرد ذكر شاهد الأصل وقوله: هو عدل بل لا بد من تعديل القاضي وفي الرواية يكتفي بما ذكرناه فظهر الفرق بينهما. ودليل آخر: وهو أنهم ادعوا إجماع الصحابة. روي عن البراء بن عازب أنه قال: ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول اللَّه ﷺ غير أنا لا نكذب[١]، وروي عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن النّبيّ ﷺ قال: «**من أصبح جنباً فلا صوم له**»[٢] فلما سئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس رضي اللَّه عنهما أخبره، وروى ابن عباس رضي اللَّه عنهما أن النّبيّ ﷺ قال: «**لا ربا إلا في النسيئة**»[٣] ثم ذكر أن أسامة روى له ذلك، وروى ابن عباس أيضاً؛ أن النّبيّ ﷺ ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة[٤] ثم ذكر أن الفضل بن عباس أخبره ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه. (٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٥٩) رقم (١٤٦٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٣١) رقم (١٢٨١).

ببينة: أن أحداث الصحابة الذين كانوا صبياناً في زمن النّبيّ ﷺ قد أكثروا الرواية عنه ﷺ خصوصاً ابن عباس، ومعلوم أنهم لم يسمعوا إلا القليل ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك والتفحص عنه والبحث أن هذا الصحابي ممن سمعه فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك، وإن قلتم: يجوز عندنا في الصحابة ولا يجوز في التابعين فهو من التمني الباطل ولا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل خصوصاً إذا كان الإرسال من وجوه التابعين والطبقة العالية منهم مثل عطاء بن أبي رباح من أهل مكة، ومثل سعيد بن المسيب من أهل المدينة، وبعض الفقهاء السبعة، ومثل الشعبي والنخعي من أهل الكوفة، ومثل الحسن وأبي العالية من أهل البصرة، ومثل مكحول من أهل الشام، فهؤلاء قد نقل عنهم مراسيل ولا يظن بهم إلا الصدق وقد كان النخعي يقول: إذا قيل لكم حدثني فلان عن عبد اللَّه فهو الذي روى لي ذلك وإذا قلت لكم قال لي عبد اللَّه فقد رواه لي غير واحد ولهذا قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند فهذا وجه تعلقهم بهذا الدليل وهو معتمد جداً. دليل آخر لهم: هذا أن الناس من زمان النّبيّ ﷺ إلى يومنا هذا ما زالوا يردون المراسيل من غير تحاش وامتناع قد ملأوا الكتب منها ولم يروا أن أحداً من الأئمة أنكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم إلى خلفهم يقولون قال رسول اللَّه ﷺ كذا، وقال فلان كذا للواحد فالواحد من الصحابة وهذا إرسال منهم للخبر ولو كان المرسل مردوداً لامتنعت الأمة من روايته ولكانوا لا يقرون من فعل ذلك عليه فصار ذلك إجماعاً منهم وعرف بما فعلوا أنهم قد سووا بين المرسل والمسند وقد تعلقوا أيضاً بما قاله الشافعي رحمة اللَّه عليه في مراسيل ابن المسيب وغيره فإن قلتم: إن مراسيله قد تتبعت فوجدت مسانيد قال: فإذاً لم تستحسن مسانيده لا مراسيله؟ قال الشافعي أيضاً: إذا عملت الأمة بالمرسل فإن المرسل مقبولاً، قال أبو بكر: فإذاً يكون الإجماع هو المقبول فهل المجموع هو ما ذكرهم وهي دلائل قوم لا بد من صرف العناية إلى إيضاح الجواب عنها خصوصاً وقد وجدت بعض من ضعف بكلام أبي بكر الباقلاني ويجعله الإمام والقدوة في عامة ما ذكره في أصول الفقه حتى كأنه رضي لنفسه أن يقلده وينصبه إماماً لنفسه في عقائده. قد قال: إن كان عرض الشافعي عن المراسيل على معنى تقديم المسانيد عليها وقد وجد من كلامه مما يدل على أنه إذا لم يجد أولاً المراسيل مع الاقتران بالتعديل عن الإجماع يعمل عليها وبها عندي أن هذا خلاف مذهب الإمام الشافعي وقد أجمع كل من نقل عنه هذه المسألة مع كل العراقيين الخراسانيين أن على أصله لا تكون المراسيل حجة وهو فيما بين الفقهاء من الفريقين أشهر مسألة من خلافيات

الأصول ولا عجب من أبي بكر الباقلاني إن كان يتصل القول بالمراسيل فإنه كان مالكي المذهب ومن مذهب مالك قبول المراسيل، فأما من انتصب للذب عن مذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه فلا يجوز أن يعدل عن قوله إلى قول من لا يعرف تفسيره في العلم فإن كان الأمر بالمحاجة على المذهب فالحجة سنبينها ونبين عند ذلك أن هذا القول هو الحق وإن رضي إنسان بالتقليد فلا يشك عاقل أن تقليد الشافعي أولى من تقليد المتأخرين الذين يعم بضاعتهم الجدال واللَّه المرشد إلى الصواب والعاصم من الزلل عنه، وأما حجة القائلين بقبول المراسيل وهو الصحيح على ما سنبين ونقيم البرهان عليه ونتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] ونحن إذا قلنا: خبر من لا يعلم حاله في الصدق والعدالة من حاله في خلاف ذلك فقد قفونا ما ليس لنا به علم وقلنا على الدين والشرع ما لا نتحققه، فإن قيل: هذا ينعكس عليكم فإنكم إذا رددتم المراسيل فقد قلتم ما لا علم لكم به وتبعتم ما لا يتحقق به فقد دخلتم فيما نقمتم منا، قلنا: لا يلزم ما قلتم لأن الأصل أنه لا يلزمنا حكم إلا حجة والحجة لا تثبت إلا من ناحية العلم وعلمنا بصدق المرسل عنه معدوم فنحن متمسكون بهذا الأصل ما لم ينقلنا دليل تصح به الحجة الشرعية في الخبر والحجة الشرعية إنما تثبت بالخبر عند معرفة صدق الراوي وعدالته فتبين بهذا أنا برد المرسل لم نكن قابلين متبعين لما لا علم لنا به والمعتمد من الدليل أن سكوت الراوي عن تسمية من سمع منه يوهم ضعفه وعدم عدالته فيمتنع به قبول روايته، وإنما قلنا ذلك لأنه قد جرت عادة الرواة بإظهار اسم من يروون عنه ليتصل السند إلى النّبيّ ﷺ ولا ينقطع بعض الرواة عن البعض فيذهب رواء الخبر وبهاؤه وطلاوته وحلاوته.

ببينة: أن رواية الحديث بالإسناد أحد محاسن هذه الأمة، وقيل: إنه لم يعط هذا غير هذه الأمة، ولهذا ما زال سلف هذه الأمة يطلبون الأسانيد وكانوا يسمون الأحاديث التي تعرت عن الأسانيد بتراً. وعن عتبة بن أبي حكيم قال: كنت عند إسحاق بن أبي فروة وعنده الزهري فجعل إسحاق يقول قال رسول اللَّه ﷺ وقال رسول اللَّه ﷺ فقال الزهري: قاتلك اللَّه يا ابن أبي فروة ما أجرأك على اللَّه ألا تسند حديثك تحدثنا بأحاديث ليست لها خطم ولا أزمة وجريان عادة السلف بتسمية من يروون عنه شيء لا ينكره أحد، فهذا الراوي حين سكت عن تسمية من روي عنه الخبر ولم يكن مقصوده الاقتصار على ما يعتاده الفقهاء في الحجاج وإنما كان مقصوده محض الرواية وأداء العلم وتبليغه والائتمار لما أمر به النّبيّ ﷺ من

قوله: «**نضر اللَّه امرءاً سمع مقالتي فأداها كما سمعها**»[١] فصان سكوته في هذه الصورة عن تسمية من يروي عنه اتهاماً عظيماً قادنا ما يقال في هذا الباب أنه يقال: يجوز أن يكون تركه اسمه لثقته بعدالته فاستغنى بها عن تسميته ويجوز أن يكون لجليل علمه منه لم يحب الكشف عنه وإذا احتمل هذا واحتمل الأول يصير كما لو قال: حدثني من لا أعرفه بعدالة ولا تصديقاً بل من نظر في المقدمة التي ذكرناها عرف أن الظاهر من الستر وطي الاسم ما قلناه من الوجه الثاني خصوصاً إذا طرد الإرسال طرفاً ولم يبن من سمع منه الحديث في شيء من تارات روايته لهذا الحديث فإن سألوا على هذا بما ذكرنا من كلامهم من قبل وهو أنه إنما سكت عنه لثقته بعدالته قالوا: وهذا هو الأولى والأليق بأمر المرسل أنه عمن لا يتهمه بالكذب والراوي ثقة ولا يروى عن ثقة كيف وقد قال النّبيّ ﷺ: «**من روى عني حديثاً وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين**»[٢] وربما يقولون: إن الأصل في المسلمين العدالة فلا يحمل حال المروي عنه على عدم العدالة إلا بدليل يقوم عليه الجواب إنما نبين أولاً قاعدة الإخبار ليتبين الجواب وهو: أن الأخبار كلها متضمنة أمور الدين إما العلمية وإما العملية وما كان بهذا السبيل لا يجوز قبوله من كل أحد ولهذا لا تقبل الفتوى من كل أحد ولا بد أن يكون صادراً من أهل الفتوى وكذلك أمر الشهادة وهذا معنى قول ابن سيرين: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه وإذا كان الأمر على هذا السبيل في الإخبار لم يجز قبولها إلا عن عدل ثم يعتبر أن يكون عدلاً عند المروي له لأن الرواية إذا شرع إليه كإلزام يتصل به وهو كالشهادة فإنه يعتبر عدالة الشهود عند الحاكم لأنهم يؤدون إليه الشهادة ولا تثبت عدالته عند المروي له إلا بعد معرفته بعينه في صفته فإذا لم يعرفه أصلاً كيف يحكم بعدالته عنده، وقولهم: إن روايتهم تعديل للمروي عنه قلنا: للعدالة شرائط وأوصاف لا تحصل بمجرد الرواية وأيضاً فإن الراوي قد يروي عمن عنده مقبول وعند غيره مجروح فلو قبلنا الرواية عنه من غير كشف عنه لكنا قد قبلناه تقليداً لا علماً. وأما قولهم: إن الأئمة والعلماء لا يروون إلا عن ثقة قلنا: هذا مجرد حسن الظن ونحن أيضاً نحسن الظن بهم ولكنا مع هذا نجوز عليهم السهو والغلط وهذا سكوت عن اسم المروي عنه أمر محتمل فيجوز أنه سكت عنه لأنه نسي اسمه ويجوز أنه سكت

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٥٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٠/ ٤٢٢) رقم (١٠٢٠).

عنه لأنه جهل حاله فلم يحب أن يذكره بجهله بحاله ويجوز أنه سكت عنه لأنه لم يحمد أمره فلم يحب أن يهتك ستره ويكشف حاله ويجوز أنه سكت لما قالوا: وأولى هذه الوجوه أن يكون سكت لضعفه وريبته في أمره لما بينا أنه قد كان المعتاد منهم ذكر من يروي عنه وقد كان يجوز أن يذكر مرة، ويترك مرة فأما السكوت عن تسميته في جميع تارات الرواية فهو موضوع ريبة عظيمة وقد كتبوا حديثاً وقديماً عمن لم يحمدوا في الرواية أمره مرة قال الشعبي: حدثني الحارث وكان كذاباً، وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور أمره في الكذب وروى عنه أبو حنيفة وقال: ما رأيت أكذب من جابر، وروى الشعبي عن إبراهيم بن أبي الحسن وكان قدرياً رافضياً ورمي بالكذب أيضاً، وقد كان جماعة من السلف لشغفهم بالحديث لا يسألون عمن أخذوا وكانوا ينتقدون ويميزون إن سئلوا عن ذلك.

وقال ابن سيرين: حدثوا عمن شئتم إلا عن أبي الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا الأحاديث. وأرسل الزهري حديثاً ثم سئل فقيل له: من حدثك فقال: رجل على باب عبد الملك بن مروان وأكثر المراسيل عن الحسن والنخعي وعطاء ومكحول وابن المسيب وسعيد وأبي هلال والشعبي والزهري في بعض الأحاديث وقد رووا عامة هؤلاء عن قوم مجاهيل وهذا لا يشكل عن أهل صنعة الحديث فكيف يمكن أن يقال: إن المرسل إذا أرسل حديثاً فيصير كأنه سمى من روى عنه وعدله والأمر على هذا الوجه وقد قلنا إنه لو جعل هكذا على البعد فيجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ومجروحاً عند آخر والمعتبر عدالته عند المروي له فأما إذا صرح فقال: حدثني فلان وهو عدلٌ فالذي ذكرناه يوجب قطع الشبه بين هذه الصورة وبين ما إذا أطلق ولم يذكر وعلى أنا قلنا: إن الاعتبار بجانب المروي له فينظر المروي له الحديث فإن سكنت نفسه إلى قوله فقبله وتقوم الحجة عليه، وإن لم تسكن نفسه إلى قوله ويجوز أن يكون مجروحاً فلا بد من البحث والتفحص، فإن قيل: قد اعتمدتم في هذا كله على حرف واحد وهو أن السلف كانوا يروون عمن ليس بثقة وإنه إنما ترك اسمه لقدح عرفه فيه وهو الذي ذكرتم، ليس بصحيح لأن من أشكل عمن ليس بثقة وإن كان عرف أنه غير ثقة فذلك يقدح في عدالته، كما أنه إذا ذكر وقال: هو ثقة عندي وعلمنا أنه ليس عنده ثقة وكما أن الغالب أنه لا يزكي غير مزكى كذلك الغالب أنه لا يروي عمن ليس بثقة وإن كان يظن أنه ثقة وليس بثقة وهذا لا يقدح أيضاً، كما لو قال: هو ثقة فإنه تجوز روايته وإن كان يجوز أنه قال عمن ظن أنه ثقة وليس بثقة والجواب أن روايته

عمن ليس بثقة لا توجب قدحاً في الراوي لما بينا أنهم كانوا يفعلون، وإذا سألوا بينوا وعلى أنا قد ذكرنا عن صاحبهم وعن جماعة من السلف أنهم رووا عن قوم وليسوا بثقات ولم يوجب ذلك قدحاً فيهم فيجوز أنهم نقلوا لحسن ظن منهم في ذلك الحديث الواحد أو نقلوا وأرادوا بعد ذلك أن يفتشوا عن حال الراوي عنه وعن حال الحديث أنه رواه غيره ممن يوثق بحديثه أو لا، فإذا جازت هذه الوجوه لم يجز أن يجعل روايته قدحاً في الراوي مع علمنا بثقته وعدله وهو دليل استدل به الشافعي رحمة اللَّه عليه، والدليل على اعتبار الرواية فنقول: أجمعنا على أن الشهادة المرسلة لا تقبل وهو إذا لم يذكر من شهد على شهادته فكذلك الرواية المرسلة ثم وجه التقرير في إلزام الشهادة وهو أن الشاهدين إذا كانا عدلين لم يجز أن يشهدا على شهادة شاهدين يخفيان ذكرهما وهما عدلان مثل الرواية سواء ومع ذلك لا يصير تركهما ذكرهما دليلاً على تعديلهما بل لا بد من ذكرهما مع الشهادة على شهادتهما، كذلك لا بد في الرواية من ذكر المروي عنه مع الرواية عنه وقد ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الشهادة والرواية ونحن نقول: لا ننكر وجود الفرق بين الرواية والشهادة في مواضع كثيرة ولكن لا فرق بين الموضعين في شرط العدالة، والخلاف في قبول المراسيل وعدم قبولها راجع إلى العدالة على ما سبق بيانه، وقولهم: إن في الشهادة لو شهد على شهادة إنسان وقال: هو عدل لم تثبت عدالته وفي الرواية يثبت، قلنا: لا نسلم في الرواية على ما سبق ويجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ولا يكون عدلاً عند آخر، ألا ترى أن علياً رضي اللَّه عنه لم يقبل رواية من يروي خبر بروع بنت واشق وقبله ابن مسعود، وهذا لأن العدالة تعرف بالاجتهاد والناس يختلفون في الاجتهاد، وقال أبو عبد اللَّه البصري: إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة على الشهادة فلم يجز قياس المراسيل على ذلك لأنه لا يجوز القياس على المخصوص من القياس، ويجاب عن هذا فيقال: لا نسلم أن قبول الشهادة على الشهادة بخلاف قياس الأصول ولا نسلم أنه لا يجوز القياس على المخصوص بالقياس وسنبين هذا وعلى أنا نقيس المرسل على الشهادة في المنع لا في الجواز فلم يكن هذا قياساً من الوجه الذي يمنع منه القياس، فإن قالوا: إن الحاكم في الشهادة يحكم بشهادة شهود الأصل فلهذا وجب ذكرهم، قلنا: والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول فوجب ذكره، وقال بعضهم في الفرق بين الموضعين أن شهود الفرع في كلا شهود الأصل لأنه لا يجوز أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعوهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكله الموكل فلهذا اشترط ذكر شاهد الأصل كما اشترط ذكر

الموكل ونحن نقول هذا الفرق غير مؤثر لأنا جمعنا بين الرواية والشهادة في العلة التي ذكرها المخالف في المراسيل وهي أن عدالة الراوي تقتضي، إنما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من روي عنه وهذه العلة موجودة قائمة في الشهادة على ما بيناه.

دليل ثالث: وهو أنه لو جاز العمل بالمراسيل وجعلت كالمسانيد لم يكن لذكر أسماء الرواة في الأخبار وفحص الأئمة عن عدالتهم معنى، لأن الإرسال سهل والحوالة في العدالة على ما ذكروه أمرٌ هين فإذا حصل المراد من هذا الوجه فلأي معنى وجب تحمل المشقة وذكر أسماء الرواة ومعناه الفحص عن عدالتهم وهل هذا إلا تحمل متاعب ومشاق أغنى اللَّه العباد عنها فيكونون قد شددوا على أنفسهم فيما سهله اللَّه عليهم فيعتبرون بمنزلة بني إسرائيل في أمر اللَّه تعالى إياهم بذبح البقرة وإلحاحهم في طلب أوصافها وكان ينبغي أن يقتصروا ويقولوا: قال رسول اللَّه ﷺ وبلغنا عن رسول اللَّه ﷺ ويتورعوا ويترفهوا وقد لقوا المؤنة وطرح عنهم التعب وقد ذم الشرع من دخل في أمر لا يعنيه فكيف بمن دخل في أمثال هذا.

فإن قيل: لطلب اسم الراوي معنى صحيح من وجهين: **أحدهما**: أنه إذا ذكر المحدث اسم من روى عنه أمكن السامع أن يتفحص عن عدالته فيكون ظنه بعدالته في هذه الصورة أقوى من ظنه بعدالته عند إرسال المراسيل لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وبحثه أكثر من طمأنينته إلى خبر غيره. **والثاني**: هو أن الراوي للحديث قد نسبه عليه حال من أخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره.

الجواب: أما الأول: قلنا فقد تبين أن إرساله غير مغني عن طلب العدالة وعلى أنا قد ذكرنا أن الاجتهاد والاجتهاد قد يختلف فلا بد من ذكره لتوهم اختلاف الاجتهاد في جرحه وتعديله، وأما قوله يذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره ويكون قد اشتبه علينا، قلنا: قد جرت عادتهم بذكر أسماء الرواة على الإطلاق وجرت عادة طلب الحديث بطلب ذكرهم وجرت العادة بالبحث عن عدالة الرواة وإذا عرف هذا من حالهم سقط السؤال الذي قالوه والاعتماد على الدليل الأول من حيث التحقيق وعلى الثاني من حيث التعلق بالحكم. والدليل الثالث: لإيضاح الكلام والاستبيان به أما الجواب عن كلامهم الأول فقد دخل جوابه فيما ذكرناه.

والحرف الوجيز أن روايته عنه إنما تدل على عدالته إذا لم يتوهم في السكوت عنه غير هذا فأما إذا توهمنا غيره فلا وأما إذا قال: هو عدل فقد قيل:

هذا الإطلاق لا يقبل وإن قلنا: يقبل على ظاهر المذهب فيقول: فلان عدل لا يحتمل غير ما وضع له اللفظ وأما السكوت عن اسم الراوي يحتمل ما قالوا ويحتمل غيره، وأما قولهم: إنه تقبل الرواية بالعنعنة. قلنا: نحن لا نقبل إلا أن تعلمه أو يغلب على الظن أنه غير مرسل وهو أن يقول: حدثنا فلان أو سمعت فلاناً أو يقول: عن فلان ويكون قد أطال صحبته لأن ذلك أمارة تدل على أنه سمعه منه، فأما بغير هذا فلا يقبل حديثه، وأما مراسيل الصحابة قلنا: جميع الصحابة عدول وليس لنا الاجتهاد في تعديلهم وقد عدلهم اللَّه تعالى بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الحديد: ١٩] وقال عليه الصلاة والسلام: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[١] وأما من بعدهم فإن موضع الاجتهاد في تعديلهم باق فلم يجز العمل إلا بخبر من علمنا عدالته منهم أما تعلقهم بمراسيل ابن المسيب قلنا: أما نقل هذا عن الشافعي في كتبه القديمة ولم يرد بذلك تخصيص ابن المسيب دون غيره ممن مذهبه مذهب ابن المسيب في ذلك لكن ظهر للشافعي من مذهب ابن المسيب[٢] أنه لا يرسل حديثاً ليس له أصل في المتصل ولم يظهر له مثل هذا في غيره، فإن عرف مثل هذا في مراسيل عطاء والحسن والنخعي ومكحول فتكون مرسلاتهم مثل مرسلات ابن المسيب.

واعلم أن الشافعي إنما رد المرسل من الحديث لدخول التهمة فيه فإن اقترن بالمرسل ما يزيل التهمة فإنه يقبله وذلك إن وافق مرسله مسند غيره من الرواة ومثل أن يتلقى الأئمة المرسل بالقبول ويعملوا به فيكون قبولهم وعملهم مزيلاً للتهمة وكذلك إن انتشر في الناس ولا يظهر له منكر وحكى بعضهم أن من جملة ما يقوى به المرسل فيصير حجة أن يشترك في إرساله عدلان ثقتان من أهل العلم أو أكثر فيقوي حال المرسل ويكون المرسل موافقاً للقياس أو يكون المرسل كثير التحرز شديد التحفظ مشهور الرجال بالرضى كالذي قاله الشافعي في القديم في ابن المسيب رحمة اللَّه عليهما فقال مرسل ابن المسيب خمس في تحريم بيع اللحم بالحيوان وقد قال بعض أصحابنا: إن مرسل ابن المسيب لا يكون حجة أيضاً مع ما قاله الشافعي رحمة اللَّه عليه كما لا يكون مرسل غيره حجة إنما قول الشافعي في ابن المسيب يدل على أن إرساله يكون ترجيحاً للدليل الموجب للحكم لا أنه يكون موجباً للحكم، واعلم أن ما حيكناه أولاً من موافقة مرسل المرسل مسند غيره أو

(١) سبق تخريجه.

(٢) سعيد بن المسيب بن حزن، تابعي ولد لسنتين خلتا من خلافة عمر، اشتهر بعلمه الواسع، توفي سنة (٩٤هـ). انظر تهذيب التهذيب (٢/ ٣٣٥).

تلقي الأئمة إياه بالقبول أو انتشار المرسل في الأمة من غير منكر أسباب مخيلة في قبل المرسل إلا أن الحجة تكون في المسند أو تكون في إجماع الناس على العمل بالحكم الذي تضمنه المرسل، فأما البواقي التي ذكروها فعندي أنه ليس في شيء من ذلك دليل على قبول المرسل فالأولى هو الإعراض عنها والاقتصار على ما قلناه، واللَّه أعلم هذا الذي ذكرناه حكم المرسل.

فأما المنقطع: فقال بعضهم: إن المرسل والمنقطع معنى واحد ومنهم من فرق بينهما. وقال: المرسل ما ذكرناه، والمنقطع هو أن يكون بين الروايتين رجل لم يذكر، فمن منع من قبول المراسيل كان من قبول هذا أمنع، ومن جوز قبول المراسيل اختلفوا في المنقطع الذي ذكرناه فقبله بعضهم كالمرسل ومنع منه بعضهم وإن عمل بالمرسل والفرق صعب جداً لمن يرون الفرق اللهم إلا أن يقول: إن الإرسال على الوجه الذي قلناه معتاد متعارف وهو من حسب المتعارف دليل على تعديل من روي عنه في الصورة التي بيناها.

ببينة: أن الإخلال يذكر هذا الراوي الواحد مع ذكر الراوي قبله دليل على ضعفه وقال أصحاب الحديث: مرسل ومنقطع ومعضل فالمرسل ما ذكرنا والمنقطع أن يسقط واحد من الوسط والمعضل أن يسقط أكثر من واحد، واعلم أن الثقة إذا روى عن المجهول لم تدل روايته عنه على عدالته ومن أصحابنا من قال: يدل ذلك على عدالته ومن ذهب إلى هذا: أن هذا المجهول لو كان غير ثقة لبين العدل ذلك في روايته حتى لا يغتر بروايته وحين لم يبن العدل ذلك دل أن روايته تعديل له والأصح أنه لا يدل على تعديله لأن شهادة شاهد الفرع لا تدل على تعديل شاهد الأصل فكذلك الرواية لأنا بينا أنهم كانوا يروون عن غير الثقة. فلا تدل الرواية على التعديل وهذه المسألة فيما إذا سمي من روي عنه إلا أنه مجهول الحال. فأما إذا لم يسمه فقد بينا من قبل، وأما إذا أسند الرواة الحديث وأرسله غيره فلا شبهة أن من يقبل المراسيل فهو يقبل هذا. وأما من لا يقبل المراسيل فينبغي في هذا الموضع أن يقبل رواية من يسند الخبر لأن عدالة المسند تقتضي قبول الخبر، وليس في إرسال من يرسله ما يقتضي ألّا يقبل إسناد من سنده لأنه يجوز أن يكون من أرسله سمعه مرسلاً، ومن أسنده سمعه مسنداً فليس يقدح إرسال من يرسله في إسناد الآخر ويحتمل أيضاً أن هذا المرسل سمع الحديث مسنداً إلا أنه نسي من يروي عنه وعلم ثقته في الجملة فأرسله لهذا المعنى. وأما إذا أرسله في وقت وقد أسنده في وقت فإن إرساله لا يمنع أيضاً من كونه مسنداً، لأن إرساله يجوز أن يكون لما بيناه فلا يقدح ذلك في إسناده، وأما إذا وصل الراوي الحديث بالنبي ﷺ

مرة وجعله موقوفاً على بعض الصحابة فإنه يكون أيضاً متصلاً بالنبي ﷺ لجواز أن يكون سمعه من الصحابي تارة يذكره عن نفسه على طريق الفتوى وتارة يذكره عن النّبيّ ﷺ وليس في الأول ما يقدح عن الثاني وحين وصلنا إلى هذا الموضع نذكر شروط صحة الإسناد إلى النّبيّ ﷺ أنا بينا من قبل تنوع الأخبار وانقسامها إلى مسند ومرسل وقد بينا المرسل.

فأما المسند: فهو الخبر المتصل بالنبي ﷺ من حيث النقل واتصاله معتبر بثلاثة شروط:

أحدها: أن يرويه ناقل عن ناقل حتى ينتهي إلى صحابي يصله بالنبي ﷺ فإن اختل اتصال النقل في وسط أو طرف بَطُل الاتصال.

والثاني: أن يسمى كل واحد من ناقلي الحديث بما هو مشهور به مما سمي به وسمي به عن غيره حتى لا يقع التدليس في اسمه فيمكن الكشف عن حاله فإن لم يسمه وقال: أخبرني الثقة أو من لا أتهمه لم يكن حجة في النقل وقبول الرواية، فإن قيل: أليس أن الشافعي ذكر مثل هذا في أحاديث رواها؟ قيل له: بلى ذكر الشافعي مثل ما قلتم ولكن قد اشتهر من عناه فقالوا: أراد بمن يثق به إبراهيم بن إسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية وقيل: إن الشافعي قال ذلك احتجاجاً لنفسه ولم يقله احتجاجاً على خصمه وله في حق نفسه أن يعمل بما يثق بصحته وإن لم يكن له في حق غيره.

الشرط الثالث: وهو أن يكون كل واحد من جماعة الرواة على الصفة التي تقبل خبره من الضبط والعدالة فإن اختلت هذه الصفة في حق أحدهم وكملت فيمن سواه رد الخبر ويعتبر في حق كل واحد من الرواة أن يكون معلوم الاسم والنسب معلوم الصفة من العدالة فإن اختل شيء من ذلك اختلت الرواية عند اجتماع الشرائط التي ذكرنا يكون الخبر مسنداً.

فإن قال الصحابي: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السُّنّة كذا يكون مسنداً ويكون حجة وقال أبو بكر الصيرفي: لا يكون مسنداً ولا يكون حجة وهو قول الكرخي من أصحاب أبي حنيفة، وقد ذكرنا طرفاً من هذا من قبل فهم يقولون: قد تطلق السُّنّة ويراد بها سنة النّبيّ ﷺ وقد تطلق السُّنّة ويراد بها غيره والدليل عليه أن علياً رضي اللَّه عنه قال في جلد شارب الخمر: جلد النّبيّ ﷺ أربعين وجلد أبو بكر رضي اللَّه عنه أربعين وجلد عمر رضي اللَّه عنه أربعين وكلٌ سُنَّة[1] فقد أطلق

(١) سبق تخريجه.

السُّنّة على ما فعله عمر رضي اللَّه عنه كما أطلق على ما فعله الرسول ﷺ. وفي الخبر: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[١] وقال عليه الصلاة والسلام: «**من سن سنة**»[٢] وأما دليلنا فنقول قول الصحابي في الأمر والنهي: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا مطلقاً يرجع إلى النّبيّ ﷺ لأن الأصل أنه الآمر في الشرائع خصوصاً إذا كان الصحابي قال هذا القول للنبي ﷺ وعلى هذا قول أنس رضي اللَّه عنه: أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة[٣] ولهذا لو قال الصحابي: رخص لنا أن نفعل كذا ينصرف إلى النّبيّ ﷺ بالاتفاق فكذلك قول الصحابي: من السُّنّة كذا فمطلق السُّنّة منصرف إلى النّبيّ ﷺ ولهذا يقال: كتاب اللَّه تعالى وسنة النّبيّ ﷺ وإذا قيل: الكتاب والسُّنّة وإنما يفهم من السُّنّة سنة النّبيّ ﷺ ولأن السُّنّة: هي الطريقة المتبعة لأهل الدين، والطريقة المتبعة لأهل الدين هي المشروعة في الدين، والمشروع في الدين إنما يكون من اللَّه تعالى أو رسوله ﷺ فأما من غير اللَّه ورسوله فلا يدل عليه أن من التزم طاعته وبين فإذا قال: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فإنه يفهم منه من يلتزم طاعته ولا يتعدى أمره، ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فُهم منه أن السلطان أمر ونهى عما ذكروه، وأيضاً فإن غرض الصحابي من هذا القول أن يعلمنا الشرع أو يفيدنا الحكم صحب كمال ذلك عمن يصدر الشرع منه دون الأئمة والولاة لأن أمرهم غير مؤثر في الشرع وهذا راجع إلى الدليل الذي قدمناه فيكون تقريراً له، وأما قول علي رضي اللَّه عنه فالمراد بالسُّنّة سنة النّبيّ ﷺ لأن الزيادة على الأربعين مفعولة عندنا تعزيراً والتعزير من سنة النّبيّ ﷺ. وأما قوله ﷺ: «**سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[٤] فتلك السُّنّة المذكورة في الخبر سنة مقيدة والكلام في السُّنّة المقيدة.

وإذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا على عهد رسول اللَّه ﷺ فهو بمنزلة المسند إلى رسول اللَّه ﷺ، وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لا يكون بمنزلة المسند. وعلى هذا الخلاف إذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا على عهد النّبيّ ﷺ وذهب من قال: إنه لا يكون مسنداً إلّا أنهم كانوا يفعلون شيئاً ولا يسندون ذلك إلى رسول اللَّه ﷺ. ألا ترى أنهم لما اختلفوا في «**الماء من الماء**»[٥]

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣/ ٤٤٣) رقم (١١٦٨)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٦٩) رقم (٣٤٣)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٩٩) رقم (٦٠٧)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ١٠٩) رقم (٢٠٥).

ومن التقاء الختانين وزعم بعضهم أنهم كانوا يفعلون ذلك على عهد رسول اللَّه ﷺ يعني أنهم لا يغتسلون إلا من الماء[١]، قال عمر رضي اللَّه عنه: أوَ علمه رسول اللَّه ﷺ فأقركم على ذلك؟ قالوا: لا، قال: فلا إذاً[٢]. وإنما نحن نقول: إن الظاهر من أمر الصحابة أنهم كانوا لا يقدمون على شيء من أمور الدين والنبي ﷺ بين أظهرهم إلا عن أمره وإذنه فصار قولهم: كنا نفعل كذا في زمان النّبيّ ﷺ بمنزلة المسند لهذا الظاهر والظاهر حجة ولأن الصحابة إنما تضيف مثل هذا القول إلى زمان النّبيّ ﷺ لفائدة وهو أن يبين أن النّبيّ ﷺ علم ذلك ولم ينكره ولا فائدة لهذه الإضافة سوى هذا ولو عرف هذا كان هذا القول بمنزلة الخبر المسند كذلك هاهنا وإن شئت عبرت عن هذا فقلت: إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا فالظاهر منه أنه قصد بهذا الكلام أن يعلمنا حكماً ويفيدنا شرعاً ولن يكون كذلك إلا إذا كانوا يفعلونه على عهد رسول اللَّه ﷺ على وجه يظهر له ذلك ولا ينكره، وأما الذي ذكروه من اختلاف الصحابة في الماء من الماء أو من التقاء الختانين فقد كان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين في ابتداء الإسلام ثم نسخ وأوجب به فلما نسخ لم يعلم بعضهم بالنسخ واستمر على ما كان عليه من قبل وقال: الاستمرار والاستدامة يجوز أن يخفى أمره فأما الإقدام على ابتداء النهي فلا يفعل ذلك إلا عن إذن النّبيّ ﷺ.

وأما إذا قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه فإنه لا يجعل ذلك مسنداً إلى النّبيّ ﷺ وقد قالت طائفة من أصحاب أبي حنيفة أنه يجعل بمنزلة المسند.

وحرفهم: فيما ذهبوا إليه هو أن حسن الظن بالصحابة واجب فإذا قال قولاً يحسن الظن أنه لم ينقله جزافاً وإنما قاله عن طريق فإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا أنه سمعه من النّبيّ ﷺ، ونحن نقول: إن إثبات الإسناد بهذا لا يمكن لأنهم لم يكونوا يكتمون الأخبار ولا كان ذلك من عادتهم وبعد أن يقول الصحابي قولاً ويستمر الزمان به ولقوله حجة من قول النّبيّ ﷺ ولا ينكر.

ببينة: أنه كان من عادتهم الرواية عن النّبيّ ﷺ فيما يعين به من الحوادث، ألا ترى أن الأخبار التي ذكرناها من قبل فإنهم رووها عند وقوع الحوادث فلما كانوا يظهرون الأحاديث ويروونها لأقوال غيرهم فكيف كانوا يكتمونها وهي حجة لأقوالهم، أما قولهم: إن حسن الظن بهم واجب، قلنا: نعم يجب علينا إحسان

(١) أخرجه أبو يعلى في المسند (٨/ ٣٢١) رقم (٤٩٢٥)، وأحمد في المسند (٥/ ١١٥) رقم (٢١١٣٤).

(٢) سبق تخريجه.

الظن بهم ويجب علينا أيضاً ألّا نضيف إلى رسول اللَّه ﷺ قولاً وفعلاً إلا عن تثبت ولا ثبت في هذا الخبر الذي تظنون ثبوته وعلى أنهم لم يكونوا معصومين عن السهو والغلط فإن نقل عن واحد منهم شيء بخلاف القياس يجوز أن يكون قال عن قياس فاسد أو ظن ظنه ولم يكن صحيحاً أو وقع له غلط فيما قاله وزلة فيما صار إليه فعرفنا أنه لا وجه لإثبات الخبر بمجرد ما قالوه وحين ذكرنا ما يكون مسنداً أو ما لا يكون مسنداً فنذكر بعد هذا ما يتعلق بمعرفة الصحابة ومعرفة طبقاتهم بعون اللَّه تعالى.

فصل

[طبقات الصحابة]

اعلم أن الصحابة على طبقات:

فأعلاهم رتبة: العشرة الذين شهد النّبيّ ﷺ لهم بالجنة وأربعة منهم الخلفاء الراشدون وقد ضم إليهم عمر بن عبد العزيز وأول من أسلم من الرجال أبو بكر ومن الصبيان عليّ ومن النساء خديجة ومن العبيد بلال رضي اللَّه عنهم أجمعين. قال أبو عبد اللَّه الحاكم: ولا أعلم من أهل التواريخ خلافاً في أنه أول من أسلم عليّ وهذا خطأ من أبي عبد اللَّه الحاكم وللعلماء في هذا الباب اختلاف ظاهر عندي وذهب جماعة كثيرة إلى أن أبا بكر رضي اللَّه عنه أول من أسلم، واستدلوا بشعر حسان بن ثابت وهو:

إذا تذكرت نجوى من أحيى نعيه ... فاذكر أخاك أبا بكر مما فعلا
الثاني التالي المحمود سيرته ... وأول الناس منهم صدق الرسلا

وثبت حديث ابن عتبة أنه قدم على النّبيّ ﷺ فقال: من تبعك على هذا الأمر. فقال: «**حر وعبد**»[(١)]، يعني بالحر: أبا بكر، وبالعبد: بلال، وقد قال زيد بن أرقم من الصحابة: إن علياً رضي اللَّه عنه أول من أسلم[(٢)]، وقال إبراهيم النخعي معارضاً لقول زيد بن أرقم حين ذكر له قوله قال: لا بل أبو بكر رضي اللَّه عنه أول من أسلم[(٣)] وقد أجمل أهل العلم الكلام إجمالاً وقالوا على ما قدمنا.

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٥٦٩) رقم (٨٣٢)، وابن حبان في الصحيح (٨/ ٩٤) رقم (٣٣٠١)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٦٩) رقم (٤٤١٩).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ١٤٧) رقم (٤٦٦٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٦٤٢) رقم (٣٧٣٤).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٣٧١).

والطبقة الثانية: أصحاب دار الندوة وذلك أن عمر لما أسلم حمل النّبيّ ﷺ إلى دار الندوة مع جماعة كثيرة من أصحابه، قال أبو عبد اللَّه الحافظ: وهذا أيضاً فيه نظر لأن النّبيّ ﷺ متخفياً في دار بين الصفا والمروة وهي تعرف بدار الأرقم وهذه الدار معروفة اليوم وجاء عمر رضي اللَّه عنه فأسلم وقصته معروفة، فأما الحمل إلى دار الندوة ومعه جماعة من أهل مكة على ما قاله أبو عبد اللَّه الحافظ فلا يعرف.

وأما الطبقة الثالثة: طائفة هاجروا إلى الحبشة وهي الهجرة الأولى منهم عثمان وجعفر بن أبي طالب وابن مسعود وجماعة وذكر فيهم حمزة وفيه نظر وجماعة.

والطبقة الرابعة: هم الذين بايعوا النّبيّ ﷺ عند العقبة وهؤلاء كانوا من الأنصار ويقال للواحد منهم عقبي.

والطبقة الخامسة: هم أصحاب العقبة الثانية قال: وأكثرهم من الأنصار وأقول لا بل كلهم من الأنصار وكان الذي أخذ عليه العهد: العباس بن عبد المطلب.

والطبقة السادسة: المهاجرون الأولون وهم الذين وصلوا إلى النّبيّ ﷺ نقباً أن يدخلوا المدينة.

والطبقة السابعة: أهل بدر.

والطبقة الثامنة: المهاجرون بين بدر والحديبية.

والطبقة التاسعة: أهل بيعة الرضوان بالحديبية وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

والطبقة العاشرة: المهاجرون بين الحديبية والفتح منهم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة وقد قال النّبيّ ﷺ فيما روي حين هاجر: «**لقد ألقت إليكم مكة أفلاذ كبدها**»(١) وأبو هريرة الدوسي.

والطبقة الحادية عشرة: قوم أسلموا يوم الفتح منهم أبو سفيان وسهيل بن عمرو وحكيم بن حزام وعكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أمية وقد تأخر إسلام بعض هؤلاء النفر إلى أن فرغ النّبيّ ﷺ من غزوة حنين وفي هذه الطبقة أسلم بعد يوم الفتح إلى وفاة النّبيّ ﷺ وقد قال النّبيّ ﷺ: «**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**»(٢).

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/ ٧٠١) رقم (١٠١٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٥١) رقم (١٧٣٧)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٤٨٨) رقم (١٨٦٤).

والطبقة الثانية عشرة: صبيان رأوا مدة النّبيّ ﷺ وأطفال حملوا إليه كالسائب بن زيد وعبد اللَّه بن ثعلبة بن أبي سعد وعامر بن واثلة بن أبي الطفيل وابن أبي جحيفة وغيرهم وفي هذا علم كثير يطول ذكره.

وأما الصحابة الذين تأخر موتهم قال الواقدي: آخر من مات بالمدينة من الصحابة سهل بن سعد وكان ابن مئة سنة يوم مات توفي سنة إحدى وتسعين، وآخر من مات بالكوفة من الصحابة عبد اللَّه بن أبي أوفى مات سنة ست وثمانين، وآخر من مات بالبصرة أنس بن مالك خادم رسول اللَّه ﷺ مات سنة إحدى وتسعين وقيل سنة ثلاث وتسعين، وآخر من مات بالشام عبد اللَّه بن بشر سنة ثمان وثمانين، وقيل آخر من مات بمكة عبد اللَّه بن عمر سنة ثلاث وسبعين، وآخر من مات من روى أبو الطفيل عامر بن واثلة الكناني مات من سنة مئة من الهجرة.

وأما اسم الصحابي فهو من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته مع النّبيّ ﷺ وكثرة مجالسته وينبغي أن يطيل المكث معه على طريقة السمع له والأخذ عنه ولهذا يوصف من أطال مجالسته العالم من أصحابه إذا لم يكن على طريق التبع له والأخذ عنه ثم إنما يعلم صحبة النّبيّ ﷺ إما بطريق موجب للعلم وهو خبر التواتر أو بطريق يقتضي غلبة الظن وهو إخبار الثقة وهذا الذي ذكرناه طريق الأصوليين وأما عند أصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة على كل من روي عنه حديثاً أو كلمة ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية: من الصحابة. وهذا لشرف منزلة النّبيّ ﷺ أعطوا الكل ممن يراه حكم الصحبة ولأن النّبيّ ﷺ قال: «**طوبى لمن رآني ولمن رأى من رآني**»[1] فالأول هم الصحابة، والثاني هم التابعون، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال: «**خير الناس قرنى الذي بعثت فيهم**» وأراد بهم الصحابة فكل من روى عنه أو رآه فهو قرنه الذي بعث فيه إلا أنه مع هذا لا بد من رؤية أو رواية للإجماع.

وأما التابعون فعلى طبقات: فالطبقة الأولى منهم قوم لحقوا العشرة أو أكثرهم كسعيد بن المسيب هكذا قال أبو عبد اللَّه الحاكم وحكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي وتبعه وهذا خطأ لأن سعيد بن المسيب لا يصح له رواية عن أحد من العشرة إلا عن سعد بن أبي وقاص وولد لسنتين مضتا من خلافة عمر رضي اللَّه عنه وتوفي سنة أربع وتسعين وقيل سنة ثلاث وتسعين نعم قد قيل إن سعيد بن المسيب أفقه أهل الحجاز في زمانه، ويقال: إنه أعلم التابعين بقضاء عمر، وأما

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٦/ ٢١٣) رقم (٧٢٣٠)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٩٦) رقم (٦٩٩٤).

الذين أدركوا العشرة أو أكثر العشرة فجماعة من التابعين من أهل الكوفة والبصرة مثل قيس بن أبي حازم ومسروق بن الأجدع وأبي عمرو الشيباني وعمرو بن ميمون وعلقمة بن قيس وأبي وائل شقيق بن سلمة وأبي رجاء العطاردي وأبي عثمان النهدي وأبي شاشان حصين بن المنذر الرقاشي وغيرهم. وقد خرج التابعون على خمس عشرة طبقة آخرهم من لقي أنس بن مالك والسائب بن يزيد وأبا أمامة الباهلي وواثلة بن الأسقع وغيرهم، وهذا علم كبير وذكره يطول وقد صنف فيه ابن المديني ومسلم بن الحجاج وغيرهم وأما الفقهاء السبعة من أهل المدينة فسعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن أبي بكر وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن عتبة وسليمان بن يسار، وقد أبدل بعضهم بأبي سلمة وخارجة سالم بن عبد اللَّه بن عمر وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وفي المتقدمين من التابعين قوم أدركوا وفاة رسول اللَّه ﷺ وأسلموا من بعده وأسلموا في زمانه ولم يروه مثل الأحنف بن قيس وسويد بن غفلة وعمرو بن ميمون وأبي وائل وأبي عثمان النهدي وغيرهم، والأئمة المرجوع إليهم في علم الحديث: مالك بن أنس بالحجاز وسفيان الثوري بالعراق والأوزاعي بالشام والليث بن سعد بمصر وعبد اللَّه بن المبارك بخراسان وكانت أعصارهم متقاربة وقد أجمعوا الرواية والدراية ولم يقابلهم أحد في زمانهم. وقيل: إن الذين نشروا علم الحديث في العالم قبل هؤلاء ستة نفر اثنان بالحجاز واثنان بالكوفة واثنان بالبصرة، فاللذان بالحجاز الزهري وعمرو بن دينار، واللذان بالكوفة أبو إسحاق السبيعي والأعمش، واللذان بالبصرة قتادة ويحيى بن أبي كثير، فمن هؤلاء الستة انتشر أكثر علم الحديث في الدنيا، وقد ذكرنا من قبل من يرجع إليهم في الجرح والتعديل وفيهم كثرة وقد اقتصرنا على ما قدمنا.

وأما الكتب التي تعتمد في الحديث فأول ذلك: الجامع الصحيح عن البخاري ثم الصحيح عن مسلم بن الحجاج القشيري وكتاب السُّنّة عن أبي داود والجامع عن أبي عيسى الترمذي وكتاب ابن أبي عوانة وكتاب أبو عبد الرحمن النسائي وكتاب الصحيح عن أبي العباس الدعولي وقد صنف أبو حاتم بن حبان كتاباً سماه الصحيح جمع فيه الكثير وليس في الصحة والتثبت مثل هذه الكتب، وأولى هذه الكتب بالاعتماد صحيح البخاري وقد قيل: إن ما فيه مقطوع بصحته عن النّبيّ ﷺ وقد اختلف أن الحديث في أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر وقال أبو بكر بن أبي شيبة أصح الأسانيد الزهري عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي. وقال آخرون: أصح الأسانيد سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد اللَّه، وقيل: أصحها ابن سيرين عن عبيد عن علي، وقيل أصحها

الزهري عن سالم عن أبيه، واعلم أن أصح أسانيد أهل البيت جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي إن كان الراوي عن جعفر ثقة، وأصح أسانيد أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر رضي اللَّه عنه، وأصح أسانيد عمر رضي اللَّه عنه عن الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر، وأصح أسانيد ابن مسعود إبراهيم عن علقمة عن عبد اللَّه، والأعمش عن أبي وائل عن عبد اللَّه، وأصح أسانيد أبي هريرة رضي اللَّه عنه الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة، وقيل أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه. ولعبد اللَّه بن عمر مالك عن نافع عن ابن عمر، وعبيد اللَّه بن عمر عن نافع عن ابن عمر، ولعائشة رضي اللَّه عنها هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعبيد اللَّه بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة، ويقال لهذا ترجمة مشتبكة بالذهب وكذلك الزهري عن عروة عن عائشة ولجابر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وجعفر بن محمد عن أبيه عن جابر ولأنس شعبة عن قتادة عن أنس ومالك عن الزهري عن أنس، وأصح أسانيد المكيين سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، وأصح أسانيد المدنيين ما ذكرنا مالك عن نافع عن ابن عمر. وأبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة والزهري عن سالم عن أبيه والزهري عن عروة عن عائشة. وأصح أسانيد الكوفيين سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد اللَّه والأعمش عن أبي وائل عن عبد اللَّه، وأصح أسانيد البصريين شعبة عن قتادة عن أنس وابن عون عن ابن سيرين عن أبي هريرة، وأصح أسانيد اليمانيين معمر عن همام عن أبي هريرة، وأصح أسانيد المصريين الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر، وأصح أسانيد الخراسانيين الحسين بن واقد عن عبد اللَّه بن بريدة عن أبيه وهؤلاء مراوزة وعلى هذا الترتيب أوهى أسانيد الصديق: صدقة بن موسى عن فرقد السبخي عن مرة الطيب عن أبي بكر. وأوهى أسانيد العمريين محمد بن القاسم عن عبد اللَّه بن عمر بن حفص بن عاصم عن أبيه عن جده، وأوهى أسانيد أبي هريرة المسري بن إسماعيل عن داود بن زيد الأودلي عن أبيه عن أبي هريرة، وأوهى أسانيد ابن مسعود شريك عن أبي زرارة عن أبي زيد والحمل فيه على أبي زيد وأما أبو زرارة راشد بن كيسان ثقة، قال الحاكم: وأوهى أسانيد أنس داود بن المحبر عن أبيه عن أبان عن أبي عياش عن أنس، وأوهى أسانيد المكيين عبد اللَّه بن ميمون القداح عن شهاب بن جابر عن إبراهيم بن يزيد الخودي عن عكرمة عن ابن عباس، وأوهى أسانيد اليمانيين حفص بن عمر العدني عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس، وأوهى

أسانيد الشاميين محمد بن قيس المصلوب عن عبد اللَّه بن رخو عن القاسم عن أبي أمامة، وأوهى أسانيد المصريين أحمد بن الحجاج بن رشدين بن سعد عن أبيه عن جده عن مرة بن عبد الرحمن عن كل من روى عنه، وأوهى أسانيد الخراسانيين عبد اللَّه بن عبد الرحمن بن مليحة عن نهشل بن سعيد عن الضحاك عن ابن عباس. نقلت على ما أورده الحاكم أبو عبد اللَّه في كتاب علوم الحديث.

❁ ❁ ❁

فصل

[أقسام الصحيح من الأخبار]

وذكر أبو زيد فصل في أقسام الصحيح من الأخبار وقال:

الأخبار التي يعمل بها ضربان: مشهور وغريب. قال:

والمشهور ضربان:

أحدهما: ما اشتهر وبلغ حد التواتر.

والآخر: ما اشتهر ولم يبلغ حد التواتر.

والغريب نوعان:

أحدهما: ما لم يشتهر ولكن لم يبلغ حد الاستنكار.

والآخر: ما بلغ حد الاستنكار.

ثم قال: أما المتواتر فحده ما اتصل بك عن المخبر اتصالاً لا يبقى لك فيه شبهة كما يتصل تعليل من طريق السماع من المخبر عنه. ثم قال: وقد قال بعض الناس: إن المتواتر من الأخبار لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب علم طمأنينة.

وذكر ما نقله اليهود أن عيسى عليه السلام قد قتل وقد ذكرنا من قبل الكلام في هذا وذكرنا أن المتواتر من الأخبار يوجب علم الضرورة وأجبنا عمَّا قاله اليهود.

وأما المشهور: فحده ما كان أوسطه وآخره على حد التواتر وأوله على حد الخبر الواحد، وذكر عن أبي بكر الرازي أن هذا أحد قسمي التواتر لأنا نجد العلم في أنفسنا بكل واحد منهما بلا اضطراب أنفسنا في ذلك إلا أن العلم الأول يقع على اضطراره ولا مرد له في النفوس، والثاني: يقع عن استدلال كما يكون مثله عن العقليات الموجبة للعلم فإن العلم بالمحسوسات عن اضطراب، والعلم بالصانع عن الاستدلال.

قال عيسى بن أبان: الخبر على ثلاثة أقسام: قسم يضل جاحده كخبر الرجم، وقسم يخشى المأثم على جاحده ولا يضله كخبر المسح على الخفين، وقسم لا يخشى المأثم على جاحده كالأخبار التي رويت في مسائل الخلاف التي اختلف العلماء فيها فلم يكف عيسى بن أبان من جحد المشهور ثم جعل المشهور بعضه فوق بعض في المرتبة وهو الصحيح عندنا ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين وعن الخبر المشهور علم طمأنينة وعن الخبر الغريب علم يغالب الرأي وعن الغريب المستند علم ظن فهذه أربع مراتب تثبت الأخبار.

والدليل على هذا أن المشهور لما لم يتصل برسول اللَّه ﷺ على وجه التواتر ولكن بالأحاد تمكنت الشبهة بالاتصال إلا أنها لما اشتهرت في السلف وتواترت ولم يظهر رد اطمأنت النفوس إلى قبولها والعلم والعمل بها.

قال: والمشهور على هذا الوجه حجة يجوز بمثلها الزيادة على كتاب اللَّه تعالى ويجوز نسخ الآية بها لأن السلف كانوا أئمة الدين وإجماعهم حجة ولم يكن فيهم تهمة ما تواتر النقل فيهم ولم يظهر رد منهم صار حجة من حجج اللَّه تعالى حتى زدنا على كتاب اللَّه الرجم وزدنا تحريم العمة على ابنة الأخ وابنة الأخت على العمة، وكذا في الخالة وابنة الأخت على كتاب اللَّه تعالى، وزدنا على أعضاء الوضوء الخف بالسُّنّة والشائع على صوم كفارة اليمين والزيادة عندنا تجري مجرى النسخ إلا أنا نفينا مع هذا شبهة الآحاد فلم نكفر جاحدهُ وحططنا رتبته عن رتبة المتواتر فصار المتواتر علماً يقيناً من طريق الضرورة والمشهور يوجب علم اليقين أيضاً إلا أن السامع متى تأمله حق تأمله وجد في أوله ما يوجب ضرب شبهة في آخره وكان دون العلم الواقع بالتواتر.

قال: وأما الغريب المقبول فما اختلف الفقهاء خلفاً وسلفاً في أحكام الحوادث على ما ورد أخبار فيها متعارضة قبلها بعضهم وردها بعضهم بلا إنكار ولا تضليل وهو حسب اختلافهم في المقاييس المتعارضة.

وأما الغريب المستنكر فنحو ما ذكرناه من الوجوه التي رد السلف بها الأخبار وربما يخشى الإثم على العامل به كما خشينا الإثم على تارك المشهور لأنه قرب من اليقين وهذا قرب من الكذب فيكون العلم به علم ظن على تحري الحق كالذي تشتبه عليه القبلة فيتوجه إلى جهة على تحري قلبه بلا دليل فهذا كلامه ذكرته على الاختصار وتركت كثيراً مما قاله لأنه لم يكن فيه شيء يستفاد.

واعلم أن عندنا الخبر الصحيح ما حكم أهل الحديث بصحته والذي قال من

المشهور والغريب فلا ننكر أن في الأخبار ما هو غريب ومنها ما هو مشهور ولكن لا يعرف المشهور من الغريب بإشهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم لأنه رب خبر اشتهر عند الفقهاء وأهل الحديث لا يحكمون بصحته وهو مثل ما يروون: «**لا وصية لوارث**»[١] ويروون: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[٢]. ويروون: «**أنت ومالك لأبيك**»[٣]. ويروون: «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»[٤]. ويروون: «**المكاتب عبد ما بقي عليه درهم**»[٥]. وهذه أخبار لم يحكم أهل الحديث بصحة شيء منها وربّ خبر كان غريباً عند الفقهاء وقد حكم أهل الصنعة بصحته، وأما الذي قال: إن الخبر الذي تلقته [الأمة] بالقبول فهو موجب للعلم فقد ذكرنا من قبل، والذي قال: إن العلم الواقع به علم طمأنينة والعلم الواقع بخبر التواتر علم ضرورة هذا تفريق ولا علم فوق علم يطمئن به القلب. نعم يجوز أن يقال في الجملة للمتواتر رتبة زائدة على الخبر الذي ليس بمتواتر لكن تلقته [الأمة] بالقبول كما أن للعيان رتبة زائدة على ما نعلم بالخبر وإن تواتر الخبر لكن عدا التفاوت يعرف في ابتداء البداهة فإن لبداهة العيان ما ليس للخبر وإن وقع به العلم. ألا ترى أن موسى عليه السلام لما رأى قومه قد طافوا بالعجل يعبدونه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه وقد كان اللَّه تعالى أخبره بأنهم اتخذوا العجل إلهاً ولم يتغير في تلك الحالة وإن كان وقع له العلم الضروري بخبر اللَّه تعالى له بذلك، ولكن للعيان من التأثير والتمكن في القلب ما ليس في الخبر وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «**ليس الخبر كالمعاينة**»[٦]، كذلك يجوز أن يكون الخبر المتواتر الذي يسمعه في الابتداء عن الجمع العظيم من التمكن في القلب ما لا يكون للخبر الواحد وإن اتفقت الأمة على قبوله فإن أراد بالتفاوت هذا القدر فهو صحيح، والذي قال من الترتيب في قوله: إن الخبر كذا يضل بتركه وخبر كذا يخشى أن يأثم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢/ ١٤٢) رقم (٤١٠)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٦٩) رقم (٢٢٩٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٤٨١).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٣٧٣) رقم (٨٩٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٥٧) رقم (٤٧٢٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٣٠٣) رقم (٣٤٦٩).

(٥) أخرجه أبو داود في السنن (٤/ ٢٠) رقم (٣٩٢٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٥٦٠) رقم (١٢٥٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٣٢٤) رقم (٢١٤٢٧).

(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٤/ ٩٦) رقم (٦٢١٣)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٥١) رقم (٣٢٥٠)، وأحمد في المسند (١/ ٢١٥) رقم (١٨٤٢).

بتركه، وفي الخبر الثالث لا يخشى فالأصوليون لا يعرفون واسطة ثالثة بين الخبر الموجب للعلم والخبر الذي لا يوجب العلم، فإن قال قائل شيئاً ودل عليه الدليل يقبل، وما لا يدل عليه الدليل فهو مردود، وأما الغريب الذي لا يستنكر والغريب الذي يستنكر فهو أيضاً إلى أهل الصنعة. وأنا أعلم قطعاً أنه لم يكن في هذا العلم حظ أعني العلم بصحيح الأخبار وسقيمها ومشهور الأخبار وغريبها ومنكراتها وغير منكراتها لأن هذا أمر يدور على معرفة الرواة ولا يمكن أن يقترب من مثل هذا بالذكاء والفطنة فكان الأولى به عفا اللَّه عنه أن يترك الخوض في هذا الفن ويحيله على أهله فإن من خاض فيما ليس من شأنه فأقل ما يصيبه افتضاحه عند أهله وليست العبرة بقبول الجهلة وإن لكل ساقطة لاقطة ولكن ضالة ناشد ولكن العبرة في كل علم بأهله إلا ذهن ولكل عمل رجال فينبغي أن يسلم لهم ذلك.

فإن قال قائل: فما حد الخبر الصحيح عندكم؟ قلنا: قد ذكرنا من قبل رجاله وكتبه فالأمر بالتصحيح والتمريض إليهم وقد ذكر الحاكم أبو عبد اللَّه الحافظ في كتاب علوم الحديث أن صفة الصحيح أن يرويه عن رسول اللَّه ﷺ صحابي مشهور بالصحبة، ويروي عنه تابعيان عدلان ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا هذا، وقد قالوا: إن الصحيح لا يعرف بالرواية من الثقات فقط، وإنما بالفهم والحفظ وكثرة السماع وليس للمعرفة به معين مثل المذاكرة مع أهل العلم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث، واعلم أن الشرط الذي شرطوه وهو أن يرويه اثنان من التابعين لا يعرفه الفقهاء لأن عند الفقهاء أن رواية الواحد مقبولة وإذا كان ثقة فحكم بصحة الخبر، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى شرط العدد وليس بشيء لما ذكرنا من إجماع الصحابة على رواية الراوي الواحد، فأما أهل الحديث شرطوا هذا العدد لأنه شرط في الصحة إلا أنهم يسمون ما نقله الواحد من الواحد الصحيح الغريب ويجعلون ما نقله الاثنان فما زاد وتداوله أهل الرواية بالقبول على ما مضى من القرون، الصحيح المطلق أو الصحيح المشهور، ولهم أسامي في هذا الباب وألفاظ تواضعوا عليها لمعاني يحتاجون إليها وذكر ذلك يطول ويمل منه الناس فاقتصرنا على هذا، واللَّه أعلم.

مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوي الثقة:

يقبل عند آخر وكذلك في قبول عامة الفقهاء، وكذلك إذا رفع إلى الرجل الثقة حديثاً ووقفه غيره فالقول قول من رفع وكان حجة مقبولة على قول من ذكرناهم وذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أن الواحد إذا كان انفرد بزيادة من

بين جملة الرواة حمل الأمر في هذه الزيادة على الغلط وكذلك إذا رفع الواحد حديثاً ووقفه أصحابه يتوقف في الحديث، واحتج من رد رواية المنفرد وقال: إن ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط فإذا لم يوافقوه في الرواية لم يعرف ضبطه وأيضاً فإن الجماعة لو كانوا في مجلس فنقلوا عن واحد كلاماً وانفرد واحد بزيادة على الباقين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه وطرحوه لأطرح السامعون تلك الرواية ولم يقبلوها، وأيضاً فإن الجماعة لو وافقوا هذا الراوي الواحد يقوى بموافقتهم خبره إلا إذا خالفوه أن يضعف خبره وأما دليلنا فنقول: الراوي للزيادة ممن يجب قبول خبره ولا معارض لروايته فيجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره معه وإنما قلنا: إن من يقبل خبره لأنه اجتمع فيه العدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة وإنما قلنا: لا معارض لروايته لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها [لفظاً] ولا معنى.

أما قولنا: لم ينفها لفظاً فبيِّن وأما قولنا لم ينفها معنى فلأنه لَبْسٌ. ألا ترى أنه لم يرو هذه الزيادة وتركه رواية هذه الزيادة لبس يجب فيه أن يكون لنفيه إياها بل يجوز أنه لم يروها لسهو اعتراه حين تكلم به النّبيّ ﷺ أو لشغل قلب أو تشاغل بعطاس أو أصغى إلى كلام آخر، فإذا جاز كل هذا بطل قول من قال: إن التارك للزيادة نفاها معنى، واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغي أن يقال: إن الذي ترك رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا بجماعتهم عن تلك الزيادة وكان المجلس واحداً ألّا يقبل رواية راوي الزيادة فإن قيل: نعم تجوز هذه الوجوه التي ذكرتها، ويجوز أيضاً أن يكون هذا الراوي الواحد غلط في السماع فتوهم أنه سمع تلك الزيادة من النّبيّ ﷺ ولم يكن سمعها، قيل له سهو الإنسان عما سمعه وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر وأما توهم الإنسان أنه سمع شيئاً ولم يكن سمعه وإن كان يجوز ولكن يندر جداً لا يلتفت إليه وقد قال الأصحاب: إن الزيادة التي ينفرد بها الثقة بمنزلة الخبر الذي ينفرد الثقة بروايته فإن لم تقبل روايته لهذه الزيادة وجب ألا تقبل روايته لخبر ينفرد بروايته فإن قيل: قول من يثبت الزيادة يعارض قول من ينفيها. قلنا: قد أجبنا عن هذا وهذا لأن القول لا يعارض بالسكوت وإنما سبيل المحدثين إذا زاد أحدهما سبيل شهود شهد بعضهم على رجل أنه أقر له في مجلس بدرهم وشهد آخرون أنه أقر في ذلك المجلس بدرهم ودينار فالشهادتان جميعاً مقبولتان وثبت الدينار مع الدرهم ولا خلاف في هذا بين الفقهاء وكذلك لم يختلف الفقهاء أن الشاهدين لو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته في مجلس وشهد جماعة أنهم كانوا حاضرين ولم يسمعوا طلاقها أن شهادة الشاهدين بالطلاق مقبولة ويثبت ما شهدوا عليه. واعلم أن هذا الدليل

يقتضي أن الراوي الواحد إذا كان ثقة وروى الزيادة وقد كان في المجلس جماعة لم يرووها أن يقبل رواية من روى الزيادة ومن حيث المعنى الأول أولى. قال الشافعي رحمة اللَّه عليه: من قبل القراءة الشاذة في كتاب اللَّه تعالى مع أن طريق ثبوته التواتر ورد الزيادة في الحديث إذا انفرد الثقة العدل بها فقد ناقض. فأما الذين قالوا: إن ترك ضابط آخر رواية هذه الزيادة يدل على غلط الأول. قلنا: هذا لا يصح لأنه لو لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقته ضابط آخر أدى إلى ما لا نهاية له ولم يعرف أحد. وأما الثاني الذي قالوه قلنا: قد بينا أن الذي ترك الرواية لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغي ألّا تقبل رواية هذا الواحد ذلك فينبغي أن يقول الجماعة إنهم لم يسمعوه فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم وأما قولهم: إن الضابط لو وافق هذا الراوي أوجبت القوة فإذا لم يوافق أوجب الضعف. قلنا: ولم هذا لأنه بإمساكه رواية الزيادة ليس بمخالف لأنه ليس نافي لها على ما سبق ويقال لهم أيضاً لم إذا كانت مشاركة الرواة له في الزيادة موجب قوة خبره وجب إذا لم يشاركوه ينتفض تلك القوة إلى ضعف موجب إسقاط الرواية، ألا ترى أن الراوي الواحد لو شارك جماعة في رواية خبره أوجب ذلك قوة في خبره ثم إذا لم يشاركوه في الرواية لم يوجب ضعفاً في خبره يوجب إسقاط روايته. واعلم أنه لا فرق في هذه المسألة بين أن يسند الراوي الزيادة والتارك للزيادة ما رواه إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين أو مطلقاً إطلاقاً ففي هذه الصورة كلها يقبل إلا في الصورة التي ذكرنا في أثناء المسألة ونذكر صوراً من هذه الأخبار التي تفرد الراوي الواحد فيها بزيادة فمن ذلك حديث مالك بن مغول عن الوليد بن العيزار عن أبي عمرو الشيباني عن عبد اللَّه بن مسعود قال: سئل رسول اللَّه ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: «**الصلاة لوقتها**»[(١)]. ثم روى الحسن بن مكرم وبندار عن عثمان بن عمرو، بندار عن غيره عن مالك بن مغول هذا الخبر وذكر أن النّبيّ ﷺ قال: «**الصلاة لأول وقتها**»[(٢)] وكانت هذه الزيادة مقبولة لأن الحسن بن مكرم وبنداراً ثقتان. ومثال ذلك أيضاً ما حدث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات: أمرنا رسول اللَّه ﷺ أن نخرج صدقة الفطر صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر[(٣)]. ثم روى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٧٤٠) رقم (٧٠٩٦)، ومسلم في الصحيح (١/ ٨٩) رقم (٨٥).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٣٠٢) رقم (٦٨٠)، والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ٣٢٠) رقم (١٧٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٤٣٤) رقم (١٨٨٤).

(٣) سبق تخريجه.

عبد اللَّه بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد صاعاً من قمح[١]. ومثال ذلك أيضاً حديث ابن عمر أن النّبيّ ﷺ قال: «**من شرب من إناء ذهب أو فضة فإنما يجرجر في بطنه نار جهنم**»[٢] ثم روى يحيى بن محمد الحارثي حديث زكريا بن إبراهيم بن عبد اللَّه بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه: «**أو إناء فيه شيء كتلك**»[٣]. ومثال ذلك أيضاً حديث أبي هريرة عن النّبيّ ﷺ في قوله: «**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فإذا قال العبد الحمد للَّه رب العالمين يقول اللَّه تعالى حمدني عبدي**»[٤] وهو خبر صحيح. ثم روى عبد اللَّه بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة الخبر وذكر فيه: «فإذا قال العبد: بسم اللَّه الرحمن الرحيم. قال اللَّه تعالى: ذكرني عبدي»[٥] وقد تفرد بهذه الزيادة عبد اللَّه بن زياد وفيه مقال. ومثال ما ذكرنا أيضاً حديث ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي اللَّه عنها وعن أبيها أن النّبيّ ﷺ قال: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها**»[٦] الخبر ثم روى إسحاق بن أحمد بن إسحاق الرقي حدثنا أبو يوسف محمد بن أحمد بن الحجاج الرقي حدثنا عيسى بن يونس حدثنا ابن جريج الخبر وزاد فيه: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها وشاهدي عدل فنكاحها باطل»[٧] والخبر محفوظ وهذه الزيادة بهذا الإسناد واللَّه أعلم بها. فإن قيل: أليس الشافعي قد وهّن حديث السقاية لانفراد سعيد بن أبي عروبة بها

---

(١) وردت الزيادة عند ابن عمر وغيره. انظر ما أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٦٩) رقم (١٤٩٣)، والدارقطني في السنن (٢/ ١٤٨) رقم (٣٩).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٦٣٥) رقم (٢٠٦٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ١٩٦) رقم (٦٨٧٥).

(٣) أخرجه الدارقطني في السنن (١/ ٤٠) رقم (١) والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٢٨) رقم (١٠٦) وعندهما (فيه شيء من ذلك).

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٩٦) رقم (٣٩٥)، وابن حبان في الصحيح (٥/ ٩٦) رقم (١٧٩٥)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١٢٤٣) رقم (٣٧٨٤)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٣١٦) رقم (٩٨١).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/ ٣٩) رقم (٢١٩٨)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢/ ٦٤) رقم (١٢٤٨٤).

(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٣٨٤) رقم (٤٠٧٤)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٢) رقم (٢٧٠٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٢٨٥) رقم (٥٣٩٤)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٣).

(٧) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٣٨٤) رقم (٤٠٧٤)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٢) رقم (٢٧٠٦)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٠٥) رقم (١٨٧٩). وأبو داود في السنن (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٣).

ومخالفة أصحابه إياه في هذه اللفظة؟ قلنا: هذا لا يشبه ما ضربنا من الأمثلة لأن سعيد بن أبي عروبة روى مطلقاً وغيره روى الخبر وقال: قال قتادة: يستسعى غير مشقوق عليه غير حديث رسول اللَّه ﷺ من قول قتادة فيكون هذا الراوي قد ضبط ما خفي على الآخر فلا يكون هذا شبيهاً بمسألتنا بل قد جرد ما قلنا واستمر وتكون هذه الرواية على وفق ما سمعناه، واللَّه أعلم.

فـصـل

في معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة

اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بينهما أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال فإنه يفعل أيضاً فإن لم يمكن وأمكن نسخ أحدهما بالآخر فإنه يفعل فإن لم يمكن رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح، ومثال الخبرين المتعارضين الذي يمكن استعمالهما ما روي أن النّبيّ ﷺ قال: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»[1]. وقال النّبيّ ﷺ: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[2] فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والإباحة على ما بعد الدباغ فيستعمل السنتان على الوجه الممكن ولأنه يطرح أحدهما بالآخر.

وأما ترتيب أحد الخبرين على الآخر فهو مثل الخاص والعام إذا تعارضا يرتب العام على الخاص وقد ذكرنا هذه المسألة.

وأما الناسخ والمنسوخ فكثير وسيأتي بيانه.

وأما الترجيح لأحد خبرين على الآخر فيدخل من جهة الإسناد ويدخل من جهة المتن.

فأما الترجيح من جهة الإسناد فمن وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الراويين صغيراً والآخر كبيراً فنقدم رواية الكبير لأنه يكون أضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته على رواية أنس في إفراد الحج وقرانه مع

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤/ ١٠٣) رقم (١٢٨٧)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١١٩٣) رقم (٣٦٠٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٨٣) رقم (٤٥٦٧)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٢١) رقم (١٧٢٨).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ١١٩٤) رقم (٣٦١٣)، وابن حبان في الصحيح (٤/ ٩٣) رقم (١٢٧٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٨٥) رقم (٤٥٧٥).

العمرة فقال إن أنساً كان صغيراً يتولج على النساء وهن منكشفات وأنا آخذ بزمام ناقة رسول اللَّه ﷺ فيسيل عليَّ لعابها[١].

والثاني: أن يكون أفقه فتقدم روايته على من دونه في الفقه لأنه أعرف بما سمع.

والثالث: أن يكون أقرب إلى رسول اللَّه ﷺ فيكون أولى؛ لأنه يكون أوعى لما سمعه.

والرابع: أن يكون أحدهما باشر القصة أو تعلق القصة به فيقدم روايته لأنه أعرف بالقصة من الأجنبي عنه. ومثال هذا في مسألة نكاح المحرم ورواية أبي رافع أن النّبيّ ﷺ كان حلالاً[٢]. وكذلك رواية ميمونة فيكون أولى من رواية ابن عباس أنه كان محرماً[٣].

والخامس: أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فتقدم على الخبر الذي يكون أقل رواة ومن أصحابنا من قال: لا يقدم كما لا تقدم الشهادة بكثرة العدد. وكذلك لا يقدم أحد الفتويين بكثرة المفتين والأول أصح لأن الترجيح يكون بوجود قوة في أحد الخبرين لا يوجد في الآخر ومعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة في أحد الخبرين لا يوجد في الآخر لأن قول الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو من قول الواحد وأيضاً أقرب إلى إفادة العلم وهو إذا بلغ عدداً يقع به تواتر الخبر. وأما الشهادة والفتوى فقد منعوا والمذهب التسليم. والفرق بين الرواية والشهادة مقدرة في الشرع بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها وأما الرواية فقد بني أمرها على الاجتهاد وفي الرواة يوجد إذا كثروا ما لا يوجد إذا قلوا وهو سكون النفس من طمأنينتها فإنه يوجد عند كثرة الرواة ما لا يوجد عند قلتهم.

والسادس: أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة فتكون روايته أولى لأنه يكون أعرف بما داوم عليه الرسول من السنن.

والسابع: أن يكون أحدهما أحسن سياقاً للحديث فيقدم خبره لأنه كان أحسن عناية بالخبر من الآخر فلهذا قدمنا جابر في إفراد الحج.

والثامن: أن يكون أحدهما متأخر الإسلام فتقدم روايته لأنه يحفظ أحد

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٦٤) رقم (١٢٣٢١).
(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٦٤٣) رقم (٤٢٤٩)، وابن حبان في الصحيح (٩/ ٤٤٢) رقم (٤١٣٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٥) رقم (٨٦٨٦).
(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٤٣٧) رقم (٤١٢٩).

الأمرين من رسول اللَّه ﷺ، ولذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة فيدل ذلك على تأخر سماعه وهذا والأول واحد وقد قال أصحاب أبي حنيفة: لا يقدم بهذا لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النّبيّ ﷺ فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه والذي قلناه أولاً أولى لأن سماع المتأخر متحقق لغيره وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتأخر فما تأخر سماعه يتبين يكون أولى ولهذا قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أوامر رسول اللَّه ﷺ ومثال ذلك ما فعله الشافعي من تقديم رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود.

والتاسع: أن يكون أحد الراويين أورع وأشد احتياطاً فيما يروي فتقدم روايته لاحتياطه في النقل.

والعاشر: أن يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب لفظه فيكون الذي لم يضطرب لفظه أولى.

والحادي عشر: أن يكون أحد الخبرين رواه أهل المدينة والخبر الآخر رواه غيرهم فيكون الأول أولى لأنهم يروون أفعال رسول اللَّه ﷺ وسنته التي مات عليها فهم أعرف بذلك من غيرهم.

والثاني عشر: أن يكون أحد الراويين اختلفت عنه الرواية والآخر لم تختلف عنه الرواية فمن أصحابنا من قال بتعارض الروايتان اللتان اختلفتا وينفي رواية من لم تختلف عنه الرواية ومنهم من قال: يرجح رواية من لم تختلف عنه الرواية لمكان الاختلاف وعدم الاختلاف.

وأما ترجيح المتن فمن وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سُنَّة أو قياس فيقدم على الخبر الآخر الذي لا يوجد له هذه القوة.

والثاني: أن يكون أحد الخبرين عمل به الأئمة فيكون أولى لأن عملهم به يدل على أنه أحد الأمرين وكذلك إذا عمل بأحد الخبرين أهل الحرمين فيكون أولى لأن عملهم يدل على أن الشرع استقر عليه ويدل أنهم دونوه عن سلفهم إلى رسول اللَّه ﷺ ولهذا قدمنا رواية الإفراد على رواية التثنية في الإقامة.

والثالث: أن يكون أحدهما مجمع النطق والدليل فيكون أولى ما وجد فيه أحدهما لأنه يكون أبين.

والرابع: أن يكون أحدهما نطقاً والآخر دليلاً فيكون النطق أولى من الدليل

لأن النطق مجمع عليه والدليل مختلف فيه ومعنى هذا الدليل دليل الخطاب.

والخامس: أن يكون أحدهما قولاً وفعلاً والآخر أحدثهما فالذي يجمع القول والفعل أولى لأنه أقوى من حيث تظاهر الدليلين وإن كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً ففيه أوجه وقد سبق في باب الأفعال.

والسادس: أن يكون أحدهما ورد على سبب والآخر ورد على غير سبب والذي ورد على غير سبب أولى لأنه يكون متفقاً على عمومه والوارد على سبب مختلف في عمومه.

والسابع: أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفياً فيقدم الإثبات لأن مع المثبت زيادة علم والأخذ بروايته أولى.

والثامن: أن يكون أحدهما ناقلاً والآخر منفياً على الأصل فيكون الناقل عن الأصل أولى لأنه يفيد حكماً شرعياً ليس في الآخر.

والتاسع: أن يكون في أحدهما احتياط لا يوجد في الآخر فيكون الأحوط أولى لأن الأحوط أسلم للدين.

والعاشر: أن يكون أحدهما يقتضي الحظر والآخر يقتضي الإباحة ففيه وجهان:

أحدهما: أنهما سواء لأنهما حكمان شرعيان.

والوجه الآخر وهو الأصح: أن الذي يقتضي الحظر أولى لأنه أحوط.

وقيل في القسم الأول: إذا تعارض خبران من روايتين ورويا من واحد وأحدهما أعلم ممن يروى عنه فيكون أولى كالرواية في زوج بريرة فالذي روى أنه كان عبداً القاسم بن محمد، وعروة بن الزبير عن عائشة، والذي روى أن زوج بريرة كان حراً الأسود عن عائشة، وعروة والقاسم أعلم بعائشة رضي اللَّه عنها من الأسود لأنهما قريباها والأسود أجنبي منها وقيل أيضاً: إذا تعارض الخبران يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر لأن الصحابة تلقته بالقبول وإن لم يعرف من الصحابة في ذلك شيء فإن كان عوام أهل الحديث عملوا بأحدهما يقدم على الآخر. وقيل: إنه يرجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون أحدهما أشبه بمعاني الكتاب والثاني أشبه بمعاني السُّنّة وهذا قد بينا فإن لم يوجد في واحد من الخبرين ترجيح بوجه ما وعدم الكل طرحا، ويرجع إلى ما كان عليه الإفراد أولاً اعلم أن الذي تضمنه الخبر أن ليس من دين اللَّه إذ لو كان من دين اللَّه لم يقع بينهما التنافي أو كان أحدهما من دين اللَّه لم يخل من دليل يدل عليه فإذا لم يدل الدليل على واحد منهما من الوجوه التي قدمناها علمنا أنه: ليس من عند اللَّه تعالى وتقدس فأسقطناهما جميعاً

وقد رجح عيسى بن أبان المرسل على المسند لأن الراوي قال: قال النّبيّ ﷺ وكأنه قطع به والآخر إحالة على غيره ونحن قد بينا أن المرسل ليس بحجة فكيف يرجح بهذا الوصف، قال القاضي عبد الجبار: هذا الكلام الذي قاله عيسى بن أبان وهو أن الراوي لا يقول قال النّبيّ ﷺ إلا وقد وثق أن النّبيّ ﷺ قاله إنما يصح إذا قال: قال النّبيّ ﷺ فأما إذا قال عن النّبيّ ﷺ فلا يتأتى هذا الكلام وأيضاً فإن قول الراوي قال النّبيّ ﷺ يحسن مع الظن لكونه قائلاً لذلك كما يحسن مع العلم فمن أين أنه لم يقل قال النّبيّ ﷺ إلا وقد روى له جماعة وظنه أكثر من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له فإن قالوا: إن الذي يرسل لا يقول قال النّبيّ ﷺ إلا وقد روى له جماعة قلنا: هذا لا يعرف وقد بينا أن السكوت عن اسم المروي عنه محتمل لوجوه كثيرة وقد رجح قوم الخبر بالذكورة والحرية أما الحرية فلا تأثير لها في قوة الظن وأما الذكورة فيجوز أن يقال: إن الضبط معها أشد وظاهر المذهب ألّا يرجح بهما وقد قال قوم إن أحد الخبرين إذا كان يقتضي إيجاب حد والآخر يقتضي نفيه فالنفي أولى لأن الحد يسقط بالشبهة وقد قيل: إنهما حسان لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه فأما إثباته في الجملة فمساوٍ لإثبات سائر الشرعيات وفي تعارض الخبرين في إثبات الشيء ونفيه كلام كثير وقد ذكر قوم موافقته دليل العقل في النفي لأنه الأصل فيكون أولى ويمكن أن يعارض فيقال: إن الشرع ناقل كما كان عليه في الأصل فيكون الخبر الذي يتضمن النقل أولى من الذي يتضمن نفيه الشيء على ما كان عليه في الأصل، وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية والآخر الرق فقد قال بعضهم: إن المثبت للحرية أولى وقال بعضهم: هما سيان لأنهما حكمان شرعيان يتقابلان ويتماثلان والأول أحسن وهو أن الحرية أولى لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق، والحرية لا يبطلها شيء بعد ثبوتها بخلاف الرق ومثل أيضاً فيما لو تعارض خبران أحدهما على قضية العقل والآخر على قضية الشرع أن الذي على قضية الشرع أولى لأنه ناقل على ما سبق وقال بعضهم: إذا تعارض خبران أحدهما معلل فيكون أولى، وفي الباب كلام كثير اقتصرنا على هذا، واللّه أعلم.

فصل

[باب التأويل]

اعلم أنا قد فرغنا من القول في الأخبار وقد شرحنا الكلام فيها على حسب ما أذن اللّه تعالى في ذلك وأرجو أن يكون قد وقع به الغنية عن كثير من تطويلات

الأصوليين وقد رأيت بعض المتأخرين من أصحابنا ضم إلى أبواب الأصول المعروفة باباً في تأويل الأخبار وسمى الباب باب التأويل، وذكر أن التأويل هو رد الظاهر إلى اللَّه تعالى في دعوى المسؤول وذكر أن الذي يطرق إليه التأويل وهو الظاهر. قال: وظهوره أن يكون اللفظ في معناه مظنوناً غير مقطوع، وأما النصوص فلا يتطرق إليها تأويل، قال: ولا يجوز الاستدلال بالظواهر فيما المطلوب منه القطع لأن ظهور معناه غير مقطوع فلا يسوغ الاستدلال به في الأمر المقطوع، وأما في أحكام الشرع فيسوغ الاستدلال بالظواهر وقد كان الصحابة يتعلقون في تفاصيل الشرع بظواهر الكتاب والسُّنّة وما كانوا يقصرون في استدلالهم على النصوص ومن استراب في تعلقهم بالقياس فلا يستريب في تعلقهم بالظواهر وعلى القطع نعلم أن الظاهر في إفادة غلبة الظن فوق الأقيسة فإذا جاز التعلق بالقياس جاز التعلق بالظواهر ودليل كون الظاهر حجة في العمليات هو الإجماع مثل ما هو الحجة في أخبار الآحاد سواء أكانت ظواهر أو نصوصاً ثم تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه ولا بد من دليل يقوم عليه لأن التحكم بالتأويل معتضل عليه من غير أن يعضد شيء لا يجوز لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلاً فصار التحكم بالتأويل مردوداً وأصل التأويل مقبولاً إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستنداً إلى دليل وقد ذكر كلاماً طويلاً في المقدمة اختصرنا ما نحتاج إليه ثم ذكر أخباراً رويت في مسائل من الخلافيات التي تثار بين أصحاب أبي حنيفة وذكر تأويل المخالفين لها وبدأ بمسألة النكاح بلا ولي وذكر الخبر الذي روي في الباب من قوله عليه الصلاة والسلام: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**»[1] ورد تأويلهم للخبر من حملهم على الصغيرة والمكاتبة ورد تأويلهم بالكلام المعهود وعلى ما عرف في مسائل الخلاف واعتمد في رد كثير من تأويلات الخصوم بحرف واحد وهو أن الشارع صلوات اللَّه عليه إذا ذكر أبلغ الصيغ في العموم لا يجوز أن يحمل على موضوع نادر في الوجود قال: ويستحيل أن يقصد الرسول ﷺ أعم الصيغ وهو قوله: «**أيما امرأة نكحت**» فإن أعم الصيغ كل وأي وما فيذكر أعم الأدوات ويكون قصده تأسيس شرع ثم زيد والحالة هذه مكاتبة أو صغيرة دون الحرائر البالغات اللاتي هن الغالبات المقصودات ومن ظن هذا التخصيص في مثل هذا العموم فقد ظن محالاً وما كان إلا كمن يقول لبوابه: لا تدخل عليَّ أحداً فلو دخل البواب كل مبرم ثقيل ولم يدخل قوماً مخصوصين زاعماً أني حملت لفظك على الذين منعتهم لم يقبل هذا الكلام من البواب وكان حرياً أن

(١) سبق تخريجه.

يؤدب ويصفع وقد ذكر من هذا النوع لرد هذا التأويل وأمثاله كلاماً طويلاً وذكر عن أبي بكر محمد بن الطيب أنه قال: وأنا أعلم على الضرورة والبديهة أن الرسول صلوات اللَّه عليه لم يعن بقوله: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها**» المكاتبة دون غيرها أو الصغيرة دون البالغة ثم قال: وقد سلم الرسول ﷺ الموافق والمخالف أنه كان على الغاية القصوى من الفصاحة وحمل كلامه على مثل هذه المحامل يحط كلامه عن رتبة الفصاحة والجزالة ويكون التكلم بمثل هذا الكلام وهو قول: «**أيما امرأة نكحت**» ثم يريد المكاتبة والصغيرة حظراً وعياً وما هذا إلا كمن يقول: رأيت جمعاً من العلماء ثم إذا روجع يفسره بقطيع من الغنم ذهاباً منه إلى أنهما على علوم يتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها وكذلك إذا فسره برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء في كثير من الأشياء لم يقبل ذلك منه وعد هازلاً لاعباً قال فإن قال قائل: إن الصغائر والمكاتبات داخلات تحت قوله: أيما امرأة فإذا دخلت تحت ظاهر اللفظ ولم يبعد تنزيل لفظ العموم عليهن تخصيصاً يدل عليه أن التخصيص في اللفظ العام يجري مجرى الاستثناء ثم يجوز إطلاق لفظ عام يعقبه باستثناء شاذ نادر فليكن الأمر في التخصيص كذلك والجواب أن التأويل ليس يسوغ بما قلتم وإنما يقبل التأويل إذا سوغه الفصحاء وأهل اللسان وإذا سمعوا أن يستنكروا ذلك والتخصيص في الجملة للعموم غير مستنكر وإنما المستنكر إرادة الأخص، والأخص باللفظ الأعم الأشمل، وأما الاستثناء فنقول ليس يساغ التأويل بالقياس حتى يحمل التخصيص على الاستثناء وإنما يساع التأويل بالوجه الذي قدمنا وهو ألّا يكون اللفظ متبايناً له وذكر أبلغ العموم في سياق الشرعيات وبنائها وتأسيسها متأتى لحمله على أخص الخصوص وقد منع القاضي أبو بكر جواز مثل هذا في الاستثناء أيضاً وإذا صدر من الرسول وغير الرسول صلوات اللَّه عليه إنما يجوز في صيغة ركيكة والرسول ﷺ مبرأ من مثل ذلك وذكر بعد هذا تأويلهم في قوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»[1] وعلى هذا اللفظ أورد في أكثر التعاليق والمعروف قوله: «**من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له**»[2] وقال: قد أولوا هذا على النذر المطلق أو القضاء وقال: وهذا تأويل يشبه تأويلهم في المسألة الأولى فإن هذا الكلام كلام بالغ في اقتضاء العموم فإذا قال النّبيّ ﷺ ابتداءً الإنباء على سؤال ولا تنسيقاً للكلام على حال فإذا ظن ظان أن الصوم الذي هو ركن

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (٢/ ٣٢٩) رقم (٢٤٥٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ١٠٨) رقم (٧٣٠).

للإسلام وهو القاعدة الأصلية لم يعبه الرسول ﷺ ولم يرده وإنما أراد ما يقع فرضاً للفرائض الشرعية كالمنذور أو فرعاً للأداء كالقضاء فقد أبعد كل الإبعاد وانصرف عن مأخذ الكلام وذكر تأويلهم الآخر لهذا الخبر وهو أنه أراد إذا نوى اليوم أن يصوم غداً قال وهذا أيضاً صورة شاذة نادرة تجري في أدراج الوساوس ومن يفعل مثل هذا وربما لا يقع في الدهور الكثيرة مرة واحدة وحمل كلام رسول اللَّه ﷺ على الشاذ النادر باطل يدخل عليه أن مثل هذا اللفظ إنما يذكر نهياً عن الذهول وتحذيراً من الغفلة واستحساناً على تقديم التبييت وهذا يعلم بأول البديهة ولا ينكره محصل فإذا حمل حامل ذلك على النهي عن التقديم على الليل كان ذلك يقتضي مقصود الخطاب وذكر تأويلهم في حمل اللفظ على نفي الكمال وأجاب عنه بأن حمل اللفظ على نفي الكمال غير ممكن في القضاء والنذور وهما من متضمنات الحديث فإذا تعين حمل اللفظ على حقيقتها في بعض المسميات تعين ذلك في سائرها لأن الإنسان الفصيح لا يرسل لفظه وهو يريد حقيقته من وجه ومجازه من وجه وعلى الجملة أقول: قوله: لا صيام حقيقة لنفي أصل للصوم كقوله: لا رجل في الدار نفى أصله فحمله على نفي وصف من الصوم مع تبقية أصله مجاز ولا بد فيه من دليل ثم ذكر مسألة نكاح المشركات وإسلام الرجل والعدد أكثر من الأربع والأخبار المروية في الباب وتأويل الخصوم لذلك وبين وجه بطلانه وهو وجه بيِّن وفساده ظاهر ولا يحتاج فيه إلى كثير إطناب وقد بينا في الخلافيات للفروع فلا معنى لذكر ذلك هاهنا ثم ذكر التأويل الذي ذكره الأصحاب وقوله: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦] وحمل الكثير على الجواز كقولهم: (جحر ضب)، وكقول الشاعر: (كبير أناس في نجاد مزمل)، وزيف هذا التأويل بكلمات قالها وذكر وجهاً آخر في الكلام على هذه القراءة والصحيح إيجاب الغسل، ثم ذكر أن قراءة النصب أمثل وهذا التزييف لا ينبغي أن يسلم لهذا القائل وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم والقراءتان معروفتان والغسل واجب في الرجلين بلا ريب وتراً وقد صنف القاضي أبو الطيب الطبري رحمه اللَّه في هذه المسألة تصنيفاً حسناً وبلغ الغاية ولم يحتمل هذا الكتاب إيراد ما أورده ومن طلب ذلك أو طلب تصحيح ما قاله الأصحاب لم يعدم الدليل عليه قال أبو الحسين بن فارس في كتاب «حلية الفقهاء» فأما غسل الرجلين فواجب ولا صلاة إلا بغسلهما والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] لأنه رده إلى قوله: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] فإن قال قائل: فقد قرئت بالخفض قيل له قد يعطف الاسم على الاسم ومعناهما مختلف إلا أنه عطف هذا عليه لقربه منه فإن

اللَّه تعالى قال: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾ [الواقعة: ١٦، ١٧] ثم قال: ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ [الواقعة: ٢٢] وهؤلاء يطاف بهن على أزواجهن وقد قال شاعر العرب:

ورأيت زوجك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحا

والرمح لا يتقلد في نظرنا فوجدنا الغاسل ماسحاً غاسلاً فقد جمع الأمرين فوجدنا الماسح لا يأتي إلا بأحد الشيئين فأخذنا بالغسل ويمكن أن يقال أيضاً: إن اللَّه تعالى قال في اليدين: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ وقال في الرجلين: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فقد ربط منتهى الفرض في الرجلين بالكعبين وربط واجب اليدين المرفقين ومن يكتفي بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده ثم ذكر أن المخالفين قالوا: يجوز صرف الصدقة إلى بعض هؤلاء الأصناف لأن المرعي هو الحاجة قال: وهذا تأسيس معنى يعطل تقييداً من اللَّه تعالى في الآية بذكر الأصناف الثمانية ولو كانت الحاجة هي المرغبة لكان ذكرها أولى وأحسن وأشمل فلما نص الرب عز اسمه على الأصناف الثمانية كان التأويل باعتبار الحاجة تعطيلاً لا تأويلاً فإن الحاجة قد لا تستمر في بعض الأصناف كالعاملين وبعض الغارمين الذين يتحملون الحمالات لتطفئة الثائرة والفتن الثائرة وقد ذكرنا وجه كلامهم على هذه الآية وانفصالنا عما قالوه في كتاب الاصطلام فتركنا ذكره هاهنا وأوردنا ما ذكره القائل على كلام مشايخهم ثم ذكر الآية الواردة في خمس الغنيمة وذكر عن أبي حنيفة أنه اعتبر الحاجة لا القرابة قال: والذي ذكره مضادة ومحادة وقد ذكرنا وجه كلامهم أيضاً في الكتاب المسمى علم الآية وانفصلنا عنه فاستغنينا عن ذكر ذلك هاهنا وقد ذكرنا أنهم لا يعتبرون مجرد الحاجة ثم ذكر قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] وقبول الخصم من وساوس أن معناه فإطعام ستين مسكيناً، وزيف هذا الكلام بوجه من العربية ونحن قد ذكرنا بطلانه في المسائل، قال: ومن الظواهر أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام في بيع الرطب بالتمر: أينقص إذا جف، قالوا: نعم، قال: فلا إذاً. قال: وإن لم يكن هذا أيضاً في وضع اللسان للتعليل لكنه ظاهر فيه فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان مردوداً لأن ما يظهر من كلام الرسول ﷺ في التعليل مقدم على ما يظهر في ظن المستنبط وهذا لأن القياس تعلق بمسلك من الظن فيكون ما ظهر من كلام الرسول صلوات اللَّه عليه في التعليل أولى منه. وهذا الكلام يوجب ألّا يصح تخصيص العموم بالقياس ونحن قد بينا جوازه على أصلنا في هذه المسألة قوله عليه الصلاة والسلام: فلا إذاً. نص في فساد البيع وليس مما يتطرق إليه تأويل حتى يقال إنه يعضد بالقياس ويؤيد به وذكر

مسألة الشغار ومسائل تشبهها وحمل الخصوم النهي فيها على الكراهة ثم قال: وقد ثبت من عادات السلف الماضين حمل أمثال هذا على الفساد والامتناع عنه بالكلية فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم كان في حكم المخالف لهم قال: وهذا لا يبلغ في السقوط مبلغ ما تقدم من التأويلات، واعلم أنه لم يكن غرضنا ذكر هذه التأويلات لأن هذا الكتاب يشتمل على ذكر أصول الفقه وليس هذا من أصول الفقه في شيء إنما هذا الكلام يورد في الخلافيات وفي التعاليق غير أنا ذكرنا طرفاً من ذلك ولا يعدم الناظر فيه نوع فائدة وعلى الجملة لا يجوز حمل الخاطر على استخراج التأويلات المستكرهة للأخبار وينبغي للعالم الورع أن يتجنب ذلك ويحترز عنه غاية الاحتراز لأن الكلام على كلام الشارع صعب والزلل فيه يكثر وقد ورد في الخبر: يحمل هذا العلم من كل خلف عدولهم. وقال في وصفهم: ينفون عنه تأويل الجاهلين واللَّه العاصم بمنه والمرشد إلى الصواب بفضله وعونه ونسأله تعالى ألّا يجعلنا من هؤلاء القوم فقد بيَّن النّبيّ ﷺ أن الجهل يحمل الإنسان على التأويلات المستكرهة وذكر أن العدول من علماء الأمة ينفون ذلك وذكر أيضاً أنهم ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وإلى اللَّه الملاذ وبه المعاذ من وساوس النفس وخواطر السوء فما ضل من ضل ولا هلك من هلك إلا بأمثال ذلك، واللَّه المستعان.

مسألة: هذه مسألة تتصل بالأخبار وهي ما يشتمل على القراءة الشاذة من الحكم هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه؟

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي رحمه اللَّه أن القراءة الشاذة التي لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها ولا تنزل منزل الخبر الواحد ولهذا نقول: إن التتابع لا يجب في صيام الكفارة وإن كان قد وجد في القراءة الشاذة المنسوبة إلى ابن مسعود رضي اللَّه عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات[1] وأما أصحاب أبي حنيفة تعلقوا هذه القراءة الشاذة فزعموا أن هذه القراءة وإن كان النقل قد انقطع فيها فلا يكون دون الخبر الواحد فلا بد أن يكون حجة.

قالوا: وقد كانت قراءة ابن مسعود مستفيضة في الأتباع وأتباع الأتباع ثم انقطع النقل فبقيت بطريقة الآحاد فجعلنا مواجبها بمنزلة مواجب أخبار الآحاد

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٣٠٣) رقم (٣٠٩١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣/ ٨٧) رقم (١٢٣٦٦).

وتعلقوا أيضاً بما نقل في قراءته في آية السرقة: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما»[١] وفي مسألة نفقة المبتوتة بما وجد في قراءة ابن مسعود في سورة الطلاق: (أسكنوهن من حيث سكنتم ولا تضيقوا عليهن لتضاروهن وأنفقوا عليهن مما رزقكم اللَّه وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن) ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] هكذا قراءته في المصحف المنسوب إلى عبد اللَّه بن مسعود رضي اللَّه عنه فظاهرها يقتضي وجوب النفقة على الإطلاق ويقتضي أن ذكر مدة الحمل ليس لأن النفقة واجبة وإن طالت مدة الحمل وقد حملوا القراءة المعروفة على هذا وأثبتوا فيها تقديماً وتأخيراً، ذكر ذلك أبو زيد في الأسرار.

ونحن نقول: إن الاحتجاج بالقراءة الشاذة ساقط والدليل عليه شيئان، أحدهما: القرآن قاعدة الإسلام ومنبع الشرائع وإليه الرجوع في جميع الأصول ولا أمر في الدين أهم منه والأصل أن كل ما جل خطره وعظم موقعه في أمر الدين فأهل الأديان يتواطئون ويتفقون على نقله وحفظه وتتوفر دواعيهم على ذلك فلو كانت هذه القراءة من القرآن الذي أنزله اللَّه تعالى لنقل نقلاً مستفيضاً ولشاع ذلك في أهل الإسلام وحين لم ينقل دل أنه ليس بقرآن وإذا لم يكن من القرآن الذي أنزله اللَّه تعالى لم يقم به حجة لأنه لو كان حجة لكان حجة من هذه الجهة.

ببينة: أن لا خبر عن النّبيّ ﷺ فيما أعدوه من الأحكام لا من جهة التواتر ولا من جهة الآحاد وكونه موجوداً في بعض المصاحف لم يثبت أنه قرآن فمن أي وجه يدعون قيام الحجة به وقولهم: إن القراءة الشاذة تنزل منزلة الخبر الواحد هذا دعوى ولا يعرف هذا وبأي دليل تنزل منزلة الخبر الواحد ونحن نعلم أنه لا نقل في هذه القراءات لا من قبل التواتر ولا من قبل الآحاد ويقول: أصحاب النّبيّ ﷺ أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي اللَّه عنه على هذا المصحف الذي يدعى الإمام وهو الذي بين أظهرنا وأطرحوا ما عداه وروي أنهم حرقوا الباقي وقيل: إنه دفن وقد نقل اضطراب ابن مسعود في ذلك غير أن الصحابة لم يلتفتوا إلى اضطرابه واتفقوا على ما اتفقوا عليه ويروى أنه ناله تأديب عمر ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، يدل عليه أنه لما تجمعت عليه الطائفة المعروفة من الكوفة والبصرة وادعوا أشياء عليه وزعموا أنه غيّر وبدل لم يرو أنه ذكر أحد منهم أمر المصحف ولو كان ذلك أمراً ينكر لكان الأهم في ذلك أن يخصوه بالذكر ولا يدعوه جانباً وذكروا أشياء لا تداني هذا فثبت أن القرآن ما يحويه المصحف

(١) أورده الطبري في تفسيره (٦/ ٢٢٨) وابن كثير في تفسيره (٢/ ٥٦).

للمهام، واعلم أن الأولى عندي ألّا يتعرض لتلك القراءة وأشباهها أصلاً ولا يذكر أنه قرآن أو ليس بقرآن لأنه في كلا الأمرين خطأ وقد اشتمل الصحاح على أشياء لا توجد إلا في قراءة ابن مسعود ولكن مع هذا نقول: لا يقوم بما فيه حجة لعدم النقل ولأنه لو كانت تشتمل تلك القراءة على أحكام لا توجد في القراءة المعروفة لم يعرض عنها الأئمة ولنقلوا ذلك إما بتواتر أو بآحاد حتى لا تضيع ولا تتعطل تلك الأحكام فهذا وجه الكلام في هذا، واللَّه أعلم.

وأما الإعراب الذي اختلف فيه القراء فليس كذلك مخالف المصحف الإمام وقد ادعى أهل القراءة أن ذلك منقول بطريق يوجب العلم ولولا ذلك لم يقروا بها وحين انتهى الكلام في الأخبار وما يتصل بها بعون اللَّه وتوفيقه نذكر:



القول في الناسخ والمنسوخ

ونبتدئ بمعنى النسخ في اللغة والشرع أما من حيث اللغة: فاعلم أن معنى النسخ في اللغة: نقل الشيء وإزالته بعد ثبوته من قولك: نسخت الشمس الظل إذا أزالته ونسخت الرياح الآثار إذا محتها، ويقال أيضاً: نسخت الكتاب وهو بمعنى نقل المكتوب من مكان إلى مكان آخر، وقيل: إن الأشبه أن يكون حقيقة بمعنى الإزالة فحسب وأما بمعنى النقل فيكون مجازاً لأن ما في الكتاب لا ينقل حقيقة. ألا ترى أنه ثابت فيه على ما كان من قبل وإذا كان مجازاً في النقل كما ذكرنا لم يبق إلا أن يكون حقيقته في الإزالة ويجوز أن يقال إنه حقيقة في النقل أيضاً لأنه إذا نسخ الكتاب فقد حصل المكتوب الذي كان في هذا الموضع في موضع آخر فصار شبه النقل إن لم يكن نقلاً حقيقة فدلنا هذا أن اسم النسخ موضوع للنقل حيث تجوزوا به فيما يشبه النقل وأما نسخ الكتاب بإزالة وهو لا شبه الإزالة وقد قيل: إن ما قالوه لا يدل على أنه ليس بحقيقة في الإزالة لأنا بينا من حيث اللغة أنهم عرفوا النسخ بمعنى الإزالة ويمكن أن يقال: إن النقل بمعنى الإزالة سمي نسخاً لأن النقل يزيل المنقول من مكانه الأول. والأولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة وحده لأنه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان لازماً مع تراخيه عنه ولا يلزم على هذا ما سقط عن الإنسان بالموت حيث لا يكون ذلك لأنا قلنا: خطاب دال وذلك ليس بخطاب ولا يلزم ما وقع مما كانوا عليه من شرب الخمر وغيره لأن ذلك ليس بنسخ من حيث إن ما كانوا عليه لم يثبت بخطاب ولا يلزم ما أسقط بكلام متصل كالاستثناء والغاية مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] حيث لا يكون نسخاً لأنه غير متراخ عنه وقيل: إن اللفظ الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده وهذا جد حسن وهو أوجه من الأول.

واعلم أنه لا يجوز أن يقتصر على قول من قال: إنه بيان انقضاء زمان العبادة لأنه يدخل الموت على هذا فإنه ينتفي زمان العبادة به ولا يكون نسخاً ويقال: إنه رفع الحكم المأمور به بالنهي عنه ويقال: إزالة الحكم بعد استقراره والأولى ما سبق.

واعلم أن التناسخ يقع على أشياء فالناصب للدلالة الناسخة يوصف بأنه ناسخ فاللَّه تعالى ناسخ لأنه ينصب الدلالة الناسخة ولهذا يقال: إن اللَّه تعالى نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ويوصف الحكم بأنه ناسخ فيقال: وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صوم عاشوراء ويوصف المعتقد لنسخ الحكم بأنه ناسخ فيقال: فلان ينسخ الكتاب بالسُّنّة أي يعتقد ذلك ويوصف الطريق بأنه ناسخ فيقال: القرآن ناسخ للسُّنَّة وخبر كذا ناسخ لخبر كذا في الحد الذي ذكرناه في الطريق الناسخ وقد اشتمل الحد الذي ذكرناه على شرائط النسخ وتفصيل ذلك وهو أنه لا بد أن يكون الحكمان أعني الناسخ والمنسوخ شرعيين لأن العجز يزيل التعبد الشرعي ولا يقال: إن الناسخ من شرائطه أيضاً أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ لأنه إذا كان متصلاً به فإما أن يسمى استثناء أو يسمى غاية ولا يسمى نسخاً بحال. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] وإلى قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] وقد دل الدليل المنفصل عن الدليل الأول ببيان السبيل وهو الرجم أو الجلد على ما عرف فكان الإمساك منسوخاً والرجم والجلد ناسخاً، ومن شرط صحة النسخ أيضاً أن يكون إزالة لحكم الفعل لا لنفس الفعل وصورته لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا يصح إزالتها وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوب التوجه إليها أو دلت على جواز الصلاة إليها وقد قال بعضهم: إن من شرط حسن النسخ أيضاً أن يكون إزالة لنفس ما تناوله التعبد على الوجه الذي تناوله بل أن يكون النسخ في التعبد بمثله في وقت آخر وهذا فيه نظر لأنا نجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله وسيأتي ذلك من بعد، ونبتدئ بالقول في جواز النسخ.

مسألة: النسخ جائز في الشرعيات:

وقالت اليهود: لا يجوز ذلك، وكذلك قالت شرذمة من المسلمين. وقد نسب ذلك إلى بعض الروافض من اليهود وطائفة يجوزون النسخ وتعلق من لم يجوّز النسخ بأن جواز النسخ يؤدي إلى جواز البداء على اللَّه تعالى لأنه أداء نهي عن صورة ما أمر به أو أمر بصورة ما نهى عنه يكون قد ظهر له شيء كان خاصاً عليه حتى نهى عن غير ما أمر به أو أمر بغير ما نهى عنه وهذا لا يجوز على اللَّه تعالى فيكون النسخ محض البداء وهو من صفات البشر ولا يجوز على اللَّه تعالى قالوا: ولأن الأمر بالفعل يقتضي الفعل أبداً فإن تعلق الأمر يقتضي أن الآمر أراد

ذلك فإذا لم يرد الفعل أبداً من اقتضاء الظاهر إياه كان ملبساً وإذا اقتضى الأمر الفعل أبداً فإذا نهى في المستقبل عنه يدل نهيه أن ظهر له شيء كان خافياً عنه أو خفي عنه شيء كان ظاهراً له وهذا لا يجوز على اللَّه تعالى وهذا الدليل قريب من الأول. وقد قال بعضهم: إن الأمر بالشيء يدل على حسنه والنهي عنه يدل على قبحه فيؤدي النسخ إلى أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً وهذا لا يجوز، وقد نقل اليهود عن موسى عليه السلام أن السبت لا ينسخ أبداً، وربما قالوا إنه قال شريعتي لا تنسخ أبداً، وأما دليلنا في جواز النسخ فنقول على من خالفنا ممن يدعي الإسلام قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١] ويدل عليه أن نكاح الأخوات كان جائزاً في شريعة آدم صلوات اللَّه عليه وقد نسخ والأولى أن يدل بالدليل النقلي فإن هذا الخلاف مع اليهود فأما المسلمون فعندي أنهم مجمعون على الجواز والدليل العقلي أن الشيء يجوز أن يكون حسناً في وقت قبيحاً في وقت. ألا ترى أنه يحسن أن يقول السيد لعبده: افعل كذا في وقت كذا ولا تفعله في وقت كذا ويحسن أن يقول اللَّه تعالى تمسكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلاني وهذا لأنه يجوز أن يكون التمسك بالسبت مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر. كما يجوز أن يكون الرفق مصلحة لإنسان مفسدة لآخر وكذلك يجوز أن يكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت، وهذا كما يجوز كون الصحة والمرض والغنى والفقر مصلحة في وقت دون وقت، وكذلك السبت يجوز أن يكون مصلحة في وقت دون وقت، ولا فرق في العقل بين هذه الأشياء وهذا على قول من يعتبر المصالح ومن هذا الجنس نقلت الأحوال بالإنسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة وما هذا إلا تصريف الأمور على توجيه الحكمة وتدعو إليه المصلحة وابتلاء العباد وامتحان طاعتهم وقتاً بعد وقت بالوجه الذي هو خير لهم وأدعى إلى صلاحهم. وإن قلنا: إن اللَّه عز وجل يكلف عباده ما بينا ولم نعتبر وجوه المصالح فعلى هذا الطريق يجوز النسخ أيضاً لأنه لا يجوز أن يكلفهم شيئاً في وقت ويكلفهم في وقت آخر غيره على ما يشاء ويريد بين ذلك إنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه لمرض أو غيره جاز أيضاً أن ينسخه برهة من الزمان، وأما الذي تعلقوا به من فصل البداء وإلحاق النسخ به فليس للقوم إلا ذلك، وإذا بينا الفرق بين البداء والنسخ سقط كلامهم جملة.

فنقول البداء في اللغة: أصله بدا الشيء يبدو إذا ظهر بعد خفاء، ويقال: بدا لنا سور المدينة إذا ظهر من النسخ نقل وتغيير على ما سبق بيانه فلم يتفقا من مآخذ

اللغة ولسان العرب فلم يجز أن يجعلا كشيء واحد وهذا لأنه إذا كان البداء من الظهور ويدل على أن بدا له شيء فقد ظهر ما كان خافياً عليه لم يجز على اللَّه تعالى لأنه تعالى لا تخفى عليه خافية ولا تستتر عليه غائبة بل الأشياء كلها له بادية أحاط بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عدداً لا يعزب عنه مثقال ذرة فلهذا لم يجز البداء عليه ولم يتصور ذلك في حقه، وأما النسخ: إزالة حكم بحكم وتبديل حال ويقال: تناهى مدة العبادة وليس في هذا قصور علم ولا لزوم جهل بل تصريف العباد على ما يشاء ويريد، أو على ما يعلم من مصالحهم يدل عليه أن البداء الذي توهموا إنما يلزم أن لو كان اللَّه تعالى نهانا عن نفس ما أمرنا به. وذلك أن يقول: افعلوا كذا في وقت كذا على وجه كذا ثم يقول: لا تفعلوا ويذكر ذلك الوقت وذلك الوجه أو يقول: افعلوا كذا أبداً ولا تنتقلوا عنه ثم ينقلنا عنه فأما إذا أمرنا بأمر مرسل ويريد أن ينقلنا عنه بعد زمان ونقلنا حين جاء ذلك الزمان فليس بمنكر ولا مستحيل ولا فيه معنى البدل. ألا ترى أنه لو قال: صلوا إلى بيت المقدس إلى الزمان الذي أنقلكم عنه إلى الكعبة وجاء الشرع بصريح هذا كان جائزاً سائغاً كذلك إذا أطلق وأراد أن يفعل كذلك. أو الجملة أنه يجوز أن يكون الشيء حسناً في وقت قبيحاً في وقت مصلحة في وقت مفسدة في وقت ولو كان الشيء ووصفه واحد في جميع الأوقات لكان حكم نكاح الأخوات واحد في الأوقات كلها ومعلوم أنه ما كان نكاح الأخوات محظوراً في زمن آدم عليه السلام وقد صار في زمن موسى عليه السلام وإذا جاز وفي هذه الصورة الواحدة جاز في سائر الصور وهذا قاطع لا يتأتى عليه كلام، وأما الكلام الثاني الذي قالوه إن ظاهر إطلاق الأمر هو الأمر بالفعل أبداً، قلنا: هذا ليس كذلك لأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وإنما يفيد الفعل مرة واحدة وقد سبق بيان هذا وإن قلنا: يوجب التكرار فلا نقدم على اعتقاد التأبيد لجواز أن يرد نسخ من اللَّه تعالى وهذا صحيح من شرائع من قبلنا لأنه قد أشعرهم بورود نبي بعد نبيهم فأما في شرعنا فقد انحسم الباب كلية ولا بد من اعتقاد بوجوب على التأبيد اللهم إلا أن يقدر الأمر في زمان رسول اللَّه ﷺ وقد يجوز ورود النسخ وقد ذكر عبد الجبار الهمداني في العمد أنه لو قال: افعل كذا أبداً لا يقتضي الدوام أيضاً قال: ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره: الزم فلاناً أبداً واحبسه أبداً [على] الدوام، وقولهم: إن في تأخير بيان النسخ إلباساً قلنا: الإلباس إنما ثبت إذا لم يبن الحكيم ما يجب لبيانه مما يحتاج المكلف إليه فأما ما لا يحتاج إليه فلا يجب بيانه ولا إلباس في ترك بيانه وهل ترك بيان النسخ إلا جهل العبد بوقت ارتفاع العبادة. وأما الذي ادعوه من قول موسى فقد قالوا: إنه كذب

عليه وإنما لقنهم ذلك ابن الروندي والدليل على ذلك أنه لو كان لهذا أصل صحيح لاحتج به أحبار اليهود على النّبيّ ﷺ ولو فعلوا ذلك لنقل عنهم ولاشتهر وعرفناه كما عرفنا سائر أمورهم فعلمنا من هذا أن هذا كذب صريح على موسى صلوات اللَّه عليه.

واعلم أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وشرذمة من المسلمين ونسبه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[1] رحمه اللَّه في كتابه إلى أبي مسلم محمد بن بحر الأصبهاني، وهذا رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة وبَعُد عنهم وله كتاب كبير من التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف في هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن يريه وجود النسخ وذلك مثل نسخ ثبات الواحد للعشرة إلى ثباته بالاثنين ونسخ التوجه إلى بيت المقدس إلى التوجه إلى الكعبة ونسخ صوم عاشوراء برمضان إلى غير ذلك فإن لم يعرف مدة الأشياء كان هذا تعنتاً أو ظناً ولزوم أن ترفع شريعة من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخاً أيضاً وهذا لا يقوله مسلم وقد قال بعض الرافضة: يجوز البداء على اللَّه تعالى وهذا باطل لأنهم إن أرادوا إثبات ما قلناه أنه يظهر ما كان خافياً عنه فهو كقوله ـ تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً ـ وإن أرادوا تبديل العبادة والفروض فهذا لا ننكره وليس من البداء في شيء.

ومما يتصل بهذه المسألة فصلان:

أحدهما: أنه يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد وعند بعض المتكلمين لا يجوز النسخ إلا في خطاب مطلق، وأما إذا قيد فلا يجوز نسخه، وزعموا أن ذلك لا يؤدي إلى البداء الذي ذكرناه وعندنا يجوز النسخ في هذه الصورة أيضاً ولا يكون البداء وقد ذكرنا طرفاً منه في المسألة الأولى.

ببينة: أنه إذا جاز أن يقال: لازم غريمك أبداً ويريد إلى وقت القضاء جاز أن يقال: فعل كذا أبداً ويراد إلى وقت النسخ يدل عليه أنه إذا جاز ذكر الكل والجميع في الأعيان ولا يمنع ذلك التخصيص جاز أن يذكر أبداً في الزمان ولا يمنع ذلك النسخ. ولأنه إذا جاز أن يفيد الخطاب بالتأبيد ثم يكون معناه ما لم يعجز

---

(١) إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي جمال الدين أبو إسحاق الشيرازي، شافعي إمام مشهور، ولد سنة (٣٩٣هـ) في فيروزآباد، انتقل إلى شيراز ثم إلى البصرة فبغداد، درس بالنظامية، من مؤلفاته: اللمع في أصول الفقه توفي سنة (٤٧٦هـ). انظر شذرات الذهب (٣/ ٣٤٩) والأعلام (١/ ٥١).

المخاطب عن الفعل لمرض وغيره جاز أن يفيد التأبيد ويكون معناه: افعلوا أبداً ما لم أنسخه عنكم.

والفصل الثاني: وهو أن النسخ جائز وإن لم يشعر عند التكليف بالنسخ وقال [بعض] المتكلمين: لا يجوز ما لم يشعر عند الخطاب بالنسخ وزعموا أنه إذا لم يشعر بالنسخ يؤدي إلى الإلباس وعندنا هذا ليس بشرط وترك الإشعار لا يؤدي إلى ما ذكروه والدليل عليه أن عامة ما وجد من الناسخ والمنسوخ في شريعتنا لم يعرف في ذلك إشعار ومن ادعى معرفة ذلك للصحابة ابتداء التكليف يكون مباهتاً قطعاً ولأن الإشعار بالنسخ لأي معنى يجب وأي حاجة وقعت إلى ذلك وإذا اعتقد المخاطب أن اللَّه تعالى يأمر بما شاء واعتقد أنه يجوز أن يكون فعله للشيء مصلحة في وقت مفسدة في وقت فكيف يقع له الحاجة إلى الإشعار الذي ذكروه يدل عليه أنه لو وجب الإشعار بما يزيل الأمر من النسخ لوجب الإشعار بما يحدث من الأمراض المسقطة للأمر وحين لم يجب الإشعار في تلك الصورة كذلك في النسخ لأنها في المعنى واحد وقد ظهر الجواب عما قالوه من فصل الإلباس فيما قلناه، واللَّه أعلم.

فصل

[وقوع النسخ]

إذا عرفنا معنى النسخ وجوازه سنذكر ما يجوز نسخه وما لا يجوز فنقول: إن النسخ لا يجوز إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد مثل التوحيد وصفات اللَّه عز وجل فلا يصح فيه النسخ وعبر بعضهم عن هذا فقال: إن النسخ لا يقع في موجبات العقول وإنما يقع في مجوزات العقول ولذلك قال النّبيّ ﷺ: «**إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت**»[1] وذلك أن الحياء غريزة في الإنسان محمودة حسنة في العقول وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجز أن تتناسخه الأديان والشرائع فكان ذلك مستمراً في الشرائع على وجه واحد باقياً ما بقي التكليف وفي هذا كلام كثير ومرجعه إلى الكلام ولا حاجة بنا إليه ومما لا يجوز النسخ فيه ما أخبر اللَّه تعالى من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٢٨٤) رقم (٣٢٩٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١٤٠٠) رقم (٤١٨٣)، وأبو داود في السنن (٤/ ٢٥٢) رقم (٤٧٩٧).

وكذلك ما أخبر من الكوائن في المستقبل من خروج الدجال وغير ذلك لا يجوز فيه النسخ، وجوز بعض الأشعرية نسخ الخبر في المستقبل ويمنع من ذلك في الماضي وأجاز قوم نسخ الأخبار في الماضي والمستقبل جميعاً. والصحيح: أنه لا يجوز النسخ في الأخبار بوجه ما لأنه يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار اللَّه تعالى وأخبار الرسول ﷺ وذلك لا يجوز فإن قال قائل: ما قولكم في الأخبار الواردة في الوعيد لمرتكبي الكبائر؟ قلنا: يجوز العفو عنها، قالوا: فهذا نسخ، قلنا: هذا ليس بنسخ إنما هو من باب التكرم والعدول عن المتوعد بالفضل وقد يتكلم المتكلم بالوعيد وهو لا يريد إمضاءه ولا يعد ذلك خلفاً بل يعد عفواً وكرماً. وقال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد حين تكلما في هذا: إنك رجل أعجمي القلب، إن العرب تعد الانصراف عن الوعيد كرماً والانصراف عن الوعد لؤماً، وأنشد:

وإنـــي إذا أوعـــدتـــه أو وعـــدتـــه لـمـخـلـف إيـعـادي ومـنـجـز مـوعـدي

وقال الأصمعي: ما سمعت أعرابياً يقول: سبحان من إذا وعد وفى وإذا أوعد عفا. وقال بعض أصحابنا: إن وقوع العفو عن المذنبين مع أن الوعيد إنما جاء من ترتيب الخطاب بعضه على بعض فإن اللَّه تعالى قال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [الأنفال: ١٦] إلى أمثال هذا، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وقال في موضع آخر: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] وأمثال ذلك فكانت الآيات المتقدمة مرتبة على هذا والآيات المشتبه فيها مضمرة وإذا ورد الأمر بلفظ الخبر مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ١٢٨] فنسخه جائز في قول الأكثرين ومنع منه من أصحاب الشافعي أبو بكر الدقاق فعلق الحكم بالخبر على معنى الأمر. وهذا فاسد لأن الأمر بلفظ الخبر يجري على حكم الأمر من وجهين:

أحدهما: اختصاص الأمر بالإلزام والخبر بالإعلام.

والثاني: اختصاص الخبر بالماضي والأمر بالمستقبل فلما تعلق بما ورد من الأمر بلفظ الخبر حكم الأمر دون الخبر من هذين الوجهين كذلك حكم النسخ ولأنه أمر وضح نسخه كسائر الأوامر وما لا يجوز نسخه بالإجماع لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول اللَّه ﷺ والنسخ لا يجوز بعد موته ﷺ وكما لا يجوز الإجماع بنسخه فلا يكون ناسخاً أيضاً. لأن الإجماع لما كان ينعقد بعد زمان

النّبيّ ﷺ لم يتصور أن ينسخ ما كان من الشرعيات في زمانه ولأن الأمة لا تجتمع على مثل هذا لأنه يكون اجتماعاً على ضلالة وقد أخبر النّبيّ ﷺ أنهم لا يجتمعون على الضلالة.

فإن قيل: قد نسختم خبر الواحد بالإجماع وهو الخبر الذي روي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه فليتوضأ**»(١).

قلنا: إنما استدل من مخالفة الإجماع له على تقدم نسخه فصار منسوخاً بغير الإجماع لا بالإجماع فصار الإجماع في هذا الموضع دليلاً على النسخ ولم يقع به النسخ وأما نسخ الإجماع بالإجماع فمثل أن يجمع الصحابة في حكم على قولين ثم يجمع التابعون بعدهم على قول واحد منهما فتكون الصحابة مجمعة على جواز الاجتهاد فيها والتابعون مجمعون على نسخ الاجتهاد فيها.

وفي هذه المسألة قولان للشافعي على ما سنبينه في مسائل الإجماع وعلى القول الذي يجوز صحة الإجماع لا يكون نسخاً كما تقدم لأن الصحابة وإن سوغوا الاجتهاد ولكن إنما سوغوا إذا لم يمنع منه مانع كما سوغوا الاجتهاد من صحابي عن حضرة الرسول صلوات اللّه وسلامه عليه فكان منع الاجتهاد في إجماع التابعين لهذه العلة لا أنه منسوخ.

وأما دليل الخطاب فيجوز نسخ موجبه ولا يجوز النسخ بموجبه لأن النسخ أقوى من دليله.

وأما النسخ بفحوى الخطاب فهو جائز لأنه مثل النطق وأقوى منه، وقد جعل الشافعي فحوى الخطاب في قوله عز وجل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] مع تحريم الضرب قياساً على التأفيف فعلى قوله لا يصح النسخ به لأن القياس لا يجوز به نسخ النص.

وأما نسخ الفحوى فإن توجه النسخ إلى النطق كان نسخاً له ولفحواه ولمفهومه، وإن توجه النسخ إلى الفحوى والمفهوم فقد اختلفوا في جوازه مع إبقاء نطقه فجوزه أكثر المتكلمين كالنصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ويمنع من ذلك أكثر الفقهاء لأن ثبوت نطقه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفحوى والمفهوم مع بقاء موجبه. كما لا يجوز نسخ القياس مع بقاء أصله.

وأما الحكم الذي ثبت بالقياس فنسخ أصله يوجب نسخه في قول الشافعي

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٤٣) رقم (١٤٢٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٣٠٠) رقم (١٣٣٣).

وجمهور الفقهاء، وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: يكون حكم القياس بعد نسخ أصله ثابتاً في فروعه، وهذا لا يصح لأن زوال الموجب يقتضي زوال الموجب ولأن ما ثبت تابعاً لغيره يزول بزواله لأن المتبوع أصل والتابع فرع ولا يصح بقاء الفرع مع زوال أصله، لأنه إذا بقي لا يكون فرعاً.

وأما نسخ القياس مع بقاء أصله فعلى وجهين وهو مثل ما إذا نسخ الأصل هل يكون ذلك نسخاً للقياس؟ على وجهين أيضاً وصورته: وهو إن ثبت الحكم في عين بعلة وقيس عليها غيرها ثم نسخ الحكم في تلك العين المقيس عليها والأصح أن يبطل الحكم في الفروع لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع.

وأما النسخ بالقياس فلا يجوز لأن القياس مستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص. وقد ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى جواز النسخ بالقياس الجاري في أخبار الآحاد والأصح هو الأول لما ذكرنا ولأن القياس إنما يصح إذا لم يعارضه نص فإذا كان نص يخالف القياس لم يكن للقياس حكم فلا يجوز النسخ به.



فصل

[حكم الناسخ المنسوخ]

قد ذكرنا بعض ما يجوز النسخ به وسنبين الباقي بعد ذلك وفيه كلام كثير ومسائل من الخلاف كبار، ونذكر الآن وجوه النسخ فنقول:

الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام:

أحدها: ما نسخ حكمه وبقي رسمه كنسخ آية الوصية في الوالدين والأقربين بآية المواريث ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ الآية [النساء: ١١]. ونسخ العدة حولاً بأربعة أشهر وعشراً فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ ثابت التلاوة ثابت الحكم.

والقسم الثاني: ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بشهر رمضان فالمنسوخ مرفوع الرسم والحكم، والناسخ ثابت الرسم والحكم.

والقسم الثالث: ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه، كقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ﴾ لأنه نسخ بقوله تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من اللَّه»[1] وقال عمر رضي اللَّه عنه: كنا نقرؤها على عهد رسول اللَّه ﷺ ولولا أن يقال زاد عمر في كتاب اللَّه لأثبتها فيه والمنسوخ باقي التلاوة مرفوع الحكم والناسخ مرفوع التلاوة ثابت الحكم.

والقسم الرابع: ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كالمروي عن عائشة رضي اللَّه عنها قالت: «كان فيما أنزل اللَّه عز وجل من القرآن عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس رضعات معلومات فتوفي رسول اللَّه ﷺ وهو ما يتلى في القرآن»[2] يعني أنه يتلى حكمه دون لفظه وكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم والناسخ مرفوع التلاوة باقي الحكم ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ومن نسخ الحكم مع بقاء لفظه؛ لأنه يؤدي أحدهما إلى أن ينفي الدليل ولا مدلول والآخر يؤدي إلى أن يرتفع الأصل ويبقى التابع، والصحيح هو الجواز لأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيئان مختلفان فجاز نسخ أحدهما وتبقية الآخر كالعبادتين يجوز أن ينسخ أحدهما ويبقى الآخر.

والقسم الخامس: ما نسخ رسمه أو حكمه ولا يعلم الذي نسخه كالمروي أنه كان في القرآن: لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب اللَّه على من تاب. كما رواه أنس في أصحاب بئر معونة وهم القراء الذين قتلوا ببئر معونة قال أنس: كنا نقرأ: (بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا فرضي علينا وأرضانا)[3].

وهذا القسم في معنى النسخ وليس بنسخ حقيقة ولا يدخل في حد النسخ.

وقد روي أن رجلاً قام في الليل ليقرأ سورة فلم يقدر عليها فسأل رسول اللَّه ﷺ فقال: رفعت البارحة وقيل: إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة فنسخ منها ما زاد على الموجود.

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٢٧٣) رقم (٤٤٢٨)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٥٠) رقم (٣٥٥٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٥٣) رقم (٢٥٥٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٧٠) رقم (٧١٤٥).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/ ١٠٧٥) رقم (١٤٥٢)، وابن حبان في الصحيح (١٠/ ٣٥) رقم (٤٢٢١).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٣١) رقم (٢٦٤٧)، ومسلم في الصحيح (١/ ٤٦٨) رقم (٦٧٧).

والقسم السادس: ناسخ صار منسوخاً وليس منهما لفظ متلو كالتوارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة ثم نسخ التوارث بالهجرة وهذا داخل في أقسام النسخ أيضاً من وجه. ذكر هذه الأقسام الستة القاضي الماوردي. وعندي أن القسمين الآخرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ.

❁ ❁ ❁

فـصـل آخـر

في بيان وجوه النسخ

وهو معرفة حكمه فنقول: أحكامه مشتملة على ستة أضرب:

أحدها: أن ينسخ الحكم بمثله في التخفيف والتغليظ، مثل: نسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة.

والضرب الثاني: نسخ الحكم إلى ما هو أخف منه مثل: نسخ العدة حولاً كاملاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً.

والضرب الثالث من النسخ: أن ينسخ الحكم بما هو أغلظ منه فقد منع منه قوم أهل الظاهر وذكره ابن داود وصار إليه. فقال بعضهم: منع بالعقل لما فيه من التنفير، وقال بعضهم: منع منه بالشرع لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] واحتج محمد بن داود بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] ونحن ندل على جوازه بالعقل والشرع جميعاً. أما من حيث العقل: فإن الناس في أصل التكليف على قولين، منهم من بناه على مشيئة اللَّه تعالى وعلى هذا لا يمتنع نسخ الأخف بالأثقل كما لا يمتنع نسخ الأثقل بالأخف، ومنهم من اعتبر فيه الأصلح وعلى هذا لا يمتنع أن يكون من المصلحة نسخه بالأخف تارة وبالأثقل أخرى. وأما الشرع فنقول: نسخ الأخف بالأثقل قد وجد في الشرع، ألا ترى أن اللَّه وضع القتال في أول الإسلام ثم نسخه بفرض القتال ونسخ الإمساك في الزنا بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان ولأن الأثقل يكون أكثر ثواباً على ما قال عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي اللَّه عنها: «**إنما أجرك على قدر تعبك**»[1] فيكون نسخ الأخف بالأغلظ تعريض المكلف للثواب

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٣٤) رقم (١٦٩٥)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٨٧٦) رقم (١٢١١).

الكبير وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل، وأما قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ فمعنى ذلك نأتي بما هو أنفع لكم وأعود عليكم، وقد تكون الفائدة فيما هو الأثقل واستقام معنى الآية على هذا.

والضرب الرابع: أن ينسخ التخيير بين أمرين بانختام أحدهما كالذي في صدر الإسلام من التخيير في صيام رمضان بعد الفدية والصيام بقوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ الآية [البقرة: ١٨٤] ثم نسخ التخيير بانختام الصيام بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وفي هذا دليل أيضاً على جواز نسخ الأخف بالأغلظ لأن انختام الصوم أغلظ من التخيير.

والضرب الخامس: نسخ الوجوب بالإباحة والإباحة بالوجوب كنسخ تحريم الأكل والمباشرة بعد النوم في ليل الصيام بإباحته بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] وأما نسخ الإباحة بالوجوب كنسخ النهي عن القتال بإباحته ثم إباحته بوجوبه، وقد نسخ الواجب إلى الندب مثل قيام الليل نسخ إيجابه إلى الندب.

والضرب السادس: أن يكون النسخ إلى غير بدل وهو جائز عند الجمهور ومنعت منه طائفة من أهل الظاهر لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والدليل على جواز ذلك السمع والمعقول، أما السمع فلوجود ذلك. ألا ترى أن نسخ إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ إلى غير بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي إلى غير بدل ومن حيث المعقول فلأنه إن كان بالمشيئة فيجوز أن يشاء نسخه إلى بدل ويجوز أن يشاء نسخه لا إلى بدل، وإن كان الاعتبار بالمصلحة فيجوز أن تكون المصلحة في نسخ الشيء إلى بدل ورفع الواجب لا إلى بدل ولأنه إذا جاز أن يسقط بالعذر إلى بدل وغير بدل جاز أن يسقط بالنسخ إلى بدل وغير بدل. وأما الآية، قلنا: الآية محمولة على النسخ إلى بدل ثم وصفه أن يكون مثل الأول أو خيراً منه فهذا إتمام هذه الأضرب فإن نسخت صفة من صفات العبادات كالصلاة ينسخ منها استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة فقد اختلفوا أنه هل يكون نسخاً بجميع العبادة؟ فجعله أهل العراق نسخاً بجميعها وجعلوا فرضها مبتدأ بالأمر الثاني دون الأول لارتفاع الأول بزوال شرطه فتكون الصلاة إلى بيت المقدس منسوخة بالصلاة إلى الكعبة، والصحيح وهو الذي عليه جمهور أصحاب الشافعي بأن فرضها باق دون نسخ صفتها ولأن النسخ يكون مقصوراً على الصفة ولا يتعدى إلى الأصل لأن النسخ لا يتعدى من محله إلى غير محله فعلى هذا تكون الصلاة إلى بيت المقدس محولة إلى الكعبة ومن حيث

التوجه فحسب، وأما جواز أصل الصلاة بعد تحويلها إلى الكعبة إنما هو بالخطاب الثابت قبل النسخ.

❁ ❁ ❁

فـصـل

ونتكلم الآن في أوقات النسخ

فنقول: **أوقات النسخ على ثلاثة أضرب**: ضرب يجوز فيه النسخ، وضرب لا يجوز فيه النسخ، وضرب اختلفوا فيه.

أما الضرب الأول: وهو الذي يجوز فيه النسخ وهو بعد العلم بالمنسوخ وبعد العمل به فيجوز نسخه سواء عمل به جميع الأمة أو بعض الأمة فالأول مثل: استقبال القبلة، والثاني مثل فرض الصدقة في مناجاة الرسول ﷺ فإنه روي أنه عمل به علي بن أبي طالب رضي اللَّه عنه وحده.

وأما الضرب الثاني: فهو النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه فلا يجوز نسخه لأن النسخ يكون فيما استقر فرضه ليخرج به عن البداء والنسخ قبل العلم بالمنسوخ يؤدي إلى البداء لأنه يصير كما لو قال: افعل ولا تفعل وهذا يقبح، ألا ترى أنه إذا كان متصلاً يقبح فإذا كان منفصلاً يقبح أيضاً، فإن قيل: أليس روي أن اللَّه تعالى فرض خمسين صلاة ليلة المعراج ثم إنه نسخه قبل أن تعمل به الأمة، والقصة ثابتة في تردد النّبيّ ﷺ ومسألة التخفيف وحث موسى[1] إياه على ذلك. قلنا: قد كان الرسول ﷺ عالماً بذلك واعتقد وجوبه فقد نسخ بعد العلم بوجوبه واعتقاده.

والضرب الثالث: وهو النسخ بعد العلم به واعتقاد وجوبه قبل العمل به وقبل وقت عمله فقد اختلفوا في ذلك على ما سنبين.

❁ ❁ ❁

مسألة: يجوز عندنا نسخ الشيء قبل وقت فعله:

وقال أبو بكر الصيرفي: لا يجوز، وهو قول المعتزلة، ولأصحاب أبي حنيفة في ذلك خلاف، وذهب أكثرهم إلى أنه لا يجوز، وذهب بعضهم إلى جوازه،

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٤١٠) رقم (٣٦٧٤) ومسلم في الصحيح (١/ ١٤٥) رقم (١٦٢).

والمسألة تدور على أنهم يقولون: مثل هذا النسخ يدل على البداء، وعندنا لا يدل على ذلك، وأما أكثرهم فقد تعلقوا بهذا الحرف وقالوا: نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلى البداء والبداء لا يجوز على اللَّه تعالى، والدليل على أنه يؤدي إلى البداء أن اللَّه عز وجل إذا قال لنا في صبيحة يوم: صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر: لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة، كان الأمر والنهي متناولين فعلاً واحداً على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر من مكلف واحد إلى مكلف واحد وفي تناول النهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير انفصال دليل إما على البداء وإما على القصد إلى الأمر القبيح والنهي عن الحسن، وهذا لأن أمر الحكيم يدل على حسن المأمور به، ونهيه يدل على قبح المنهي عنه، فأما إذا أمر بفعل في وقت من الأوقات دل ذلك على حسنه. فإذا نهانا عنه كان نهياً عما هو حسن والنهي عن الحسن قبيح كما أن الأمر بالقبيح قبيح، وذلك لا يجوز توهمه على اللَّه سبحانه وتعالى، وهذا دليل المتكلمين ولأن الأمر لا بد له من فائدة وإذا جوزنا النسخ على ما قلتم سقطت فائدة الأمر، قالوا: فلا يجوز أن يقال قد أفاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل، وإذا أفاد هذا سقطت صفة البداء عن النسخ لأن المسألة مصورة فيما إذا كان النهي يتناول غير ما أمر به والأمر طلب الفعل، وإذا جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للأمر فائدة فيما وضع الأمر له، فأما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الأمر بموضوع لهما.

ببينة: أنه على ما قلتم يصير كأن اللَّه تعالى قال: اعزموا واعتقدوا، وقوله: افعلوا ليس بعبادة عنه لا لغة ولا شرعاً ولا حقيقة ولا مجازاً فصار الأمر أمراً بالفعل لا بغيره فقبل وقت الفعل إذا نسخ يؤدي إلى ما ذكرناه ويؤدي إلى سقوط الفائدة عن الأمر وأيضاً فإنه لا بد أن يكون في الأمر بالعزم والأمر بالاعتقاد فائدة، ولا فائدة في ذلك إذا لم يجب المعزوم عليه أو سقط عنه وحلّه قبل وقته، فإن قلتم: إن الفائدة اختيار المكلف فهذا لا يصح لأن حقيقة الإخبار إنما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعرف العاقبة وأيضاً فإيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزوم عليه غير واجب لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب.

دليل آخر لهم: وهو أن المراد من الأمر هو الابتلاء بالامتثال، والابتلاء بالفعل إنما يوجد عند إدراك وقت الفعل، وأما قبل إدراك وقت الفعل فكيف يتصور الابتلاء بالفعل. فإن قلتم: إن الابتلاء باعتقاد الوجوب، فقد ذكرنا أن الأمر بالفعل لا باعتقاد الفعل وقبوله، والدليل عليه أن في أوامر العباد يكون المراد بها تحصيل للفعل كذلك في أوامر الشرع يدل عليه أنه بمجرد الأمر يجب تحصيل

الفعل بغير بيان يقترن به ولو كان يحتمل الفعل ويحتمل اعتقاد الفعل لما وجب تحصيل الفعل من غير بيان لأن المحتمل لا يوجب شيئاً وهذا استدلال القاضي أبي زيد لهم والمعتمد هو الأول، وأما دلائلنا في المسألة نستدل أولاً بالوجود والدليل على وجود مثل هذا النسخ قصة إبراهيم عليه السلام فإنه أمر بذبح ابنه بدليل قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] وقوله: ﴿مَا تُؤْمَرُ ۖ﴾ دليل على أنه كان مأموراً بذبح الولد ثم نسخه قبل أن يفعله وفداه بذبح عظيم، فإن قيل: إن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح الولد الذي هو قطع الحلقوم وفري الأوداج، وإنما أمر بمعالجة الفعل الذي هو حكاية الذبح، فإنه روي أنه كان يقطع ويلتئم بقدرة اللَّه تعالى بدليل أن اللَّه تعالى قال: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ ۚ﴾ [الصافات: ١٠٥]. ومنهم من قال: كان مأموراً بمقدمات الذبح لا بنفس الذبح، قالوا: وعلى الجملة لم يكن مأموراً بأكثر مما فعل بدليل ما تلونا ن قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ ۚ﴾ [الصافات: ١٠٥]. قلنا: هذا التأويل الذي قلتم خلاف ما يقتضيه لفظ الكتاب حقيقة لأن الذبح في اللغة هو الشق. قال الشاعر:

كان بين فكها والفك فارة ممسك ذبحت في شك

أي شقت فدل أن الأمر تناول الفعل الذي هو شق الذبح يدل عليه لو كان الأمر على ما زعموه لم يكن لقوله: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧] معنى لأن الفداء لا معنى له من حصول الفعل المأمور به فإن الفداء اسم للذي أقيم مقام الشيء المفدى ولم يكن أيضاً لقوله: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، ولا لقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦] وجه لأن معالجته مقدمات الذبح مع علمه بالسلامة لا يبلغ المبلغ الذي يقتضي هذا القول في عظم الامتحان فدل أن اللَّه تعالى أمره بحقيقة الذبح ثم منَّ عليه ونسخه قبل أن يفعل، وأما قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ ۚ﴾ [الصافات: ١٠٥] فمعناه واللَّه أعلم أزمعت التصديق واعتقدت الفعل وأردت فعله إلا أن اللَّه تبارك وتعالى أعفاك عنه وأبقى عليك ولدك إنعاماً ومِنَّةً يدل عليه قصة المعراج وفرض الرب عز اسمه خمسين صلاة ونسخها بخمس صلوات قبل الفعل. فإن قالوا: إن هذا الخبر واحد. قلنا: قد تلقته الأمة بالقبول وهو من قبيل التواتر على ما سبق، وقد ذكرنا كلامهم على هذا وأجبنا عنه، وعلى ذلك الجواب تستقيم الحجة في هذه المسألة. وأيضاً فإن اللَّه تعالى أمر بالصدقة قدام نجوى النّبيّ ﷺ ونسخه قبل فعله وهم يقولون: إن وقت الفعل قد كان حضر بدليل ما روي أن علياً رضي اللَّه عنه استعمله ويدل عليه أن النّبيّ ﷺ صالح قريشاً عام الحديبية وكان فيما شرطوه في الصلح أن يرد عليهم من جاء من

المسلمين منهم رجلاً كان أو امرأة. ثم نسخ اللَّه تعالى ذلك في النساء بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] ويدل عليه أن النّبيّ ﷺ قال في فتح مكة: «**وإنما أحلت لي ساعة من نهار**» يعني أحل القتال بمكة ثم قد اشتهرت الأخبار أن النّبيّ ﷺ منع من القتال فيها وكان ذلك قبل وقت الفعل والمعتمد هو خبر إبراهيم عليه السلام وخبر المعراج على الوجه الذي قدمناه ويمكن أن يتعلق بظاهر قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩] وأما دليلنا من جهة المعقول، هو أن الدليل لما قام على حسن النسخ على الجملة فلا فرق بين أن ينسخ قبل وقت الفعل أو بعد وقت الفعل لأنه يجوز أن يكون المراد بالأمر هو اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل إذا حضر وقته ويكون اللَّه تعالى قد ابتلى عباده بهذا القدر وهو ابتلاء صحيح لأن الإيمان رأس الطاعات فيجوز أن يكون اللَّه تعالى ابتلى عباده بقبول هذه العبادة إيماناً.

ببينة: أن الاعتقاد أحد موجبي الأمر فيجوز أن يقع القصد إليه في الأمر. ألا ترى أنه لو قال لنا: صلوا ركعتين إذا زالت الشمس إن لم أرفع الأمر عنكم قبله كان هذا سائغاً في العقول غير مستحيل، كذلك إذا أبهم وأراد ذلك ورفعه قبل وقت فعله كان مستحيلاً أيضاً يدل عليه أن الأمر كما يسقط عن المأمور بنسخه عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم إذا لم يكن مستحيلاً أن يؤمر بالشيء ثم لا يصل إلى فعله بموت يقطعه عنه أو عجز يحول بينه وبينه وقد يؤمر. قلنا: إذا اعتبرتم هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهى عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخه تبين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية، كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب.

ببينة: أنه غير مستبعد في قضايا العقول أن يكون صلاح عبده في أمره بشيء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه في غيره.

وأما قولهم: إنه لا يحسن أن يصل النهي بالأمر. فيقول: افعلوا، لا تفعلوا. قلنا: إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر فائدة وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق فصح النسخ كما بعد الفعل، واللَّه علم.

مسألة: اعلم أن المسلم يقتل الكافر فيتوجه إليه بسيفه ثم يقتل قبل أن يصل إليه أو تصيبه آفة تحول دون قصده فإذا جازت هذه الصورة وهذه العوارض المانعة من الفعل جاز أيضاً عارض النسخ يدل عليه أن الخصوم في هذه المسألة وافقونا أنه

يجوز أن يأمر اللَّه تعالى بمواصلة الفعل سَنَةً ثم ينسخه عنا بعد أشهر فكذلك يجوز أن ينسخه أيضاً قبل ابتداء شيء من الفعل لأن جميع ذلك نسخ قبل وقت الفعل فإن قيل بالنسخ تبين أنه لم يعنِ بالسَّنَةِ جميعها وإن لم يكن أراد الفعل إلا في بعض السَّنَة وكان النسخ بياناً للمراد بالخطاب وصار النهي متناولاً غير ما يتناوله الأمر ويجاب عنه، فيقال: يقيد الأمر بالفعل بالسَّنَةِ والسَّنَةُ وقت معلوم الأول والآخر يمنع أن يكون المراد بعض السَّنَةِ. أما الجواب عن كلامهم، أما الأول قولهم: إن هذا يؤدي إلى البداء لأن البداء أن يظهر له شيء كان خافياً عليه وفي هذا الموضع لا يوجد هذا إنما أمر اللَّه تعالى ليبتلى بالقبول واعتقاد الوجوب ثم نسخه عنهم وهذا لأن القبول واعتقاد الفعل مقصود لا محالة والابتلاء به صحيح، وقد قلنا: إنه أحد موجبي الأمر لأن قبول الأمر واعتقاد وجوب الأمر كان بالأمر قطعاً، فأما قولهم: إن الأمر طلب الفعل، قلنا: صحيح في أوامر العباد فإنه لا يتناول إلا طلب الفعل، فأما في أوامر اللَّه تعالى فإن الإيمان والقبول رأس العبادات ولا بد أن ذلك موجباً للأمر بدليل أنه لو فعل الشيء ولم يعتقد وجوبه لا يصح، وهذا لأن أمر العباد لا يكون بطريق الابتلاء إنما يكون بجر النفع، والنفع يحصل بالفعل لا بالقبول، فأما أوامر اللَّه تعالى للابتلاء وليس لجر النفع لأن اللَّه تعالى غني على الحقيقة عن الخليقة فإن قالوا كلاهما مقصودان قلنا: بلى من حيث الظاهر هما مقصودان ولكن بالنسخ تبين لنا أن المراد كان من الأمر هو الابتلاء بالقبول والاعتقاد كما أنه إذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الأمر مطلقاً، يتبين أن الابتلاء كان بالفعل مرة، أو مدة الحكم كانت مقصورة على هذا الزمان وإن كان مطلق الأمر يتناول الأزمنة كلها حتى لو لم يرد النسخ وجب الفعل في الأزمنة بقضية الأمر وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن كلامهم الثاني.

وأما قولهم: إن الأمر يدل على حسن المأمور والنهي على قبحه فجواز مثل هذا النسخ يدل على التناقض أو يؤدي إلى أن ينهي عما هو حسن أو يأمر بما هو قبيح وربما يزيدون على هذا فيقولون: إن اللَّه تبارك وتعالى لا يأمر إلا بما هو صلاح للعباد فالأمر من اللَّه تعالى يدل على أن المأمور به صلاح المأمورين وإذا كان صلاحاً لهم لم يجز أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه.

والجواب أن عندنا الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، فإذا أمرنا بالشيء فبالأمر عرفنا حسنه وإذا نهانا عنه زال المقيد لحسنه فزال حسنه وكذلك النهي يدل على قبح الشيء فإذا ارتفع النهي ارتفع قبحه فعلى هذا لا تناقض ولم يوجد النهي عن الحسن ولا الأمر بالقبيح، وأما الذي ذكروا أن اللَّه تعالى يأمر

بمصالح العباد قلنا إذا اعتبرتم هذا فقولوا: لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهي عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخه تبين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب.

ببينة: أنه غير مستبعد في قضايا العقول أن يكون صلاح عبده في أمره بشيء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه في غيره وإنما قولهم أنه لا يحسن أن يصل النهي بالأمر فيقول: افعلوا، لا تفعلوا. قلنا: إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر فائدة، وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق فصح النسخ كما يعد الفعل واللَّه أعلم.

فصل

[دلائل النسخ]

اعلم أن هذا الفصل يشتمل على دلائل النسخ، فنقول: إذا ورد في الشيء الواحد حكمان مختلفان فلا يخلو إما أن يمكن استعمالهما ولا يتنافى اجتماعهما وذلك أن يكون أحدهما الأعم من الآخر، والآخر أخص فيقضي بالأخص على الأعم فيستثنى منه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] لما قابل عموم هذه الآية خصوص قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] قضى بخصوص هذه الآية على عموم تلك الآية فصار كقوله: ولا تنكحوا المشركات إلا الكتابيات، وفي هذا النوع أن تساوى الآيتان في العموم والخصوص ويمكن أن نخص كل واحدة من الآيتين بالأخرى، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣] وقد قابلها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] ويجوز أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصوصة بالأخرى فيحرم الجمع بين الأختين إلا بملك اليمين ويحل ملك اليمين إلا الجمع بين الأختين فتتكافأ الآيتان في الجواز ووجب الوجوع إلى دليل موجب تخصيص إحداهما بالأخرى ولذلك قال عثمان رضي اللَّه عنه: أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى والجملة في هذا الضرب من التعارض أنه إذا أمكن استعمال الآيتين أو تخصيص إحداهما بالأخرى يصار إلى الاستعمال والتخصيص إلا أن يقوم دليل على النسخ فيعدل بالتعليل عن التخصيص إلى النسخ وهذا كآية الوصايا، وآية

المواريث قد كان يمكن استعمالهما من غير نسخ لكن قد روي عن الصحابة أنهم قالوا قد نسخت آية المواريث آية الوصية، وروي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**»[1] فعدل بالدليل عن التخصيص إلى النسخ، وكان طاوس من بين التابعين يجمع بين الآيتين ولا يثبت النسخ هكذا أورده بعض أصحابنا وفيه نظر وتأمل.

وأما الوجه الثاني من تقابل الدليلين واجتماع الحكمين فهو ألّا يمكن استعمالهما ويكون بينهما تناقض فنعلم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ فيرجع إلى دلائل النسخ فيستدل بها على الناسخ في إثباته وعلى المنسوخ في نفيه، وأحد دلائله أن يعرف تقدم أحد الحكمين على الآخر فيكون المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً والمراد منه أن يكون متقدماً في التنزيل دون التلاوة. فإن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٢٤] ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤] وهو متقدم عليه في التلاوة ومتأخر عنه في التنزيل، وقد عدل في كثير من القرآن بترتيب التلاوة عن ترتيب التنزيل بل بحسب ما أمر اللّه عز وجل لمصلحة استأثر بعلمها.

وقد قيل: إن آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١] وهذه الآية متلوة في سورة البقرة وهي مقدمة على جميع سور القرآن سوى الفاتحة، وأول سورة نزلت ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ وهي في أواخر ما يتلى في القرآن.

ودلائل النسخ مع التقدم والتأخر في التنزيل من أوجه كثيرة:

أحدها: أن يكون في نظم التلاوة لفظ يدل على النسخ وهذا مثل النسخ الثابت في آية المصابرة على الجهاد، وقال اللّه تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] ثم نسخ هذا وقال: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] نص في أن المراد بالآية تخفيف ما تقدم تغليظه.

والوجه الثاني: أن يرد لفظ يتضمن التنبيه على النسخ، وذلك كما نسخ اللّه تعالى ونقد من الإمساك في البيوت لحد الزنا في قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] بجلد المئة في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] لأن قوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٩٠٥) رقم (٢٧١٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ١٠٧) رقم (٦٤٦٨).

سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] تنبيه على عدم الاستدامة في الإمساك، ولذلك قال النّبيّ ﷺ: «**خذوا عني خذوا عني قد جعل اللَّه لهن سبيلاً**»[١] الخبر.

والوجه الثالث: من دليل النسخ: نص يرد من الرسول ﷺ يصرح بثبوت النسخ مثل قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فكلوا واشتروا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجراً**»[٢].

والوجه الرابع: من دلائل النسخ: إجماع الصحابة.

وإجماعهم ضربان: إجماع قول وإجماع فعل.

أما إجماعهم على القول مثل قولهم: نسخ صوم رمضان صوم عاشوراء، ومثل قولهم: نسخت الزكاة سائر الحقوق في المال.

وأما إجماعهم على الفعل مثل صلاتهم إلى الكعبة بعد صلاتهم إلى بيت المقدس.

والوجه الخامس: من دلائل النسخ: فعل الرسول ﷺ وفعل الصحابة وفعل الأمة، أما فعل الرسول ﷺ مثل فعله في حد الزنا فإنه ﷺ رجم ماعز ولم يجلده. وكذلك رجم الغامدية ولم يجلدها. فعلم بهذا أن قوله ﷺ: «**الثيب بالثيب جلد مئة ورجم بالحجارة**»[٣] منسوخ.

وقد قالوا: إن الفعل لا ينسخ القول في قول الأكثرين من الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ بالقول فيكون القول منسوخاً بمثله من القول لكن فعل الرسول ﷺ دليل القول.

وأما فعل الصحابة فيوجد في قوله ﷺ: «**من تصدق عليَّ صدقة فإنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا ليس لمحمد ولا لآل محمد منها شيء**»[٤].

وأجمعت الصحابة على ترك استعمال هذا. فدل عدولهم عن استعماله على نسخه. وأما فعل الأمة فقد سبق ذكره.

والوجه السادس من دلائل النسخ: نقل الراوي تقدم أحد الحكمين وتأخر

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٣١٦) رقم (١٦٩٠)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٥٢) رقم (٢٥٥٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٧٠) رقم (٧١٤٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ١٠٥٥) رقم (٣١٥٩) ومالك في الموطأ (٢/ ٤٨٥) رقم (١٠٣١).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٤٨٦) رقم (١٦٧٧).

الآخر وذلك أن يروى أن أحدهما شرع بمكة والآخر بالمدينة، أو يروى أن أحدهما شرع عام بدر والآخر شرع عام الفتح أو غير ذلك من الأعوام بعد بدر، فإن وجد هذا فلا بد أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم. كما روي عن بعض الرواة أنه قال: كان آخر الأمرين من رسول اللَّه ﷺ ترك الوضوء ما مست النار[1]، وهذا وإن لم يكن على مثال ما قلناه عام كذا وعام كذا فهو على مثال ما قلناه أنه يروي تقدم أحدهما وتأخر الآخر. وقد روي أيضاً من إباحة المتعة ونسخها على ترتيب قد ذكر في الأخبار. وإن كان راوي المتقدم غير راوي المتأخر ينظر فإن كان المتقدم من أخبار الآحاد والمتأخر من المتواتر كان المتأخر ناسخاً للمتقدم وإن كان المتقدم من أخبار التواتر فلا يصير منسوخاً بالخبر الواحد المتأخر وإن كانا متواترين أو كانا جميعاً من جملة الآحاد فإنه يصير المتأخر ناسخاً للمتقدم ثم الراوي للنسخ لا يخلو إما أن يذكر دليل النسخ أو يرسل للنسخ إرسالاً ولا يذكر دليله.

أما إذا ذكر دليل النسخ فلا إشكال أنه يثبت النسخ، وأما إذا لم يكن ذكر دليل النسخ ولم يرو عن النّبيّ ﷺ لكن أرسل النسخ إرسالاً ففيه وجهان:

أحدهما: يقبل قوله في النسخ، وبه قال الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة، وتعلق من قال هذا بما ينقله من الشرع. ووجه ذلك أن الصحابي لا يرسل قوله إلا عن دليل موجب للنسخ.

والوجه الثاني: وهو الأظهر ألّا يقبل قوله في النسخ ما لم يذكر دليل النسخ لجواز أن يعتقد النسخ بما ليس بنسخ. كما روي عن بعض أصحابنا أن مسح الخفين نسخ غسل الرجلين، وعندي أن هذا أثر منكر ولا يعرف ثبوته عن أحد من الصحابة.

وأما إذا كان راوي أحد الخبرين متقدم الصحبة والراوي الآخر متأخر الصحبة فهو على ضربين:

أحدهما: أن تنقطع صحبة الأول عند صحبة الثاني فيكون الحكم الذي رواه الثاني ناسخاً لما رواه الآخر فيكون الحكم الذي رواه الآخر ناسخاً عند صحبة الثاني فيكون على الحكم الذي رواه ناسخاً لما رواه الآخر كالذي رواه قيس بن طلق عن أبيه طلق بن علي قال: أتيت النّبيّ ﷺ وهو يؤسس مسجد قباء فسألته عن مس الذكر فقال: «**هل هو إلا بضعة منك**»[2]. وروى أبو هريرة وجوب الوضوء لمن

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣/ ٤٠٣) رقم (١١٢٠)، والدارقطني في السنن (١/ ١٤٩) رقم (١٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ١٥٢) رقم (١٧٤٣).

مس الذكر. وقد أسلم وهاجر عام خيبر بعد بناء مسجد قباء بست سنين فكان حديث أبي هريرة ناسخاً لحديث طلق.

والضرب الثاني: ألّا تنقضي صحبة المتقدم عند صحبة المتأخر فلا يكون رواية المتأخر الصحبة ناسخاً لرواية المتقدم الصحبة لجواز أن يكون المتقدم راوياً لما تأخر كما يجوز أن يكون راوياً لما تقدم، وإنما إثبات النسخ بمجرد الاحتمال لا يجوز وهذا مثل رواية ابن عباس لما يرويه من التشهد وبرواية ابن مسعود لما يرويه من التشهد ولا تكون رواية ابن عباس ناسخة لرواية ابن مسعود ولكن بطل الترجيح بدليل آخر وحين ذكرنا دلائل النص نذكر الآن أن الزيادة على النص ليست من دلائل النسخ.

❁ ❁ ❁

مسألة: الزيادة على النص لا تكون نسخاً بحال:

وهو قول جماعة كثيرة من المتكلمين، وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم، قال أبو الحسن الماوردي وهو قول أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة قال: ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من إجزاء المزيد عليه أو غير مانعة، وذهب أصحابنا إلى أن الزيادة لو غيرت المزيد عليه تغيراً شرعياً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ووجب استيفاؤه فإن الزيادة في هذه الصورة تكون نسخاً وذلك نحو زيادة ركعة على ركعتين وإن كان المزيد عليه فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد بفعله ولم يلزم استيفاؤه لم تكن الزيادة نسخاً نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة العشرين على حد القاذف واختار هذا عبد الجبار الهمذاني.

وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة فقد قالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ حكاه الضميري عن أصحابه على الإطلاق وعن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد اللَّه البصري أنهما قالا: إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً وإن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخاً وأما زيادة التغريب على حد الزاني في المستقبل يكون ناسخاً، وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون. قالا: وأما إذا وجب ستر الفخذ فوجب بعد ذلك ستر بعض الركبة لا يكون ذلك نسخاً وكذلك إيجاب صلاة أخرى أو فرض آخر على الفرائض المعلومة.

واحتج من قال: إن الزيادة على النص نسخ بوجوه من الكلام أكثرها يرجع

إلى معنى واحد وهو أن النسخ مأخوذ من الإزالة على ما سبق بيانه والزيادة فيه قد تضمنت الإزالة لأن الجلد قبل الزيادة قد كان كمال الحد فصار بعدها بعض الجلد فقد أزالت الزيادة كون الجلد بعدها كمال الحد وإذا تحقق معنى النسخ ثبت النسخ. وقالوا أيضاً: إن الجلد قد كان مجزئاً وحده، ومن بعد التغريب صار غير مجزئ وحده، فقد أزالت الزيادة كون الجلد مجزئاً وحده وهذا قريب من الأول. قالوا أيضاً: إن الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده ويصير هذا كما لو صرح الخطاب يكون الجلد كل الحد ثم غير يكون نسخاً إجماعاً كذلك هاهنا يدل عليه أن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً، فكذلك بزيادة التغريب على الجلد يكون نسخاً وإن منعتم ندل على ذلك فنقول: إن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدهما لعدمهما وأوجبت الاستئناف وأزالت الآخر ومن قبل هذه الزيادة لم تكن الركعتان كذلك وهذا هو معنى النسخ.

وأما أبو زيد قال في هذه المسألة: إن الزيادة تنسخ معنى لأن الآية جعلت الجلد مئة حد الزنا ومتى كان الجلد حداً مع النفي لم يكن المذكور في الكتاب حداً بنفسه لأن حقوق اللَّه تعالى من العقوبة أو العبادة أو الكفارة لا يتجزئ وجوبها ولا أداؤها ومتى عدم شيء منها لم يكن للباقي حكم الجواز بحال كالركعة من الفجر والركعتين من الظهر إذا فصلت عما بقيت لم يكن ظهراً ولا بعضه، ولهذا لو صام شهراً عن كفارة القتل ثم مرض فأراد أن يتمه بالإطعام لم يجز، لأن المشروع فيه كفارة صوم شهرين فلا يكون لأحد الشهرين قبل الإتمام بما بقي حكم أداء الواجب بحال، وإذا ثبت أن بزيادة التغريب لا يبقى الجلد بنفسه حداً ثبت أنه نسخ وكذلك كفارة اليمين حين جعلت الكفارة رقبة مؤمنة لم تبق الرقبة المطلقة بغير هذا الوصف كفارة بوجه، وكذلك إذا جعلنا ركن القراءة في الصلاة الفاتحة لم تبق قراءة القرآن مطلقة ركناً واللَّه تعالى أوجب قراءة القرآن. قالوا: ولا يجوز أن يقال إن الزيادة تخصيص لأن العموم إذا خص في الحكم فيما لم يخص بخطابه العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخاً لحكم بل يفرض بالتخصيص ما بقي على ما كان، وأما في الزيادة فإنه لا يبقى للخطاب الأول حكم لأن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ جعل الجلد حداً ولا يبقى حداً بنفسه بعد ثبوت التغريب حداً معه، وكذلك آية الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الإيمان كفارة إذ ليس في الآية إلا الرقبة ولا تبقى الرقبة كفارة بعد أن قيدت الرقبة بقيد الإيمان بل تكون الكفارة رقبة مؤمنة لا رقبة على ما قال اللَّه تعالى، وهذا لأن الكافرة إذا خرجت من الآية جازت المؤمنة لا لأنها رقبة على ما قال اللَّه تعالى، بل للصفة

الزائدة التي ليست في الكتاب وبدون هذه الصفة لا تكون الرقبة كفارة عندكم والزيادة نسخ معنى وبيان صورة هذا كلام أبي زيد ذكره في تقويم الأدلة ثم استدل بأنه ليس بيان معنى وذلك لأن البيان اسم لما يحمله اللفظ ولما ينتظم على الأوصاف والجلد مئة لا يحتمل النفي. فلا يكون إثبات هذه الزوائد بياناً بل يكون رفعاً للحكم عن القدر المذكور وتعليقاً بالزوائد، قال: وهذا كالإعتاق المطلق إذا علق بشرط تبدل المطلق وصار شيئاً آخر يعني على ما عرف في مسألة تعليق الطلاق والعتاق بالملك وهو أيضاً بمنزلة العلة يزاد عليها وصف فإن ما قبل ذلك لا يكون علة ولا بعض للعلة بل يسقط حكم العلة أصلاً إلى أن يوجد الوصف الآخر فيصير جملته علة، وقد ادعى بعضهم ثبوت نسخ قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] بإثبات الشاهد واليمين، ووجه النسخ أن اللَّه تعالى قال ذلك: ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فجعل المرأتين أدنى الحجة الشرعية وإذا جعلنا الشاهد واليمين حجة لم يكن أدنى فثبت تغيير ما اقتضته الآية وكان نسخاً.

ببينة: أنه خير بين شيئين أعني رجلين أو رجلاً وامرأتين فإن ضممنا الشاهد واليمين في الحجة إليهما صار مخيراً بين ثلاثة أشياء بعد أن كان مخيراً بين شيئين.

وأما دليلنا أن النسخ إزالة الحكم وتغييره وزيادة التغريب لا يوجب إزالة الحكم ولا تغيره في المئة لأنها واجبة بعد إيجاب التغريب كما كانت واجبة من قبل، وإنما إيجاب التغريب ضم حكم إلى حكم وضم الحكم إلى الحكم لا يؤدي معنى النسخ بحال.

ببينة: أن النسخ تبديل الحكم إلى غيره وإبطاله بالثاني، تقول العرب: نسخت الشمس الظل أي أبطلته، ونسخت الرياح الآثار أي أبطلت أعلامها، ونسخت الرسوم إذا بدلت، ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بالروح الأولى.

وإذا ثبت أن النسخ تبديل وتغير وإبطال وفي الشهادة تقرير لما كان ثابتاً وضم شيء إلى شيء آخر نحو آية الزنا أثبتت الجلد مئة والسُّنّة أثبتت التغريب معه. وكذلك الظهار واليمين أوجبت الرقبة مطلقة والآية المقيدة بالإيمان أثبتت زيادة الإيمان عليه فثبت أن الزيادة موجبة تقرير ما سبق بل الحكم وضم حكم آخر إليه فلم يكن نسخاً بوجه ما.

ويدل عليه أن الزيادة على النص لو كانت نسخاً لكان القياس باطلاً لأن

القياس هو أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنص وإلحاق غيره به ما لا يتناوله النص فلو كانت الزيادة على أصل النص نسخاً سقط القياس أصلاً لإثبات زيادة على النص، وحين كان القياس دليلاً شرعياً جائزاً استعماله في أحكام الحوادث، سقط ما قالوه، هذا هو ما قاله الأصوليون من الأصحاب وغيرهم. ونحن نقرر الكلام على وجه لا تبقى معه شبهة الخصم وينزاح الإشكال فنقول: إن الزيادة لو كانت نسخاً لكانت نسخاً من حيث إنها تضمن تغير الحكم الثابت من قبل ولا تغير بلا نسخ، والدليل على أنه لم يوجد تغيير للحكم الثابت من قبل أن قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] لا يتضمن إلا إيجاب جلد المئة فحسب وإيجاب التغريب لا يغير حكم الجلد لأن حكم الجلد وجوب إقامته، والتغريب لا يزيل وجوب إقامة المئة إنما يزيل نفي وجوب ما زاد على المئة، والآية لم تتعرض لما زاد على المئة لا بنفي ولا إيجاب، نعم لو لم يرد وجوب التغريب كنا نقول: إن الجلد كمال الحد لا تقتضيه الآية لكن لعدم قيام الدليل على وجوب شيء آخر مع الجلد ثم إذا لم يقم دليل على وجوب شيء آخر حكمنا أن الجلد كمال الحد ضرورة لا من حيث أن نص الكتاب دل عليه. يدل عليه أن نفي وجوب ما زاد على المئة لم يكن معلوماً بدليل شرعي حتى تسمى إزالته نسخاً، وإنما قلنا أنه لم يكن بدليل شرعي لما بينا أن إيجاب المئة لم يتعرض لما زاد عليها بنفي ولا إثبات فإن انتفى إنما ينتفي بالدليل العقلي لأن الفعل يقتضي انتفاء وجوبه ولم ينقلها عن الدليل العقلي دليل شرعي، وإذا كان حكماً عقلياً جاز قبول خبر الواحد والقياس في النقل عنه، كما يجوز في كل حكم عملي يجب بخبر الواحد والقياس والعقل ينفي وجوبه، والأول الذي ذكرناه أقرب إلى طريقة الفقهاء، وهو في نهاية الوضوح.

ونقول في تقييد الرقبة بالإيمان هو تخصيص لأن الرقبة عامة في كل ما يسمى رقبة فإذا أخرجنا عتق الكافرة من الخطاب كان تخصيصاً محضاً وإذا عرف وجه الكلام في هاتين الصورتين ظهر في سائر الصور ولم يثبت النسخ الذي ادعوه في صورة ما وإنما نهاية ما في الباب أن يكون ضم حكمه إلى حكم في بعض المواضع مثل التغريب مع الجلد وزيادة العشرين على الثمانين في حد القذف لو قدر ورود الشرع بها، وكذلك إيجاب النية في الوضوء، وإيجاب الترتيب وإثبات الحجة بالشاهد واليمين، وكذلك إيجاب قراءة الفاتحة. والأولى أن يقال إن خبر الفاتحة بيان لقوله تعالى: ﴿ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ [المزمل: ٢٠] أو يكون تخصيصاً للعموم مثل تقييد الرقبة بوصف الإيمان في كفارة الظهار وكفارة اليمين ويمكن دعوى

التخصيص أيضاً بإثبات النية والترتيب فإن ظاهر الآية يقتضي جواز الوضوء بالنية وغير النية فيكون إفساده بعدم النية بدليل يقوم عليه تخصيصاً، وأما الترتيب فعندنا أن ظاهر الكتاب دل عليه على ما بينا في خلافيات الفروع أما الجواب عن كلامهم قولهم: إن الجلد كان قبل التغريب كمال الحد وقد صار بعض الحد، قلنا نقول أولاً: إن قولنا أن الجلد جميع الحد الواجب معناه أنه لا يلزم أن يضم إليه غيره، وقولهم قد صار بعض الحد الواجب معناه أنه وجب أن يضم إليه غيره، قولهم: إن هذه الزيادة نسخ لأنها صيرت الجلد بعض الحد الواجب معناه أن هذه الزيادة إنما كانت نسخاً لأنها زيادة ومعنى العبارتين واحد وهذا باطل لأنه تعليل الشيء بنفسه، ونقول أيضاً: إن الكل والبعض من قضايا العقول دون الشرع فلم يفد النسخ وهم يقولون على هذا نعم إن الكل والبعض يعرفان بالعقل لكن كون الشيء كل الحكم الشرعي أو بعضه إنما يعلم بالشرع وطريق الجواب تحقيقاً ما سبق من قولنا: إن إيجاب التغريب وإيجاب وصف المؤمنة ليس يتضمن تغيير قضية الآية بوجه ما لأنه ليس من قضية الآية الإيجاب جلد المئة فحسب. فأما كونه كل الحد أو بعض الحد فليس يعرف بالآية بحال وإنما يعرف بدليل آخر على ما سبق بيانه. كذلك الجواب عن كلامهم الثاني، وكلامهم الثالث من قولهم: إن رد الشهادة تعلق بالجلد لا نسلم وإنما هذا شيء قالوه على أصولهم وعلى أن إثبات النسخ بمثل هذا لا يمكن. ألا ترى أن فرائض الصلاة إذا كانت خمساً وقف جواز الشهادة على أدائها ولو زيد في الخمس صلاة سادسة وقف قبول الشهادة على قبول السادسة وفعلها، وهذا لا يوجب نسخاً في أمر الشهادة، ومن قال: إن إيجاب صلاة سادسة نسخ للصلوات الخمس يلزمه أن يقول: إن الفرائض الشرعية كلها أوجبت فيها شيء يتضمن نسخ ما سبق وهذا لا يقوله أحد، وأما إذا صرح الخطاب بكون الجلد كمال الحد فنقول: إنه إذا وقع التصريح بذلك يكون إجزاء الجلد وحده حكماً شرعياً فكانت إزالته نسخاً، وأما إذا لم يصرح بذلك بل أوجب الجلد مطلقاً فإيجاب الجلد مطلقاً لا يتعرض للتغريب بنفي ولا إثبات وإنما يعلم نفيه على ما ذكرنا وهو أن الأصل أن لا وجوب وإزالة حكم الأصل لا يكون نسخاً، وأما تعلقهم بزيادة ركعة على ركعتين أو زيادة ركعتين على الأربع فقد منع ذلك أصحابنا وزعموا أن ذلك لا يكون نسخاً مثل مسألتنا، وإن سلمنا فالفرق ظاهر وهو أن زيادة الركعة قد يتضمن تغير حكم الآية بوجه ما لأنه آخر الصلاة على ما ذكروا وأما هاهنا فإن إيجاب التغريب لا يتضمن تغيير حكم الآية بوجه ما لأن إجزاء الجلد باق من الحد مع إيجاب التغريب ولو قدرنا أنه وجب الجلد والتغريب إجماعاً ثم جلد من غير تغريب وقع مجزئاً عن الحد وإنما لا يكون حداً كاملاً.

وقد بينا أن الآية لا تدل على الكمال ولا على النقصان ولا على البعض ولا على الكل، وأيضاً فإن زيادة الركعة على الركعتين أو الركعتين على الأربع يوجب نسخ وجوب الجلوس عقب الركعة الثانية وهم يقولون على هذا الجلوس الواجب موضعه آخر الصلاة وهذا إنما يتغير لو تغير آخر الصلاة ونحن نقول قد تغير آخر الصلاة والأولى ما سبق من قبل، وأما طريقة أبي زيد فنقول: من عرف ما ذكرناه سهل عليه الجواب عن طريقته لأن معتمده أن التغريب إذا أوجب لم يكن الجلد حداً بنفسه وقد بينا أن الآية لا تدل على كونه حداً فحسب. فأما قوله بنفسه فليس معناه إلا أنه يقتضي الإتيان يكون حداً كاملاً أو مجزئاً وحده وقد أجبنا عن هذا، وقلنا: إن الآية لا تدل على شيء من هذا، والذي قال: إن العقوبة والعبادة والكفارة لا تتجزأ وجوباً وفعلاً، قلنا: كون الجلد مجزئاً عن الحد ليس بمتعلق بكونه حداً كاملاً بنفسه بلا جزاؤه يتناول الإيجاب إياه والشرع قد أوجب الجلد، فإذا فعل بنية امتثال أمره لا بد أن يقع مجزئاً وهذا كنفس المئة فإنه لو ضرب الجلاد خمسين وترك فإنه يكون المفعول من الواجب عليه ويكون حداً إلا أنه لا يكون حداً كاملاً بل يكون بعضه، وإن قالوا: لا يكون حداً أصلاً حتى يكمله مئة، فهذا محال بل مباشرة بعض الواجب وترك البعض متصور معقولاً فلا يكون ترك مباشرة البعض من الواجب كاملاً فيما باشره ونظيره حقوق العباد واستيفاؤها قالوا: هذا في حقوق العباد مسلم فأما في حقوق اللَّه تعالى فلا لأنها لا تتجزأ ثبوتاً وأداءً بل يصير ما كان مع الزيادة شيئاً واحداً فإن كان هذا في الأحكام يصير حكماً واحداً وإن كان في العلل يصير علة واحدة وإذا صار شيئاً واحداً والاسم تعلق به وبما زيد عليه ذهب فيما دونه.

قالوا: ولهذا قلنا إذا وجد من الماء ما لا يكفيه لوضوئه سقط استعماله ويباح له التيمم لأن الماء لم يجب استعماله لنفسه بل لحكمه وهو إباحة الصلاة والإباحة حكم علق بما يكفي الأعضاء كلها فلا يكون لبعضه حكم ذلك القدر بحال وهذا كنكاح الأربع علة لتحريم النكاح عليهن فلا يكون للواحدة من الأربع حظ في التحريم وكذلك البيع علة في إيجاب الملك فلا يكون لأحد شطريه أثر في الإيجاب.

قيل في الجواب عنه: إن هذا شيء يقوله على أصله ونحن قد رجعنا إلى دليل عقلي قطعي في الباب وهو أن من أمر بحمل شيء فإذا باشر المأمور بعضه بنية امتثال أمره يكون فاعلاً لما أمره ويقع موقعه إلا أن يكون بعضه مرتبطاً ببعض ينعقد تحريمه شرعية مثل الصلاة والحج وما أشبه ذلك، فأما ما كان مباشرته من الحسيات من إقامة جلد بعدد معلوم فهو مثل ما إذا قال بعدد معلوم، وسواء أكان

حق اللَّه تعالى أو حق العباد فإنه لو وجب عليه خمسة دراهم زكاة وهي أقل ما يجب فأدى بعضها وحبس الباقي يكون مؤدياً بذلك القدر الذي أداه ما عليه لا يذهب الإجزاء عن المؤدي بتركه إذا ما بقي عليه.

والحرف أن عندنا بعض الحد حداً، وبعض الوضوء وضوءاً، وبعض أداء الشيء أداءً ولا فرق بين حقوق اللَّه تعالى وحقوق الآدمي في ذلك، والتعلق بما ذكرنا من الدليل.

وأما إيجاب صفة الإيمان في الرقبة الواجبة في الظهار واليمين فليس بنسخ بل هو تخصيص وقد سبق بيان هذا، وقولهم: إنا إذا قيدنا الرقبة بصفة الإيمان يكون جواز الكفارة بصفة الإيمان لا بكونه رقبة. قلنا: وإن كان الجواز ثابتاً بصفة الإيمان للرقبة لكن الرقبة المطلقة تتناول بإطلاقها المؤمنة والكافرة جميعاً لأن الكل رقبة، وهي وإن كانت نكرة من الإثبات لكن تتناول كل رقبة على البدل على معنى أن ما من رقبة إلا ويجوز أن تكون هي المراد من رقبة غيرها كقولك: رأيت رجلاً في الدار فإنه ما من رجل إلا ويجوز أن يكون هو الذي رآه فثبت بما ذكرنا أن التقييد بصفة الإيمان هو إخراج الكافرة من مطلق الآية فيكون تخصيصاً ولا يكون زيادة وعلى أنه وإن كان زيادة فلا يكون نسخاً لأن الرقبة وجبت بالآية وصفة الإيمان وجبت في الرقبة بدليل القياس وكان ضم واجب إلى واجب وهو تقرير ما سبق من إيجاب إعتاق الرقبة وزيادة واجب عليه وبإيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة لا يخرج من أن يكون إعتاق الرقبة واجباً عليه لأن في إيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة إيجاب إعتاق الرقبة، وإيجاب اعتبار صفة الإيمان في الرقبة واعتبار هذا لا ينفي إيجاب الرقبة فثبت أن لا تغيير، والأول من ادعى التخصيص أحسن وأحرى ونظير ما ذكرنا من ادعى التخصيص قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فإن النص وجد على المشرك ثم قد ضم صفة الذكورة إلى صفة الشرك ولم يكن زيادة بل كان تخصيصاً كذلك هاهنا، وأما قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ فليس في جعل اليمين والشاهد حجة دليل على النسخ في هذه الآية لأن الآية ما تعرضت لما سوى المذكور بنفي ولا إثبات، وهذا لأن التخيير بين الشيئين لا يتعرض لما عداهما بتحريم ولا إيجاب فانتقاء الغالب ليس بحكم الآية بل بحكم أن الأصل فيه الانتقاء والنقل من الأصل لا يكون نسخاً والعجب أنهم لا يجعلون إيجاب الوضوء بالتقييد نسخاً لآية الوضوء ثم هاهنا جعلوا إيجاب القضاء بالشاهد واليمين نسخاً، ولئن لزم أحدهما لزم الآخر، وأما قوله تعالى ذلك: ﴿وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فقد أجبنا عنه في

الخلافيات وقد زعم بعض أصحابنا أن الزيادة على النص نسخ وادعاه مذهب الشافعي واحتج بأنه عليه الصلاة والسلام قال: «**الماء من الماء**»[١] ثم صار منسوخاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل**»[٢] وإنما صار نسخاً بالزيادة على الأصل وهذا من قائله غلط لأن قوله عليه الصلاة والسلام: «**الماء من الماء**» إنما دل من حيث الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل، فقوله: «**إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل**» هو نسخ دليل النص بنص وليس النسخ من حيث الزيادة.



فـصـل

[النقصان من النسخ]

وإذا ثبت أن الزيادة على النص لا تكون نسخاً فالنقصان من النسخ لا يكون نسخاً أيضاً:

وذهب بعض المتكلمين إلى أن النقصان من العبادة نسخ الباقي. وقال بعضهم: إذا كان نسخاً منفصلاً عن الجملة لم يكن ذلك نسخاً للجملة وإن كان نسخ بعض الجملة كالقيام والركوع والسجود في الصلاة يكون نسخاً للعبادة ودللنا على ما ذكرناه في المسألة الأولى وهو أن الباقي من الجملة على ما كان عليه لم يزل فلم يجز أن يحكم بنسخه كما لو أمر بصوم وصلاة ثم نسخ أحدهما لا يكون نسخاً للثاني، والكلام في هذه المسألة من الجانبين يقرب من الكلام في المسألة الأولى وصورة المسألة فيما لو قدرنا نسخ الوضوء ونسخ استقبال القبلة، وفي هذا الموضع وأمثاله يكون الكلام ظاهراً في أنه لا يكون نسخاً للصلاة فأما إذا قدرنا إسقاط ركوع أو سجود أو قيام فينبغي أن يكون هذا على ما ذكرناه فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين أو ركعتان على أربع الظهر وقد بينا فيما سبق.



---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

فـصـل

[بقية فيما يجوز به النسخ]

وقد ذكرنا من قبل وجوه ما يقع بها النسخ وقد بقيت منها بقية فيما يجوز به النسخ وما لا يجوز نذكره في هذا الموضع. لا خلاف بين العلماء أن نسخ القرآن بالقرآن جائز كما نسخ بالقرآن صدقة المناجاة الواجبة بالقرآن وكما نسخ العشرون بمصابرة الاثنين في الجهاد، ونسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد أربعة أشهر وعشراً، ولأن جميع القرآن موجب للعمل والعلم فساوى بعضه بعضاً فجاز أن ينسخ بعضه بعضاً وكذلك نسخ السُّنّة المتواترة بالسُّنّة المتواترة لقوة الناسخ وضعف المنسوخ ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد لضعف الناسخ وقوة المنسوخ، وقد ذكرنا طرفاً من هذا. فأما نسخ القرآن بالسُّنّة فإن كانت السُّنّة أخبار آحاد لم يجز النسخ بها اتفاقاً. أما إذا كانت السُّنّة ثبوتها بطريق التواتر فقد اختلف العلماء في ذلك على ما سنبين.

مسألة: نص الشافعي رحمة اللَّه عليه في عامة كتبه أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسُّنّة بحال وإن كانت السُّنّة متواترة ثم اختلف الوجه على مذهب الشافعي أنه يمنع منه العقل أو الشرع فالظاهر من مذهبه أنه يمنع منه العقل والشرع جميعاً. والوجه الثاني: أنه منع منها الشرع دون العقل ثم اختلف من قال بهذا فقال ابن شريح: إن الذي يمنع منه أن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وهذا أصح. وقال أبو حامد الإسفرائيني: الشرع منع منه ولم يكن مجوزاً فيه. وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز نسخ القرآن بالسُّنّة وهو قول عامة المتكلمين، وقيل: إنه اختيار ابن شريح. واحتج من جوز بالعقل أنه لو لم يجز لكان لنا ألّا نجوّز في القدرة أو في الحكمة والأول لا يجوز لأنه معلوم أن النّبيّ ﷺ كان يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لدفع حكم من أحكام الكتاب صح ذلك ودل على ما هو موضوع له. والثاني: لا يجوز أيضاً لأنه لو امتنع في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون مسفراً عن النّبيّ ﷺ وموهماً أنه عليه الصلاة والسلام يأتي بالكلام من قبل نفسه وهذا لو نفر عنه لنفر عنه من حيث إن أزال حكماً شرعياً وأوهم أنه أوحى إليه بإزالته وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السُّنّة بالسُّنّة، فإن قلتم: إن القرآن معجز فاتصل به دليل يدل أنه جاء من اللَّه تعالى فهذا لا يسقط هذا الدليل أن نسخ القرآن بالقرآن جائز، وإن كان النسخ بما لا يظهر فيه صفة الإعجاز ثم بالنسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك موقوف على أن يدل دليل على رفعه وليس من شرط الدليل أن يكون معجزاً. ألا ترى أن السُّنّة تنسخ بالسُّنّة وإن لم يكن فيها دليل على

الإعجاز يدل عليه أن الحكم إذا كان قابلاً للنسخ والدليل محتملاً لأن يقع به النسخ لم يكن لمنع الجواز معنى والدليل على أن الحكم الثابت بالقرآن يحتمل النسخ بالسُّنّة أنه لا دليل في أن يكون نسخه بالكتاب فحسب لأن السُّنّة كافية في النسخ بها وليس في أنه يجب أن يكون النسخ بالكتاب دليل يدل عليه قالوا: ولأن النسخ إسقاط الحكم في بعض الأوقات التي يتناولها العموم فأشبه التخصيص فإن إسقاط الحكم في بعض الأشخاص الذين يتناولهم العموم ثم تخصيص الكتاب يجوز بالسُّنّة فكذا النسخ. واحتج أبو زيد في هذه المسألة فقال: النسخ بيان انتهاء مدة الحكم قال: وكتاب اللَّه حجة وسنة النّبيّ ﷺ حجة يجوز أن يبين بالكتاب مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب فكذلك يجوز أيضاً: أن يتولى النّبيّ ﷺ بيان مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب وقال: فإن قال قائل: هذا يوهم الاختلاف فهذا غلط لأنه إن كان هذا يوهم الاختلاف فنسخ القرآن بالقرآن يوهم الاختلاف بل هذا يدل على قرب المنزلة حيث جوز له نسخ ما ثبت بالكتاب بلسانه من غير إضافة إلى اللَّه عز وجل وهذا القرب وهذه المنزلة غير مستنكر ولا مستبعد، قال: والذي يوضح هذا أنه جائز نسخ التلاوة دون الحكم بغير كتاب ونسخ التلاوة يمحو الحفظ من القلوب إما رفعاً وإما بانقراض الذين علموه من غير خلف وإذا جاز بهذا الطريق جاز بلسان رسول اللَّه ﷺ بوحي اللَّه تعالى إليه فإنهما سواء في أن النسخ كان بغير كتاب.

دليل آخر لهم من حيث الشرع، قالوا: يدل على أن نسخ القرآن بالسُّنّة قد وقع والدليل على ذلك أنه كان الواجب على الزائد الحبس في البيوت بقوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥]، ثم قد وقع نسخ ذلك بخبر الرجم، قالوا: وقال اللَّه تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨] ثم نسخ ذلك بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»، وقال اللَّه تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ إِلَى ٱلْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَـَٔاتُوا۟ ٱلَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَٰجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُوا۟﴾ [الممتحنة: ١١] وهذا الحكم منسوخ اليوم بالإجماع ولم يعرف نسخه بالكتاب فقد نسخ بغير الكتاب. وقال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١] وقد نسخ ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «**اقتلوا ابن خطل وإن كان متعلقاً بأستار الكعبة**». وقال اللَّه تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وقد ينسخ هذا بما روى النّبيّ ﷺ أنه نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير[1]

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٥٣٤) رقم (١٩٣٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١٠٧٧) رقم (٣٢٣٤)، وأبو داود في السنن (٣/ ٣٥٥) رقم (٣٨٠٣).

وأما دليلنا قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] والسُّنّة لا تكون مثل القرآن ولا خيراً منه فوجب ألّا يجوز النسخ بها، وأيضاً فإنه تعالى قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] فهذا يدل على أنه هو المتفرد بالإتيان بخير من الآية وذلك لا يكون إلا نسخاً والناسخ قرآن وأيضاً فإنه تعالى قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ وقوله: ﴿مِنْهَا﴾ يفيد أنه يأتي من جنسه وجنس القرآن قرآن والاستدلال بالآية معتمد يدل عليه أنه تعالى ساق الآية إلى قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ وهذا يدل أن غيره يعجز عنه فإن قيل المراد من الآية: نأتي بخير منها أو مثلها في الثواب وقد يكون في السُّنّة ما هو خير من المنسوخ في الثواب، وربما يعبرون عن هذا فيقولون معنى الآية: نأتي بخير منها أو مثلها في النفع، وأما قولكم: إنه قال: ﴿نَأْتِ﴾ فقد أضاف الإتيان بالناسخ إلى نفسه، قلنا: إذا دل الدليل على نسخ القرآن بالسُّنّة فالذي أتى بذلك هو اللَّه عز وجل. ألا ترى أن اللَّه هو الناسخ على لسان نبيه ﷺ كما أنه هو المثبت لسائر الشرائع على لسان نبيه ﷺ، قالوا: وعلى هذا سقط تعلقكم بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ إن اللَّه تعالى إذا كان هو الناسخ في الحقيقة على لسان نبيه ﷺ فالقدرة في ذلك له دون غيره، وأما قولهم إن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] يقتضي أن يكون ما يأتي من جنسه قال هذا لا يفيد ما قلتم فإن الإنسان إذا قال: ما أخذت منك من ثوب آتيك بما هو خير منه. احتمل أن يأتيك بثوب ويحتمل أن يأتيك بشيء آخر، وإذا أتاه بشيء آخر هو أنفع منه سواء أكان ثوباً أو غيره فقد صدق في قوله ووعده. ثم ذكروا سؤالاً آخر حكوه عن أبي هاشم ثم المتكلم وهو أن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] ليس فيه أنه يأتي بخير منها ناسخاً بل لا يمتنع أن يكون الذي يأتي به مما هو خير منها أنه في حكم آخر بعد نسخ الآية ويكون الناسخ غير الآية. الجواب: أن الاستدلال بالآية قائم، ونقول على سؤالهم الأول: إن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ يقتضي أن الذي يأتي به خير من الآية المنسوخة على الإطلاق وهذا لا يوحي اللَّه تعالى إليه ما يوجد إلا في نسخ القرآن بالقرآن. فأما في نسخ القرآن بالسُّنّة لا يوجد لأنه لا تكون السُّنّة خيراً من القرآن على الإطلاق بحال بل يجوز أن يكون خيراً في الثواب أو أنفع منه وهذا لا يقتضي أن يكون خيراً على الإطلاق بل الخير على الإطلاق أن يكون خيراً من كل وجه فإن قيل: إذا دخلتم في أمثال هذا فلا يتصور أن يأتي بخير من الأول بحال وإن نسخ القرآن بالقرآن لأن القرآن لا تكون بعض آياته خيراً من البعض، قلنا: يجوز أن يكون في الثواب أو في إظهار الإعجاز أمثل بتوقي الإخلاص والإخلاص أكثر في

الثواب من غيره. وقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾ [هود: ٤٤] أبلغ في الإعجاز من غيره، فإذا نسخ القرآن بالقرآن يجوز أن يظهر الخيرية المطلقة، فأما إذا نسخ القرآن بالسُّنّة فلا يظهر الخيرية المطلقة لأنه إن كان خيراً في الثواب فالقرآن خير منه في نفسه في الإعجاز، فإنه كلام اللَّه عز وجل وإنه ينال الثواب بقراءته إلى غير ذلك قال الخطابي: إن الشيء إذا أطلق أنه خير من الشيء فلا يجوز أن يكون دونه على وجه من الوجوه. أما قولهم: إنا إذا نسخنا القرآن بالسُّنّة فيكون الذي يأتي بالناسخ هو اللَّه عز وجل أيضاً، قلنا: لا ننكر هذا لكن الحكم المضاف إلى اللَّه تعالى في حق الظاهر والإطلاق هو ما أوجبه في كتابه وافترضه نصاً فيه، وأما الذي ثبت بالسُّنّة فهو وإن كان صدوره عمن لا ينطق عن الهوى لكن على إطلاقه يضاف إلى الرسول وإلى سنته هذا كما أن الوحي يختلف فمنه ما يكون رؤيا ومنه ما يكون إلهاماً ونفثاً في الروع ووحي الكتاب مخالف لكل هذا إذ هو الأعلى والمتقدم على سائر أنواعه، كذلك هاهنا يكون الحكم الثابت بالكتاب ثابت على وجوه ما يثبت به. أما قولهم على قولنا إن قوله: ﴿بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ يقتضي أن يكون من جنسه أنه يجوز أن يكون من جنسه ويجوز أن يكون من غير جنسه والاستشهاد الذي قالوه، قلنا: لا بل يفيد أن يكون الذي يأتي به من جنس الأول وهذا الذي يفهم عند إطلاق ذلك اللفظ، فأما قول القائل: ما أخذت منك من ثوب آتيك بما هو خير منه إنما يفيد ما ذكرتم لأنه ذكر لفظ «ما» وهذا اللفظ يقع على الثوب وعلى غيره وليس كذلك الآية لأن اللَّه تعالى لم يقل بما هو خير منها وإنما قال: ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ فنظير قول القائل: ما آخذ منك من ثوبٍ آتيك بخير منه وهو مفيد ثوباً خير من الثوب الأول، وأما الذي نسبوه إلى أبي هاشم من السؤال فليس بشيء لأنه خلاف قول المفسرين بل خلاف قول جميع الأمة. وقد قال: كل من تكلم في هذه الآية من العلماء أن الآية التي تأتي هاهنا هي الناسخة والأخرى هي المنسوخة وهذا السؤال من أبي هاشم سؤال جدلي لا يجوز أن يعترض به على إجماع المفسرين، ونقول أيضاً على قولهم إن ما يثبت بالسُّنّة قد يكون أنفع وأفضل في الثواب. قلنا: هذا محال لأن الثابت بالسُّنّة إن كان أنفع عملاً فيبقى أن الكتاب أنفع لاستحقاقه الثواب بتلاوته وهذا لا يوجد في السُّنّة والاعتماد في المسألة على هذه الآية وقد تأيد الاستدلال بهذه الآية بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ﴾ [يونس: ١٥] فأخبر أن تبديل القرآن ونسخه يكون من عند اللَّه عز وجل لا من عند نفسه، وسؤالهم على هذا بما قالوا إنه وإن كان من

عند الرسول ﷺ بصورة ولكنه من عند اللَّه حقيقة وقد أجبنا عن هذا. وهذا لأنه إنما يضاف إلى اللَّه عز وجل ما اختص به ويضاف إلى النّبيّ ﷺ ما اختص به ولو كانا مضافين إلى اللَّه عز وجل لم يجز إضافة أحدهما إلى النّبيّ ﷺ.

واعلم أن المسألة مشكلة جداً وقد ذهب كثير من أصحابنا إلى اختيار مذهبهم في المسألة والذي يمكن الاعتماد عليه هو ما ذكرنا ولا ينبغي أن يستدل في هذه المسألة من حيث المعنى لأن نهاية ما قالوه هو أن الكتاب أفضل من السُّنّة فلا يجوز نسخ الشيء بما هو دونه في المرتبة كما أنه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد، والكلام على هذا يسهل فإنهم يقولون كل واحد من الكتاب والخبر المتواتر دليل مقطوع به والجواز عقلاً موجود فلا سبيل إلى امتناعه، ونحن نقول: إنما لم يمتنع ذلك عقلاً فعلى هذا سقط جميع ما ذكروه من حيث المعقول في الدليل على جوازه وبقي الدليل الشرعي الذي أقمناه في المنع منه. وأما تعلقهم بالمواضع التي استدلوا بها في وجوب نسخ الكتاب بالسُّنّة فهي دلائل ضعيفة وسنبين الكلام على واحد واحد من ذلك. أما آية الإمساك في البيوت قلنا قد قالوا: إن الآية الواردة في الأذى والحبس في البيوت وآية الجلد كل ذلك في الأبكار دون المحصنين وفي ذلك نسخ الكتاب بالكتاب، وأما الرجم الذي هو حد المحصنين ثبت بالسُّنّة ابتداء، وهذا جواب ابن شريح وهو حسن جداً. فإن قالوا: لا بد على هذا من دليل. قلنا: لأن الرجم حد المحصن وليس في هذا الموضع ذكر الإحصان ولا ذكر ما يدل عليه الإحصان.

جواب آخر: إن سلمنا أن المحصنين والأبكار قد دخلوا في حكم الكتاب لكن بنسخ الحبس والأذى بآية الجلد ثم آية الجلد نسخه في المحصن بقوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»[1] وقد كان ذلك قرآناً يتلى في زمان النسخ وإن رفعت تلاوته من بعد وكان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسُّنّة.

ووجه ثالث وهو أن حكم الرجم مبني على قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ...﴾ إلى قوله: ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥] أن اللَّه تعالى جعل السبيل غاية ينتهي إليها حكم الحبس فقد تضمنت الآية أن حكم الحبس إلى أن يجعل اللَّه لهن سبيلاً وكان السبيل الذي وقع إليه الإشارة في الكتاب هو الرجم الثابت بالسُّنّة وكأن اللَّه تعالى قال: وأمسكوهن في البيوت حتى يتبين فيهن سنة ثم قد ثبت ببينة الرجم فانقضى زمان حكم الحبس مثل ما ينقضي زمان الصوم

(١) سبق تخريجه.

بدخول الليل وليس هذا من النسخ في شيء إنما هو حكم مؤقت ثبت بالكتاب فحين وجد وقته ارتفع. وأما نسخ الوصية للوالدين والإرث ثبت بآية المواريث وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا وصية لوارث**»[١] بيان أن آية المواريث ناسخة لآية الوصية فإن الآية أن النّبيّ ﷺ قال: «**إن اللَّه أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**»[٢] والفاء تدل على تقدم المسبب كقولك: قمت إلى فلان فضربته دل أن القيام سبب لضربه فيكون على هذا الخبر الوارد مثبتاً للكتاب لا ناسخاً له، ونحن لا ننكر البيان بالسُّنّة ولا نأباه وسائر ما قالوه من بعد إنما هي عمومات دخلها التخصيص وكذلك إن أوردوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله ﷺ: «**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**»[٣] فهذا وأمثاله ليس بنسخ وإنما هو عموم خص ونحن نجوز تخصيص الكتاب بالسُّنّة وإنما الكلام في النسخ وقد منع الشرع من النسخ ولم يمنع من التخصيص وسنبين الفرق بين النسخ والتخصيص من بعد.

ببينة: أن التخصيص جائز للكتاب بخبر الواحد وأجمعوا أن النسخ لا يجوز بخبر الواحد.

وأما قولهم: يجوز نسخ التلاوة ونسخ التلاوة يمحو حفظه عن القلوب إلى غير كتاب. قلنا نحن: إنما منعنا بالشرع والشرع إنما منع نسخ الكتاب إذا أتى بشيء آخر أن ينسخه إلا أن يكون الذي يأتي به خير منه وهذا لا يوجد في الموضع الذي صوره وإنما يوجد في موضع الخلاف لأن نسخ الكتاب وإثبات السُّنّة التي هي دونه والشرع قد رفع هذا وأباه نصاً على ما سبق ذكره، واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

مسألة: فأما نسخ السُّنّة بالقرآن:

فمن جوّز نسخ القرآن بالسُّنّة فأولى أن يجوّز نسخ السُّنّة بالقرآن. فأما إذا منعنا نسخ القرآن بالسُّنّة فقد اختلف في هذه الصورة الثانية. وذكر الشافعي رضوان اللَّه عليه في كتاب «الرسالة القديمة والجديدة» ما يدل على أن نسخ السُّنّة بالقرآن لا يجوز ولعله صرح بذلك ولوّح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابنا على قولين:

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.

أحدهما: لا يجوز وهو الأظهر من مذهبه.

والآخر: يجوز وهو الأولى بالحق.

واستدل من تعلق بالقول الأول بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فلما جعل السُّنّة مبينة للكتاب لم يحتج المبين إلى بيان أو يقال: إذا كانت السُّنّة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبيناً للسُّنَّة لأن الشيء الواحد لا يكون مبيناً ومبيناً ولأنه نسخ للشيء بغير جنسه فلم يجز كما لا يجوز نسخ الكتاب بالسُّنّة على ما بينا.

واعلم أن الأولى والأصح أنه جائز والدليل على جوازه وجود ذلك فإن النّبيّ ﷺ صالح المشركين عام الحديبية[1]، وكان مما شرط في الصلح: إن جاء من المشركات مسلمة إلى النّبيّ ﷺ ردها إليهم ثم نسخها اللَّه تعالى ونقض الصلح في ذلك على الخصوص بقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

وأيضاً فإن النّبيّ ﷺ أخر الصلوات يوم الخندق حتى مضى هويّ من الليل ثم صلّاها على ترتيب ما فاتت. ثم إن اللَّه تعالى نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ الآية [النساء: ١٠٢]. وأيضاً قال: النّبيّ ﷺ كان متعبداً في الابتداء بالتوجه إلى بيت المقدس ولم يكن ثبوت ذلك بالكتاب لأنه ليس في القرآن دليل عليه ولم يكن ذلك أيضاً لاتباعه شريعة من قبله لأنه لم يقم دليل على أنه يلزمنا اتباع شريعة من قبلنا فقد كان ذلك بمحض السُّنّة ثم نسخ بالكتاب فثبت بما بينا وجود نسخ السُّنّة بالكتاب، وإذا وجد صار شرعاً جائزاً.

وأما الدليل من حيث المعقول فلأنه لا مانع من جوازه لا من حيث القدرة ولا من حيث الحكمة، وقد سبق بيان هذا في المسألة المتقدمة، ولا يجوز أن يقال: إن نسخ السُّنّة بالكتاب يوجب التنفير عن الرسول صلوات اللَّه وسلامه عليه، لأنه يوهم أنه لا يرضى بما سنه الرسول ﷺ وقد لا يصح لأن النسخ يرفع الحكم بعد استقراره، واستقراره يمنع من هذا التوهم لأنه لو لم يرض بما سنه لم يقر عليه أصلاً وعلى أن ذلك لو نفر عنه لنفر عنه أيضاً نسخ السُّنّة بالسُّنّة لأن الناسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي فجرى مجرى كلام ينزله اللَّه تعالى ولأن الكتاب أقوى والسُّنّة أضعف ويجوز نسخ الأضعف بالأقوى والمعتمد أنَّا إنما منعنا نسخ القرآن

(١) سبق تخريجه.

بالسُّنّة للشرع منع من ذلك ولا يوجد مثل ذلك في هذا الجانب هو نسخ السُّنّة بالكتاب لأن نسخ السُّنّة بالكتاب ونسخ الشيء بما هو خير منه ولا دليل في العقل يمنع منه فجاز النسخ إذا لم يكن منه مانع وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] قلنا ليس في قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ دليل على ألّا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت: دخلت الدار لأسلم على زيد ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر على أنه ليس في كون كلامه بياناً للكتاب ما يمنع من نسخه للكتاب إذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه يكون بياناً لبعض، وأما قولهم: إنه ينبغي أن يكون نسخ الشيء بجنسه دعوى لا دليل عليه فسقط، واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

مسألة: وقوله اشتبه الفرق تحقيقاً بين النسخ والتخصيص على كثير من الفقهاء لا بد من معرفة الفرق بينهما وهما متقاربان لأنهما يجتمعان من وجه ويفترقان من وجه فلتقاربهما اجتمعا في بعض الأحكام ولاختلافهما افترقا في بعض الأحكام والنسخ يختص بالأزمان والتخصيص يختص بالأعيان ويرفع النسخ بعض الأزمان ويرفع التخصيص بعض الأعيان وهذا الرفع في التحقيق متوجه إلى أحكام الأفعال في الأزمان والأعيان، وإنما يرسل القول رفع الأزمان والأعيان على وجه المجاز لأن وجود الأعيان والأزمان في الحالين على سواء وإنما تتغير أحكام الأفعال فيهما ثم يجتمعان وإن كل واحد منهما أعني النسخ والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ، فالمخصوص من العموم غير مراد بالعموم والمراد بالنسخ غير مراد من الخطاب.

ثم اعلم أن النسخ والتخصيص يفترقا من وجوه كثيرة.

أما التفريق بينهما في الحد فقيل: إن التخصيص بيان المراد باللفظ العام والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته. ثم قد ذكر الأصحاب وجوهاً من التفريق بينهما:

أحدها: أن النسخ لا يكون إلا بمنفصل عن المنسوخ والتخصيص يصح ويكون بالمنفصل والمتصل.

والثاني: أن نسخ المقطوع به لا يكون إلا بالمقطوع به، وهو على قول الشافعي رحمه اللَّه لا يكون إلا بجنسه فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب ولا السُّنّة إلا بالسُّنّة على أحد القولين أما تخصيص العموم يجوز للشيء المقطوع به وإن كان العموم مقطوعاً به وبغير جنسه.

الثالث: أن النسخ لا يكون إلا قولاً وخطاباً والتخصيص يجوز بجميع أدلة الشرع والعقل.

والفرق الرابع: قد يصح النسخ فيما علم بالدليل أنه مراد وإن لم يتناوله اللفظ، والتخصيص لا يصح إلا فيما يتناوله اللفظ.

والخامس: أن النسخ يختص بالأحكام ولا يصح في الأخبار، والتخصيص يجوز فيهما.

والسادس: أن النسخ رافع لجميع الحكم، والتخصيص يثبت لبعض الحكم وكذلك يجوز أن يعود النسخ إلى الشيء الواحد ولم يجز أن يعود التخصيص إلا إلى عدد أقله اثنان.

والسابع: أن النسخ يختص بعموم الأزمان، والتخصيص يختص بعموم الأعيان وبهذا المعنى فرَّق أصحابنا بين التخصيص والنسخ، فقالوا: النسخ تبديل والتخصيص تقليل.

وهذه الوجوه كلها ذكرها الأصحاب في الفرق وشرح ذلك يعرف في مسائل متفرقة وقد مضى أكثر ذلك.



مسألة: إذا نزل النسخ على رسول اللَّه ﷺ ثبت النسخ في حق النّبيّ ﷺ وفي حق الأمة:

على قول بعض أصحابنا، وقال بعضهم: لا يثبت ذلك في حق الأمة حتى يتصل بهم وتعلق من قال بالوجه الثاني بقصة أهل قباء فإن أهل قباء لما بلغهم نسخ القبلة وقد صلّوا بعض صلواتهم فاستداروا كما هم إلى القبلة ومعلوم أنهم كانوا قد فعلوا بعض الصلاة بعد النسخ قبل أن يتصل بهم الخبر، ومع ذلك لم يأمرهم النّبيّ عليه الصلاة والسلام بالإعادة ولأن اللَّه تبارك وتعالى لا يكلف إلا ما يكون في وسع العبد وإذا كلف العبد الشيء قبل أن يعلمه يكون قد كلف ما ليس في وسعه وهو باطل ولهذا المعنى لا يأثم بالتأخير إلى أن يعلم ولو كان الخطاب قد توجه عليه لكان يأثم وحين لم يأثم ثبت ما قلنا.

وأما دليل الوجه الأول أن النسخ محض إسقاط فلا يعتبر فيه علم من سقط عنه كالطلاق والعتاق، وهذا لأن دليل النسخ قد قام ولا دليل على اعتبار علم من يعمل النسخ في حقه فإذا لم يكن دليل ثبت النسخ على العموم وهذا لأن الخطاب

بالشرعيات ثبت بإثبات اللَّه تعالى، فإذا كان اللَّه تعالى رفعه فكيف يبقى ثابتاً، ولأن النسخ يكون بإباحة محظور والإباحة تكون من اللَّه تعالى ويكون من قبل اللَّه تعالى العبد ثم الإباحة من قبل العبد يثبت حكمها قبل علم العبد بالإباحة مثل أن نقول: أبحت ثمرة بستاني لبني فلان ولم يعلموا بإباحته لهم فتناوله واحد منهم قبل العلم لم يجب الضمان بالإجماع فكذلك الإباحة من قبل اللَّه تعالى جاز أن تثبت على هذا الوجه، وأما حديث أهل قباء قلنا: استقبال القبلة يسقط بأعذار كثيرة ألا ترى أنه يسقط في النوافل لعذر السفر فكذلك يجوز أن يسقط عنهم بعذر الجهل وإن كانوا توجه الخطاب عليهم. وأما قولهم أنه يؤدي إلى تكليف العبد ما ليس في وسعه ثم يجوز ألّا يأثم والخطاب متوجه. ألا ترى أنه لو نسي الخطاب أو نام عن المأمور لم يلحقه الإثم والخطاب متوجه في حقه ولعل هذه المسألة تأتي من بعد بأشرح وأبسط مما ذكرناه إن شاء اللَّه. انتهى باب الناسخ والمنسوخ والقول في ذلك. ونذكر الإجماع.

القول في الإجماع وما يتصل بذلك

اعلم أن الإجماع هو اتفاق أهل العصر على حكم النازلة ويقال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة هذا الحد أحسن، واختلفوا في معنى تسميته بالإجماع فقال قوم: هو مأخوذ من اجتماع الأقوال عليه فصار بالاجتماع إجماعاً. وقال آخرون: بل هو مأخوذ من الجمع الذي هو العزم من قولهم: قد أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أي: اعزموا عليه. وقال النّبيّ ﷺ: «**لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل**»[1] أي يعزم عليه وينويه وهذا المعنى باللغة والأول بالشرع أشبه وعلى المعنى الثاني يصح الإجماع من الواحد وعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة والإجماع إذا أطلق في اللغة قد يفهم منه العزم على الشيء والإجماع على الشيء من اثنين فصاعداً، وأما في الشرع فإن الإجماع إذا أطلق لا يتناول إلا اجتماع الأمة على الحق ثم اعلم بعد هذا أن الإجماع ممكن وانعقاده متصور، وقال قوم: انعقاد الإجماع غير متصور وغير ممكن وهذا باطل لأنه لما كان الإجماع في الأخبار المستفيضة ممكناً وجب أن يكون الإجماع باعتقاد الأحكام ممكناً لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة يوجد أيضاً سبب يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام يدل عليه أن من تبين بشرع فإنه لا يستجيز كتمانه إلا عن تقية في بعض المواضع، فأما إذا لم يكن هناك تقية ولا خوف فإنه لا يستجيز كتمانه وإخفاءه وإذا ثبت هذا إذا اجتمعت الجماعة على اعتقاد أو حكم واستفاض ذلك فيما بينهم أو لم ينكر أحد منهم ذلك فلو اعتقد أحد منهم خلاف ذلك لأنكره إما صريحاً أو تعريضاً فصار عدم الخلاف منهم دليلاً على وجود الإجماع وسيأتي الكلام في هذا بأكثر من هذا الذي ذكرناه وإذا ثبت وجود الإجماع فأول مسألة تذكر من ذلك كونه حجة.

مسألة: الإجماع حجة من حجج الشرع ودليل من دلائل اللَّه تعالى على الأحكام وهو حجة مقطوع بها:

وقال النظام: ليس بحجة، وقالت الإمامية: ليس بحجة من حيث الإجماع

(١) سبق تخريجه.

لكن الحجة في أن الإمام داخل فيهم وقوله مقطوع على صحته، وذهب بعض من دفع الإجماع إلى أنه لا يتصور وجود الإجماع.

واعلم أن من يدفع الإجماع فإنه يسلك أحد مسالك ثلاثة:

أحدها: أن يحيل وقوع الإجماع.

والثاني: أن يحيل ثبوت الطريق إليه.

والثالث: أن يقول ليس في الشرع ولا في العقل دليل على أن الإجماع حجة.

أما الأول: قالوا: إنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء على كثرتهم وتباعد ديارهم. ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب فضلاً أن يعرفوا أقاويلهم في الحوادث، وكذلك من بالمشرق فدل أن معرفة قول الأمة بأجمعهم في الحوادث متعذرة لا سبيل إليها ثم قالوا: كيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب وتفنن المطالب وأخذ كل قوم صوباً من أساليب الظنون فيكون تصوير إجماعهم في الحكم المظنون بمثابة تصور إجماع العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود أو أكل نوع من الطعام، وأيضاً لو تصور إجماعهم كيف يتصور النقل عنهم على التواتر والحكم في المسألة الواحدة ليس مما تتوفر الدواعي إلى نقله فثبت أن تصور الإجماع بأنه متسلل، وأيضاً فإن الرجوع من كل واحد منهم موهوم، ومع هذا الذي قلناه لا يتصور انعقاد الإجماع على وجه يؤمن معه الخطأ لأنه يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ثم لا يجوز على جماعتهم كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود.

وأما المسلك الثاني: وهو أنه لا طريق إليه لأنه لو انعقد الإجماع لكان لا بد أن يكون إجماعهم صادراً من أصل فإن انعقد عن نص وجب نقله والاستغناء به وإن انعقد عن اجتهاد وأمارة مظنونة فلا يجوز ذلك لأنهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يجوز أن يوجد إجماعهم عن الأمارات المظنونة يدل عليه أنكم جعلتم الإجماع حجة، وإذا انعقد عن دلالة فتكون الدلالة هي الحجة لا الإجماع. قالوا: ولا يجوز أن يقال ينعقد إجماعهم لا عن دلالة لأن الذين ينعقد بهم الإجماع ليسوا بآكد حالاً وأعلى مرتبة من النّبيّ ﷺ ومعلوم أن النّبيّ ﷺ لا يقول ما يقوله إلا عن وحي، فالأمة أولى أن يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل، ولأنه إذا جاز لهم أن يقولوا لا عن دليل جاز لكل واحد منهم أن يقول أيضاً بغير دليل لأنهم إنما يجتمعون على

القول بأن يقول كل واحد منهم ونحن نعلم قطعاً أنه لا يجوز لكل واحد منهم أن يقول بغير دليل، وإذا لم يجز لآحادهم لا يجوز لجماعتهم وإذا ثبت أنه لا بد من دليل فتكون الحجة هي الدليل لا الإجماع.

وأما المسلك الثالث: فيطالبون بإقامة الدليل قالوا: ولا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع، وقد تعلق بعضهم بالأمم السالفة وقالوا لما لم يكن إجماعهم حجة فكذلك اتفاق هذه الأمة وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ولم يذكر الإجماع ولو كان حجة لذكره ويدل عليه أن النّبيّ ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «**بم تقضي؟**» قال: بكتاب اللَّه، قال: «**فإن لم تجد في كتاب اللَّه تعالى؟**» قال: بسنة رسول اللَّه ﷺ، قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول اللَّه ﷺ؟**» قال: أجتهد رأيي.(١) ولم يذكر الإجماع، ويدل عليه أن النّبيّ ﷺ قال: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»(٢) وهذا يدل على جواز الضلالة على الأمة وإذا جازت الضلالة عليهم لم يكن إجماعهم حجة.

وأما حجتنا: فتتعلق أولاً بالكتاب وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] والوسط من كل شيء خياره. وقيل: الوسط من يرضى قوله. وقيل: هو العدل والمعاني متقاربة. وقال الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم وإذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

وأيضاً فإن اللَّه تعالى قال: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] والشاهد أتم لمن يكون قوله حجة فقد وصف اللَّه تعالى الأمة بالعدالة والشهادة فدل أن قبول قولهم واجب لأنه لا يجوز أن يصفهم بالعدالة فيجعلهم شهداء على الناس ثم لا يقبل قولهم ولا يجعله حجة.

ببينة: أن الحكيم لا يصف بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على الكذب فيما يريدون فدل أنه تعالى علم أنهم لا يقدمون إلا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم. فإن قيل: المراد بالآية هو شهادتهم في الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلغت إليهم الرسالة وهذا يقتضي أن يكونوا عدولاً في الآخرة لا في الدنيا والجواب أن هذا لو كان هو المراد لقال: نجعلكم أمة وسطاً فلما قال:

---

(١) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٧٢) رقم (١٦٨)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٣٠) رقم (٢٢٠٦٠).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٥٦) رقم (١٢١)، ومسلم في الصحيح (١/ ٨١) رقم (٦٥).

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] دل أن هذا الوصف متحقق فيهم في الحال وعلى أن الآية عامة في الدنيا والآخرة فإن قيل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ ﴾ إن كان المراد بهذا جميع من صدق النّبيّ ﷺ إلى يوم القيامة فلا يتصور إحاطة علمنا بإجماع كل من صدق النّبيّ ﷺ وإن أريد بذلك من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ألّا يكون الإجماع في موضع ما حجة حتى يعلم أن جميع من كان حاضراً حين نزلت الآية قال بذلك القول، والجواب أن اللّه تبارك وتعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة فقد أوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز أن يقسم تقسيماً يؤدي إلى سد باب الوصول إلى شهادتهم فيكون المراد بالآية أهل عصر الصحابة بعد موت النّبيّ ﷺ أو أهل كل عصر يأتي وقد تأيد هذا الاستدلال بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] فدل أنهم ينهون عن كل منكر لأن لام الجنس مستغرق الجنس فلو جاز إجماعهم على مذهب منكر لما كانوا ناهين بل كانوا آمرين بذلك، وقد قيل: إن معنى قوله كنتم: صرتم، ويحتمل: وجدتم، ويحتمل: أنتم خير أمة. ذلك معتمد قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥] فقد جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره: إن تبت وشربت الماء عاقبتك، وإذا قبح غير سبيل المؤمنين وجب تجنبه وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم وقد تبين بهذا الجواب عن السؤال الذي يقولونه وهو أن اللّه تعالى علق الوعيد بمخالفة الرسول وترك اتباع غير سبيل المؤمنين قد بينا أنه لا يصح الجمع بين شيئين في الوعيد إلا وأن يكون كل واحد منهما يستحق عليه الوعيد يدل عليه أنه لا خلاف أنه يستحق الوعيد بمشاقة الرسول على الانفراد، فكذلك استحق الوعيد بترك متابعة سبيل المؤمنين على الانفراد، فإن قيل: المراد بترك متابعة سبيل المؤمنين في مشاقة الرسول، قلنا: فيكون لا فائدة في قوله: ويتبع غير سبيل المؤمنين لأن استحقاق الوعيد عرف بقوله: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء: ١١٥] فيجب أن يكون الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين متعلقاً بمعنى آخر غير ما سبق يفيد فائدة وأيضاً فإن هذا السؤال يقتضي ألّا يكون مشاقة الرسول بانفراده معصية فإن قيل: قد شرط اللّه عز وجل في لحوق الوعيد أن يكون اتباعه غير سبيل المؤمنين بعد أن تبين له الهدى والألف واللام لاستغراق الجنس فاقتضى استيعاب الهدى وكان معنى الآية: من تبين جميع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين لحقه

الوعيد فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى فعلى هذا يجب أن يكون الهدى بدليل سوى قول الأمة تم إذا تبين يتبعون فيه كما أن الإنسان إذا قال لغيره: إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه اقتضى أن يكون تبين صدقه بشيء سوى قوله.

والجواب: أنه قد قيل: إن تبين الهدى شرط في لحوق الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط لا في اتباع غير سبيل المؤمنين لأن الإنسان إنما يكون مشاقاً معانداً إذا تبين الحق وعرفه وكان هذا الشرط مقصوراً على المشاقة فقط وأيضاً فإن الذي قالوه لو كان على ما زعموا لبطل فائدة تخصيص المؤمنين مع علمنا أنه خرج الكلام مخرج تمييز المؤمنين والإعظام لهم. ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولاً من أقاويلهم هدى فإنه يلزمنا أن نقول مثل قولهم كما يلزمنا مثل ذلك في المؤمنين يدل عليه أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لأنهم قالوه وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم لأن دليلاً دل عليه. ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع جل شأنه وفي نبوة موسى عليه السلام، وإن شاركناهم في اعتقاد ذلك لما لم نصر إلى ذلك لأجل قولهم. فإن قيل: هذا استدلال بدليل الخطاب لأنكم قلتم لما ذكر في الآية إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين دل أن اتباع سبيل المؤمنين واجب وهذا تعلق بمحض دليل الخطاب لأنه ليس في الآية الأمر باتباع سبيل المؤمنين.

قالوا: والاستدلال في مثل هذه المسألة بدليل الخطاب لا يجوز.

الجواب: أن مطلق الآية تدل على ما قلناه لأن اللَّه تعالى نص على إلحاق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعند المخالف لا يلحق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين بحال وعلى أن الاستدلال بالآية تقسيم عقلي لا يتصور خلافه، وهو أنه إما أن يوجد اتباع سبيل المؤمنين أو يوجد اتباع غير سبيل المؤمنين ولا ثالث لهذين. فإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين قطعنا بوجوب اتباع سبيل المؤمنين. فإن قيل: وقد قال: ويتبع غير سبيل المؤمنين، فظاهره يقتضي أن يتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وعندنا إذا اتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين يلحقهم الوعيد.

والجواب: أنه ليس كما زعموه لأن ظاهره يقتضي لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين.

ألا ترى أنه لو قال القائل: اتبع سبيل العلماء يقتضي أن يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء، وأيضاً فإن الآية تقتضي لحوق الوعيد في هذا الفعل بترك اتباع سبيل المؤمنين وعلى هذا السؤال لا يكون بترك اتباع

سبيل المؤمنين وإنما يكون الوعيد بترك الإيمان والتوحيد وما يتصل بذلك لا بترك اتباع سبيل المؤمنين فسقط السؤال بهذا الوجه.

فإن قيل: قد قال: ويتبع غير سبيل المؤمنين وهذا يقتضي سبيلاً واحداً فلا يقتضي كل سبيل يوجد.

والجواب: أنكم إذا سلمتم أنه إذا ترك اتباع واحد يستحق الوعيد فثبت أنه إذا ترك اتباع كل سبيل هو سبيل المؤمنين يستحق الوعيد أيضاً، وعلى أن السبيل قد صار معرفاً بالإضافة إلى المؤمنين وإذا صار معرفاً بهذا الوجه فلا فرق بين أن يعرف بالألف واللام أو يعرف بالإضافة وإذا ثبت أن السبيل معرف اقتضى كل سبيل هو سبيل المؤمنين وإذا ترك ذلك استحق الوعيد والاستدلال بهذه الآية في نهاية الاعتماد وقد احتج الشافعي رحمة اللَّه عليه بهذه الآية.

دليل آخر في أن الإجماع حجة:

وهذا الدليل من السُّنّة وهو: ما روي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[(١)]. وفي رواية: «**لا تجتمع أمتي على الخطأ**»[(٢)]، وقال ﷺ: «**لم يكن اللَّه ليجمع هذه الأمة على الخطأ**»[(٣)]، وقال: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللَّه حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند اللَّه قبيح**»[(٤)]، وقال: «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»[(٥)]، وقال: «**من فارق الجماعة فمات ميتة جاهلية**»[(٦)]، وقال: «**عليكم بالجماعة**»[(٧)] و«**يد اللَّه مع الجماعة**»[(٨)] و«**من شذ شذ في**

(١) سبق تخريجه.

(٢) ورد بلفظ: «لا يجمع اللَّه هذه الأمة على الضلالة...». انظر ما أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٢٠١) رقم (٣٩٥).

(٣) ورد بلفظ الضلالة. انظر ما أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٥٠٨) رقم (٣٧٦١٥) والطبراني في المعجم الكبير (١٧/ ٢٣٩) رقم (٦٦٥).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٨٣) رقم (٤٤٦٥).

(٥) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٤/ ١٢٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٠٣) رقم (٤٠١)، وأبو داود في السنن (٤/ ٢٤١) رقم (٤٧٥٨).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٥٨٨) رقم (٦٦٤٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٤٧٧) رقم (١٨٤٩).

(٧) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ٣٨٨) رقم (٩٢٢٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٤٦٥) رقم (٢١٦٥)، وأحمد في المسند (٥/ ٣٧٠) رقم (٢٣١٩٤).

(٨) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٤٦٦) رقم (٢١٦٦)، وابن حبان في الصحيح (١٠/ ٤٣٧) رقم (٤٥٧٧).

النار»[١]، وقال: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[٢]، وقال: «**من فارق الجماعة فاقتلوه**»[٣]، وقال ﷺ: «**من أحب أن ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**»[٤]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل للَّه، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، والنصح لأولي الأمر**»[٥]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**ستكون بعدي هنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جمع فاضربوا عنقه كائناً من كان**»[٦].

والأخبار في معنى هذا كثيرة وإذا أمر في هذه الأخبار بالكون مع الجماعة ونهى عنه الشذوذ ونفى الخطأ والضلالة عنهم دل ذلك أن إجماعهم حجة وصواب وحق يدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام لما قال: «**لا تجتمع أمتي على الخطأ**» فما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه فيجب كون ذلك صواباً غير خطأ، فإن قالوا: هذه الأخبار آحاد فلا يصح إثبات الإجماع بها وهي من مسائل الأصول، قيل: هي متواترة من طريق المعنى فإن ألفاظها وإن اختلفت فقد اتفق الكل على معنى واحد وهو وجوب التمسك بالإجماع وتحريم المخالفة وعصمة الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلالة. وقد بينا أن مثل هذا الطريق يفيد العلم فإن قيل: قوله: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[٧] يحتمل أنه عليه الصلاة والسلام أراد بالضلالة الكفر دون غيره، وكذا نقول: إن هذه الأمة لا تجتمع على الكفر فقد قال عليه الصلاة والسلام: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة**»[٨] قيل له: كل معصية ضلالة لأنه قد عدل بها عن الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ فينبغي ألّا يجوز اجتماعهم على خلاف الحق بحال لأنا قد ذكرنا أن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ورد بلفظ متقارب. انظر ما أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٤٣٨) رقم (٤٥٧٧)، والنسائي في المجتبى (٧/ ٩٢) رقم (٤٠٢٠)، والطبراني في المعجم الكبير (١٧/ ١٤٤) رقم (٣٦٢).

(٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٠/ ٤٣٦) رقم (٤٥٧٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٩٧) رقم (٣٨٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٣٨٧) رقم (٩٢١٩).

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ١٦٣) رقم (٢٩٦)، وابن ماجه في السنن (١/ ٨٤) رقم (٢٣٠)، والدارمي في السنن (١/ ٨٦) رقم (٢٢٨).

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سبق تخريجه.

(٨) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٩٦) رقم (٨٣٨٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٥٢٥) رقم (١٩٢٥).

كل ما عدل به عن الحق ضلال وعلى أنه قد قال عليه الصلاة والسلام: «**لم يكن اللَّه ليجمع هذه الأمة على الخطأ**» وهذا ينفي أنواع الخطأ لأن الكلام خرج مخرج بيان كرامة هذه الأمة على اللَّه عز وجل وكرامتهم على اللَّه عز وجل تنفي أن يجتمعوا على كل ما هو خطأ وعدول عن الحق. فإن قيل قوله: أمتي يتناول جميع أمته من وقته إلى قيام الساعة، ولا يتصور اجتماع كلهم على الخطأ وأيضاً فإن إجماعهم لا يتصور أن يكون حجة لأنه إذا كان يتناول جميع من صدقه إلى انقطاع التكليف فلا يوجد بعد ذلك تكليف حتى يكون اجتماع هؤلاء حجة، وقد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال فيما سبق وبينا أن المراد بهذا أهل كل عصر.

ببينة: أن عند المخالفين يتصور اجتماع أهل كل عصر على الخطأ والضلالة فإذا تصور ذلك عندهم في أهل كل عصر إلى أن ينقطع التكليف فقد تصور اجتماع الكل على الضلالة وقد نفى النّبيّ ﷺ ذلك. فإن قيل: ولم قلتم إذا كان لا يجوز اجتماعهم على الخطأ والضلالة يجب أن يكون اجتماعهم حجة ولا يجوز مخالفته، قيل له: قد أجمعت الأمة أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ونعني بهذا إجماع من يقول: إن الأمة لا تجتمع على الخطأ دون غيرهم فكل من قال: إن الأمة لا تجتمع على الخطأ فقد قال: إن إجماعهم حجة لأنه لم يجوّز لأحد منهم مخالفتهم على ما ورد به النص، وإذا أجمعوا أنه لا يجوز المخالفة فقد أجمعوا أنه يكون حجة.

ببينة: إذا تعرفنا حال الأمة وجدناهم متفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق وشق العصا ومحادة المسلمين ومشاقتهم ولا يعدون ذلك من الأمور الهينة بل يعدون ذلك من عظام الأمور وقبيح الارتكابات، فدل أنهم عدوا إجماع المسلمين حجة يحرم مخالفتها، وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب وأوردها المتكلمون والقدر الذي قلناه كاف وهو المعتمد.

وأما الجواب عن الذي قالوه: أما الأول: قوله إنه يستحيل وجود الإجماع. قلنا: لا يستحيل على ما سبق بيانه. أما قولهم: إنه مع كثرتهم وتباعد ديارهم يمتنع ويتعذر الوقوف على إجماعهم. قلنا: نقول أولاً: كيف يدعى استحالة هذا ونحن نرى خيلاً من الكفار يرمى عددهم على عدد المسلمين وهم متفقون على ضلالة يدرك بطلانها بأدنى ذكر، فإذا لم يمتنع ذلك إجماع أهل الدين على حكم من أحكام الدين وأيضاً فإنا نعلم إجماع العلماء من أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة رحمهم اللَّه على مذهب كل واحد منهما في مسائل الفروع مع تباعد الديار

وانقطاع المزار فدل أن الذي ادعوه من الاستحالة باطل، هذا جواب القاضي أبي بكر. ثم نقول: إن الوقوف على الإجماع غير ممتنع بسماع أقاويل الحاضرين والنقل من الجانبين كما يمكن معرفة اتفاق المسلمين على الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان واعتقاد أداء الزكاة والحج وغير ذلك مع كثرة المسلمين وتباعد الذكر بهم لأن الاعتبار بعلماء العصر وأهل الاجتهاد وهم كالأعلام في كل عصر لا تجلى مواضعهم ولا أقوالهم.

ببينة: أن من عاصر الصحابة يمكنه أن يكتفي بكل واحد من المجتهدين أو ببعضهم فيعرف قوله ويتعرف قول الناس لأن أهل الاجتهاد من ذلك الوقت كانوا محصورين وكذلك التابعون فأمكن التوصل إلى معرفة قولهم بالطريق الذي قدمنا، وأيضاً فإن القول المنتشر في أهل العصر من غير مخالف دليل على الإجماع وهذا يمكن معرفته وهذا لأن الدليل الذي دل على أن الإجماع حجة يوجب أن يكون سبيل من الوصول إليه ولا وصول إلا بالقول المنتشر في الأمة وعدم المخالف لذلك لأن معرفة قول كل واحد من علماء العصر لا سبيل إليه في العالم، ولا يجوز أن يوجب علينا ما لا سبيل إلى الوصول إليه فإذا لم يمكن إلا هذا القدر علمنا أن ذلك حجة وأنه المعنى بالإجماع الذي أوجب علينا اتباعه، وأما قولهم: إنه يستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم ثم إذا اجتمعوا لا يجوز. قلنا: المستحيل أن يقال إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لم نقل هذا وإنما نقول إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع الكافة لم يكن قوله خطأ وليس نمنع أن يفارق الواحد الجماعة في هذا. ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلاً مخصوصاً ولا يجوز أن تجتمعوا على أكلة مخصوصة في هذا اليوم. وأما قولهم: إنه لا بد أن ينعقد الإجماع على دليل. قلنا: لا نمنع أن يكون إجماعهم عن نص لم ينقلوه واكتفوا بالإجماع عن النقل ويجوز أيضاً أن يجتمعوا عن أمارة فطرية وسنبين ذلك من بعد. وأما قولهم: إن الإجماع لا يكون إلا عن دلالة فتكون تلك الدلالة حجة لا الإجماع. قلنا: هذا يبطل بقول النّبيّ ﷺ فإنه حجة ومع ذلك لا نقول ما يقوله إلا عن دلالة وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الإجماع حجة ما صدر عنه الإجماع حجة أيضاً فيكون في المسألة حجتان وأيضاً فإن الإجماع وإن كان عن دليل هو حجة ولكن في الإجماع فائدة وهي أن يسقط عنا البحث عن الحجة ويسقط هنا نقلها ويحرم علينا الخلاف الذي كان سابقاً في مسائل الاجتهاد، وقد قال بعضهم: إنا وجدنا إجماعاً منعقداً من غير دليل نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد والاستبضاع وأجرة الحمام وقطعة الشارب

وأخذ الزكاة من الخيل تبرعاً وأخذ الخراج أورد هذه المسائل أبو الحسين البصري في أصوله.

الجواب: إن هذه المسائل لم يقع على كلها الإجماع فإن البيع بالتراضي لا يكون بيعاً ولا بد عندنا من الإيجاب والقبول حتى لا يكون ما أخذاه حراماً، وأما البيع فلا يقول إنه بالتعاطي المجرد ينعقد البيع بحال، وأما لاستبضاع فهو على مذهب أبي حنيفة، والباقي من المسائل يجوز أن يسلم، لكنا نقول: إن الإجماع لا يقع إلا عن دليل غير أنه يجوز أن يقع الاكتفاء عن نقل الدليل بوقوع الإجماع، وأما الذي تعلقوا به من الظواهر قلنا أما الآية وهي قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] نقول لهم: إن الآية دليلنا لأنه تعالى شرط في الرد إلى الكتاب والسُّنّة وجود التنازع فدل أن دليل الحكم عند عدم التنازع هو الإجماع إذ لا بد للحكم من دلالة وعلى أن يرد الحكم إلى الإجماع رد إلى الكتاب والسُّنّة، وقد ذكرنا ذلك، وأما حديث معاذ قلنا: قد كان ذلك في زمن النّبيّ ﷺ والإجماع يكون بعد زمانه، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[1] قلنا: يجوز أن يكون قال ذلك لأقوام بأعيانهم، ويجوز الخطأ والضلالة على أقوام بأعيانهم، وإن تعلقوا بإجماع سائر الأمم قلنا: قد قال بعض أصحابنا: إن إجماع هذه الأمة وسائر الأمم سواء في كونه حجة وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني. وإن سلمنا فالفرق بين هذه الأمة وسائر الأمم هو أن عصمة الأمة طريقها الشرع ولم يرد الشرع بعصمة سائر الأمم، وقد ورد بعصمة هذه الأمة ونفي الخطأ عنهم على ما سبق بيانه فافترقا لهذا المعنى، ولأن اعتراض النسخ في دين سائر الأمم جائز.

ألا ترى كيف اعترض ونسخ الكل بشريعة محمد ﷺ وإذا كان النسخ جائزاً لم تقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة، وأما في شريعتنا فلا يجوز النسخ بل هذه شريعة مؤيدة فعصمت أمتها ليرجع إليها عند الخطأ والنسيان وليبقى الشرع بإجماع الأمة محفوظاً.

فإن قيل: أليس قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ . . . ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ﴾ [آل عمران: ٩٩] فقد جعلهم كما جعل هذه الأمة شهداء فيجب أن يكون إجماعهم حجة، أورد هذا السؤال أبو زيد في أصوله وأجاب وقال: يحتمل أن إجماعهم كان حجة ما كانوا متمسكين بالكتاب، وإنما لم يجعل

(١) سبق تخريجه.

اليوم إجماعهم حجة لأنهم كفروا بالكتاب، وإنما ينتسبون إلى الكتاب بدعوتهم ولأن تأويل الآية وأنتم شهداء بما فيه قبل نبوة محمد ﷺ فلم لا يشهدون بالحق. ألا ترى أنه قد سبقت هذه الآية أنه أخذ الميثاق بالبيان. قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٨٧] فدل أن المراد ما ذكرنا، واعلم أنا لما حققنا الإجماع حجة من جهة الشرع خاصة فقد قال بعضهم: إنه حجة من جهة الشرع والعقل جميعاً والصحيح هو الأول لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ ولهذا اجتمع اليهود والنصارى مع كثرتهم على ما هم عليه من الضلالة وإذا جعلناه حجة في الشرع فإنما وجد ذلك في هذه الأمة على ما سبق.

❁ ❁ ❁

فصل

إذا ثبت أن الإجماع حجة يجب التزامها ولا يجوز مخالفتها

فهو على ضربين:

أحدهما: ما يكفر مخالفه متعمداً وهو الإجماع على الشيء الذي يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما، ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربا اعتقد في شيء من ذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع فهو كافر؛ لأنه صار بخلافه جاحداً كافراً لما قطع به من دين الرسول صلوات اللَّه عليه كالجاحد لصدق الرسول صلوات اللَّه عليه.

والضرب الثاني: ما يضل مخالفه إذا تعمد ولا يصير كافراً وهذا إجماع الأمة الخاصة وذلك مما ينفرد بمعرفته العلماء كتحريم المرأة على عمتها وخالتها، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة، وتوريث الجدة السدس، وحجب بني الأم مع الجد، ومنع توريث القاتل، ومنع وصية الوارث، فإذا اعتقد المعتقد في شيء من هذا خلاف ما عليه إجماع العلماء لم يكفر لكن يحكم بضلالته وخطئه.

ثم اعلم أن الكلام في الإجماع بعد أن عرفنا أنه حجة يشتمل على خمسة فصول:

أحدها: معرفة ما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة.

والثاني: فيمن ينعقد به الإجماع من الأمة.

والثالث: ما ينعقد فيه الإجماع من الأحكام.

والرابع: ما ينعقد به الإجماع من الشروط.

والخامس: معرفة ما يتخالط مما يتعارض فيه الإجماع والاختلاف.

ولا بد لكل واحد من هذه الفصول الخمسة من إيراده بما يشتمل عليه ليصير الإجماع مستوفى في أحكامه وما يتصل به.



فـصـل

أما الكلام فيما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة

اعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل يوجب ذلك؛ لأن اختلاف الآراء أو الهمم يمنع من الاتفاق على شيء إلا عن سبب يوجب ذلك، وهذا مثل اتفاق الناس على أكلهم عند الجوع وشربهم عند العطش ولبسهم عند العري كان عن سبب وهذه أمور طبيعية كانت عن سبب طبيعي، وكذلك الأمور الدينية لا تكون إلا عن سبب ديني وذلك مثل اتفاقهم على المعتقد الديني واتفاقهم على صلاة الجمعة وصلاة العيدين وعلى فعل الصلوات الخمس وصوم رمضان، فإنه لا يكون ذلك إلا عن سبب ديني قادهم إليه، ويجوز أن يتفقوا عن دليل على حكم الحادثة وتكون على الحكم دلائل سواء ويجوز أن يختلفوا في الأدلة مع اتفاقهم على الحكم فلا يكون اختلافهم في الأدلة مانعاً من إجماعهم على الحكم، وقد أجاز قوم انعقاد الإجماع عن توفيق من اللَّه تعالى من غير دليل شرعي دلهم على ذلك. وذلك بأن يوفقهم اللَّه تعالى للصواب من غير أن يكون لهم عليه دلالة وأمارة وهذا ليس بصحيح لأنه لو جاز لجماعة الأمة أن يقولوا من غير دليل لكان يجوز لكل واحد منهم أن يقول من غير دليل وحين لم يجز لآحادهم كذلك لا يجوز لجماعتهم، ولأن الدليل هو الموصل إلى الحق فإذا فقد الدليل فقد الوصول، وقد بينا أن حال الأمة لا يكون أعلى من حال نبي الأمة ومعلوم أن النّبيّ ﷺ لا يقول ما يقول إلا عن دليل، فالأمة لأن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل أولى وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف أنه ينعقد الإجماع عن الكتاب والسُّنّة ثم إذا كان الإجماع عن نص غير محتمل من كتاب أو خبر متواتر كان الحكم والقطع بصحته ما يتبين بالنص فلم يكن للإجماع تأثير في ثبوتهما وإن كان النص خبر واحد وأجمعوا به كان الحكم ثابتاً بالظاهر وكان نفي الاحتمال من الظاهر والقطع بصحة

الحكم ثابتين بالإجماع واختلفوا في انعقاد الإجماع عن القياس.



مسألة: ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يجوز بانعقاد الإجماع عن القياس، وقالوا: لا فرق بين القياس الجلي والخفي في ذلك، وقال قوم: إنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن القياس بحال سواء أكان خفياً أو جلياً واختاره محمد بن جرير الطبري، وذهب قوم إلى جواز انعقاده بالجلي دون الخفي وأما نفاة القياس منعوا انعقاد الإجماع بالقياس لأنه ليس بدليل عندهم، والكلام مع نفاة القياس يأتي من بعد.

وأما حجة من نفى انعقاد الإجماع بالقياس قال في ذلك لأن الخطأ موهوم في القياس والإجماع يوجب العلم القطعي فلا يجوز أن يقع بالقياس لأن ذلك يوجب أن يكون فروع الشيء أقوى من أصله.

ببينة: أن القياس فرع الإجماع.

ألا ترى أن الإجماع يستخرج منه المعنى فيقاس عليه مثل ما يستخرج من الكتاب والسُّنّة، فإذا كان القياس فرعاً للإجماع فلا يجوز أن يصير الإجماع فرعاً، لأنه يؤدي إلى أن ينقلب الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وهذا لا يجوز.

ببينة: أن الحكم الصادر عن القياس لا يفسق مخالفه بل يجوز مخالفته ولا يجعل أصلاً في نفسه بل هو فرع لغيره ولا يقطع عليه بثبوته ولا على تعلقه بالأمارة، وأما الحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ويفسق مخالفه ويجعل أصلاً ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقة فإذا صدر هذا الإجماع عن الاجتهاد اجتمعت فيه هذه الأحكام مع تنافيها وتضادها وهذه الحقيقة وهي أن الأمارة دلالة خافية فلا يجوز أن يقال: إن الأمة على كثرتها واختلاف هممها وأغراضها تجمعها الأمارة مع خفائها يدل عليه أن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ولا عصر إلا وفيه من ينفي القياس أصلاً فلم يجز وقوع الإجماع وانعقاده والذي ينعقد به الإجماع معدوم.

وأما حجة من جوّز انعقاد الإجماع عن القياس فنبين أولاً وجود ذلك ثم نبين جواز ذلك من حيث المعنى والدليل على وجود ذلك ووقوعه إجماع الصحابة على قتال أهل الردة وقد كان ذلك من طريق الاجتهاد، قال أبو بكر رضوان اللَّه تعالى عليه قال: لا أفرق بين ما جمع اللَّه بينهما فقاس الزكاة على الصلاة في وجوب قتال المخل بها ولو كان معهم في قتال مانعي الزكاة على نص لنقلوه.

واتفق الصحابة أيضاً على إمامة أبي بكر وقد كان ذلك بطريق الاجتهاد فإنهم استدلوا في إمامة أبي بكر رضي اللَّه عنه بتقديم النّبيّ ﷺ إياه في الصلاة، وقالوا: اختاره ﷺ لديننا فاخترناه لدنيانا[١].

وقد أجمع الصحابة أيضاً على توريث الجدتين السدس فإن اجتمعا فهو لكما وأيتكما تفردت به فهو لها. وقد أجمعت الأمة على هذا الحكم وكان ذلك عن الاجتهاد.

وأجمعت الأمة أيضاً على أن حد العبد على النصف من حد الحر وإنما اتفقوا عليه بقياس العبد على الأمة فإن في الكتاب حد تنصيف الإماء وليس فيه ذكر حد العبيد.

وأجمعت الأمة أيضاً على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وأجمعوا على تقديم الأمة في العتق قياساً على العبد.

وأجمعوا على إراقة الشيرج[٢] إذا وقعت فيه الفأرة وكان مائعاً وإلقائها وما حولها إذا كان جامداً قياساً على السمن.

وهم يقولون على هذه الدلائل أن إجماعهم لم يكن عن قياس بل كان عن دليل آخر في مسألة قتال مانعي الزكاة وإمامة أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه وفي مسألة الجدتين كان إجماعهم عن خبر المغيرة وقالوا في سائر المسائل إنما كان الإجماع لأن النص على تنصيف الحد في الأمة نص في العبد وكذلك النص على تحريم لحم الخنزير نص على تحريم شحمه والنص في السمن نص في الشيرج.

والجواب: أن هذه الدعاوى بلا دليل وقد نقلنا في قتال مانعي الزكاة وتقديم أبي بكر رضي اللَّه عنه في الإمامة على الصحابة أنهم ذكروا الاجتهاد فيما صاروا إليه، وأما ميراث الجدتين فلازم قولهم: إن إجماعهم كان عن خبر المغيرة فخبر المغيرة كان في الجدة الواحدة والإلزام في الجدتين، وأما سائر المسائل فلازمة أيضاً، وقولهم: إن النص في كذا نص في كذا مجرد دعوى لا دليل عليها وسيأتي في باب القياس أن طريق إثبات هذه الأحكام في الصور التي لم يقع النص عليها لم يكن إلا بالقياس إلا أنه بالقياس الجلي فإن قال بعض من يخالف هذه المسألة: إن عندي يجوز انعقاد الإجماع بالقياس الجلي ولا يجوز بالخفي، قلنا: إذا ثبت جواز انعقاده بأحدهما ثبت بالآخر وهذا لأن القياس دليل من دلائل الشرع وطريق موصل

(١) السيرة الحلبية (٣/ ٤٩٠) الرياض النضرة (١/ ٢٩٢).
(٢) الزيت المستخرج من السمسم.

إلى الحكم ولا مانع من انعقاد الإجماع عنه فينعقد عند الإجماع دليل الكتاب والسُّنّة.

فإن قالوا: قد بينا أن الإجماع لا يقع عن الاجتهاد، وقلنا قد قلتم إن كثرة عدد الأمة واختلاف هممها وأغراضها يمنع من اجتماعهم بطريق الاجتهاد والأمارة وهذا دعوى وليس يمتنع أن تجمعهم الأمارة الواحدة والأمارات الكثيرة على الحكم الواحد فإن اختلفت الأغراض وكثر العدد لأنهم مع كثرتهم واختلاف أغراضهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمارة فإذا ظهرت الأمارة لجماعتهم لم يمتنع اتفاق جميعهم على الحكم الذي دلت عليه الأمارة يدل عليه أن اليهود والنصارى وهم الجم الغفير قد اجتمعوا على اعتقاد واحد فإذا جاز اتفاقهم مع كثرتهم وتباين هممهم وأغراضهم من جهة شبهة دخلت عليهم فلأن يجوز اتفاق الجماعة من جهة الأمارة المستندة إلى أصل هو حق أولى وليس هذا كاتفاقهم على الكذب في شيء معين حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعي لجميعهم على ذلك. وقد بينا وجود الداعي هاهنا وعلى هذا خرج اتفاقهم على مأكل واحد وصناعة واحدة حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعي لجميعهم على ذلك وهذا لأن اتفاقهم على مأكول واحد تابع لتساوي شهواتهم وأماكن شهواتهم ونحن نقطع أن الناس يختلفون في الشهوات وأماكن نيل الشهوات فمنهم من يشتهي ما ينفر طبع الآخرين، ومنهم من تنقص شهوته لما تقوى شهوة الآخر، فتدعوه قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر، وقد يتفق الاثنان في شهوة حتى يقدر أحدهما على تحصيلها بعجز الآخر عنه، وأما الذي قالوه أولاً من أن الخطأ موهوم في القياس والإجماع يوجب علماً قطعياً. قلنا: هذا يبطل بخبر الواحد فإن الإجماع ينعقد عنه مع وجود ما قالوه ولأن العبرة بحسب ما يدل عليه الدليل وقد دل الدليل أن الإجماع يفيد العلم القطعي وأن القياس لا يفيد إلا غلبة الظن، وأما قولهم أن القياس فرع والإجماع أصل ولا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل. قلنا: الأدلة قد يتقوى بعضها ببعض وقد تتعاضد وتتظاهر الدلائل فيتم عند الاجتماع بما لا يتم عند الانفراد. ألا ترى أن أصل التواتر آحاد يجوز عليها الخطأ ثم إذا اجتمعت تعاضدت وتقوى بعضها ببعض أفادت العلم القطعي. كذلك القياس إذا اجتمعت الآراء صار دليلاً قطعياً على صحة الحكم به وانتفاء الخطأ عنه وبهذا الوجه جعلنا الإجماع الصادر عن الخبر الواحد والعموم دليلاً قطعياً وإن لم يكن الخبر الواحد والعموم في جميع مسمياته كذلك.

وأما قولهم: إن القياس لا يفيد كذا وكذا وما بينوا من المخالفة بين القياس

والإجماع فليس يدخل على ما قلناه، وذلك لأن ما قالوه حكم لاجتهاد إذا انفرد عن الإجماع فإذا اقترن به الإجماع صار دليلاً مقطوعاً به، ويجوز مثل هذا القول. ألا ترى أن القول عن الأمارة إذا اقترن به تصويب النّبيّ ﷺ أفاد العلم المقطوع به، وإذا لم يقترن به أفاد الظن.

وأما قولهم: إنه ما من عصر إلا ويوجد فيه من ينفي القياس قلنا: ليس الأمر على ما زعمتم والأصل في الإجماع إجماع الصحابة رضي اللَّه عنهم أجمعين، ولسنا نعلم أن أحداً منهم أنكر القياس والاجتهاد.

ببينة: أنه كما وجد في الأمة من ينفي القياس قد وجد فيهم أيضاً من ينفي أخبار الآحاد ومن ينفي القول بالعموم، ثم أجمعوا أن الإجماع يجوز أن ينعقد بهما ولم نعتبر خلاف من خالف ونظر إلى ما كان الأمر عليه في عصر الصحابة رضي اللَّه عنهم كذلك هاهنا. واللَّه أعلم.

وقد حكى عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر قال: إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم لأنه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه وهذا لا يصح لأن الإجماع إذا وجد بأي دليل كان صار حجة وحرم خلافه وقد ذكرنا وجه ذلك، وإن كان عن اجتهاد ويدل عليه قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[1] وما اتفقوا عليه أنهم إذا اتفقوا لا يجوز مخالفتهم على ما ذكرناه من قبل.

❁ ❁ ❁

فـصـل

[الاجتهاد عن غير أصل]

وأما الاجتهاد عن غير أصل كالاجتهاد في جزاء العبد وجهات القبلة وأروش الجنايات وقيم المتلفات فمن يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمنع. وأما من جوز القياس فقد ذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد، والصحيح جوازه والذي ذكرناه دليلاً في المسألة المتقدمة يصلح دليلاً في هذه المسألة وفي هذا الموضع.

وقد قال بعض أصحابنا إن:

---

(١) سبق تخريجه.

دلائل الاجتهاد التي ينعقد بها الإجماع من أوجه:

أحدها: أن ينعقد عن تنبيه من كتاب أو سنَّة.

فالتنبيه من الكتاب: كإجماعهم على أن ابن الابن في الميراث كالابن.

والتنبيه من السُّنّة: كإجماعهم على أن موت العصفور في السمن كموت الفأرة.

والوجه الثاني: أن ينعقد عن استنباط من كتاب أو سُنَّة فالاستنباط من الكتاب كإجماعهم على تحريم نكاح خالات الآباء وعماتهم وخالات الأمهات وعماتهن مثل تحريم الخالات والعمات والاستنباط من السُّنّة كإجماعهم على توريث كل واحدة من الجدتين السدس والجدتان أم الأم وأم الأب وإن حجب أم الأم لأم أم الأم كحجب الأم لأم الأم.

والوجه الثالث: أن ينعقد عن المناظرة والجدال كإجماعهم على قتال مانعي الزكاة وإن في المرهونة إذا أجهضت دية الجنين.

والوجه الرابع: أن ينعقد عن استدلال بقياس كإجماعهم على أن حد العبيد في الزنا كالأمة وأن الجواميس في الزكاة كالبقر.

والوجه الخامس: أن ينعقد عن استدلال باجتهاد كإجماعهم على جهة القبلة وقد ذكر غير هذا وعندي أن هذا تكلف شديد وإذا ذكرنا جواز الإجماع عن الاجتهاد دخل فيه وجوه الاجتهاد جليها وخفيها.

وإذا علمنا أن الإجماع ينعقد عن أحد هذه الوجوه فاختلفوا أن الإجماع إذا انعقد بأخذ هذه الدلائل يكون منعقداً على الحكم الثابت بالدليل أو يكون منعقداً على الدليل الموجب للحكم. وذهب بعض المتكلمين من الأشعرية إلى أنه منعقد على الدليل الموجب وذكر أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه منعقد على الحكم المستخرج من الدليل وهو الصحيح لأن الحكم هو المطلوب من الدليل ولأجله انعقد الإجماع فعليه انعقد الإجماع ونبني على هذا مسألة وهي أن الإجماع الواقع على موجب خبر من الأخبار هل يكون دليلاً على صحة الخبر؟ فمنهم من قال: يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله. ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم ولا يدل على صحة الخبر، وهذا أولى القولين لأنه يجوز أن يكونوا اتفقوا على العمل به لأن التعبد ثابت بخبر الواحد وهذا التعبد ثبت في حق الكافة، ولأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر وصار الحكم مقطوعاً به لأجل إجماعهم، وأما صحة الخبر على طريق أنه يكون مقطوعاً به فله طريق مخصوص

في الشرع على ما قلنا في باب الإخبار فبطلت صحة الخبر وعدم صحته أو كونه خبراً واحداً أو خبر يقطع بثبوته ويوجب العلم بموجبه من ذلك الطريق فإن ظهر الإجماع ولم يعلم الدليل الذي انعقد به الإجماع فقد بينا أنه لا يجوز أن ينعقد إلا عن دليل فيكون انعقاده دليلاً على أنه انعقد عن دليل موجب له إلا أنهم استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل واكتفوا به عنه وقد ذكرنا هذا من قبل، واللَّه أعلم بالصواب.



فـصـل

ولما عرفنا ما ينعقد به الإجماع من الأدلة فنتكلم الآن فيمن ينعقد به الإجماع من الأمة، أما إجماع سائر الأمم سوى هذه الأمة فليست بحجة وقد بينا. ثم اعلم أنه لا اعتبار بالكافرين في الإجماع لأن الإجماع إنما صار دليلاً بالسمع والأدلة السمعية التي ذكرنا لم تتناول الكافرين، وإنما تتناول المؤمنين على الخصوص، ولأن الإجماع حجة بمعرفة الأحكام الشرعية، والكفار لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية فلا يجوز اعتبارهم في حجة الأحكام الشرعية والاعتبار أيضاً في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف ولأنا لو اعتبرنا جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف خرج الإجماع أن يكون حجة لأنه لا يكون بعدهم تكليف حتى يكون إجماعهم حجة فيه. ولأنا قد دللنا أن إجماع أهل كل عصر حجة والدلائل دلت أن الإجماع حجة فدلت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار أيضاً بمن ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام كالعامة والمتكلمين الذين يدعون علم الأصول، وقال بعض المتكلمين: اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الإجماع وهو قول القاضي أبي بكر. وقال بعضهم: يعتبر اتفاق الأصوليين والمتكلمين. وتعلق من اعتبر غير الفقهاء بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»، وهذا يتناول الكل وهذا لأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنهم عصموا عن الخطأ وليس يمتنع أن يكون جماعتهم العامة والخاصة معصومة عن الخطأ، وإذا لم يمتنع ذلك وكانت الظواهر هي الراجحة على أن الإجماع حجة عامة في الخاصة والعامة اعتبر جماع الكل لكونه حجة ولأن اللَّه تعالى قال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وهذا سينال الفقهاء والعامة، والصحيح: ما قدمنا لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان، وأما المتكلمون فلا يعرفون طرق الأحكام وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون أصول الفقه والذي

استدلوا به فأكثر ما فيه أنه عام فنخصه ونحمله على الفقهاء الذين يعرفون طرق الأحكام. ونقول أيضاً: إن الأمة إنما كان قولها حجة إذا قالوه عن استدلال وهي إنما عصمة عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال حتى تعصم عن الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة يدل عليه أن العامة يلزمهم المصير إلى قول العلماء فصار العلماء كأنهم المتصرفون فيهم فيسقط اعتبار قولهم وقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذي قالوه وقد روي أن أبا طلحة الأنصاري رحمة اللَّه عليه كان يستبيح أكل البرد في الصوم ويقول إنه: لا يفطر ولم يعد خلافه خلافاً لأنه لم يكن من فقهاء الصحابة رضي اللَّه عنهم.

وقد قال بعض أصحابنا: إنما يشترك الخاصة والعامة في معرفته فلا بد من إجماع الكل في الشيء لينعقد عليه الإجماع، وقد ذهب إليه بعض المتكلمين وعندي أن هذا باطل ولا يعتبر قول العامة في شيء من الأحكام سوى إن كان من الأحكام الظاهرة التي يعرفونها أو من الأحكام التي لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل يعم الكل فيوجب إخراج العامة وإطراح قولهم في الأحكام أجمع، وعلى هذا نقول: إن العلماء في النحو والعربية واللغة لا نعتبر قولهم أيضاً في انعقاد الإجماع عن الأحكام وكذلك العلماء الذين لا يعرفون إلا التفسير، وإنما يرجع إليهم في الوقوف على أقوال المفسرين من السلف، وكذلك أمر المحدثين الذين لا يعرفون إلا الرواية فيرجع إليهم فيما يصح من الأخبار، وما لا يصح.

وأما الفقهاء الذين يرجع إلى قولهم في انعقاد الإجماع فهم المجتهدون وسنذكر شرائط الاجتهاد من بعد.

وأما الذين يتكلمون في الجواهر والأغراض وعرفوا بمحض الكلام ولا يعرفون دلائل الفقه فلا عبرة بقولهم في الإجماع وهم بمنزلة العوام.

وأما المتفردون بأصول الفقه فإن وافقوا الفقهاء في ترتيب الأصول وطرق الأدلة كان خلافهم مؤثراً يمنع من انعقاد الإجماع، وإن خالفوهم فيما يقتضيه استنباط المعاني وعلل الأحكام وغلبة الأشباه لم يؤثر خلافهم وانعقد الإجماع بدونهم، واللَّه أعلم.

وعلى الجملة: إذا أجمع المفتون على المسألة وبقي قوم لا يستقلون بأنفسهم في معرفة حكم حادثة تقع لهم ويتعين عليهم في ذلك تقليد غيرهم فوجوب مراجعتهم في المسألة التي اتفق عليها الفقهاء المجتهدون محال.

ونقول في تقسيم الفقهاء: إن من يعرف الفروع والأحكام ولا يعرف دلائلها

وعللها فهذا ناقل يرجع إلى حفظه ولا يعول على اجتهاده ولا يرتفع الإجماع بخلافه.

وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها مشرفاً على الأصول في ترتيبها ولوازمها عارفاً شبهها وأدلتها وعللها فهذا أكمل الفقهاء علماً وأصحهم فيه اجتهاداً وهذه الطبقة هم الذين يرجع إليهم في الإجماع والاختلاف.

وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها غير عارف بالأصول وترتيبها ولوازمها فيصح اجتهاده فيما يقتضيه التعليل والسُّنّة ولا يصح اجتهاده فيما يقتضيه دلائل الأصول فيما يصح اجتهاده فيه ويقع الإجماع بخلاف ما لا يصح اجتهاده لم يرتفع الإجماع بخلافه وهذا التقسيم ذكره المعرف بأقضى القضاة أبو الحسن الماوردي.

وأما الكلام في اعتبار الورع فقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن الورع معتبر في أهل الإجماع، وقالوا: إن الفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين فلا يعتبر خلافهم ووفاقهم لأنهم بفسقهم خارجون عن محل الفتوى والفاسق غير مصدق فيما يقوله وافق أو خالف، وقد قال بعض أصحابنا: يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له بما يؤدي إليه اجتهاده، وليس له أن يقلده غيره فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه. ويجوز أن يقال: إنه عالم في حق نفسه مصدق على نفسه فيما بينه وبين ربه وهو مكذب في حق غيره وغير ممتنع هذا الانقسام. وقد قال بعض أصحابنا: إن الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه، وبيان ذلك أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه فسئل عن دليله فلجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاده خرج بغير دليل، فإذا ظهر من استدلاله على خلاف ما يجوز أن يكون محتملاً يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلاً في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقاً، لأنه من أهل الاجتهاد، وإن لم يظهر من استدلاله محتملاً لم يقيد لخلافه قال هذا القائل وفي هذا يفارق العدل الفاسق لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله لأن عدالته تمنعه من اعتقاد شرع بغير دليل، وهذا التقسيم لا بأس به وهذا كلام يقرب من مآخذ أهل العلم فَلْيُعَوّل عليه.

قال: ورأيت في كتاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي رحمه اللَّه أن كل من كان من أهل الاجتهاد سواء أكان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً وسواء أكان عدلاً أميناً أو فاسقاً متهتكاً يعتد بخلافه لأن المعول في ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمشهور والفاسق كالعدل في ذلك، والأحسن هو الأول. وأما الفسق بتأويل فلا

يمنع من اعتبار من يعتد به في الإجماع والاختلاف وقد نص الشافعي رحمه اللَّه على قبول شهادة أهل الأهواء وهذا ينبغي أن يكون في اعتقاده بدعة لا تؤديه إلى التكفير. فأما إذا كان يؤديه إلى التكفير فلا يعتد بخلافه ووفاقه. وأما الكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به طويل الذيل ضيق المجال وقد أكثر العلماء الكلام في ذلك وليس هو بأمر هين لأن تكفير الناس لا يجوز بما يجازف فيه وأسرع الناس إلى تكفير الناس الخوارج ثم المعتزلة وقد يطلق بعضهم فيقول من خالف الإجماع يكفر، وهذا أيضاً فيه نظر. وقد بينا طرفاً من ذلك والكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به ليس هذا موضعه فنتجاوز عنه وقد ذكر الأصحاب طرف ذلك في كتاب الشهادات ونذكر ذلك في التعليق وقد ذكر في كتاب منهاج أهل السُّنّة ما نقل عن بعض السلف الصالحين والأئمة المقتدى بهم ونصصت على المواضع التي طلب الكفر فيها المتواطئ واتباعهم أسلم، واللَّه المرشد والموفق بمنِّه.



فـصـل

وأما الكلام في عدد المجمعين

فإن بلغ علماء العصر مبلغاً لا يتوقع فيهم التواطؤ على الكذب وهم الذين اعتبروا في عدد التواتر فلا شك في انعقاد الإجماع باتفاقهم. وأما إذا لم يبلغوا هذا العدد فذهب بعض علماء الأصوليين إلى ألّا يجوز الخطأ عدد علماء العصر عن مبلغ التواتر لأنهم ورثة الملة وحفظة الشريعة وقد ضمن اللَّه تعالى قيامها ودوامها إلى قيام الساعة. فإذا عاد العلماء إلى عدد لا ينعقد منهم التواطؤ فربما يفقد منهم الاستقلال بحفظ الشريعة فلا يكون إليه حفظ الملة على الكمال.

وقد قال بعضهم: يجوز أن ينحطوا عن عدد التواتر وإذا انحطوا وأجمعوا يكون إجماعهم حجة. وقال الأستاذ أبو إسحاق: لم يبق في الدهر إلا مفتي واحد، واتفق ذلك لقوله حجة ويصير ذلك بمنزلة إجماع الأمة.

أما الأول: فبعيد لأنه يستحيل أن ينقص عدد العلماء في عصر من الأعصار عن عدد التواتر خصوصاً وقد ورد الخبر في ذهاب العلم في آخر الزمان.

وأما الثاني: فالإشكال فيه أن العلم الضروري هل يحصل بخبر الواحد أم بخبر جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر؟ وقال بعضهم: إن اللَّه تعالى يحدث في هذا العدد من الأمارات الدالة على صدقهم ما يوجد ذلك عنده وجود عدد

التواتر، والأولى أن يقال: إنه يعلم صدقهم ضرورة لا بخبرهم لكن بخبر النّبيّ ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر اللَّه عز وجل**»(١).

وقد قيل: إنه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عدداً يقع العلم بصدقهم ضرورة يجب اتباعهم على قولهم فإن لم يقطع بأن الحق في إجماعهم كما يلزم العمل بالاجتهاد وإن لم يقطع بأن الحق فيه ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة، وذهب أهل الظاهر إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة دون إجماع أهل سائر الأعصار، وذهبوا في ذلك إلى أن الإجماع إنما صار حجة بالسمع دون غيره والأدلة السمعية اختصت بالصحابة رضي اللَّه عنهم دون غيرهم، ولك الأدلة: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وهذا خطاب مواجهة فيتناول الحاضرين دون غيرهم، ولنا قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ [النساء: ١١٥] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»(٢) فلا يمنع أن يكون اللَّه عز وجل عنى الصحابة بالخطاب وحده ليميزهم بهذه الكرامة عن غيرهم، والرسول ﷺ أيضاً عنى الصحابة رضي اللَّه عنهم على الانفراد لتكون هذه المنحة لهم وهذا لأن الخطاب صالح أن يتناول الصحابة على الانفراد ولا يصلح أن يتناول التابعين على الانفراد بل إنما يصلح تناولهم مع من تقدمهم لأنهم الذين كانوا موجودين زمان الخطاب. وأما التابعون فلم يكونوا موجودين زمان الخطاب فتبين أن الأصل في هذا هم الصحابة دون من بعدهم فيكون إجماعهم حجة دون من بعدهم.

قالوا: ولأن النّبيّ ﷺ قال: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(٣) وإنما حكم بالاهتداء بالاقتداء بالصحابة دل أن غيرهم لا يكون بمثابتهم ولأن الصحابة رضوان اللَّه عليهم قد اختصوا بمشاهدة النّبيّ ﷺ والحضور عند الوحي وكان ذلك مزية لهم لا توجد لمن بعدهم.

وأما دليلنا، نقول: إن الأدلة للإجماع ولا تخص عصراً دون عصر فإن قوله عز وجل: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] لا يختص بعصر الصحابة رضي اللَّه عنهم لأن التابعين من المؤمنين وكذلك أهل كل عصر وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

١١٠]، وقول النّبيّ ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[١] ليس لشيء من هذا اختصاص بعصر دون عصر، ولأنه لما كان نقل أهل كل عصر الأخبار كنقل الصحابة في أحكام التواتر والآحاد وجب أن يكون في الإجماع بمثابته ليكون كل خلف محجوباً بسلفهم وليكون الشرع محفوظاً من الخطأ والغلط.

ببينة: أن أهل كل عصر حجة على من بعدهم في البلاغ فكذلك وجب أن يكونوا حجة في الإجماع.

وأما الجواب عن تعلقهم قلنا: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] خطاب لجميع الأمة بإجماع الأمة.

ببينة: أنه وصفهم بما وصفهم في الآيتين لانتسابهم إلى النّبيّ ﷺ وكونهم من أمته ولأنهم قد دانوا لشريعته وهم أتباعه في الأقوال والأفعال وهذا المعنى موجود في أهل جميع الأعصار إلى قيام الساعة ولهذا المعنى لم ينقل عن أحد من السلف والخلف أنه حمل الآية على أهل عصر الصحابة دون من بعدهم. وأما قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٢] فمعنى ذلك من أحد وجهين: إما أنه ورد ليبين أن قول كل واحد منهم حجة وهذا صحيح على قول الشافعي رحمه اللَّه وهو محمول على أن لمن بعد الصحابة أن يرجعوا إلى قول كل واحد من الصحابة فيما يرويه عن الرسول ﷺ والدليل على أن معنى هذا الخبر ليس الإجماع أنه قال: «**بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٣]، وقوله: «بأيهم» يتناول الآحاد ولا يتناول جماعتهم. وأما قولهم: إن الصحابة اختصوا بعصر الرسول ﷺ ومشاهدته. قلنا: ولم ينبغِ أنهم إذا كانوا كذلك وجب لأن يختصوا بكون إجماعهم حجة دون من بعدهم إذ ليس في اختصاصهم بما اختصوا به ما يدل على اختصاصهم بكون إجماعهم حجة دون من سواهم، واللَّه أعلم.

فصل

أما الفصل الثالث: وهو بيان ما ينعقد فيه الإجماع

اعلم أن الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.

وأحكام الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من الأحكام الشرعية.

وأما الأحكام العقلية فعلى ضربين:

أحدهما: ما يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع كحدث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته وإثبات النبوة وما أشبه ذلك فلا يكون الإجماع في هذا حجة لأنا بينا أن الإجماع دليل شرعي ثبت بالسمع، فلا يجوز أن يكون حجة ولا أن يثبت حكماً قبل السمع، كما يجوز أن يثبت الكتاب بالسُّنّة، والكتاب يجب العمل به قبل السُّنّة.

والضرب الثاني: ما لا يجب تقدم العلم به على السمع وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المذنبين وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع والإجماع حجة في هذا الضرب لأنه لما كان يجوز أن يعلم بعد الشرع والإجماع من أدلة الشرع جاز إثبات ذلك به.

وأما أمور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالإجماع ليس بحجة فيها؛ لأن الإجماع فيها ليس بأكثر من قول رسول اللَّه ﷺ وقد ثبت أن قوله ﷺ إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا وكذلك الإجماع ولهذا قال النّبيّ ﷺ: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم**»[1] وقد كان النّبيّ ﷺ إذا رأى رأياً في الحرب راجع الصحابة في ذلك وربما ترك رأيه برأيهم، وقد ورد مثل هذا في حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك، ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين. وقد ذكر بعض المتكلمين أن الإجماع ينعقد في أمر الدنيا أيضاً وإذا رأى أهل العصر شيئاً واتفقوا عليه لا يجوز مخالفته سواء أكان في أمر الدين أو في أمر الدنيا، لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف على الأمة ولم يفصل بين أن يكون اتفقوا على أمر ديني أو دنيوي. والصحيح الأول كما سبق.

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١/ ٢٠١) رقم (٢٢)، وابن خزيمة في الصحيح (١/ ٢١٤) رقم (٤١٠)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٢٥) رقم (٢٤٧١)، والدارقطني في السنن (١/ ٣٨٦) رقم (١٣)، وأبو يعلى في المسند (٦/ ١٩٨) رقم (٣٤٨٠)، وأحمد في المسند (٣/ ١٥٢) رقم (١٢٥٦٦).

فـصـل

إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين في حكم مخصوص فإنه لا فرق بينهما فيه

مثل الإجماع على ألّا فرق بين الصلاة والصيام في وجوب النية وأن لا فرق بين الأكل والجماع في إفساد الصوم لم يجز التفرقة بينهما كما نعتاد الإجماع على اجتماعهما وذهب بعض أهل العلم إلى جواز التفرقة بينهما بالدليل الموجب لافتراقهما لأنه إجماع منهم لم يتعين في حكم والإجماع إنما ينعقد في الأحكام المتعينة، وقيل: إنه مذهب سفيان الثوري فإنه أفسد الصيام بجماع الناسي ولم يفسد بأكل الناسي، وهذا ليس بصحيح، لأن الإجماع على استوائها في الحكم إجماع على حكم فلما لم يجز مخالفة الإجماع في أعيان الأحكام لم يجز مخالفته في تساوي الأحكام، فإذا وجب بالدليل ثبوت الحكم في أحد المسألتين أوجب الإجماع ثبوته في الأخرى، فيكون ثبوته في الأول بدليله، وثبوته في الثاني بالإجماع، وإن وجب الدليل نفى الحكم عن أحدهما وجب نفيه عن الآخر فيكون نفيه عن الأول بالدليل وعن الثاني بالإجماع، وإذا قام الدليل على فساد الصيام بجماع الناسي أوجب الإجماع فساده بأكل الناسي، وإذا قام الدليل على صحة الصيام مع أكل الناسي أوجب الإجماع صحته مع جماع الناسي وإذا اجتمعت الأمة على الفرق بين مسألتين في حكم مخصوص لم يجز الجمع بينهما في ذلك الحكم وجوز الجمع بين المفترقين من وجوب الفرق بين المجتمعين وهو فاسد بما قلناه، فإذا أوجب الدليل ثبوت الحكم في إحدى المسألتين أوجب الإجماع نفيه عن الأخرى، وإذا أوجب الدليل نفيه عن إحدى المسألتين أوجب الإجماع ثبوته في الأخرى.

وإذا اجتمعت الأمة على قولين في حادثة لم يجز إحداث قول ثالث فيها، وجوزه بعض أهل الظاهر. وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة: إن اختلافهم على قولين يوجب تسويغ الاجتهاد فجاز إحداث قول ثالث كما لو يستقر الخلاف.

وأيضاً فإن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين، وامرأة وأبوين على قولين، فجاء ابن سيرين وأحدث قولاً ثالثاً فقال في امرأة وأبوين بقول ابن عباس، وفي زوج وأبوين بقول سائر الصحابة، وأقره سائر العلماء على هذا فلم ينكروا عليه مخالفة الإجماع.

والصحيح ما قدمنا من تحريم إحداث قول ثالث لأن إجماعهم على قولين

إجماع على تحريم ما عداهما فلما لم نجز خلاف الإجماع في القول الواحد لأنه يتضمن تحريم ما عداه فكذلك لا يجوز خلاف إجماعهم على القولين لإجماعهم على تحريم ما عداه يدل عليه أنه قد ثبت أن الحق لا يخرج عن الإجماع. فلو جاز إحداث قول ثالث لم يعتقدوه يخرج الحق عن أقوالهم لأنا إنما جوزنا ذلك فيجوز أن يكون الحق في القول الثالث، وفي هذا إبطال الإجماع.

وأما قولهم: إن اختلاف الصحابة على قولين يوجب جواز الاجتهاد.

قلنا: يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين. فأما في قول ثالث فلا لما بينا أن في إثبات قول ثالث إبطال إجماعهم.

وأما الذي حكوه عن ابن سيرين.

قلنا: هو لم يخالف الصحابة بل أخذ بكل واحد من القولين في إحدى المسألتين فصار قوله داخلاً في القولين غير خارج منهما، وعلى أن ابن سيرين قد عاصر الصحابة وأفتى معهم فاعتد بخلافه فيهم.

ومثال هذه المسألة: مسألة الحرام وهي: إذا قال لزوجته: أنت عليَّ حرام فإن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة على خمسة أقاويل وأحدث مسروق قولاً سادساً وقال: لا أبالي أحرم امرأتي أم قصعة من ثريد يعني أنه ليس بشيء، فقال الأصحاب: إن مسروقاً عاصر الصحابة فاعتد بخلافه فيهم. وأنا أقول هذا في مسروق صحيح، أما في ابن سيرين فبعيد لأنه وإن أدرك عصر الصحابة رضي اللَّه عنهم فلم يكن في ذلك الوقت في عداد من يعتد بقوله يتبع قولهم بخلاف مسروق فإنه من متقدمي التابعين وأدرك زمان عمر رضي اللَّه عنه وما بعده وكان من الفقهاء المتقدمين في عصر الصحابة. وقد قال بعض أصحابنا: إن ابن سيرين محجوج بقول الصحابة رضوان اللَّه عليهم وقول من قال: إنه لا ينكر عليه فلعله لم يظهر في ذلك الزمان فلهذا لم يروا الإنكار عليه ونحن ننكره ونقول قد خالف إجماع الصحابة في هذه المسألة.

وإذا أجمعت الصحابة رضوان اللَّه عليهم أجمعين على دليل في حكم لم يتعد وهو في المجلدة الثانية.



تم المجلد الأول بحمد اللَّه وعونه والحمد للَّه رب العالمين وصلى اللَّه على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. يتلوه الثاني إن شاء اللَّه تعالى.



فهرس المحتويات

المقدمة ٥
عملنا في الكتاب ٦
سيرة المؤلف ٧
ابن السمعاني ٧
اسمه ونسبه ٧
نشأته ٧
مؤلفاته ومنها ٧
وفاته ٨
تعريف الفقه ١١
تعريف أصول الفقه ١٢
العلم بأحكام الشريعة ١٦
العقل ١٧
مراتب العقل ١٨
مصادر التشريع ١٨
الكتاب ١٩
السُّنة ٢١
الإجماع ٢١
القياس ٢٢
القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف التي لا بد من معرفتها في مسائل الفقه ٢٤
مسائل الفقه ٢٤
الأسماء المعربة ٢٤
ثم الأسماء المعربة: على أربعة أضرب ٢٤
الأسماء الموضوعة ٢٥
ثم إن الأسماء الموضوعة تنقسم إلى خمسة أقسام ٢٥
معاني بعض الحروف ٢٧
حرف الواو ٢٧

حرف الفاء ٢٩
حرف ثم ٢٩
حرف بعد ٢٩
حرف مع ٢٩
حرف أو ٢٩
حرف بل ٣٠
حرف لكن ٣٠
حرف لو ٣٠
حرف لولا ٣٠
حروف الجر ٣١
حرف من ٣١
حرف عن ٣١
حرف مَن ٣١
حرف إلى ٣٢
حرف حتى ٣٢
حرف الباء ٣٢
لام الإضافة ٣٣
حرف على ٣٣
حرف ما ٣٤
حرف أن وإن ٣٤
حرف إنما ٣٤
حرف إلا ٣٥
حرف ليس ٣٥
حرف لا ٣٥
حرفا الألف واللام ٣٦
حرفا بلى ونعم ٣٦
حرف أم ٣٦
حرف أين ٣٦
حرف متى ٣٧
حرف إذ وإذا ٣٧
حرف حيث ٣٧
باب الأوامر ٣٨

صفة الأمر والنهي ٣٨
فصل: حد الأمر ٤٢
مسألة: موجب الأمر الوجوب عندنا ٤٣
فصل: ورود الصيغة بعد الحظر ٤٩
فصل: حمل انتفاء الوجوب ٥٠
فصل: دلالة انتفاء الوجوب ٥٠
مسألة: الأمر لا يفيد التكرار على قول أكثر أصحابنا ٥٠
مسألة: حكم الأمر على الفور أو الترخي ٥٥
مسألة: حكم الأمر المؤقت ٦٥
مسألة: صيغة قضاء المأمور ٦٨
فصل: أصحاب الأعذار في الصوم ٧٠
مسألة: الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء ٧٢
فصل: حكم الأمر بالشيء ٧٥
مسألة: من يلحق خطاب الأمر ٧٧
مسائل قصار وفصول من المذهب يليق بهذا الموضع ٨٥
مسألة: دخول العبيد في المطلق من الأوامر والنواهي ٨٥
مسألة: مذهب الشافعي أن النساء لا يدخلن في خطاب الرجال ٨٥
فصل: تكليف السكران ٨٧
وأفعال السكران وأقواله داخلة تحت التكليف في قول عامة الفقهاء ٨٧
مسألة: لا يدخل الآمر في الأمر عند عامة الفقهاء ٨٩
مسألة: الأمر بالشيء يدل على إجزائه ٩٠
مسألة: الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى ٩٢
مسألة: الفرض والواجب واحد عندنا ٩٤
مسألة: الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق ٩٥
مسألة: إذا قال الصحابي: أمرنا بكذا، فإنه ينزل منزلة القول المقول في الأمر ٩٩
باب القول في النواهي ١٠٠
فصل: وله صيغة تدل عليه في اللغة ١٠٠
فصل: وصيغة النهي مقتضية للتحريم ١٠٠
فصل: والنهي يقتضي الترك على الدوام، وعلى الفور بخلاف الأمر يقتضي فعل المأمور مرة واحدة ولا يقتضي الفور إلا بدليل ١٠١
فصل: إذا نهى الشارع عن أحد الشيئين كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما ١٠١
مسألة: النهي يدل على فساد المنهي عنه ١٠٢

القول في العموم والخصوص ١١٣
مسألة: للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعاً ١١٣
ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول ١١٦
ومن فروع هذه المسألة ١٢٤
فصل: ألفاظ العموم: ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول ١٢٥
مسألة: واختلف أصحابنا في المجاز هل يتعلق به العموم؟ على وجهين ١٢٨
فصل: وكذلك الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم في إضمار ... ١٢٩
مسألة: أقل ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة ١٣٠
فصل: نقول في ابتداء هذه المسألة أن التخصيص تمييز بعض الحكمة بالحكم ١٣٢
مسألة: العموم إذا خص لم يصر مجازاً فيما بقي، بل هو على حقيقة فيه ١٣٣
فصل: تخصيص لفظ العموم ١٣٨
فصل: خصوص العموم ١٣٩
الذي يخص به العموم شيئان عقل وشرع ١٣٩
وأما تخصيص العموم بالشرع فضربان ١٤٠
فأما تخصيصه بالكتاب ١٤٠
وأما تخصيص عموم الكتاب بالكتاب والسُّنّة بالسُّنّة ١٤١
وأما تخصيص الكتاب بالسُّنّة أو السُّنّة المتواترة بالآحاد. ١٤١
مسألة: يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا وعند الكثير من المتكلمين .. ١٤٢
فصل: تخصيص السُّنّة بالسُّنّة ١٤٣
وأما تخصيص السُّنّة بالسُّنّة فجائز. ١٤٣
وأما تخصيص العموم بالإجماع ١٤٤
وأما تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه ١٤٥
وأما التخصيص بالقياس ١٤٦
وأما التخصيص بدليل الخطاب ١٤٧
وأما فحوى الخطاب ١٤٧
وأما التخصيص بالعادة والعرف ١٤٨
مسألة: إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص وكان مستقلّاً بنفسه يجري على عمومه،
ولا يستقل بنفسه ١٤٨
فصل: تعارض اللفظين ١٥٢
مسألة: العام المتقدم لا ينسخ الخاص المتقدم، بل الخاص يقضي عليه ويكون الحكم
له فيما تناوله المتأخر ١٥٤
فصل: تقييد العموم بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم ١٥٨

مسألة: المعطوف لا يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره مما في المعطوف عليه،
بل إنما يضمر مما في المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به ١٥٩
فصل: خطاب العموم ١٦٢
فصل: تخصيص العموم بالدليل المتصل ١٦٣
فأما تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول ١٦٣
فأما تخصيص العموم بالاستثناء ١٦٤
فصل: ويجوز إذا اتصل بالكلام سواء تقدم عليه أو تأخر عنه أو تخلله ١٦٥
فصل: خروج الاستثناء ١٦٥
ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها. ١٦٥
فصل: ألفاظ الاستثناء ١٦٦
مسألة: اختلف أهل اللغة وأهل الفقه في الاستثناء من غير الجنس ١٦٦
مسألة: إذا تعقب الاستثناء جملاً قد عطف بعضها على بعض يرجع إلى الجميع ١٦٩
فصل: تخصيص العموم بالشرط ١٧٥
وأما تخصيص العموم بالشرط ١٧٥
وأما تخصيص العموم بالغاية ١٧٦
وأما التخصيص بالتقييد ١٧٦
فصل: القول في ألفاظ الشارع ١٧٧
ومما يدخل في باب العموم القول في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال ١٧٧
فصل: الصيغة الشرعية ١٧٨
مسألة: ومما يتعلق بباب العموم والخصوص مسألة المطلق والمقيد ١٨٠
القول في دليل الخطاب ١٨٧
وبيان اختلاف العلماء في ذلك، ووجه كونه حجة، وذكر ما يتصل به،
وما قيل في بيان مذهب العلماء في دليل الخطاب، وما ذهب كل فريق منهم في ذلك . ١٨٧
فصل: أنواع الخطاب ١٩٩
وإذا ثبت القول بدليل الخطاب، فنقول: الخطاب سبعة أنواع: الشرط، والغاية،
والصفة، والحال، والاسم، والعين، والعدد. ١٩٩
فصل: تعليق الحكم بالصفة ٢٠٠
القول في البيان، والمجمل، والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه ٢٠٧
فصل: المحكم والمتشابه ٢١٣
المحكم والمتشابه ٢١٣
فصل: الحقيقة والمجاز ٢١٤
الحقيقة والمجاز، وما يتصل بهما ٢١٤

فصل: دخول المجاز في خطاب اللَّه تعالى ٢١٥
في حسن دخول المجاز في خطاب اللَّه عز وجل، وفي أنه قد خاطب به ٢١٥
فصل: حقيقة المجاز ٢١٧
فصل: الحقائق العرفية ٢٢١
أما الحقائق العرفية ٢٢١
مسألة: يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان ٢٢٣
فصل: الألفاظ العربية ٢٢٦
مسألة: جواز أخذ الأسماء من جهة القياس ٢٢٧
فصل: وجوه المجاز وطرق استعماله ٢٣٠
في ذكر وجوه المجاز وطرق استعماله ٢٣٠
فصل: فيما يقع به بيان المجمل ٢٣٨
اعلم أن بيان المجمل يقع من ستة أوجه ٢٣٨
فصل .....
وأما الكلام في وقت البيان ٢٤٠
مسألة: التأسي برسول اللَّه ﷺ عندنا واجب في القرب ٢٤٩
مسألة ٢٥٥
مسألة: ويلحق بهذا الفصل الكلام في تعبد نبينا عليه الصلاة والسلام بشريعة من قبله ٢٥٧
القول في الأخبار ومواجبها وما يقبل منها وما لا يقبل ٢٦٣
أما ما أوجب عليه لأمته منه الأمرين ٢٦٣
وما أوجب له على أمته من الأمرين ٢٦٣
وإذا كان أمر السُّنّة على هذا الوجه فللسنة حالتان ٢٦٤
فصل: حد الخبر ٢٦٤
اعلم أن حد الخبر كلام يدخله الصدق والكذب ٢٦٤
وأما شروط التواتر فأشياء ٢٦٦
مسألة: الخبر المتواتر يفيد العلم عند جماعة العلماء ٢٦٨
أخبار الآحاد ٢٧٢
ونتكلم الآن في أخبار الآحاد فنقول ٢٧٢
أحوال الراوي والشرائط المعتبرة فيه لنقل خبره ٢٨٣
وقد ذكر بعضهم أن الشرائط في الراوي لقبول الرواية خمسة ٢٨٥
مسائل الخلاف ٢٩٥
ونذكر الآن مسائل الخلاف ٢٩٥
فصل: العمل بالخبر الواحد ٢٩٥

فصل: العمل بالخبر الصحيح ٢٩٧
الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل وجب الحكم به وإن كان مخالفاً لمعاني أصول
سائر الأحكام ٢٩٧
مسألة: لا يجب عرض الخبر على الكتاب ولا حاجة بالمخبر إلى إجازة الكتاب ٣٠٥
فصل: ونذكر الآن ما يقبل فيه خبر الواحد ٣١٣
مسألة: الأخبار على نوعين مسانيد ومراسيل ٣١٥
فصل: طبقات الصحابة ٣٢٨
اعلم أن الصحابة على طبقات ٣٢٨
فصل: أقسام الصحيح من الأخبار ٣٣٣
مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوي الثقة ٣٣٦
فصل: في معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة ٣٤٠
فأما الترجيح من جهة الإسناد فمن وجوه ٣٤٠
وأما ترجيح المتن فمن وجوه ٣٤٢
فصل: باب التأويل ٣٤٤
مسألة: هذه مسألة تتصل بالأخبار وهي ما يشتمل على القراءة الشاذة من الحكم
هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه؟ ٣٤٩
القول في الناسخ والمنسوخ ٣٥٢
مسألة: النسخ جائز في الشرعيات ٣٥٣
ومما يتصل بهذه المسألة فصلان ٣٥٦
فصل: وقوع النسخ ٣٥٧
فصل: حكم الناسخ المنسوخ ٣٦٠
الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام ٣٦٠
فصل آخر: في بيان وجوه النسخ ٣٦٢
فصل: ونتكلم الآن في أوقات النسخ ٣٦٤
مسألة: يجوز عندنا نسخ الشيء قبل وقت فعله ٣٦٤
فصل: دلائل النسخ ٣٦٩
ودلائل النسخ مع التقدم والتأخر في التنزيل من أوجه كثيرة ٣٧٠
مسألة: الزيادة على النص لا تكون نسخاً بحال ٣٧٣
فصل: النقصان من النسخ ٣٨٠
وإذا ثبت أن الزيادة على النص لا تكون نسخاً فالنقصان من النسخ لا يكون نسخاً أيضاً ٣٨٠
فصل: بقية فيما يجوز به النسخ ٣٨١
مسألة: فأما نسخ السُّنّة بالقرآن ٣٨٦

مسألة: إذا نزل النسخ على رسول اللَّه ﷺ ثبت النسخ في حق النّبيّ ﷺ
وفي حق الأمة ٣٨٩
القول في الإجماع وما يتصل بذلك ٣٩١
مسألة: الإجماع حجة من حجج الشرع ودليل من دلائل اللَّه تعالى على الأحكام
وهو حجة مقطوع بها ٣٩١
واعلم أن من يدفع الإجماع فإنه يسلك أحد مسالك ثلاثة ٣٩٢
دليل آخر في أن الإجماع حجة ٣٩٦
فصل: إذا ثبت أن الإجماع حجة يجب التزامها ولا يجوز مخالفتها ٤٠١
فهو على ضربين ٤٠١
ثم اعلم أن الكلام في الإجماع بعد أن عرفنا أنه حجة يشتمل على خمسة فصول ٤٠١
فصل: أما الكلام فيما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة ٤٠٢
فصل: الاجتهاد عن غير أصل ٤٠٦
فصل: وأما الكلام في عدد المجمعين ٤١١
فصل: أما الفصل الثالث: وهو بيان ما ينعقد فيه الإجماع ٤١٣
فصل: إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين في حكم مخصوص
فإنه لا فرق بينهما فيه ٤١٥

قواطع الأدلة في الأصول

للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى سنة (٤٨٩هـ)

اعتنى به
الدكتور ناجي السويد

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر ولا تعسر

فصل

[إجماع الصحابة]

وإذا أجمعت الصحابة على دليل في حكم لم يتعد، ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك الحكم بغيره من الأدلة، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم، لم يجز خلافهم.

والفرق بينهما أن المفروض عليهم إظهار الحكم ببعض أدلته لا بجميعها، فأما في الحكم فالمفروض عليهم إظهار جميع الحكم فلو كان للحادثة حكم آخر لما أظهروه، وإن أجمعوا على علة في حكم يكون إجماعاً على الحكم، لأن العلل إنما تنصب للأحكام، فيكون الإجماع على العلة إجماعاً على الحكم، وقال بعضهم: إنه يكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم، والأصح: هو الأول لما بينا أن المقصود من العلل: أحكامها لا أعيانها. واللَّه أعلم بالصواب.

۞ ۞ ۞

فصل

الفصل الرابع: في معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط

اعلم أن من شروط الإجماع: ظهوره في أهل العصر حتى يعلم به أهل العصر الثاني، وقد يكون ظهوره بالقول، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول والفعل جميعاً فأما ظهوره بالقول إذا وجد يصح انعقاد الإجماع به، وذهب بعض أهل العلم إلى أنه لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ليكمل في نفسه وهذا ليس بصحيح لأن حجج الأقوال أكثر من حجج الأفعال، وإن كان كل واحد منهما إذا

انفرد يكون حجة فلا يجب اجتماعهما كما لا يلزم الجمع في الحكم بين دليل الكتاب والسُّنَّة، وإذا ثبت أن الإجماع على القول يكون حجة فقد يكون الإجماع على القول بوجوده من جميع أهل الإجماع وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقين بعد انتشاره فيهم وهذه المسألة اختلف أهل العلم فيها.



مسألة: إذا قال الصحابي قولاً وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به:

ومن أصحابنا من قال: إنه حجة وليس بإجماع قاله أبو بكر الصيرفي وقيل: إن هذا مذهب الشافعي، لأنه قال: من نسب إلى ساكت قولاً فقد افترى عليه، وبهذا قال الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة قاله أبو هاشم، وقال القاضي أبو بكر: ليس بحجة أصلاً وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة واختاره أبو عبد اللَّه البصري وقال أبو علي بن أبي هريرة: إن كان وجد حكماً من بعض الصحابة وانتشر من الباقين لم يعرف له مخالف لا يكون إجماعاً، وإن كان فتوى وانتشر ولم يعرف له مخالف يكون إجماعاً وعكس هذا أبو إسحاق المروزي وقال: يكون إجماعاً إن كان حكماً ولا يكون إجماعاً إن كان فتيا، والأصح هو القول الأول وأما من قال: ليس بحجة أصلاً فاحتج في ذلك وقال: لا يمتنع أن يكون سكوت من سكت لتقية أو هيبة كما روي عن ابن عباس أنه لما أظهر قوله في مسألة العَوْل قيل له: هلا قلت في زمان عمر رضي اللَّه عنه، قال: إنه كان رجلاً مهيباً وروي أنه قال «هبته»[1].

وأيضاً يجوز أن يكون سكت لأنه لم يتفكر في المسألة لتشاغله بغير ذلك من الاشتغال إن كان فقيهاً فلعله اشتغل بالفكر في غيره من المسائل لأنها كانت أهم عنده وإن كان إماماً فاشتغل بالجهاد وسياسة الناس فلم يوجد في هذه المسألة إلا قول بعض الصحابة ويقول بعضهم: لا ينعقد الإجماع وأما من قال: إنه ليس بإجماع لكنه مع ذلك حجة لأن الإمساك عن القول في الحادثة من الممسك يحتمل أن يكون ذلك للارتياب في النظر والاستدلال فلم يجز أن يجعل اعتقاد للساكت فيه إلا أنه مع ذلك حجة لأن الفقهاء في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يظهر مخالف منهم فدل أنهم اعتقدوه حجة، وأما علي بن أبي هريرة قال: إذا

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٥٣) رقم (١٢٢٣٧).

كان الموجود قضاء من بعض القضاة والحكام فلا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم، لأن في الإنكار افتياتاً عليه، وقال ابن أبي هريرة: ونحن نحضر مجالس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ينكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك، وأما أبو إسحاق المروزي فقال: إن الأغلب أن الصادر عن الحاكم يكون عن مشورة، والصادر عن فتوى يكون عن استبداد، ولا يدل ذلك على الإجماع، وأما دليلنا فيما اخترناه وهو أن يكون حجة وإجماعاً. فنقول أولاً: إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم وسكت الباقون، ولم يظهروا خلافاً، فإما أن يعلم أن سكوتهم سكوت راضٍ، أو لا يعلم ذلك، فإن علم أن سكوتهم عن رضى، بدليل يدل عليه، فإنه يكون ذلك إجماعاً كما لو قالوا صريحاً: رضينا بهذا القول، وللرضا أمارات كثيرة بالقول، وقد جوز بعضهم وجود العلم بالمذاهب اضطراراً، فيكون على هذا القول معرفة الرضى أحكم وآكد، وأما إذا لم يعلم رضاهم بقوله، فإن كان مسألة لا تكليف فيها، وليس مما يلزم بالنظر فيه، وإنكاره إذا علموا أنه منكر، مثل قول القائل: إن عماراً أفضل من حذيفة، وأمثال هذا وقول القائل: إن زيداً في الدار، وعمرو خرج إلى الصحراء، فالسكوت من الباقين في أمثال هذا لا يكون إجماعاً، وأما إذا كان على الناس من ذلك تكليف، وظهر من بعضهم القول في ذلك وانتشر، وسكت الباقون يكون ذلك إجماعاً، واحتج من قال بذلك بأن العادة جرت أن النازلة إذا نزلت فزع أهل العلم إلى الاجتهاد، وطلب الحكم فيها، وإظهار ما عندهم في ذلك، فلما وقعت الحادثة، وظهر قول من المجتهد في ذلك وانتشر قوله، ولم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان، وارتفاع الواقع، دل أنهم راضون بذلك وصار رضاهم بهذا الطريق بمنزلة ما لو أظهروا رضاهم بالقول والفعل.

ببينة: أن أهل الإجماع معصومون من الخطأ والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ﷺ ثم إذا رأى النبي ﷺ مكلفاً يقول قولاً في أحكام الشرع، فسكت عنه، كان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك، ونزل ذلك منزلة التصريح بالتصديق في إبداء ذلك، كذلك هاهنا يكون كذلك في حق أهل الإجماع، وينزل سكوتهم منزلة التصريح بالموافقة، فإن قيل: ولم إذاً صار السكوت من الرسول عليه الصلاة والسلام تقريراً، يكون من أهل الإجماع تقريراً، وهذا لأن النبي ﷺ، يتلقى ما تلقاه من الوحي، ولا عذر له في السكوت إذا كان المفعول متكرراً، وأما أهل الإجماع فلعلهم سكتوا لأنهم وجدوا الاجتهاد مساغاً ومضطرباً، فكان سكوتهم محمولاً على تسويغ ذلك.

والجواب: أما الأول: قلنا قد بينا وجه الجمع بين سكوت النبي ﷺ وبين سكوت أهل الإجماع، وأما الفرق الذي قالوه فليس بصحيح، لأن الرسول ﷺ وإن كان يتلقى ما يتلقاه من الوحي، وأهل الإجماع يقولون ما يقولون عن مدارج الظنون، لكن إذا لم يوجد من أهل الإجماع إنكار لما ظهر من القول دل أنه عندهم صواب وحق، لأنه لو كان خطأ لكانوا قد تطابقوا له على ترك ما يجب من إنكار المنكر، وهذا لا يجوز، لأن أهل الإجماع قد عصموا عن الخطأ، ومن عصم عن الخطأ يكون معصوماً أيضاً عن التقرير على الخطأ، كالنبي ﷺ، وإذا ثبت بهذا الطريق أن ذلك القول صواب، ثبت أن ما سواه خطأ، فإن قالوا: إنما سكتوا لأنه من مسائل الاجتهاد.

قلنا: إذا اعتقدوا أنه خطأ لا يجوز أن يجمعوا على التقرير عليه على ما سبق، فإن قيل: أليس لو اجتمع العلماء في المجلس، وقام سائل إلى واحد من الحنفيين، وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها، فلو أجاب المفتي الحنفي بما يوافق مذهبه، وسكت الحاضرون على سائر المذاهب، يحمل سكوتهم على أنهم سكتوا، لأنه قال ما قال في محل الاجتهاد.

والجواب: إن هذا يمكن دعواه في مثل هذه الصورة، لأن مذاهب الكل معلومة، فلا يكون السكوت للتقرير، وإبداء الموافقة، وليست مسألتنا في مثل هذه الصورة، وإنما مسألتنا في الحادثة تقع بين أهل الاجتهاد، ويذكر كل واحد منهم قولاً فيه، ويظهر في الباقين من علماء الوقت، وينتشر ذلك بينهم، ولا يظهر إنكاراً، وكان الفرق بين الصورتين أن في الصورة الأولى إذا كان المذهب معلوماً، فالإنكار من الباقين كذلك معلوم، وإن لم يظهره في ذلك الوقت، فكان سكوتهم على ما عرف من قبل، لا على إبداء الموافقة، أما هنا فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا، لأنه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك، والسكوت على مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجوز فدل أن سكوتهم كان محض الموافقة، وعلى أن بعض أهل العلم قد اشترط في هذا شرطاً وهو اعتراض من العصر على ذلك، يعني أنه ظهر قوله وانتشر ولم يوجد منكراً واعترض العصر على ذلك، وقال من اعتبر هذا الشرط: إن اتجه في حكم العادة سكوت العلماء على قول مجتهد في مسألة ظنه، فاستمرارهم على السكوت الزمن المتطاول يبعد بخلاف العادة قطعاً لأنه إذا كان يتكرر تذكار الواقعة، والخوض فيها، فلا يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين، مع تكرار الواقعة في حكم العادة، ولهذا أن ابن عباس أظهر خلافه من بعد في مسألة العَوْل، والذين يقولون لعل السكوت لتقية أو هيبة.

قلنا: ليس هذا مما يدوم على الدهر، ولأن المسألة مصورة فيما إذا لم يكن تقية ولا هيبة، وفي هذه الصورة يظهر الكلام جداً، ولعله يصير من القواطع، وأما على الصورة الأولى فالدليل الذي قدمناه دليل مستحكم يستمر على منهاج الأصول، ولكني أقول: إنه لا بد من وجود نوع شبهة في هذا الإجماع بالوجوه التي قالها الخصوم، فيكون إجماعاً مستدلاً عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع في المسائل التي قدمناها، إلا أنه مع هذا لا بد من تقديم هذا على القياس، فإن قال قائل: قد انتشر قضاء عثمان في ميراث المبتوتة، وهي قصة عبد الرحمن بن عوف بطلاقه امرأته آخر تطليقاتها الثلاث[1]، وكذلك قتل الحسن بن علي ابن ملجم قصاصاً[2]، مع وجود الورثة الصغار، وانتشر كلا الأمرين في الصحابة، ولم يكن مخالف، ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس.

قلنا: أما ميراث المبتوتة، فقد ذكرنا أن عبد الرحمن بن عوف مخالف، وقد نقلنا قولاً عنه يدل على ذلك، وأيضاً فإن ابن الزبير قد خالف، ولم يكن انقرض عصر الصحابة، وأما قتل الحسن بن علي ابن ملجم، فإنه على أي جهة قتله كلام كبير، وأيضاً فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقاً عظيماً، واعتزل جماعة من وجوههم، وكفوا قولهم وفعلهم، والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز، ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين، وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة، فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه، وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتي، وهو تفريق حسن، فلا بأس به في هذا المكان، وهو نافع جداً في صورتي الإيراد في مسألة المبتوتة، ومسألة استيفاء القصاص، مع وجود الصغار في الورثة، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة، فأما في التابعين، ومن بعدهم فلا، ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين، والأولى التسوية بين الجميع، وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس

---

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٤/ ١٠) رقم (٢٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٣٢٩) رقم (١٤٧١٥).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٥٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ٤٣٧) رقم (٢٧٧٧٧).
وأخرج أبو بكر الشيباني في الآحاد والمثاني (١/ ١٤٠) رقم (١٦٤) أن الحسين ومحمد قتلاه.

من إظهار الخلاف، إنما يدل على الإجماع، إذا كان في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم، واستباحة فرج، فيدل سكوتهم على أن القول صواب، وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه، وهو منكر لا يمكن استدراكه، وأما الذي يمكن استدراكه، فلا يكون سكوت الباقين دليلاً على الإجماع، والأولى ألّا يشتغل بهذا التفريق، لأنه ليس فيه كثير معنى، والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين، وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيباً في الاستدلال استحسنته فأوردته، ويدخل فيه الجواب على خلافهم، قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبني على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ، والثاني: أن الحق واحد وما عداه باطل، وإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذي ظهر من أن يكون حقّاً أو باطلاً، فإن كان حقاً وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلاً فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحة الذي ظهر، أو خلافه، ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا، لأن العادة مخالفة لهذا، لأن النازلة إذا نزلت فالعادة إن كان أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد، ولأن هذا يؤدي إلى خروج الحق عن أهل العصر، بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز، لأنهم لا يجتمعوا على الخطأ، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، لأن ذلك يؤدي إلى إخفاء الحق على جميع الأمة، وهذا محال، ولأن طريق الحق ظاهر، فلا يجوز أن تخفى على جميع الأمة، فإن قالوا: إنهم كانوا في مهلة النظر. قلنا: هذا ظن يحيد بكل أهل الإجماع، وعلى ذلك لا يتصور امتداده إلى أن ينقرض العصر، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا، فأدى اجتهادهم إلى خلافه، إلا أنهم كتموا، لأن إظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم، والتعلق بالتقية والهيبة تعلق باطل، لأنهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون أحداً، ولهذا ردت امرأة على عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه في المغالاة في الصداق حتى قال عمر: امرأة خاصمت رجلاً فخصمته[١].

وقال عبيدة السلماني: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك في الفرقة[٢]، فقد كانوا يحتشمون من إظهار الخلاف، لأنهم كانوا يعتقدون منهم فيقولون الحق، وأما ابن عباس؛ فقد كان صغيراً في زمانهم فلعله احتشم لصغره، وعلى أنه قد أظهر من بعده.

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٦/ ١٨٠) رقم (١٠٤٢٠). وانظر فتح الباري (٩/ ٢٠٤).
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٨٨).

قال القاضي أبو الطيب: وإذا بطلت هذه الوجوه دل أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول، فصار كالنطق، فإن قال قائل: إنما سكتوا، لأنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب قلنا: لم يكن من الصحابة من يعتقد ذلك، وسنبين إن شاء اللَّه تعالى.

مسألة: [القول الواحد من الصحابة]

قد ذكرنا حكم القول المنتشر، فأما القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر، إلا أنه لم يعرف له مخالف، فلا يكون إجماعاً، لأنهم لم يعرفوه، فيعتبر قوله أو ينكروه، وأما الكلام في كونه حجة، فإن كان موافقاً للقياس فهو حجة، إلا أن الأصحاب اختلفوا، فقال بعضهم: إن الحجة في القياس وقال بعضهم: إن الحجة في قوله: وأما إذا كان بخلاف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفي، والجلي بخلاف قوله، فقد اختلف قول الشافعي في هذا. قال في القديم: قول الصحابي أولى من القياس، وهو قول أبي حنيفة، وأحمد وجماعة، وقال في الجديد: القياس أولى، واحتج من قال بالأول بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[1] فقد جعل المقتدي بالصحابة مهتدياً، ولا يجوز العدول عن الاهتداء، ولأن الصحابي إنما يحكم في الشيء خبراً كان أو قياساً، فإن كان عن خبر فالقياس متروك له، وإن كان قياساً، فإن الذي بان به من الفضيلة عن غيره، وتميز عمّن سواه من مشاهدة الرسول ﷺ وحضوره نزول الوحي عليه، ومعرفة مخارج كلامه، يرجح قياسه على غيره، فكان قوله أولى من القياس المجرد، أما وجه القول الجديد، هو أن القياس أصل من أصول الدين، ودليل من أدلة الشرع، والعمل به عند عدم النص واجب، والدليل عليه خبر معاذ رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**فإن لم تجد في كتاب اللَّه عز وجل وسُنَّة رسوله؟ قال: أجتهد رأيي**»[2] والصحابي غير مأمون من الخطأ، فيما يقوله، فلو كان عنده خبر من الرسول لأظهره، لأنه كان مأموراً بالتبليغ، فلما لم ينسب القول مما حكم به إلى النبي ﷺ دل أنه إنما قال استنباطاً، وقد بينا أنه غير معصوم من الخطأ، فيلحقه في الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط، وقد كانوا يرون في الحوادث آراء ثم يرجعون عنها لدليل يلوح لهم هو أقوى من الأول، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا لم يكن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٣٠٣) رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٦١٦) رقم (١٣٢٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٥٤٣) رقم (٢٢٩٨٨).

مجرد قول الصحابي حجة، إلا أن الحادثة إذا تنازعها أصلان، جاز أن يغلب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة، كما قد يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه، وأيضاً فقد قال اللَّه تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فالمراد به رد الحكم إلى الكتاب والسُّنَّة، وهو رد إلى اللَّه وإلى رسوله وأما تعلقهم بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[1] قلنا: هذا أمر من لم يكن في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة، لأن من كان من أهل الاجتهاد في الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله، وأيضاً فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعاني المستنبطة من كتاب اللَّه عز وجل وسُنَّة رسوله ﷺ، وأما الذي قالوه من بعد، قلنا: أما دعوى التوقيف وأن الصحابي قال ما قال عنه بعيد لما بيناه، وأما قوله: إن اجتهاده يكون أقوى، فلا يصح، لأنه يجوز أن يسمع هو من النبي ﷺ، ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده، ألا ترى أن النبي ﷺ قال: «**نضر اللَّه امرءاً سمع مقالتي فبلغها غيره، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه**»[2] ولأنه لو كان ما قالوه صحيحاً، وجب على من لم تطل صحبته للنبي ﷺ أن يقلد من طالت صحبته لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعاني كلام النبي ﷺ ومقاصده، لطول صحبته له واستبراء أحواله، وكثرة اهتدائه إلى معانيه في أقواله وأفعاله، ما لم يهتد من قلّت صحبته، وربما رآه رؤية، أو سمع حديثاً من أحاديثه، وحين لم يقل أحد ما ألزمناهم عرفنا أن ما قالوه ساقط، وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة: أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس يحمل على أنه قاله عن النبي ﷺ، لأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع النفوذ في معرفة القياس، وطريقه إلّا بسُنَّة عرفها عن النبي ﷺ.

والجواب: إن يكن حسبان فاسد، وظن بعيد، لأنا بينا أنه لو كان عنده خبر لرواه، وما كان من عاداتهم الكتمان. بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به، فأما الذي قالوه قلنا: إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبي ﷺ إذا كان لا يجوز عليه الخطأ، فأما إذا جاز عليهم الخطأ، فلا يجب علينا أن نثبت خبراً عن النبي ﷺ بالشك، ولو جاز هذا في الصحابة، جاز في التابعي أيضاً، وسائر الأمة، فيقال: إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس يحمل أمره على أنه قال ذلك، لأنه سمع خبراً عن النبي ﷺ، إلا أنه لم يظهره، وكل ما يمكن أن يكون في الصحابي، يمكن أن يقال في التابعي أيضاً، فدل أن ما ظنوه باطل، واللَّه أعلم.

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

فـصـل

[انعقاد الإجماع الفعلي]

وأما انعقاد الإجماع بالفعل فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع:

كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع، وأما الذي خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع، لأن الشرع يوجد من فعل الرسول عليه الصلاة السلام، كما يوجد من قوله، فإن اجتمع القول والفعل، فلا شك في انعقاد الإجماع، لأنه إذا انعقد الإجماع فكل واحد منهما على الانفراد منهما أولى.

❁ ❁ ❁

مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط في انعقاد الإجماع، وإن خالف واحد أو اثنان ينعقد الإجماع:

وقال محمد بن جرير الطبري: ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين. وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل رضي اللَّه عنه، وهو قول بعض المعتزلة ويقال: إنه قول أبي الحسين[1] الخياط أستاذ الكعبي[2]، واستدل من قال بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وبقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[3] قالوا: وهذه الأشياء حقيقة تتناول جميع المسلمين، وجماعة الأمة، وإن شذ منهم الواحد فخرج منهم، كما أن الإنسان يقول: رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض ويقول: أكلت منها رمانة، وإن سقطت منها حبة وتعلقوا بقوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[4] وأهل

(١) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط أحد متكلمي المعتزلة البغداديين، له عدّة كتب مصنفة.
انظر تاريخ بغداد (١١/ ٨٧) رقم (٥٧٧٠).

(٢) عبد اللَّه بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب البلخي الخراساني أبو القاسم، إمام في المعتزلة رأس طائفة تسمّى الكعبية ولد سنة (٢٧٣هـ)، من مؤلفاته: أدب الجدل، توفي ببلخ سنة (٣١٩هـ). انظر تاريخ بغداد (٩/ ٣٨٤) والأعلام (٤/ ٦٥).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

العصر كلهم إلا الواحد والاثنين هم السواد الأعظم، فلأن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ، وذلك اسم ذم، فلو كان يعتد بخلافه معهم لم يوصفوا باسم الذم، ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس رضي اللَّه عنهما مقالته في الربا، قالوا: ولأن الناس يقولون في خلافة أبي بكر رضي اللَّه عنه على الإجماع، وقد خالف في ذلك جماعة منهم: سعد بن عبادة.

وقال سلمان: كردن[1]، ونقلوا عن علي رضي اللَّه عنه أنه وقف عن البيعة مدة، ومع ذلك لم يعتد بخلاف هؤلاء، ولأن خبر الجماعة مقدم على خبر الواحد، وكذلك قول الجماعة مقدم على قول الواحد، وأما دليلنا أن الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق، وإذا خالف الواحد أو الاثنان فقد فَقَدَ الإجماع، ففقدت الجماعة، والدليل على أن الإجماع قد فقد بخلاف الواحد والاثنين، لأن دليل الإجماع قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] والألف واللام لاستغراق الجنس، فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] فتناول جميع الأمة، وكذلك قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[2] تتناول جميعهم، وإذا خالف مخالف، وإن كان قليلاً فقد فَقَدَ اجتماع الأمة، وصار القول من بعض الصحابة دون البعض.

ببينة: أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع، فكذلك إذا قلّ المخالف، يمتنع أيضاً بعد أن يكون من أهل الاجتهاد، وهذا لأن القلة لا تمنع من الإصابة، ويجوز أن يصيب القليل، ويخطئ الكثير. قال اللَّه تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] وقال تعالى أيضاً: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبأ: ٢٠] فثبت بما قلنا: أن قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب وكثرة العدد لا تؤمن من الخطأ، يدل عليه أن الإجماع لو انعقد مع خلاف الآحاد، لوجب على المجمعين أن ينكروا على من خالفهم من الآحاد، كيلا يتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقد أقرت الصحابة على خلافهم، كما أقروا ابن عباس، وإن كان قد تفرد بالخلاف في القول، وقد تفرد هو أيضاً بمسائل في الفرائض خالف سائر الصحابة، وكذا ابن مسعود وقد أقر على ذلك ولأن أبا بكر، قد كان يخالف جميع الصحابة

(١) أعطى ظهره.

(٢) سبق تخريجه.

في قتال مانعي الزكاة، وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة ثم إنه يبين لهم أن الحق معه، واتفقوا على قتالهم، فإن قيل: قد تفرد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك. وأثبتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف، مثل خلاف حذيفة في وقت السحور، وخلاف ابن أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم[١]. وقوله: إنه لا يفسده، وكذلك خلاف ابن عباس في جواز ربا الفضل[٢]، قلنا: نحن إنما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن على خلاف النص، فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه، ويحكم بانعقاد الإجماع معه، وعلى هذا خلاف حذيفة، فإنه مخالف النص وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وكذلك خلاف ابن أبي طلحة، لأن اللَّه تعالى قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ والصيام هو الإمساك، ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد، وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميع الصحابة رضوان اللَّه عليهم في الفاتحة والمعوذتين في ترك إثباتهن في المصحف[٣] وخلاف أبي بن كعب في إثبات سورتي القنوت[٤]، وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك وكذلك خلاف ابن عباس في الربا، وليس ما اختلفنا من جملة ذلك.

أما الجواب عن كلماتهم أما الكلام الأول: قلنا: أما أسماء الجمل، والعموم لا يتناول الأكثر إلا مجازاً، ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد: ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة، فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلا الجميع، والذي قالوا من اسم البقرة السوداء وقولهم: «أكلت الرمانة» فليس ذلك بحقيقة، وإنما هو على طريق المجاز، ويجوز أن يقال: إنما حسن أن يقول: «أكلت الرمانة» وإن سقطت منها حبات، أو يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعيرات بيض لأجل العادة فإنه في العرف يقال: أكلت الرمانة وإن سقطت منها حبات ويقال في العرف: رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض، فخرج الأقل من الكلام بالعرف، وليس إذا نقل العرف من ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء، وأما تعلقهم بقوله عليه الصلاة والسلام: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[٥] قلنا:

---

(١) أخرجه أبو يعلى في المسند (٣/ ١٥) رقم (١٤٢٤).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٢١٨) رقم (١٥٩٦)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٠٠) رقم (٢١٧٩١)، والطبراني في المعجم الكبير (١/ ١٧٥) رقم (٤٤٨).

(٣) ما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح، وقال ابن حزم في كتابه المجاز: هذا كذب على ابن مسعود موضوع. انظر المجموع للنووي (٣/ ٣٥٠).

(٤) انظر الدر المنثور (٨/ ٦٩٥)، والبرهان في علوم القرآن (٢/ ٣٧).

(٥) سبق تخريجه.

السواد الأعظم جميع أهل العصر، ولو كان المراد منه الأكثر، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا نادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة، وأما قوله: يوصف الواحد إذا خالف بالشذوذ، قلنا: لا نسلم أنه يطلق عليه هذا الاسم، إلا إذا خالف بعدما وافق. وأما قولهم: إنهم أنكروا على ابن عباس خلافه في الربا، قلنا: إنما أنكروا عليه، لأجل خبر أبي سعيد، لا لأجل مخالفته بقية الصحابة.

وأما بيعة أبي بكر، قلنا: لا يثبت خلاف أحد، أما سعد بن عبادة فقد كان يظن أن للأنصار حقاً في الخلافة، وكذلك جماعة من الأنصار، كانوا على هذا، فلما روى أبو بكر رضي اللَّه عنه ما روى رجعوا عنه، وقول سلمان هو من حكاية الروافض، فلا يثبت إليه، وأما قولهم: إن علياً امتنع من بيعة أبي بكر رضي اللَّه عنهما إلى مدة، قلنا: الأصح أنه بايع، وقد روي ذلك في بعض الروايات الصحيحة، وعلى أنه إن روي ما قالوه من تأخير البيعة فرواية المثبت أولى من رواية النافي، وأما استدلالهم بالخبر المتواتر ففيه جوابان: أحدهما: أن التواتر يقتضي القطع بالصدق، ولا يقتضي القطع بالحق، وأما الإجماع يقتضي القطع بالحق، فمن أين أنه إذا أخبر جماعة يقتضي القطع بالصدق، ما يوجب أن يكون قولهم يقتضي القطع بالحق لأن أخبار التواتر توجب العلم الضروري على ما سبق، وذلك علم يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، بخلاف خبر الواحد، لأنه لا يوجب العلم الضروري: ألا ترى أنه يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، وأما هاهنا فهو اجتهاد، وغير ممتنع إصابة الأقل للصواب، وأخطأ الأكثر، لأن الإصابة هاهنا بالتوفيق، ولا يمتنع أن يوفق اللَّه الأقل، ويحرم الأكثر، قال اللَّه تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

❁ ❁ ❁

فصل

[شروط الإجماع]

ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه، ولا يرجعوا عنه:

فإن ظهر فيهم رجوع عما أجمعوا عليه، فقد قال بعضهم: يجوز أن يرجع عنه بعضهم، ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم، لأن رجوع جميعهم يمنع أن يكون

الحق فيما أجمعوا عليه، ومنهم من قال: لا يجوز أن يرجع، لا جميعهم ولا بعضهم، لأن إجماعهم قد تبين الحق فيما أجمعوا عليه، وانتفى عنه الخطأ، وإذا تعين لم يجز الرجوع، لأنه إذا جاز الرجوع تبين أن الإجماع انعقد على الخطأ، ومنهم من قال: يجوز أن يرجع عن جميعهم، ويجوز أن يرجع عن بعضهم، وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع، وسنبين ذلك، والأصح أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه، واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

مسألة: انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب لأصحاب الشافعي:

ومن أصحابنا من قال: إن انقراض العصر شرط، ومنهم من قال: إن كان قولاً من الجميع، لم يشترط انقراض العصر، وإن كان قولاً من بعضهم، وسكوتاً من الباقين، اشترط فيهم انقراض العصر، وقال بهذا أبو إسحاق الإسفراييني، ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلاف أيضاً، وقال بعض أصحاب الشافعي أيضاً: إنه ينعقد قبل انقراض عصره، فيما لا مهلة له، فلا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج، ولا ينعقد فيما اتسعت له المهلة وأمكن استدراكه، إلا بانقراض العصر، واحتج من قال: إن انقراض العصر شرط، بأن أبا بكر الصديق رضي اللَّه عنه كان يرى التسوية في القسم، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه، وفضل في القسم، وصحت هذه المخالفة، لأن العصر كان لم ينقرض على الأول، وكذلك رأى عمر أن لا تباع أمهات الأولاد، ووافقه عليه الصحابة. ثم إن علياً رضي اللَّه عنه خالفه من بعد، وهذا لأن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر، لأن الناس يكونون في حال تأمل وتفحص، فوجب وقوفه على انقراض العصر، ليستقر. وأما دليل من قال: إنه ليس بشرط قول اللَّه عز وجل: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال النبي ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[1] وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع، فإذا وجد الإجماع، فشرط انقراض العصر زيادة لا يدل عليها دليل.

ببينة: أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع، لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره، فإذا وجد وجب أن يحكم بكونه حجة، ثم نقول: لا يخلو إما

(١) سبق تخريجه.

أن يكون الدليل هو انقراض العصر، أو الاتفاق بشرط انقراض العصر، أو مجرد الاتفاق، والأول باطل، لأنه يقتضي أن العصر إذا انقرض بدونه أن يسبقه اتفاق أن يكون حجة، وهذا لا يقول به أحد، وأما الثاني فباطل أيضاً، لأنه يقتضي أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز أيضاً، كما لا يكون لموت النبي ﷺ تأثير في كون قوله حجة، وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث.

ودليل آخر: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماع ما لأنه قد حدث قوم من التابعين في زمان الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد، وشرط انقراض العصر يجوز مخالفتهم لهم، لأن العصر ما انقرض، ويجب على هذا انقراض عصر التابعين، ومعلوم أنه لا ينقرض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعهم من هو من أهل الاجتهاد، ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين ثم يعتبر انقراض عصر تابعي التابعين ثم كذلك القول في كل عصر إلى قيام الساعة، فلم يتصور على هذا انعقاد الإجماع في عصر ما، وهذا باطل، فيكون شرطاً ما يؤدي إليه باطلاً، ولقائل أن يقول على هذا: إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك، فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن أحدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة، والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة، وقد وجد الإجماع، فوجب الحكم لقيام الحجة من غيره اعتبار انتظار، لا انقراض العصر أو غير ذلك.

ببينة: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر جوزنا أن تكون الأمة حين أجمعت على خطأ، وقد دللنا على أن هذا لا يجوز.

وأما الجواب عما تعلقوا به. أما الأول: قلنا: قد كان عمر خالف أبا بكر رضي اللَّه عنه في زمانه، وناظره وقال: أتجعل من جاهد في سبيل اللَّه بماله ونفسه، كمن دخل في الإسلام كرهاً. فقال أبو بكر رضي اللَّه عنه: إنما عملوا للَّه فأجرهم على اللَّه، وإنما الدنيا بلاغ، ولم يروا أن عمر رضي اللَّه عنه رجع إلى قول أبي بكر رضي اللَّه عنه، فالظاهر أنه كان يرى التفضيل في زمان أبي بكر، فلما صار الأمر إليه فضّل على من كان يعتقده، وأما الذي تعلقوا به من فضل أمهات الأولاد، قلنا: قد روي عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد ومنهم جابر بن عبد اللَّه وغيره[1]، فلم يكن وجد الاتفاق في زمان عمر رضي اللَّه عنه.

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ١٩٩) رقم (٥٠٤١).

وأما قول عبيدة السلماني: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك[١]، ليس فيه دليل على أنه قد كان وجد الإجماع. بل يدل على أنه قد كان على قول عمر رضي اللَّه عنه جماعة، وليس كل جماعة يكون إجماعاً، وإنما اختار عبيدة أن ينضم قول علي إلى قول عمر رضي اللَّه عنهما، لأنه يرجح قول الأكثر على قول الأقل، وأما قولهم: إن الإجماع لا يستقر إلا بانقراض العصر. قلنا: إن أرادوا بنفي الاستقرار نفي كونه حجة، فذلك نفس المسألة، وإن أرادوا أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض العصر، فليس بشيء، لأن الانعقاد إنما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف، وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون حجة أم لا، وأما الذي قالوه: إنه حال تأمل وتفحص قلنا: المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق، إلا أن أهل العصر لم ينقرضوا عليه، والناظر المتأمل غير، والقاطع على الشيء غير، والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه يعتقد، فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل، متوقف، وقد قال بعض أصحابنا رحمهم اللَّه: إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا ينبرم ما لم يتطاول الزمان بذلك، وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به، فإنه يتم الإجماع في الحال، وهذا الفرق لا يصح، لأنه لا يعرف إلى أي شيء أسندوا الإجماع، ولو عرف أنهم أسندوا اتفاقهم إلى دليل مقطوع به، فيكون حجة ذلك الدليل لا غير، والأصح ما قدمناه بالدليل الذي اعتمدنا عليه.



مسألة: إذا أدرك التابعي عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه في صحة الإجماع:

ومن أصحابنا من قال: لا يعتبر، واعلم أن هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد. ثم أجمعوا على حكم خالفهم فيه التابعي، فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعي، فإنه يكون التابعي محجوجاً بذلك الإجماع، وأما الذين قالوا: لأنه لا يعتد بخلاف التابعي مع الصحابة تعلقوا من ذلك بأن الصحابة قد اختصوا بلقاء الرسول ﷺ، ومعرفة التأويل والتنزيل، والعلم بسبق الدين، ووجوه الدلالة، وطريق الاجتهاد، فصار غيرهم من التابعين إذا اجتمعوا معهم، بمنزلة العامة مع علماء الدين، لا يعتد بخلافهم، وقد أنكرت عائشة على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخوله فيما بين الصحابة، ومنازعته عبد اللَّه بن عباس

(١) سبق تخريجه.

وقالت: أراك كالفروخ يصيح مع الديكة[١]، وعن علي: أنه نقض الحكم على شريح[٢] حين قضى بين ابني عم أحدهما الأخ لأمه، وكان جعل المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم فنقض عليه، وأما دليلنا فلأنه من أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة، فيعتبر خلافه، ولا ينعقد الإجماع دون قوله: دليله إذا كان صحابياً، وهذا لأن العبرة بالعلم دون الصحبة، بدليل أن من كان من الصحابة غير مجتهد لا يعتبر اتفاقه لانعقاد الإجماع، ولأن الصحابة أقروا التابعين على الفتوى في زمانهم، وقد كان علي رضي اللَّه عنه قلد شريحاً قضاء الكوفة، فقضى برأيه وعليٌّ بها لا ينكر، وكان سعيد بن المسيب يفتي بالمدينة زمن الصحابة، وعطاء بن أبي رباح بمكة، وأصحاب ابن مسعود كانوا يفتون بالكوفة في زمن الصحابة، وكذلك الحسن البصري، وجابر بن زيد كانا يفتيان بالبصرة زمن الصحابة، وروي أن ابن عباس رضي اللَّه عنهما، وأبا سلمة بن عبد الرحمن اختلفا في عدة المبتوتة عنها زوجها إذا كانت حبلى فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الأجلين وقال أبو سلمة: إذا وضعت حملها حلّت، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة، ولم ينكر أحد قول أبي سلمة وهو خلاف لابن عباس، وقد قال أبو هريرة: أنا معه، وأما الذي ذكره من قول عائشة رضي اللَّه عنها في هذه القصة قلنا: قد نقلنا عن أبي هريرة تصويبه وعلى أنه ليس في قول عائشة ما يدل على أن خلاف التابعين لا يعتد به مع الصحابة، ويجوز أنه كان رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته، وطلب مساواته، فأنكرت عائشة ذلك، وأما خبر علي في نقضه قضاء شريح، قلنا: هذا لا يعرف وكيف؟ وقد كان ولاه قضاء الكوفة، وكان يقضي برأيه وعليٌّ بها، وعلى أنه يحتمل أن يثبت ذلك أنه إنما كان يقضي، لأنه كان سبقه الإجماع في المسائل قبل أن يدرك شريح زمان الاجتهاد، وأما قولهم: إن الصحابة يكونون أعلم بالأحكام. قلنا: قد يكون أعلم، وقد لا يكون، والدليل على هذا أن أنساً كان يحيل بالمسائل على الحسن البصري، وكان ابن عمر يحيل على ابن المسيب، وقد قال ﷺ: «**رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[٣] وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم في الاجتهاد. ألا ترى أن من طالت صحبته للنبي ﷺ من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١/ ١٦٦) رقم (٧٥٥)، ومالك في الموطأ (١/ ٤٦) رقم (١٠٣) وعنده: (مثل الفروج).
(٢) انظر فتح الباري (١٢/ ٢٧).
(٣) سبق تخريجه.

الأنس بكلام رسول اللَّه ﷺ، وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع في الاجتهاد واحد، فبطل ما قالوه، ولأن هذا الترجيح إن كان قائماً يكون فيما يوجد من التنبيه، فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين، فلا يكون لمن شهد مع النبي ﷺ مزية على غيره، فإن قال قائل: إنكم قد قلتم من قبل: إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع، وإذا لم يكن شرطاً، وقد انعقد الإجماع، فكيف يعتبر خلاف التابعي؟ والجواب: أنا قد قلنا في أول المسألة ما يبطل هذا السؤال، لأنا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعي حال الاجتهاد، فأما إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أن انعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعي، وموافقته لذلك، وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر، وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدي إلى ألّا ينعقد إجماع.

۞ ۞ ۞

فـصـل

[مخالفة البعض للإجماع]

قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم، فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعاً:

وقد سبق بيان هذا، ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة، وأهل المصرين الكوفة والبصرة، لم يعتد بخلاف غيرهم، وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا. وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يعتد بغيرهم، وذهب إلى هذا القاضي أبو خازم[1] من أصحاب أبي حنيفة، وحكاه الصيمري عنه[2].

وقالت الرافضة: إذا قال علي كرم اللَّه وجهه شيئاً، لم يعتد بخلاف غيره وقال بعض الرافضة: إذا اتفق أهل بيت رسول اللَّه ﷺ على شيء كان حجة

(١) الحسين بن علي بن جعفر أبو عبد اللَّه القاضي الصيمري نسبة إلى صيمر، كان من كبار الفقهاء، أخذ عن الخوارزمي والجصاص وأخذ عنه الدامغاني وغيره له كتاب ضخم في أخبار أبي حنيفة توفي سنة (٤٣٦هـ). انظر الفوائد البهية ص(١١٥) رقم (١٣٠).

(٢) عبد الحميد بن عبد العزيز أبو خازم الحنفي من أهل البصرة، ولي قضاء الشام والكوفة والكرخ، من تصانيفه المحاضر والسجلات أدب القاضي، توفي سنة (٢٩٢هـ). انظر تاريخ بغداد (١١/ ٦٢) وشذرات الذهب (٢/ ٢١٠).

مقطوعاً بها، ولم ينظر إلى خلاف غيرهم، وقد تعلق من قال بالقول الأول بقوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[١] وتعلق من قال بالقول الثاني بقوله ﷺ: «**أنا من عليٍّ وعليٌّ مني**»[٢] وقال: «**أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها**»[٣] وقال حين بعث عليّاً خلف أبي بكر في الحجة التي استخلف أبا بكر عليها ليقرأ أوائل سورة براءة على الناس في الموسم: «**لا يبلغ عني إلا رجل من أهل بيتي**»[٤] وتعلق من قال بالقول الثالث بقوله ﷺ: «**تركت فيكم شيئين إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً كتاب اللَّه عز وجل، وأهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض**»[٥] وقال عليه الصلاة والسلام: «**مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا**»[٦] وتعلقوا بخبر الكسائي وهو أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] دعا عليّاً وفاطمة، والحسن والحسين رضي اللَّه عنهم، وأدار عليهم كساءً وقال: «**هؤلاء أهل بيتي**»[٧].

وأما الدليل على تصحيح ما قلنا: أن الشرط اتفاق جميع الصحابة في عصرهم، لينعقد الإجماع، ويصير حجة لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فتعلق الوعيد بترك سبيل المؤمنين دل أنه لا يتعلق بترك سبيل بعضهم وقال النبي ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[٨] ولأن الدليل على أن الإجماع حجة، ليس من طريق العقل، إنما هو من طريق السمع، وإنما ورد السمع بعصمة جميع الأمة، لأنه عليه الصلاة والسلام قال: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[٩] يدل على أن الخطأ يجوز

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٥٥١) رقم (٤٠٠٥)، والحاكم في المستدرك (٣/ ١٣٠) رقم (٤٦١٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٦).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ١٣٧) رقم (٤٦٣٧)، والطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٦٥) رقم (١١٠٦١).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٧٤) رقم (٣٢١٣٥)، وأبو يعلى في المسند (٥/ ٤١٢) رقم (٣٠٩٥).

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ١٧٢) رقم (٣١٩)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٦٦٣) رقم (٣٧٨٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٠٩) رقم (٣١٦٧٩).

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٣٧٣) رقم (٣٣١٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٣/ ٤٥) رقم (٢٦٣٦).

(٧) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٤٥١) رقم (٣٥٥٨)، وأبو داود في السنن (٤/ ٨٧) رقم (٤٢١٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٣٥١) رقم (٣٢٠٥).

(٨) سبق تخريجه.

(٩) سبق تخريجه.

على بعضهم، وإنما لا يجوز على جماعتهم، وأما الأخبار التي رووها فيما ادعوه فتلك الأخبار تدل على اختصاص هؤلاء القوم بفضائل من بين سائر الصحابة، وتدل على نوع يميز لهم من غيرهم، ولا تدل على أن قولهم حجة مقطوع بها.

وقد ورد في غيرهم من الصحابة أخبار ورويت لهم فضائل عن النبي ﷺ لو تتبعناها وعلقنا معانيها، دل أيضاً أن أقوالهم حجة، وأنه يجب علينا أن نتبعهم ونترك قول غيرهم، منها ما روي في أبي بكر، وعمر رضي اللَّه عنهما: أنه قال عليه الصلاة والسلام: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**إن الحق لينطق على لسان عمر**»[٢]، وفي رواية أنه قال عليه الصلاة والسلام: «**السكينة**»[٣] بدل لفظة «الحق»، وقال: «**لو كان بعدي نبي لكان عمر**»[٤]، وقال: «**اهتدوا بهدي عمار وتمسكوا بعهد ابن مسعود**»[٥] وقال: «**رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد**»[٦] يعني ابن مسعود وقال عليه الصلاة والسلام: «**أعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقرأكم أُبيّ**»[٧] وقال: «**إن لكل أمة أميناً وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح**»[٨] وهذا يوجب الرجوع إليه لاختصاصه بالأمانة، ولكل ما ذكروه معنى وتأويل ذكره أهل العلم في كتبهم، ولا يحتاج إلى ذكره في هذا الموضوع،

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٧٩) رقم (٤٤٥١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٦٠٩) رقم (٣٦٦٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢١٢) رقم (٩٨٣٦).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٥/ ٣١٢) رقم (٦٨٨٩)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٩٣) رقم (٤٥٠١)، وابن ماجه في السنن (١/ ٤٠) رقم (١٠٨)، وأبو داود في السنن (٣/ ١٣٨) رقم (٢٩٦١).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٥٨) رقم (٣٢٠١١)، وأحمد في المسند (١/ ١٠٦) رقم (٨٣٤)، والطبراني في المعجم الكبير (٨/ ٣٢٠) رقم (٨٢٠٢).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٩٢) رقم (٤٤٩٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٦١٩) رقم (٣٦٨٦)، والطبراني في المعجم الكبير (١٧/ ٢٩٨) رقم (٨٢٢).

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٨٠) رقم (٤٤٥٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٦٧٢) رقم (٣٨٠٥).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٨٤) رقم (٣٢٢٣١)، والطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٨٠) رقم (٨٤٥٨)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٣٥٩) رقم (٥٣٨٨).

(٧) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٦/ ٧٤) رقم (٧١٣١)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٤٧٧) رقم (٥٧٨٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٥) رقم (١٥٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٦٧) رقم (٨٢٤٢).

(٨) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٣٦٩) رقم (٣٥٣٤)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٨٨١) رقم (٢٤١٩).

واقتصرنا على هذا القدر، ورفعنا بهذه المعارضة كلامهم، واللَّه المعين على التمسك بالحق، والمرشد إليه.



مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون حجة عندنا:

وقال مالك: إذا أجمع أهل المدينة على شيء، لم يعتد بخلاف غيرهم. وقال الأبهري[١] من أصحابنا: إنما أراد بهذا فيما طريقه الإخبار. وقال بعضهم: أراد به ترجيح قولهم، وقد أشار الشافعي رضي اللَّه عنه في هذا في القديم، ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم وقال بعضهم: أراد بذلك في زمان الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين، فأما من نصر قول مالك على الإطلاق، تعلق بقوله ﷺ: «**المدينة طيبة وأنها ينفى خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد**»[٢] قال: والخطأ من الخبث فكان منتفياً عن أهل المدينة. وقال عليه الصلاة والسلام: «**إن الإيمان ليأزر إلى المدينة كما تأزر الحية إلى جحرها**»[٣] والأخبار في فضل المدينة تكثر، ولأن المدينة منزل الرسول ﷺ إلى أن قبض، ومهبط الوحي حتى انقطع، ودار الهجرة، ومنها ظهر العلم، ومنها صدر، وهي منازل الصحابة، ومستقر الإسلام، ومتبوأ الإيمان، مجموع هذا يدل أن الحق معهم، وأنه لا يعدوهم، وأما من قال: إن روايتهم أولى، فلأنهم أعرف بأمر رسول اللَّه ﷺ حيث كان بينهم من أفقه أهل كل بلد يكونون أخبر وأعرف مما يجري فيه من غيرهم، وأما دليلنا فظاهر، وذلك لأن الإجماع إنما كان حجة بالأدلة السمعية التي بيناها، وتلك الدلائل تتناول أهل المدينة، كما تتناول أهل غيرها من البلاد على الانفراد، ولأن الأماكن غير مؤثرة في كون الأقوال حجة، دليله الحرم، والمسجد الحرام ويقال لأصحاب مالك: ما الذي أوجب قصر الإجماع على أهل المدينة؟ فإن قالوا: لأنهم مخصوصون بالعصمة، فهذا كلام باطل بالإجماع، ونحن نعلم قطعاً أنه يجري بالمدينة من الفضائح والكبائر مثل ما يجري في سائر البلاد، وإن قالوا:

---

(١) محمد بن عبد اللَّه بن صالح الأبهري، ولد سنة (٢٨٩هـ)، أخذ عن ابن المنتاب وابن بكير، وأخذ عنه الباقلاني والدارقطني توفي سنة (٣٧٥هـ). من مؤلفاته: إجماع أهل المدينة والأمالي. انظر معجم المؤلفين (١٠/ ٢٤١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٦٢) رقم (١٧٧٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٠٦) رقم (١٣٨٢).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٦٣) رقم (١٧٧٧)، ومسلم في الصحيح (١/ ١٣١) رقم (١٤٧).

لأنها مهبط الوحي، ومنزل النبي ﷺ، وأهلها يتوارثون السُّنَّة قرناً فقرن، فهذه أمور لا توجب قصر الإجماع على أهلها، وتخصيصهم به دون أهل سائر البلدان، لأن المجتمعين على الحكم إنما يجمعهم عليه دليل يوجب اتفاقهم عليه، والدليل إما بتوقيف، أو اجتهاد، وأهل العلم حيث كانوا من بقاع الأرض وأقطارها المشاركون لأهل المدينة في أنواع الأدلة ووجوه الاستدلال، وقد كان النبي ﷺ ينزل الوحي عليه بالمدينة وهو مقيم بها، وفي أسفاره وهو ظاعن عنها، وقد نزل عليه بمكة قرآن كثير، ولعله يبلغ شطر القرآن، فثبت أن أهل المدينة وأهل سائر البلاد في الشرع سواء، وثبت أن أدلة الإجماع في الكل سواء، وليس لها تخصيص بأهل المدينة دون غيرهم.

ببينة: أن المناسك بيّنها النبي ﷺ بمكة. وقال: «**خذوا عني مناسككم**»[1] ثم لم يقل أحد: إن أهل مكة إذا أجمعوا على شيء من المناسك يكون إجماعهم حجة، وأنهم يمتازون بهذا عن سائر البلاد. ثم نقول: إن كثيراً من الصحابة قد تفرقوا عن المدينة، ورحلوا عنها إلى العراق، والشام، ومصر، وسائر البلدان، وإنما رحل كل واحد منهم بما معه من السُّنّة فبينه في أهل تلك البلاد التي أقام فيها، وقد أقام بالشام جماعة منهم، أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وغيرهم، وانتقل عليٌّ إلى الكوفة، وهو أحد الخلفاء الأربعة، وأقام بها إلى أن توفاه اللَّه عز وجل، وكان بها ابن مسعود، وحذيفة، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان وغيرهم وحين بعث عمر ابن مسعود إلى الكوفة كتب إليهم بعبد اللَّه على نفسي، وورد البصرة من الصحابة طلحة، والزبير، وعائشة، فمن كان معهم من الصحابة، فأقام بها ابن عباس مدة، وكان بها أبو موسى الأشعري، وعمران بن حصين، وأنس وغيرهم، وهؤلاء من أعيان أصحاب رسول اللَّه ﷺ، وكان مع كل واحد منهم طائفة من أمر الدين، وقطعة من السُّنَّة، وقد تلقاها عنهم أهل هذه البقاع، وحصلوها عندهم فكيف يجوز أن يختزلوا دون الإجماع، ويفتات عليهم في ذلك، ولا يكون لهم منه حظ، ولا يعتبر منهم خلاف، هذا أمر قبيح، وخطة مستشنعة ثم نقول: إن المدينة كما أنها كانت مجمع الصحابة، ومهبط الوحي، فقد كانت أيضاً دار المنافقين، ومجمع أعداء الدين، منهم عبد اللَّه بن أبي ابن سلول، وحلاس بن سويد، ومجمع بن حارثة الثقفي، وطعمة بن أبيرق، وغيرهم، وكان من رؤوسهم أبو عامر الراهب، وله بنوا مسجد الضرار وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة، وفي المدينة قال القائلون المنافقون: ﴿لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنۡ عِندَ

(١) أخرجه البيهقي في السنن (٥/ ١٢٥) رقم (٩٣٠٧). وانظر فتح الباري (١/ ٢١٧).

رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ [المنافقون: ٧]، وقالوا: ﴿لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] وفيها الماردون على النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ﴾ [التوبة: ١٠١] وفيها طعن عمر، وحوصر عثمان حتى قُتل، وعلى أهلها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية ففني الخلق وهلك عامة أهل الفضل ثم انجلى عنها أكثر من بقي منهم وبها غيرت السنن زمن مروان بن الحكم حين كان أميرها من قبل معاوية رضي اللَّه عنه وقدّم خطبتي العيد على الصلاة وأقام الحرس حتى منعوا الناس عن تحية المسجد حين كان يخطب، وأخرج المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والخطب جسيم والداء دوّى والشر قد تم وقد جرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة إلى بعد المذئة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراق وغيرها من بلدان الإسلام ما ترتاع النفوس سماعها، وتقشعر القلوب من هولها وشدتها وظهر من الجرأة على اللَّه تعالى وهتك جهات الدين والتعاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه ونقض عرى الإسلام وسفك الدماء المحترمة وانتهاك المحارم والإقدام على العظائم التي لا يقدر قدرها ما لو حكي عُشر ذلك بل أقل القليل منه بني إسرائيل لتعاظمه هذه الأمة فكيف وهم الفاعلون لذلك المقدمون عليه وللَّه أمر هو بالغه وهو لعباده بالمرصاد ونسأل اللَّه تعالى العصمة، وهذا الذي قلنا فيما سوى سيئات سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، أما سليمان فقد قيل: إنه فتح بخير وختم بخير أما افتتاحه بخير فهو هلاك الحجاج واختتامه بخير استخلافه عمر بن عبد العزيز، وأما عمر فقد ضم إلى الخلفاء الراشدين وحسبك بهذا شرفاً، ونقول: في مجموع ذلك ما قاله بعض سلفه: وهو أنه سئل عن الأمور التي جرت بين الصحابة ومن بعدهم وقرأ قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤] وأما رواية أحدهم تقديم أهل المدينة فقد قاله بعض أصحابنا على ما قدمناه، والأصح أن روايتهم ورواية غيرهم سواء وذلك أن ما يوجب قبول الأخبار يستوي فيه أهل المدينة وأهل سائر البلدان ولأن شهادة أهل المدينة وشهادة غيرهم واحد، وكذلك الرواية ولأنا قد بينا أنه لا يقدم في المناسك رواية أهل مكة وإن اختصوا بها على معنى أن الكعبة عندهم والمشاعر في بلدهم واختصاصهم بمناسك الحج أخص من أهل المدينة بالسنن فأهل المدينة وغير أهل المدينة في السنن والشرع سواء وقد حكى بعضهم عن مالك أنه قال: (يخرج العلم من عندنا شبراً ويرجع ذراعاً) يعني أنه يزاد فيه ولا يمكن إطلاق هذا القول وفيه أن الظن بنقلة الأخبار وقد قال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق. وعندي أن من عندنا

خرج العلم، فقال: بلى ولكن لم يعد إليكم وأيضاً يجوز أن يصير ذراعاً وذلك بالمدينة أيضاً بأن يزيد فيه بعض الفسقة ويجوز أن يكون في الخير زيادة ثابتة تقع الزيادة عند بعض العلماء من غير أهل المدينة والأولى هو التسوية بين أهل المدينة وغير أهل المدينة في الرواية وفي الاجتهاد وفي مسألة الإجماع على ما سبق هذا مع اعترافنا للمدينة بالفضل الذي خصها اللَّه تعالى به على ما نقل في الأخبار مثل ما نعترف لمكة بالفضل الذي خصها اللَّه به على ما ورد في الأخبار ومن اللَّه العصمة ونسأله ألّا يكلنا إلى أنفسنا وحولنا وقوتنا بمنّه وجوده.



فـصـل

[معارضة الاختلاف]

هذا الفصل هو الفصل الخامس وهو يشتمل على: معارضة الاختلاف والإجماع ويشتمل تعارضها على أربعة أضرب:

فالضرب الأول: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف في عصر واحد كاختلاف الصحابة ثم إجماعهم بعد خلافهم فيصير الإجماع بهم منعقد وما تقدم من خلافهم ساقطاً لأن العمل يكون بما استقرت عليه أقاويلهم وقد استقرت على الإجماع وزال به الخلاف، وقد وجد في الصحابة من ذلك خلافهم في الصحبة حيث قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير ثم إن أبا بكر رضي اللَّه عنه لما حاججهم وأخبر أن الخلافة لا تصلح إلا في هذا الحي من قريش رجعوا إلى قوله وزال الخلاف، ومن ذلك أيضاً خلافهم على أبي بكر في قتال أهل الردة ثم رجعوا إلى قوله وأجمعوا عليه، ومن ذلك خلاف ابن عباس وزيد بن أرقم لسائر الصحابة رضي اللَّه عنهم في أن الربا لا يجري إلا في النَّساء رجعا عن ذلك، ووافقا سائر الصحابة، ومن ذلك أيضاً خلاف عمر وابن مسعود لسائر الصحابة في أن الجنب لا يجوز له التيمم ثم رجعا عن ذلك ووافقا سائر الصحابة. وعندي أن ثبوت الرجوع في هذه المسألة والمسألة التي قبلها نظر ومن هذا الباب خلاف ابن عباس لجماعة الصحابة في تحريم المتعة فإن ابن عباس أحلّها[1]. ونقل ذلك عن ابن مسعود ثم

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣٢٧) رقم (٥٥٤٠)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٤٢٩) رقم (١١٢١).

إن ابن عباس رجع عن ذلك. وعندي أن في الرجوع عما كان يقوله نظر والفقهاء ينقلون عن جابر بن زيد أن ابن عباس رضي اللَّه عنهما لم يلبث حتى رجع عن قوله في الصرف، وأما قول ابن مسعود في تحليل المتعة فليس بمعروف وقد أورده بعض أصحابنا.

وقد قال أبو سعيد الإصطخري: إن المتعة محرمة بالإجماع وجعل مرتكبها زانياً وأوجب الحد عليه، وأما سائر أصحابنا وكذلك عامة الفقهاء قد أبوا عن هذا وجعلوا حكم الخلاف باقياً ولم يوجبوا الحد بارتكابها ولا وسموا مرتكبها بسمة الزنا وفي تفسيقه وجهان.

والضرب الثاني: أن يحدث الخلاف بعد تقدم الإجماع في عصر واحد فهو على ضربين أحدهما: أن يكون المخالف لم يوافق المجمعين قبل خلافه فيصح خلافه ولا ينعقد مع خلافه الإجماع كما خالف ابن عباس في القول مع إجماع غيره عليه.

والضرب الثالث: أن يكون وافقهم ثم خالفهم كخلاف عليٍّ في بيع أمهات الأولاد مع اتفاقه مع عمر وسائر الصحابة في تحريم بيعهن فمن جعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع بخلافه لحدوثه قبل استقراره ومن لم يجعله شرطاً أبطل خلافه مع إجماعه.

والضرب الرابع: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف في عصرين وذلك مثل اختلاف الصحابة على قولين وإجماع التابعين على أحد القولين؛ فهذه مسألة معروفة وسنذكرها.



مسألة: إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمع التابعون على أحد القولين:

فمذهب الأكثرين من أصحاب الشافعي رضي اللَّه عنه أن خلاف الصحابة ثابت ولا يرتفع بإجماع التابعين من بعدهم والمسألة لا تصير إجماعاً وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض المتكلمين، وقال الأكثرون من أصحاب أبي حنيفة أنه يرتفع الخلاف المتقدم ولا ينعقد الإجماع من التابعين على المسألة وبه قال الإصطخري وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعي رحمة اللَّه عليهم، وقد نص عليه الكرخي وصار إليه وكذلك كل من تبعه وذهب إليه أيضاً أكثر المعتزلة، وحكى بعض أصحاب أبي حنيفة في المسألة روايتين عن أبي حنيفة، وحكي عن أبي يوسف أيضاً أنه ينعقد الإجماع ويرتفع الخلاف المتقدم واحتج من قال بالقول الثاني بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

وبقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقد بيّنّا أن ذلك يتناول أهل كل عصر ولم يفصل في اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون تقدم خلاف أو لم يتقدم خلاف واستدلوا أيضاً بقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[1] وفي رواية: «على خطأ» فيجب أن يكون ما اتفق عليه أهل العصر الثاني غير خطأ، ولأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الاختلاف وجب ألّا يجوز خلافه لأن الإجماعين واحد وحرفهم أن الإجماع قد وجد فينعقد ويكون حجة كما لو لم يتقدمه خلاف.

ببينة: أن الصحابة لو اختلفوا ثم أجمعوا فإنه يسقط الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر فكذلك يسقط الخلاف المتقدم في مسألتنا لأن الحجة في إجماع التابعين مثل الحجة في إجماع الصحابة، فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم فيسقط أيضاً بإجماع التابعين، وأما حجة من ذهب إلى المذهب الأول وهو الأصح تعلقوا بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فأمر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسُّنَّة وأهل العصر الأول قد ردّوا الحادثة إلى الكتاب والسُّنَّة فوجدوا الحادثة مجتهداً فيها وقد انقرض عصرهم على هذا، وقد أثنى اللَّه على التابعين بحسن المتابعة فإذا اعترضوا عليهم قطعوا الاجتهاد عن الحادثة لم يكونوا متبعين فدل أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأول فيها وأنها مستمرة على ذلك وهذه الحقيقة وهي أن علماء العصر إذا اختلفوا في الحادثة على مذهبين وذلك مثلاً في تحليل وتحريم فقد تضمن ذلك إجماعهم من كافتهم على أن الخلاف سائغ من الحادثة فحصل في ضمن الخلاف الإجماع على جواز الخلاف فإذا صورنا الرجوع إلى أحد القولين من التابعين لم يجز لأنه مسبوق بالإجماع على جواز الخلاف فنقول: ما أجمع الصحابة عليه لم يجز للتابعين إبطاله كما لو أجمعوا، على قول وليس يلزم على هذا إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمعوا على أحد القولين لأنا إن قلنا: إن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع لم يسلم لوجود الإجماع على تسويغ الخلاف وإن قلنا: إن انقراض العصر ليس بشرط وهو الأولى على ما سبق لم يسلم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد هذا الاختلاف وقد حكي عن القاضي أبي بكر أنه جعل حكم الصورتين واحد وقال: كما لا يجوز لأهل العصر الثاني أن يتفقوا على أحد القولين ويبطلوا به الخلاف المتقدم كذلك في أهل العصر الواحد أيضاً لا يجوز أن يختلفوا على قولين ثم يتفقوا على أحد القولين، فإن قيل: لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد بشرط

(١) سبق تخريجه.

ألّا يظهر إجماع فإذا ظهر الإجماع يسقط ذلك الاتفاق كما أنهم اتفقوا أن فرض العادم للماء التيمم ما لم يجد فإذا وجد الماء زال ذلك الاتفاق.

والجواب: أن دعوى هذا الشرط ليس عليها دليل بل حصل اختلافهم وجود الإجماع على تسويغ الاجتهاد وهذا الإجماع لا يجوز إبطاله بإجماع يوجد من بعد، وأما مسألة التيمم فبعيدة عن هذا لأن النص قد دل على أن جواز التيمم مشروط بعدم الماء، فإذا وجد الماء زال الشرط وأما هاهنا فإن أهل العصر الأول قد أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق من غير شرط فهو بمنزلة إجماعهم على شرط واحد فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماع يوجد بعده، يدل على ما ذكرنا: أن الإجماع إذا حصل واستقر لم يجز أن يتغير بالاختلاف من بعد فكذلك إذا حصل الاختلاف واستقر لم يجز أن يتغير بالإجماع من بعد والاعتماد على الكلام الأول وقد قال بعض أصحابنا: إن القول إذا صدر عمن له في الدين تحمل لم يجز أن ينقطع حكمه بموته بدليل النبي ﷺ فإن قيل: قد رود خلاف ما صرتم إليه من الصحابة فإن أبا بكر كان يرى سبي المرتدات ثم اتفقوا على المنع زمان عمر رضي اللَّه عنه وأجرى الأثر على ذلك، وكذلك كان الصحابة يقرأون بالحروف المختلفة في زمان أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما ثم اجتمعوا في زمان عمر رضي اللَّه عنه على أن ما بين الدفتين كلام اللَّه فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول، قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول الإشكال فلم يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شيء وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيراً، وأما إذا تمادى الخلاف في زمان فتطاول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين ليظهر ذلك في الزمان الطويل، فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن في اختلافهم وفاقاً ضمنياً على أن الخلاف في هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب.

وأما الجواب عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقاً ضمنياً فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على

المخالفين، لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ، وأما الذين قالوا إن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما هاهنا فإن هذا الإجماع الذي يوجد من بعد من أهل العصر الثاني يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره، وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبنا عنه وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع، وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلاً وإن جربنا على ما اخترنا في أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه الجواب عنه إلا أن يمنع ويقال: إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصور التي قلناها، فنقول إنهم كانوا في طلب الدليل ومهلة النظر ولم يكن استقرار الأمر على نفي من اختلاف أو اتفاق ويمكن أن يقال: لا نسلم أن أبا بكر كان يرى سبي المرتدات ولم ينقل عنه رضي اللَّه عنه نص على ذلك ويحتمل أن من سبي من النساء كن من الكافرات الأصليات ولم يكن أسلمن أصلاً وأما اتفاق الصحابة على حرف واحد بعد أن كانوا يقرأون ثم بالحروف المختلفة فذلك نوع مصلحة رأوها لما وقع الاختلاف والتنازع وخافوا المفسدة العظيمة والكلام فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية وليس هذا مما نحن فيه.

واعلم أن هذا الذي قلناه كله من الإجماع بعد الاختلاف فأما الاختلاف بعد الإجماع في عصر واحد فهو نبأ على أن انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أو لا؟ فإن قلنا: شرط فيجوز الاختلاف لأن الإجماع لم ينعقد بعد وإن قلنا: ليس بشرط فلا يجوز، وأما في العصرين وذلك بأن يجمع الصحابة على شيء ثم يختلف التابعون فلا يجوز ذلك ويكون اختلاف معاندة ومكابرة، واللَّه أعلم.



فصل

[اختلاف الصحابة في مسألتين]

إذا اختلف الصحابة في مسألتين على قولين:

ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينهما وذهبت طائفة أخرى

إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول إحدى الطائفتين في إحدى المسألتين ويأخذ بقول الطائفة الأخرى في المسألة الأخرى؟

ففيه وجهان: أحدهما: أنه يجوز والآخر لا يجوز ووجه الجواز أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين في حكم واحد وإنما سووا في حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل، وأما وجه عدم الجواز وهو أن جميعهم أجمعوا على التسوية بينهما وهذا التفصيل يمنع من التسوية فصار كما لو أجمعوا على قول واحد فإنه لا يجوز إحداث قول ثانٍ وهذا الوجه أشبه وأصح.



فصل

[الجهل بحكم حادثة]

ولا يجوز أن يتفق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت في عصرهم:

لأنه لا يخلو من حكم اللَّه تعالى فيها لما نصب من الأدلة عليه فصار الجهل بحكمها إجماعاً على الخطأ، وقد دللنا أن ذلك لا يجوز ولأن في الإمساك عنها إعراضاً عن الأدلة التي توصل إلى الحكم في الحادثة وهذه معصية لا يجوز أن ينعقد عليها الإجماع من الأمة وحين وصلنا إلى هذا الموضع انتهى القول في الإجماع بعون اللَّه تعالى وحسن تأييده وتيسيره، ولما فرغنا من باب الإجماع ووصلنا إلى باب القياس فقد بقيت علينا مسائل شذت عن الأبواب المتقدمة وليس بعض هذه الأبواب المتقدمة بأولى بها من البعض، فنذكر أولاً تلك المسائل ثم نتكلم في التقليد ثم نشرع في باب القياس حسب ما يأذن اللَّه تيسيره وتسهيله.



اعلم أنا وصلنا إلى باب القياس والاجتهاد، وما يتصل بذلك غير أنه قد بقيت مسائل شذت عن الأبواب التي قدمناها ولم تدخل في أبواب القياس ولا بد من ذكرها فوجدنا ذكرها أليق بهذا الموضع خصوصاً مسألة استصحاب الحال، وهل هو حجة أم لا. فإن هذه المسائل يصلح أن تكون من توابع الإجماع فنقدم هذه المسألة ثم نذكر سائر المسائل بعون اللَّه وتوفيقه.



مسألة استصحاب الحال

مسألة: استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن في موضع الخلاف أو عند تغيير الحال:

ليس بدليل على الصحيح من المذهب وقال أبو ثور[١] وأبو داود وهو دليل وبه قال المزني والصيرفي وابن سريج وابن خيران من أصحابنا. وقال بعض أصحابنا في تفسير استصحاب الحال: إنه استصحاب حكم العموم فيما ورد به وحمله على جميع الأزمان والأوقات مثل أن يقول: صلّوا أو صوموا فيحمل ذلك على حكم الصلاة والصوم في عموم الأوقات على الدوام والاتصال فيستصحب حكمه إلى أن يدل الدال على رفعه ونسخه وهذا التفسير ليس بصحيح وهذا الموضع نتفق عليه ولا يجوز أن يسمى هذا استصحاب الحال لأن لفظ العموم دل على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان فأي عين وجدت ثبت الحكم فيها وأي زمان وجد ثبت الحكم فيه يكون اللفظ دالّاً عليه وتناوله بعمومه فيكون ثبوت الحكم في هذه الصورة من ناحية العموم لا من ناحية استصحاب الحال، وإنما استصحاب الحال أن يدل الدليل في إثبات حكم ثم يستصحب حكم ذلك الدليل في موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودل عليه ويقال تفسيراً: استصحاب الحال هو أن يثبت حكم في حالة من الحالات فيتغير الحال فيستصحب المستدل ذلك الحكم بعينه في الحالة المتغيرة ونقول: من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل ومثال ذلك في المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة وجب عليه التوضؤ فيستصحب هذا الحكم بعد الدخول في الصلاة ويقول: من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل وقد يكون ذلك في الدليل العقلي أيضاً وذلك مثل ما اختلف الناس في أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة أو الوقف،

---

(١) إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور الكلبي البغدادي ولد سنة (١٧٠هـ)، صحب الشافعي، وخالفه في مسائل كثيرة كان له أتباع، من مؤلفاته: كتاب الطهارة، وكتاب المناسك. توفي سنة (٢٤٠هـ) ودفن في بغداد. انظر تاريخ بغداد (٦/ ٦٥)، ومعجم المؤلفين (١/ ٢٨).

وكل قول من هذه الأقوال قد انتحله فريق وزعم أن العقل يدل عليه، فالاستصحاب أن تستصحب حكم ذلك في موضع على ما كان عليه من إباحة أو حظر أو وقف إلى أن يقوم الدليل الشرعي على خلاف ذلك الحكم فينقله عن حكمه وقد قال الأصحاب: إنه لا خلاف في هذا الموضع أيضاً ويجوز الاستدلال بما ذكرناه حتى يقوم الدليل الشرعي على خلافه وإنما الخلاف في الحكم إذا ثبت بدليل وقع الخلاف في استدامته بحادث يحدث مثل ما ذكرنا في المتيمم ومثل المكفر يدخل في الصوم عند عدم القدرة على العتق ثم يجد الرقبة فقال قوم: يخرج من الصوم بالعتق وقال قوم: يمضي فيه ومثل الحائض ثبت في حقها أحكام الحيض قبل العشر فإذا جاوزت العشر لم تستصحب تلك الأحكام ولا يحكم بانقطاعها، واستدل من تعلق باستصحاب الحال بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين أليتيه فيقول أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**»[1] فقد قضى استدامة الحكم وهو استصحاب الحال ويدل عليه أنه لا خلاف أنه إذا تيقن الحدث وشك في الطهارة أو تيقن الطهارة وشك في الحدث فإنه يأخذ باليقين ويطرح الشك فكذلك إذا عرض الشك لوقوع الاختلاف في الحادثة لم يجز أن يرفع ما تقدم من اليقين فيها واستدل أبو بكر الصيرفي وقال: إن ابتداء الحكم ثبت بقيام الدليل عليه وفي موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه وبيان هذا أن المتيمم إذا دخل في الصلاة فقد حكم الإجماع بصحة صلاته فإذا رأى الماء في خلال صلاته اختلفنا في حكمه، فقال بعض الناس: يخرج منها وقال بعضهم: يمضي فيها والخروج حكم والمضي حكم وكل واحد منهما يحتاج إلى دليل فإذا عدم الدليل على وجوب الخروج وعدم الدليل على المضي تقابل الأمران وتساويا ولا يجوز أن يحكم بأحدهما ووجب إبقاء الحال على ما كانت عليه وإذا ثبت أن الخروج لا يجب وأن الحال باقية على ما كانت عليه ثبت أن المضي في الصلاة وإتمامها واجب.

وقال الصيرفي: ولست أقول: إن الإجماع مستصحب ودل على بقاء الصلاة ووجوب المضي فيها لأن الإجماع قد زال عند رؤية الماء فلا يستصحب حكمه لكني أقول: لايجب الخروج، أو لا يخرج لعدم الدليل عليه ووجب تبقية الحال على ما كانت عليه، فقالوا: ولأن ما ثبت بالعقل من براءة الذمم يجب استصحابه في مواضع الخلاف فكذلك ما ثبت بالإجماع وجب، وأن يكون كذلك هذا لأن الحكم إذا ثبت بدليل من دلائل الشرع لا يجب استدامة الدليل لبقاء الحكم بل

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٦/ ٣٨٩) رقم (٢٦٦٦).

يبقى الحكم ويدوم إلى أن يقوم الدليل على قاطع يقطعه ومسقط يسقطه فإذا لم يقم الدليل على سقوطه بقي ثابتاً على ما كان من قبل، ومن ادعى سقوطه فعليه الدليل، ألا ترى: أن من ادعى النبوّة وأقام المعجز على ثبوته فإن تجدد إنكار منكر لنبوته لا يجب عليه إقامة المعجز ثانياً، بل النبوّة على ثباتها بالدليل الذي أقامه من قبل فيستمر الثبوت ولا يلتفت إلى قول المنكر ولا حجة على المنكر في هذه الصورة إلا من جهة استصحاب الحال، وعلى هذا إذا عرفنا فراغ ذمة الإنسان يحكم أن الأصل فراغه فلو ادعى عليه إنسان حقاً فإن القول قول المنكر لأن الأصل فراغ ذمته فصار استصحاب الأصل الذي عرفناه دليلاً في دفع دعوى المدعى عنه وكذلك إذا ثبت الملك لإنسان فنازعه منازع يكون القول قول من في يده وإنما جعلنا القول قوله باستصحاب الحال التي تقدمت فدل أن استصحاب الحال حجة في الأحكام معمول بها وعلى هذا نقول: من اشترى أخاه أو عمه لم يعتقه عليه لأن الأصل بقاء ملكه الثابت بالشراء فمن ادعى زواله فعليه الدليل.

فأما الدليل على أن استصحاب الحال ليس بحجة هو أن المستصحب ليس له في موضع الخلاف دليل لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز له إثبات الحكم فيه. دليله: ما إذا لم يتقدم موضع الخلاف إجماع وإنما قلنا: لا دليل له لأن دلائل الشرع معلومة من الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع أو القياس ولم يؤخذ شيء من هذا في هذه الصورة، أما الكتاب والسُّنَّة فلا شك في انعدامهما هاهنا وكذلك القياس وأما الإجماع فقد كان ثابتاً لكنه قد زال وإذا انعدمت الدلائل فما قالوه إثبات حكم بلا دليل وقد نذكر صوره حتى يتبين الكلام فنقول: المستدل باستصحاب الحال في مسألة التيمم إذا رأى الماء في الصلاة لا يخلو إما أن يشترك بين الحالتين في وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما يدل على وجوب الوضوء فإن قال ذلك فليس هذا بدليل بل ينبغي أن يتبين للخصم اشتراك الموضعين فيما يدل على وجوب الوضوء وإما أن يشترك بينهما في الحكم لاشتراكهما في علته وهذا قياس، وإما أن يشترك بينهما بغير دلالة ولا علة فليس هو بأن يجمع بينهما بأولى بأن لا يجمع بينهما وهذا لأن عدم الدليل لا يكون حجة فإن قالوا: إن حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاة لا يغير حكم وجوب الوضوء قيل له: لا يمتنع أن يختلف الشرع بحدوث الحوادث ولهذا يجوز أن يرد نص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة واستدل أبو زيد في هذه المسألة وقال: إن ثبوت الشيء أو عدم الشيء غير موجب ثبوته ولا عدمه يعني في المستقبل ويجوز حال العدم ثبوت حالة موحدة ويجوز في حال الثبوت، وجود علة

معدمة، ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء وكذلك لا يمنع وجود سائر الأسباب وهذا لأن العدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون مانعاً حدوث شيء وكذلك وجود الشيء ليس بعلة لبقائه بل يبقى لعدم ما يزيله كالملك في باب البيع والحل في باب النكاح، وعلى هذا حياة الإنسان لا يوجب بقائها ولا يمنع نزيان الموت قال: وإذا ثبت هذا فمن أراد إثبات إدامة الحال الماضية في المستقبل ثبوته في الماضي وثبوته لا يوجب بقاؤه كان محتجاً بلا دليل يدل عليه أن الثابت لا يزول إلا بدليل بالإجماع فإن كان الاختلاف في الزوال اختلافاً في دليله فالذي يدعى الزوال يدعي دليلاً والآخر ينكره فلا يكون إنكاره حجة على غيره كما أن دعوى هذا لا يكون دليلاً عليه فثبت أن مستصحب الحال متشبث بإنكاره الدليل بلا دليل، فإن قيل: الاحتجاج بالأخبار والنصوص صحيح وثبوت النص حجة لا توجب البقاء أيضاً فلا يمنع الانتساخ بنص آخر ومع ذلك بقي الحكم، قلنا: أما بعد رسول اللَّه ﷺ فلا يحتمل حكم الانتساخ قطعاً وإذا لم يتصور النسخ بعد رسول اللَّه ﷺ فلا يجوز ثبوته دليل بقائه وإن تصور دعوى ناسخ له فلا يكون ثبوته من قبل بلا ناسخ دليلاً عليه، قالوا: ومستصحب الحال متمسك بما كان لعدم الدليل على زواله لا لدليل أوجب بقاؤه، انتهى كلام أبو زيد.

وقال بعض أصحابنا: إن الاحتجاج باستصحاب الحال يؤدي إلى التعارض والتكافؤ في الأدلة، لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع، موضع الخلاف في صحة فعل، أو سقوط فرض إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع في مقابلته وبيان ذلك أنه متى قال في التيمم إذا رأى الماء في صلاته: إن صلاته لا تبطل، لأنا أجمعنا على صحة صلاته، وانعقاد إحرامه، ولا يجوز إبطال ما أجمعوا عليه، لا بدليل تعارض الخصم فنقول: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الإسلام، فلا يجوز إسقاط ما أجمعوا عليه إلا بدليل، فلا يكون التعلق بأحد الإجماعين بأولى من التعلق بالآخر، وما أدى إلى مثل هذا يكون باطلاً، وأما الجواب عن الخبر، قلنا: نحن لا نمنع من تعدي الحكم من حالة إلى حالة بدلالة، وإنما نمنع لا بدلالة، وقول النبي ﷺ دلالة.

وأما مسألة الطهارة: فهناك يقين الدلالة، أو يقين الحدث ما زال وهاهنا الإجماع قد زال، والأولى أن نقول: إنه في موضع يقين الطهارة، وشك الحدث إنما أخذنا باليقين لأجل الخبر، وأما في موضع يقين الحدث والشك في الطهارة، كان الأخذ باليقين قياساً على الصورة الأولى، وأما الذي استدل به الصيرفي فليس بشيء، لأن نهاية ما في الباب أنه يقابل الاحتمالان على ما ذكر، لكن لا دليل على

بقاء الصلاة، فإن قالوا: إذا ثبت يبقى، قلنا: قد ذكرنا أن ثبوته لا يكون دليل بقائه، فبقي أنه يقول: انعدام الدليل المبطل للصلاة، وعدم الدليل لا يكون دليلاً، فإن قالوا: إذا لم يقم دليل يوجب بطلان الصلاة فهنا قيل له: من ادعى البقاء، وهناك منازع يمنع البقاء، فلا بد له من دليل يقيمه عليه، ولا دليل له على ما سبق، فأما إذا عدم المنازع بقي على ما كان، أما عند وجود المنازع لا بد من دليل يكون حجة عليه، ولم يوجد، فإن رجعوا إلى قولهم: إن الأصل ثبات الأحكام ودوامها قلنا: بلى، ولكن ما لم تحدث هذه الحادثة، فأما عند حدوث الحوادث، فلم قلت هذا، وعلى أن قلنا: إن البقاء الذي وقع التنازع فيه، لا بد من دليل يقام عليه، ولم يوجد، فأما قولهم: إن دليل العقل في براءة الذمم يجعل دليلاً وحجة، فكذلك دليل الشرع، قلنا: إنما وجب استصحاب براءة الذمم، لأن دليل العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف، فوجب الحكم به، وأما هاهنا فالإجماع الذي كان دليلاً على الحكم قد زال في موضع الخلاف، فوجب طلب دليل آخر.

والجواب المعتمد: أنا لا نقول تثبت براءة ذمته باستصحاب الحال ولا يحكم بكون الشيء له باستصحاب الحال لكن يطلب من المدعي حجة يقيمها على ما ادعاه، فإذا لم تقم بقي الأمر على ما كان من غير أن يحكم بثبوت شيء، والخلاف واقع في ثبوت الحكم باستصحاب الحال، وهذا لا نقوله في موضع ما، وقد قال أبو زيد: إن استصحاب الحال يصلح دليلاً. لتبقية حكم قد كان ثابتاً، ولا يصلح دليلاً لإثبات حكم لم يكن ثابتاً، وربما نقول: هو حجة دافعة، ولا يكون حجة مثبتة، وهذه العلة تنقض ما سبق من كلامه من قبل، والأصح على مذهبنا أن استصحاب الحال لا يكون حجة في شيء ما وسائر ما ذكروه من الاستشهاد خارج على ما بيناه، وأما الذي تعلقوا به من النّبيّ إذا أقام المعجزة: قلنا: إذا ما أقام المعجزة ثبت كونه نبياً، فيجب على كل أحد الإيمان به، فكان سقوط إمكان من ينكر ثبوته من هذا الوجه، لا من قبل دليل استصحاب الحال، واللَّه أعلم.

مسألة: النافي للحكم يجب عليه الدليل المثبت:

وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه، واستدل من قال: إنه لا دليل عليه بقوله ﷺ: «**البينة على المدعي، واليمين على من أنكر**»[1] والبينة حجة، وقد جعلها على مدعي الثبوت، لا على مدعي النفي، فثبت أن النافي لا دليل عليه.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٨٨) رقم (٢٣٧٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٥٠).

ببينة: أن أهل العلم اتفقوا على قولهم: إن القول في الدعاوى، قول المدعى عليه ومعنى قولهم: إن القول قوله أنه لا دليل عليه، ومعنى قولهم إنه لا يقبل دعوى المدعي أن الدليل عليه، وكذلك أجمعوا أن من أنكر النبوة لا دليل عليه، وإنما الدليل على من ادّعى النبوة.

ببينة: أن أقوى الخصومات في البينات، والنبي ﷺ كان مثبتاً، والقوم كانوا نفاة، وما كان لهم حجة، سوى أنه لا دليل على النبوة، وإذا كان الأمر على ما قلناه في النبوة، وسائر الدعاوى، كذلك هاهنا يجب أن تكون الحجة على من أثبت الحكم لا على من نفاه، قالوا: ولأن معنى قولنا لا دليل على النافي، هو أنه لا دليل على المتمسك بالعدم، لأن العدم ليس بشيء، والدليل يحتاج إليه لشيء هو مدلول عليه، فإذا لم يكن العدم شيئاً، لم يحتج المتمسك به إلى دليل حتى يدل عليه، وأما دليلنا هو أن النفي لكون الشيء حلالاً وحراماً حكم من أحكام الدين كالإثبات، والأحكام لا تثبت إلا بأدلتها، وكل من ادعى في شيء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفي، فعليه إقامة الدليل عليه بظاهر قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤] ثم الدليل على ما قلناه من جهة التحقيق، هو أن النافي فيما نفاه لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه أو لا يدعي العلم بانتفائه، بل إنما يخبر عن جهله وشكه فإن كان يخبر عن جهله وشكه، فالدليل عنه ساقط، لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون على من يدعي الشك والجهل دليلاً، ولا يقال لمن جهل أو شك: لما جهلت أو شككت ولو رام المدعي لذلك إقامة دليل عليه لم يمكنه ذلك إن كان النافي يدعي العلم بصحة ما نفاه فقال: من أين علمت نفي ما نفيته باضطرار أو باستدلال؛ ولا يمكنه دعوى الضرورة، لأنه لو كان ضرورة لشاركناه في ذلك، وإن قال: بدليل علمت نفي ما نفيته سئل عن ذلك، هل هو حجة عقل أو سمع؟ فإن قال: سمع، قلنا: بيِّن ذلك، فإن قال: بعقل، قلنا له: بيِّن ذلك فدل أنه لا بد من دليل يقيمه، واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة، وهذا باطل، أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه، فتزول عنه المطالبة أيضاً، لأنه لا مطالبة على الجهلة فأما تمني زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفى غير متصور، قال أبو زيد: قول القائل: لا دليل، لا يكون دليلاً كما أن قوله: لا حجة ولا يكون حجة مثل قول الإنسان لا زيد ولا عمرو، ولا يكون زيد ولا عمرو فصار المتمسك بالنفي متمسكاً بعدم الدليل، وعدم الدليل لا يكون دليلاً يدل عليه، إن دعوى خصمه أنه وجد الدليل يعارض قوله: إنه عدم الدليل، فلا يكون قوله حجة على خصمه كما لا يكون قول

خصمه حجة عليه، قالوا: إن النافي متمسك بالعدم، والعدم غير محتاج إلى الدليل، فإن الشيء الذي هو مدلول يحتاج له إلى الدليل، فأما العدم فليس بشيء فلا يحتاج إلى الدليل، وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل، وهو أن النافي يدعي العلم بانتفاء الشيء، ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يجوز، إلا أن يكون عن دليل، نعم دعوى الجهل لا يحتاج إلى الدليل، فأما دعوى العلم فلا يستغنى عن الدليل بحال، وأما دليلهم قلنا: إن لا دل فهو خارج على ما قلنا لأنا لا نقول: إن المدعى عليه إذا ادعى أنه لا شيء عليه أنه ينتفي عنه الحق بإنكاره ونفيه. بل نقول: لا دليل على ثبوت الحق عليه، فلا يحكم بالثبوت، ومعنى قولنا: إن القول قوله هو أنه لا يقبل دعوى المدعى عليه ويترك الأمر على ما كان عليه من قبل ثم يمينه تكون حجة لقطع الخصومة وعلى أنه يمكن أن يقال: إن حجته في إنكاره ونفيه الوجوب عن نفسه يمينه فإن سقطت البينة عنه لم يسقط عنه اليمين التي تقوم مقامها في هذا الجانب، فاللَّه تعالى جعل اليمين حجة في جانب المدعى عليه كما أن البينة حجة في جانب المدعي، وفي دعوى الأعيان يجوز أن يقال: إن اليد للمدعى عليه حجة فيما يدعيه من كون الشيء ملكاً له والحجة مختلفة فيجوز أن تكون اليد حجة، ويجوز أن تكون البينة حجة، وأحسن الأجوبة هو الجواب الأول.

وأما تعلقهم بمنكر النبوّة، قلنا: من ينكر النبوة إذا قطع بالنفي وقال: لست بنبي، فإنه يجب عليه إقامة الدليل على نفيه، وهو أنه يقول: لو كنت نبياً مبعوثاً لكان معك دليل يدل على صدقك، لأن اللَّه عز وجل لا يبعث رسولاً إلا ومعه دليل يدل على صدقه، ومهما لم أر معك دليلاً دلني ذاك أنك لست بنبي وإن لم يقطع بالنفي، وقال: لا أعلم أنك نبي، أو لست بنبي، فهذا لا دليل عليه، لأنه شاك، والشاك لا دليل عليه، وأما في مسألتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفي، ولا يجوز أن يقطع بالنفي إلا عن دليل يقتضيه ويوجبه فإن قيل: أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل. قلنا: لا بد في نفيها من دليل يقيمه عليه، وهو أن يقول: إن اللَّه تعالى لا يقيد خلقه بفرضٍ إلا وأن يجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب، دلنا ذلك على أنه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا: يقال لمن زعم أنه ليس على النافي دليل. قلت: هذا بدليل أو بغير دليل فإن قال: قلته بدليل فقد اعترف للنافي عليه دليل، وإن قال: قلته بلا دليل يقال له مم يتفضل عمن يقول: أنا أنفي صحة ما تعتقده من هذا القول، وأتمسك بأن النافي لا دليل عليه وهذا فصل يعتمد في إظهار المناقضة

عليهم في قولهم، وسئل أبو زيد سؤالاً، وأجاب عنه وهو فإن قيل: أليس أن ما يثبت بالدليل وهو مما ينفي بلا دليل فقد أثبتم البقاء في هذه الصورة بلا دليل؟ والجواب: أنه يبقى على ما قلته، لكن بقاء يحتمل الارتفاع، والمحتمل لا يكون حجة في إثبات ما ليس ثابتاً، والحكم في حق الخصم غير ثابت فاحتيج إلى إثباته، فما يكون محتملاً، لا يكون حجة في حقه، ثم قال على هذا مسائل منها: الصلح على الإنكار، فإنه جائز عندنا، غير جائز عند الشافعي رحمة اللَّه عليه، لأن اللَّه تعالى خلق الذمم بريئة عن الحقوق، فتثبت براءة ذمة المنكر بالدليل الأصلي في براءة الذمم، ولم يقم دليل على شغل ذمته. قال: وعدم الدليل حجة في إبقاء ما يثبت بالدليل عند الشافعي رحمة اللَّه عليه، فلم يجز شغل ذمته بالدين، فلم يصح الصلح. قال: وعندنا الصلح على الإنكار جائز ونقول: قول المنكر ليس بحجة على المدعي، كقول المدعي ليس بحجة على المنكر، وعدم الدليل على شغل الذمة لا يكون حجة للمنكر على المدعي كقول المدعي: إن المال ثابت لم يكن حجة على المنكر، وربما عبر عن هذا فقال: عدم الدليل ليس بحجة لإبقاء ما ثبت بالدليل، فيجوز شغل ذمته بالدين على معنى أن المال يكون ثابتاً في حق المدعي في ذمة المنكر، وأما البراءة تكون ثابتة في حق المنكر خاصة، وهذا لأن خبر كل واحد منهما يكون حجة في حق نفسه دون خصمه، ولما كان المال في حقه ثابتاً، يكون خبره حجة شرعاً مع اعتياضه، وإن عارضه خبر المنكر، لأن تلك المعارضة ليست بحجة في حق المدعي، فيبقى الأمر على ما كان قبل المعارضة، وهذا كما صح شراء من شهد بالعتق، ثم اشترى، وإن كان العتق ثابتاً في حقه وهذا يؤاخذ به بعد الملك، لأنه غير ثابت في حق البائع، فصح بيع البائع، واعتياضه عن عبد كان ملكاً له بخبر هو حجة في حقه لا غير، وإن عارضه لخبر المشتري لأنه ليس بحجة عليه، وهذا لأنه لا دليل، وإن استند إلى أصل ثابت بدليل، فذلك الدليل الذي أوجب ثبوته لا يوجب بقاؤه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل غير أنه لما لم يكن واجب البقاء، وكان مما يجوز زواله بما ينفيه احتمل كل ساعة تأتي طرفان ما يزيله، فيصير قول القائل وقد طرأ ما يزيله محتملاً للصدق، كقوله: لم يقم الدليل، فلا يصير حجة على جاحد منهما قال: ولأن الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله، اعتمد معنى لا يمكنه الإثبات على خصمه، فلا يصير حجة عليه، وإنما قلنا: لا يمكنه لأنه جائز بالاتفاق تفاوت الناس في العلم بالأدلة، ويجوز أن يعلم خصمه دليلاً ثم يبلغه، ومن ادعى أنه علم كل شيء لا يناظره، ويكون متعنتاً جاهلاً، وهذا كما كان يجوز في زمن النبي ﷺ أن يثبت حكم بدليله ثم ينسخ

بدليل آخر فيبلغ الناسخ أقواماً دون أقوام، فيكون من لم يبلغه الناسخ معذوراً في العلم بالمنسوخ، ولا يكون جهله بالناسخ حجة على من بلغه الناسخ فكذلك الحجج اليوم يجوز أن يبلغه حجة منها شخصاً دون شخص، فلا يكون قوله دليل حجة على خصمه قال: ولهذا صح من اللَّه تعالى الاحتجاج بعد التحريم في إثبات الحل في قوله عز وجل: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] لأن اللَّه تعالى هو المحرم ولا يخفى عليه العدم، كما لا يخفى عليه الوجود، فثبت العدم على التابعين أجمع بقول اللَّه تعالى، فيلزمهم البقاء على الحكم الأول الثابت بدليله، أعني الحل، هذا كلام أبي زيد، ذكره في أصوله الذي سماه: «تقويم الأدلة» وهذا الذي قاله، تكلف شديد وبنى على هذا الأصل مسائل أخر وطوّل الكلام تطويلاً كثيراً، ولم أر كثير فائدة فيه وفي ذكره، ونحن نقول: إن عدم الدليل ليس بحجة في موضع ما والذي ادعاه، حكى الشافعي رحمة اللَّه عليه من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك، والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه.

وأما مسألة الصلح على الإنكار: فقد بينا وجه فساده في مسائل الخلافيات وكم من أصول ذكروا لنا بنوا عليها مسائل من الخلاف ولا نعلم صحة تلك الأصول على مذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه وذكر أيضاً مسألة الشفعة على هذا الأصل أو كان جاراً على أصلهم فأنكر المشتري أن يكون الشقص ملكاً له، قال: عند الشافعي رحمة اللَّه عليه لا يلتفت إلى إنكاره ويثبت له حق الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه قال: وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه، واللَّه أعلم.

❁ ❁ ❁

فصل

[الحكم بأقل ما قيل]

وقد ذكر بعض أصحابنا في الحكم بأقل ما قيل، وذلك أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل وهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون فيما أصله براءة الذمة، فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه، كان سقوطه أولى من وجوبه لموافقته براءة الذمة، إلا أن يقوم دليل على ثبوت الوجوب، فيحكم بوجوبه بدليل، وإن كان الاختلاف في قدره بعد

الاتفاق على وجوبه، كدية الذمي إذا وجبت على قاتله، فقد اختلف الفقهاء في قدرها. فقال بعضهم: هي كدية المسلم. وقال بعضهم: نصف دية المسلم. وقال بعضهم: ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه وهل يكون الأخذ بالأقل دليلاً حتى ينقل عنه؟ اختلف فيه أصحاب الشافعي رحمه اللَّه على وجهين: أحدهما: يكون دليلاً، والآخر لا يكون دليلاً.

والضرب الثاني: أن يكون فيما هو ثابت في الذمة، كالجمعة الفائت فرضها، اختلف العلماء في عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك.

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؟!! على وجهين:

أحدهما: يكون دليلاً ولا ينقل عنه إلا بدليل، لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً وبالأقل خلافاً، وجعلها الشافعي رحمة اللَّه عليه منعقدة بالأربعين، لأن هذا العدد أكثر ما قيل.

والوجه الثاني: لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً، لأنه لا ينعقد من الاختلاف دليل والشافعي رحمة اللَّه عليه إنما اعتبر عدد الأربعين بدليل آخر، ولست أرى في هذه الكلمات كثير معنى، لكني نقلت على ما ذكر واللَّه تبارك وتعالى أعلم.



مسألة: فهذه مسألة الحظر والإباحة:

أوردنا في هذا الموضع لما بينا من شذوذها عن الأبواب المتقدمة، وعدم دخولها في باب القياس ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة، ولا بد من تقديم مقدمة ينبني عليها ما يتلوها، وهي أن الحظر والإباحة والحسن والقبيح. ثم يعرف، فاعلم أن الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي رحمة اللَّه عليه، أن التكليف يختص بالسمع دون العقل، وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء، ولا بتقبيحه، ولا حظره، ولا إباحته، ولا يعرف حسن الشيء، وقبحه، ولا حظره، ولا تحريمه، حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقل آلة يدرك بها الأشياء، فيدرك به ما حسن، وقبح، وأبيح وحرم بعد أن يثبت ذلك بالسمع، وقد ذهب إلى هذا المذهب من المتكلمين جماعة كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة، وذهب إلى هذا أيضاً جماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهبت طائفة من أصحابنا إلى أن العقل مدخلاً في التكليف، وأن الحسن والقبح ضربان، ضرب علم بالعقل، وضرب علم بالسمع، وأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل،

والصدق، وشكر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم قبحه بالعقل فنحو الظلم، والكذب، وكفر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وما أشبه ذلك، وأما المعلوم قبحه بالشرع فنحو الزنا وشرب الخمر، وما أشبه ذلك قالوا: وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل إيجابه وقضيته، وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد العقل قبل ورود الشرع، ودعا الشرع إليه، وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، والذي ذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي والصيرفي، وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد، وغيرهم، وذهب الحليمي أيضاً من المتأخرين، وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصاً العراقيون منهم، واستدلوا في ذلك. وقالوا: إن اللَّه تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته، وربوبيته، بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم من الخليقة وأصنافها من الآيات والعلامات فقال: ﴿لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] وقال: ﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤] وقال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٦] وقال: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] أي عقل، وقال تعالى حاكياً عن أهل النار: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] والآيات على هذا المعنى تكثر في القرآن، فلو كان العقل لا يدلهم على وجوب ذلك إذا رجعوا إليه، لم يوبخوا على ترك الاستدلال بها.

ببينة: أن اللَّه تعالى لم يخل شيئاً من العالم عن دلالة على وحدانيته، ولم يترك خلقه سدى مع إكمال عقولهم، وإزاحة العلل عنهم، وتمهيد الأسباب التي يصح بها معارفهم، فلو لم يجب عليهم الاستدلال بعقولهم بالنظر في هذه الأشياء لخرج الأمر في ذلك عن وجه الحكمة، ولبطلت فائدة العقول التي أعطاهم، وصاروا بمنزلة البهائم التي لا تحتاج إلى تكليف وحين لم تعط آلته، ولم يجعل لها استطاعة، وهم في هذا الكلام كثيراً ثبوتاً إلى طرف من ذلك، واقتصرنا عليه لأن المسألة من باب الكلام، أما الدليل على القول الأول وهو الصحيح وإياه نختار ونزعم أنه شعار أهل السُّنَّة قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ولم يقل حتى نركب فيهم عقولاً، فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب، دل أن الإيجاب غير واقع إلا به، وقال تعالى حكاية عن الملائكة في خطابهم مع أهل النار: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الزمر: ٧١] وقال: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨] في آي غير هذا مما هو في معناه، فدل أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل، وقد ورد نص القرآن بهذا وهو قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ

﴿عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥] فدل أنه لا حجة بمجرد العقل بحال. وقال تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٖ وَلَا نَذِيرٖۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞۗ﴾ [المائدة: ١٩] ونحن نعلم قطعاً أن الكفار كانت لهم عقول، ولهذا توجه التكليف عليهم، فلو كانت الحجة توجهت عليهم بعقولهم لم يكن لهذه الآيات معنى أصلاً، فإن قالوا: ورد الشرع بما ورد به مؤيداً لما في العقل، وذلك لأن العقل لا يدل على من آمن، وجبت له الجنة خالداً مخلداً أبداً، ولا يدل أن من كفر وجبت له النار، خالداً مخلداً، فإن هذا مما لا يهتدي إليه العقل، وإذا كان الوعد والوعيد على هذا الوجه ثبت بالسمع، فلهذا في هذه الآيات التي ذكرتم أضاف ما أضاف إلى السمع وإلى ما أراد به الرسل.

والجواب: أنه ليس فيما قلت انفصال عمن ذكرناه، لأن اللَّه تعالى بيّن أن الحجة لا تتوجه إلا بالرسل، وبيّن أن التوبيخ لحقهم في النار لبعث الرسل، وبيّن أن عذرهم انقطع بالرسل، وهذا في قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ﴾ [المائدة: ١٩] وعندهم أن الحجة متوجهة في الإيمان باللَّه بمجرد العقل، والتوبيخ لاحق إياهم بغير رسول والعذر منقطع بغير نذير، ولا بشير، وأما الآيات اللاتي ذكروها فنحن نقول: إن العقل آلة التمييز، وبه تدرك الأشياء ويتوصل إلى الحجج، وإنما الكلام في أنه بداية هل يستقل بإيجاب حله وتحريمه، وأما قولهم: إنه لا يجوز في الحكمة خلق الإنسان تكميل عقله وتركه سدى، وعندنا أن عدم جواز هذا لا يعرف بالعقل أيضاً.

ثم نقول: ومن يوافقكم أن الإنسان إذ خلقه اللَّه تعالى، وركب فيه العقل، فإذا لم يلزمه الاستدلال به تركناه سدى، وعطلنا فائدة العقل، فإن اللَّه تعالى إنما أعطاه العقل ليستدل به في الأمر والنهي إذا خوطب يميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد بالسمع بهما، فإذا كان كذلك فلم يخلق سدى، لأن السمع قد ورد بالتكليف وإدراك ذلك بالعقل، فقد وصلت فائدته وثمرته، فبطل ما قالوه فإن قيل: لو كان الاستدلال على التوحيد لا يجب بمجرد العقل لكان يجوز ورود الشرع بإسقاطه، وإباحة الكفر وإيجابه، وحين لم يجز هذا عرفنا أن الوجوب كان بالعقل قيل له: قد ورد الشرع بإباحة ألفاظ عند الضرر إذا قالها الإنسان باختيار منه يكون كفراً. ألا ترى أنه إذا كان مكرهاً فإنه يرخص له في أنه يقولها إذا كان لا يعتقدها بقلبه، ولا يكون قوله ذلك كفراً، وكذلك يرد مثل هذا في الأفعال، وذلك مثل السجود للصنم، وعبادة الشمس والقمر وغير ذلك، فإنه إذا فعل هذه الأشياء تقية من عقوبة الكفار، وكان مع ذلك مطمئن بالإيمان، لم يكفر فإن قيل: إنما يلزمكم ورود

الشرع بأن يعتقد فيه الإنسان ما هو من خلاف أوصافه، قلنا: لا يجوز لاستحالته في نفسه، وبيان ذلك أن الأمر لا يلزم إلا بمعرفة الأمر على أوصافه فإذا أمرنا لاعتقاد فيه على خلاف ما هو به كان قد وجب الاعتقاد فيه على ما هو به، ويستحيل وجود أمر بمأمور هذا وصفه، ويكون متناقضاً ولا يمكن اعتقاد المتناقض، ونحن وإن قلنا: إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولكن نقول: إنه آلة الدرك والتمييز، والمستحيل لا يدرك، فسقط عنه الدرك، والأولى أن نقول: إنما عرفنا أن اللَّه عز وجل لا يكلفنا بما قلتم من اعتقاد الكفر، ومعرفته على خلاف ما هو به الشرع. قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف: ٢٨] وأفحش الفواحش الكفر، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥]. وهذه مسألة كلامية فالأولى هو الاقتصار على هذا القدر والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من المعفوات، وأن يقال على اللَّه تعالى ما لا يجوز، وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه، لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه، ولأن مرجع ما يصير إليه أهل السُّنَّة في هذه المسألة إلى الآيات التي ذكرناها. وهو أيضاً أصل كبير، ولعله يحتاج إليه في مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبياً عنه، ويعرف طرفاً منه، واللَّه تعالى يهدي ويرشد ويوفق بمنّه.

مسألة: [حكم الأعيان قبل ورود الشرع]

إذا عرفنا الأصل الذي قد مرّ بيانه رجعنا إلى المسألة المقصودة المختصة بأصول الفقه فنقول: اختلف العلماء في الأعيان المنتفع بها ما حكمها قبل ورود الشرع، قال كثير من أصحابنا: إنها على الوقف لا نقول إنها مباحة ولا محظورة وهو قول الصيرفي وأبو بكر الفارسي وأبي علي الطبري وبه قال أبو الحسن الأشعري ومن ينتمي إليه من المتكلمين وقال بعض أصحابنا: إنه على الحظر إلا أن يرد الشرع بإباحتها وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة وقال القاضي أبو حامد المروزي وأبو إسحاق المروزي وحكي ذلك أيضاً عن ابن سريج أنها على الإباحة أيضاً، وهو قول أصحاب أبي حنيفة وإليه ذهب أكثر المعتزلة. واحتج من ذهب إلى الإباحة بقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢] وهذا لتحريم الإباحة دل أن اللَّه تعالى خلق الأشياء على الإباحة حيث أنكر على من يعتقد التحريم، واستدلوا من حيث المعقول وهو أن الانتفاع بالعين أكلاً في المأكول، وشرباً في المشروب، وركوباً في المركوب، ولبساً في الملبوس منفعة ليس فيها وجه من وجوه القبح فكان حسناً، والعقل يجوّز فعل

المستحسنات، وإنما قلنا: إنه منفعة لأنا نعلم قطعاً أن أكل الفاكهة منفعة، وشرب الماء كذلك وكذلك كل ما أشبهه وأما قولنا: إنه انتفى عنه وجوه القبح لأنه انتفى عنه اتصال مضرة يأخذ وهذا النوع من الفعل لو كان قبيحاً لكان وجه قبحه اتصال ضرر منه بغيره لأنه ليس في نفسه بكذب ولا جهل ولا كفر لمنعم إنما يبقى وجه قبحه أن يظلم به غيره ويتصل منه ضرر بذلك الغير ولا شك أن هذا منتف فثبت حسنه من هذا الوجه، قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه يجوز أن يكون قبيحاً فإذا لم نأمن كونه قبيحاً لم يجز فعله وذلك لأنه لو كان قبيحاً ومفسدة لوجب في الحكمة تعريفنا كونه مفسدة أو نصب أمارة عليه فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه ليس فيه مفسدة ولا قبح أصلاً.

ببينة: أنا إذا لم نعلم وجه قبح جاز لنا هذا الانتفاع كالتنفس في الهواء لما لم يعلم قبحه جاز لنا ذلك وقرروا هذا الكلام من وجه آخر وهو أن النفع بالعين يدعو إلى الفعل فإذا خلا من وجوه القبح وخلا من أمارة الضرر والمفسدة حكم بحسنه، وعلى هذا التقرير يقولون: إن المعتبر هو الأمارة والدليل وعلى أن المعتبر هو أمارة الضرر والمفسدة أن العقلاء لا يلومون من امتنع من الفعل لتجويز الضرر إذا كان هناك أمارة ويلومون من امتنع لمجرد التجويز إذا لم يكن عليه أمارة، ألا ترى أنهم يلومون من امتنع من أكل طعام شهي لتجويز كونه مفسدة إذا لم يكن عليه أمارة بأن يقول: هو مسموم ولا يلومونه إذا امتنع من أكله إذا كانت هناك أمارة تدل على ما قاله وكذلك يلومون من امتنع من القيام بجنب حائط لخوف سقوطه إذا لم يكن هناك أمارة ولا يلومون إذا امتنع وهناك أمارة من ميل أو فساد أساس وما أشبه ذلك فثبت أن المعتبر وجود الأمارة على كونه مفسدة أو مضرة ولم يوجد هاهنا فقضى بحسن الفعل بدليل ما بينا يدل عليه أنه لو قبح الإقدام على المنفعة لجواز كونها مفسدة لقبح الإحجام عنه أيضاً لجواز كونه مصلحة وفي هذا إيجاب الانفكاك منهما وهو إيجاب لما ليس في طوق الإنسان ووسعه قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن القبح إنما كان لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن فلم قلتم: إن هذا قبيح فإن قاسوه على تصرف بعضنا في ملك بعض فهذا قياس باطل لأن معنى الملك فينا وفي اللَّه مختلف فالجمع بين ملكنا وملك اللَّه لا يجوز وإنما قلنا: إنه يختلف لأنه معنى كوننا مالكين للشيء هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق وذلك مستحيل على اللَّه عز وجل ومعنى كونه مالكاً للشيء أنه قادر على إفنائه وإيجاده.

ببينة: أن في الامتناع من الانتفاع إضرار بالنفس وليس في الانتفاع إضراراً بملك اللَّه تعالى فصار الأولى إطلاق الانتفاع ثم نقول: إنما قبح تصرفنا في ملك

غيرنا لأنه يضره لا لأنه مالكه فقط. ألا ترى أنه يحسن منا الاستظلال بحائط غيرنا والاستضاءة بنار غيرنا وكذلك النظر في مرآة الغير والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير إذنه لما لم يضره ذلك والانتفاع والضرر يستحيلان على اللَّه عز وجل فصارت الإباحة متعينة.

دليل آخر: وهو أن اللَّه تبارك وتعالى خلق هذه الأعيان وأوجدها وركب فيها المنفعة فلا يخلو من أن يكون خلقها لغير غرض أو لغرض ولا يجوز أن يكون لغير غرض لأنه يكون عبثاً ولا يجوز أن يكون اللَّه تعالى عابثاً في أفعاله فوجب أن يكون خلقها لغرض، ولا يخلو عند ذلك إنما يكون خلقها ليضر بها أو لينتفع بها ولا يجوز أن يقال خلقها ليضر بها لأنه حكيم لا يبتدئ بالضرر ولأن الإضرار بمن لا يستحق الإضرار سفه، فدل أنه خلقها لينتفع بها. وإذا خلقها لينتفع بها فلا يخلو إما أن يكون خلقها لينفع بها نفسه أو ينتفع غيره وهو العباد، ولا يجوز أن يكون لينفع نفسه لأنه غني عن المنافع ولا يتصور أن يصل إليه نفع، فدل أنه خلقها لينفع بها عباده وإذا خلقها لينفع بها عباده فيكون خلقها إذاً لهم في الانتفاع بها فإن قلتم: خلقها ليستدل بها نقول: إنما يصح الاستدلال بها إذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على إدراكها وإن قلتم: خلقها ليجتنب العبد عنها ويصير العبد يبتلى بذلك فإذا اجتنب يستحق الثواب، نقول: في هذا إباحة الإدراك أيضاً لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها ولا بد في ذلك من تقدم إدراكها حتى إذا أدركها وصارت النفس داعية إليها حينئذٍ إذا اجتنب استحق الثواب فثبت أنه كيفما كان الأمر لا فائدة في خلقها وتركبت المنفعة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها دليل آخر وهو أنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء والاستنشاق من النسيم ويجوز أن يفعلوا منه أكثر ما يحتاج إليه للحياة ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك فلا يزيد على قدر ما يحتاج إليه للحياة عده العقلاء من المجانين والعلة في جواز ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة ولا مضرة وهذا موجود في كل ما ينتفع به ولا يجوز أن يقال: إن علة حسن ذلك بقاء الحياة به وفي تركه إهلاك النفس لأنا إنما عينا الإلزام في موضع يفعل منه ما يبقي الحياة بدونه وعلى أن الكف عن التنفس وإن أدى إلى إتلاف الحياة فلم يجب أن يقبح ولا يجوز ذلك قالوا: وإذا ثبت بهذه الدلائل حسن الانتفاع بهذه الأعيان وإن الخلق وقع لذلك بطل القول بالحظرية وبطل القول بالوقوف.

ببينة: أنه إذا اعتقد الوقف فلا يكون وقفاً لأن الاعتقاد إذا وجب بطل الوقف واستدل أبو زيد بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]

وبقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ [الجاثية: ١٣] قال: وإن اللَّه تعالى ما حرم شيئاً من المتناولات والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى العباد في الحرمة فحرم الزنا لما فيه من ضياع النسب، وحرم الإسراف في الأكل لما فيه من الضرر، وحرم تضييع المال لما فيه من السفه، وحرم الخمر لما فيها من نقص العقول والصدّ عن ذكر اللَّه تعالى، وحرم القمار لما فيه من البغضاء والعداوة ولما فيه من السفه بتضييع المال، وحرم الخنزير لما في أكله من عدوى طبعه إلى الآكل وكذلك سائر السباع العادية وحرم علينا الخبائث حتى لا يعدو إلينا الخبث الذي منها، وأباح عند الضرورة، لأن ضرر الهلاك فوق عدوى الخبث. فثبت أن التحريم كله مصالح للعباد فكان النهي من اللَّه تعالى على سبيل نهي الطبيب المريض عن بعض الأغذية لصلاح المريض. ثم إنه يمنحه له إذا صار الصلاح في التناول، وكذلك نهى عن شرب الدواء في بعض الأحوال، ويأمر بذلك في بعض الأحوال من غير تبدل حال المشروب في نفسه. بل تبدل حال الشارب، وقد يبيح الطبيب شيئاً لإنسان دون إنسان مع اتفاق حاليهما، لاختلاف مصالحهما، فثبت أن الحرمة لا تكون إلا لمصلحة تعود إلينا. فإذا لم يُعرف في التحريم مصلحة بوجه وبما تعين التحليل، وثبت أن الأصل هو الإباحة، وأن التحريم يكون بعارض دليل، قال: والدليل على هذا أن اللَّه تعالى قال: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ﴾ الآية. فعلم رسول اللَّه ﷺ الاحتجاج بلا دليل على التحليل من طريق الشرع، وعدم الدليل لا يكون حجة على الإباحة فعلم أن الإباحة في الأعيان المنتفعة بها أصل ثابت بدليل العقل، لأنه حجة يجب العمل بها حتى يتبين في الشرع أن الحق بخلاف ذلك. فيصير الدليل الشرعي كالمخصص بدليل العقل. فيكون حكم ذلك حكم الخاص يرد على العام فيبقى العام حجة فيما لم يرد الخصوص فيه هذا طريقته.

وقال بعضهم: إن اللَّه تعالى غني على الحقيقة، جوادٌ على الحقيقة، وبهذا الوصف يعرف اللَّه من عرف اللَّه، والغني الجواد لا يتصور منه منع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضرر. فتكون الإباحة هي الأصل باعتبار جوده وغناه، والحرمة تعارض، ولا عارض يوجب الحرمة. فتثبت الإباحة، وأما من قال بالحظر. قال: وذلك لأن الشيء إذا لم يكن له من الظاهر أصل: يستدل به على حكمه استشهد له بالنظائر والأمثلة والأشباه، وألحق حكمه بهذا، وقد علمنا أن الأشياء كلها ملك اللَّه تعالى، وله الخلق والأمر، وملك الغير لا يجوز تناوله إلا بإذنه. فوجب أن تكون الأشياء كلها على الحظر، وينبغي أن تبقى الأشياء على ملك مالكها، ولا

يتعرض لشيء منها إلا بإذنه وأمره، ولأن الملك علة الحرمة على غير المالك. بدليل سائر الأملاك. فإذا وجدت علة الحرمة، ولم توجد علة الإباحة، كان الشيء على الحرمة، هذا مجموع كلام المخالفين. وأما دلائلنا اعلم أولاً: أنه ليس معنى الوقف هو أنه يحكم به، لأن الوقف حكم مثل الحظر والإباحة، والدليل الذي يمنع من القول بالحظر والإباحة يمنع من القول بالوقف، وإنما يعني الوقف أنه لا يحكم للشيء، بحظر ولا إباحة لكن يتوقف في الحكم بشيءٍ إلى أن يرد به الشرع وإذا عرف هذا. فنقول: هذه المسألة بناء على أن يعمل مجرد ما لا يدل على حسن شيء، ولا قبحه، ولا على حظره، ولا تحريمه، وإنما كل ذلك موكول إلى الشرع. فنقول: المباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره الشرع. فإذا لم يرد الشرع بواحدٍ منهما لم يبق إلا التوقيف إلى أن يرد السمع. فيحكم به، وقد دللنا بنص من القرآن أن الحجة لا تقوم على الآدمي بالعقل مجردة بحال.

ببينة: أنه ليس من الحكمة تخلية الإنسان وعقله؛ لأن عقول عامة الناس معمورة بالهوى، مكفوفة عن بلوغ المقالة بالميل الطبعي إلى خلاف ما يهتدى إليه، ولهذا النظر أكثر العقلاء في مهاوي الحيرة، ولحقهم من الدهش والتردد ما ليس وراءه غاية، والدليل على هذا أنا لا نجد أحداً خلاه اللَّه وعقله، بل بعث الرسل، وأنزل الكتب، ولو كان العقل يستقل بشيء ما لجاز أن يوجد عبد خلي وعقله من غير أن يدخل تحت رتبة أحدٍ من الأنبياء يدعونه إلى صانعه، وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول، ولم ينقادوا لأحد من الأنبياء يدعونه إلى صانعه، وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول، ولم ينقادوا لأحد من الأنبياء فيما يعرف، أو أرادوا إدراك الحق بالعقل المحض إما يراهم المعتبر ارتكسوا، وانتكسوا ولادته في النظر العقلي إلا وهو دون دقة نظرهم، فإنهم بلغوا من هذا الباب إلى ما يجاز دونه الوهم، ويضل عن إدراكه الفهم، هذا بعد قيامهم على أخلاقهم بتهذيبها، وعلى طبائعهم بتأديبها، ورضي أكثرهم من الدنيا بالقوت اليسير، وعزوف أنفسهم عن الملاذ والشهوات فلما تخلوا وعقولهم، وطلبوا الحق من جهته، ولم يصلوا إليه بتأييد سماوي، وبرهان إلهي، ووحي غيبي، ترددوا وسلكوا، واعتقدوا العقل الفعال، والنفس الكلي، وعلة العلل، والهيولى، وغير ذلك من ألفاظ مهولة وضعوها على وفق مذاهبهم، وقد كان قصدهم طلب الصانع، ولكنهم لما تخلوا بعقلهم، وخلوا وعقلهم، فليعتبر معتبر، ولينظر ناظر إلى أي شيء صار أمرهم، وأي شيء. فإنهم على وفق ما ذهبوا إليه لا يتصور اعتقاد وحدانية الصانع، وكثير منهم اعتقد خمسة قدماء، وكثير منهم اعتقد قديمين اثنين إلى غير ذلك مما لا

يخفى على العلماء، والسعيد من وعظ بغيره. فليبق امرؤ وزنه، وليبق على نفسه، ولا يدخل في دينه ما ليس منه، وليتبع الوحي الشرعي، ويلتمس التأييد الإلهي، ولا يعتبر بزخارف من القول، وأباطيل من البهت. فإنها خدع الشيطان، وتسويلات النفوس، وخذلان من اللَّه عز وجل يلحق العبد، ولا عقوبة من اللَّه تعالى أعظم من أن يكل العبد إلى نفسه، وحوله وقوته، ويخليه ورأيه، ومعقوله، ويحول وجهه إلى الطاغوت الأعظم، والصنم الأكبر، وقد جعل التبري من حول اللَّه وقوته إلى حول نفسه وقوته من المهلكات التي لا تلبث ولا تريث. فأنشد اللَّه عبداً وقف على هذا أن يجعل كده ووكده وسعيه وجهده ليتخلص من هذه المذلة العظيمة، والورطة الهائلة. فكم من هالك فيها لا نجاة له، ووقع في هذه المهواة لا نهوض به مستعيناً باللَّه، مستغيثاً به، ملتجئاً إليه. مستعيذاً به. ذكرنا أكثر من هذا في كتاب «الانتصار» فمن يرغب فليرجع إليه، وقد قال أصحابنا في هذا: إن هذه الأعيان ملك اللَّه عز وجل له أن يمنع من الانتفاع بها، وله أن يبيح الانتفاع بها، وله الانتفاع بها، وقبل أن يرد الشرع لا مزية لأحد لهذه الوجوه على الباقي. فوجب التوقف.

فإن قالوا: بل إن الإباحة عندنا من قبل اللَّه تعالى، لكن بدليل العقل. قلنا: قد بينّا أن العقل لا يستقل بإثبات شيء أو نفيه، وأما الدليل الذي اعتمدوا عليه فسنجيب عنه ثَمَّ.

فنقول في إبطال الحظر والإباحة: إن القول بذلك يؤدي إلى القول بالمتنافيين المتضادين، وهذا لا يجوز. وبيان ذلك: أن من قال بالإباحة. فيلزمه أن يقبح اعتقاد من خالفه في ذلك بحظره عليه، لأن القول به داخل في جملة الأشياء التي يقتضي قوله إباحتها، وكذلك من قال إنها على الحظر، وهذا داخل في جملتها. فدل أن المعتقد لواحدٍ من المذهبين يلزمه القول بالمتنافيين، وعندي أن هذا ضعيف عند المتأمل، والأولى ما سبق، واستدل الأصحاب أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

فاعلم أن من ادعى تحليل شيءٍ أو تحريمه بغير إذنه. فقد افترى عليه. فإن قالوا: قد أذن اللَّه تعالى في ذلك بدليل العقل. قلنا: بينا أن دليل العقل ساقط.

وأما الجواب: أما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢]. قلنا: نحن لا نحرم ذلك، وهذا يلزم إن لزم على من يعتقد الحظر. فأما من لا يقول بحظر ولا أباحة فلا يلزمه ذلك، وعلى أن الآية وردت في قوم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراة، وكانوا يعتقدون ذلك قربةً إلى اللَّه عز

وجل. ويقولون: لا نطوف في ثوبٍ عصينا اللَّه تعالى فيه، وكانوا يحرمون البحيرة[١] والوصيلة[٢] والسائبة[٣] والحام[٤]، وكان قوم يقال لهم: الحمرة، وكانوا ابتدعوا أشياء منها: أنهم لا يسلأون السمن، لأنه قطوان الأقط، ولا يدخلون البيوت من أبواب البيوت وغير ذلك. فأنزل اللَّه تعالى فيهم هذه الآية، وأنزل فيهم أيضاً قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ الآية [البقرة: ١٨٩]. وأما قولهم: إن الانتفاع بما فعل في هذا المحل. فليس فيه وجوه من وجوه القبح. قلنا: هذه طريقة منصوبة لبيان أن الانتفاع بالمحل أكل مباح في العقل، ونحن قد بينا أن العقل لا يجوز أن يفيد بنفسه حسن شيء، ولا قبحه. ثم قد قيل على هذا: إنا لا نسلم أنه انتفى عنه وجوه القبح بكل حالٍ، لأن جواز كونه مفسدة قائم، وجواز كونه مفسدة يكنى في إظهار وجه القبح كالخبر إذا جاز أن يكون كذباً قبح من ذلك.

ونعني بقولنا: أنه يجوز أن يكون مفسدة هو أنه لا يجوز ألّا يبيح اللَّه تعالى هذا الشيء إذا لم يبح بكون الإقدام عليه قبحاً أو مفسدة، وأيضاً يجوز ألّا يكون الإقدام على هذا مصلحة. فإن إمكان الانتفاع بالشيء لا يوجب كونه مصلحة. لجواز أن يكون المحل منتفعاً به، ولا يكون الانتفاع به مصلحة عند اللَّه تعالى. فإن قالوا: إن الغالب فيما هذا سبيله. ألّا يكون فيه وجه قبح. قلنا: لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم، ولم إذا كان الغالب ذلك لا يكون تجويز وجه القبيح كافياً بالقبح. فأما قولهم: إنما يحسن الإحجام إذا كان على المفسدة أمارة قلنا: قد يكون أمارة وقد لا يكون أمارة، وتجويز المفسدة في الموضعين يوجب وجه القبح، لأن العقل مانع من الإقدام على القبيح، وعلى ما يجوز أن يكون قبيحاً، وكم من أشياء مجوزة لا أمارة عليها. يدل عليه أنا لما رأينا عند استقرار الشرع كثيراً من الأشياء التي ينتفع بها محرمة، ورأينا كثيراً من الأشياء مباحة مطلقة. فمن أين وقع الأمان لنا. إن هذه الأفعال ليست قبيحة، وقد جاز كونها حسنة، وكونها قبيحة، فأما الامتناع من تناول الطعام لجواز كونه مسموماً. فليس أمارة، إنما لم

(١) الناقة إذا ولدت خمسة أبطن في الجاهلية شقوا أذنها وأعفوها أن ينتفعوا بها ولم يمنعوها من مرعى ولا ماء. انظر المعجم الوسيط ص(٤٠).

(٢) الناقة إذا ولدت عشرة أبطن في الجاهلية ومن الشاء سبعة أبطن عناقين عناقين فلا يذبحون أخاها ولا يشرب لبن الأم إلا الرجال دون النساء. انظر المعجم الوسيط ص(١٠٣٨).

(٣) البعير الذي يدرك نتاج نتاجه فيسيب يترك ولا يركب ولا يحمل عليه وكانت تسيب لنذر. انظر المعجم الوسيط ص(٤٦٦).

(٤) الفحل من الإبل يضرب الضراب المعدود قيل عشرة أبطن فيترك فلا ينتفع منه بشيء ولا يمنع ماء ولا مرعى. انظر لسان العرب (١٤/ ٢٠٢).

يحسن لأنه يرى من تقدم عليه، ولا مفسدة في حقه، وكذا في الحائط المستقيم يرى من يقوم تحته، ولا مفسدة عليه. أما هاهنا فلا أمان أن يكون التناول مفسدة عند اللَّه تعالى، ولا مثال يوجب الأمان. فلم يحسن خوفه وامتناعه. وأما قولهم: لو قبح الإقدام لجواز كونه مفسدة أيضاً. قلنا: نحن نقول: إن العقل لا يوجب إقداماً ولا إحجاماً، وإنما علينا الكف.

فإن قالوا: ربما يكون الكف مفسدة. قلنا: الكلام في جواز الإقدام لا في وجوب الإقدام، ومن يجوز له الإقدام على شيءٍ من غير أن يوجب عليه لا يكون ترك ذلك مفسدة. فأما مع تجويز الحظر يجوز أن يقال: إن الإقدام يكون مفسدة، وعلى أنا نقول: إذا جوزنا وجود المفسدة في الإقدام والإحجام جميعاً، فلا جرم لم ينفك فعل من هذه الأفعال عن سمع يطلق الإقدام، أو يوجب الإحجام، وإنما كلامنا على تقدير عدم السمع، أو يكون الكلام في أن السمع الوارد بالإباحة ورد مقدراً للإباحة، أو مثبتاً للإباحة ابتداء. فعندنا هو مثبت للإباحة ابتداء، وعندكم هو مقرر للإباحة، مؤكد لما ثبت في العقل منها.

وأما قولهم: إنه لا بد من أن يكون خلو المعنى. قلنا: تعليل أفعال اللَّه تعالى لا يجوز، ويكون باطلاً عندنا، وإنما يخلق ما يشاء، ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجهٍ ما، وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هذه الأشياء ليُعتبر بها، فيعرف قدرة اللَّه تعالى، ويتأمل حكمته فيها، وألغيت فعل ما ليس له وجه في الحكمة.

ببينة: أنه يجوز أن يعبد اللَّه تعالى بأن لا يأكل هذا المأكول، ولا يشرب هذا المشروب. كما يتعبده بما يؤلمه، ويؤذيه، ويؤدي إلى تلفه. كما تعبدنا بالجهاد، والختان، وكما تعبد بني إسرائيل بأن يقتل بعضهم بعضاً.

وقوله: إنه لا يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب إلا بعد أن يثبت على حقيقته، ويعرف، ويحسن بميل طبيعته إليه. ثم يكلف الاجتناب عنه. قلنا: إذا عرف أنه مأكول أو مشروب، ونفسه متشوقة إلى المأكول والمشروب طبعاً. ثم أمر بالاجتناب عنه بتحقيق الابتلاء، وتعريضه للثواب.

وقولهم: إنه إنما يقبح التصرف في ملك الغير بكذا وكذا.

قلنا: الملك سبب التصرف، فإذا فات سبب الملك قبح التصرف، ولأنه يجوز أن يكون في التصرف السخط من المالك. فإن قالوا: ويجوز أن يكون في ترك التصرف السخط في المالك. قلنا: قد أجبنا عن هذا، وأما كلامهم وتعلقهم بالتنفس في الهواء، والاستنشاق من النسيم. قلنا: بينا أن الإذن في الشريعة من وجهين:

أحدهما: من طريق اللفظ ومعناه.

والآخر: من طريق الضرورة الداعية إليه، فكل شيء اضطره اللَّه إليه، فقد أذن له فيه، ورفع الحرج عنه، وإذا كان كذلك لم يخل هذا النوع من دليل الإباحة، ويمكن أن يقال: إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليطفئ عن قلبه الحرارة، وذلك يحتاج إليه في الحياة، ويضطر إلى فعله، وما زاد عليه فلا يحسن، وهذا هو الجواب عن قولهم: إنه يحسن منه هذا الفعل. بأن زاد على قدر الحياة.

واعلم أن هذه الكلمات يمكن تمشيتها في الجملة، لكن الأولى عندي أن يقتصر على الأول، وهو منع ثبوت شيء مما يعتقدونه بمجرد العقل، وأما طريقة أبي زيد. قلنا: أما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾. [البقرة: ٢٩] فإنما هو واللَّه أعلم على معنى أنه لم يخلقها ليتكثر بها، أو لينتفع بها، وإنما خلقها ليعتبر الخلق بها، ويتأملوا قدرة اللَّه تعالى وحكمته فيها، وقد يكون أيضاً على سبيل الاعتداد والامتنان بها عليهم، وتعريفهم موضع النعم فيها، وليس في ذلك دلالة على أنهم يستبيحونها كما شاءوا، أو يتناولونها من غير إذن منه فيها، وتقدير وترتيب لها، فموضع الحظر إذاً تعدّ باق، وهذا كما يقول الرجل لولده: إنما أجمع المال لك وأسعى وأكدح بسببك، وكما يقول الأمير لجنده وخدمه: إنما أجمع الأموال لكم وأدخرها من أجلكم، ومعلوم أنه لا يريد بهذا القول تمليكها بينهم، وإطلاق تصرفهم فيها من قبل أن يخرجها إليهم على الوجه الذي يسنح له من الرأي في قسمتها بينهم، وإيصال ذلك إليهم في الوقت الذي يختاره، لا في الوقت الذي يختارونه، وإنما قال ما قال ليلزمهم به المنتبه، ويعرفهم موضع النعمة. ثم يكون إطلاق ما يطلقه لهم منها في أوقات مؤقتة على مقادير معلومة على حسب ما تدعو إليه الحاجة، ويعلم فيه المصلحة.

وأما قوله: إن الحرمة الثابتة للأشياء على وجه المصالح على ما ذكرنا قلنا أولاً: إن القول بالمصالح باطل، ونحن نعلم قطعاً أن اللَّه تعالى يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم، وأيضاً فإنه لا يجوز أن يقال: إنه قصد لطفه في فعل الأصلح بهم بل ما من أصلح إلا ووراءه أصلح منه وما هو لطف يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو ألطف منه، ولو وجب فعل ما هو صلاح لهم، لوجب فعل ما هو أصلح لهم، وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهاية في قدرة اللَّه تعالى وعلمه، وإن حكموا بنفاده وانتهائه فهذا قول يؤدي إلى تناهي القدرة وهذا لا يقول به أحد. ثم نقول كما أنه يحرم ما يحرمه للمصلحة، فكذلك يبيح ما يبيحه للمصلحة. فبأي طريق عرفتم وجه المصلحة في الإباحة؟ بل يجوز أن يكون مفسدة على ما سبق، وينبغي إذا كانت الإباحة عقلية ألّا يجوز ورود الحظر، وقد أجمعت الأمة على جواز ورود

الحظر، وأجمعوا أيضاً أنه قد ورد الحظر في مواضع ليس فيها إلا مجرد التكليف، أو مجرد الابتلاء، وأيضاً فإن ما ذهبتم إليه مفسدة، وسنبين ذلك، وهو أن الأشياء لو كان أصلها على الإباحة حتى يكون لكل واحدٍ من الناس تناولها والتبسط فيها، أدى ذلك إلى ألّا يصلوا إلى حاجتهم منها، وإلى أن تتعطل منافعهم، لأن في طباع الناس من الحرص والشدة والاستكبار من الشيء ما لا يخفى على ذي لبٍ، فتدعوهم طباعهم إلى الازدياد، والاستكبار عن كل شيءٍ أبيح لهم فيقع بينهم التزاحم، والتغالب، وربما يؤدي إلى التجاذب المفضي إلى التنازع، والمؤدي إلى القتال والمحاربة، فينقلب الشيء الذي قدروه مصلحة مفسدة، ويتبين خطأ ظنونهم، وغلط مقاديرهم من عقولهم، وليس يدخل في هذا إباحة الحطب، والحشيش، والماء، لأن هذه الأشياء ليست مما يقع فيها التنافس ولا تميل إليها الطباع من الاستكبار عنها، وطلب الثروة من جمعها، وأما المباحات من الذهب والفضة والجواهر. فهي ما لا يوصل إليها إلا بكدٍ عظيم، وتعب شديد، فليس مما يرغب في ذلك كل إنسان، ويسمح بتعب ذلك، وتحمله كل نفسٍ فلا يؤدي إثبات الإباحة لكل أحدٍ إلى المفسدة التي بيناها. وأما إثبات الإباحة في الأشياء كلها على العموم لكل أحدٍ فيؤدي إلى المفسدة التي ذكرناها. فوجب الاحتراز عليها، لأن الاحتراز عن كل ما يجوز أن يفضي إلى المفسدة واجب على أصلهم، وفيما قالوه يؤدي إلى المفسدة، فهذه جملة ما قصدنا إيراده في هذه المسألة.

۞ ۞ ۞

فـصـل

[موجبات العقل]

وقد ذكر أبو زيد أقساماً فيما يرجع إلى العقل، فذكر أولاً موجبات العقل. قال: ونعني بالوجوب. الوجوب في الذمة حقاً للّه تعالى، بوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى اللّه تعالى، فإن الأداء لا يجب قبل الشرع. قال: وهذه الواجبات أربعة. معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة اللّه بالألوهية، ومعرفة العبيد الابتداء إلى حين الموت بطاعة اللّه على أوامره ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين، ومعرفة الدنيا وما فيها بضرب يقع، يعود إليهم منها. وقال: ونعني بموجب العقل ما دل عليه العقل قطعاً إذا استدل به العبد، إلا أن يكون ديناً يجب فعله للّه تعالى، لأنه يبتلى به، وما يجب للحياة الدنيا لا نصفه بالوجوب عليه لحق الدنيا، وإنما

نصفه بالوجوب لحق الدين، ويجب الأكل والشرب عليه دنيا، وكذلك التنفس والتحصن من شر الأعداء، ودفع الحر والبرد، ولو ترك هذه الأشياء أثم، وإنما جعلنا الوجوب ديناً، لأن ما كان لحق الدنيا فالآدمي فيه بمنزلة البهائم، فلا يوصف بالوجوب، وأما الجماع فحظ الدين فيه بقاء الجنس إلى قيام الساعة، لأن اللَّه تعالى حكم ببقائه إلى تلك المدة، وعليه بالجماع، وفرض عليه ديناً للمبتغى لإقامة حكم اللَّه تعالى لأنه لا تبديل لحكمه، غير أن هذا الحكم يتأدى بجماع البعض، فلم يجب على كل واحد بخلاف الأكل، فإن اللَّه حكم ببقاء كل شخص إلى خير وعلق بأكله لا بأكل غيره، فتعين كل شخص بوجوب الأكل عليه ديناً وطبعاً. ثم إنا قلنا: إن هذه الأحكام الأربعة واجبة بالعقل ديناً للَّه تعالى، أما معرفة نفسه بالعبودية، لأن قوامه باجتماع أجزاء، والاجتماع عرض يضاد القدم، فيلزمه الحكم على نفسه بالحدث، ويعرف أنه مملوك، لأن المملوك لغة ما قهر بيد الاستيلاء، والآدمي مقهور بالتكوين، والأشياء مقدور عليه مركب من طبائع مختلفة وأمشاج متباينة يجري أمره على مقتضى اختلاف طبائعه وتباينها، وإذا عرف أنه مملوك، عرف أنه عبد، لأن العبد اسم خاص للملوك من العقلاء الصالحين لفعل العبادة، فإذا عرف نفسه بهذه الصفات عرف ربه ضرورة، لأن كونه محدثاً لا يخلو من محدث، وكونه مقدوراً عليه لا ينفك عن قادر، وكونه مملوكاً لا ينفك عن مالك، وكونه عبداً لا يخلو من إله. فإن العبد اسم لمن خلق للعبادة، ولا بد للعبادة من معبود، والإله اسم لمن يستحق العبادة، فيعرف بضرورة هذه الصفات التي ظهرت عليه من حيث لا شك فيه أن له إلهاً مالكاً قادراً محدثاً. قال: ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «**من عرف نفسه عرف ربه**».

قلت: وهذا لا يثبت عن النبي ﷺ، وإنما هو لفظ محكي عن يحيى بن معاذ الرازي وهذا نتيجة الجهل بأخبار النبي ﷺ، والواجب على الإنسان أن يحكم ما قال اللَّه أولاً، وما قال رسول اللَّه ﷺ. ثم ينصب نفسه منصف المتصرفين، ويستشهد على تصرفه بما نطق به الكتاب، وبما نطق به الرسول صلوات اللَّه عليه، ونستعيذ باللَّه من غلبة الجهل، وفرط الهوى، وطغيان العقل، وهو العاصم بمنه، رجعنا إلى حكاية قوله: وإذا عرف أنه خلق لعبادة ربه، ولا يجوز في الحكمة خلق الصنع عن عاقبة حميدة، وعاقبة الصنع عند العقلاء أحد أمرين: فإنه يعود من حدث نفع، أو دفع ضر، أو ظهور الفاعل بجلاله، وعظمته وكرمه، وصفاته الحسنى، بذلك الصنع كذا غيره، واللَّه يتعالى عن المعنى الأول، فيتعين الآخر، وهو ظهور عظمته وجلاله وكرمه وحكمته، وسائر صفاته، ولما ظهر بهذه الصفات

طلب من الحق الثناء والحمد له بإحسانه إليهم شكراً له على ذلك فكان خلق الناس من اللَّه تعالى لهذه الحكمة، وهو أن يعرفوه ويشكروه ثم وجدنا الناس بين شاكر وكافر قال: فقد خلق اللَّه العباد ليعبدوه بأمره لهم لا يجبرهم عليه، وقد جعلهم مختارين في الإجابة مبتلين بشهوات معلومة تصدهم عن الإجابة قال: والدليل على أنهم مختارون، أن العقلاء يجدون من أنفسهم وفي أفعالهم حد الاختيار ضرورة، ويحسبون ذلك قطعاً ويجدون في أنفسهم ما يصدهم عن طاعة اللَّه تعالى، وما يدعوهم إلى خلافها، وفي ذلك فوات عاقبة الصنع، وفوات عاقبة الصنع دليل عجز الصانع، تعالى اللَّه عن ذلك فعلمنا أن وجود تعليق وجود الطاعة بالاختيار من العبيد مع وجود الهوى والشهوات الصادرة عن طاعة اللَّه تعالى، وعن الإجابة كان لحكمة أخرى هي فوق حصول الطاعة بلا فوت، وذلك هو أن اللَّه تعالى خلقهم وأمرهم بهذه الأعمال ليجازيهم عليها بوفاق أعمالهم الإحسان بالإحسان، والسيئة بالسيئة ثم لما وجب القول بدار الجزاء على هذه الأعمال، وجب القول بالخلود والبقاء، لأنا أوجبنا هذا الترتيب لبيان حكمة اللَّه تعالى، فيجب ألّا تفوت هذه الحكمة، لأنها إذا فاتت صار فعله عبثاً فكما لا يفوت العاقبة المطلوبة من الصنع عن الصانع ابتداء لا يعجزه فكذلك لا يفوت بعد الوجود إلا بعجزه، وتعالى اللَّه عن ذلك، وبهذا نطق الكتاب قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] أي: حسبتم أنا عبثنا بخلقكم ثم نفى صفة العبث بحكم الرجوع إليه، فيبين أنه لا يجوز أن تكون الدنيا دار ابتلاء بلا جزاء وقال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢] فأخبر أن الآدمي حملها عن اختيار لعاقبة تعذيب المشركين، ومغفرة للمؤمنين وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] وقال تعالى: ﴿وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] ولما ثبت أن الصنع من اللَّه تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعباد للجزاء، وما سوى الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة، ولم يخاطبوا بها علم أنهم خلقوا لفائدة تجلب منهم أو لضر يدفع بهم، وتعالى عن ذلك، فعلم أنه خلقها لعود هذه الفائدة إلى عبده المبتلى بعبادته، فإنه يحسن في الشاهد فعل شيء لفائدة تعود إليه، أو إلى غيره وبهذا نطق الكتاب قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: ١٣] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وآيات في هذه المعنى كثيرة ثم ذكر محرمات العقل قطعاً للدنيا، وهذه المحرمات أربعة: الجهل والظلم والعبث والسفه، أما الجهل فيكون

بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح غائبة لا تنال بالحواس وبه غلب ما في البر والبحر وسخرها وادعى لنفسه كل شيء منها فمتى لم يستدل بنور عقله لم ينل شيئاً مما تمنى لنفسه من هذه المطالب فيحرم عليه بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذي هو سبب حياته وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه ويحرم أيضاً إطفاء السراج ليلاً مع إرادة السلوك في المضائق لا يهتدى فيها إلا بسراج، ولما حرم الجهل قطعاً حرم الظلم من طريق الأولى، لأن تفسيره وضع الشيء في غير موضعه، فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، فالأول نزل كالذي لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر يقبح منه ذلك، والثاني كالذي فتح عينيه ورأى البئر ثم أوقع نفسه فيها، فهذا الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً والذي تأمل وعرف ورد تعنتاً كان فعله أقبح، وأما العبث فحرام عقلاً، لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة، لأن نفس الفعل وإن قل لا يخلو عن أدنى تعب، فلا يحتمل هذا التعب عقلاً إلا لفائدة أولى منه، وأما السفه فحرام أيضاً لأن فيه مع خلو الفائدة مضرة فكان أقبح من الأول لوجود معنى الأول فيه من فوت الفائدة، وزيادة ضرر فكان السفه من العبث بمنزلة الظلم من الجهل ثم ذكر محرمات العقل للدين قال: وهذه المحرمات أربعة: الإيمان بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها والإنكار بالصانع جل جلاله والإنكار بالبعث للجزاء، أما الإيمان بالطاغوت اسم لما عبد من دون اللَّه أو سمي قديماً دونه على حسب اختلاف المشركين والملحدين، لأن ما دون اللَّه لا يخلو عن صفات الحدث كما أن الإنسان بنفسه لا يخلو عنه فلم حرم عليه القول بأنه الإله المعبود فليحرم القول بغيره بطريق الأولى وإلى هذا أشار اللَّه تعالى بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ﴾ [الأعراف: ١٩٤] يعني من حيث إنها مخلوقة.

وأما القول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوات فحرام لأنك كما لا تجد نفسك وكل من دون اللَّه إلا وأمارات الحدث فيه ظاهرة، كذلك لا تجد شهوة إلا مشوبة بما لا يشتهى، فإن الحياة رأس مال الحي، وقد ابتلي الحي بالموت، والشهوة شهوتان، شهوة بطن، وشهوة فرج، وما سواهما اتباع في حق الحياة، وشهوة البطن الأكل، والأكل لا ينال أصله إلا بضرب كسب، ويحتاج بعده إلى قضاء الحاجة، الذي إذا عرف العاقل قبحه لم يباشر سببه مع الإمكان بدونه، ألا ترى أن الأكل في الآخرة كيف يخلو عن الكسب وقضاء الحاجة لما كانت الدار لاقتضاء الشهوة، وأما الجماع لا ينال إلا بطلب وشبق ثم لا يقضى إلا بذهاب القوة فحرم القول أنه خلق لاقتضاء الشهوة، حيث لا ينال ما يشتهي إلا بما لا

يشتهى، وأما الكفر باللَّه فحرام لأنه من حيث عرف نفسه مخلوقاً يعرف خالقه، والمنعم عليه، والكفر بمن أنعم عليه حرام، لأنه بمنزلة من ذم من أحسن إليه، فيكون كذباً وظلماً وسفهاً فقد وضع الشيء في غير موضعه ولما حرم الكفر باللَّه تعالى حرم إنكار البعث للجزاء لأن خلق الدنيا بدون البعث للجزاء عبث من اللَّه تعالى ووصف اللَّه تعالى بالعبث كذب عليه، كالكفر كذب على اللَّه، فكان باباً واحداً، وباللَّه التوفيق.

ثم ذكر المباحات التي تجوز عقلاً للدنيا قال: وهذه أربعة أقسام قال: وأعني بالجواز أنه يجوز أن يكون مباحاً عقلاً وهذه الأقسام نحو مباشرة أسباب البقاء فوق ما تندفع به الضرورة وجمع المال فوق الحاجة والتزين بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام، والجماع إلا لطلب الولد وفوق ما يكتفى به الولد فهذه إباحات غير واجبة بالعقول، ولهذا جاء الشرع فيها بالإباحة مرة والتحريم أخرى، وأما موجبات العقول لا يرد الشرع بخلافها، لأن الشرع والعقل حجتان للَّه سبحانه وتعالى على عباده، يتأيد أحدهما بالآخر، ولا يتناقص، فمجيء الشرع بالتحريم دليل أن العقل يجوز تحريمه وذكر من هذا الجنس كلاماً طويلاً ذكرنا المقصود من كلامه، واعلم أن هذا الكلام كله بناء على أن العقل موجب بنفسه، وعندنا أن هذا المذهب خلاف مذهب أهل السُّنَّة والجماعة والنص من الكتاب قاطع على خلافه وقد سبق بيانه فلا معنى للاشتغال بالزيادة عليه، فإن قيل: المسألة التي ذكرتم أن الأشياء كانت على الإباحة أو لا وقد أطنبتم الكلام فيها وهي لا تفيد في الفقه شيئاً وإنما الكلام فيما يقتضيه العقل فلا معنى لإيرادها لأن أصول الفقه لا ينبغي أن تشتمل على ما يفيد في الفقه، والجواب: أن لها فائدة في الفقه وهو أن من حرم شيئاً أو أباحه فقال: طلبت دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يلزم خصمه أم لا؟ وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته للوقوف على حقيقته. قال القاضي أبو الطيب: سمعت بعض أصحاب داود احتج في إباحة استعمال أواني الذهب في غير الشرب فقال: الأصل في الأشياء الإباحة، وقد ورد الشرع بتحريم الشرب فوجب أن يبقى ما عداه على الإباحة فقال أهل العلم لهذا المحتج بمذهب داود أن هذه الأشياء على الوقف في العمل عما يرد به الشرع، فإذا كان كذلك لم يجز إثبات إباحتها بهذا الطريق فلا تكون إباحتها بعدم دليل شرعي بأولى من حظرها وبطلت حجة هذا المحتج فظهر أن المسألة يفيد ذكرها.

فـصـل

[مجرد السكوت]

مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور:

كما يدل عند من يذهب إلى أن الأشياء أصلها على الإباحة وإنما هو بحسب الحال وقيام الدليل عليه وذلك على ضروب، أما سكوت النبي ﷺ عن الشيء يفعل بحضرته ولا يغيره ولا ينهى عنه فإنه دليل الجواز وقد سبق هذا ولأن اللَّه تعالى وصفه بأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا رأى الشيء وسكت عنه ولم يغيره دل أنه غير منكر، وكذلك هذا فيما كان يبلغه عنهم ويعلمه ظاهر من حالهم أو بتقرير عنه من عاداتهم، مما سبيله الاعتبار، والاستشارة، فلا يعرض لهم بنكير، ولا يعتبر كنوم أصحابه قعوداً ينتظرون الصلاة، فلا يأمرهم بتجديد الطهارة، وكعلمه أن أهل الكتاب يتعاملون بالربا ويشربون الخمور فلا يتعرض لهم ويتصل بهذا ما استدل أصحابنا به من سقوط الزكاة في أشياء سكت النبي ﷺ عنها من الزيتون والرمان ونحوهما، وذلك أنه كان لا يخفى عليه أن الناس يتخذونها كما يتخذون الكروم والنخيل، وكان الأمر في إرساله المصدقين والسعاة في أقطار الأرض ظاهراً بيناً وكان إذا بعثهم كتب لهم الكتب فيقرأوها بحضرته، ويشهد عليها ولو كان يجب فيها شيء لأمر بأخذه، ولو أمر لظهر كما ظهر غيره من الأشياء التي انتظمها الوجوب والإباحة، فلما لم يكن كذلك دل على سقوط الزكاة عنها. وأما قول من روي أنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد على عهد رسول اللَّه ﷺ، فإنما لم يجر هذا المجرى في الدلالة على جواز بيعهن، لأنه لا يعلم إن كان يبلغه هذا الفعل عنهم أو يظهر له ذلك من صنيعهم وقد قام الدليل على فساد بيعهن من وجوه، فلم يجز أن يعترض بهذا على مثل تلك الدلائل، وأما الشيء إذا كان له أصل في الوجوب والسقوط فإن السكوت قد يقع عنه في بعض الأحوال استغناء بما يقدم من البيان فيه وليس تكرر البيان واجباً في كل حال ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف فأقوى ما يكون منه إذا كان صاحب الحادثة جاهلاً بأصل الحكم في الشيء ولم يكن من أهل الاستدلال كالأعرابي الذي سأل رسول اللَّه ﷺ وقد أحرم وعليه الجبة فقال: انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة[1] وسكت عن الكفارة، فدل ذلك أنها ساقطة عن الجاهل والناسي، ولو كانت واجبة لذكره، إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها قولاً على معرفته بالحكم فيها مع العلم بمكانه في الجهالة، والغباوة، وذلك إن علم

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٣٤) رقم (١٦٩٧)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٨٣٧) رقم (١١٨٠).

تحريم اللباس علم عام عند العرب في جاهليتها وابتلائها حتى إنهم كانوا لا يطوفون بالبيت إلا عراة، ويخلفهم نساؤهم، وكذلك نهى النبي ﷺ قال: «**لا يطوف بالبيت عريان وأمر فنودي به**»[١] فحين أمر النبي ﷺ بنزع الجبة مع أن الحال هذا، ولم يتعرض للكفارة علمنا أنها غير واجبة، ومن هذا الباب وإن كان دونه في المرتبة خبر الأعرابي المجامع في شهر رمضان حين قال: هلكت، وإنما جاء يعرف حكم اللَّه تعالى فيما فعله، ويتوهم أن يلزمه حد، وضرب من ضروب العقوبات، فلما قيل له: أعتق رقبة، دل ظاهره أنه جواب عن هلاكه وإهلاكه، وهو إفطاره وإفطار زوجته، وكانت امرأته إنما تصل إلى العلم بما يلزمه من جهته لغيبتها عن حضرة النبي ﷺ وكان قوله افعل كذا محمولاً على أنه يجزئ عنها وعنه، وإنما صارت دلالة هذا أضعف من دلالة الخبر الأول، لأن السائل في هذا الخبر قد أنبأ عن علمه بأنه ارتكب معصية، ألا ترى أنه قال: هلكت وأهلكت وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال كان دليل الشك معه أوهى وأضعف، وأما قول الشافعي رحمة اللَّه عليه فيما خرج من غير السبيلين ذكر اللَّه الأحداث في كتابه ولم يذكر هذا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤] فإن قوماً من أصحابنا تعلقوا به وقالوا: إنما رده إلى أصل سكوت التكليف إلا بدليل وليس الأمر كذلك عند عامة أصحابنا وإنما وجهه ومعناه أن المتطهر على طهارته، ولا ينتقض وضوؤه إلا بحدث، وما لم يقم دلالة على الحدث فأصل الطهر كافٍ فيه، وقال ﷺ: «**فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً**»[٢]. ومن احتج من هذه الطائفة بقوله وما سكت عنه فهو عفو، فليعلم أنه ليس بعام في جميع أنواع السكوت، لكنه خاص في محل ما، لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه.

❁ ❁ ❁

فـصـل

[حمل العادة]

اعلم أن العادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال، وإنما هي قرينة للواجبات أو منبئة عن المقاصد فيها:

كالغسل فإن اللَّه تعالى قال: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ...﴾ [المائدة: ٦] وكانت

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٧١٠) رقم (٤٣٧٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٨٢) رقم (١٣٤٧).

(٢) سبق تخريجه.

العادة جارية بأن يكون الغسل بالماء صرف الأمر إلى ذلك وحمل عليه وإن لم يجر له ذكر لأن العادة جرت بذلك. ألا ترى أن قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب**»[1] ذكر الغسل وكانت دلالته أنه بالماء لما جرت به العادة ولما كانت الثامنة أو السابعة بالتراب احتيج إلى ذكره، لأن العادة في ذلك مفقودة فلم يكن بد من النص عليه وكذلك إذا قال: بعتك هذا الثوب بدرهم، كان الدرهم مستحقاً على عادة نقد البلد، وإن كانت الدراهم مختلفة السك والجوهر متفاوتة في الجودة والرداءة، وقد يعتبر بعض العادات في الأيمان يرجع إليها في مطلق الأيمان ولهذا قال الشافعي رحمة اللَّه عليه: فمن حلف لا يأكل الرؤوس فأكل رؤوس الحيتان لا يحنث، لأن عادة المتكلمين بهذا الكلام قد جرت أنه يريد بهذا الرؤوس التي تبان من أجساد الحيوان وتقصد بالأكل دون ما كان منها تبعاً لأبدانها ولا يكاد القائل يقول أكلت الرؤوس وهو يريد رؤوس الحيتان، وإنما يقال هذا ويراد به رؤوس الغنم وما يشبهها من الحيوان، ومن هذا الباب أن يوصي الإنسان بدابة من دوابه فيعطي بعض أجناس الدواب التي جرت العادة بركوبها ويعتبر في ذلك عادة أهل البلد الذي فيه الحالف ولغتهم في التسمية وقد قيل: إنه يدخل في هذا الباب ما يعطيه الإنسان خادم الحمام والشارب للماء عند الاستسقاء وإن لم يتقدم في ذلك شرط ولم يسم له عوض، لكن العرف القائم والعادة الجارية ينوبان عن التسمية وكذلك هذا فيمن استعمل إنساناً بالزور جار ونحوه، فإنه قد يستحق عليه أجر المثل وإن لم يتقدم في ذلك شرط وليس هذا من باب الاستحسان لكنه من باب العادات التي صدرها عن الأصول الصحيحة المشروعة، وقد يرد هذا برفع العادة في بعض الأحوال لمعنى من المعاني ولدليل أقوى من اعتبار العادة وهذا القدر الذي قلناه كاف في هذا الفصل، وليس بشيء مطرد حتى يطرد في جميع المواضع واللَّه أعلم. انتهى ما قلناه وقصدناه وقد كنا وعدنا ذكر باب التقليد في هذا الموضع لكنا رأينا بعد ذلك أن الأولى أن نذكره عند وصولنا إلى الفصول المذكورة في الاجتهاد وبيان أحكامه وتفسير المجتهد وذكر الأصوب من الأقوال فأخرناه إلى ذلك الموضع إلى أن نصل إليه إن شاء اللَّه تعالى.



(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٧٥) رقم (١٦٩)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٣٤) رقم (٢٧٩).

القول في القياس وما يتصل به

اعلم أن أحكام الشرع مأخوذة من وجهين: وجه سمع ووجه معقول.

فأما السمع فعلى ثلاثة أضرب: كتاب، وسُنَّة، وإجماع. وقد استقصينا شرح أقسامها وأحكامها.

وأما المعقول فالقياس وقد قيل: إن القياس على ضربين عقلي وشرعي.

فالقياس العقلي ما استعمل في أصول الديانات.

والقياس الشرعي ما استعمل في فروع الديانات ومعنى ذلك ما ورد التعبد من الأحكام.

وقد ذكر كثير من أصحابنا في ابتداء الكلام في القياس مسألة في القياس العقلي وذكروا الخلاف في هذه المسألة بين الأصوليين وبين عامة المجتهدين أهل الرواية وأهل السلامة من الفقهاء فالأصوليين من المتكلمين وسائر من تبعهم أثبتوا القياس العقلي وأمروا به وزعموا أنه معرفة أهم الأشياء وزعموا في حده أنه رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه، وأما أهل الرواية وعامة أئمة الحديث وكثير من الفقهاء اختاروا السلامة في هذا الباب وسلكوا طريق السلامة ونهوا عن ملابسة الكلام وطلبوا الحق بطريقه وزعموا له علم يحدث وفن يخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين وأنكروا قول أهل الكلام في أن أول ما يجب على الإنسان النظر. وقالوا: إن أول ما يجب على الإنسان هو معرفة اللَّه تعالى على ما ورد به الإخبار ولو قال الكافر: أمهلوني لأنظر وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر ولكن يقال له: أسلم في الحال، وإلا فأنت معروض على السيف ولا أعرف في هذا خلافاً بين الفقهاء ونص عليه ابن سريج، وقد ذكرنا في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث واخترنا طريقة السلف وما كانوا عليه في هذا الباب، ونقلنا عن عامة الأئمة ما يوافق ما اخترناه وذكرناه أيضاً أنَّا لا ننكر من النظر بقدر ما أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسُّنَّة وهذا الكتاب إنما قصرناه على محض أصول الفقه، وليست هذه المسألة من باب أصول الفقه فلا معنى لذكرها فيها رجعنا إلى الكلام في القياس الشرعي فنقول قبل أن نشرع في إثباته: إن إثبات الشيء إنما يكون بعد

معرفة معناه نذكر أولاً الكلام فيما أخذ منه القياس من حيث اللغة ثم نذكر حده، أما الكلام فيما أخذ منه القياس فنقول: القياس في اللغة وفي قول بعضهم: مأخوذة من الإصابة من قولهم: قست الشيء إذا أصبته فسمي القياس قياساً لأن القائس يصيب به الحكم وقال بعضهم: إنه مأخوذ في اللغة من المماثلة من قولهم: هذا قياس هذا أي: ومثله وسمي القياس قياساً لأنه الجمع بين المتماثلين في الحكم.

وأما حد القياس فقال بعضهم: هو حمل معلوم على معلوم في إيجاب بعض أحكامه بأمر يجمع بينهما وقال بعضهم: حمل شيء على شيء في بعض أحكامه بوجه من الشبه وهذان منقولان عن المتكلمين والفقهاء قالوا: حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما وقد بسط بعضهم هذا الحد فقال: القياس طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه في حكمه لاستوائهما في المعنى والجمع بينهما بالعلة، ذكره على هذا الوجه القاضي أبو الحسن الماوردي.

وقال بعض المتقدمين: هو اعتبار الشيء بغيره.

وقال بعضهم: هو موازنة الشيء بالشيء.

وحكوا عن عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه أنه لما سئل عن ميقات أهل المشرق فقال: ما حاذاه من المواقيت؟ قالوا: قرن. فقال: قيسوا به[1]. يعني اعتبروا به وهذان الحدان فيهما إجمال لأنهما لا يعبران عن صفة القياس في أحكام الشريعة والمقصود هاهنا هو العبارة عن القياس في الأحكام الشرعية، وهو على التفسير الذي ذكرناه. وقد يقول القائل: قست الأرض معناه ذرعتها بمقياس مهيئ للذرع، وبيني وبين فلان قيس رمح أي قدر معتبر بقدر رمح الحد الصحيح ما ذكرناه فيما سبق وقد قال بعضهم: إن القياس فعل القائس وليس هذا بشيء، لأنه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن يقال: كل فعل يفعله القائس من القيام والقعود والمشي قياس، وهذا لا يقوله أحد. فإن قال قائل: ما قولكم في الاجتهاد، وهل هو والقياس واحد؟ قيل: نقول أولاً: إن الاجتهاد مأخوذ من إجهاد النفس وكدها في طلب الزاد كما أخذ جهاد العدو من إجهاد النفس في قهره وهل هو والقياس واحد وهما مختلفان؟ اختلفوا فيه فقال أبو علي بن أبي هريرة: إن الاجتهاد والقياس واحد ونسبه إلى الشافعي وقال: أشار إليه في كتاب الرسالة وأما الذي عليه جمهور الفقهاء هو أن الاجتهاد غير القياس وهو أعم لأن القياس يفتقر إلى

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٩٧٢) رقم (٢٩١٥).

الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس واختلفوا في حده فقال بعضهم: هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس وغيره قالوا: والقياس ضرب من ضروب الاجتهاد وهو أخص منه وقال بعضهم: الاجتهاد هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل والحد الأول حسن جداً. وقيل: إنه يدخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك وليس بشيء من هذا بقياس فإن قال قائل: ما قولكم في الاستدلال هل هو قياس أم لا؟ قلنا: الاستدلال طلب الحق بدليل معاني النصوص وقيل: استخراج الحق وتمييزه من الباطل وقيل: كل ما استخرج به الحق حتى يمتاز به عن الباطل، وقد حكي عن الشافعي رحمة اللَّه عليه أنه سمى القياس استدلالاً لأنه فحص ونظر، فإن قال قائل: ما قولكم في الأمارة هل هي قياس؟ قيل له: الأمارة من حيث اللغة هي العلامة وقال بعضهم: الأمارة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، واعلم أن الأمارة قد تكون قياساً وقد تكون غير قياس، وللأمارة تقسيمات وستأتي من بعد، وحين عرفنا القياس وحده، فنتكلم الآن في بيان كونه دليلاً.



مسألة: ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع:

ويستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع وذهبت طائفة إلى إبطال القياس وقالوا: لا يجوز أن يستدل به على حكم في فرع وهذا قول إبراهيم النظام[1] ومن تبعه وهو قول داود بن علي ومن تبعه من أهل الظاهر والقاشاني والمغربي والقيرواني[2] وهو قول الشيعة أيضاً واختلف هؤلاء في طريق نفيه فقال بعضهم: إن التعبد بالقياس قبيح من حيث الفعل وإنما بطل القياس لأن العقل مانع منه ولو لم يمنع منه جاز أن يرد الشرع به وقال بعضهم: لا يقبح من حيث العقل

(١) إبراهيم بن بسار بن هانئ أبو إسحاق البصري المعروف بالنظام المعتزلي المشهور، رئيس فرقة من المعتزلة، شديد الحفظ، حفظ القرآن الكريم والتوراة والإنجيل، وطالع كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، من مؤلفاته: النكت في عدم حجية الإجماع، توفي سنة (٢٣١هـ). انظر تاريخ بغداد (٦/ ٩٧ ـ ٩٨)، وطبقات المعتزلة ص(٥٩).

(٢) عبد اللَّه بن أبي زيد القيرواني أبو محمد المالكي، الإمام العلامة، تفقه بفقهاء القيروان وألف التآليف منها الرسالة. انظر السير (١٧/ ١٠).

ولكن الشرع منع منه ولو لم يمنع كان جائزاً وقال بعضهم: إنما بطل لأن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وقال بعضهم: إنما بطل القياس لضعف البيان الحاصل به وقال بعضهم: إنما بطل لأن الشرعيات مصالح والمصالح لا يعلمها إلا اللَّه عز وجل وهذا قول النظام. وقال بعضهم: إنما بطل لأنه كان حجة ضرورة ولا ضرورة في كون القياس حجة.

وإذا عرف هذا فنقدم أولاً:

مسألة: بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً:

ولأنه لا مانع من حيث العقل ثم نذكر ورود التعبد من حيث السمع ونقدم شبههم في الفصلين.

احتج من قال: إن التعبد بالقياس يجوز من حيث العقل قال: لأن الشرعيات مصالح والمصالح لا تعلم إلا بالنصوص فأما بالأمارات المفيدة للظنون لا تعرف لأنها ربما أخطأت وربما أصابت ولا يجوز أن نتعبد الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح وأيضاً فإن القياس فعلنا ولا يجوز أن نتوصل إلى المصالح بفعلنا.

ببينة: أنه لو جاز الحكم في الشرعيات بالظنون عن أمارات لجاز أن نخبر أن زيداً في الدار إذا دلت الأمارة على كونه فيها وحين لم نخبر دلت أن القول بالظن باطل قالوا: ولأن جلي الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضاً لأن ما علم جليه بطريق فخفيه لا يعلم إلا بذلك الطريق كالمدركات لا نعلم جليها وخفيها إلا بإدراك. قالوا: ولأنه لو كان للشرعيات علل لكانت كالعلل العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال. إلا ترى أن الحركة لما كانت علة تحرك الجسم استحال وجود الحركة وليس الجسم المتحرك وإذا لم ينفك من أحكامها كان في ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع وقالوا: ولأن العقل كالنص في أنه يدل على حكم الحادثة فكما لا يجوز أن يتعبدنا اللَّه تعالى بالقياس المخالف للنص المعين لا يجوز أن يتعبدنا بالقياس المخالف حكم العقل وكل حادثة فلها حكم في العقل فإذاً لا يجوز التعبد فيها بالقياس قالوا: ولأن القياس لو كان صحيحاً لكان حجة مع النص كالخبر حجة مع الكتاب وحين لم يكن حجة مع النص دل أنه ليس بحجة أصلاً قالوا: ولأن أحكام الشرع لو كانت معلومة وجب أن تكون جميعها معلولة كما كان جميعها حجة مشروعة ولما خرج بعضها من التعليل إجماعاً دل أن كلها خارج لأن صنعه السمع في جميعها على

السواء هذا بعض شبههم من حيث المعقول وسنبين ما يدعون من السمع المانع منه ويدخل في ذلك تقرير بعض ما ذكرنا من قبل وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [العنكبوت: ٥١] فأخبر اللَّه تعالى أن الكتاب كاف فمن لم يكتف به إلا بالقياس فقد خالف وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] والقياس الذي نستنبطه نحن من آرائنا ليس مما أنزل اللَّه تعالى بل ذلك مما ولده رأينا وإنما المنزل كتاب اللَّه وسُنَّة رسوله فإنه ما كان ينطق عن الهوى إنما كان ينطق عن الوحي وقال سبحانه وتعالى في صفة كتابه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقال: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] فأخبر أن الكل بيانه في كتاب اللَّه عز وجل إما في نصه أو في إشارته أو اقتضائه أو دلالته فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدم، فإن ذلك في كتاب اللَّه تعالى قال اللَّه تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٩] فاللَّه تعالى أمر بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب اللَّه تعالى لثبوت الإباحة كالأصلية وقد ذكرنا هذا من قبل فيصير على هذا كل الأحكام من رطب ويابس بيانه موجوداً في كتاب اللَّه تعالى، فيبقى الرأي مستعملاً لتعرف الحكمة التي فيها علم المصلحة عاقبة، وهي مما لا توقف عليها بالرأي والإجماع، لأن المصلحة في كل ما شرع اللَّه تعالى من الأحكام التي هي النجاة في الآخرة، وبالآراء لا تدرك مصالح الآخرة، وإنما تدرك به المصالح العاجلة التي يوقف عليها بالحواس والتجارب. فتعرف نظائرها بالقياس، وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١] والقياس لا يفيد العلم، فيكون قولاً باطلاً، وأما خبر الواحد فأصله كلام النبي ﷺ، وهو يوجب العلم يقيناً، وإنما دخل الشك والاحتمال في الانتقال إلينا، فلا يبطل أصل الخبر بهذا الاحتمال، وكان هذا بمنزلة النص المأول بالرأي من كتاب اللَّه تعالى على بعض ما يقتضيه لسان العرب، فإنه حجة، ولا يوجب العلم، لأنه في أصله موجب، وأما القياس في الأصل محتمل، فلا يصير حجة مع الاحتمال. قالوا: وليس يدخل على هذا تعرف جهة القبلة، وبيان قدر مهر المثل، وقيمة المستهلك حيث تعرف هذه الأشياء بالرأي، لأن معرفة جهات البلدان من مصالح الدنيا، ومما يوقف عليه بالحواس، وكذلك قيمة الشيء تعرف بمعرفة النظائر، وطريق العلم بها حسُّ البصر، وهذا كما أن اللَّه تعالى أخبرنا بإهلاك كثير ممن مضى من الأمم، وأمرنا بالاعتبار بها، وذلك يكون بالرأي، لأن المقصود من ذلك معرفة هلاك مثله بمثل ذنبه، وتلك المعرفة إما

بحسِّ العين، أو بحسّ الأذن، وكان الاحتراز من مثل سببه من مصالح الدنيا، وحل ذلك محل الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله يتناوله، ومثل الاحتراز عن سيف يقع عليه لعلمه بقطعته. فلم تكن معرفة هذه الأشياء من أحكام الشرع. قالوا: فاللَّه تعالى قد أكرم الآدمي بالرأي، لكن ليستدرك به مصالح عاجلة، ليبقى إلى جنبه المضروب له بتدبيره، وجعل طريق استدراكه للوقوف على نظير ما عمله سبباً من خيرٍ أو سوء، وكان الرأي حجة للآدمي في أمثال هذا. فأما الشريعة فما شرعت إلا الآخرة، وتلك المصالح تثبت على خلاف مصالح الدنيا، فلا يكون الرأي فيها حجة، ولأنا متى لم نصل إلى تلك المصالح بحواسّنا وهي طريق العلم لنا في الأصل لم نقف على نظائرها بالرأي، يلزمنا وجوب التأمل في معاني النصوص، لأن معانيها لغة من أمور الدنيا، وهي مما يوقف عليها بحاسة السماع من أهلها، ولم يكن هذا من الشريعة في شيءٍ، فإن قيل: فإنها كانت قبل الشرع، وإنما أنكر استنباط المعنى الذي يتعلق به حكم الشرع، فإنه من أمور الآخرة، فثبوت الحكم على ما ثبت من حظر أو إباحة حق اللَّه تعالى، وليس هو من معاني اللسان في شيء. قالوا: فتحمل الآيات الواردة بالأمر بالتفكر والاعتبار على هذا القبيل، وتحمل النصوص التي نهت عن العمل بالرأي، وألزمت اتباع الوحي على أحكام الشرع، وعلى هذا تحمل مشاورة النبي ﷺ أصحابه، فإن اللَّه تعالى أمره بها في تدبير الحرب، وقد شاورهم فيها، والوقوف على جهة الغلبة من مصالح الدنيا، وما هو بحكم شرعي، والنبي ﷺ ما شاور أحداً في حكم من أحكام الشرع بحال. هذه الكلمات من الآية المذكورة، كلمات ذكرها القاضي أبو زيد في كتابه حجة لهم. رجعنا إلى ما ذكرناه آية الأصوليين لبقاء القياس من الدلائل الشرعية في المنع منه، وتعلقوا من الكتاب سوى ما ذكرناه بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ولم يقل إلى القياس، فتضمنت الآية نفيه، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ﴾ [النحل: ١١٦]، والقياس مفترى، وقال تعالى: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]. والقياس يحل ويحرم، فصار مفترياً على اللَّه تعالى، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾ [الحجرات: ١]، والقول بالقياس تقديم بين يدي اللَّه ورسوله، وتعلقوا بالأخبار ومنها ما روى عبد اللَّه بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن اللَّه تعالى لا يقبض العلم**

انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[١] والفتوى بالرأي فتوى بغير علم، لأن الظن لا يكون علماً بحال، وروى واثلة بن الأسقع، أن النبي ﷺ قال: «**لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أبناء السبايا، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا**»[٢].

وروى أبو هريرة، أن النبي ﷺ قال: «**تعمل هذه الأمة برهة بكتاب اللَّه، وبرهة بسُنَّة رسول اللَّه، وبرهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**»[٣].

وروى عوف بن مالك الأشجعي، عن النبي ﷺ أنه قال: «**تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي يقيمون الأمور بآرائهم فيحللون الحرام، ويحرمون الحلال**»[٤].

وروى أبو الدرداء رضي اللَّه عنه أن النبي ﷺ قال: «**الحلال ما أحل اللَّه والحرام ما حرّم اللَّه، وما سكت عنه فهو عفو**»[٥].

وأما الآثار عن الصحابة، تعلقوا بما روي عن أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه أنه قال: (أي سماء تظلني، وأي أرضٍ تقلني، إذا قلت في كتاب اللَّه برأيي)[٦].

وعن عمر رضي اللَّه عنه أنه قال: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وثقلت عليهم السنن أن يعوها، فقالوا برأيهم، فضلوا وأضلوا[٧].

وعن علي رضي اللَّه عنه قال: لو كان الدين بالرأي، لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره[٨].

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٥٠) رقم (١٠٠)، ومسلم في الصحيح (٤/ ٢٠٥٨) رقم (٢٦٧٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ٢١) رقم (٥٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٥٠٦) رقم (٣٧٥٩٢).

(٣) أخرجه أبو يعلى في المسند (١٠/ ٢٤٠) رقم (٥٨٥٦).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٦٣١) رقم (٦٣٢٥)، والطبراني في المعجم الكبير (١٨/ ٥٠) رقم (٩٠).

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ١٢٩) رقم (٧١١٥)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١١١٧) رقم (٣٣٦٧)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٢٠) رقم (١٧٢٦).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٣٦) رقم (٣٠١٠٣)، وانظر فتح الباري (٦/ ٢٩٦).

(٧) أخرجه الدارقطني في السنن (٤/ ١٤٦) رقم (١٢). وانظر فتح الباري (١٣/ ٢٨٩).

(٨) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ٤٢) رقم (١٦٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٢٩٢) رقم (١٢٩٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ١٦٥) رقم (١٨٩٥).

وعن ابن عمر رضي اللَّه عنهما أنه قال: اتهموا الرأي على الدين. فإن الرأي منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً[١].

وعن ابن مسعود رضي اللَّه عنه أنه قال: إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم اللَّه تعالى، وحرمتم كثيراً مما أحل اللَّه[٢].

وأما الآثار عن التابعين، روي عن ابن سيرين أنه قال: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس[٣].

وقال الشعبي: ما حدثوك عن أصحاب محمد ﷺ فأخبره، وما أخبروك به عن رأيهم فألقه في الحش[٤]، وفي رواية: فبُل عليه[٥].

وعن مسروق: لا أقيس شيئاً إنما أخاف اللَّه تعالى أن تزل قدم بعد ثبوتها، وفي هذا المعنى عن التابعين ومن بعدهم كثير[٦].

وذكرنا أكثر من ذلك في كتاب «الانتصار» واستدل النظام فقال: إن اللَّه تعالى دلنا بموضع الشريعة على أنه منعنا من القياس فإنه تعالى فرق بين المتفقين وجمع بين المتفرقين فأباح النظر إلى الأمة، وحرم النظر إلى شعر الحرة، وإن كانت شوهاء، وأيضاً أباح النظر إلى وجه الحرة، وحرم النظر إلى شعرها مع اتفاقهما في معنى الشهوة، وربما يكون تهييج الشهوة عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر، وأوجب الغسل من المني دون البول وحرم الصلاة بالحيض دون الاستحاضة، وأوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة.

ببينة: أن القياس ليس إلا تشبيه الشيء بالشيء.

وقد زعمتم أن التفريق بين المتشابهين لا يجوز، وقد وجد التفريق بينهما في غير موضع من أحكام الشرع بدليل هذه الصورة. بل قد ترك الشرع الأولى عند النظر في المعاني، بدليل أن المني نجاسته دون نجاسة البول، وأوجب بخروجه

---

(١) الجزء الأول «اتهموا الرأي على الدين» نسبت إلى عمر وإلى علي وإلى سهل بن حنيف. انظر ما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١/ ٧٢) رقم (٨٢)، و(٦/ ٨٨) رقم (٥٥٩٨) و(٦/ ٨٩) رقم (٥٥٩٩) و(٥٦٠٠).

(٢) ورد في هذا القول عنه عدَّة صيغ.

(٣) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٧٦) رقم (١٨٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٢٥٣) رقم (٣٥٨٠٦).

(٤) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٧٨) رقم (٢٠٠).

(٥) الجامع لمعمر بن راشد (١١/ ٢٥٦) والكامل في الضعفاء (٦/ ٣٥٢).

(٦) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٢٢٣) رقم (٩٠٨١).

الغسل، وأوجب بخروج البول الوضوء خاصة، وأيضاً فإن اللَّه تعالى أوجب الحد على من رمى محصناً بالزنا، ولم يوجب على من رمى إنساناً بالكفر والشرك شيئاً، والكفر فوق الزنا.

ببينة: أن اللَّه تعالى جعل أحكام الشرع متباينة كمقادير العبادات، والعقوبات، والكفارات، ولم يشرعها نظائر، ليبين لنا أن الشرع باب لا مدخل للرأي فيه.

قالوا: ولأنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادي الحكم، وذلك يقتضي ثبوت حكمين في محلٍ واحدٍ على وفق الشبه، وهذا باطل فإذاً القول بالشبه باطل.

قالوا: ولأن الإنسان لو قال لوكيله: أعتق عبدي سالماً لأنه أسوداً، أو بريعاً، لأنه أبيض، لم يجز أن يعتق في الأول كل عبد له أسود، ولا في الثاني كل عبد له أبيض.

واحتج أبو زيد لهم أيضاً. فقال: إن أصل الشرع من أحكام اللَّه تعالى في الإيجاب والإسقاط، والإحلال والتحريم، وهي كلها خالص حق اللَّه تعالى، لأنها حدود دينية، وحق اللَّه تعالى لا ينبغي أن يثبت إلا بحجة فاصلة موجبة للعلم قطعاً، لأن اللَّه تعالى لا يشتبه عليه حق، والرأي لا يوصلنا إلى ما عند اللَّه تعالى.

قال: وأما أخبار الرسول ﷺ فهي غير مختلفة، وهي في أصلها موجبة للعلم، وإنما اختلفت الرواية على ما سبق. قالوا: ولأن في منعنا من القياس أمرين بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين. فإنا متى حجرنا عن القياس، يلزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان، وفي المحافظة على النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعه، وفي التبحر في معاني اللسان إثبات حياة القالب، فتموت البدع بظهور القالب، ويسقط الهوى عند حياة القالب، وهذا لأن القالب لا يحيا إلا باستعمال الفكر في معاني النصوص، ومعانيها جمة وافرة، لا تنزف بأول الرأي، وأول الفكر، وقد تفنى الأعمار ومعاني النصوص تبقى غير مستدركة، فثبت أن في ترك القياس موت البدع، وسقوط الهوى فتموت البدع تماماً من الدين، وبسقوط الهوى استقامة العمل وفيها الفوز والنجاة للناس، فهذا الذي ذكرناه احتجاج نفاة القياس، وسنجيب بعون اللَّه تعالى، ونبتدئ بإثبات كونه دليلاً للَّه تعالى في أحكام الشرع من حيث المعقول ومن حيث السمع، وإنما نذكر من حيث العقل على طريق الرد عليهم، والمعتمد هو السمع، وأما دلائلنا في إثبات القياس. قال أولاً: ونبين أن العقل يدل على التعبد به. فنقول: إن مرادنا بقولنا: إن العقل يدل على ذلك هو

أنا إذا غلب على ظننا بأمارة شرعية علة حكم الأصل. ثم علمنا بالعقل، أو بالحس ثبوتها في شيء آخر، فإن العقل يدل على قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة، أما جواز قيام أمارة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر تحصل عند شدتها، وينتفى عند انتفاء شدتها كان ذلك يقتضي الظن بكون شدتها علة تحريمها، ومعلوم أن الشدة ثابتة في النبيذ، وإنما قلنا: إن العقل يدل على قياس النبيذ على الخمر، لأن العقل يدل على قبح ما ظننا فيه أمارة الضرر، وأمارة الضرر التحريم.

ألا ترى أن العقل يقتضي قبح الجلوس تحت حائطٍ مائل، لعلمنا بثبوت أمارة المضرة، فإن قيل: كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه أمارة التحريم والمضرة مع أن الأمارة تخطئ وتصيب. قيل له: كما يجب مثله في أمارة المضرة الحاصلة في القيام تحت حائط مائل، فإن قيل: العقل إذا انفرد يقتضي إباحة شرب النبيذ، فلم يجز الانصراف عنه لأمارة. قيل له: هذا موجود في الجلوس تحت حائط مائل، لأن العقل يقتضي إباحة الجلوس في الأصل، فيجب ألّا ينتقل عن هذه الإباحة لأمارة تجوز أن تخطئ وتصيب، فإن قيل: إنما حسن الجلوس بشرط ألّا يكون فيه أمارة التحريم والمضرة، فلا فرق بينهما هذا دليل المتكلمين من المعتزلة، ذكرناه على ما أورده أبو الحسين البصري، والأولى أن نذكر دليل العقل على وجه لا يؤدي إلى مذهب من مذاهبهم. فنقول: قد ثبت القول بحجج العقول في مواضعها، فعلى هذا نقول: إن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، ولولا أن الأمر في العقول كذلك، لم يكن لنا سبيل إلى التمييز بين المتضادين، ولا عرفنا صادقاً من كاذب، ولا محقاً من مبطل، ولا كاملاً من ناقص ولا قصيراً من طويل، ولذهب علم الحواس، وبطلت فائدته، وذكر اللّه الأمثال في كتابه، وضرب الشبه بين المثال والممثل به، وجرت عادة أهل العقل باستعمالها في كلامهم، وابتذالها في مخاطبتهم وجمعوا بالمعنى بين الشيء وغيره، وألحقوا حكمه بحكمه، وهو كقول القائل: أينما أتوجه ألقى سعداً، وهو مثل مشهور من أمثال العرب وهو لرجل من بني سعدٍ رأى من قومه هذه الحكمة وسوء جوار، فرحل عنهم وانتقل إلى قوم آخرين. فرأى منهم مثل ذلك، فأرسل هذه الكلمة مثلاً، وذلك أن القوم الذين صار إليهم لما كان معناهم في جواره معنى بني سعد جعله منهم وألحقه في الحكم بهم، وأجرى سنته عليهم، وهو معنى قوله: كلٌّ بنو سعد، وبنو سعد قومي، وعلى هذا يقال: خزيم الناعم، إذا وصفوه بالترفة والنعمة، وما فلان إلا سخياً وهو كما يقال هو الأمير إياد وصفوه

بالبيان والفصاحة. ويقال: ما فلان إلا كليب بن واسق إذا وصفوه بالعز والمتعة والسلطان إلا قارون إذا وصفوه بالثروة وأمثال هذا تكثر وعلى هذا المعنى. قيل للرجل الشجاع: أسد، وللبليد حمار، وللذمي كلب، وكان متمم بن نويرة بعد ما نجع بأخيه مالك بن نويرة، وهذا الذي قتله خالد بن الوليد لا يرى قبراً إلا بكى. فعوتب على صنيعه. فقال:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيته لقبر ثوى بين اللوى والدكادك[1]
فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى دعوني فهذا كله قبر مالك

فهذا أعرابي من بني يربوع لا يعرف مذاهب الفقهاء في القياس ولا طريقهم في الاعتبار، وإنما جرى ذلك على حكم أرشده إليه عقله، وسجية هداه إليها طبعه، حين رأى الشبه بين الكل في معنى واحد، وأمثال هذا تكثر، فثبت أن الأمر في العقول الصحيحة على ما قلناه، من أن كل مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، وصح أن المعاني أدلة، وأنها متى وجدت متفقة أو حيث اتفاق الحكم ومهما كانت مختلفة أوجبت اختلافه.

ببينة: أنه إذا كان النظام ومن تبعه يتبعون أدلة العقل في العقليات، وبه يستدلون على إثبات الصانع، وعلى حدث العالم إلى سائر ما هو معروف، فوجب ألا يمتنعوا من ذلك في أحكام الشرع، وفي فروع السمعيات فإنه إذا استقل شيء بأعظم الأمرين، كان قمنا أن يستقل بأيسرها، وإذا جاز أن يتعبدنا اللَّه به في أصول الدين جاز أن يتعبدنا، ويجعله دليلاً في فروعه. فإن قيل: القياس في العقليات لا يتغير ولا يوجد فيه التفريق بين المشتبهات، وقد وجد ذلك في السمعيات على ما سبق بيانه.

والجواب: أن الأصول التي يقع إليها رد الفروع في الشرعيات لا يتغير أيضاً، لأن اللَّه تعالى قد أكمل الدين وبين الناسخ والمنسوخ واستقرت الشرعية قرارها، فالسمعي والعقلي فيما تنازعنا فيه بمثابة واحدة، وأما التفريق بين المشتبهات، فغير جائز عندنا أن يقع التفريق بينهما من الوجه الذي يتعلق به الحكم فيهما، وإن جاز أن يقع ذلك من سائر الوجوه، وإنما المعتبر في الجمع والفرق على النكتة التي هي مناط الحكم ورباطه دون ما سواه، وأما المسائل التي ذكروها من التفريق الموجود بين المشتبهين فالنص فرق بين المني والبول، والحيض والاستحاضة، والحرة والأمة، وقد يمكن أن يوجد معنى الوفاق بين المني والبول

(١) من الرمل ما تكبس واستوى. انظر لسان العرب (١٠/ ٤٢٦).

من وجه، وموضع الخلاف من وجهٍ، وذلك أن المني والبول من حيث كانا خارجين من مخرج واحدٍ جاءت الشريعة فيهما بإيجاب الطهارة، فوجب التسوية بينهما في نوع الواجب، ولم يقع التفريق بينهما في أن يجعل في أحدهما الطهارة بالماء، وفي الآخر الطهارة بالتراب، وأما موضع الافتراق فهو أن أحدهما، وهو البول من حيث كان يكثر خروجه من بدن الإنسان، وتدوم البلوى والمحنة فيه ورد الشرع بتخفيف الطهارة عن صاحبه لئلا يشق عليه، ولا يلحقه الضرر المجحف، وأما المني فإن خروجه من بدن الإنسان نادر، وإنما هو في الفرط والحين، فلما لم تكثر البلوى فيه، وكان خروجه في العادة بالشهوة واللذة التي تشيع في جميع البدن، ولم يكن في إيجاب الاغتسال ضرر قادح ورد الشرع بأعم الطهارتين وأسبغهما، وأما الأمر في وجه المرأة وشعرها. قلنا: الأصل أن بدن المرأة كله عورة، وأن عليها الستر وترك التبرج، إلا أن موضع الوجه منها موضع الحاجة والضرورة، لأن إثبات عينها والمعرفة بها عند المعاملات لا يقع إلا برؤية الوجه، وأيضاً، فإن مصلحتها في أسباب معاملتها لا يكمل إلا بذلك، وأما الشعر فلا ضرورة في إبرازه بحال فصار كسائر بدنها، وإن تعلقوا بالحرة والأمة في الشعر، وصورة الحرة الشوهاء والأمة الحسناء. فيقال لهم: إن القياس يقتضي الجمع بين الشيئين في الحكم، واختلافهما إذا اشتركا وافترقا في علته لا في صورته، فبينوا أولاً أن شعر الأمة والحرة اشتركا في علة التحريم والإباحة، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورود بما يمنع القياس.

قال النظام: غرضي بما أوردته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم، لأن الشريعة لو حرمت النظر إلى شعر الحرة، ولم تذكر الأمة. قلتم: إنما حُرم ذلك خوف الفتنة، وذلك قائم في شعر الأمة الحسناء، فوجب أن يحرم النظر إليه، وهذا من أقوى أماراتكم في القياس، فإذا شهدت الشريعة بإبطاله صح قولنا: إن وضع الشرع مانع من القياس. قال النظام: ونبين هذا الفرق بين القياس العقلي والقياس الشرعي، فإن الأحكام العقلية لا تتفق مع التباين في العلل العقلية، ولا تختلف مع الاتفاق في العلل، ونحن نقول: إن شعر الأمة وشعر الحرة خارج على ما قلناه من اعتبار الحاجة. فإن الجارية سلعة تباع وتشترى، وبالناس حاجة إلى النظر إلى وجهها وشعرها عند المعاملات، فأعرض الشرع عن خوف الفتنة لوقوع الحاجة بخلاف الحرة، فإن الأصل أنها عورة، فالشرع حرم النظر سواء أكانت شوهاء أو حسناء، حسماً للباب وسداً له، وزيادة احتياط للأمور، وأما وجوب قضاء الصوم على الحائض وسقوط قضاء الصلاة ففيه إجماع، وعلى أنه

ليس بمستنكر وقوع الفرقين بين الصلاة والصوم. ألا ترى: أن المسافر يدع الصوم أصلاً، ولا يجوز تركه الصلاة، وإنما السفر تأثيره في إثبات القصر. ثم نقول: إن الصوم ليس مما يتكرر في دوام الأوقات كالصلاة، وإنما هو في السنة شهر واحد، وربما يمر عليها الشهر كله ولا تحيض فيه، فلم يكن في إلزامها الصوم كبير مشقة، ولا كبير مضرة، أما الصلاة لو كلفت قضاؤها لأيام حيضها لحقها حرج ظاهرٌ ومشقةٌ شديدة، فرفع اللَّه تعالى القضاء عنها رفقاً بها وتخفيفاً عنها، وأما القذف بالزنا والقذف بالكفر، فالفرق بينهما ظاهر، لأن المقصود من إيجاب الحد نفي العار عن المقذوف، والكفر قد ينتفي عنه بقول يبديه، فيسلم من عاره، والزنا لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه بالقول، فلم يكن بدٌّ من إيجاب الحد لينتفى منه عاره وشينه.

ببينة: أن الكافر يفعل الكفر تديناً، فلا يتعير به بخلاف الزنا، فإن المرء يفعله مستقبحاً له، فيلزمه العار العظيم من النسبة إليه، ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بجواب جدلي يدفع السؤال من أصله فيقال: إنه ليس فيما قاله سوى أنه أرانا أمثال أماراتنا، وقد نفت الشريعة أحكامها، وذلك لا يمنع من كونها أمارة، لأنه ليس من شرط الأمارة أن تدل هي وأمثالها على حكمها على كل حالٍ. بل قد تنجزم دلالتها، ولا تخرج عن كونها أمارة.

ألا ترى: أن الغيم الرطب أمارة في الشتاء على المطر. ثم قد نجد غيماً أرطب من كل غيم في صميم الشتاء، وتخلف المطر، ولا يدل ذلك على خروج الغيم الرطب عن كونه أمارة، وكذلك وقوف مركب القاضي على باب الأمير أمارة على كونه عند الأمير ثم قد يوجد مركب القاضي على باب الأمير وليس القاضي هناك، ولا يدل ذلك على خروج ما ذكرناه عن كونه أمارة، ونقول: قولكم الشرع جمع بين المختلفين، وفرق بين المتفقين كلام باطل، لأن ذلك يوجب إحالة القياس في العقليات، لأن العقل جمع بين المتضادين في حكم واحدٍ، كاجتماع السواد والبياض في الحاجة إلى محل، وجمع بين مختلفين غير متضادين في الحكم كاجتماع الأعراض والأجسام في الافتقار إلى محدثٍ، وأمثال هذا تكثر، وإذا كان مثل هذا يوجد فلا تخرج أماراتنا على الأحكام من كونها أمارات لها، لوجودنا أماراتها، والأحكام مختلفة عنها، وهذا لأنه يجوز أن يفرق اللَّه بين الأصول في الأحكام، فيجعل بعضها عقيماً لا يثمر فرعاً، وبعضها مثمراً يستدل بمعانيها على فروعها وثمارها، وعلى أنا نزيد لما ذكرنا من أصل الطريقة تقريراً لنبين به الكلام زيادة بيان، وهو أنه لو لم يكن لأحكام الشرع معانٍ تجري في

جميع ما وجدت فيه تلك المعاني لم تكن تتعدى مواضعها التي وقعت فيها، والأعيان التي خرجت عليها، ولم يجز أن يشارك عمرو الذي لم يحكم له أو عليه بها زيداً الذي حكم له أو عليه، ولما اتفقوا على أن في رجم ماعزاً دليلاً على رجم غيره إذا زنى، وفي بيع عبد مدبّر دليل على جواز بيع مدبر غيره، وفي قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت أبي حُبيش: «**إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي**»[١]، دليل على أن غيرها من النساء يكن أمثالها في هذا الحكم، وفي قوله عليه الصلاة والسلام لهندٍ: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»[٢]، دليل على غيرها، وفي قوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي حين قال له: هل عليَّ غيرهن. قال: «**لا إلا أن تطوع**»[٣]. دليل على سقوط ما وراءها عن كافة الناس. وقد روي عن النبي ﷺ؛ أنه خرج مرة وفي يده ذهب وحرير. فقال: «**هذان حلال لإناث أمتي حرام على ذكورهم**»[٤]، وإنما وقعت الإشارة منه في ذلك القول إلى ما في يده منهما. ثم كان الحكم متعدياً إلى جميع الجنس فيهما، فثبت أن المعاني في الأحكام معتبرة، وأنها إلى كل عين وجدت فيها متعدية. وهم يقولون: إنما أثبتنا هذه الأحكام التي ذكرتموها في حق غير من ورد فيهم بدليل آخر، فيجوز أن يكون ذلك الدليل هو الإجماع، ويجوز أن يكون ذلك الدليل قوله ﷺ: خطابي للواحد خطابي للجماعة. وقالوا أيضاً: الكلام في العلل الظنية، وكون الزنا مع الإحصان علة الرجم علة مقطوع بها، وكذا في سائر ما قلتم، والاعتماد على ما سبق.



طريقة ثانية في إثبات القياس:

نقول: الضرورة داعية إلى وجوب القياس، لأن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، ولا بد أن يكون للَّه تعالى في كل حادثة حكم إما بتحريم

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١٢٥) رقم (٣٢٤)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٦٢) رقم (٣٣٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٠٥٢) رقم (٥٠٤٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٣٨) رقم (١٧١٤).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٩٥١) رقم (٢٥٣٢)، ومسلم في الصحيح (١/ ٤٠) رقم (١١).

(٤) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ٤٣٧) رقم (٩٤٥٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢/ ٤٢٥) رقم (٤٠٢٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٥/ ٢١١) رقم (٥١٢٥).

أو تحليل، فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث، وكان التكليف واقعاً بمعرفة الأحكام لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلا بالقياس. ألا ترى: أنا إذا تركنا القياس تعطلت أحكام الحوادث فصح قولنا: إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس، والأصل أن الأسباب والمعاون التي بها يتوصل إلى الشيء المأمور به في معنى المأمور به والمنطوق بذكره، فيكون الأمر الوارد بالجملة منطوياً عليها، وإنما يقع السكوت عنها اختصاراً للكلام واعتماداً على فهم المخاطب، وهذا كالقبلة أمرنا باستقبالها في حال الغيبة، كان الاستدلال بالعلامات الموصلة إليها لازماً لنا، ومعلوم أن من استؤجر لإيصال كتاب إلى موضع كان عليه فعل ما يوصله إليه من سيرٍ وقطع مسافة، ومن استأجر أجيراً ليخبز له خبزاً، فقد انتظم ذلك إيقاد النار وتسجير التنور، وإن لم يجر ذكره في لفظ الإجارة، وكذلك هاهنا إذا لم يصل إلى معرفة أحكام الحوادث إلا بالقياس، وجب عليه استعمال القياس كما لزمنا حكم الحادثة يدل عليه أنَّا إذا سلكنا هذا الطريق وصلنا به إلى الائتمار، وإذا عدلنا عنه لم نصل إليه بعلمنا أنه الواجب، وقد أمرنا بنفقة الزوجات، وتقويم المتلفات وأروش الجنايات، ولم يرد بتقديرها توقيف، ولا يجوز أن يكلف معرفة ما لا سبيل لنا إلى معرفته، فعلم أن طريقها الاجتهاد واستعمال أسبابه الموصلة إليها.

فإن قيل: لا ضرورة، لأن العلة قد ارتجت بما يدل عليها قضايا العقول في الحوادث على ما ذكروا في حجتهم، قد بينا من قبل أن العقل لا يدل على شيء بنفسه لا تقبيح ولا تحسين، ولا إيجاب ولا حظر، وقد ذكرنا في هذا الباب ما فيه غنية، وعلى أن الدليل من حيث إن العقول متعارضة، لأن قول من يزعم أن العقل يدل على إباحة الأشياء في الأصل، يعارضه قول من يزعم أنه يدل على الحظر، وبإزائها من يقول بالتوقف، فإذا تعارضت هذه الأقوال، فعلى أيها يعتمد. ثم يقال لهم: ما ذهبتم إليه من الرجوع إلى دلائل العقول مخالف لفعل النبي ﷺ فإنه عليه الصلاة والسلام كان يقف في الأمور التي لا يجد فيها نصاً ولا يردها إلى الإباحة بقضية العقل، وكذلك الصحابة كانوا يقيسون الأحكام بأدلة الشرع. ويقال لهم أيضاً: إنا قد وجدنا في الشرع مسائلاً وأحكاماً لا يتصور الحكم فيها على قضايا العقول، لأن ما قاله إنما يتصور في الأشياء التي اختلفوا في تحليلها وتحريمها. فنقول: احملها على قضية العقل في إثبات الإباحة، وإذا وقع التنازع في أمر العقود والفسوخ، وإلزام كل واحد من المتعاقدين تسليم ما يلزم منها، وإسقاط ما يسقط كيف يحمل أمثال هذا على قضية العقل، وكذلك في باب الأنكحة، فلا يدرى

كيف يتمشى هذا الأصل الذي زعموه. فإن قالوا: يستصحب الحال فيما لا دليل فيه. قلنا: استصحاب الحال في العقود مع الاختلاف متعذر متناقض، لأنه ما من حكم يستصحب فيه حالة لإثباته إلا ويعارضه ما يوجب نفيه.

ألا ترى: أنه إذا وقع الاختلاف في فسخ النكاح بالعيب. فالاستصحاب من أحد الجانبين يوجب الفسخ، والاستصحاب من الجانب الآخر يمنع الفسخ، وكذلك إذا اشترى جارية ثيبة ووطأها. ثم اطلع على عيبٍ بها وأراد ردّها. فإن الاستصحاب في أحد الجانبين يوجب الرد، وفي الجانب الآخر يمنع الرد، فثبت أن الضرورة التي ادعيناها متحققة قطعاً، والذي قالوه خيراً من كلامهم، أن الفكر في معاني النصوص وإشارتها، وقضاياها تغني عن القياس مجرد دعوى، ونحن نعلم بطريق القطع وجود حوادث لا تدل عليها النصوص بوجهٍ، ألا ترى: أنا وجدنا حوادث اختلف الصحابة فيها، وقال كل أحدٍ بخلاف ما قال صاحبه، ولم يحتجّ أحد منهم على الآخر بنص، ولا بمعنى نص، ولو كانت النصوص تتناول جميع الحوادث لاحتجوا بها، وإن رجعوا إلى قضية العقل، فقد سبق إبطاله، وعلى أن تناول العقل حكم الحادثة إنما يقتضي إثبات حكمة فيها، ويغني عمن سواه، إذا لم ينقل عن العقل دليل شرعي، فعليهم أن يثبتوا أن القياس ليس بدليل شرعي يوجب الانتقال عن قضية العقل، هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل، وأما إذا كان مطابقاً له، فما المانع أن يدل هو على الحكم إيجاده مع العقل، كما يدل العقل على الحادثة مع خبر الواحد، فبطل ما قالوه من كل وجه.



طريقة ثالثة في إثبات القياس:

فهو التمسك بإجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا في أمرٍ من أمور الدين، فصار كل واحدٍ منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه مع إنكاره عليه قضية حكمه كمسألة الجد والمشتركة، وميراث ذوي الأرحام، فإن الاختلاف بينهم في هذه المسائل مشهور، واحتجاجهم فيها من طريق القياس مذكور، كقول ابن عباس لزيدٍ: أتجعل ابن الابن ابناً ولا تجعل أب الأب أباً وتشبيه زيد مثالاً بالرأي في مسألة الأخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجرة، وجدول النهر، وروي قريب في هذه المسألة، عن علي، وكقول من حاجّ عمر في توريث الأخ للأب والأم مع الأخوة للأم في مسألة المشتركة، هب أن أبانا كان حماراً ألسنا بني

أم واحدة؟ فرجع عمر إلى التشريك[١] لما نبهه هذا الرجل على موضع المساواة في السبب، الذي يستحق به الإرث، وروي أن أبا بكرٍ رضي اللَّه عنه ورّث أم الأم، ولم يورّث أم الأب. فقال له عبد الرحمن بن سهل لرجل من الأنصار وقد شهد بدراً: لقد ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورثها[٢]. فأشرك عند ذلك أبو بكر رضي اللَّه عنه بينهما بالسدس، واتفقت الصحابة على الزيادة في حد الشارب. وقالوا: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحدّ المفتري ثمانون[٣]. ثم قالوا: هو رأي رأيناه بعد رسول اللَّه ﷺ، وأوجبوا فيه الدية إذا أتلف بالضرب، واختلفوا في أم الولد، فقال علي: اجتمع رأيي ورأي عمر ألّا يبعن، ثم رأيت بيعهن[٤].

وكتب عمر رضي اللَّه عنه إلى أبي موسى الأشعري كتاباً في تعليم القضاء فقال فيه: الفهم الفهم فيما يتخالج في صدرك، مما ليس في الكتاب والسُّنَّة، أعرف الأشباه والأمثال. ثم قس الأمور، وراجع الحق إذا علمته، فإن الرجوع إلى الحق، أولى من التمادي في الباطل[٥].

وعن ابن مسعود رضي اللَّه عنه في قصة بروع بنت واشق: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن اللَّه، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان: لها مهر بمثل نسائها لا وكس ولا شطط[٦].

وعن عمر رضي اللَّه عنه أنه قال: إني رأيت في الجد رأياً فاتبعوني، وقال له مسروق، أو غيره: إن تتبع رأيك، فرأيك رُشد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي[٧]، يعني أبا بكر رضي اللَّه عنه أو غيره كان.

---

(١) أورده ابن كثير في تفسيره (١/ ٤٦١).

(٢) أخرجه الدارقطني في السنن (٤/ ٩٠) رقم (٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٣٥) رقم (١٢١٢٣).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٤١٧) رقم (٨١٣١)، والدارقطني في السنن (٣/ ١٥٧) رقم (٢٢٣)، ومالك في الموطأ (٢/ ٨٤٢) رقم (١٥٣٣).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٣٤٨) رقم (٢١٥٨٣)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ٢٩١) رقم (١٣٢٢٤).

(٥) أخرجه الدارقطني في السنن (٤/ ٢٠٧) رقم (١٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٥٠).

(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩/ ٤٠٩) رقم (٤١٠٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٩٦) رقم (٢٧٣٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣١٦) رقم (٥٥١٥).

(٧) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٣٧٧) رقم (٧٩٨٣) وعنده عثمان وليس مسروقاً.

وقال رضي اللَّه عنه في قصة بروع بالرأي: حسبها الميراث لا مهر لها[١].

وقال ابن مسعود في دم بين اثنين عفا أحدهما أرى هذا أحيا بعض النفس، قال عمر: وأنا أرى ذلك[٢].

واختلفوا أيضاً في مسألة الحرام. فقال أبو بكر وعمر رضي اللَّه عنهما: هو يمين[٣]، وقال علي كرم اللَّه وجهه: هو طلاق ثلاث[٤]. وقال ابن مسعود رضي اللَّه عنه: طلقة واحدة[٥].

وقال ابن عباس رحمة اللَّه عليه: هو ظهار[٦].

واختلفوا أيضاً في مسألة المخيرة، وخلافهم في ذلك معروف في اختيارها نفسها، أو اختيارها زوجها. قال زاذان عن علي رضي اللَّه عنه: سألني عمر رضي اللَّه عنه عن المخيرة. فقلت: إن اختارت زوجها فهي واحدة، وزوجها أحق بها، وإن اختارت نفسها فهي واحدة بائنة. فقال: ليس كذلك، ولكن إن اختارت نفسها فهي واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت زوجها، فلا شيء، فتابعته على ذلك، فلما خلص الأمر إليَّ عدت إلى ما كنت أرى. فقلنا له: لأمر جامعت فيه أمير المؤمنين عمر رضي اللَّه عنه، وتركت له رأيك، أحب إلينا من رأي انفردت به، فضحك[٧]. وقال: أما أنه أرسل إلى زيد بن ثابت، فخالفني وإياه. وقال: إن اختارت زوجها فهي واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت نفسها، فهي ثلاث، وهم في هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأي، لأنهم لا بد أن يكونوا قالوا عن طريق، إذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما قالوه جزافاً، ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص، فدل أنهم قالوا عن قياس، وتتبع هذا يطول، والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجة والمقايسة، ولم يصح عن

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٨/ ١٣) والطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٣٤٩) رقم (٩٧٣٥).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/ ١١٠٠) رقم (١٤٧٣)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٧٠) رقم (٢٠٧٣)، والدارقطني في السنن (٤/ ٤٠) رقم (١١٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٣٥١) رقم (١٤٨٣٧).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٦/ ٤٠١) رقم (١١٣٧٠)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٩٥) رقم (٦٨).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٣٥١) رقم (١٤٨٣٩). وانظر تخريج الحديث السابق.

(٦) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٦/ ٤٠٤) رقم (١١٣٨٥).

(٧) أورده القرطبي في تفسيره (١٤/ ١٧١).

أحدٍ منهم في ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا، فإن قالوا: يحتمل أنهم قالوا ما قالوه عن نص. ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع، وأنتم لا تنقلون فيه لفظاً جامعاً مانعاً، حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون، وتدرون وتصححون وتبطلون، والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها، فكيف انضبط لكم ما يفسد منها؟ وما يصح، ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالي على هذا اللفظ، وذكر أن هذا سؤال مشكل.

والجواب: أن دعوى النص محال، لأنه لا يتصور من جهة العادات في عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه، حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة، مما يتعلق به حكم شرعي، ووقع فيه الاختلاف، ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله، فإنه يجوز، لأن الإجماع حجة، وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف، ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص، فلا يتصور أن يكتموا الخبر، إن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثاني: فقد حكم المورد له أنه سؤال كل، ولا أدري وجه الإشكال في هذا السؤال، وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأي من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه، وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأي، فإن قالوا: لم يحك عنهم الاختلاف في الأقوال في هذه المسألة، ولم ينقل عنهم تصريح بعلة. قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة، وعلى أن التنبيه منهم على العلة، والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة. فنقول في مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث. فقال: مطلق التحريم يقتضي غاية التحريم ومن جعله طلقة واحدة، اعتبر أقل ما ثبت، ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها، ومن جعله ظهاراً أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء، وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكناً، ولم يكن ذكر نص، ولأنهم قالوا بغير طريق، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه، أو ما يجري مجراه، وأيضاً فإن الناس قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم، ويعلم السامع الوجه الدال على الفتوى من نفس الفتوى. وقال بعضهم: إنهم قالوا في مسائل المواريث ما قالوه بالصلح، أو بأقل ما يجب، وهذا ليس بشيءٍ، لأن المنقول في مسألة المواريث إثبات الإرث، ونفيه، وتقديره في بعض المواضع، فكيف يتصور الصلح على هذا؟ وقولهم: إنهم أوجبوا أقل ما قيل باطل، لأنه لم يتقدم اختلافهم في أقوال هم قالوا بأقلها، ولا اتفقوا على قول حتى يقال: إنه أقل ما قيل. بل قالوا أقاويل متباينة، بعضها يخالف البعض، وثبت هاهنا عما نقلوه عن الصحابة

والتابعين من ذم الرأي. قلنا: إنما قالوه في الرأي الفاسد الذي لا تعلق له بأصل من الأصول، أو قالوا ذلك في القياس الذي بخلاف النص. ألا ترى: أن علياً رضي اللَّه عنه قال حين قال: لو كان الدين بالرأي، ولكني رأيت رسول اللَّه ﷺ يمسح على ظاهر قدميه، والدليل على أن المراد منهم بما قالوا أحد هذين الوجهين، أنه ثبت عنهم القول بالقياس، واعتبار الأشباه والأمثال على ما ذكرناه، وعلى ما ذكرنا بأول قول التابعين. ألا ترى: أن ابن سيرين قال: أول من قاس إبليس، وإنما أراد به القياس الفاسد دون الصحيح.

ببينة: أن إبليس كان قد اعترض بالقياس على النص، وما كان من القياس كذلك، فإنا لا نجوزه، ولا نعمل به، وكذلك قوله: ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يريد به المقاييس الفاسدة، وقد ورد النهي الصريح في الكتاب عن السجود لها وذلك قوله عز وجلّ: ﴿لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]، وكذلك الذي حكوه عن الشعبي إنما هو في القياس الخالي عن أداة الأصول، وقد كان ظهر في آخر زمان التابعين قوم يقدمون الرأي على السنن، فإنما أراد ذلك وكل ما نقل من أمثال هذا يكثر، وقد حمل جميع ما نقل من ذم الرأي من الصحابة والتابعين على الرأي قبل طلب السنن وعندنا يجب طلب حكم الحادثة من السُّنَّة أولاً، ثم يصير إلى القياس، وكذلك الجواب عن الأخبار التي تعلقوا بها عن النبي ﷺ، وعلى أنه ليس في تلك الأخبار خبر ثابت غير خبر عبد اللَّه بن عمرو في قبض العلم، فأما سائر الأخبار فلا تعرف، ولا نقل في كتاب يوثق به، فلا يجوز التعويل عليها. فإن قالوا: اعتمدتم على إجماع الصحابة، ولم يوجد إجماع للصحابة، لأنكم نقلتم ما نقلتم عن نفرٍ يسير فأين الإجماع؟ قلنا: نقلنا عن وجوههم، ولم ينقل عن واحدٍ منهم خلاف ذلك، وقد بينا أن القول المنتشر إذا لم يظهر له مخالف يكون إجماعاً، فكيف في هذه الأقوال المنتشرة؟ فإن قالوا: إنما تركوا إنكاره لأنه كان صغيرة، وإنما تنكر الكبائر. قلنا: كما يجب إنكار الكبائر يجب إنكار الصغائر، وعلى أنا بينا أنه لم تجر العادة فيما هذا سبيله أن يظهر الخلاف من أصحاب رسول اللَّه ﷺ على شيء، ونعلم أنهم قالوا ما قالوه عن الرأي، فيكون منكراً. ثم تطبق الجماعة على ترك إنكاره. ألا ترى: أنه لما ظهر بينهم الاختلاف والتنازع، كيف أنكر بعضهم على بعض، حتى صاروا إلى التجاذب والتقاتل، واعلم أن الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل في نهاية الاعتماد، وهو مما يقطع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسك.

طريقة رابعة: وهي الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة:

قال اللَّه تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: ٨٣]، فأمر بالاعتبار والاستنباط، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، يقال: اعتبر هذا بمقداره. وقال ابن عباس رضي اللَّه عنهما في الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية، وقولهم: إن في هذه العبرة مغناة أن فيه ما يقتضي حمل غيره عليه، وأما الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر، فإن قيل: الاعتبار الاتعاظ والانزجار، وليس بمعنى القياس الذي يدعونه، وقيل: إن الاعتبار لا يدل على معرفة الشيء بغيره، إنما هو تبيين الشيء نفسه.

ببينة: أنه لا يقال للقائس معتبر لا لساناً، ولا عادة، وإنما الذي يعرف معنى المعتبر هو الاتعاظ والتفكر في نفس الشيء والجواب: أن وزن الاعتبار افتعال من العبرة، والعبرة أصلها في اللغة المثال، ومنها يقال: أخذ السلطان العشر على عبرة العام الماضي، أي على مثاله، ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل إنما هو تمثيل بعضها ببعض، وتسويتها على مثالٍ واحد، ومنه تعبير الرؤيا، وهو تمثيلها بأمور تطابق معانيها معاني الرؤيا، وقيل: هو تعديتها ونقلها من ظواهرها إلى مواطن معانيها من قولك: عبرت النهر، أي صرت من أحد العبرين إلى الآخر، والعبر الشاطئ، فثبت بما قلناه أن الاعتبار هو إجزاء الشيء على مثال غيره، وبطل بهذا ما زعموه أنه معرفة الشيء نفسه، والتفكير فيه، وأما حملهم على الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار، فعلمنا أن معناهما مختلف وقد قال الشاعر في الاعتبار:

واعتبر الأرض بأسمائها ... واعتبر الصاحب بالصاحب

وظهر بهذا أن الاعتبار هو ما قدمناه من اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، فإن قيل: لو كان المراد ما ذكرتم من الأمر بالقياس، لحسن التصريح به، وهو أن يقول: ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢]، فقلبوا الأرز على البُر، وهذا التصريح يكون فاسداً عند كل عاقل، فدل أنه ليس هو المراد. قالوا: وأما الاستنباط المذكور في القرآن، فهو استخراج الشيء من كونه باطناً ليظهر، فتحمله على الاستدلال بمعاني النصوص، وقد يقال لمن استدل على الشيء بما يخفى في النصوص: قد يستنبط هذا الحكم من هذا النص.

والجواب: أما الأول: فإنما لا يجوز ما قالوه، لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام في ظاهره، فلم يحسن لهذا لكن حسن مع هذا قوله: «فاعتبروا» وإن

اشتمل على ما يتعلق بالكلام الأول، وعلى ما لا يتعلق به. ألا ترى: أن النبي ﷺ لو سئل عمن ابتلع حصاة في شهر رمضان لم يحسن أن يقول: من جامع فعليه الكفارة، ويحسن أن يقول: من أفطر فعليه الكفارة، وإذا قال ذلك دخل فيه من جامع، ومن بلع الحصاة، وقد اعترض على الآية. فقيل: إن قوله: «فاعتبروا» ليس على العموم، لأنه لا يجب ما قلتموه في كل موضع، وإذا لم يجب في كل موضع فنحن نقول: نوجب الاعتبار بالتفكر في معاني النصوص، فهذا رجوع إلى ما سبق، والجواب بما قدمنا.

وأما الاستنباط فالاستدلال به أيضاً صحيح، والذي قالوه من حمله على الاستدلال بمعاني النصوص. قلنا: الذي قلتموه استنباط والقياس الذي اختلفنا فيه من وجوه الاستنباط أيضاً، فيكون الاستنباط المذكور مشتملاً على الكل، وفي الباب آيات كثيرة، وأحسن ما يستدل به هاتان الآيتان، وأما السُّنَّة فحديث معاذ أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قاضياً قال له: «**بم تحكم؟**» قال بكتاب اللَّه. قال: «**فإن لم تجد في كتاب اللَّه؟ قال**: بسُنَّة رسول اللَّه. قال: «**فإن لم تجد في سُنَّة رسول اللَّه**» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: «**الحمد للَّه الذي وفق رسول رسوله لما يرضي اللَّه ورسوله**»[(١)]، وهذا نص ثابت وهم يقولون هذا خبر واحد لا يثبت به مثل هذا الأصل، وقد قال الأصحاب: هو خبر واحد، ولكن تلقته الأمة بالقبول، فصار دليلاً مقطوعاً به، وتعلقوا أيضاً بما روي أن النبي ﷺ قال لعمر حين سأله عن قبلة الصائم: «**أرأيت لو تمضمضت كان يضرك؟**» قال: لا. قال: «**ففيم إذاً**»[(٢)]، فجعل القبلة بغير إنزال قياساً على المضمضة، بغير ازدراد، والخبر أيضاً خبر واحد مثل الأول، ويدل عليه قوله ﷺ للخثعمية: «**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه، أكان يقبل منك؟**» قالت: بلى. قال: «**فدين اللَّه أحق أن يقضى**»[(٣)].

وقال النبي ﷺ في الهرة: «**إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»[(٤)] فقد علل بعلة مؤثرة وهي التطواف علينا، والعلة ضرورة الطواف، وتعذر الاحتراز وقال ﷺ في دم الاستحاضة: «**إنها دم عرق**»، ولهذا الذي ذكرناه

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٣٠٣) رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٦١٦) رقم (١٣٢٧)، والدارمي في السنن (١/ ٧٢) رقم (١٦٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٣) رقم (٢٩١٠٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٩٠) رقم (١٨٥٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٨٠٤) رقم (١١٤٨).

(٤) سبق تخريجه.

أمثال سواه، فاقتصرنا على هذا القدر، وفيما نقلناه من الأخبار في تعليم استعمال القياس، وقد تعلق الأصحاب أيضاً بالاجتهاد في القبلة. وقالوا: تعبدنا اللَّه تعالى بالاستدلال بالأمارات، على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها، ونصلي إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها، وهذا تعبد بالاستدلال بالأمارات، فدل ذلك على حسنها، واعترضوا على هذا وقالوا: من الناس من لا يجوز الاجتهاد في طلب القبلة، ومن اشتبهت عليه القبلة صلى إلى الجهات كلها. قلنا: لا نسلم، وإن سلمنا فالأمارات الدالة على القبلة أمارات عقلية لا سمعية، ونحن إنما منعنا الأمارات المظنونة في الحوادث الشرعية، ولسنا نمنع العمل بالأمارات العقلية، وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب أو غيرهم، لكن الاعتماد على الدلائل الأول والثاني والثالث وأمثلها وأحسنها إجماع الصحابة، وأما التعلق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسُّنَّة فلا بأس بها، لتكثر الدلائل، فأما الاعتماد عليها ابتداء فلا يصح، لأن الأخبار آحاد وليس في نص القرآن ما يدل على جواز القياس، ولكن إن وجد يوجد من طريق الاستدلال، ولا بد من دليل قطعي في إثبات القياس، والظاهر المحتمل لا يحتج به في القطعيات، فالأولى ما ذكرنا. فأما الجواب عن كلماتهم. أما قولهم: إن الشرعيات مصالح. قلنا: قد أجبنا عن هذا في مواضع وبيّنا أن القول بالصلاح والأصلح قول باطل، وزعم لا يمكن تمشيته. ثم يقال لهم: ولم لا يجوز معرفة المصالح بالظنون، ويجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه، ونحن على صفة، وإذا فعلناه على غير تلك الصفة لا يكون مصلحة لنا، فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل، ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة، وإذا لم ينظر حتى نظن شبهة به، أو بغيره فاتتنا المصلحة، يدل عليه أنا إذا دللنا على أن اللَّه تعالى قد تعبدنا بالقياس فإذا تعبدنا اللَّه تعالى بذلك، علمنا بتعبده أن المصلحة أن يفعل بحسب ظننا. وقولهم: إن المصالح لا يتوصل إليها بالآراء والأمارات. قلنا: ولم هذا؟ لأن الأمارات التي تستند إلى النصوص، لنستدرك بها المصالح، لأنها بمنزلة النصوص، ومن قال لا التي يستدرك بقول ليس بيدك إلا مجرد الدعوى، ويقال لهم أيضاً: إن المصالح تستدرك بالنصوص، لكن منها ما يستدرك بنص ظاهرٍ جلي، وبعضها يستدرك بنص خفي، فيفتقر إلى الاستدلال، حتى يعلم المراد به، والقياس من هذا القبيل، وهذا لما قلنا: إن الأقيسة لما استندت إلى النصوص صارت بمنزلة النصوص.

فأما قولهم: إن الجلي من الأحكام الشرعية، لا يعرف إلا بنص، فكذلك الخفي منها. قلنا: ولم ينبغي أن يكون كذلك، أليس ما عدا الشرعيات يعلم حكمه

بالإدراك والضرورة؟ ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك، وجلي الشرعيات يعلم بالنصوص الظاهرة، وخفيها يعلم بنص خفي، وكثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه؟ فإن قالوا: إن ذلك يستند إلى المشاهدة. قلنا: وكذلك أحكام الفروع استندت إلى الأحكام الثابتة بالنصوص.

جواب آخر: إن جميع الشرعيات تعلم عندنا بالنص، ولكن بعضها يعلم بظاهر، وبعضها يعلم بالاستدلال بالنص، وما علم بالقياس هو مثل ما علم بطريق الاستدلال.

وأما قولهم: إن هذه العلل توجد، وهي غير موجبة، وهي قبل الشرع، فلو كانت موجبة، لم ينقل عن موجبها كالعلل العقلية.

قلنا: العلل العقلية موجبة لأعيانها، وكانت لازمة لمعلولها، والعلل الشرعية موجبة بالشرع، فصارت طائرةً على معلولها، فلهذا افترقا، وهذا لأن الشرائع مصالح، ويجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولهذا اختلفت شرائع الأنبياء، وصح نسخها، فيجوز ألَّا تكون هذه العلة موجبة قبل الشرع، لأنه لا تكون مصلحة قبل الشرع، وأما بعد الشرع تكون موجبة، لأنها مصلحة بعد الشرع، هذا جواب المتكلمين، والأولى أن نقول: إنا قد بينا أن العقل بعينه لا يوجب شيئاً، فلا يتصور هذا السؤال على هذا القول، وإن تمسكوا بالحسيات.

قلنا: لم جمعتم بين الحسية والشرعية من غير جامع، وأيضاً فإن عنوان الحركة تحرك الجسم، وذلك إنما وجب أن يكون الجسم معه متحركاً، لأن كون الجسم إذا تحرك، هو معنى كونه متحركاً. فالقول: إن فيه حركة وليس بمتحرك مناقضة.

وأما قولهم: إن الحليم لا يقتصر على أدنى البيانين مع قدرته على إعلامها. قلنا: في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان، ولا يمتنع أن يكون فيه مصلحة زائدة، وإن كان أدون بياناً من غيره، ولو وجب التعبد بأعلى وجوه البيان، لوجب تعريفنا الأحكام كلها بالكتاب أو بالضرورة، أو كان ينبغي أن يقع الاقتصار على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد، لأنها أعلى بياناً من الخفية.

وأما قولهم: لو كان القياس حجة لكانت مع النص.

قلنا: ولم وما قلتم دعوى، وعلى أنهم إن قالوا: إنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل، فكذلك نقول: يكون الخبر دلالة والقياس أيضاً دلالة مطابقة له، فإن قالوا: مع النص على خلاف حكمه في الفرع فقد بينا ذلك في الخبر الوارد

بخلاف قياس الأصول، وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد، وإذا عارضه النص كان النص أولى منه، كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد، وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر، أو مع نص القرآن، كان أولى منه وأما تعلقهم بالآيات التي ذكروها، فليس في شيء منها دليل على ما قالوه.

ويقال لهم: لم قلتم: إن الحكم بالقياس حكم بخلاف ما أنزل اللَّه تعالى، أو تقديم بين يدي اللَّه ورسوله، أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به، فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس، وهو في الحقيقة رد الفرع إلى أصله من الكتاب والسُّنَّة، والحكم به حكم بما أنزل اللَّه عز وجل، ورد إلى اللَّه والرسول واتباع ما لنا به علم. وقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] معناه إما على الجملة، أو التفصيل، وليس المراد منه على التفصيل، لأن كثيراً من الأشياء التي لا تعد لم نجد تناولها الكتاب على التفصيل، فدل أن المراد من تلك، إما على هذه الجهة، أو على تلك الجهة، والكتاب والسُّنَّة وإن لم يشتملا على بيان القياس على التفصيل، فقد اشتملا على بيانه بالأجمل.

ببينة: أنه قد وجدت أشياء كثيرة صارت ببينة بالسُّنَّة، وليس لها في الكتاب ذكر، ولكن لما دل الكتاب على الأخذ بقول الرسول ﷺ، ودل أنه لا ينطق عن الهوى جعل كأن بيانه كان بالكتاب كذلك هاهنا لما دل الكتاب والسُّنَّة على أن القياس دليل اللَّه، وكان رد القياس إلى أصول ثبتت بالكتاب والسُّنَّة، صار بما دل عليه القياس، كما أن الكتاب والسُّنَّة دلَّا عليه.

فإن قيل: إن استقام هذا لكم في سائر ما أوردناه، فما قولكم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ومعلوم أن القياس دليل ظني، فإن قلتم: إن وجوب العمل به كان بدليل قطعي، فهذا لا يزيل الإشكال، لأن القياس لما كان ظناً، فيستحيل أن ينتج الظن علماً قطعياً، وقولكم: إن القياس يفيد العلم بوجوب العمل طبع محال. قلنا: الأقيسة لا تفيد العلم بوجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم بوجوب العلم بالدلائل القطعية التي أقمناها عند وجود الأقيسة، وإذا قررنا على هذا الوجه سقط هذا السؤال، وعلى أن الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات، بدليل أن الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم، وهي دلائل ظنية لا قطعية، وكذلك الأمارات المرجوع إليها في القبلة ظنية لا قطعية، وكذلك في تقويم المتلفات وأروش الجنايات، وكذلك التدابير في الحروب يجوز الرجوع إليها، والاعتماد عليها، ومعلوم أن الرأي في الحروب والتدابير التي تقع بين الناس، ليس تفيد علماً قطعياً، وما زال الناس من

قديم الدهر إلى حديثه، ومن أولهم إلى آخرهم، ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون، ويعتمدون عليها، وإذا حصرنا الأمور في المنتفيات، وحملنا الناس على ما يفيدهم العلم الحقيقي بالأشياء فسد ما به قيام أمورهم، وانسد ما به تقوم أكثر مصالحهم، والإنسان يبعث الواحد في أمرٍ ما ويرسل رسولاً في شيء فيعتمد على تبليغه، وفعله لما أرسله فيه، ويسمع من الإنسان بالخبر في إباحة شيء، أو في تحريمه أو طهارته، أو نجاسته، فيؤمر بالأخذ بقوله، وقد كان النبي ﷺ يبعث الواحد في الأمور، ويعتمد على ما يخبره به، وكان ذلك رجوعاً إلى غالب الظن وأمثال هذا، وقد ذكرنا في مسألة الخبر الواحد، فالقياس عندنا. بمثابة ذلك.

وقولهم: إن الاحتمال في الأخبار في طرقها، لا في الأقوال المنقولة بل الأقوال المنقولة نص في المعاني التي اشتملت عليها.

قلنا: إذاً يمكن الاحتمال في الطريق لم يقع لنا العلم بصدد ذلك القول عن النبي ﷺ. بل كانت نهاية ما في الباب وجود غلبة الظن، ومع ذلك وجب الاعتماد عليه، والرجوع إليه، فكذلك أمر القياس يكون كذلك يدل عليه أن اللَّه تعالى سمى هذا الدين شرعاً، وشرحاً للصدور. فقال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢] ومعلوم أن القلب بصره بالغائب، كبصيرة العين بالحاضر، ومعقول القلب بالرأي كمرئي العين بالبصر، فإنا نعلم أن الإنسان يكون حرجاً صدره في حكم من الأحكام، فإذا تأمل فيه وعرف معناه ينشرح صدره بمعرفة معناه، ويطمئن إليه قلبه ويدخله النور والضياء والفسحة، وهذا لأن الإنسان إذا قلد الحاكي في شيء وإن كان الحاكي صادقاً، فألقى في قلبه بعض الحرج، ولم ينشرح صدره كل الانشراح، فإذا عقل معنى الحكم تم انشراح صدره وانفساحه والجملة أن في قبول فعل صاحب الشرع على ما جاء به حسن الطاعة والانقياد للَّه عز وجل، وفي المصير إلى القياس وطلب المعاني من الأصول الواردة طمأنينة القلب وانشراحها لوقوعها على حجتها ومعانيها المعقولة وما زال طلب طمأنينة القلوب حسناً منذ قال إبراهيم عليه السلام مجيباً لقوله عليه السلام ولقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ولهذا لهج الناس بطلب المعاني في الأشياء، وسلكوا طريق ذلك في مصالح دنياهم. كذلك صح ذلك أيضاً في مصالح دينهم، والذين فرقوا بين ما يرجع إلى مصالح الدنيا ومصالح الدين ففرق باطل، والرجوع إلى الرأي وغالب الظن في الموضعين. وهذا لأن الفوز والنجاة جائز للعبد من اللَّه تعالى، وناجياً به، غير أن هذه الطاعات والشرائع

المشروعة أمارات وعلامات لنيل تلك السعادة ويجوز أن يجعل معنى يغلب عليه ظنه علامة لنيل الفوز والسعادة، وليس هذا بمستنكر في عقل ولا شرع.

وأما قولهم: إن أحكام الشرع مختلفة فدل اختلافها أنها غير معلولة. قلنا: من الأحكام ما يعقل معانيها. ومنها ما لا يعقل معانيها ونحن إنما نستجيز القياس فيما نعقل معانيها ولا نستجيز فيما لا يعقل معانيها ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين هو أن بعضها لا يعقل معانيه ليتحقق الإسلام لأمر اللَّه عز وجل وبعضها ما يعقل معناه ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه.

وأما قولهم: إن حجج اللَّه تعالى تكون موجبة قطعاً. قلنا: هذا الأصل غير مسلم في العمليات، فإن خبر الواحد حجة في العمل، وهو حجة من حجج اللَّه تعالى من حيث العمل به، وإن لم يكن مقتضياً موجبه على وجه القطع والثبات، ولا فرق بين الخبر والعلة، لأنه كما يحتمل تعليل المعلل للغلط، كذلك الرواية تحتمل الغلط وأما قولهم: إنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين مختلفين. قلنا: هذا ممنوع، ومن أين قلتم: إن كل فرع يشبه أصلين متضادي الحكم. ثم ولئن سلمنا أنه يوجد الفرع الذي له شبه بأصلين متضادي الحكم، لكن اللَّه تعالى قد جعل لنا طريقاً إلى قوة شبهه بأحد الأصلين فينبغي أن يراجع المجتهد النظر، أو يبالغ في النظر ابتداء حتى يظهر له ذلك، وقد قال بعض القياسيين: إنه يجوز أن يكون حكم اللَّه في الفرع هو التخيير، فإذا اعتدلت الشبهات عند المجتهد، فيكون المجتهد مخيراً يلحقه بأي الأصلين شاء، فأما كلامهم الأخير. قلنا: نحن إنما نجوز المصير إلى الاجتهاد بعد طلب الحكم في الكتاب والسُّنَّة، فإذا أعوزه ذلك حينئذٍ يصير إلى القياس، والذي قالوا: إن حصر أحكام الحوادث على معاني النصوص يتضمن الاستحثاث على الإكثار من الأخبار والفكر في معانيها، وفي ذلك إماتة البدع، وإسقاط الهوى.

قلنا: نحن إنما نأمره أولاً بطلب أحكام الحوادث في النصوص، فإذا لم يجد فيها حينئذٍ ينتقل إلى المعنى، وعلى أنا قدمنا أن في الأمر بطلب المعاني انشراح الصدر، وانفساحه، وطمأنينة القلب، وإصابة زيادة النور الداخل عليه من قبول أحكام اللَّه تعالى على طمأنينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد، وقد ابتلى اللَّه تعالى عباده بطلب المعاني مرة لتنشرح صدورهم وتضيء قلوبهم، ويتجرد القبول والاستسلام مرة ليظهر عطاؤهم المقادة واستسلامهم لأمر خالقهم وبارئهم، فيستعمل عقله مرة بطلب المعنى ليظهر له قدر نعمة اللَّه تعالى بما أعطاه من النفاذ في الأمور، ومعرفة اللَّه وحكم اللَّه ومعانيه الغامضة التي هي أمارات أحكامه

وشرعه، فيقابلها بالشكر وينقاد ويستسلم مرة، ويحبس عقله من توثبه على الأمور، ويصرفه عن عتوه، وتجاوزه عن حده المحدود له، ليظهر حسن عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده، وهذا باب عظيم، وحكمة بالغة، وتصريف من الرب للعباد، وابتلاء منه لهم ليظهر خفي أمرهم ومكنون سرهم، ويتميز الخبيث من الطيب، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حيى عن بينة، واللَّه تعالى للعباد بالمرصاد، وهو المستعان.

فإن قيل: أليس لو قال الإنسان لغيره: أعتق سالماً عبدي، لأنه أسود، لم يجز أن يعتق كل عبد له أسود.

الجواب: أنا نقول أولاً: لو رودع بمثل هذا. فقال: أعتقوا فلاناً، لأنه أسود وجب إعتاق كل عبد أسود.

فأما في أمر العباد قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الإنسان إذا قال: أعتقت عبدي، لأنه أسود فإن كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبيده السود، إلا أن يكون قد عرف من قصده أنه أعتقه، لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره، وكذلك إذا قال لوكيله: أعتق عبدي سالماً لأنه أسود. قال له العقلاء فعبدك الآخر أسود، فلم خصصت هذا بالعتق إلا أنه لا يجوز لوكيله الإقدام على إعتاق كل عبد أسود، لأن الشرع منع من ذلك إلا بصريح القول، ولأن الموكل لما جاز عليه البدوات والمناقضات لم يجز الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول.

ألا ترى: أن الموكل لو قال هذا القول وأمر وكيله بالقياس لم يكن للوكيل أيضاً إعتاق كل عبيده السود، وخرج على هذا أمر الشارع، لأنه لا يجوز عليه البدوات والمناقضات، ولأنه لو أمر بالقياس صريحاً أجمعوا على أنه يجوز للمخاطب القياس، فثبت الفرق بينهما من كل وجهٍ، فهذا وجه الكلام في هذه المسألة، وقد طالت جداً لكن هذه المسألة أصل عظيم، فلم يكن بدٌّ من الكلام فيها على الإشباع والاستقصاء لئلا يدخلها وهمٌ كاذب من الإزراء بالقائسين والراجعين إلى الظنون، واللَّه الموفق للصواب والمرشد إلى الحق بمنه وفضله.

وإذا عرفنا جواز القياس في الفروع، وتعرف الأحكام من قبله، فأول ما نبدأ به بعد ثبوت جواز القياس الكلام فيمن يجوز له الاجتهاد والقياس، وإنما يقع الكلام في النبي ﷺ وفي الصحابة إذا اجتهدوا بحضرته.



مسألة: جواز الاجتهاد للنبي ﷺ باستعمال القياس:

ذكر أصحابنا أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث ويستعمل القياس ويحكم به:

وكذلك ذكروا أنه يجوز الاجتهاد من الصحابة بحضرة النبي ﷺ ومن أصحابنا من قال: لما كان يجوز للنبي ﷺ ذلك، ولا كان يجوز ذلك لأحدٍ من الصحابة بحضرته، وعلى هذين القولين اختلف أصحاب أبي حنيفة أيضاً. قال أبو زيد: والقصد عندنا أنه لم يكن له العلم بالرأي ابتداءً حتى ينقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به، وكان له العمل برأيه بعد ذلك، واستدل من أبى جواز ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤] فدل أنه لا يحكم إلا على وحي، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ﴾ [يونس: ١٥] لأنه كان عليه الصلاة والسلام يسأل عن أشياء ويتوقف فيها إلى أن يرد النص كالظهار واللعان وغير ذلك، ولو جاز الاجتهاد ولم يكن للانتظار معنى والمعتمد لهم أن النبي ﷺ إذا أثبت الحكم بالاجتهاد كان للعالم أن يخالفه ثم إذا خالفه فيكون للعامي التخيير في الاستفتاء وهذا أمر قبيح لا يقول لديه أحد، وأيضاً لو جوزنا له الاجتهاد لوجب القطع على أن العلة التي استخرجها هي علة الحكم ولا قطع مع الاجتهاد وإذا لم يقطع جازت مخالفته.

ببينة: أن الأمة أجمعت على أن من استحل مخالفة النبي ﷺ يصير كافراً فإذا جوزنا له الاجتهاد لم يكن تكفير مخالفه في الحكم لأن الاجتهاد طريقه الظن فلا يجوز أن يكفر من يخالفه فيه فثبت أن الاجتهاد ممتنع أصلاً وهذا لأن المجتهد لا يؤمن عليه الغلط فكيف يحرم مخالفة من لا يؤمن عليه الغلط. ألا ترى أن الرأي في الحروب لما لم يؤمن عليه الغلط كيف جاز مخالفته فإن النبي ﷺ أراد النزول في منزل يوم بدر فقال له الحباب بن المنذر: أرأي رأيته أم وحي؟ فقال: بل رأي رأيته فقال: بل الرأي أن ننزل في موضع كذا[1]، أو أراد النبي ﷺ أن يعطي يوم الأحزاب قوماً من الكفار شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقال الأنصار: أرأي رأيته أم وحي؟ فقال: بل رأي رأيته فقالوا: لا نعطيهم إلا السيف واللَّه ما كانوا يطعمون ذلك في الجاهلية إلا بشرى أو بقرى، فكيف وقد أعزنا اللَّه تعالى بالإسلام[2] ولما دخل المدينة نهاهم عن تأبير النخل ففسد ثمارها ذلك العام فأمرهم بالتأبير وقال: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم**»[3] قالوا: ولأنه لا ضرورة له ﷺ إلى

(١) أخرجه البيهقي في السنن (٩/ ٨٤).
(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ١٣٠) رقم (٢٠٧).
(٣) سبق تخريجه.

الرأي لأن الوحي له متوقع واستعمال الرأي لا يجوز إلا عن ضرورة.

ببينة: أن الدين في الأصل للَّه تعالى، لا يجوز شرعه برأي لا يؤمننا عن الغلط إلا عن ضرورة ولا ضرورة لصاحب الوحي، وهذا كتحري القبلة لا يجوز إلا لمن بَعُدَ عن الكعبة فأما من قرب فلا ضرورة له، كذلك هاهنا يكون الأمر كذلك قالوا: وأما الأمر بالمشاورة فكان من أمور الدنيا ونحن إنما نجوز الاجتهاد في أمور الدين فأما في أمور الدنيا فهو جائز، وعلى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بمشاورتهم تطييباً لنفوسهم للأخذ برأيهم واستدل من قال: إنه لا يجوز للصحابة أن يجتهدوا بحضرة النبي ﷺ هو أن الحكم بالاجتهاد حكم يغالب الظن، فلا يجوز مع إمكان الرجوع إلى النص، وقد كان يمكنهم الرجوع إلى نص النبي ﷺ، فصار اجتهادهم في هذا الموضع كاجتهاد علماء الأمة في موضع النص، وأما دليلنا فيتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وهذا على العموم، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فلو لم يجز لهم الحكم بالرأي لم يؤمر بالمشاورة، لأن الذي ينال بالمشاورة محض الرأي. وقولهم: إنه أراد بذلك في أمور الدنيا. قلنا: قد كان النبي ﷺ يشاورهم في أمور الدين بدليل المفاداة يوم بدر والمفاداة حكم شرعي، وقد شاورهم في ذلك، واختلاف أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما في ذلك معروف مشهور، وقد روي أن خولة سألت النبي ﷺ عن ظهار زوجها منها فقال: ما أراكِ إلا وقد حرّمت عليه فقالت: أشتكي إلى اللَّه عز وجل فأنزل اللَّه تعالى آية الظهار[1]، ويدل عليه أن النبي ﷺ شاور الصحابة في أمر الأذان فاختلفوا عليه ثم إن عبد اللَّه بن زيد رأى الرؤيا على ما عُرف، وقد ورينا أن النبي ﷺ قال لعمر رضي اللَّه عنه حين سأله القُبلة للصائم: «**أرأيت لو تمضمضت**» وفي حديث الخثعمية: «**أرأيت لو كان على أمك دين**[2]؟» قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣] وقد كان أذن لهم بالرأي ويدل على ما ذكرناه قصة داود وسليمان صلوات اللَّه عليهما على ما ذكر اللَّه عز وجل وهو قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ الآية [الأنبياء: ٧٨] وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩] وكانا حكما بالاجتهاد، وهذا كله بمعنى، وهو أنه كما يجوز في العقول أن تكون مصلحتنا أن نعمل بالاجتهاد بالأمارة تدل عليه مرة، ونعمل بالنص مرة إذا وجد كذلك جاز مثله في

---

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٣/ ٣١٦) رقم (٢٥٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٣٨٢) رقم (١٥٠١٩).

(٢) سبق تخريجه.

النبي ﷺ وليس يحيل العقل ذلك في النبي ﷺ ويصححه فينا، كما لا يصححه في زيد ويمنع منه في عمرو لهذا يجب عليه، وعلينا أن نعمل باجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها، وإذا ثبت أن العقل لا يمنع من التسوية بيننا وبين النبي ﷺ وبين الأمة، ولم يرد شرع يفرق بينه ﷺ وبيننا، صارت الدلائل مستمرة على عمومها، واستدل من جوز الاجتهاد للصحابة بمحضر النبي ﷺ بما روي أن النبي ﷺ أمر سعداً أن يحكم في أمر بني قريظة[1] والرسول ﷺ حاضراً، وروي أن النبي ﷺ أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسين على أنه إن أصاب فله عشر حسنات. فقال: يا رسول اللَّه أجتهد وأنت حاضر؟ قال: «**نعم**[2]» ولأنه إذا جاز الاجتهاد في غيبة النبي ﷺ وخطأه لا يستدرك فلا يجوز بحضرة النبي ﷺ ولو أخطأ يستدركه النبي ﷺ أولى وأحرى.

وأما الجواب عما ذكروه. قلنا: أما قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤] فلا دليل من هذه الآية في موضع الخلاف، لأن الآية نزلت في شأن القرآن، ولأن الهوى عبارة عن هوى النفس الباطل، لا عن الرأي الصواب عن عقل ونظر في أصول الشرع أما قولهم: إن النبي ﷺ قد توقف في أشياء قلنا: إن كان قد توقف في مواضع فقد اجتهد في مواضع على ما سبق وعلى أنه كان يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب، فيحمل غيره عليه، فأما ما لا أصل له، فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه.

فأما الذي اعتمدوه من قولهم: إنه لو جاز الاجتهاد له لجاز لغيره مخالفته قلنا: نحن نقول: يجوز له ﷺ الاجتهاد وأما مخالفة غيره له حرام فإن قيل: كيف يحرم مخالفة قول صدر عن اجتهاد؟ ويمنع مجتهد آخر عن الاجتهاد فيه.

ببينة: أنه لا يتصور أن يحرم على غيره المخالفة إلا بعد أن يكون الدليل قطعياً وإذا لم يكن للنبي ﷺ في نفسه قطعياً كيف يكون في غيره قطعياً. قلنا: بلى قد يجوز صدور القول عن اجتهاد، لكن يحرم على غيره المخالفة لكونه نبياً في نفسه، وإنما حرم المخالفة، وإن صدر عن الاجتهاد، لأنه عليه الصلاة والسلام كان معصوماً عن الخطأ في الأحكام، فإذا كان معصوماً عن الخطأ محروساً عن الزلل كان مصدوراً منه محكوماً بصحته مقطوعاً بذلك فلذلك حرمت المخالفة ومن استحل كفر ويجوز أن يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم إليه ما يوجب القطع

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٦/ ٦) رقم (٥٣٢٣).
(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٩٩) رقم (٧٠٠٤).

بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة بدليل الإجماع الصادر عن الاجتهاد.

وأما قولهم: هل يقطع على العلة التي استخرجها أنها علة الحكم؟ قلنا: نحن نقطع بذلك، لأنه واجب علينا اتباعه وهو لا يقطع بذلك لأنه مجتهد، ولأنا نعلم أنها علة الحكم قطعاً لما قام لنا من الدليل أنه معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجتهاد بحضرته حكم بالظن مع إمكان التوصل إلى العلم، قلنا: إذا اجتهد وأقر هو ﷺ على ذلك، فقد وقع لنا بحضرته العلم بذلك، ولأنه إن أخطأ يمنعه منه على أنه يجوز الحكم بالظن مع إمكان العلم، بدليل أنه لا يجوز الحكم بخبر الواحد من إمكان الرجوع إلى قول جماعة يقع الخبر بخبرهم، واللَّه أعلم.

وقد بينا اختلافهم في جواز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ وقد قال بعضهم: إذا أذن النبي ﷺ في ذلك، والأولى أن يقال: إنه لا يجوز لمن حضر النبي ﷺ أن يجتهد قبل سؤال رسول اللَّه ﷺ كما لا يجوز لأن للمجتهد أن يجتهد قبل طلب النص كما لا يجوز لسالك في برية مخوفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن علم، وإذا سأل النبي ﷺ يجوز أن يكله النبي ﷺ إلى اجتهاده وليس من ذلك مانع لا من حيث العقل ولا من حيث الشرع.

❁ ❁ ❁

فـصـل

[استعمال القياس]

وإذا عرفنا من يجوز له القياس فالكلام بعد ذلك فيما يجوز فيه استعماله:

اعلم أن التعبد في جميع الشرعيات بالنصوص جائز ومن الممكن أن ينص اللَّه تعالى على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفاصيلها فيها وهي بالنص على صفات المسائل يجوز أن ينص على جريان الربا كل مطعوم فيدخل في ذلك أنواع المطعومات وينص على تحريم كل مسكر، فيدخل فيه الخمر والنبيذ، وكل ما يشبهه فأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح، لأن القياس حمل فرع على أصل بنوع شبه بينهما، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس.

ببينة: أنه قياس الشيء على نفسه، وهذا لا يجوز وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميع الأحكام الشرعية بالقياس.

فنقول: ليس القياس تخصيص شيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابت بالقياس فعلى هذا قال الأصحاب: تثبت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى ألَّا يتخصص بشيء دون شيء بل يجوز أن يستعمل القياس في كل حكم من أحكام الشرع.

ويتفرع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة، وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكفارات وفي المقادير كلام على ما سنبين إن شاء اللَّه تعالى.

❁ ❁ ❁

مسألة: إثبات الكفارات والحدود بالقياس:

يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه:

وعند أصحاب أبي حنيفة لا يجوز. وقال أبو الحسن الكرخي: لا يجوز تعليل الحدود ولا الكفارات، ولا العبادات، ولهذا منع من قطع القياس بالقياس ومنع من إيجاب الحد على اللوطي بالقياس ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ومنع من إيجاب الكفارة من قتل العمد بالقياس قال: ولا فرق بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجرى العقوبات ومنع أيضاً من إثبات النصب بالقياس، ولهذا الأصل لم يوجب الزكاة في الفُصْلَان، وصغار الغنم، وقد منعوا أيضاً ثبوت كثير من هذا بخبر الواحد، ومنعوا أيضاً من استعمال القياس في المقادير، والأصح على مذهبنا جواز القياس في المقادير أيضاً، ومنع أبو الحسن الكرخي أيضاً أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحجام، وقص الشارب، والاستصناع فيما جرت به العادة، مثل الخفاف والأواني وغير ذلك، وقد تتبع الشافعي رحمة اللَّه عليه مذاهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه ونورد كلام الشافعي رحمة اللَّه عليه على وجهه. قال الشافعي رحمة اللَّه عليه: أما الحدود، فقد كثرت أقيستكم فيها حتى تعديتموها إلى الاستحسان، وهو في مسألة شهود الزنا، فإنهم أوجبوا الحد في تلك المسألة، وقضوا أنه استحسان وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل فيها على الإفطار بالوقاع، وقد قاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] وأما المقدورات فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا في ذلك عدد الدلاء عند وقوع الفأرة في البئر. ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمامة غير تقدير العصفور، والفأرة، وقدروا للدجاجة غير تقدير

الحمامة، وقدروا الحوض بالعشر في العشر، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في البعد، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجو، فانتهوا في ذلك إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول اللَّه ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضع المخصوص، لشدة البلوى فيه، وكانوا على تحرزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان ثم قال الشافعي رحمة اللَّه عليه: من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها، فإنها مثبتة تخفيفاً وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من كثرة أشغاله فأثبتوها في سفر المعصية، فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس إذ القياس تقرير المنصوص عليه قراره وإلحاق غيره به، وهذا قلب لوضوع المنصوص في الرخص بالكلية. قال الإمام رحمة اللَّه عليه: والمناقضات للقوم طبيعة لا يمكن نزعها منهم بحيلة وما من أصل لهم في الأصول وفي الفروع إلا ولهم في ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض، وهذا لأن القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة، وإنما وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم ثم تراءت لهم غيرها في مسائل أمثال المسائل الأولى، فحكمها بغير تلك الأحكام، وراموا الفروق بالخيالات، وهيهات ثم هيهات ما أبعدهم عن ذلك، فإن الآراء مستعصية على ما لم يسندها إلى أصول صحيحة، ومن أراد عد مناقضاتهم جاوز الألوف، وبلغ مبلغاً ينتهي دونه الحد والعد، ولولا أنا آثرنا إثبات المسائل في الأصول والفروع والمعاني وإلا جمعنا من ذلك ما يتحير معه الناظر، وتعجب منه المناظر، ولو صرفنا إليه طرفاً من العناية لم يعدمه طالبه، رجعنا إلى الكلام في أصل المسألة وحجة من أبى ذلك من أطلقه احتج من منع دخول القياس في الحدود والكفارات وقال: الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي، والكفارة وضعت لتكفير الإثم، وما يقع به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المآثم إلا اللَّه عز وجل، لأن الإنسان يردع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير، فمقدار ما يقع به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا اللَّه عز وجل، وكذلك ما يكفر الإثم لا يعلمه إلا اللَّه تعالى، وربما عبروا عن هذا وقالوا: إن وجوب الحدود مصالح للعباد والمصلحة لا تثبت بالقياس، وأيضاً فإن الحدود والكفارات تختلف بحسب المآثم، والمآثم لا تعرف بالقياس، وكذلك المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد، وقد بينا أنه لا مدخل للقياس في معرفة المصالح. قالوا: ولأن القياس موضع شبهة، لأنه إلحاق فرع بأشبه الأصلين فيبقى الأصل الآخر شبهة والحدود تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها

بدليل لا يخلو عن الشبهة وأما دليلنا وهو أن القياس دليل اللَّه تعالى، ودليل اللَّه تعالى يجوز أن يثبت به الحدود، والكفارات دليلها الكتاب والسُّنَّة ويقال: أيضاً: إثبات حكم شرعي بدليل من دلائل اللَّه تعالى فجائز كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفارات، والقياس على خبر الواحد قياس معتمد، لأن كل واحد من الدليلين لا يفيد إلا قوة الظن، فإذا جاز إثبات هذه الأحكام بخبر الواحد، جاز بالقياس، والحرف المعتمد أن الدلائل التي قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع فصار القياس صحيحاً استعماله في كل موضع إلا أن يمنع منه مانع، ولا مانع في الحدود والكفارات، فإن قيل: وجد مانع قلنا: بينوا، فإن تعلقوا بالشبهة التي ذكرناها أخيراً في كلامهم، وزعموا أن ما سقط بالشبهة لا يجوز إثباته بدليل مطلوب، لأن الظان معترف ببقاء إمكان ما وراء ظنه، فوجب أن يحصل الدرء بذلك الإمكان فنقول: على هذا أن خبر الواحد داخل على هذا، فإنه لا يفيد إلا الظن ومع ذلك يجوز إثبات الحدود والكفارات به، وأيضاً فإنهم لم يمنعوا من استعمال القياس في القصاص، والقصاص يندرئ بالشبهات قطعاً، ويدل عليه أن الحدود تثبت بالشهود عند الحكام، وشهاداتهم لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك جاز إيجاب الحد بهما وكذلك الكفارة فسقط ما قالوه ثم المعتمد من الجواب هو أن وجوب العمل بالقياس ليس بمظنون، وقد ذكرنا هذا من قبل، ونعني بهذا أنا جعلنا القياس حجة بالدلائل القطعية، لا بدلائل مظنونة وأما تعلقهم بقولهم: إن الحد للزجر عن المعصية والكفارة لتغطية المأثم، وهذا لا يُهتدى إليه القياس قلنا: ولم قلتم: إنه لا يهتدى إليه بالقياس بل القياس يهتدي إلى كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه، ومسألتنا من هذا الباب، لأن المسألة مصورة في مثل هذا الموضع ونظيره أن تستخرج معنى من الزنا إيجاب الحد، فيقاس اللواط، وأيضاً يستخرج معنى من السارق فيقاس عليه النباش، وكذلك في الكفارات بقياس العمد على الخطأ في القتل، ويقاس الغموس على اليمين في المستقبل في إيجاب الكفارة، وكذلك تقاس كفارة الظهار على كفارة القتل في شرط الإيمان، وإنما صح القياس في هذه المواضع، لأنا علمنا معاني صحيحة في هذه الأصول، فصح قياس الفروع عليها بتلك المعاني، وقد علموا هم بمثل هذا في قياس الأكل على الوطء إيجاب كفارة الفطر فإن قيل: هل يصح إثبات حد مبتدأ بالقياس أو كفارة مبتدأة؟ قلنا: لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حد مبتدأ، وكذلك لا طريق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأة بالقياس، ولو كان الطريق يصح إثباته من جهته لصح إثباته، وأما في المسائل التي ذكرناها بالقياس يمكن، فوجب

استعماله، وعلى هذا القول في المقادير إذا عرف معناها وثبت تأثيرها يجوز القياس عليها، وعلى أنا قد بينا أن كثيراً من أصحابنا قالوا: إن إثبات الأسامي التي تبتنى عليها الأحكام في الشرع يجوز بالقياس وقد بينا هذا من قبل، وقد ذكر أبو زيد فصلاً يرجع إلى هذا الأصل. قال: وأما تعدي الحكم ففصل عظيم الفقه، عزيز الوجود، وقاله فيما قال الشافعي رحمة اللَّه عليه: إن كفارة اليمين تجب بالغموس قياساً على المعقودة، لأنه يمين اللَّه تعالى مقصودة قال: وهذا التعليل لم يقع لتعديه حكم المعقودة إليها بل لتعديه اسم اليمين الثابت لغة وبيان ذلك أنّا أجمعنا أن كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين، واختلفنا في يمين الغموس أنها يمين حقيقة أو يمين تسميه مجاز، كبيع الحر وغيره. فقلنا: إنها ليست بيمين حقيقة؛ بل إنما تسمى يميناً على طريق المجاز ولا تجب كفارة اليمين بما ليست بيمين. قال: ولا يجوز إثبات اسم اليمين، وهو اسم لغوي بالقياس الشرعي. بل يجب تعرفه من طريق لسان العرب. فيقال: إن اليمين عقد على الخبر لتحقيق الصدق منه وضعاً وشرعاً، فلا يكون محله إلا الخبر المحتمل للصدق، فإنها ما لا يحتمل الصدق بحال، فلا يكون محلاً لليمين كالبيع شرع لتمليك المال، فما ليس بمالٍ لا يكون محلّاً له. قال: ولذلك أبطل أبو حنيفة قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد، لأن حد الزنا لا يجب إلا بالزنا، فيكون التعليل واقعاً لإثبات الاسم اللغوي بالقياس. قال: وكذلك لا يجوز تحريم الثلث الشديد بالقياس على الخمر من طريق إثبات اسم الخمر له بالقياس، لأن الخمر اسم لغوي. قال: وليس إيجاب الكفارة بالأكل إلحاقاً بالجماع بالقياس، والكفارة ليست بكفارة جماع، إنما هي كفارة إفطار والأكل والشرب والجماع من حيث إيجاب الفطر باب واحد، لما ذكرنا أن الكفارة إنما تتأدى بالكف عن اقتضاء بالشهوتين والفطر بالاقتضاء يقع من حيث انعدام الكف بفعل منه فكان الباب واحداً، وإنما تختلف أسماء ما يقع به الفطر كالقتل بأي آلة قتل بها المقتول إذا استوت الآلات في إيجاب ما يكون قتلاً قال: وأما إيجاب الكفارة بجماع الميتة والبهيمة إيجاب بالقياس لأنه ليس هذا الفعل، والأفعال التي ذكرناها من باب اقتضاء الشهوة واحد، لأن المحل غير مشتهى طبعاً، وكان بمنزلة الاستمتاع بالكف أو الإدخال في شق جدار، أو في شق إليه وإنما سمي هذا الفعل جماعاً مجازاً، لأجل ما يشبه الجماع صورة، وإذا ثبت أنه ليس هذا الفصل وطء البهيمة باباً واحداً، فلو وجب الحد بوطء البهيمة أو الميتة لوجب بالقياس وقد بينا أن اسم الجماع في هذا الفعل ساقط وإثبات الاسم اللغوي بالقياس ساقط قال وكذلك. قلنا: لا يجب القطع على النباش لأن القطع

في السرقة حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم في النباش، لأن السرقة اسم للأخذ مسارقاً عن صاحبه، وهذا لا يتصور في الكفن لأن صاحبه ميت وقد سقط القياس الشرعي لإثبات الاسم ولا قطع بالإجماع بدون اسم السرقة وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وهذا لا يعرف إلا بالسماع وسبب المجاز استعارة العرب لاسم آخر بطريق لا يعرف طريق استعمالهم اللغة بالشرعية والنظر في أصولها بل يعرف بالنظر في كلام العرب قال: ومن هذه الجملة الكلام في أن ألفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتق أو لا؟ ولفظ التمليك هل يصلح كناية عن النكاح أم لا؟ قال: ومن هذه الجملة تعليلهم الرقبة الواجبة في القتل وقياسهم الظهار عليها بعلة أنه يجب في تكفير، وإنما لم يجز القياس في هذه الصورة لأن زيادة الوصف بمنزلة زيادة القدر فصار تعريفنا للحكم الثابت نصاً فامتنع.

ألا ترى أنه لا يجوز الزيادة على صوم ستين يوماً ولا إطعام ستين مسكيناً قال: وعلى هذا تخرج مسألة رد شهادة القاذف إذا تاب فإنا نقول: إن هذا حده الجلد، وتحريم قبول الشهادة وقد دل نص الآية على هذا فإذا عللتم لإخراج رد الشهادة من كونه حداً وتعلقتم بالفسق فقد تعرضتم للحكم الثابت أيضاً بالتنقيص وهو تنقيص حد القذف عما أوجبه النص فلم يجز إثباته بالقياس قال: وعلى هذا لا يقبل القياس في إيجاب التمليك في الإطعام للكفارة لأن الخلاف وقع في قدر الواجب بنص التكفير فقلنا: إنه الإطعام بلا قيد التمليك وقلتم: إنه واجب بهذا القيد، فصار هذا مثل زيادة الإيمان في الرقبة المطلقة في الظهار. قال: وعلى هذا قول من قال: إن الحرمة بين المتلاعنين بلعان الزوج من هذا القبيل لأن اللعان واجب بالرمي بنص اللَّه تعالى وهي شهادات مؤكدة بالأيمان مزكاة باللعنة محرمة للاجتماع بعد التلاعن منها بالسُّنَّة وهي قوله ﷺ: «**المتلاعنان لا يجتمعان أبداً**»[1]. وكان إيجاب الحرمة بلعان الزوج وحده زيادة في الحكم قال: والحرف في هذه المسائل كلها أن التعليل لتعديه حكم النص إلى الفرع من غير تعرض للحكم نصاً بوجه ما حتى لا يؤدي إلى تغييره بإثبات زيادة فيه أو نقصان منه قال: ومن جنس ما ذكرنا أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض فمتى وجدنا في الفرع نصاً يمكننا العمل به من غير أن نقيسه على أصل آخر يكون قياس ذلك الفرع على غيره فاسد، وعلى هذا لا يجوز قياس قتل العمد على قتل الخطأ في الكفارة ولا يجوز

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ١٩)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٧٤) رقم (٢٢٥٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٤٠١) رقم (١٥٠٩٩).

أيضاً قياس قتل المسلم في دار الحرب قبل الهجرة إلينا على المسلمين في دارنا في إيجاب الضمان وكذلك لا يجوز قياس المحصر على الممتنع في إيجاب الصوم بدلاً عن الهدي عند العدم وكذلك لا يجوز قياس المطلقة التي لها مهر مسمى على التي طلقت قبل الدخول بلا فرض مهر إيجاب المتعة لأن هذه الحوادث كلها منصوص عليها فلم يجز قياس بعضها على بعض.



فـصـل

[شروط القياس]

وقد قال أبو زيد: إن شروط القياس أربعة:

أحداها: أن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمة آخر.

والثاني: أن لا يكون معدولاً به عن القياس.

والثالث: أن يتعدى الحكم الشرعي بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه.

والرابع: أن يبقى الحكم في الأصل المعلول بعد التعليل على ما كان قبل التعليل.

أما الأول؛ فلأنه عنى متى ثبت اختصاص الحكم بنص آخر لم يجز إبطال الخصوصية الثابتة بالنص الآخر بالقياس لأن القياس ليس بحجة معارضة للنص.

وأما الثاني؛ فلأن حكم النص متى ثبت على وجه يرده القياس الشرعي لكنه ترك لمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثباته في الفرع بالقياس كالنص إذا جاء نافياً للحكم لم يجز إثباته به.

وأما الثالث؛ فلأن المقايسة هي المحاداة بين الشيئين فلا يتصور ثبوتها في شيء واحد ومتى لم يتعد الحكم إلى الفرع بقي الأصل وحده فلا يكون النظر لإثبات الحكم فيه مقايسة ويتبين أن محل المقايسة حادثتان سوّى بينهما بالمقايسة.

وأما الرابع؛ فلأن النص فوق القياس فلم يجز استعمال القياس ليغير حكمه بوجه ولأن الرأي مشروع حجة بعد النص فلم يبق حجة حيث يثبت فيه النص.

قال: ومثال الأول أن اللَّه تبارك وتعالى شرط العدد في جميع الشهادات

وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة بن ثابت وحده وكان مخصوصاً بذلك وقد اشتهر من الصحابة بهذه الفضيلة فلا يجوز إبطال هذا التخصيص بالتعليل وكذلك حل للنبي ﷺ تسع نسوة إكراماً له فلا يجوز تعليله ولهذا ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلاً مملوكاً معلوماً مقدوراً على تسليمه وجوّز التسليم في الدين بالنص وجاء النص بشرطه بالأجل فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل ثم قال: وقد قال الشافعي رحمة اللَّه عليه: لما صح نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] بطل التعليل قال: وقلنا: بل التخصيص في سلامة البضع بغير عوض وفي اختصاصه في المرأة بألا تحل لأحد بعده وهذا مما يكون على طريق الكرامة فأما الاختصاص بلفظ الهبة مع سهولة ذكر لفظ النكاح فلا كرامة فيه وكذلك المنافع جعلت أموالاً كالأعيان في التجارات ولم يجعل كذلك عندنا في الإتلاف والغصب فصار كون مال المنافع معادلة مالية الأعيان مخصوصة بالتجارات وعندنا لأن الأصل فيها أن ماليتها دون مالية الأعيان بدرجات لأن المنافع أغراض لا تنفي زمانين والأعيان جواهر تتبقى أزمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى وما لا يبقى إلا أن الشرع سوى فيهما في التجارات لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح ويتعذر وصول المحتاج إلى المنافع إلا بمال هو عين، وهذه الضرورة غير ثابتة في الإتلاف لأنه منتهى عنها والسبيل في ذلك أن لا يوجد فلم تلتحق المنافع في حق الإتلاف بالأعيان قال: وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة أنها لا تبقى موجودة فلا يمكن بناء البيع على الوجود وهذه الضرورة معدومة في الأعيان فصار حكمها مخصوصاً بموضع الضرورة فهذه أمثلة الشرط الأول قال: وأما أمثلة الشرط الثاني هو ما كان معدولاً به عن القياس فهو كأكل الناسي في الصوم فإنه معدول به عن القياس وذلك لأن فيه بقاء القربة مع وجود ما يضاد فإن ركنه الكف والأكل، سواء أكان ناسياً أو عامداً يضاد ركنه فصار الحكم بأنه يؤدي صومه مع عدم الركن وهو الكف معدولاً به عن القياس فلم يجز قياس المكره والمخطئ عليه ولا قياس الصلاة والحج على الصوم، وأما بقاء الصوم مع الجماع ناسياً ولا نص فيه إنما كان لأن الجماع من جنس الأكل من حيث تفويت الأداء والصوم تأدية بالكف عن قضاء شهوتي بطنه وفرجه وذهاب الصوم عن استيفائهما بطريق الأداء الذي هو ركن العبادة وكانا جنساً واحداً وإن اختلف الاسمان فالأكل والشرب واحد في حق الإفطار.

فـصـل

[شروط العلة]

واعلم أن هذا الذي ذكرنا اشتمل على مسائل من الأصول معروفة:

منها: أن العلة التي لا تتعدى هل تكون علة صحيحة أو لا؟ وهل التعدية شرط صحة العلة أو لا؟.

ومنها: أن الأصل الثابت بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليها أو لا؟.

ومنها: أن تعليل الأصل هل يوجب أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل بالنص والعلة جميعاً، وهل يدل ثبوت الحكم في موضع لا توجد فيه العلة على فساد العلة أو لا؟ وإذا عرفنا من هذه المسائل يشير إلى طرف من الجواب عما قاله وقبل الشروع في هذه المسألة نقول: إنَّا وإن ذكرنا أن استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقادير جائز خلاف ما يقول الخصم، ولكن مع هذا لا ننكر أنه يوجد في الشرع ما لا يتعلل ويلتحق بمحض التعبد الذي ينحسم سلوك سبيل القياس فيه، وعلى هذا فلا بد من علامة وأمارة نعرف بها القسم الذي يجري فيه التعليل من القسم الذي لا يجري فيه التعليل وهذا عويص عسر، لكن مع هذا نقول: كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع، فإنه يعلل وما لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعلل سواء إن كان من الحدود أو الكفارات أو المقادير أو الرخص ثم قد تنقسم العلل أقساماً فقسم تعلل جملته وتفصيله وهو كل ما يمكن أبداً معنى في أصله وفرعه، وقسم يعلل بجملته ولا يعلل تفاصيله لعدم اطراد التعليل في التفاصيل.

ومنها قسم آخر: لا تعلل جملته لكن بعد ثبوت جملته تعلل تفاصيله كالكتابة والإجارة وفروع تجمل الغافلة وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملته ولا تفاصيله مثل الصلاة وما تشتمل عليه من القيام والتعوذ والركوع والسجود وغير ذلك وربما يدخل في هذا القسم الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص وقد قيل أيضاً: إنه لا محال القياس في الأحداث وتفاصيلها والوضوء وتفاصيله بل يتبع محض النص وقد قيل: إن الوضوء معقول المعنى، فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية وقيل: إن الصلاة يعقل منها الخشوع والاستكانة والابتهال للمعبود، وأما الشهادة فقد قالوا: أصلها معقول المعنى وهو الثقة، وحصول غلبة الظن والمقصود من مزيد العدد

زيادة الثقة، ومما يعقل في الشهادة أيضاً أن شهادة النساء لا تقبل لما غلب عليه من الذهول والغفلة ونقصان العقل فأصول هذه المعاني معلومة ولكن لا سبيل إلى طرد التعليل في التفصيلات، وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنى، إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات يلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعديها ولهذا تقول: من اشترى شاة من قطيع من الغنم على أنه بالخيار يأخذ أيها شاء والبائع بالخيار يعطي أيها شاء لا يجوز، وإن كنا لا نعقل فيه معنى فاسد، وبهذا يتبين أن المعنى الذي اعتمده أصحاب أبي حنيفة في أن الجهالة إنما تفسد العقل لأنها مؤدية إلى المنازعة باطل، فإن هذه الجهالة لا تؤدي إلى هذا، ومع هذا لم يجز العقد، وكذلك إذا قال: بعتك عبدي بما باع به فلان أمس وكانا جاهلين بمبلغ الثمن، فإنه يكون باطلاً وكذلك إذا قال: بعتك هذا الثوب بزنة هذه السنجة وأشار إلى سنجة مجهولة القدر بطل البيع ولا منازعة في مثل هذا العقد وللشارع تعبدات يلزم اتباعها في المعاملات كما يلزم في العبادات فلا تسقط تلك التعبدات بإسقاط العباد ذلك، فإن كانت المعاملات أصلها جارياً في حقوق العباد، لأن المعاملات وإن كانت من حقوق العباد، لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيها، لأن اللَّه تعالى أعلم بمصالحهم، لأن أوامره كلها من حدود الدين، ولا يجوز الإخلال بها بوجه ما، وإن وجدت الأوامر والتكليفات صارت حدود الدين، وكانت متبعة لا يجوز تركها، ومن جنس ما ذكرنا التذكية، فإن الذبح معقول المعنى لما فيه من تطييب اللحم وإزالة الخبيث من الطيب، ورفع الخبث من المحل ثم اختص بذابح مخصوص، ومحل مخصوص تعبداً، وكذا التضحية اختصت بأجناس مخصوصة، ووقت مخصوص، والتفريعات على ما قلناه في المسائل تكثر وقد ذكر الأصحاب أمثلتها في الخلافيات، وربما يأتي بعض ذلك من بعد وأما المسائل التي وعدنا ذكرها، فنبتدئ بمسألة العلة إذا كانت غير متعدية.



مسألة: [تعليل الأصل]

يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا، وتكون علة صحيحة:

وقال أصحاب أبي حنيفة: هي باطلة وقد ذهب إليه بعض أصحابنا، وبين المتكلمين في ذلك خلاف مذهب أبي عبد اللَّه البصري إلى إبطالها وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه يصححونها، واستدل من قال ببطلانها، وذلك لأن هذا تعليل غير مفيد، فيكون باطلاً وإنما قلنا غير مفيد، لأن فائدة التعليل ليس إلا

التعدية، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، فصار تعليل الأصل بحكم الأصل مستغنى عنه بالنص، فلا فائدة للتعليل في الأصل ولا فرع له حتى تظهر فائدته فيه، فثبت أن هذا تعليل غير مفيد، وما لا فائدة فيه يكون عبثاً، والعبث حرام يدل عليه أن ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب اللَّه عليه أمارة، فإذا كانت العلة قاصرة، علمنا أن اللَّه تعالى لم ينصب عليها أمارة، وما لا أمارة عليه لا يجوز أن يكون علة، هذه حجة أبي عبد اللَّه البصري، وقد قال أيضاً: إن الصلة الشرعية أمارة ولا أمارة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء، ولا يتصور دلالة ولا أمارة ولا يكشف عن شيء والتعليل عن الأحكام والعلة القاصرة لا يكشف عن حكمه في أصل ولا فرع، فلم يكن أمارة ولا علة، واحتج أبو زيد في هذه المسألة بأن التعليل إنما يصار إليه بكونه حجة زائدة بعد النص، وحجج اللَّه تعالى إنما تكون حججاً لإيجاب العلم أو لإيجاب العمل، والتعليل بالرأي لا يكون موجباً علماً، وإنما صير إليه لفائدة العمل، فإذا لم يتعد لم يفد علماً فيما لم يتناوله النص، ولا فيما تناوله النص، أما فيما لم يتناوله النص فلأنه لا فرع له، وأما فيما تناوله النص، فلأن النص فوق التعليل، وإذا ثبت بالنص لم يثبت بالتعليل. فإن قلتم: يثبت بالنص والعلة جميعاً لم يصح، لأن التعليل لا يصح لتغير حكم النص، فكيف يصح لإبطاله؟ وهذا الذي قلتم يتضمن إبطال حكم النص، لأن الحكم كان ثابتاً بالنص على الاستقلال، فبطل ثبوته على هذا الوجه حيث صار ثابتاً به وبغيره، قالوا: وإذا لم يتضمن الإبطال، فلا بد أنه يتضمن التغيير، ولا يجوز تغيير حكم النص المعلول بعلته، وإذا لم يتغير بقي الأول بعينه وهو ثبوت الحكم بالنص، وقصره عليه قال: وهذه الفائدة حاصلة متى لم يعلل النص وعلق الحكم بعينه، ولأن هذا التعليل لا يوجب الحصر، لأن تعليل النص بعلة خاصة لا يمنع التعليل بأخرى عامة كما يجوز التعليل بعلتين إحديهما أكثر تعدياً من الأخرى يدل عليه أن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها على ما سنبين، فإذا لم يوجب قصر الحكم على النص قالوا: ولا يجوز أن يقال: فائدته معرفة الحكمة من المشروع لأن معرفة الحكمة لا تفيد عملاً وقد بينا أن التعليل للعمل، ولأن الحكمة لا تكون بسبب الحكم وأما حجتنا نقول: إن الدليل الذي دل على صحة العلة لم يخص موضعاً دون موضع، والأصل إنما يمكن تعليله صح تعليله، ولأن الدليل قام على العلة، والتعدي نافى صحة العلة، لأن صحة العلة بدليلها وقد وجد الدليل من التأثير على ما عرف في مسألة تعليل الربا في الدراهم والدنانير بالثمنية وهذا لأن المسألة متصورة في علة تكون على هذا الوجه وقد عبر بعضهم عن هذا وقال: العلة مستجمعة لشرائطها إخالة ومقايسة

وسلامة عن الاعتراضات في معارضات النصوص وهي على مساق العلل الصحيحة، وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص وحقيقة هذا تؤول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها، وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد على صحتها أولى من أن يدل على فسادها، وقد استدل عبد الجبار في هذه المسألة. وقال: إن العلة إذا دلت عليها الأمارة غلب على ظننا وجه المصلحة وإن لم يتعد، لأن وجوه المصلحة قد تخص نوعاً واحداً وقد يتعداه كما تقول في وجوه القبح والحسن كلها. يدل عليه: أن حقيقة كلام الخصم هو أن صحة العلة موقوفة على أن يجتاز الإنسان إلى الخلاف في الفرع حتى يتعدى إليه فيعمل بهذا أمر مستشنع مستقبح، فأما دلائلهم فمجموع كلامهم يؤول إلى أن هذا التعليل لا يفيد قلنا: نقول أولاً: إن المستنبط للعلة طالب لها وهو في حال الاستنباط لا يدري ما علة الحكم وهل هي متعدية أو لا؟ حتى يقال له: لا تتكلف هذا البحث والطلب وإنما تعلم أن العلة التي بحث عنها إلا بتعدي بعد استيفاء الطلب ونقول: أجمعنا على أن النص لو ورد بمثل هذه العلة تكون صحيحة ولو جاز أن يكون الطلب لها عبثاً لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا في أصل ولا في فرع لكان النص عليها عبثاً وقوله: إن النص يغني عن القياس قلنا: وقوع الغنى عن الشيء لا يفسده.

ألا ترى أنا قد نستغني بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ولا يوجب ذلك فسادهما فإن قيل: خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى الحكم الذي دل عليه القرآن ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقاً إلى الحكم أصلاً. قلنا: إنما تكلمنا بهذا على قولكم إن النص مغني عن التعليل فيفسد، وهذا الكلام الذي ذكرتم الآن هو الرجوع إلى ما قلتم أنه غير مفيد، وقد أجبنا عن هذا ويجب بجواب آخر: وهو أن العلم بعلة الحكم فائدة لأنا إذا علمنا ذلك لو ظننا صرنا عالمين أو ظانين بما لم نكن عالمين به مما تتشوف النفس إلى معرفته ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن ذلك مصلحة وفائدة أخرى، وهي أن يمتنع من قياس فرع على هذا الأصل. وقولهم: إن هذا يوجد بمجرد النص. قلنا: لا وذلك لأن مجرد النص لا يمتنع من القياس عليه لأنه يجوز أن يعلل بوصف آخر متعدى فيقاس به فرع من الفروع عليه فإذا علمنا أن ما لا يتعدى هو العلة لأن الدليل دل عليه رفضنا ما عدا ذلك الوصف فلم نقس على ذلك الأصل شيئاً وأما قولهم: إن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها. قلنا: هذا لا يرد على ما قلنا لأن صورة الخلاف في تعليل الدراهم والدنانير بالثمنية ولم يكن له فرع فلا بد أن ينحصر الحكم في محل النص ولا يجري في غيره فيفيد التعليل على ما سبق وأما قولهم: إن العلة لا

بد أن تكون كاشفة عن شيء. قلنا: نبطله بالعلة المنصوصة إذا كانت قاصرة تكون علة صحيحة ولا تكشف عن شيء وعلى أن قولهم: إن شرط صحة العلة أن تكون كاشفة عن شيء. قلنا: إن عنيتم أنها تكشف عن الحكم فهو نفس الخلاف وإن قلتم: تكشف عن معنى الحكم وعلته فقد كشفت ويجوز أن يتعلق به مصلحة وأما قولهم: إن العلة دليل عامل فلا بد له من عمل. قلنا: هذا هو الكلام الأول وهو أن هذا تعليل غير مفيد، وعلى أنا قد بينا فائدة هذا التعليل وإذا ثبت فائدة ثبت عمله ويجوز أن يقال: إن الحكم ثبت بالنص والعلة جميعاً وقولهم: إن هذا تغيير حكم النص قلنا: ليس فيه تغيير أصلاً لأن الحكم على ما سبق من غير تغيير وتبديل وقولهم: إنه لا يضاف إلى النص قلنا: يضاف فيقال: النص مقيد لهذا الحكم والعلة مقيدة له ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد، ولا تغيير لأن النص يدل على ما يعلق الحكم بالنص ولا يدل على عدم تعلقه بدليل آخر، وهذا كالحكم يثبت بالكتاب وبخبر الواحد، فإنه يجوز ولا يقال: إن ثبوته بخبر الواحد يغير حكم الكتاب بل لا يعرف تغيير بهذا.



مسألة: [جواز القياس على أصل مخالف]

يجوز القياس على أصل مخالف في نفس الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل ورد به الشرع ودل عليه الدليل:

والمحكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم لم يجوّزوا هذا القياس وقد ذكره الكرخي ومنع من جوازه إلا بإحدى خلال ثلاث:

إحداها: أن يكون ما ورد به بخلاف الأصول قد نص على علته نحو ما روي عن النبي ﷺ أنه علل طهارة سؤر الهرة أنها من الطوافين عليكم والطوافات. وقال: لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عنه.

والثاني: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في عليته.

والثالث: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفاً للقياس على بعض الأصول كالخبر الواحد بالتحالف في المتبايعين إذا تبايعا فإنه يخالف قياس الأصول وتقاس عليه الإجارات لأنه يوافق بعض الأصول وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله فيه في أنه أي شيء ملك

عليه وقالوا: إذا كان في الشرع أصل يبيح القياس وأصل يحظره وكان الأصل جواز القياس وجب القياس وقالوا أيضاً: يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا كان أحد لم يفصل بينه وبين المخصوص فيكون حكمه على ما خص من جملة القياس مثل جماع الناسي وأكل الناسي. وقال محمد بن شجاع البلخي من أصحابهم: إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقتضى قوله هذا أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به جاز القياس عليه وقد قال أصحاب أبي حنيفة: إن مثال الذي يمنع من القياس عليه انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة[١]، وجواز التوضؤ بنبيذ التمر[٢]، وجواز الثبات على الصلاة فيما إذا سبقه الحدث، وذكروا أمثلة سوى هذا وذهبوا في تصحيح ما صاروا إليه إلى إثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه.

ببينة: أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول فكان يخرج حينئذٍ من كونه مخصوصاً من جملة القياس قالوا: وليس كما إذا ورد النص معللاً لأنه إذا كان معللاً يصير كل ما وجدت فيه تلك العلة كالمنصوص عليه وكان النبي ﷺ قد أمرنا أن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة فصار نصه عليه من قياس الأصول وكذلك إذا كان شيئاً لا يفصل أحد بينه وبين المخصوص فإن الحكم في أحدهما يكون حكماً في الآخر، واحتج أبو بكر الرازي لهم وقال: إن القياس لما وجب القول به وجب أن يكون حكماً ثابتاً في جميع الأحوال حتى يخصه دليل يسقط حينئذٍ حكم القياس في الموضوع المخصوص، ويبقى حكمه فيما عدا المخصوص على ما كان عليه وهذا معنى قول فقهائهم: إن القياس على الأصل المخصوص من القياس لا ينفك عن أصل يعارضه يكون ساقطاً لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض لأن معارضة الدليل بالدليل توجب توقفه عن العمل. قال أبو زيد في هذه المسألة: حكم النص إذا ثبت على وجه يرده القياس الشرعي لكنه ترك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثبات ذلك الحكم في فرع بالقياس عليه لأن القياس جاء نافياً لهذا الحكم فلم يجز إثباته كالنص إذا جاء نافياً لحكم لم يجز إثباته به، وأما دليلنا هو أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفاً للأصول والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلاً بنفسه فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول فقد تعارض قياسان قياس على هذا الأصل وقياس على سائر الأصول

(١) انظر فتح الباري (١٢/ ١٥٧).
(٢) انظر فتح الباري (١٢/ ١٥٧).

فكما يجوز أحدهما يجوز الآخر ثم على المجتهد أن يرجح أحد القياسين على صاحبه ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصل ثبت لا بدليل مقطوع به لأن القياس على ما طريقه يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الظن فأما إذا كان هذا الأصل فقد صح القياس عليه ولا ترجيح بما قلنا، لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم فنطلب الترجيح بدليل آخر وهذا لأن أصول الشرع كلها سمعية فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول ويكون القياس على الكل واحد وقد قال الشافعي رحمة اللَّه عليه في بعض كتبه ملزماً إياهم على هذا الأصل الذي ذكروه وهو أن المعدول من القياس لا يقاس عليه غيره قال: قد زعمتم أن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء واعتقدتم أن هذا معدول به عن القياس ثم زعمتم أنها تبطل صلاته ذات ركوع وسجود، ولا تبطل صلاة الجنازة ولا ينقدح لكم فرق معنوي، ولكنكم اعتمدتم قصة جرت في صلاة من الصلوات الخمس ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص. ثم قلتم: إن القهقهة تبطل صلاة النفل وإن لم تجز القصة في النفل فليت شعري، ما الذي عنَّ لكم من التخصيص من وجه والإلحاق من وجه وقال أيضاً في مساق هذا الكلام: اعتقدتم في التوضؤ بنبيذ التمر مع اشتمال كلام رسول اللَّه ﷺ لو صح الحديث على التنبيه على ذلك فإنه عليه الصلاة والسلام قال: «**ثمرة طيبة وماء طهور**»[1]. وهذا في الزبيب يوجد فيقال: زبيب طيب وماء طهور وقد قال بعضهم محتجاً لنا في هذه المسألة: إنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس في تخصيص فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل مخالف للعموم أولى، لأن العموم أقوى من القياس عليه فإذا كان العموم نفسه لا يمنع من قياس على أصل فإن أدى إلى تخصيصه فوجود القياس على ما يثبت بالعموم أو بأصل من الأصول كيف يمنع من القياس على أصل آخر؟ فإنه أدى إلى تخصيص الأصول أما الجواب عن دلائلهم قوله: إنه إثبات الشيء مع وجود ما ينافيه قلنا: ولم؟ قالوا: لأن القياس على الأصول يمانع القياس على ما ورد بخلاف الأصول. قلنا: هلا كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول يمانع القياس على الأصول؟ قالوا: إذا كان القياس على ما يخالف الأصول يمنع أن يدل أمارة على علة الحكم. قلنا: هذه دعوى لا دليل عليها وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص جاز أن يدل

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ١٣٥) رقم (٣٨٤)، وأبو داود في السنن (١/ ٢١) رقم (٨٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ١٤٧) رقم (٨٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٩) رقم (٢٧).

عليه دلالة غير النص. فإن قيل: ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان ورد بطريق يفيد العلم وصار أصلاً لكن لا يجوز أن يكون في القوة بمثل القياس على سائر الأصول. قلنا: وهذه دعوى أيضاً وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غير الحكم عما كان عليه من قبل لأنه لما كان ثبت بطريق معلوم صار أصلاً في نفسه فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علة ويكون التنبيه على علة أقوى من التنبيه على علة مطلوبة من سائر الأصول ثم يقال لهم: أليس قد جاز أن يدل عليها النص وهو أقوى وأظهر من علة الأصول، فلم لا يجوز أن يدل عليها دليل آخر ويكون أقوى من دليل علة الأصول؟ وأما قولهم: إن القياس إذا كان دليل اللَّه وجب أن يثبت حكمه في جميع الأحوال حتى يخصه دليل قلنا: إذا كان القياس دليل اللَّه عز وجل فالقياس الذي وجد على الأصل المخصوص قياس أيضاً وجب أن يكون دليل اللَّه تعالى فإن رجعوا وقالوا: إن القياس على سائر الأصول يمنع من هذا القياس فقد أجبنا عن هذا وقلنا: إنه ليس هذا القول بأولى من قول من يقول: إن القياس على هذا الأصل يمنع من القياس على سائر الأصول وقولهم: إن القياس على المخصوص لا ينفك عن أصل يعارضه. قلنا: هذا قول المتفقهة الذين لا تمييز لهم فليس لهم من الدرك ما يعرفون به الصحيح من السقيم ويميزون به الخبيث من الطيب وإلا فوجود المعارض لا يمنع صحة القياس لكن يقال للمستدل سيره إلى الترجيح وإلى تقديم أحد العلتين على الأخرى بنوع دليل وأما الذي قاله أبو زيد فليس بشيء، لأن القياس على سائر الأصول ليس يمنع من القياس على هذا الأصل لكن يعارضه ثم لا بد من طلب الترجيح على ما سبق وليس إثبات هذا الفرع بالقياس إثبات شيء بالقياس يمنعه القياس بل الدليل الذي دل على كون القياس صحيحاً مطلق لهذا القياس مصحح إياه ذلك الدليل لم يخص أصلاً دون أصل ولا مانع فجاز القياس من غير تخصيص وما ينحسم به القول في هذه المسألة أن التعليل قد يمنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار وإن كان لولا النص لأمكن التعليل وهو كقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] وقال عليه الصلاة والسلام: «**وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حرمتها كيوم خلق اللَّه السماوات والأرض**»(١).

وقال لأبي بردة بن يسار وقد جاء بجذع من شعر «يجزئك ولا يجزئ عن أحدٍ بعدك» فمهما منعنا نص عن القياس امتنعنا وكذلك لو فرض إجماع على هذا

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٥١) رقم (١٠٤)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٨٦) رقم (١٣٥٣).

النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر في الفطر فإذا لم يكن منع من هذه الجهات فالمتبع في جواز القياس أمكنا به على الشرائط التي ذكرنا من قبل، والمتبع في منعه امتناعه وعدم تأبيه وقد قال الشافعي رضي اللَّه عنه في بعض كتبه: ولا يقاس على المخصوص ويجوز أن يؤول فيقال: إنه أراد هذا في الموضع الذي لا يمكن القياس عليه والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن ينظر إلى المخصوص ويمتحن فإن كان يتعدى معناه قيس عليه غيره كقياس الخنزير على الكلب في حكم الولوغ وقياس خف الحديد والخشب على خف الأدم على المسح عليه وإن لم يوجد في المخصوص وجه يمكن القياس عليه كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب، لأنه لا يعرف معنى في الجنين فيقاس به الملفوف عليه واللَّه أعلم.



فصل

[تعدية العلة]

واعلم أن الفصل الآخر الذي أشار إليه مما مرجوعه إلى مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات وهو قوله: إن الأصل إذا علل ثبت الحكم في الفرع بالعلة وفي الأصل بالنص وقوله: إن الأصل لا يتغير عما كان عليه والتعليل لا يتعرض له أصلاً فهذا فصل لم أر أحداً من أصحابنا أورده ويجوز أن نسلم له ذلك ويجوز أن نخالف فيقال: إن التعدية بالعلة لا يتصور إلا بعد ثبوت العلة في الأصل المنصوص عليه وتحققها فيه. ألا ترى أن الأشياء الستة لما عللت لم يكن بدٌ من ثبوت الطعم عندنا، والكيل عندكم في الأصل. ثم تعدية كل واحد على اختلاف المذهبين في الفروع وأقل ما في العلل أنها أمارات على الأحكام فإذا علل الأصل فلا بد أن يصير أمارة عليه ثم يتعدى فيصير أمارة على الأحكام في الفروع وإذا ثبت أن الوجود لا بد منه في الأصل فنقول: بعد هذا يجوز أن يقال: على ما زعموا ويجوز أن يقال إن الحكم في الأصل يثبت بالنص للمعنى الذي تناوله التعليل وتصير العلة كالمنصوص عليها، وقد ورد النص في مواضع دالاً على الحكم مع ذكر المعنى، فأما في الفرع يكون ثبوته بمحض المعنى، وهذا جائز وروده، مستقيم وجهه.

وأما في مسألة إزالة النجاسة، فعندنا إنما يعلل التعليل في تلك المسألة، لأننا

بينا أنه لا بد من وجود العلة في الأصل، ثم التعدية، وإذا عللنا للطهارة بالأدلة فلا شك أن طهارة الحدث تناولها النص ولم توجد فيها الإزالة، لأنه لا شيء يزال فبطل التعليل بالإزالة وإذا بطل لم يقبل التعدية، وقد ذكر بعض أصحابنا فصلاً في هذه المسألة أعني مسألة النجاسة وأودعه أصول الفقه الذي صنفه. فقال: الذي ذهب إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والقول به أن طهارة الحدث ليست بمعقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى. وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها، وبين إزالة النجاسة، فإن الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها فإذا رفع ذلك بأي مائع كان وقع موقعه قال: واضطرب متبعو الشافعي في ذلك فمذهب المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها النظافة والتنقي عن الأدران والأوساخ، وأوضحوا ذلك بتخييل يبتدره من يكتفي بظواهر الأمور فقالوا: الأعضاء الظاهرة وهي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان وبعض الساق في المهن والتصرفات تبدو وتظهر ويصادفها الغبرات وغيرها فورود الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤول في نهاياتها إلى أمثال ذلك والرأس مستور بالعمامة غالباً، وقد تبدو الناصية والمقاديم من المستروح إلى تحتية عمامته إلى هامته، فلما كان ذلك أبعد اكتفى بالمسح فيه وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى في سياق آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] ولا مسلك في نصب المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجع من إيماء الشارع إلى التعليل وقوله تعالى: ﴿لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ ظاهر في التعليل بما ذكرناه وأورد هؤلاء في هذا المعنى على أنفسهم التيمم وأجابوا عنه وقالوا: إن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود في نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين له أن الغرض من إقامة التيمم مقام الوضوء إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس وإعوازاً لها فيه ليس بالنادر، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها مرنت نفسه على إقام الصلوات من غير طهارات، والنفس ما عوّدتها تتعود، فقد تفضي النفس إلى ركونها إلى هواها، وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاه.

ويسأل عن هذا فيقال: لو كان المعنى هذا وجب أن يقال: إذا توضأ وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فيعفر به أو تطلى بالطين وجب أن ينتقض وضوؤه فإنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فلأن يجب بتحقيقه أولى.

وقد أجابوا عن هذا وقالوا: إن الأصول إذا تمهدت على قواعدها واسترسلت

على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات إلى ما يندر ويشذ ويقل في الناس من يتطلى وينتضح بالقاذورات فلا يعتبر هذا النادر الفارد.

فإن قال قائل: ما بال الوضوء يختص بوقوع الحدث وقد أجمع العلماء في الشرع أن الأحداث موجبة للوضوء، وليست ملطخة لأعضاء الوضوء وقد أجابوا عن هذا فقالوا: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافي كون أصله معقولاً قال الإمام جمال الإسلام رحمه اللَّه: وعندي أن هذا التعليل وتكلف الأسئلة ثم تكلف الجواب عنها شيء عظيم والأصح أنه لا يتمشى تعليل صحيح في إيجاب الوضوء بل الأصح أنه تعبد محض وتكليف من اللَّه عز وجل لعباده من غير أن يتطرق إليه تعليل ولئن أمكن على التعبد وجه من المعنى فإذا لم يمكن تمشيته وطرده على المعنى المذكور فالأولى الإعراض عنه والنظر فيما سواه.



فصل

[ضروب القياس]

إذا عرفنا من يجوز له القياس وما يجوز فيه القياس فنقول: لا شك أن القياس نظر شرعي لإثبات حكم شرعي إذا عرف أن النظر الشرعي أقساماً فنقول:

القياس على ضروب وقد جعلها ابن سريج ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك ومجموع ذلك وجهان على ظاهر جلي وخفي غامض، فالجلي الواضح ما يعلم من غير معاناة فكر، والخفي الغامض ما لا يتبين إلا بإعمال الفكر والروية.

والجلي الواضح على ضربين:

المتناهي في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشرع في الفرع بخلافه، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] وكقوله تعالى: ﴿مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] وكقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٨] ونحو هذا فإنه لا يجوز في المعقول أن يرد الشرع بتحريم التأفيف للوالدين وإباحة شتمهما وضربهما في تجويز ذلك إبطال النص من

أصله وغير جائز ألّا يملكوا من قطمير ويُملكوا ما فوق ذلك ولا أن يوفوا ثواب الذرة ويحرموا ما فوق ذلك.

والضرب الثاني من القياس الجلي دون هذا في الوضوح والجلاء وكان بحيث يجوز ورود الشرع في الفرع بخلاف ما في الأصل ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[1] ومعلوم بأوائل النظر أن ما يتأدّى الغضب من جوع مفرط وألم مزعج ونوم مذهل بمنزلة الغضب في المنع من القضاء وأبعد من هذا تعليل ما كان من نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «**من أعتق شركاً له في عبد فإن كان موسراً قوّم عليه العبد**» قيمة عدل يعلم أن الجارية بمنزلة العبد لتساويهما في الرق وجاز مع ذلك أن يرد الشرع بالمخالفة بين الغضب والآلام في القضاء بين العبد والجارية في التقويم، ومن الناس من زعم أن هذا ليس بقياس ولكنه من معقول الكلام ومجرى الخطاب، وإلى هذا ذهب الكرخي ومن يتجه من أصحاب أبي حنيفة وذكر عبد الجبار الهمذاني قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن القياس لا يدركه من ليس بقائس وهذا يستدركه من ليس بقائس ويشترك في استدراكه الخاص والعام ولو كان قياساً لاختص به أهل النظر والاجتهاد، ولأنه لو كان ما ذكروه من هذا قياساً لاحتاج إلى أصل وفرع وعلة، ولما جاز أن يكون الفرع أقوى من أصله، وقد علم كل أحدٍ أن المعقول من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ أن الضرب والشتم أشد في المنع والتحريم من التأفيف والأصح أن ذلك ثابت من جهة القياس لأن غير المذكور لما علم بالمذكور على طريق الاعتبار، فقد حصل معنى القياس، وهذا لأن تحريم الشتم والضرب غير معقول من اللفظ لأنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من الضرب والشتم إما في اللغة أو في العرف ومن البين أنه غير موضوع للمنع من الضرب والشتم في اللغة وكذلك في العرف، لأن الناس لا يتعارفون هذا الاسم، كذلك المعين فصار المنع من الضرب والشتم باعتبارهم، بالتأفيف المنصوص عليه، وبيان هذا أن الإنسان إذا سمع قول اللَّه عز وجل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ إلى قوله: ﴿وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣] علم أن هذا الكلام خرج مخرج الأمر بالإعظام لهما مع ما تقرر في الشرع من وجوب تعظيمهما، وإذا علم هذا علم أن اللَّه تعالى إنما نهى عن التأفيف لأنه ينافي التعظيم ولأنه إنما لا يفعل هذا القصد إلا استخفافاً فعلم أنه إنما نهى عن التأفيف لكونه أذى ويعلم أن الحكيم لا ينهي عن الشيء لعلة ويرخص ما فيه تلك العلة وزيادة بل يكون ذلك

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦١٦) رقم (٦٧٣٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٤٢) رقم (١٧١٧).

بالحظر والتحريم أولى، فثبت ما قلنا وهو أن هذا من باب علم غير المذكور من المذكور بطريق الاعتبار فيكون بطريق القياس ولا ينكر سهولة مأخذ وقرب مسلك لهذا لأن هذا لا يخرجه عن كونه على طريق القياس لأن مراتب القياس قد تتفاوت في الجلاء والخفاء كما تتفاوت مراتب النصوص فمن ذلك ما يدرك بأول ما يقرع السمع، ومن ذلك ما يحتاج إلى تأمل وتفكر وهذا الاختلاف لا يخرج ذلك عن كونه نصاً وإنما يتميز النص من غير النص بما كان مذكوراً في اسمه والقياس ما لا حظ له في الاسم وإنما أدرك معناه وأما الذي قالوه: إن هذا لو كان قياساً لكان يحتاج إلى فرع وأصل وعلة قد وجدها هنا، لأن التأفيف أصل والضرب والشتم فرع، والأذى علة وأما قوله: إن غير القياس يعرف ذلك، أو هذا مما يشترك في معرفته الخاص والعام قلنا: قد حققنا معنى القياس على ما سبق، وهذا لأن هذا القياس في نهاية الجلاء والانكشاف فلأجل هذا اشترك في معرفته الخاص والعام ونقول: إنه لا يعلم تحريم الشتم والضرب بهذا الخطاب إلا بالمقدمات التي قلناها إلا أن هذه المقدمات لا تحتاج إلى غامض محض فإن كثيراً من ذلك يعمله المكلف قبل الخطاب مثل قولنا: إن الحكيم لا يرخص فيما فيه علة المنع وزيادة ومثل قولنا: إن التعظيم منافٍ للأذى والاستخفاف، وبعض ما قلناه إنما يعلم الإنسان مقترناً بالخطاب، وذلك قولنا: إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فإذا كملت هذه المعاني لكل أحد جاز أن يسمى كل أحد قائساً لأن كونه قائساً يمنع هذه الأشياء فإذا وجدت كان قائساً كان عالماً أو كان غير عالم. وأما قولهم: إن الفرع لا يجوز أن يريد بيانه على الأصل. قلنا: الأغلب هذا الذي قلتم وغير ممتنع أن يوجد في بعض المواضع بخلاف هذا كما نقول: الروم أعقل من الزنج، والترك أشد بأساً من الهند، وقد يوجد الواحد من الزنج أعقل وقد يوجد الواحد من الهند أشد بأساً، وإنما يطرد الأمر على ما قالوه إذا كانت الدلالة واضحة بالأكثر على الأقل فأما إذا وقعت بالأقل على الأكثر فإن الفرع يصير في التقدير أقوى من الأصل وهذا كما نقول في الكفارة في القتل العمد فإنه أقوى في الوجوب من الكفارة في القتل الخطأ وإن كان الخطأ هو الأصل لأن النص تناوله وكما أن من يخرج الحنطة في صدقة الفطر وقوته الشعير فإنه يكون ذلك أقوى في وجه الجواز من إخراج الشعير وإن كان الأصل هو الشعير لمن قوته الشعير فإن قيل: لو علم ما قلتم بالقياس الجلي يجوز ألَّا يعلم ذلك العاقل إذا منعه اللَّه تعالى من القياس الشرعي. قلنا: لو منعنا الشرع النظر في المعاني أصلاً لم يعلم ذلك فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] فإن ما اقتضاه اللفظ من الذرتين فما

فوقهما إنما هو قضية الاسم لا قضية المعنى لأنه ذرة وذرة إلى أكثر من ذلك قلنا: قد يكون ذرة ونصف ذرة فلا يمكن التعلق بالاسم، وهذا الذي قلناه غاية ما يمكن أن يقال في هذه المسألة لكن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي وليس فيها فائدة معنوية، وبعد أن وافقونا في المعنى الذي قلناه، فلا نبالي أن يسمى ذلك قياساً أو لا يسمى، وإنما بالغنا في إثبات الذي ادعيناه مع أنه ليس للخلاف فيه فائدة معنوية نصرة للشافعي، فإنه قد نص في موضع أنه قياس مع وصفه بالجلاء والظهور.

وقد قيل: **إن القياس الجلي ثلاثة أقسام:**

أولها: ما عرف من ظاهر النص بعد استدلال ولا يجوز إيراد التعبد به بخلاف أصله، وقد بينا مثال ذلك.

والقسم الثاني: ما عرف معناه بظاهر النص من غير استدلال لكن يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله مثل النهي عن التضحية بالعوراء البيّن عورها والعرجاء البين عرجها فكانت العمياء قياساً على العوراء والقطعاء قياساً على العرجاء، وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم العوراء أو العرجاء، وإباحة العمياء والقطعاء، ومثل هذا أيضاً نهي المحرم أن يلبس ثوباً مسه الورس والزعفران، فكان الكافور والمسك على الزعفران والورس وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم الورس والزعفران وإباحة المسك والكافور.

والقسم الثالث: ما عرف معناه من ظاهر نص باستدلال ظاهر فعرف بمبادئ النظر مثل قول اللَّه تعالى في زنا الإماء: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] فجعل حدهن نصف حد الحرائر ولم يكن المعنى إلا نقصهن بالرق، وكان العبد قياساً عليهن في تنصيف الحد إذا زنوا لنقصهم بالرق ومثاله أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «**من أعتق شركاً له في عبد**» كما بينا ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] وكان معنى نهيه تعالى عن البيع أنه شاغل عن الجمعة فصارت عقود المناكح والإجارات وسائر المعاملات والصنائع نهياً عنها قياساً على البيع لأنه شاغله عن حضور الجمعة.

وأما القياس الخفي: فهو ما خفي معناه، فلم يعرف إلا بالاستدلال.

وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان معناه لا يجاء باستدلال متفق عليه مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣] وكانت عمات الآباء والأمهات محرماً قياساً على الخالات لاشتراكهن في الرحم والمحرم ومثل قوله تعالى في نفقة الولد في صغره: ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٦]. وكانت نفقة الولد في عجزه عند كبره قياساً على نفقة الولد لعجز لصغره لاشتراكهما في البعضية والمعنى في هذا لائح لتردده بين الجلي والخفي، وهو في أقسام الخفي بمنزلة القسم الأول من أقسام الجلي.

والقسم الثاني: ما كان معناه غامضاً لتقابل المعنيين أو لتقابل المعاني مثل تعليل الربا في البُر المنصوص عليه إما بالطعم أو بالكيل أو القوت، ولا بد من ترجيح أحد هذه المعاني على الآخر من طريق المعنى الذي يكون دالّاً على التحريم.

والقسم الثالث: ما كان سببها إلحاح يضمنه ومعناه إلى الاستدلال ومثاله ما روي أن النبي ﷺ قضى أن الخراج[1] بالضمان فعلم بالاستدلال أن الخراج هو المنفعة فإن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن ثم الكلام في تلك المنفعة أنها عبارة عن ماذا يعرف في مسائل الفقه وهذه ثلاثة أقسام من أقسام القياس الخفي، واعلم أنا إنما ذكرنا قياس المعنى فأما قياس الشبه فله باب يذكر فيه ولا بد من زيادة شرح ليحصل معرفة الصحيح من ذلك والفاسد، وسيأتي بمشيئة اللَّه تعالى.

❁ ❁ ❁

فصل

في أقسام طريق العلل الشرعية

اعلم أن للعلل الشرعية طرقاً كثيرة في الشرع وقد يكون ذلك من جهة اللفظ وقد يكون من جهة الاستنباط فأما الطريق من جهة اللفظ فقد يكون من جهة الصريح وقد يكون من جهة التنبيه فأما الصريح فمثل قول القائل: أوجبت عليك كذا لعلة كذا ومثل قوله: أوجبت عليك كذا لأنه كذا أو لأجل كذا أو لكي يكون كذا وهذا دون الأول في التصريح، وروي عن النّبيّ عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**إنما نهيتكم لأجل الدّأفة**»[2]

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٢٩٨) رقم (٤٩٢٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨) رقم (٢١٧٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٥٤) رقم (٢٢٤٣).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٣/ ٢٥٠) رقم (٥٩٢٧)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٥٦١) رقم (١٩٧١)، وأبو داود في السنن (٣/ ٩٩) رقم (٢٨١٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٤٠) رقم (١٠٠١٧).

وقال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧] وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضروب: منها: قوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصت به ناقته: «**لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[(١)] وهذا من باب تعليق الحكم على علته بلفظ الفاء، وقد تدخل الفاء على العلة والحكم متقدم وقد تدخل الفاء على الحكم والعلة متقدمة مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ومثله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] وقال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فهذا دليل على أن العلة في قيام وليه بالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يملّ هو ومن هذا الضرب ما روي أن النبي ﷺ «**سها وسجد**»[(٢)] (وزنا ماعز فرجمه رسول الله ﷺ)[(٣)] ومن ضروب التنبيه أن يسأل النبي ﷺ عن حكم شيء ويذكر السائل صفة ذلك الشيء: مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم فيجيب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة يدل أن العلة تلك الصفة، ومثال هذا قول القائل للنبي ﷺ: (واقعت أهلي في نهار رمضان) وقول النبي ﷺ في الجواب: «**أعتق رقبة**»[(٤)] وقد يكون هذا في لفظ الإفطار أن يثبت عن النبي ﷺ.

ومن ضروب التنبيه: ألَّا يكون لذكر الوصف فائدة لو لم يكن علة فمن ذلك أن يكون الوصف مذكوراً بلفظ أن كما روي أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب[(٥)]. فقيل له: إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة. فقال: «**إنها ليست نجسة إنها من الطوافين عليكم والطوفات**[(٦)]». فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير في طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارته فائدة.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٤٢٥) رقم (١٢٠٦)، وابن حبان في الصحيح (٩/ ٢٧٢) رقم (٣٩٥٩)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١٠٣٠) رقم (٣٠٨٤).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (٢/ ١٣٤) رقم (١٠٦٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤٧٠) رقم (١٢٠٨)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٢١٠) رقم (٦٠٦)، وأبو داود في السنن (١/ ٢٧٣) رقم (١٠٣٩).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٢٦٠) رقم (٥٧٣٧)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١١٤٧) رقم (١٥٠٩).

(٥) عدم دخوله إلى البيت لوجود الكلب. انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٢٢٢) رقم (٥٦١٥).

(٦) سبق تخريجه.

ومن ذلك: أن يوصف المحكم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بتركها، فعلم أنها ما ذكرت إلا لأنها علةٌ، وذلك مثل قوله ﷺ: «**تمرة طيبةٌ وماءٌ طهور**»[١] ومن ضروب التنبيه قوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر قال: «**أينقص الرطب إذا جف؟**» قيل: نعم. قال: «**فلا إذاً**»[٢] فلو لم يكن نقصانه عند اليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره معنى.

ومن التنبيه أيضاً قوله ﷺ لعمر رضي اللَّه عنه وقد سأله عن قبلة الصائم: «**أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته**»[٣]. فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم بالقبلة والمضمضة، لأنه لم يحل ما يتبعها من الإنزال والازدراء.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يرث القاتل**»[٤] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يقضي القاضي**»[٥] الخبر ووجه التنبيه: أنه لما تقدم بيان إرث الورثة فلما قال: لا يرث القاتل مفرقاً بينه وبين جميع الورثة علم أن القتل علةٌ في منع الإرث، وكذلك في اللفظ الثاني لما تقدم أمر القاضي بأن يقضي فإذا منع من أن يقضي وهو غضبان علم أن الغضب علةٌ في المنع منه.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيدٍ**»[٦]، فلما قال هذا البعد نهيه عن بيع البر متفاضلاً دل أن اختلاف الجنس العلة في أن يجوّز البيع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩] فدل أن تعقيد اليمين علة المؤاخذة.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم**»[٧] فإذا استأنف أحدٌ السببين بذكر صفةٍ من الصفات فقد ذكر الآخر، وتلك الصفة يجوز أن تؤثر في الحكم دل أنه علة.

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) سبق تخريجه.
(٦) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٢١١) رقم (١٥٨٧)، وابن حبان في الصحيح (١١/ ٣٩٤) رقم (٥٠١٨)، وأبو داود في السنن (٣/ ٢٤٨) رقم (٣٣٥٠).
(٧) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٥٤٥) رقم (٣٩٨٨)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ١٢٤) رقم (١٥٥٤).

ومن ضروب التنبيه قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] لما أوجب علينا السعي ثم نهى عن البيع المانع من السعي علمنا أنه إنما نهانا لأنه مانع من الواجب.

واعلم: أن هذه الوجوه ذكرها المتكلمون من الأصوليين والكلام على مجال ونحن إذا بينا العلل الصحيحة ووجوه تأثيرها في الأحكام عرف عند ذلك صحيح العلل من فاسدها وعلى الجملة لا بأس بذكر هذه الضروب، لأن هذه العلل علل من النصوص، وطلب الفوائد من النصوص واجبٌ، فإذا أمكن استفادة علة من نص صاحب الشرع فلا مترك لها كما أنه إذا أمكن استفادة حكم منه فلا معرض عنه وقد ذكرنا في مسألة علة الربا أنا عللنا كون الطعم علة بالنصِ وجعلنا ذلك أحد فوائد النص وذكرنا أن بيان التأثير غير واجبٍ علمنا بعد أن ثبت لنا كونه علة أحد فوائد النص، لأن طلب الفوائد لما وجب وكان كون الطعم علة إحدى فوائده سقط عنا بيان تأثيره وهذه طريقة حسنة ذكرناها في الخلافيات ولا بأس بالاعتماد عليها، وإن اخترنا بيان التأثير فقد ذكرنا أن التأثير في الطعم وبلغنا غاية الإمكان وكلتا الطريقتين حسنتان معتمدتان ومن اللَّه العون.

❁ ❁ ❁

فـصـل

[ما يشتمل عليه القياس]

إذا عرفنا أقسام القياس رجعنا إلى بيان ما يشتمل عليه القياس فنقول:

إن القياس يشتمل على أربعة أشياء: على الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

ونمثل مثالاً لنعرف هذه الأشياء الأربعة فنقول: إذا قسنا الأرز على البُر في جريان الربا، والنبيذ على الخمر في التحريم فالأصل هو البر أو الخمر، والفرع هو الأرز أو النبيذ، والعلة الطعم أو الشدة، والحكم جريان الربا ويقال حرمة الفضل في الأول وحرمة الشرب في الثاني.

قال أبو زيد: لا بد للقياس من أصول بل وهم شهود اللَّه تعالى على أحكامه فيما لا نص فيها، ولا بد من وصفٍ جامع بين الأصل والفرع وهو الشهادة، ولا بد من قائس وهو طالب معرفة الحكم المحتاجِ إليه فشهادة الجامع بين الأصل والفرع،

ولا بد من حكم يثبت لديه ليحكم به وهو القلب ولا بد من شهود وهو الحكم المطلوب، ولا بد من صلاح الشاهد للشهادة كما في شهود المعاملات صلاحهم للشهادة بالحرية والعقل والبلوغ كذلك الأصل يجب أن يكون صالحاً للتعليل ولا بد من اعتبار الوصف صالحاً كما يعتبر لفظ الشاهد، ولا بد من اعتبار العدالة كما في الشاهد، والعدالة هاهنا هو التأثير، ولا بد من مشهود عليه وهو البدن واللسان، فاللسان يلزم الإقرار بحكم تلك الشهادة، والبدن يلزمه العمل به، وهذا إذا حاج نفسه، فأما إذا حاج غيره فمثال المتناظرين مثل المتخاصمين في حقوق الناس، فالمجيب حقوق الناس بمنزلة المدعي والسائل بمنزلة المنكر، والقياس شهادة، والأصل شاهد والمجيب مستشهد، والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه، والقلب منه حاكم عليه وتأثير الوصف عدالة ظاهرة، وهذا الذي ذكره هذا الرجل تكلف شديدٌ وليس يليق بالمحققين وقد دخل في أثناء هذه التفاصيل ما لا يمكن تحقيق معناه على انفراده وقد نقلته على ما أورده.

قال: وقد خالفنا الشافعي رحمةُ اللَّه عليه في بعض ما ذكرنا على ما نذكر في تفاصيل هذه الجملة، وما ذكرناه من الأشياء الأربعة كافٍ في معرفة ما يشتمل عليه القياس، لأن القياس إلحاق فرع مجهولٍ بأصل معلوم لحكم مطلوبٍ بعلةٍ جامعةٍ والمثال ما بينا أن البر أصل، والأرز فرع والطعم علةٌ والربا حكمٌ، ولا بد أن نفرد لهذه الأشياء الأربعة لكل منها فصلاً.



أما فصل: الأصل

فنقول: اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء في أمرين: في أصول الأدلة من الكتاب والسُّنَّة والإجماع فيقولون: هي الأصل وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول الأصل ويستعملون اسم الأصل في الشيء الذي يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ والبر أصل الأرز.

وحد الأصل: ما عرف حكمه بنفسه أو ما عرف به حكم غيره ومن مثبتي القياس من جوز أن يكون القياس بغير أصل وهذا قول من خلط الاجتهاد بالقياس.

والصحيح: أنه لا بد له من أصل، لأن الفرع لا يتفرع إلا عن أصول لوقوع الفرق بين الأصول والفروع.

والأصل ضربان: معلول وغير معلول.

فأما غير المعلول فما لم يعقل معناه كأعداد الركعات، واختصاص الصيام بشهر رمضان وغير ذلك وقد سبق بيان هذه القصة، وأما المعلول فهو ما عقل معناه وهو ضربان متعد وغير متعد.

فأما غير المتعدي فهو ما عدم معناه في غيره فوقف حكمه على نصه كتعلل الذهب والفضة أنهما اسمان فهذا لا يوجد معناهما في غيرهما فوقف الحكم عليهما وعند أبي حنيفة وأصحابه لا يكون غير المتعدية علة بحالٍ وقد سبق الكلام في هذا الفصل.

وقد قال أبو زيد: في تقويم الأدلة في العبادة عن الخلاف في هذه المسألة قال علماؤنا: حكم العلة تعدية النص المعلل إلى فرعٍ لا نص فيه.

وقال أصحاب الشافعي: حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي يتبين علة.

قال: فعلى هذا العلة إذا لم تكن متعدية كانت فاسدة. قال: فأما الذين قالوا: إن حكم العلة هو تعلق الحكمية فقد شبهوا هذه العلل بالعلة العقلية فإنها لا تعرف عللاً إلا بتعلق أحكامها بها فكذلك العلل الشرعية إذا كانت منقولة عن الشارع قال: والجواب عن هذا وهو الطريق في المسألة أن النص لا يجوز تعليله

بعلة تغير حكم النص بنفسه، وإذا كان كذلك وجب أن يبقى الحكم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وهو أن يكون وجوبه مضافاً إلى النص دون العلة فإنك متى قصدت الإضافة إلى العلة كنت قد غيرت حكم النص عما كان قبل التعليل، ولأن العلة لما لم تشرع حجة إلا بعد النص صارت لغواً مع النص، وإذا صارت لغواً لم يجز تعليق الحكم بها وإذا ثبتتا بهذا تبين بهذا أن حكم العلة التعدية لا غير، ونظيره من العقود الحوالة ما لها حكم سوى التحويل من ذمة إلى ذمة ونحن قد أجبنا عن هذا وبينا صحة مثل هذه العلة وذكرنا فائدتها فلا معنى للإعادة.

والحرف لنا: أن التعليل عندنا إذا أفاد حكم بصحته فيكون لتعدية الحكم تارة ويكون لقصر الحكم على المنصوص عليه تارة، وقد سبق بيان هذا رجعنا إلى ما كنا فيه.

وأما التعليل المتعدي فوجود ومعناه في غيره كتعليل البر والشعير في الطعم والكيل الموجود في غير البر والشعير فهو أصل في نفسه وأصلٌ لغيره فيجوز مثل هذا أن يكون أصلاً للقياس وسواء أجمع القائسون على تعليله وهذا فاسدٌ من وجهين:

أحدهما: أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لبطل القياس، لأن نفاة القياس ممتنعون من تعليل الأحكام.

والثاني: أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لروعي انعقاد الإجماع على علته ولو روعي هذا لما استقر قياس إلا بالإجماع وهذا مدفوعٌ بالإجماع.

والجملة أن عندنا كل أصل يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه، سواءٌ أكان ما ورد به النص مجمعاً على تعليله أو مختلفاً فيه وكذلك سواء أكان موافقاً لقياس الأصول أو مخالفاً وكلا الأصلين قد سبق، وهذا الذي قلناه في الأصل الذي عرف بالنص، فأما ما عرف بالإجماع فحكمه حكم ثابت بالنص في جواز القياس عليه على التفصيل الذي قلناه في النص.

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله. وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت بالإجماع، وأما ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس عليه غيره، اختلف أصحابنا في ذلك: والصحيح أنه لا يجوز لأنه إثبات حكمٍ في الفرع بغير علة للأصل وذلك لا يجوز.

ومثال هذا: أنا نقيس الأرز على البر بعلة الطعم فلو استخرج من الأرز معنى لا يوجد في البر وقيس عليه غيره في الربا فهذا محالٌ لاختلاف الأصحاب،

وقد ذكرنا أن الصحيح أنه لا يجوز لأن علة جريان الربا في الأرز الطعم فلو استخرج منه معنى سوى الطعم وقيس عليه غيره أدى إلى ما ذكرنا، وهو إثبات الحكم في الفرع بغير علة الأصل، وهذا لأن الفرع ما شارك أصله في علة حكمه، فإذا لم يشارك لم يكن فرعاً، وأما إذا قاس الأرز على البر بعلة الطعم ثم قاس الذرة على الأرز بعلة الطعم فهذا لا معنى له، لأن الذرة والأرز جميعاً فرعان للبر فإذا جعل الذرة فرعاً للأرز لم يكن هذا أولى بأن يجعل الأرز فرعاً للذرة وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب أن يكونا جميعاً فرعين للبر.

فإن قال قائلٌ: ما قولكم في الأصل في حكم الربا أهو النص أم البر؟ قلنا: قد اختلف الفقهاء والمتكلمون في هذا:

قال بعضهم: الخبر هو الأصل للبر ولكل مطعوم ومكيل، لأن الحكم مأخوذٌ منه فصار أصل الكيل هو الخبر.

وقال بعضهم: الأصل هو الحكم المعلل لثبوت الربا، لأنه المطلوب في الفرع فكان هو الأصل في الفرع.

والصحيح: هو المذهب الثاني وتمامه أن الخبر أصل للبر، والبر أصل لكل ما يقاس عليه، وهذا ظاهرٌ حسنٌ فليعتمد عليه إذا عرفنا هذه الأصول التي يقاس عليها فنقول ما لا يثبت من الأصول مأخذ هذه الطرق، أو كان يثبت ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه، لأن الفرع إنما يجعل فرعاً لأصلٍ ثابتٍ فإذا كان الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته.

وقال أبو زيد في هذا الفصل: مذهب علمائنا أن الأصول كلها معلولة ولا يجب العمل مما جعل علة أوصاف الأصل إلا بدليل يميز به بين علته وبين غيره من الأوصاف، ومع وجود هذا أيضاً لا يجب العمل بها إلا بدليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال.

وحكي عن الشافعي رضي اللَّه عنه أن الأول يجب وهو الذي يميز الوصف الذي هو علة من غيره ولا يجب أكثر من هذا.

واستدل فيما اختاره وفسره وقال: مع هذا الذي ذكره الشافعي يحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهداً يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتمل واحداً بعينه من بين الجملة ألَّا يكون معلولاً وقد وجد بالإجماع نصوص غير معلولة فلا يكون حجةً على الفرع مع قيام هذا الاحتمال حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهداً للحال. كالرجل المجهول

الحال إذا شهد قبلت شهادته، وإذا طعن الخصم في حريته لم يصر حجة عليه لكونه حراً في الأصل إلا بدليل يوجب حريته في الحال، لأن حرية الأصل تحتمل التغيير بعارض فلم يكن حجة على غيره بحال.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ كان قدوة أمته فيما كان له وعليه وقد احتمل أن يكون مخصوصاً ومع ذلك صار فعله حجة على غيره؟ أجاب وقال: إن الحجة في الابتداء فيه كونه نبياً وما اختلف الحال في كونه مقتدى به على كل حالٍ، والخصوص ثبت بدليله في بعض أحواله وأفعاله فبقي الباقي على عمومه كالنص إذا خص منه شيءٌ فإن الباقي يبقى على عمومه وأما هاهنا فإن النص المعلول هو الشاهد بعلته وقد احتمل في نفسه ألَّا يكون معلولاً بعارض كالشاهد هو حجة بشهادته واحتمل ألَّا يكون حجة بعارض رق أو غيره وإذا احتمل على هذا الوجه فلا بد من دليلٍ.

قال: ومثال هذا أنا متى عللنا حرمة الفضل في الذهب بالذهب بكونه موزوناً احتجنا إلى بيان أنه معلول بهذا الوصف بدليل يوجب له غير الدلائل المصححة للقياس وذكر في هذا فصلاً طويلاً اقتصرنا على هذا القدر.

واعلم: أن هذا الذي ذكره ليس بشرط بعد أن يظهر تأثير الوصف فمتى ظهر التأثير للوصف الذي جعل علة وامتاز بالتأثير عن غيره من الأوصاف وقع الاكتفاء بذلك وأما قولهم: إنه يحتمل ألا يكون هذا الأصل معللاً ويحتمل أن يكون معللاً قلنا: ما استوى الاحتمالان، لأن الأصل الذي نعرفه في الشرع أن كل أصل أمكن تعليله جاز ألا يمنع مانع من تعطيله يدل عليه أن الدلائل التي دلت على صحة التعليل دلت على تعليل كل أصل لأن الدلائل لا تخصيص فيها فإن عرض عارض دليلٍ أنه لا يعلل أصل من الأصول لا يجب التوقف في سائر الأصول ألا ترى أن العموم حجة وقد خص بعض العمومات ثم بأن خص بعض العمومات لا يدل على أنه يجب التوقف في كل عموم حتى يدل الدليل أنه غير مخصوص وأظهر من هذا أمر النبي ﷺ فإن الخصوصية في حقه محتملة ومع ذلك لا يعتبر هذا الاحتمال بل اعتبر الأصل المعهود وهو أنه قدوة إلا أن يقوم الدليل على خلافه في موضع وقولهم: إنه لا خلاف في كونه مقتدى به وهذا الوصف منه لا يحتمل غيره وفي مسألتنا وجد الاحتمال في هذا الأصل أنه غير معلول قلنا: نعم لا اختلاف أنه مقتدى به في الجملة وكذلك الاحتمال عند إطلاق كونه قدوة فأما في كل شيء بعينه فيحتمل أنه مخصوص به ويحتمل أنه غير مخصوص به فلا فرق بين الفصلين بوجه ومن هذا الأصل نقول: إن تحريم الخمر معلول وهم يقولون: ليس بمعلول ويطالبون بإقامة الدليل أنه معلول ونحن نقول: الدلائل التي دلت على صحة

القياس لم تخص محلاً دون محل وكل أصل أمكن تعليله بعلة مؤثرة وجب تعليله والتأثير في تعليل الخمر بالشدة في نهاية القوة يدل أنها المحرمة وإذا عرفنا وفرعنا عن هذا الأصل بذكر الفصل الثاني وهو الكلام في فروع القياس فالفرع في القياس ما ألحق بأصل أخذ حكمه منه وقد يكون الفرع على نوعين: فرع معنى معلول وفرع شبه متماثل وقد أنكر بعض القائسين بأن يكون المشبه لأصله فرعاً في حكمه فأبطل فرع الشبه وأثبت فرع المعنى ولم يجعل الفروع إلا ما شاركت الأصل في المعاني دون الأشباه وعكس هذا آخرون وأثبتوا فرع الشبه وأنكروا فرع المعنى. وذهب الأكثرون إلى تصحيح كليهما وأثبتوا فرع المعنى وفرع الشبه وسنبين الصحيح من ذلك، واعلم أن الذي يلزم في فرع المعنى أن يكون مشاركاً لأصله في المعنى الذي جعل علة الحكم.

وأما اختلافهما فيما عدا ذلك من المعاني لا يؤثر فقد تكون الصلاة أصلاً للحج في أحكام ورود النص عليها في الصلاة لاشتراكهما في معاني تلك الأحكام وإن اختلفا فيما عدا ذلك من المعاني وكذا الحج مع الصلاة، والذي يلزم من فرع الشبه أن يجتمع الأصل والفرع في أكثر الأشباه وأغلبها وأقواها، ولا يلزم أن يجتمعا في جميع الشبه لأنه يكون هو ولا يكون بينهما فرع ولا أصل وقد ذكر.

ومثال ذلك: إلحاق العبد بالحر في وجوب القصاص في النفس والأطراف، ووجوب الكفارة، وكذلك إلحاق العبد بالأمة في تنصيف الحد، وإلحاق الجواميس بالبقر في الزكاة، وقد يكون الشبه في صورة الذات وقد يكون الشبه في حكم الذات، والأمثلة التي قلناها في العبيد والأحرار، والبقر والجواميس لبيان الشبه في صورة الذات.

وأما الأمثلة للشبه في حكم الذات كإلحاق الوطء بالشبهة بالوطء في النكاح لاشتباههما في الأحكام، وكذلك إلحاق المكاتب بالحر وأما العبد في تمليك المال فإن ألحق بالحر في ثبوت ملكه فبقياس الشبه في حكم الذات وليس يمتنع أن نجمع بين الشبهين في الصورة والحكم فيحكم بكل واحد منهما في موضعه بما يقتضيه ثم إذا عرف معنى فرع المعنى وفرع الشبه يكونان متشاركين لأصلهما في صفة الحكم المطلوب بهما من وجوب وإسقاط وتحليل وتحريم وإن اختلفا في طريق الحكم بالمعنى والشبه، فيكون في الأصل معلوماً وفي الفرع مظنوناً وسيأتي في ذلك فرع المعنى وفرع الشبه وحين فرغنا من هذا الأصل وهو بيان الفرع فنذكره بعده.



الفصل الثالث

وهو القول في علة القياس

وفيه الكلام الكثير وقد وقع فيه الخبط العظيم ولا بد أن نعتبر في ذلك زيادة اعتناء ليظهر ما هو الحق من ذلك بعون اللَّه تعالى وتوفيقه.

واعلم أن العلة مأخوذة في اللغة من العلة التي هي المرض لأن لهذه العلة تأثير بيان الحكم كتأثير العلة في ذات المريض وقيل: سميت العلة علة لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض.

والأول أحسن لأنا بيّنا أن غير المتعدية من العلة تكون علة وقيل: إن العلة مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة شرب الماء مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر.

وأما حد العلة؛ فقد قالوا: إنها الصفة الجالبة للحكم.

وقيل: إنها المعنى المثير للحكم.

واعلم: أن علة الحكم شرطٌ في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع، وذهب بعض القائسين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى أن القياس يصح بغير علة إذا لاح بعض الشبه احتجاجاً بأن الصحابة حين قاسوا لم يعللوا وإنما شبهوا فجمعوا بين الشيء والشيء لمجرد التشبيه من غير تعليلٍ مثلما فعلوا بالجد والإخوة وغير ذلك.

وذهب جمهور القائسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس وهو ركن القياس ولا يقوم القياس إلا بها والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يرد الفرع إلى الأصل بسببٍ جامع بينهما أو بغير سببٍ ولا يجوز أن يكون بغير سببٍ لأنه لا يكون رده إلى أصل بأولى من رده إلى غيره فلا يتعين الأصل، وإن كان بسببٍ فلا بد أن يكون ذلك السبب متعيناً لأن السبب المجهول لا يكون شيئاً فلم يبق إلا أن يكون بسبب معين، ثم ذلك السبب المعين عندنا في الجمع هو العلة فإن سموه علة فقد وقع الاتفاق وإن لم يسموه علة فقد وقع الاتفاق في أنه لا بد من جامع فالنزاع في الاسم مع الاتفاق في المعنى مصرح وأما الصحابة فقد عللوا تارة

وأرسلوا الشبه أُخرى قال علي رضي اللَّه عنه في حد الخمر: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون[١]. فقد ذكر التعليل.

وقال الصحابة لأبي بكر ـ رضي اللَّه عنهم ـ: «رضيك رسول اللَّه ﷺ لديننا فرضيناك لدنيانا»[٢] وأما إذا أرسلوا إرسالاً فهو تنبيه على القائس وليس بقياس وإذا ثبت أنه لا بد من العلة في صحة القياس فتقدم مسألة الطرد وكلام الفقهاء في ذلك.

❁ ❁ ❁

مسألة: اعلم أن الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل:

وهو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به، وكذلك الإطراد لا يكون دليل صحة العلة، وبالغ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب في التغليظ على من يعتقد ربط حكم اللَّه تعالى به وقال بعض أصحابنا وطائفة من أصحاب أبي حنيفة: إنه حجة ذكره الشيخ أبو إسحاق في التبصرة عن أبي بكر الصيرفي وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجةً والإطراد دليلاً على صحة العلة حشوية أهل القياس قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء واحتج من قال: إن الطرف حجة بالأدلة التي دلت على أن القياس حجة وقالوا: إنها لم تخص وصفاً دون وصف، وهذا لأن علل الشرع أمارات على الأحكام وليست من قبل العلل العقلية فصح تعليقها بالصور وتصير تلك الصور أمارات على الأحكام كالنصوص التي ترد في أحكام ولا يعقل معانيها، فهذه العلل مثل تلك النصوص في الأحكام.

واستدل من قال: إن الإطراد دليل صحة العلة قال: لأن عدم الإطراد دليلٌ على فساد العلة فالإطراد دليل صحة العلة، ولأن الإطراد والجريان هو الاستمرار على الأصول من غير أن يردها أصل وهذا شهادة من الأصول في غير أن يردها أصل وهذا شهادة من الأصول لها بالصحة فوجب أن نحكم بصحتها.

ببينة: أنها إذا أطردت فقد عدم ما يوجب فسادها فوجب أن نحكم بصحتها لأنه ليس بين الصحة والفساد واسطة.

وأما دليلنا في أن الطرد ليس بحجة هو أنا اتفقنا على أن الاحتكام على الشرع باطل، ألا ترى أنه لو احتكم المحتكم من غير ذكر علة أصلاً فيكون قوله باطلاً

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وصفة المحتكم على الشرع ألَّا يكون لقوله الذي يقوله طريق معلوم ولا مظنون ونحن نعلم قطعاً أن أحكام الشرع مرتبطة إما بطريق علمي أو ظني ويستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يصير مجرد احتكام على الشرع من قائله والدليل على أن الظن لا بد من إشارة إلى سبب حتى يعمل به أن العمليات في الشرع لا بد من استنادها إلى طريق يوجب العلم فالظنيات لا بد من استنادها إلى سبب يفيد الظن ولأن من ادعى يظن أن وراء هذا الجبل المطل علينا جيشاً عظيماً أو بحراً أو سباعاً أو غير ذلك من الأشياء فإنه لا بد من استنادها إلى أسباب فإنه إذا لم يربط بسبب كان مما ظنه مهووساً وفي قوله هاذياً ثبت أن الظن لا بد له من سبب ليعمل عليه والطرد لا يفيد علماً ولا ظناً لأن الحكم الذي ربط به إثباتاً لو ربط به نفياً لم يترجح في مسلك الظن أحدهما على صاحبه فبطل التعلق به. فإن قيل: سلامته عن النقض يفيد علية الظن كونه علماً على الحكم. قلنا: هذا الذي قلت هو طرد الطارد وهذا الطارد مطالب بتصحيح علة وطرده لعلته لا يكون دليلاً على صحة علته فإن فعله لا يكون دليل صحة قوله: ثم هذا المعترض يقول: إن الإطراد في محل النزاع وعندي أنه لا إطراد. فإن قال المعلل: قد طرد في غير محل النزاع يقال له: جريانه في غير محل النزاع لا يوجب إطراده في هذا الموضع الذي وقع فيه النزاع وهذا لأن الطارد منازع في طرده فكيف يستدل بإطراده وإنما غاية دعواه أنه يقول: إن الدليل على صحة طردي دعواي إطراده في صورة النزاع قال القاضي أبو بكر: لو جاز التمسك بالطرد لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق لما كان من اشتراط استجماع أوصاف المجتهدين معنى ثم قال: فإ زعم زاعم أن شرط الطرد أن يسلم من العوارض والمبطلات ولا يهتدي إلى ذلك إلا عالم فقال: كيف لا يهتدي بأن يذكر علة ويطردها أين وجدت قال: وإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقاً لكل قائل أن يقول ما يريد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع تبعتهم إلى البحث عن المعاني المختلة المؤثرة.

ببينة: أنا جعلنا إجماع الصحابة هو الدليل الأقوى في صحة القياس ولم يرو عن أحد منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وإنما نظروا إلى الأقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المراشد والمصالح التي تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان الطرد قياساً صحيحاً لما عطلوه ولما أهملوه ولما تركوا الاعتلال به وكذلك سائر الأئمة المقتدى بهم من بعدهم، وضرب الحليمي لذلك مثلاً فقال: من رأى دخاناً نائراً فظن أن وراءه حريقاً كان مصيباً في ظنه ومن رأى غباراً ثم ظن

أن وراءه حريقاً كان مختلاً في ظنه. نعم لو ظن أن وراءه عسكراً أو سرحاً كان مصيباً ونقول أيضاً: إنا قد بينا أن العلة هي الصفة الجالبة للحكم ويجوز أن يقال: إن العلة هي المقتضية للحكم فأما إذا لم نعتبر وجود ما يقتضي الحكم أو وجود ما يجلب الحكم في الصفة التي جعلت علة لم تكن هذه الصفة بأن يجعله علة بأولى من غيرها من الصفات فإن للأصل صفات كثيرة وقد جعل أحدهما علة فلا بد أن يكون لها اختصاص أو مناسبة بالحكم الذي جعلت الصفة علة له حتى تكون جالبة له أو مقتضية إياه وهذا لأن التغييرات الاتفاقية قد تقع كثيراً فلا يقع الفرق بين التغير الاتفاقي وبين التغير بالعلة إلا بما ذكرناه من وجود اختصاص ومناسبة بين العلة والحكم.

فإن قال قائل: إن المناسبة والاختصاص في أنه يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها أو المناسبة بالإطراد فقد أجبنا عن هذا من قبل ويدل عليه أن دوران الحكم معه وجوداً وعدماً لا يدل على الصحة لأن الحكم كما يدور وجوده مع العلة فيدور مع الشرط. ألا ترى أن من قال لعبده: أنت حر إن كلمت زيداً دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع قوله: أنت حر وهو علة فدل أن هذا القدر لا يصلح أن يستدل به على صحة العلة وسيعود الكلام في هذا من بعد فإن كثيراً من أصحابنا جعلوا الإطراد والانعكاس دليلاً، وأما الجواب عن الذي ذكروه أما تعلقهم بالأدلة التي دلت على صحة القياس قلنا: هذا الكلام دليل عليكم لأن الأدلة التي دلت على صحة القياس على الأصول وهذا القياس يوجد ببعض الأوصاف ثم البعض عن البعض لا يمتاز إلا بدلالة أخرى. ألا ترى أن نصوص القرآن دلت أن الأمة شهداء في الأصل ولم يدل أن كل لفظ منهم شهادة بل دلت أنه يوجد منهم الشهادة وذلك يحصل ببعض الألفاظ ولا يتميز ذلك عن غيره إلا بدليل ولأن كل وصف لو صلح علة والأوصاف محسوسة مسموعة لشرك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء في المناسبات، ولما اختص القياس بالفقهاء علمنا أن المقايسة مبنية على معان تفقه لا على أوصاف وأسامي تسمع وقد ذكرنا هذا من قبل بلفظ آخر.

وأما قولهم: إن علل الشرع أمارات وليست بموجبات قلنا: لا يسلم هذا الأصل على الإطلاق فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا ولكن معنى ذلك أنها لا توجب بذواتها شيئاً بل يجعل الشارع إياها موجبة وإن لم تكن بنفسها موجبة بل صارت موجبة بالشرع لا يمنع أن يقوم الدليل على أن القياس إذا احتاجت صحته إلى علة فلا بد أن تكون العلة مناسبة للحكم مؤثرة فيه مقتضية إياه وقد دللنا أنه لا بد من ذلك.

فإن قيل: ما قولكم في الشرع إذا نصب الطرد علماً. هل يجوز أم لا؟ قلنا: يجوز. قالوا: إذا جاز من الشارع جاز من المعلل. قلنا: وإن جاز من الشارع لكنه لا يكون علة.

لكنه تعريف للحكم أو تجديد له ولو ذكر الشرع الحكم من غير علة له قوبل بالقبول فإذا ذكره وذكر علماً عليه قبل وصدق أيضاً وهذا لأن الشرع له التحكم علينا كما يشاء ولكن ليس لنا التحكم على الشرع كما شئنا فتبين الفرق قطعاً وباقي ما ذكروه ليس بشيء ينبغي الاشتغال به وفيما ذكرناه من قبل جواب عنه وقد ذكر القاضي أبو الطيب إن الإطراد زيادة دعوى والدعوى لا تثبت بزيادة الدعوى قال: ولأن القياس الفاسد قد يطرد ولو كان الإطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل إلا على الأقيسة الفاسدة فالأقيسة الفاسدة المطردة مثل قول من يقول في إزالة النجاسات بغير ماء مائع لا تبنى عليه القناطر ولا يصطاد منه السمك فأشبه الدهن ومثل من يقول في الكلب أنه كلب فيكون نجساً كالكلب الميت ومثل من يقول في مس الذكر مس ذكره فصار كما لو مس وبال ومثل من يقول في وطء الثيب شرع في نافد فصار كما لو مشى في شارع أو أدخل من يدخل في المدخل، فصار كما لو أخرج رأسه من الروزنة وأدخل رجله في الخف ومثل ما يقول في القهقهة اصطكاك الأجرام العلوية فلا ينقض الطهارة كالرعد، ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية قال القاضي: وهذا مع سخفه ينتقض بما لو صفع امرأته وصفعته وقد قال قوم من أصحاب أبي حنيفة: في مس الذكر مس آلة الحرث فأشبه إذا مس اليدان وقال: طويل مشقوق ينقض الوضوء كالقلم والبوق وقال تعلق منكوس فأشبه الدبوس وقال في السعي بين الصفا والمروة: إنه سعي بين جبلين فلا يكون ركناً في الحج كالسعي بين جبلي نيسابور أو غيرها من البلاد وهذه حكايات سخيفة والاشتغال بأمثالها هزو ولعب بالدين ولولا أن هذا الإمام أوردها وإلا لم نوردها وأيضاً فإن المتأمل يتأمل هذه التحقيقات السخيفات التي لا يمكن مناقضتها بشيء وبطردها ومباحثها طرداً أو يعرف أن سائر الطرد على مثالها وبمثابتها واللعب والضحك ليس من باب الدين في شيء وقولهم: إنه لا يوجد دليل بعده قلنا: عدم تأثيره ومناسبته للحكم دليل على فساده يدل عليه أن من ادعى النبوة وقال: الدليل على صحة دعواي عدم ما يفسدها لا يسمع منه ذلك وكذلك كل من يدعي صحة شيء بهذا الوجه فثبت أن ما قالوه باطل، واللَّه العاصم منه.

فـصـل

[أقسام الطرديات]

ويدخل في هذا الفصل القول في المركبات:

اعلم أنه ذكر أبو زيد باباً في أقسام الطرديات وقال:

الطرديات الفاسدة أربعة أنواع:

نوع منها: يعرف فاسدها ببداءة العقول من غير تأمل في الأصول كقولهم في قراءة الفاتحة فرض في الصلاة إن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفة لها تحليل وتحريم فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع دليله الحج ومثل قولهم: إن السبع أحد عددي صوم التمتع فوجب ألَّا تجوز الصلاة إذا قرأ دونها دليله الثلاث وكقولهم: إن الوطء فعل ينطلق مرة وينغلق أخرى فلا يثبت به الرجعة كالقبلة وقال: سمعت بعض شيوخنا يحتج لإبطال النية في الوضوء بأن الوضوء فرض عين تقام في أعضائه فلا تكون النية شرطاً لأدائه دليله قطع اليد قصاصاً أو في السرقة وهذه علل تعرف فسادها ببداءة العقول لأنه لا مشابهة بين الأصول في هذه الأصول وبين فروعها وهذا الضرب لا يوجد له نظير من كلام السلف ولكنه شيء أحدثه حشوية أهل الطرد. قال:

والنوع الثاني: رد فرع إلى أصل لا يكاد الفرع يمتاز عن الفرع إلا بضم ما هو علة الحكم إليه نحو قولهم: إن مس الذكر حدث كما لو مس وبال فإنه لا زيادة فيما جعله أصلاً إلا البول لأنه حدث بالإجماع وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم في الفرع فلا يبقى بعده إلا المس المختلف فيه وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة: إن إعتاق مكاتب عن الكفارة فصار كما لو رأى بعض الدلائل لأنه لا زيادة في الأصل إلا أخذ بعض البدل وإنه علة مانعة من التكفير وقد عدمت في الفرع فبقيت العبرة لما وراء هذه الزيادة وهو أنه إعتاق مكاتب وهذا مختلف فيه وكذلك قولهم في شراء الأب لا يكون تكفيراً كما لو حلف بعتقه إن اشتراه ولا زيادة في الأصل إلا اليمين بعتقه وهو علة مانعة من التكفير بنية توجد عند الشرط عندنا وقد عدم هذا في الفرع وليس وراء هذا إلا شراء الأب وهذا مختلف فيه. قال:

وأما النوع الثالث: رد فرع إلى أصل بوصف اختلف في كونه علة وظهر ذلك

من العلماء لأنه لما ظهر الاختلاف فيه حل محل الحكم المختلف فيه ووجب نقل الكلام إليه لقولهم: إن الكتابة الحالة لا تمنع التكفير عن العتق وكانت فاسدة كالكتابة على القيمة فالخلاف ظاهر بيننا وبينهم في الكتابة الصحيحة أنها هل تمنع الإعتاق عن الكفارة أو لا؟ فلم يصر عدم المنع دليلاً علينا في فساد الكتابة وعن ذلك قولهم: إن الأخ يجوز إعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة دليله ابن العم وهذا فاسد لأن الأب عندنا يجوز إعتاقه عن الكتابة ويعتق بالقرابة وعنده لما عتق بالقرابة لم يجز عن الكفارة ومن ذلك قولهم: إن رهن المشاع باطل لأنه رهن لا يتبع للانتفاع به ومن هذا الجنس يكثر. وقال:

والنوع الرابع: التعليل بعدم الوصف كقول الشافعي: النكاح ليس بمالٍ فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء كالحدود، وهذا فاسدٌ لأن العدم لا يوجب حكماً وهذه العلل تذكر للإيجاب والعلل توجد ولا تعدم وكذلك قولهم: إن الأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا بعضية بينهما وكذلك قولهم: إن المرض لا يبيح التجلد لأن المرض معنى لا يفارق الحال بالإحلال، فأشبه الضلال، وكذلك قولهم: المبتوتة لا يلحقها الطلاق لأنه لا نكاح بينهما، وإسلام الشيء في جنسه لا يجوز لأنه لا يجمعهما صفة الطعم والثمنية. واعلم أني ما ذكرت ما أورده على طريق الاختصار، ونحن نقول في الأنواع الثلاثة التي قدمها علل فاسدة كما ذكروا للأصحاب كلام في المركبات وهي التي ذكرها في النوع الثالث، وقد رأيت من الأئمة في العصر الذي أدركته من شغف بأمثال هذا وقد ملأ كتبه من ذلك، ومن أمثال ذلك ما قاله بعض أصحابنا في النكاح بغير ولي: أنثى فلا تزوج نفسها. دليله: إذا كانت بنت خمس عشرة سنة والخصم يعتقد في الأصل أنها صغيرة فتكون علة المعلل مقيسة على الصغيرة عند الخصم ولا بد من كون الأصل متفقاً عليه، ولو اعتقد الخصم أنها كبيرةٌ لكانت تزوج نفسها والخلاف واقع في الكبيرة، وطائفة من الجدليين يصححون هذا ويقولون: الحكم يتفق عليه في الأصل، والمعلل علّل الأنوثة وهي تعليل صحيح، فقاس على أصل مسلم فتشعب المذاهب واختلافها ليس يضر، ومثل هذا التعليل والدليل لا يرضى به محقق لأن المخالف يقول: بنت خمس عشرة فيما أذهب إليه صغيرة، ولو كانت فالقياس عليها باطل فإنه لو قال ابتداءً أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة يكون قياساً لأن المعلل ذكر الأنوثة، والصغر في الأصل، والصغر على حاله مانعٌ من العقد بدليل الغلام فقد ضممت إلى الأنوثة في الأصل صفة مستقلة بالحكم المطلوب، فيكون مثاله ما يقول القائل في مس الذكر: مس ذكره فينتقض وضوءه كما لو مس وبال فيصير

التعليل باطلاً، لأن قياس الفرع على الأصل إنما يجوز بعلة الحكم في الأصل فأما تغيير علة الحكم في الأصل فيكون باطلاً.

قالوا: وهذا إذا كانت بنت خمس عشرة سنة صغيرة على ما نقول نحن، فأما إذا كانت كبيرة على ما يقولون فعندنا يجوز لها أن تزوج نفسها والتقدير لا يخلو من هذين فالعلة مترددة بين منع الحكم في الأصل على تقدير وبين سقوط العلة على تقديرٍ فلم تصح.

صورة أخرى من التركيب الذي قاله الأصحاب وهو قولهم في البكر البالغة: بكر فيجبرها أبوها كبنت خمس عشرة سنة وهذا أمثل من الأول فإن بنت خمس عشرة سنة إن ثبت صغرها فالقياس على البكر الصغيرة جائز لأن الصغر لمجرده على مذهب الشافعي لا يستقل بإفادة الإجبار بدليل الثيب الصغيرة فإن قال الخصم: ظني أن بنت خمس عشرة سنة صغيرة وإن كانت كبيرة لا يجبرها أبوها على النكاح فهذا كلامٌ صحيحٌ غير أن هذه الصورة تنفصل عن الصورة الأولى لأن في الصورة الأولى تبطل العلة على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً وفي الصورة الثانية لا تبطل على تقدير الصغر لكن يتوجه على تقدير الكبر منع من الخصم، ويضطر المعلل إلى رد القياس إلى الصغيرة البكر فيلغو تعيين خمس عشرة سنة.

فأما التركيب في الوصف فمثاله ما قال أصحابنا في قتل المسلم بالذمي، من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثقل لا يستوجبه بقتله بالسيف كالأب في حق ابنه وهذا أيضاً فاسدٌ لأن الخصم يقول: إن المثقل ليس كآلة القتل، والقتل به لا يكون عمداً محضاً على ما عرف من مذهبهم، فإن كان الأمر على ما قلنا فقد قست العمد على غير العمد، وإن كان الأمر على ما قلتم: إنه عمدٌ محض يوجب القود فأنتم بين منع وإطلاق، وقد قال بعض أصحابنا في مسألة الثمار التي تؤبر وتبعيتها للأشجار في مطلق التسمية ما يستحقه الشفيع من الشجرة يدخل تحت تسميتها بالأغصان، وهذا فيه معنى حسنٌ وهو أن الشفعة في وضعها لا تتعلق بالمنقولات، فأشعر ثبوت أخذ الشفيع بكونها معدودةٌ من أجزاء الشجرة ملحقة بها.

فإن قال الخصم: سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشتري وكذلك أثبتنا أخذ الثمار المؤبرة للشفيع فالوجه أن يقال: الحكم المطلوب ثابتٌ والمناسبة كما قلنا هنا بين، وتسويتكم بين المؤبر لا يقدح في هذا.

ومثال هذا أيضاً ما يقوله أصحابنا في مسألة قتل الحر بالعبد من قياس النفس

على الطرف ويقول الخصم: هذا تركيبٌ لأن مذهبنا أن طرف العبد لا يكون محلاً للقصاص له وعليه محال غير أنا إذا صححنا التعلق بالشبه على ما سنبين فهذا أقوى شبه وقد تأيد هذا الشبه بكون الأطراف محلاً للقصاص على الجملة مثل ما تكون النفوس محلاً للقصاص ولم يوجبه منع وهذا من قوة الشبه كأنه مناقضة من الخصم.

فإن ناقض الخصم مناقضة ثانية ومنع كون طرف العبد محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر فلا يمنع هذا من صحة القياس مع قوة الشبه على ما زعمنا والتخبط لهم في قطع الأطراف عن النفوس عظيمٌ، والفرق الذي يذكرونه في تنزيل الأطراف منزلة الأحوال فرقٌ بعيدٌ مرامه عويص تصحيحه سهلٌ إبطاله والجملة في التركيبات أنه لا يتعلق بها محقق وطالب لمعنى، وإنما التعلق بها من باب أرباب الصور، وبابه من لم يشم رائحة الفقه وعزيزٌ على أهل الدين أن يسمعوا بناء أحكام الباري عز اسمه على مثل هذه التعليلات التي هي شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية، والقواعد العقلية التي يشهد لها أصول الشرع وتقوم بتصحيحها قوانين الملة وتناقض دونها براهين معاني الكتاب والسُّنَّة فلا ينبغي للفقيه أن يشتغل بمثل هذه الأشياء فإنه تضييع للوقت وحيدٌ عن مسالك الفقه، وترك لسبيل السلف الصالحين وجرأة على أحكام اللَّه تعالى وجر المعللين إلى التلاعب بالدين فإنه إذا دخل في أمثال هذا وسهل على نفسه ينجرُّ شيئاً فشيئاً إلى أمثال ما حكينا من العلل السخيفة ثم حينئذٍ ينسلخ عن الفقه أصلاً ويصير ضحكة عند المحققين ومعدوداً من جملة الهاذين المخرفين، ونسأل اللَّه تعالى أن يعصمنا من أشباه ذلك وأمثاله بمنه وطوله. وقد ذكر جماعة من أصحابنا جواباً من الأصل المركب وسموه التعدية ولست أرى في ذلك معنى غير أنا نذكر صوره لئلا يخلو الكتاب عن ذكر ذلك لو قال المعلل في مسألة النكاح بلا ولي أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة سنة فيقول المعترض: المعنى في الأصل أنها صغيرة وأعدى ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات فإذا قال المعلل: دعوى الصغر ممنوع فيقول المعترض: كذلك الأنوثة ليست بعلة وقد ادعيت أنها علة فقد ادعيت علة وعديتها إلى فروعك وادعيت علة وأعديتها إلى فروعي فاستوى القدمان وآل الكلام إلى التزامك إبطال علتي أو ترجيح علتك على علتي، وأجابوا عن هذا وقالوا معنانا نسلم الوجود وهو الأنوثة وإنما المنازعة لكم في كونها علة، وأما الذي ادعيت علة فلا أسلم وجوده، فإن اشتغلت بإثبات وجوده منتقلاً إلى علة أخرى فالانتقال ممنوع لا سبيل إليه ويستوي فيه السائل والمسؤول وقد سلكوا أيضاً في إبطال التعدية مسلكاً آخر وهو أن يقول:

لو ثبت معناك لقلت به ضماً إلى معناي فإن الحكم الواحد لا يمتنع ثبوته بعلتين وهذا قد لا يجري في بعض المركبات، فأما إذا قلنا في البكر البالغة بكر فتجبر على النكاح كما ذكرناه في بنت خمس عشرة سنة فإذا ذكر المعدي الصغر لم يمكنا أن نقدر الصغر علة في الإجبار فإن الثيب الصغيرة لا تجبر على النكاح عندنا، قال الأستاذ أبو إسحاق: سبيل المركب إذا عورض بالتعدية أن يقول معناي عندك دعوى غير مثبتة بما تثبت بمثله معاني الأصول أو قد ثبت بدليله فإن قلت: لم يقم عليه دليل فلست معللاً بعد، ولا مقيماً متمسكاً في محل النزاع فمعارضتك إياي بالتعدية غير متجه وإن اعترفت بكون معناي ثابتاً فمعناك الذي أبديته ليس مناقضاً لمعناي وإنما يقدح المعارضة إذا جرت مناقضة في المقتضى وهذا الذي ذكرناه أورده الأصحاب نقلته على ما أوردوه، وعندي أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس ومثال هذه التعليلات لا يجوز أن يكون معتصم الفتاوى والأحكام ولا مناطاً لشرائع الدين الرفيع وهذا وأمثاله تعمية على المبتدئين وإيقاعهم في الأغلوطات وحيد بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق وقد كانت أنواع هذا طريقاً مسلوكاً من قبل، يجري النظار على سنتها ويجادلون ويناطحون عليها غير أن زماننا الذي نحن فيه غلب عليه معاني الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد فتناظموا في مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معاني الفقه إلى نهاية أظن أن ليس بعدها مبلغ الحق لطالب ولعلها قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يدعها المتكلمون في أصول الدين فالنزول عن تلك المعاني إلى مثل هذه الصور زلة في الدين وضلة في العقل واللَّه العاصم بمنه، نعم.

وقد ذكر أبو زيد من أقسام الطرديات: مسألة شهادة رجل وامرأتين في النكاح وتعليل الشافعي فيها أن النكاح ليس بمالٍ وذكر لهذا أمثلة والعجب أنه يفهم منا هذا وقد سلكوا مثل هذا المسلك، قال محمد بن الحسن: لا ضمان في إتلاف ملك النكاح لأنه ليس بمال وذكر أنه لا خمس في اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وقال في الصائم يأكل الحصاة لا كفارة عليه لأنه ليس بطعام، وقال في ولد الغصب إنه أمانة لأنه لم يغصب، وقال أبو حنيفة في العقارات: إنها لا تضمن لأنه لم ينقلها. اعتذر عن هذه المسائل، وقال: إنما قال محمد بن الحسن ما قال في هذه المسائل على سبيل الاستدلال لا على سبيل التحليل ووجه ذلك أن حكم العلة لا بد أن يتقدم إذا عدمت العلة كما كان تعد وما قبل العلة فإن هذه المسائل من هذا وإنما أبينا إضافة العدم إلى عدم العلة واجباً به لأن العدم لا يقبل الإضافة،

وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما يبقى الحكم عند عدم العلة بعلة أخرى، وأما الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم صحيح إذا لم توجد علة أخرى تقوم بذلك الحكم قال: فمتى اختلفنا في ضمان الغصب لم يجب بدونه وكذلك إذا وقع الاختلاف في ضمان ما هو مال لم تجب فيما ليس بمال لأن الضمان بشرط المماثلة يجب وإذا كان الضمان مالاً والمتلف ليس بمال تزول المماثلة وذكر في كل مسألة مما ذكرنا شيئاً من هذا الجنس، وأما في الشهادة فالخصم يحتاج إلى أن يثبت أن شهادة النساء متعلقة صحتها بالمال لتنعدم بعدمه ويحتاج إلى أن يذكر أن العتق من حكم البعضية لا غير حتى ينعدم بعدم البعضية وعلى أن غاية ما في الباب أن ما تعلق بالبعضية ينعدم بعدم البعضية إلا أن عندنا في مسألة إذا ملك أخاه لا يتعلق ما تعلق بالبعضية وإنما يقع ما تعلق بالمجزئة والجواب أنا في هذه المسألة لا نعلق الحكم بمجرد العدم وقد ذكرنا معنى في المال يوجب سهولة شأنه وحرمان المسامحة من الشرع فيه في الحجة وذكرنا في النكاح معنى يشعر باستقصاء الشرع فيه وإنما يحتاج إلى اعتبار القوة في الحجة ما لا يحتاج إليه المال وقول الشافعي إنه ليس بمال وقعت به الإشارة إلى ما ذكرناه وكذلك ذكرنا في البعضية معنى يفيد العتق وعلى أنا سلكنا طريقة متبينة في شراء الأخ أخاه أنه لا يعتق ويستمر ملكه وذكرنا أن الأصل في الأب والأخ وغيرهما انتفاء العتق، وإنما العتق، وقع في جانب الأب معدولاً عن الأصل المعهود بعلة المجازاة وهذا لا يوجد في الأخ وأبطلنا المعنى الذي ذكر من الجانبين وقدمنا بحق هذه الطريقة في كتاب الاصطلام فليكن الاعتماد عليه وقد انتهى الكلام في الطرد وما يتبعه. وحين فرغنا من الكلام فيه رجعنا إلى ما كنا فيه في الأصل وهو الكلام في علة القياس.

فصل

[صحة الدلائل]

قال المحققون من أصحابنا: إن العلة لا بد من الدلائل على صحتها لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعي، وكما لا بد من الدلالة على الحكم لا بد من الدلالة على العلة. وقد قالوا: إذا ثبت حكم متفق عليه وادعى المستنبط أنه تحلل بمعنى أبداه فهو مطالب بتصحيح دعواه في الأصل وذكر بعض أهل الجدل أنه لا يسوغ هذه المطالبة لكن على المعترض أن يبطل معناه الذي ذكره إن كان عنده

مبطل له وهذا ليس بشيء والصحيح هو الأول وذلك لأنا قد ذكرنا فساد الطرد وذكرنا بطلان التحكم في الدين ولا بد من علة مقتضية للحكم مناسبة له مغلبة في الظنون أنها المثيرة لهذا الحكم فإذا ادعى أنه أصابها فهو مطالب بإبدالها فإذا اقتصر على محض الدعوى كانت دعواه العلة بمنزلة دعواه الحكم.

ببينة: أن المعلل يدعي كون هذا الوصف علة ولا بد من إقامة البرهان على الدعوى وإن قال: لا يلزمني إقامة البرهان فهو إذاً متحكم على الشرع بعلته فهو كتحكمه بالحكم فإن قال هذا المعلل: إن الصحابة نصبوا علامات على الأحكام فإنا أيضاً ننصب من جنس ما نصبوه فبين ذلك وبرهن عليه فإن قال: الدليل على صحة العلة عجز المعترض عن الاعتراض، قلنا: ومن أين قلت إن عجز المعترض يدل على صحة العلة فالسائل مسترشد مستهدٍ يطلب دليل صحة العلة لينقاد لقضيتها والأصل أن إقامة الدليل على المدعين ولو قال المدعى عليه للمدعي الدليل على أني محق عجزك عن إقامة البينة هل يسمع هذا وهل تسقط عنه اليمين فهذا هوى بين وقد يقع العجز عن الطعن في الباطل لعدم آلته وكم من حق مستور خفي في العالم وكم من باطل ظاهر مجهور به.

وإذا ثبت أنه لا بد من الدليل على صحة العلة، وقد قال القاضي أبو الطيب: الدليل على صحة العلة من أربع طرق:

أحدها: لفظ صاحب الشرع بنصه أو ظاهره أو شبهه.

والثاني: إجماع الأمة.

والثالث: التأثير.

والرابع: شهادة الأصول.

فأما لفظ صاحب الشرع؛ فقد يكون في الكتاب وقد يكون في السُّنّة.

أما في الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١] وهذا عبارة عن الإسكار الذي يحدث هذه الأشياء التي ذكرها اللَّه تعالى، وقال سبحانه وتعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٢] ثم قال: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١] والإفضاء اسم للوطء، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟﴾ [النور: ٥٩] وذكر مثال هذا.

وقد ذكرنا بعض ذلك من قبل، وذكر من أمثال هذا والتنبيه قوله عليه الصلاة

والسلام: «**أينقص الرطب إذا جف**»[١]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث**»[٢]، وقوله: «**نهى عن بيع ما لم يقبض**»[٣]، وقوله: «**إنها من الطوافين عليكم**»[٤]، وقوله: «**إنما هو دم عرق**»[٥]، وفي بعض الروايات، قال لبريرة: «**ملكت بضعك فاختاري**»[٦]. وقد ذكرنا من قبل نظائر هذا.

قال: وأما الإجماع فهو دليل مقطوع به فما أجمعوا عليه من حكم أو علة وجب المصير إليه ومثاله، قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[٧] وأجمعوا أن النهي عن ذلك لأن الغضب يشغل قلبه ويغير طبعه ويمنعه من التوفر على الاجتهاد وكذلك على مثال قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

قال: وأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها وذكر نظائر لهذا منها: الشدة في الخمر يثبت التحريم عند وجودها وتزول بزوالها وكذلك الرق في علة نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويكمل بزواله وذكر مسائل من أمثال هذا وأورد كلاماً طويلاً فيما وجد تأثيره من هذا الجنس وفيما لا يوجد تأثيره من هذا الجنس، وبيان هذا يدل على صحة العلة أنه يفضي إلى غلبة الظن لأنه إذا رأى الحكم يدور مع الشيء وجوداً وعدماً غلب على ظنه أن هذا الشيء هو الأمارة على ذلك الحكم وإذا وجد عند وجوده ولم يعدم عند عدمه لم يوجد عليه الظن.

قال: وأما شهادة الأصول مثل قولنا لا تجب الزكاة في إناث الخيل لأنه لا تجب في ذكورها فالأصول شاهدة لهذا لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها، وهذا طريق يفضي إلى غلبة الظن لأن الإنسان إذا علم أن فلاناً إذا أعطى بناته شيئاً يعطي بنيه مثلها فإذا سمع أنه أعطى البنات غلب على ظنه إعطاء البنين مثلها فثبتت أن شهادة الأصول دليل صحة العلة من هذا الوجه وقال: ومن نظير ما ذكرناه قول المعلل من صحت صلاته صح ظهاره وكذلك

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٥٢١) رقم (٦٤٨٤)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٠٢) رقم (١٦٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٥٠) رقم (٢٠٢٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٦٠) رقم (١٥٢٥).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) ورد بلفظ: «اذهبي فقد عتق معك بضعك» أخرجه الدارقطني في السنن (٣/ ٢٩٠) رقم (١٧٠). وانظر فتح الباري (٩/ ٤٠٦).

(٧) سبق تخريجه.

قوله: من لزمه العشر لزمه ربع العشر في مسألة زكاة الصبي وكذلك قوله: ما حرم فيه النساء حرم فيه التفرق قبل التقابض وأمثال هذا تكثر فالأصول تشهد لصحة هذا القليل وهذا الذي ذكرنا لمجموع كلامه، واعلم أن إقامة الدليل على صحة العلة فصل مشكل وقد اختلف الأصوليون في ذلك اختلافاً عظيماً وإن وجدنا من الأصول في الشرع وهي الكتاب والسُّنَّة والإجماع نوع دليل على صحة العلة من نص أو تنبيه أو إشارة أو مفهوم صرنا إلى ذلك واستدللنا بذلك على صحتها وقدمنا ذلك على غيره مما يدل على صحة العلة إذ النص ودليله مقدم على كل دليل عندنا فإن قال قائل: فإنكم لم تقولوا بهذه الدعوى فإن النبي ﷺ قال في دم الاستحاضة: «**فإنه دم عرق انفجر**»(١). وقال عليه الصلاة والسلام لبريرة: «**ملكت بضعك فاختاري**»(٢). وقال عليه الصلاة والسلام في أخبار الربا: «**كيلاً بكيل ووزناً بوزن**»(٣) فالأول يدل على أن سيلان الدم وخروجه من الباطن إلى الظاهر علة انتقاض الوضوء والثاني يدل على أن ملكها نفسها بالحرية علة ثبوت الخيار والثالث يدل على أن الكيل هو العلة ولم تقولوا بشيء من ذلك.

الجواب: إن هذه الألفاظ لها معان غير ما ظننتموها وتعرف بمخارج الألفاظ والتأمل فيها أما اللفظ الأول فقد كان اشتبه على السائلة أن الدم الذي تراه، ما حكمه وكانت تظن أن ذلك دم الحيض فذكر الرسول ﷺ هذا اللفظ ليميز بين دم الحيض ودم الاستحاضة فإن دم الحيض دم يرخيه الرحم ويخرج من جوفه في زمان مخصوص تعتاد النساء ذلك بأصل بنيتهن وخلقتهن، وأما دم الاستحاضة دم ينفصل من العرق لا من الرحم ولا رخاء لذلك وإن كان في الظاهر ينفصل من المحل الذي ينفصل منه دم الاستحاضة وكانت الإشارة منه ﷺ واقعة إلى هذا وعلى أن قوله ﷺ: «انفجر» كلمة زائدة لا يعرف ثبوتها وأما الذين رووا من قوله ﷺ: «**ملكت بضعك فاختاري**»(٤) فعلى هذا الوجه لا يعرف هذا الخبر وعلى أنه يقال لهم: هل تقولون: إنها ملكت نفسها بالعتق حتى تصير كامرأة لا زوج لها فإنها هي التي تملك نفسها على الإطلاق ونعلم قطعاً أنها لم تملك نفسها كذلك فلا بد من تأويل، وتأويله ملكت الفسخ لتملكي نفسك فاختاري ثم قام الدليل أن زوجها كان

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٩١) رقم (١٠٣٢١)، وأحمد في المسند (٢/ ٢٣٢) رقم (٧١٧١).

(٤) سبق تخريجه.

عبداً وأن ملكها الفسخ كان في هذه الصورة وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «**كيلاً بكيل**»[١] فهو منه عليه الصلاة والسلام إشارة إلى علة الخلاص عن الربا وقد بينا في مسائل الفروع أن قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»[٢] يدل ذكر الطعام أن الطعم علة وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الثيب أحق بنفسها من وليها**»[٣] يدل أن الثيابة علة وقوله عليه الصلاة والسلام: «**من باع نخلاً مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**»[٤] دليل أن التأبير علة في كون الثمرة للبائع، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]. يدل أن الحمل علة وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] يدل أن السرقة علة وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] يدل أن الزنا علة، وقوله عليه الصلاة والسلام في: «**النهي عن بيع الطعام قبل القبض**»[٥] يدل أن عدم القبض علة وأمثال هذا توجد كثيراً وأما قوله عليه الصلاة والسلام في الرطب: «**أينقص إذا جف**»[٦] نص في التعليل به وقوله: «أينقص إذا جف» تقرير وأبين باستفهام مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧] ومعنى الخبر إذا علمت له ينقص الرطب إذا جف فلا يجوز البيع إذاً ومن البينة على العلة قوله عليه الصلاة والسلام: «**العينان وكاء السّه**»[٧] فيكون الدليل دليلاً أن بزوال الاستمساك علة لإنقاض الوضوء.

❁ ❁ ❁

فصل

الإطراد والانعكاس

وأما إذا أعوز الدليل من هذا الوجه ولم يكن بدٌّ من إقامة الدليل فقد جعل بعض أصحابنا مُجرد الإطراد والجري دليلاً وقد أبطلنا ذلك، وذكر كثير من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة أن الإطراد والانعكاس دليل على صحة العلة وهو أن

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٦٨) رقم (٢٠٩٠)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٧٢) رقم (١٥٤٣).
(٥) سبق تخريجه.
(٦) سبق تخريجه.
(٧) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ١٩٨) رقم (٧٢٢).

يوجد الحكم بوجود وصف زائد وتزول بزواله فيدل أن لذلك الوصف التأثير في الحكم ما ليس لغيره.

واستدل من قال: إن هذا دليل صحة العلة بأن العلل الشرعية علل ظنية وليس لها عمل إلا إفادة غالب الظن ونحن نعلم قطعاً أن الحكم إذا وجد بوجود وصف وانتفى بعدمه غلب على الظن أنه العلة وهو كالشدة في الخمر فإنه يوجد التحريم بوجودها وينعدم بعدمها دل أنها العلة.

قالوا: ومن أنكر أن هذا يفيد غلبة الظن فقد عاند.

ببينة: أن مثل هذا يعتمد عليه في المؤثرات العقلية فكيف لا يعتمد عليه في المؤثرات الشرعية، وإذا ثبت وجود غلبة الظن ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ثبت كونه علة وأفاد الحكم الذي بني عليه.

وقد قيل: إن الحكم إذا ربط بالطرد والتنكيس فهو في العكس أبين من جهة أن الطارد في محل النزاع مدعي الإطراد وهو منازع فيه لا محالة، وأما الانعكاس فهو متفق عليه لأن الانعدام عند عدم الوصف متفق عليه، واعلم أن الاستدلال بهذا الدليل في نهاية الإشكال لأنا بينا أن الإطراد ليس بدليل على صحة العلة وهي شيء يلزم المعلل بكل حالٍ حتى إذا لم يطرده والتزم ما ينقضه ظلت علته على ما سنبين من بعد.

ويقال للحنفي إذا قال: إن علة جريان الربا الكيل لم قلت إن الكيل علة؟ قال: لأنها علة مطردة قال: لأني أتبعها الحكم أين وجد الكيل فيقال هذا باتفاق بيني وبينك.

فإن قال: باتفاق لم يسلم له ذلك، وإن قال: لا باتفاق لكني أطرد العلة وأتبع الحكم الكيل أين وجد فيقال له: ليسوغ لك ذلك فإن قال: لا، كفى الخصم شغله، وإن قال: نعم، فيقال له: لم ساغ لك ذلك؟ فإن قال: لأنها علة الحكم. يقال له: ولم قلت إنها علة الحكم؟ فيعود إلى ما بينا من قبل، فهو يستدل على صحة العلة بالجريان، ويستدل على صحة الجريان بالعلة وهذا فاسدٌ. فإن قال: ساغ لي لأنها غير منتقضة يقال: معنى قولك غير منتقضة أنك علقت الحكم بها في كل موضع وجدت فيه العلة فكأنك قلت إنما ساغ لي تعليق الحكم بها لأني علقت الحكم أين وجدت.

فإن قال: إنما ساغ لي تعليق الحكم أين وجدت لأنه لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع.

يقال له: ولم إذا لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع وجب تعليق الحكم بها وما أنكرت أن يكون هاهنا مانع غير ما ذكرت لأن وجوه الفساد تكثر به؟ فإن قال: ليس هاهنا وجه فساد.

يقال: أبعد في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها.

فإن قال: نعم.

قيل: فدُل على صحتها واترك حديث الجريان والإطراد وإن قال: لا يعد ذلك من وجوه الفساد رجع الأمر إلى ما سبق وهو أن مدعي صحة العلة لا بد له من إقامة الدليل على صحتها.

فإن قال: ما لا يوجد فيه وجه من وجوه الفساد فهو صحيح.

قلنا: قد بينا أن هذا عدم الدليل على الصحة والفساد وعلى أنك إذا لم تدل على وجه الصحة فيجوز أن يكون فيه وجهٌ فاسدٌ وأنت لا تشعر، لأن الفساد كما لا يثبت إلا بدليل الفساد فالصحة لا تثبت إلا بدليل الصحة ولأن العدم لا يدل على شيء ما بصحة ولا فسادٍ.

فإن قال: لو لم تكن العلة صحيحة لأعلمنا اللَّه تعالى ذلك.

قيل له: يكفي في النفي فقد دليل الإثبات ولا يكفي في الإثبات فقد دليل النفي.

ألا ترى: أنا ننفي صلاةً سادسةً لفقد الدليل على وجوبها ولا نُوجبها لفقد الدليل على نفيها فلا تثبت الصحة هاهنا لفقد دليل الفساد وهذا لأن الأصل نفي صلاة سادسة فلا ينتقل عنه إلا بدليل.

فإن قالوا: عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها.

قيل: الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد.

فإن قيل: أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها فقد صار عدم المعارضة دليلاً على صحته فكذلك هاهنا عدم المعارض يصير دليلاً لصحة العلة قلنا: العجز إنما كان حجة لا بما قلتم، ولكن بوقوعها خارجاً عن معتاد قدرة البشر، إلا أن الكفار تعنتوا وقالوا: هو في مقدور البشر فقيل لهم: ائتوا بمثلها ليقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا، وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه السؤال والجواب ما يبين أن الإجراء والطرد ليس بدليل صحة العلة فكذلك العكس، بل هذا أبعد لأن الإطراد يلزم المعلل، والانعكاس ليس بشرطٍ لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان

الإطراد يلزم الذي هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذي ليس بشرط لأن لا يكون دليلاً أولى، ومن جعل ما ذكرناه دليلاً يجيب عن هذا، فيقول: إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن في انتصاب الشيء علماً على الحكم، ومن زعم أنه لا يفيد لا بد أن ينسب إلى العناد، وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضي إلى غلبة الظن.

وعندي: أن الإشكال لا يزول بهذا ويدخل على ما ذكروا فصل الشرط الذي قدمنا، فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه، وليس بعلةٍ، ومن يقول إنه علةٌ ولا يفرق بين الشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشيء قد يوجد عند الشيء اتفاقاً وينعدم عند عدمه اتفاقاً ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالي عن الأستاذ أبي إسحاق أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقته الأصول وعبر عن هذا فقال: وأنا أقرب في ذلك قولاً فأقول: إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشيءٍ، فهذا هو الضبط الأقصى الذي ليس عليه مزيد، فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علماً وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالاً فقال: فإن قيل: الإخالة مع السلامة هي الدالة على صحة القياس إذاً، لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل على القياس إجماعهم، لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس ثم سأل سؤالاً ثانياً فقال: المآخذ على هذا الوجه محصورةٌ، والوقائع غيرُ محصورةٍ فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي، وقال: إن هذا السؤال عسرٌ جداً.

قال الإمام جمال الإسلام: وعندي هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة وإنما هو إشكال إن كان في مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع إلا ويستند ذلك إلى أصلٍ مناسبٍ له، ويكون معنى الأصل مؤثراً فيه وقد ذكر بعض الأصوليين في الدليل على صحة العلة طريق السبر والتقسيم، وهو أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل ويتتبعها واحداً واحداً ويبيّن خروج آحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه.

واعلم أن الفصل اختلف فيه أهل الأصول وهو أن القائس إذا خالفه قائسٌ

آخر في علة الأصل فأبطل هذا القائس علة خصمه هل تصح علته؟ فبعضهم قال: يدل ذلك على صحة العلة مثل الحنفي يبطل علة الكيل فتصح بذلك علته التي يدعيها لأن القائلين بالقياس اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة والأخرى باطلةٌ فإذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى ضرورة وهذا الوجه في تصحيح العلة ضعيفٌ لأن البطلان ضد الصحة فكيف يكون دليل الصحة، ولأن الصحة لا تدل على الصحة مع تجانسها فكيف يدل البطلان على الصحة مع تضادهما وهذا لأنه يجوز أن تكون العلتان جميعاً فاسدتين، ويكون الصحيح العلة الثالثة، ويجوز ألَّا يكون المنصوص عليه معلولاً بعلة ما، وأيضاً فإن العلم ببطلان إحدى العلتين لا يدل على صحة العلة الأخرى إذا توهم البطلان قائمٌ في العلة الأخرى، ولأن شرط صحته العلة أن يكون مخيلاً مقتضياً للحكم الذي ربط به، وإن بطلت العلة الأخرى لا يثبت هذا المعنى لهذه العلة وقولهم: إنهم اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة قلنا: ليس على هذا الوجه بل كل فريق يقول: علتي صحيحة، وعلة الخصم باطلة، وإن بطلت علته لا يعترف بصحة علة الخصم، لأنه مقيم على اعتقاد بطلان علة الخصم سواء صحت علته أو بطلت.

فإن قيل: قد اتفقوا أن هذا الأصل معلول وإذا اتفقوا أنه معلول فلا بد أنه إذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى.

قلنا: إنما اتفقوا على أن الأصل معلول بعلةٍ صحيحةٍ لو وجدت، فإذا لم نجد علةً صحيحة لا يكون معلولاً ونقول: إن بطلت علتي ولم يدل البطلان على صحة علتك بقيت علتي صحيحة وعلتك غير مدلول على صحتها فيكون الأصل من قبيل ما هو معلول إلا أن تأتي بعلة وتدل على صحتها.

وذكر أبو زيد عن بعضهم أن العلة المخيلة ما يوقع في القلب خيال الصحة وذلك بالملاءمة والصلاحية.

وتقسيم الملاءمة أن يكون على وفق ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف، وعن الصحابة. قال: وعلماؤنا قالوا ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم لا يقبل التعليل ولا يلتفت إليه وإذا صار ملائماً يعمل به إلا بسبب العدالة وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم كالشاهد لا بد أن يأتي بلفظ الشهادة لأنه الملائم للشهادة ولا بد بعد ذلك من التعديل، والتعديل هناك مثل التأثير هاهنا، فإن عمل قبل التأثير يصح، وإن عمل قبل الملاءمة لا يصح كالشهادة لو عمل القاضي بها بلا لفظ الشهادة لا يصح، واستدل في أن الإخالة ما أوقع في القلب خيال الصحة، لأن العلة ما تغير الحكم لعلة المريض تغير وصفه، والمغير لا بد أن

يكون لتغييره أثر لأن ما لا يحس لا يعرف ثبوته بآثار محسوسة فما لا أثر له لا يكون علة، ثم هذا الأثر ليس مما يحس لكنه مما يعقل فيجب الرجوع إلى القلب وشهادته تحكيمة كما قيل في أمر القبلة إذا اشتبه ولم يبق عليها دليلٌ يحس وجب الرجوع إلى القلب وشهادته فإذا شهد القلب بصحته قبلت الشهادة، وقد قال النبي ﷺ: «**الإثم ما حاك في قلبك وإن أفتاك الناس**»[1] والاعتراض على هذا الفصل هو إن الإخالة بما يقع في القلب تكون حجة يقع في قلبه ولا يكون حجة على غيره وكذلك في أمر القبلة إذا اختلفت الجهات بجماعة لا يكون قول بعضهم حجة على البعض.

قال: ولأن كل معلل يمكنه أن يقول: قد وقع في قلبي خيال الصحة فيصير قوله معارضاً لقول صاحبه فبطل دعوى الإخالة بهذا الوجه.

وذكر أبو زيد أن الطريق الصحيح في تصحيح العلل أن يكون الوصف ملائماً للحكم.

ويستدل على الملاءمة بدليل يمكن الوقوف عليه بأن التمثيل وهو أن يبني عمل مثل ذلك الوصف في أصول الشرع، وهذا لأن الوصف مع صلاحه وملاءمته للحكم يحتمل ألَّا يكون علة فلا بد من دليل عليه ولا دليل عليه سوى الاستشهاد بأصل صحيح ثابت لترجيح جهة الصواب على جهة الغلط وذكر على هذا مسألة الإفطار بالأكل، وأنه يوجب الكفارة. والعلة أنه إفطار كامل والاستشهاد عليه بالوطء وذكر مسألة السلم الحال وأن المفسد له العجز عن التسليم والاستشهاد بكل عقد يوجد فيه العجز عن تسليم المبيع.

وذكر مسألة حرمة المعاهدة وأن علة إثباتها البعضية، والاستشهاد عليه بالوطء الحلال والوطء بالشبهة وذكر هو غيره ممن ينصر طريقته كلاماً طويلاً في الأصول التي صنفوها فجعلت فيه هذا القدر، وهو الذي يفهم ويقع في القلب من التطويل العظيم في كلامه، وجعل يردد هذا المحرف وهو أن ما لا يحس يعرف بأثره فيعرف صحة العلة ببيان أثرها واستشهد بالشهادة في عامة كلامه في هذا الفصل وقال: عدالة الشاهد إنما تثبت بأمر دينه في منعه من ارتكاب ما اعتقده حراماً بدينه فيستدل به على منعه من الكذب الذي هو حرام في دينه فكذلك عدالة الوصف الذي هو بمنزلة الشاهد على الحكم إنما يعرف بأثره في إيجاد مثل هذا

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ٣٢٠) رقم (٢٥٣٣)، وأبو يعلى في المسند (٣/ ١٦٢) رقم (١٥٨٧)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٢/ ١٤٨) رقم (٤٠٣).

الحكم في موضع آخر بالإجماع ليصير الأثر الموجود دليلاً على نظيره، ويكون استدلالاً بوجود معلوم لا بعدم ولا شيء لا يطلع عليه ولا يجوز المحاجة به، وهذا إنما يقوله على من يجعل دليله في صحة العلة عدم قيام الدليل على فساده ويقول من يتعلق بذلك الدليل على صحة العلة متعلق بمحض العدم.

قال: ولأنا ذكرنا أن الحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معه فكذلك يوجد مع الشرط ويطرد معه فلا بد من دليلٍ آخر يميز بين الشرط والعلة، وذلك في بيان الأثر وأنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر فهذا الذي ذكرت قدر ما وجدت من كلام المحققين في بيان الدليل على صحة العلة.

واعلم: أن الاشتغال بدليل الإطراد بمجرده لا معنى له وكذلك بدليل الإطراد والانعكاس وإن كان هذا أمثل من الأول وأوقع في القلب ولأصحابنا العراقيين شغف عظيم بهذا ولعل بعضهم يقول: لا دليل فوق هذا ولكن الاعتراض الذي قلناه اعتراض واقع.

وأما الاستدلال بشواهد الأصول فضعيف أيضاً كثرة الشواهد لا يكون فيها دليل كثير، وهذا لأن الوصف هو المقتضى للحكم، فلا بد من بيان معنى في الوصف يدل على الاقتضاء حتى تصح العلة، وأما إبطال علة الخصم وطلب تصحيح العلة بهذا الطريق فضعيف أيضاً بما قد بينا فلم يبق في الدليل على صحة العلة سوى الإخالة والمناسبة.

وقد ذكر أبو الحسين البصري في أصوله أن مما يدل على صحة العلة أن يكون الوصف مؤثراً في قبيل ذلك الحكم لأن العلة ما يؤثر في الحكم وما لا يؤثر لا يكون علة.

قال: وهذا كالبلوغ يؤثر في رفع الحجر عن المال فكان أولى أن يكون علة في رفع الحجر عن النكاح من الثيوبة، لأن الثيوبة لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر.

واعلم أنَّا بينا تأثير الثيابة في مسائل الخلاف في الفروع، وأوردنا ما فيه الكفاية ورجحنا اعتبار الثيابة على اعتبار الصغر، وتركنا إيراد ذلك في هذا الموضع واعلم أن مجموع ما يتحصل من معنى الإخالة والمناسبة وهو أن يقال: دليل صحة العلة وجود وصف مناسبٍ للحكم مخيل مؤثر في إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله، فإذا وجد الوصف بهذا الحد عرف صحته وهذا أمر لا يتم بالمكابرات والمعاندات، وإنما يعرف ذلك بعرضه على أصول الشرع

وقواعده وبيان هذا في الشدة المسكرة. فإنَّا نقول: إنها العلة في تحريم الخمر ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف وهذا وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته، ونعني بالتأثير إشعاره في القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة ووجود شاهد الأصل على ذلك وكذلك الطعم مشعر بالتحريم بالوجه الذي ذكرناه في كتاب الاصطلام وقد أبى بعض أصحابنا وجود معنى في الطعم يؤثر في الحكم ويشعر وجعل يلوذ بالخير، واللياذ بالخير وإن كان حسناً لكنا ندعي أن علة الربا علة مستنبطة لا منصوص عليها وقد استنبط الشافعي علة الطعم واستنبط أبو حنيفة علة الكيل فلا بد من إقامة الدليل على تصحيحه من حيث الإخالة والمناسبة، وفي هذا خطب عظيم ولا يمكن إقامة الدليل عليه إلا بعد معرفة حكم النص، ولا بد من الإعراض عن الترجيحات لأن الحاجة ماسة إلى إقامة الدليل على تصحيح العلة فلا معنى للاشتغال بالترجيح وعندنا أن الكيل علةٌ فاسدة وليس لها مناسبة لحكم النص بوجه ما.

وأما الطعم فهو المخيل المشعر بثبوت حكم النص فذكر الترجيح في مثل هذا يبعد فدل أنه لا بد من ذكر دليل في نفس الطعم، وأنه علة وقد أوردنا وحققنا وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع، وإنما هو لمسائل الأصول، وعلى الأصل الذي أوردناه مسألة بيع الفاسد فإن الفساد مشعر بانتفاء الحكم، وفي مسائل النكاح بغير ولي الأنوثة مشعرة ببقاء الولاية للمرأة في الأنكحة، والبكارة مشعرة بثبوت الإجبار، وأمثال هذا يكثر فهذه هي الأصول، وعلى أمثال هذه العلل ينبغي أن يقع الاعتماد من اللَّه المعونة والتوفيق بمنه.

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فنقول: قد بينا أن الإطراد ليس بدليلٍ لصحة العلة لكنه شرط لصحة العلة وسيأتي هذا من بعد فأما الانعكاس ليس بشرطٍ ونذكر هذه المسألة في هذا الموضع.



مسألة: اعلم أن الانعكاس ليس بشرطٍ لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب:

وهو قول جمهور من انتمى إلى الأصول من الفقهاء وهو أيضاً قول بعض المتكلمين، وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرطٌ فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة وهو قول بعض المعتزلة. ويعلق من ذهب إلى هذا بالعلل العقلية. وقال: العلل الشرعية وإن كانت مظنونة ولكن ينبغي أن تكون على مضاهاة العلل العقلية إلا في كون إحديهما معلومة، والأخرى مظنونة،

ثم العلل العقلية يجب انعكاسها، كذلك العلل السمعية، ولأن العلل الشرعية إنما تفيد الحكم لأنها تفيد غلبة الظن فإذا وجد الحكم بوجود الوصف ولم ينعدم بعدمه ولم يفد غلبة الظن فلا يبقى حجة.

وأما دليلنا نقول: العلة المنصوبة للإثبات فلا تدل على النفي وكذلك إذا نصبت للنفي لا تدل على الإثبات.

فنقول: علة منصوبة فلا يطلب منها إلا التأثير في ذلك الحكم كالعلة المنصوص عليها لا يطلب منها إلا إثبات الحكم الذي تناوله النص، وهذا لأن المقصود من التعليل إثبات الحكم دون نفيه فلا يعمل في النفي لأن العلة إنما تعمل فيما قصد بالعلة.

ونقول أيضاً: إن العكس لو كان شرطاً لكان لا يقتل إلا قاتل من حيث كان القتل علة قتل القاتل أو لا يقتل إلا مرتد فإذا كان الحكم الثابت بعلة تطّرد مع ارتفاعها لوجود علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها، دل ذلك أن الانعكاس ليس بشرط.

فإن قالوا: إن القتل قصاصٌ قد انعدم بعدم القتل، وكذلك الفعل بالردة انعدم بعدم الردة وإنما تقتل بعلة أخرى.

قلنا: فإذا كان وجود القتل بعلة القتل من حيث انعدام وجود القتل عند عدم القتل فإذا حدث علة أخرى للقتل فينبغي أن يحكم بتعارض ما يوجب القتل وما لا يوجب القتل ويسقط القتل لأن الدليل الشرعي دليل مثل الدليل العقلي، ثم الدليل العقلي يجوز أن يدل على وجود الحكم في الموضع الذي وجد فيه الحكم ثم ينعدم ويثبت الحكم بدليل آخر فكذلك الدليل الشرعي يجوز أيضاً أن يكون كذلك، بل هذا أولى لأن الدليل العقلي قد صار دليلاً بنفسه والدليل الشرعي إنما صار دليلاً بجعل جاعل فإذا لم يكن هذا شرطاً في الدليل العقلي ففي الدليل الشرعي أولى وقد ظهر بهذا الجواب عما تعلقوا به وقد ظهر الذي قالوه لا يشترط في الدليل العقلي وفي الحسيات أيضاً ليس كل من نصب علماً على إثبات شيء ينبغي أن ينصب علماً على ضده.

وأما قولهم: إن قوة الظن تذهب بعدم الانعكاس دعوى لا دليل عليها، وعلى أنا بينا أن الدليل على صحة العلة الإخالة والمناسبة وذلك قائم وإن لم ينعكس وهذا هو الدليل المعتمد وإذا بقي الدليل على صحة العلة بقيت العلة مفيدة لحكمها ثم إذا انعدمت العلة فيجوز أن يقوم دليلٌ آخر على بقاء الحكم، ويجوز ألَّا يدل دليل فينتفي لعدم الدليل.

ويقال أيضاً إن العلة الشرعية أمارةٌ فيجوز أن يدل على الحكم الواحد أمارتان أيهما وجدت دلت عليه فإحدى الأمارتين وإن عدمت بقي الحكم بالأمارة الأخرى ولم يدل ذلك على أن الأمارة الأخرى لم تكن صحيحة. واللَّه أعلم.



فـصـل

[قياس الشبه]

قد فرغنا من ذكر قياس المعنى فهذا قياس الشبه:

وقد اختلف العلماء في كونه حجة في الأحكام أو ليس بحجة.

مسألة:

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي رحمه اللَّه أنه حجة وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه وأقرب شيءٍ في ذلك قوله: في إيجاب النية في الوضوء كالتيمم: طهارتان فكيف يفترقان، وتابعه أكثر الأصحاب على ذلك غير أبي إسحاق المروزي، فإنه روي عنه أنه قال: ليس بحجة.

وقال الشافعي في أدب القاضي: القياس قياسان:

أحدهما: ما كان في معنى الأصل.

والآخر: أن يشبه الشيء بالشيء من أصل ويشبه الشيء من أصل غيره ثم قال: وموضع الصواب عندنا في ذلك أن ينظر إن أشبه أحدهما في خصلتين وأشبه الآخر في خصلة ألحقه بالذي أشبه في خصلتين.

قال بعض أصحابنا: إن قوله هذا يدل على أنه حكم بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علة الحكم.

وقال بعضهم: إنما حكم بترجيح إحدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه.

وقال كثير من أصحاب أبي حنيفة: إن قياس الشبه ليس بحجة وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم وصار إليه القاضي أبو زيد ومن تبعه، وذهب إلى هذا القول أيضاً: القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي.

ثم اعلم أن الشبه ضربان:

أحدهما: في الأحكام.

والثاني: في الصورة.

فأما الشبه في الأحكام، فقد ذهب عامة أصحابنا إلى جواز التعليل به كوطء الشبهة مردود إلى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهد لشبهة بالوطء في النكاح في الأحكام.

وأما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة بصورة الشبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم كقول القائل: ذو حافرٍ أهلي وقد جعل بعضهم مثل هذا القياس حجة لأن الشبه قد وجد.

قال: وإذا جاز أن يعلل الأصل بصفة من ذاته جاز أن يعلل بصورة من صفاته، ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمارة على الحكم كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى أو في الحكم أمارةٌ على الحكم وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم بأن يفيد قوة الظن ليحكم بها، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم وليس هو مما يفيد قوة الظن حتى يوجب حكماً.

وقد استدل من قال: إن قياس الشبه ليس بحجة بأن المشابهة في الأوصاف لا توجب المشابهة في الأحكام، فإن جميع المحرمات يُشابه بعضها بعضاً في الأوصاف، وتختلف في الأحكام، ولأن المشابهة فيما لا يتعلق بالحكم لا توجب المشابهة في الحكم، لأن العلة هي الجالبة للحكم فيما لا يتعلق به الحكم لا بجلب الحكم، ولأن من جعل الشبه حجة لا يخلو إما أن يجعل المشابهة بهذا في جميع الأوصاف حجة أو يجعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإن جعل المشابهة في جميع الأوصاف حجة فهذا لا يوجد، وإن جعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإذا لم يكن لذلك الوصف تأثير في الحكم، فليس بأن يجعل المشابهة في ذلك الوصف علة للمشابهة للحكم بأولى بأن يجعل المفارقة في غيرها من الأوصاف علةٌ للمفارقة في الحكم.

قالوا: وأما المكاتب فنحن لا نقول: ألحق بالأحرار لمشابهته بالأحرار فإن العبد يشبه الأحرار في معاني كثيرة، ومع ذلك لا يلحق بالأحرار وكذلك الدواب تشبه بني آدم في صفات خمسٍ ولا يلحق هذا الشبه ببني آدم، ولكن المكاتب حر يد أثبتت له بحكم عقد الكتابة ورقيق رقبة فلحرية يده: يستحق ما يستحق الحر بيده، ولرق رقبته لا يستحق ما يستحقه الحر برقبته.

والصحيح: أنه ثبت له أحكام الأحرار بالكتابة نظراً له ليصل إلى الحرية مع بقاء الرق على الكمال.

وقد قال أيضاً: من يرد قياس الشبه أن مجرد الشبه صورة أو حكماً لا يشعر بمناسبة بين العلة والحكم، لجواز افتراق المحلين في الحكم.

وبيانه: أن من قاس الوضوء على التيمم في إيجاب النية بقوله: طهارة، فليس في قوله طهارة ما يؤثر في إيجاب النية ويجوز افتراق الوضوء والتيمم في حكم النية وغيرها، فلا يدل نفس وجوب النية في التيمم على وجوبها في الوضوء فلا بد من اجتماعهما في المعنى الذي يوجب نية الفعل إذا اتصف بكونه طهارةً حتى إذا اجتمع الفعلان في وصف الطهارة يجتمعان في الحكم، وعلى هذا من علل في منع قتل الحر بالعبد يقول: قصاصاً، وقاس على الطرف فيقال نفس قول قصاص لا يدل على امتناع الجريان ويجوز أن يمنع الحكم بين الطرف والنفس في ذلك المعنى ليجتمعان في حكم النفي وأمثال هذا تكثر جداً يدل عليه: أنه ليس الشبه إلا اشتراك الشيئين في وجهٍ من الوجوه وإن اشتركا في وجهٍ من الوجوه افترقا في كثيرٍ من الوجوه، ومن اكتفى بمجرد اشتراك في الشبه بوجهٍ ما يعارض بمجرد افتراق الشبه بوجهٍ ما أو بوجوهٍ شتى لأن وجوه الافتراق في الأشياء أظهر من وجوه الاجتماع فدل على أن قياس الشبه بنفسه لا يكون حجةً.

ويقولون أيضاً: قولك إن الفرع كالأصل في الحكم أبعلم تقول هذا أم بظن أو لا بعلم ولا بظن؟ فإن قلت: بعلم فأين العلم؟ وإن قلت: بظن فأين الظن؟ وهذا لأن العلم والظن لا بد لهما من مستند فاذكر المستند حتى يصح قولك إنه بعلم أو بظن وإلا فهو هذيان. وإن قلت: لا بعلم ولا بظن فحكم اللَّه تعالى لا يثبت بالجزاف.

وإن قلت: تشابههما في وجهٍ يغلب على الظن تشابههما في الحكم فهذه دعوى مجردة وإن كانت المشابهة في وجهٍ يفيد ظناً فالمفارقة في سائر الوجوه تبطل الظن وتشوش على الظان ظنه.

وقالوا أيضاً: إن الأصل في القياس هم الصحابة والمنقول عن الصحابة النظر إلى المصالح والعلل المعنوية فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجهٍ ما.

وأما دليل من جعل قياس الشبه حجة فنذكر أولاً الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه والطرد ويمكن أن يقال: على الإطلاق قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكم.

ونقول: إن قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ويقتضيه وهو تعليق التخفيف بما يوجب التخفيف وتعليق العقوبات بالجنايات وتعليق وجوب الحق بالإيجابات وأمثال هذا تكثر، وأما الطرد فعلى عكس هذا فإنه تعليق الحكم بما لا يناسب الحكم ولا يشعر به ولا يقتضيه وقد سبق بيان هذين جميعاً والكلام فيهما.

وأما قياس الشبه فلا بد وأن يكون في فرع يتجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير تعرض لبيان المعنى، ونعني بالمقرب شبهاً يقرب الفرع من الأصل في الحكم لمطلوب، ويجوز أن يقال: قياس يشعر باجتماع في حكم من غير بيان المعنى وقد استدل من جعله حجة بأن الشرع ورد باعتبار الشبه في جزاء الصيد وباعتبار الأشباه في العدالة والفسق يعني بذلك اعتبار السداد في القول بالسداد في الأفعال، وكذلك عدم السداد في القول بعدم السداد في الأفعال وكذلك ورد الشرع باعتبار الأشباه في الضيافة وأيضاً فإن القياس ليس إلا بمثيل الشيء بالشيء وتشبيهه به والشيء إنما يمثل بما يشابهه ويجانسه فيجب إلحاق الشيء بما يشابهه ويجانسه جرياً على هذا الأصل.

يدل عليه: أن التساوي في الذوات والأوصاف يوجبه التساوي في الأحكام فإن المستويين ذاتاً ووصفاً يستويان في الحكم لتحقيق التساوي.

ألا ترى أن المكاتب ملحق بالأحرار في كثير من الأشياء وليس ذلك إلا باعتبار مجرد الشبه والمعتمد من الدليل أنَّا أجمعنا أن قياس المعنى حجة، ولا موجب لكونه حجة إلا أنه يفيد قوة الظن أو يخيل في القلب أنه متعلق بذلك المعنى فإن طريق العلم القطعي مسدودٌ مردومٌ، ومثل هذا المسلك يوجد في قياس الشبه، ولا يعرف هذا إلا ببيان المثال، هذا قول القائل في الوضوء: إنه يجب فيه النية أنه طهارة حدث فيجب فيها النية كالتيمم، أو يقول في مسألة المضمضة والاستنشاق: إنهما لا يجبان في الغسل من الجنابة إنه غسل حكمي فلا يتعدى من الظاهر إلى داخل الفم والأنف كغسل الميت وكذلك قول القائل في زكاة الصبي زكاة فتجب على الصبي كزكاة الفطر.

ويقول في مسألة تبييت النية: صوم فرض فلا يتأدى بنية من النهار كالقضاء ويقول: في نفي القصاص عن الحر بقتل العبد قصاص كالطرف وأمثال هذا لا تعد ولا تحصى كثرة.

فنقول: في هذه الأقيسة إن هذه الأقيسة مغلبة للظن مفيدة قوته في كون

الحكم على ما نصب له المعلل، فإنه يغلب على ظن كل عاقل شبهية الوضوء بالتيمم، وشبهية الغسل بالغسل، والزكاة بالزكاة والصوم بالصوم والقصاص بالقصاص.

ومن قال: إن هذا لا يفيد غلبة الظن فلا شك أنه معاند.

ونقول في قول الشافعي في الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان فكيف يفترقان لمن يأتي هذا القياس أيغلب على ظنك كون الوضوء مثل التيمم فإن كل واحد منهما طهارة عن حدث لا يعقل معناه وقد غلب التعبد على كل واحدٍ منهما؟ فإن قال: نعم فهذا هو الذي قصدناه من وجود غلبة الظن، وهو أيضاً معنى شبه التقريب الذي ادعيناه.

وإن قال: لا يغلب على ظني فلا شك أنه معاند ولهذا الذي قلناه عسر الفرق بين الوضوء والتيمم على المفرق بينهما ولهذا سوى الأوزاعي وهو أحد أئمة الدنيا بينهما في نفس وجوب النية وعلى هذا جملة ما ذكرنا من المسائل وكذلك قول القائل في مسألة ظهار الذمي من صح طلاقه صح ظهاره فهذا مفيد لقوة الظن بقرب حكم الفرع من حكم الأصل في الذي نصب له العلة لأن كل واحدٍ منهما يملك بملك النكاح، وكل واحدٍ منهما يحرم البضع مع كون الزوج مالكاً للبضع متمكناً من التصرف فيه بالتحريم على وجه ينفرد بإثباته، ومما يؤيد ما ذكرناه من التعلق بقياس الشبه أن القياس إنما أطلقه الشرع في أصل الأحكام لضرورة الحاجة فإنا قد ذكرنا أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ولله تعالى في كل حادثة حكم فلو لم يجز القياس أدى إلى التوقف في كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس.

وإذا عرفت هذا الأصل فنقول: لا بد من وضع الأقيسة على وجهٍ يسهل طلبها ووجودها ليتيسر بناء الأحكام عليها، ولا يشتد باب البحث على العلماء فيها فإذا قلنا: إن القياس الصحيح هو قياس المعنى فهذا وإن وجد في كثير من الأحكام والأصول ولكن ليس مما يسهل وجودها فإنا نعلم أن كثيراً من أصول الشرع يخلو عن المعاني خصوصاً في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها وكذلك شرائط المناكحات والمعاملات ثم تلك الأصول لها فروع، وتلك الفروع تتجاذبها أشباه، وإذا كانت المعاني تعدد في الأصول فكيف يسهل وجودها في الفروع فلم يكن بد في استعمال القياس لكن مع الحيد عن طريقة الطرد لأن غلبة الظنون لا بد منها ولا ضرورة في استعمال مجرد الطرد الذي لا يفيد ظناً فجعلنا غلبة الأشباه، والقياس

المنصوب في هذه الجهة مع وجود ما يقرب في الظن إلحاق الفرع بذلك الأصل وجعله في مسلكه وضمنه إلى مسلكه حجة ثم ظهور الفرق يكون محصلةً واحدةً وهو عسر الفرق على الفارق بين الوضوء والتيمم وزكاة الرأس وصدقة الماشية وصدقة النبات وكذلك الفرق بين القصاص في الطرف والقصاص في النفس، ويعضد هذا الكلام بالأصل المعهود وهو أن الأقيسة الشرعية أمارات وعلامات وليس بموجبات وفي الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد في الموجبات.

والقول الجامع: إن التأثير لا بد منه إلا أن التأثير قد يكون بمعنى وقد يكون بحكم وقد يكون بغلبة شبه فإنه رب شبه أقوى من شبهٍ آخر وأولى بتعليق الحكم به لقوة أمارته، والشبه قد يعارضه شبه آخر فربما يظهر فضل قوة أحدهما على الآخر، وربما يخفى ويجوز أن ترجع الشبهات إلى أصل واحد ويجوز أن ترجع إلى أصلين فلا بد من قوة نظر المجتهد في هذه المواضع وهذا كالعبد يشبه الحر من حيث إنه آدمي مكلف ويشبه الأموال والسلع من حيث إنها مال مملوك، والجص يشبه البُر من حيث إنه مكيل ويفارقه من حيث إنه ليس بمأكول، وعلى عكس ذلك الرمان والسفرجل يشبه البُر من حيث إنه مأكول ويفارقه من حيث إنه ليس بمكيل وكذلك الذرة وما يشبه ذلك.

وقد قال القاضي أبو حامد المروزيّ في أصوله: إنَّا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء بوجهٍ أو أكثر من وجهٍ لكن نعني ألَّا يوجد شيء أشبه به منه ومثال هذا لا يوجد شيء أشبه من الوضوء بالتيمم وكذلك في الزكاة، والزكاة، وكذلك القصاص في الطرف والنفس فإنه لا يوجد شيء أشبه من القصاص في الطرف بالقصاص في النفس أو على عكس هذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في مسلكه أصلٌ عظيمٌ، فإذا لم يوجد شيء أشبه به منه لم يكن بدٌّ من إلحاقه به وهذا الذي قاله القاضي أبو حامد تقريب حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه.

واعلم أن هذا الذي ذكرناه نهاية ما يمكن إيراده في كون قياس الشبه حجة، والذي ذكروه في نفي قياس الشبه كلمات مخيلة والأولى أن يقال: إن من يتحرى طلب الحق وطلب إيراد معنى مناسب للحكم فينبغي أن يشتغل بذلك ويبذل غاية مجهوده، وعندي أن من طلب ذلك فلا بد أن يجده إلا في أفراد من المسائل وردت بها النصوص واتفقت الأمة على تعديها من المعاني فأما عامة الأحكام فالشارع للحكم لم يخلها من المعاني المؤثرة في تلك الأحكام وإن أعوز المجتهد

وجود المعنى حينئذٍ ينبغي أن يرجع إلى قياس الشبه على الطريقة التي قدمناها فلا بأس بذلك وغير مستبعد من الشرع أن ننبه بحكم على حكم ويمثل شيئاً بشيء إما معنى أو حكماً أو غلبة شبه بسائر الوجوه واللَّه أعلم بالصواب. وقد ذكر الأصحاب على ما ذكرناه أمثلة كثيرة ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة بعد أن تبين أصل الكلام.



فصل

الاسم وأقسامه

وأما إذا جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب: إن الاسم على ضربين: اسم اشتقاق واسم لقب.

فأما الاسم المشتق فعلى ضربين:

أحدهما: مشتق من فعل كالضارب والقاتل اشتق من الضرب والقتل فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى في قياس المعنى، لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً في الأحكام.

والضرب الثاني: أن يكون مشتقاً من صفة كالأبيض، والأسود مشتق من البياض والسواد فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية فمن جعل شبه الصورة حجة قال: يجوز أن يجعل هذا علة وحجة وقد قال النبي ﷺ في الكلاب: «**فاقتلوا منها كل أسود بهيم**»[1] فجعل السواد علماً على إباحة القتل.

وأما اسم اللقب فعلى وجهين:

أحدهما: مستعار كقولنا زيد وعمرو ولا يدخله حقيقة ولا مجازٌ لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو، واسم عمرو إلى زيد فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلة، كذلك الاسم القائم مقامها.

والوجه الثاني: اسم لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس فقد ذكر الأصحاب

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ١٢٥) رقم (٢٠٠٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ١٠) رقم (١٠٨١٧).

في هذا وجهين: فمنهم من جوز التعليل. ومنهم من لم يجوز تجويز التعليل به.

والصحيح عندي: أنه لا يجوز التعليل بالأسامي بحال لأنها تشبه الطروء وأما الأسامي المشتقة بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم، واللَّه أعلم.

وإذا فرغنا من بيان العلة فقد اشتمل هذا الفصل على ما يحتاج إليه الفقيه ولا يستغنى عنه بحالٍ فنذكر بعد هذا الكلام في:

الفصل الرابع

وهو بيان الحكم

فالحكم هو ما تعلق بالعلة في التحليل والتحريم والإيجاب والإسقاط وهو على ضربين مصرح به ومبهم.

فالمصرح به أن يقول: فجاز أن يجب كذا أو يقول فوجب أن يجب كذا وما أشبهته، والمبهم أن يقول فأشبه كذا فمن الناس من يقول: إن ذلك لا يصح لأنه حكم مبهم.

ومنهم من يقول: إنه يصح وهو الأصح عند الجدليين لأنه المراد به فأشبه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه وذلك بشيء معلوم بين السائل والمسؤول فيجوز أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما ومنها أن تعلق عليها التسوية بين حكمين كقولنا في إيجاب النية في الوضوء طهارة فاستوى جامدها ومائعها في النية كإزالة النجاسة فمن أصحابنا من قال: إن هذا لا يصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية وفي الفرع في إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يستقى حكم الشيء من نظيره لا من ضده ومنهم من قال: إن ذلك صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد في النية والتسوية بين المائع والجامد في النية موجودة في الأصل فصح القياس عليه وإنما يظهر الاختلاف في التفضيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يضر فيه الاختلاف ومن حكم العلة أيضاً أن يذكر التأثير فنقول في مسألة السواك للصائم: تطهير يتعلق بالفم من غير النجاسة فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه دليله المضمضة فهذا تعليل لهذا الحكم صحيح لأن تأثير الصوم في المضمضة صحيح موجود وهو منع المبالغة فصح إثبات تأثيره في الفرع وذلك بالمنع منه بعد الزوال واختلافهما في كيفية التأثير لا يمنع من التعليل لأصل التأثير لأن الغرض إثبات أصل التأثير إلى هذا الموضع، ذكره في التبصرة، وهذه فصول عراقية ليس تحتها كثير معنى غير أن كتب الجدل والأصول تزين بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهية، واعلم أن في بيان حكم العلة مسألة خلافية ذكرناها من قبل وهي أن مذهب

أصحاب أبي حنيفة أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل في الفرع بمعنى الأصل وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بمثل معنى الأصل، وعندنا حكم العلة تعلق حكم الأصل بها ثم إن وجدت تلك العلة في موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع وإلا فلا يثبت وهذا الخلاف هو الذي ذكرناه من قبل أن العلة القاصرة تكون علة صحيحة وعندهم لا تكون علة صحيحة ثم اعلم أنه كما يجري الاختلاف في الحكم فيجري الخلاف أيضاً في علة الحكم كاختلافهم في الإسلام هل هو علة العصمة أم لا؟ وكذلك الاستيلاء على مال الغير عندنا علة الضمان وعندهم ليس بعلة وقد يجري الخلاف في صفة العلة وهو علة وجوب الزكاة فعندنا ملك النصاب علة لوجوب الزكاة من غير اعتبار صفة المعنى وعندهم ملك النصاب المغني علة وقد يوجد الاختلاف في الشرط وهو مثل الخلاف في الشهادة في النكاح وعندنا هو شرط، وعند مالك ليس بشرط، وعلى هذا اختلافهم في عدالة الشهود في النكاح.

قال أبو زيد في تقويم الأدلة: جملة أقسام ما يختلف فيه الفقهاء من الشرعيات أربعة أنواع: الاختلاف في الموجب للحكم أو صفته أهو مشروع أم لا؟ أو في شرط العلة أو صفتها أو في حكم من الأحكام أو صفته أو في حكم مشروع معلوم بوصف بلا منازعة في محل هل هو مقصور عليه أو هو متعدٍّ عنه إلى غيره قال: والقياس لم يشرع حجة إلا لهذا النوع لما ذكرنا أنه لا حكم له غير التعدية، والتعدية لا يتصور إلا في هذا القسم الرابع ففسد فيما عدا هذا القسم لانعدام حكمه ولأنه لم يصادف محله فمحله أصل فيه حكم مشروع ليمكن التعدية فيما ليس موجود ولا يمكن تعديته كالحوالة حيث لا دين يلغو ولأن الخلاف متى يحصل في الموجب للحكم أو شرطه، ونفس الحكم، فقد وقع الاختلاف في أصل الشرع أكان أم لم يكن وهذا لا يهتدي إليه قياس لأنه ليس إلينا نصب الأحكام ولا رفعها بالرأي ولا نصب أسبابها لأن في نصب الأسباب نصب الأحكام ولا شروطها لأن في نصب الشروط المانعة رفع الأحكام، فإذا لم يكن إلينا ذلك بالرأي بطل تعليل مدعيها لأنه يعلل لنصب الشرع وبطل تعليل المنكر أيضاً لأن المنكر يقول لم يشرع أصلاً وما لم يشرع لا يكون حكماً شرعياً حتى يمكن إثباته بالقياس وإنما يثبت بالقياس قسم واحد هو شيء يثبت في محل الشرع فيستعمل القياس لتعديته ثم ذكر الأقسام فقال: أما قسم الموجب فنحو اختلافنا في الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للنساء أو لا؟ وهذا مما لا يجوز فيه التكلم بالقياس بل على مدعيها إقامة الدلائل على صحة ما ادعاه من نص أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه لأن الثابت بذلك ثابت بالنص لا بالقياس وعلى المنكر الامتناع لعدم الدليل كما نقول

فيمن ادعى أن الوتر فرض عمل زائد على الخمس وأنكره آخر لم يكن على المنكر أولاً التمسك بعدم قيام الدليل ولزم المدعي إقامة الدليل سوى القياس وكان بمنزلة من ادعى أن فرض الفجر أربع ركعات وأنكره الآخر وكذلك إذا اختلفنا أن السفر هو مسقط لشطر الصلاة أم لا؟ لم يصح التكلم فيها بالقياس بل الذي يدعيه مسقطاً يلزمه إثباته وإنما يظهر الفقه في هذه المسائل بإفساد أدلة الخصم لا لأنه يمكنه إفسادها إلا تفقد طرق الأدلة حتى يعلم بها أن الأدلة جائزة وليست بعادلة قال: وكذلك إذا وقع الخلاف في الحربي يسلم أيكون إسلامه موجباً لجعل نفسه وماله مضمونين مثل الأحرار بدارنا أم لا؟ فهذا لا يعرف بالقياس وكذلك الخلاف أن العقل مثل الشرع أهو حجة قاطعة لعذر الكفار.

وأما صفته فنحو اختلافنا في المال الذي سبب الزكاة أهو سبب بصفة النماء أم دونها، واليمين باللَّه سبب الكفارة بسبب أنها مقصودة أو معقودة وقتل النفس بغير حقٍ سبب الكفارة بصفة الحرمة أو بصفة الإباحة مع الحرمة، والإفطار سبب الكفارة باسم الجماع، أو باسم اقتضاء إحدى الشهوتين، وهذا لأن وصف الشيء منه فما لم يكن أصله مما يثبت بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبل ما يثبت به. قال: وأما أصل الشرط فنحو الاختلاف في شهود النكاح أنهم شرط أم لا؟ وكذلك الولي، فأما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فمما يعرف قياساً، لأننا وجدنا ثبوت نعني الولاية حكماً ثابتاً مع البلوغ، والحرية في أصل مجمع عليه، فصح القياس لتعديته إلى المرأة، وكذلك إذا اختلفنا في الزكاة أن التسمية هل هي شرط فيها أم لا؟ لم يجز التكلم فيها بالقياس، وكذلك قلنا: إن شرط نفوذ الطلاق من جانبها النكاح أو العدة عنه. وقال خصمنا: العدة ليست بشرط النفوذ، وبالعدة وحدها لا يصير محلاً وكذلك إذا اختلفنا في البلوغ عن عقلٍ، أهو شرط لوجوب حقوق اللَّه تعالى التي تحتمل النسخ والتبديل كالصلاة والزكاة والصوم والكفارات ولزوم الإحرام، وكذلك وجوب العقوبات كحرمات الإرث بالقتل والحدود، لم يكن للقياس فيه مدخل، وكذلك إذا اختلفنا في البلوغ بعد العقل، أهو شرط لصحة أداء ما لا يحتمل النسخ وهو الإسلام أم لا؟ ثم سأل على نفسه سؤالاً. فقال: فإن قيل: أليس اختلافنا في الطعام بالطعام؟ أن القبض في المجلس هل هو شرط في بيع أحدهما بالآخر أم لا؟ وتكلمتم بالقياس فيها، فأجاب وقال: البقاء على الصحة بلا شرط القبض، حكم ثبت في أصل منصوص عليه من البيوع، وهو بيع العبد بالدراهم، وكل ما عدا الطعام من السلع، فصحت التعدية بالتعليل إلى الفرع المختلف فيه، ما لم يمنعنا منه نص بخلافه، فيجب على مدعي الفساد لوجود

النص إقامته. قال: ولا يلزم على هذا استعمال القياس في منع شرط التسمية في الزكاة بالقياس على الناسي لأنَّا إذا أحللنا زكاة تارك التسمية ناسياً على أنه في حكم المسمى بدليل النص كما يجوز صوم الآكل ناسياً على أنه في حكم من لم يأكل بدليل النص ثم لا يجوز أن يقاس عليه إذا ترك التسمية عمداً أو أكل في الصوم عمداً لأنه معدول به عن القياس قال: فبهذا يظهر بيان الفقه في طرق القياس.

وأما صفة الشرط فكشهود النكاح أهم رجال أو رجال ونساء؟ وصفة طهارة الصلاة أهي مرتبة أم غير مرتبة أم بصفة الموالاة أو ليست بصفة الموالاة؟ قال: أما الحكم فنحو اختلافنا في الركعة الواحدة مشروعة صلاة أم لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع أم لا؟ والأربع مشروعة على المسافر، والمسح على الخف مشروع أم لا؟ وكذلك اختلافهم في القراءة هل تسقط بالاقتداء أم لا؟ والصوم هل يسقط الجنون أم لا؟ ثم سأل سؤالاً فقال: فإن قيل اختلفنا في صوم يوم النحر مشروع أم لا؟ وتكلمتم فيه بالقياس وأجاب وقال: لا كذلك فإن كون اليوم سبباً لصيرورة الصوم مشروعاً ثابت أصلاً ووقع في استنساخه أنه يوم عيد فأنكرناه لأنا أثبتنا كون اليوم سبباً بالقياس وأما وصف الحكم فنحو اتفاقنا على أن القراءة مشروعة على الشفع الثاني واختلفنا أنها فرض أو لا؟ واتفقنا أنها فرض في الأول واختلفنا أنها فاتحة أم لا؟ واتفقنا أن من حكم النكاح أن يملك الرجل طلاق امرأته واختلفنا في وصفه أنه يملك مباحاً والكراهة بعارض ويملك مكروهاً والإباحة بعارض وهذا مذهبنا على ما بينا في موضعه، وكذلك يملك الطلاق مبيناً قصداً إليه عندنا وعندي: لا يملك فهذا لايعرف بالقياس وأنا لا نجده بعينه أصلاً آخر لتعديه إلى الفرع وكذلك إذا اختلفنا في ملك النكاح في حق المتعة أهو خاص للرجل على المرأة أو هو مشترك بين الزوجين لا يعرف بالقياس لأنه غير موجود في أصل آخر لتعديه إليه بل يعرف بالاستدلال بما ثبت بالنصوص وكذلك إذا اختلفنا في حكم خبر الربا وهو قوله: «والفضل رباً» أنه فضل ذات الحنطة أو فضل كيل لم يجز إثباته بالعلة لما قلنا.

وكذلك إذا اختلفنا في حكم الرهن الثابت للمرتهن إذا تم العقد بالتسليم إليه أهو في حكم يد الاستيفاء التي يتم بالتسليم إليه أم هو حق بيع بالدين إذا تم العقد باليد كما يتم عقد الهبة باليد وحكمه وقوع الملك للموهوب له وهذا لا يجوز إثباته بالقياس لأنا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديه إليه بالقياس، وكذلك لا يجوز نفي هذا بالقياس لأن الانتفاء من حيث لم يكن لا يكون حكماً شرعياً ليمكن تعديته إلى غيره بالقياس على ما ذكرنا وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المهر بالنكاح بلا تسمية لم يكن للقياس فيه تدخل لأنَّا لا نجده في غيره لتعديه إليه.

وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المتعة بعد الطلاق وبعد الدخول لأنَّا إنما اختلفنا في ذلك لاختلافنا في المتعة أوجب أصله على نفي وحشة الطلاق أم عوضاً عن ذلك النكاح واجباً بالعقد مقام الساقط بالطلاق فهذا لا يعرف بالقياس وهذا لأن أحكام الشرع بصفاتها لا تثبت أبداً إلا بالشرع فلا يمكن معرفتها مشروعة بصفاتها إلا بالنظر من حيث المعاني التي تثبت بالأسامي العربية لا يمكن معرفتها إلا بالنظر في كلام العرب والتعرف من قبلهم.

وأما القسم الرابع فنحو قولنا: إن المسح في الوضوء يسن تثليثه، لأنه مسح قياساً على مسح الخف، فهذا يمكن إثباته بالقياس، لأنا وجدنا مسحاً في الوضوء وله فرض وسنة ووجدنا حكم إقامة سنته بإفراده لا بتثليثه فعديناه إلى الفرع وكذلك قولهم: الرأس عضو من أعضاء الوضوء فيسن تثليثه وصيغته قياساً على الوجه فهذان القياسان، في محليهما فيجب طلب الفساد بطريق آخر وكذلك قولنا: صوم رمضان صوم عين فيتأدى بنية الصوم كالنفل في غير رمضان وقولهم: إنه صوم فرض فيشترط فيه نية الفرض كالقضاء وكذلك قولنا المديون لا زكاة عليه لأن الصدقة تحل له فلا تجب عليه الزكاة كالمكاتب وقولهم: إن ملكه كامل فيلزمه الزكاة بغير المديون فهذا الذي ذكرناه سياق كلامه، واعلم أن أصلنا الذي يعرفه الأصوليون أن كل ما يمكن إثباته بالقياس يثبت بالقياس من غير تخصيص وفي هذه المسائل التي ذكرناها في بعضها ما يمكن إثباته بالقياس وفي بعضها ما لا يمكن إثباته بالقياس، وعلينا فيها أن نعرضها على الأصل الذي قدمناه فما لا يمكن إثباته بالقياس وافقناه على زعمه وما يمكن إثباته بالقياس أثبتناه وإن رغم أنف من رغم، واللَّه المعين على طلب الحق والهادي والمرشد إلى الصواب.



فصل

القياس بوجهين

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا فصلاً يتصل بهذا الذي ذكرناه أحببت إيراده في هذا الموضع وأذكر ما يعتمد عليه من ذلك.

وقال الخائضون في هذا الفن: رب أصل يتطرق إليه بالتعليل من وجه ويتقاعد من وجه ونذكر من ذلك مثالاً أو مثالين فمن ذلك اختصاص القطع بالنصاب وهذا على الجملة متعلق بأمر ظاهر فإن الناس يهجمون على ما يوجب

التغرير بالأرواح ويخاطر بالمهج بسبب التافه الوَتْحُ[1] الحقير وإن فعل ذلك إنسان فإنما يغرر بمال نفيس وتشهد له القواعد التي تستحث الطباع على الهجوم على الفواحش فيها وانتصب مزجرة الحدود يزدجره عنها، وأما المحرمات التي لا ميل للطباع إليها لم يرد الشرع في المنع فيها بالحدود فوقع الاكتفاء فيها بمجرد النهي مع الوعيد بالعذاب الشديد في الآخرة.

ثم قال هؤلاء: إن القياس وإن اقتضى الفصل في الجملة بين التافه والنفيس ولكن مبلغ النفيس لا يعرف بالقياس وكان ذلك موكولاً إلى الشرع ونصاب السرقة منصوص عليه. ومن أمثلة ذلك النصاب في الأموال الزكاتية والأقيسة قد ترشدنا إلى اختصاص وجوب الإرفاق بالأموال المحتملة لذلك المتهيئة لارتفاق مالكه ليكون الإرفاق بمقابلة الاستمكان من الارتفاق ثم القدر الواجب لا يهتدي إليه الرأي فاتبع الشرع والدليل على أن الرأي لا يهتدي إلى ما قلناه أن الهمم تختلف بالخسيس والنفيس فالفقير قد يستعصم الفلس والفلسين والملك لا يستكثر القناطير المقنطرة وكذلك هذا في النصب فإن القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق بما ينقص عن النصاب وذو البسطة والسعة لا يرفقه العشرون بل المئتان فلا بد من الرجوع إلى الشرع ويكون هو المتبع أبداً لا غير ثم قال:

نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول فيه إلى أمر ضروري لا بد منه وهذا مثل القصاص فإنه معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحترمة والزجر عن التهجم عليها فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه وهذا هو الذي يسهل تعليل أصله والتحق به تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما تأيد بهم لجر ذلك إلى ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذاً زائل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا تمهدت قواعدها فالنظر بتحقيق معناها في آحاد النوع ربما يعسر فيعرض عنه قال: وهذا ضرب من الضروب الخمسة وعندي أن تعليل إيجاب القصاص ما ذكر من حكمة وجوب القصاص وتعليل تجويز البيع بما ذكر من حكمه تجويز البيع بعيد جداً وإنما السبب لوجوب القصاص هو القتل والقتل مخيل في إيجاب القتل بعد أن تأيد بالشرع والنص عليه وكون الإنسان مالكاً للشيء مخيل مؤثر بجواز تمليكه من غيره قد تأيد بنص أيضاً،

(١) القليل. انظر المعجم الوسيط ص(١٠٠٩).

نعم يجوز أن يقال: وجب القصاص بسبب القتل وجاز التمليك فيه بسبب تملكه للمحل بحكمة الزجر أو الحكمة دفع حاجات الناس، فأما تعليل أصل وجوب القصاص بالزجر أم تعليل أصل جواز البيع بالحاجة فبعيد وهذا لأن الأحكام في الشرع بأسبابها لا بحكمتها وفوائدها وكان البيع لفائدة البيع والتعليل غير، وإظهار الفوائد غير، ونحن نعلم قطعاً أن الشرائع لفوائد وحكم لكن لا نقول: إنها معللة بها وهذا كالعبادات لا تعلل بعلة الثواب فإن كانت واجبة لفوائد الثواب، والأنكحة لا تعلل بعلة حصول النسل في العالم وإن كانت مشروعة لفائدة النسل، وكذلك الحدود واجبة لفائدة الزجر الحاصل بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك. قال:

والضرب الثاني: ما تتعلق به الحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة وهذا مثل الإجارة فإنها مبنيةٌ على مسيس الحاجة إلى المساكين مع قصور اليد عن تملكها وصفة ملاكها ببدلٍ على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من جهة أن الكافة لو منعوا عمّا تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس. وعندي: أن المنافع أموال وقد قام الدليل على ذلك فالإجارة فيها كالبيع في الأعيان. وقد بينا ذلك في خلافيات الفروع. قال:

والضرب الثالث: مما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه قد يلوح منه غرض في جلب مكرمة أو نفي ينقص بها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث وإن أجبنا عبرنا عن هذا فقلنا: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً كالتنظيف فإذا ارتبط الرابط أصلاً وكلياته تلويحاً كان ذلك في الدرجة الآخرة والرتبة الثانية البعيدة في القياس وجرى وضع التلويح منه مع الامتناع عن التصريح مع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعي الجلية كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والصور الممثلة المخيلة وهذه العبارات كلها تكلف صعب وحمل الطبع على ما بالمرء غنية عنه ولا أرى وراءها كثير معنى والطهارات كلها تعبدات وإن عللنا بالتنظف فينبغي أن يكون على الندب لا على الإيجاب وأما عامة العبادات وتوابعها تكليفات لا يعقل معناها إلا القيام بالعبادة المحضة للّه تعالى. قال:

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً وفي المسلك الثابت في تحصيله الخروج عن قياس كلي

وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث وبيان ذلك بالمثال أن الغرض في الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق يتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية كمعاملة السيد عبده وكمقابلة ملكه بملكه، والطهارات قصاراها إثبات التسبب وجوباً إلى ما لا يصرح بإيجابه وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح وقد مثلناها موضع الشرع بالنكاح لتحصين الزوجين قال:

والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً لا مقتضياً من ضرورة وحاجة ولا استحثاثاً على مكرمة وهذا يندر تصويره جداً فإنه إن امتنع استنباط معنى ضروري فإنه لا يمتنع عليه كلياً ومثال هذا القسم العبادات البدلية والمحضة وأنه لا تتعلق بها الأعراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم تروي العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر اللَّه عز وجل ينهي عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة.

ثم قال: فأما الضرب الأول وهو مما يستند إلى الضرورة فنظر القائس فيه ينقسم إلى اعتبار آخر الأصل بعضها ببعض وإلى اعتبار غير ذلك بذلك الأصل إذا اتسق له معنى فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العالية من أقيسة المعاني ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة ترك القياس الجزئي للقاعدة الكلية ومثال ذلك أن القصاص من حقوق الآدميين وقيامها رعاية التماثل عند التقابل في هذا القياس يقتضي ألَّا تقتل الجماعة بالواحد ولكن في طرده والمصير إليه هذه القاعدة الكلية لأن الاستعانة بالظلمة في القتل ليس بعسر وفي درء القصاص عند وجود الإجماع خرم أصل الباب وحاصل القول في هذا قوله: إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يحرم أمراً ضرورياً هذا معنى تسميته لهذا جزئياً وإلا فالتماثل في الحقوق التي للآدميين من الأمور الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سميناها في هذا الضرب مستندها أمر ضروري والتماثل في التقابل أمر مصلحي والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة وهذا يعتضد فيما ضربناه مثلاً من القصاص بأمر آخر وهو أن يبقى القصاص على مخالفة الأعواض أجمع فإن أعواض المتلفات مبناها على جبران الفائتات كالمثلى إذا ضمن بالمثل وكالقيمة إذا وجبت جبراً للتقويم المتلف والقصاص لا يجبر الفائت وإنما الغالب عليه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج احتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل، وإذا قسنا الأطراف عند وجود

الاشتراك في قطعها على النفوس كان واقعاً جلياً معتضداً بالمعنى الأصلي وهو الضرورة مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصونة بالقصاص وذكر بعد هذا تخريج مسألة تمييز الفعلين واعلم أن هذا الذي ذكره المشايخ في المسألة التي أشار إليها وعندي أن هذا غير معتمد وقياس الطرف على النفس وإن كان جلياً في الصورة ولكن افتراق النفوس والأطراف في الأحكام غير ممتنع في الشرع فلا بد من بيان اجتماع النفوس والأطراف في المعنى الذي يجب به القصاص على العدد في مقابلة الواحد والذي أشار إليه من قوله: إن في نفي القصاص عن الجماعة بقتل الواحد خرم القاعدة مثل هذا لا يصلح لبيان السبب والأسباب لا تترك بأمثال هذا الكلام فإن حفظ الأسباب لإيجاب الأحكام من أهم الأمور وكذلك قوله: إن القصاص عوض يخالف سائر الأعواض قد ذكرنا عندنا أن العوض الأصلي عندنا هو المال في القتل أعني بقولي: الأصلي هو العوض الذي يصح على أصول الشرع قياساً وجاء الشرع وراء ذلك بعوض آخر وهو القصاص فالدية عوض قياسي والقصاص عوض شرعي لغرض زائد لا يوجد في العوض القياسي فخير ولي القتل بينهما لاختلاف الغرضين ولم يجمع بينهما لاتفاقهما في العوضية، وهذه كلمات قد حققناها في خلافيات الفروع ولا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك.

ثم تكلم على الضرب الثاني وهو فصل الإجارة بكلام طويل يخالف القياس وهذا قد سبق بيانه من قبل وذكر تقريراً في إلحاق المنافع بالأعيان، ونحن قد دللنا أنها مال وأن العقد عليها كالعقد على المال وقد ألحقت المنافع بالأعيان الموجودة شرعاً وجعل العقد عليها كالعقد على الأعيان وذكر الضرب الثالث، وأعاد فصل الطهارة بزيادة تقريرات وذكر عبارات رائعة في ذلك والتعليل في ذلك بعيدٌ جداً وذكر الضرب الرابع وأعاد فصل الكتابة، وحكي عن مالك: أنه يوجب الكتابة وعندي أن هذه النسبة إلى مالك خطأ، وإنما القول بوجوب الكتابة قول داود على الخصوص ومذهب مالك: أن الكتابة مستحبة وهو مذهب الكافة، وجواز الكتابة خارج عن قياس سائر العقود، وإنما جُوز لنوع نظر وإرفاق للعبد ولهذا لزم في حق السادة ولم يلزم في جانب العبد، لأن إلزام العقد في جانب العبيد يخالف النظر لهم، وترك إلزامه في جانب السادة يخالف ما وضع عقد الكتابة لأجله ولأجل هذا الأصل جاز أن يبدل كسبه مع أنه عبد سيده وتنجز العتق من سيده فدل أنه مشروع محض النظر للعبيد وبهذا الوجه ندب السادة إلى فعل هذا العقد وكره لهم تركه إذا طلب العبيد ذلك، ولهذا الأصل وجب الإتيان لأن العجز من العبيد في أداء الأموال على التمام والكمال متوهم وأوجب حَطّ بعض ذلك البذل عنهم ليتمحض

العقد مرفقاً للعبيد بكل وجه، وذكر تعلق أصحاب أبي حنيفة في البيع الفاسد في الكتابة وهو تعلق معروف.

ثم قال: وقال الشافعي: لا يقبل هذا القياس فإن الكتابة الصحيحة خارجة عن قياس المعاملات والفاسدة متفرعة عليها فإذا انحسم مسلك القياس في الأصلين يعني البيع الصحيح والكتابة الصحيحة ويترتب عليه امتناع القياس في الفرعين وقال أصحاب أبي حنيفة: إذا ثبتت الكتابة والتحقت بالمعاوضات المحضة فلا ينظر بعد ذلك إلى خروجها عن قياس المعاوضات ولكنها تقضي فيها وعليها بقضايا المعاوضات حتى يقول بشرط فيها من التراخي وإعلام العوض واتصال الإيجاب بالقبول ما يشترط في المعاوضات فاعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة أولى من النظر في التفاصيل بعد تسليم الأصل، والفاسد في كل باب حائد عن موجب أصله وكذلك فسد فإذا لم يمتنع إلحاق الفاسد بالصحيح في الكتابة مع حيد الفاسد عن الحقة الصحيحة فلا ينبغي أن يمتنع مثل ذلك في البيع والحاقه بالكتابة قال: ونحن الآن نقول: هذا الجمع لا ينتظم في مناظم المعاني ولا يجمعه قياس معنوي من قبل إن شرط المعنى انقداحه واتجاهه في الأصل ثم إذا تقرر في الأصل معنى واطرد في الفروع فحينئذٍ يجمع الجامع بالمعنى وليس معنا معنى متضمن لتنزيل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة فإن الذي لا يتمارى فيه الناظر من نظره أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقة للشرع ويتهون على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة في نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوي والاعتبار الكلي، فإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم في قياس المعنى ولكن النظر إلى التشبيه فإن علم الخصم انحسام المعنى واجتزاء بالشبه فقال: البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح تشبهه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة ولا يلتزم أبداً معنى في الأصل وآخر في الفرع فالذي يدرأ ذلك النقض الصريح فإنَّا لم ننزل كل فاسد منزلة الصحيح بدليل النكاح وأقرب من ذلك البيع فإن فاسده من غير قبض لم ينزل منزلة صحيحه قال: والشبه لا بد في طرده فإذا لم يطرد وانتقض انحل ولم يبق له عمل وإذا سقط الشبه طولبوا بالمعنى وإلحاق الفاسد بالصحيح قال: ومما نذكره في هذا أيضاً أن الكتابة الفاسدة في وضعها مخالفة للبيع الفاسد على رأي المخالف فإن المكاتب بالكتابة الفاسدة يتسلط على اكتسابه بنفس العقد تسلطاً وينفذ تصرفاته فيها على الصحة نفوذها في الكتابة الصحيحة وليس البيع الفاسد كذلك وإن اتصل به القبض وقال: من دقيق القول في ذلك أن تحصيل العتاقة موجود الصفة ما يوجب القضاء لصحته فإن تعليق العتق

على أداء العوض الفاسد صحيح وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح فحقه ألَّا يرفع وأثر فساد الكتابة في دفع وجوب التعليق والكتابة عقد أخذ من قياس بابين وعقدين أحدهما المعاوضة والثاني تعليق القول والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها فإن مؤقته يتأيد ومبعضه يتم فالوجه استيلاء حكمه فلم يكتب معنى التعليق صفة الفساد من فساد المعاوضة وإذا لم يفسد عتق بجهته. ثم قال: وهذا منتهى كلام الفقهاء وأنا أذكر مسلكاً أصولياً يغني عن جميع ذلك فأقول: قد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصلٍ قياساً على أصل وإنما تجري الأقيسة من الأصول على الأصول وإذا لاحت المعانيٍ قال: والمعنى المخيل في الكتابة هو الاستحثاث على مكرمة من المكارم مثل الطهارات فالطهارة واجبة مكرمة والكتابة مستحبة مكرمة قال: وإنما يظهر المعنى في الضرورات والحاجات قال فالبيع من الضرورات والكتابة من المكرمات فكيف ينقدح بسببه فاسد هذا بفساد البيع وهذا القائل مع هذا التطويل لم يخرج عن أشكال الكتابة فإن الإشكال في الكتابة أنه لا بد من انعقاد الكتابة ليقع بها العتق، والفساد لم يخرج من انعقادها فينبغي ألَّا يمنع أيضاً من انعقاد البيع وإذا انعقد وجب أن يفيد موجب لأن العقد لا ينعقد إلا لموجبه فالملك موجب البيع والعتق موجب الكتابة فإذا انعقدت الكتابة الفاسدة لإفادة موجبه فلينعقد البيع الفاسد لإفادة موجبه، وعلى الجملة ما ذكره للأصحاب في دفع قياس البيع على الكتابة كان أبين وأظهر من الذي اعتمد عليه واستخرجه بذكره.

وقد قال على هذا الإشكال الذي ذكرناه أن الوجه في دفعه مسلكان:

أحدهما: أن يدعي أن الكتابة صحيحة في جهة مقصودها أي في العتق.

والمسلك الثاني: وهو الأصل ألَّا يلزم في أقيسة المعاني النقض.

واعلم أن فضل الكتابة في البيع الفاسد في نهاية الإشكال ولأني أعرف في جملة مسائل الخلاف ما يقارب هذا الإشكال إلا اليسير القليل ومن أراد دفع هذا الفصل فأولى الفصول أن يبين فساد البيع ويبين أن الفاسد غير مشروع وإذا كان غير مشروع لا يثبت به حكم مشروع لأن الحكم المشروع لا يبتنى إلا على سبب مشروع ثم الكتابة لا ترد على هذا لأن هذا أصل من الأصول وقاعدة كلية من قواعد الشرع فلا يجوز الاشتغال بإيراد النقض عليه وهذا كما أنه لا يجوز إيراد النقض على الكتاب والسُّنَّة فلا يجوز إيراد النقض على مثل هذه القواعد والأصول الثابتة بالدلائل القطعية نعم وقد اعتنيت في كتاب الاصطلام زيادة اعتناء في الكلام على هذا الفصل واعترضت على كل ما قاله الأصحاب ثم اعتمدت في آخر الأمر

على فصل وهو نهاية الإمكان وأحببت إيراده في هذا الموضع فقلت: الكتابة عقد عتاقة والعتق مبني في الشرع على أنه يجب السعي في تحصيله وبطلب وجوده بالتمسك بأدنى شيء يمكن التمسك به من وجه ولهذا يكتفى في سببه ومحله بما لا يكتفي به في سائر عقود الأملاك أما المحل فالدليل عليه أنه لو أعتق جزءاً من عبد وإن قل سرى إلى جميع الأجزاء مع ترك مباشرة العتق في سائر الأجزاء واقتصاره على عتق هذا القدر وأما السبب فلأن الشرع قد اكتفى به في تحصيله بمجرد القرابة وبعقد من السيد مع عبده في الكتابة وبأداء ماله إليه في قوله: إذا أديت إليَّ كذا فأنت حر وأيضاً فإن الشرع حقق سببه بتحصيله من غير وجود تحصيل لذلك من الإنسان.

ألا ترى أن في قوله: أعتق عبدك عني على ألف درهم فإن الشرع حكم بتحصيل الملك فيما يعود إلى تحصيل العتق من غير أن يوجد من الذي يعتق عليه بتحصيله، ومثل هذا لا يوجد في حكم ما، وأيضاً فإنه احتمل فيه من الغرر والخطر ما لا يحتمل في شيءٍ من المواضع وإذا عرف هذا الأصل في العتق منقول به في الكتابة باشر سبب العتق وأخل بشرطه فيجعل الشرط المتروك كالمذكور فيما يرجع إلى العتق كما جعل السبب المذكور في بعض المحل كالمفعول الموجود وإن لم يفعله فيجعل هنا أيضاً الشرط المتروك من إعلام العوض وغيره كالمذكور والمشروط وكذلك جعل السبب المتروك تحصيله كالمحصل في المسألة التي قلناها فأما سلامة الاكتساب والأولاد وفك الحجر وغيره ابتاع في هذا العقد فإذا اعتبر هذا العقد شرعاً فيما هو الأصل لحق به الأتباع. والحرف أن الإعراض عن حكم الفساد في الشرع وقع لأجل العتق كما حصل الإعراض عن باقي المحل في المعتق بعضه لأجل العتق ويتبين صحة هذا الجواب بأصلهم فإن عندهم البيع الفاسد لا يوجبه الملك بنفسه وإذا أوجبه أوجب ملكاً مستحق النقض والفسخ وأما عقد الكتابة فيوجب العتق على ما يوجب الصحيح منها ووجب بها عتق مستقر ينقضي ولا يرفع وليست هذه المفارقة عندهم إلا لأن العقد عقد عتق وهذا الجواب نهاية الإمكان ولا يعرف معنى في الكتابة ووقوع العتق بها عندنا وعندهم على الوجه الذي قالوه وجعلهم ذلك أسوة الصحيح من كل وجه إلا لهذا المعنى الذي قلت ولا بد في قبوله من فضل نظر وتمام عناية وتأمل على الجهة الحسنى واللَّه المعين بمنّه، وعلى الجملة والفقه عزيز جداً وقد غلب الجدليون غلبة عظيمة واقتنعوا بدفاع الخصوم ورضوا بعبارات مزوقة فاضلة عن قدر الحاجات والعبارات قوالب المعاني فإذا زادت على المعاني كانت من فضول القول والواجب على الفقيه أن

يكون جل عنايته مصروفاً إلى طلب المعاني ثم إذا هجم عليها فلا بأس أن يكسوها بالكسوة الحسنة ويبرزها عن خدرها في أحسن مبرز فيصير المعنى كالعروس تترفل في حلية وجللة فأما إذا اشتغل بالعبارات وأعرض عن المعاني وكان جل سعيه في التهوين على الخصوم وإيقاعهم في الأغاليط بعباراته، خفي الحق والصواب فيما بين ذلك وجواب واحد يقام عليه برهان يكشف عن الحق ويسكن إليه القلب ويزول به تلجلجه خير من ألف جواب جدلي وإن كان يقع به دفاع الخصوم وإسكاتهم واللَّه يعين على ذلك بمنه وطوله إن شاء اللَّه تعالى.



مسألة: تخصيص العلة:

العمل أن نشرع في هذه المسألة بذكر طرفٍ مما يفسد به العلة: اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما يفسد به العلة وعدوا وجوهاً عشرةً وأكثر، وذكروا:

الوجه الأول: وهو ألَّا يدل الدليل على صحتها.

والوجه الثاني: أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره وإثبات الأسماء واللغات وغير ذلك وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب في ذلك.

والوجه الثالث: أن تكون العلة مشروعة من الأصل لا يجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصلٍ منسوخ أو أصل لم يثبت الحكم به وكذا لو كان الأصل قد ورد بتخصيصه الشرع ومنع القِياس عليه مثل قياس أصحاب أبي حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ في جواز النكاح بلفظ الهبة.

والرابع: أن يكون الوصف الذي علل به لا يجوز التعليل به مثل أن يجعل العلة اسم لقب أو نفي شيء على قول من لا يجيز ذلك أو شبهاً على قول من لا يجيز قياس الشبه، أو وصفاً لم يثبت وجوده في الأصل أو في الفرع.

والخامس: ألَّا تكون العلة مؤثرة في الحكم وهذا قد سبق.

والسادس: أن تكون العلة منتقضة وهي أن توجد وبها حكم معها والكلام في هذا سيأتي.

والسابع: أن يمكن قلب العلة وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك في الحكم ويقاس على الأصل والكلام يأتي في هذا أيضاً.

والثامن: ألَّا توجب العلة حكم به الأصل وذلك أن يفيد الحكم في الفرع بزيادةٍ أو نقصانٍ عما يفيدها في الأصل فيدل ذلك على فسادها وذلك مثل أن يقول

الحنفي في إسقاط تعيين النية في رمضان لأنه مستحق العين فلا يفتقر إلى التعيين كرد الوديعة، وهذا لا يصح لأنه لا يفيد في الفرع غير حكم الأصل لأنه يفيد في الأصل إسقاط التعيين مع وجوب أصل النية ومن حكم النية أن يثبت الحكم في الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينقل حكم الأصل إليه.

والتاسع: أن يعتبر حكماً بحكم مع اختلافهم في الوضع وهو الذي تسميه الفقهاء فساد الوضع والاعتبار وذلك مثل أن يعتبر ما بني على التخفيف على ما بني على التغليظ، وما بني على التغليظ على ما بني على التخفيف وما بني على التضعيف والتأكيد بما بني على خلافه وسيأتي هذا أيضاً.

والعاشر: أن يعارضها بما هو أقوى منها فيدل ذلك على فسادها.

وهذه الوجوه ذكرها الشيخ أبو إسحاق رحمه اللَّه تعالى في اللمع أوردتها على سبيل الاختصار وحين أذكر وجوه الاعتراض الصحيحة على العلة ووجوه الاعتراض الفاسدة يدخل أكثر هذه الوجوه في أثناء ذلك فأما المسألة التي قصدناها وهي مسألة تخصيص العلة وهي داخلة فيما تفسد به العلة فنقول: اختلف العلماء في تخصيص العلل الشرعية وهي المستنبطة دون المنصوص عليها فعلى مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم: لا يجوز تخصيصها وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا: تخصيصها نقضٌ لها ونقضها يتضمن إبطالها.

وقال عامة العراقيين من أصحاب أبي حنيفة: يجوز تخصيصها، وأما عامة الخراسانيين فإنهم أنكروا تخصيصها وذهبوا إلى ما ذهبنا إليه.

وقال أبو منصور الماتريدي السمرقندي القول بتخصيص العلة باطل ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف اللَّه تعالى بالسفه والعبث، فأما أبو زيد فإنه قال بتخصيص العلة أو ادعى أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه واختلف أصحاب مالك في ذلك أيضاً وقال بعضهم بجوازه، وأنكر بعضهم جوازه، وقال بما ذهبنا إليه.

ومثال التخصيص في العلة ما صار إليه أصحاب أبي حنيفة فإنهم قالوا: إن علة جريان الربا في الذهب والفضة هو الوزن. وجعلوا لذلك فروعاً من الموزونات ثم جوزوا إسلام الدراهم في الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعهما في الوزن يحكم بتخصيص العلة فانتقضت العلة عندنا.

واحتج من أجاز تخصيص العلة وقال: إن العلل الشرعية أمارات وليس بموجبات وإنما صارت أمارات بجعل جاعلٍ ونصب ناصبٍ، فجاز أن تجعل أمارات للحكم في عينٍ دون عينٍ كما جاز أنْ نجعل أمارة في وقتٍ دون وقتٍ،

وربما عبروا عن هذا وقالوا: العلة أمارة على الحكم فجاز وجودها في موضع ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع ولا حكم.

ببينة: أن الدليل الشرعي الظني يجوز أن يكون دليلاً في موضع دون موضعٍ.

ألا ترى أن خبر الواحد يكون دليلاً عند عدم نص القرآن قالوا: ولأن تخصيص العلة المنصوصة جائز فكذلك العلة المستنبطة وهذا لأن ما يجوز على الشيء وما يستحيل جواز على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طرقه، ولم يوجد في العلتين إلا اختلاف الطريق فإن الطريق في أحدهما النص وفي الآخر الاستنباط وليس هذا مما يوجب الاختلاف بعد أن يكون كل واحد علة ومما اعتمده الأصوليون في جواز تخصيص العلة هو أن العلة الشرعية أمارة بوجدها في بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمارة لأن الأمارة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها معها وليس يبطل هذا الغالب بتخلف حكمها عنها في بعض المواضع.

والدليل عليه أن وقوف مركب القاضي على باب الأمير أمارة لكونه في دار الأمير ولا يخرجه عن كونه أمارة على ذلك ألَّا يكون القاضي في بعض الحالات في دار الأمير ويرى مركوبه على بابه. ألا ترى أنَّا نرى مرة مركوب القاضي على باب الأمير ولا يكون القاضي هناك فإن رأينا مرة أخرى مركوبه على باب الأمير غلب على ظننا كونه في داره ولم يمنع تخلف المرة من وجود الظن وغلبته، وكذلك الغيم الرطب في الشتاء أمارة للمطر وقت يخلف في بعض الأحايين ولا يدل إخلافه في بعض الأحايين أو ليس بأمارة.

قال أبو زيد في تقويم الأدلة: زعمت الطردية أن العلل القياسية لا تقبل الخصوص نقضاً لزعمهم أن الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم معه وهذا غلط لغة وشريعة وإجماعاً وفقهاً. أما اللغة فلأن النقض اسمٌ لفعل يرد فعلاً سبق على سبيل المضادة كنقض البيان ونقض كل مؤلفٍ، ونقض العقد كل قول بخلافه والخصوص بيان أنه لم يكن في العموم. ألا ترى: أن نقض الخصوص العموم ونقيض النقض البناء والتأليف، وأما الشريعة فلأن التناقض غير جائز على الكتاب والحجج كلها والخصوص جائزٌ على عموم النص فتبين أنه لم يكن دخل تحت الجملة ولم يرد به في الابتداء إلا ما بقي بعد الخصوص إلا أنه نقض بعد الثبوت.

وأما الإجماع فلأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص بخلاف

القياس فخص النص عن موجب القياس ولولا النص لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك، والشافعي يسميها مخصوصة عن القياس، ونحن نسميها معدولاً بها عن القياس.

وأما الفقه فلما ذكرنا أن المعلل ما ذكر شيئاً غير أن سماه علة ويمكنه الثبات عليه من غير رجوع مع انعدام الحكم بأن يضيف العدم إلى مانع ودليل قام عليه دون فساد العلة، وإنما عبروا عن هذا وقالوا إذا علمنا وصفاً من جملة المنصوص أنه علة ثم وجدناه في موضع ولا حكم معه فعلم ضرورةً أن مانعاً يمنع من الحكم وهذا كما أن ما يضاد العبادات وجدناه مبطلاً للعبادة ثم إنَّا وجدنا أكل الناسي وهو مضاد للصوم لا يبطل الصوم علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل وكذلك وجدنا بيع من هو من أهل البيع مزيلاً للملك من البائع فإذا وجدنا بيعاً فيه خيار البائع ولا يزيل الملك مع [. . . . .] محله علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل.

ببينة: أنا نرى في العلل المحسوسة أنها توجد ولا يوجد الحكم لمانع لها من العمل، فإن النار علة الإحراق والنار توجد ولا إحراق لمانع منعها من العمل فإن النار لم تحرق إبراهيم صلوات اللَّه عليه وكذلك لا تحرق الطلق ولا تحرق الذهب والفضة فإذا جاز هذا في العلل الحسية فلأن يجوز في العلل الشرعية أولى.

وأما دلائلنا في منع تخصيص العلة فنبدأ بما ذكره الأصوليون من المتكلمين قالوا: معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمارة وطريق إلى الحكم وإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم فقد تم ما أردناه.

وبيان أنه يمنع: أنَّا إذا قلنا: علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً كونه موزوناً.

قلنا: إن بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً لا يجوز مع وجود الوزن فالقائل لذلك لا يخلو إما أن يقول نص أو يقول ذلك بعلة تقضي إباحة هي أقوى من علة بتحريم بيع الذهب بالذهب.

فإن قال: علمت ذلك بعلة وهي أني أقيس الرصاص على أصل مباحٍ.

فيقال له: بأي معنى تقيس؟ فإن ذكر وصفاً من أوصاف الرصاص وقاسه على سائر الأصول التي يجوز بيع بعضها ببعض متفاضلاً فإنَّا إنما نعلم حينئذٍ حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلاً بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي جعله علة للإباحة فتبين أنَّا نعلم بعد التخصيص أنَّا لا نعلم تحريم شيءٍ بكونه موزوناً فقط، وأنت جعلت

العلة هي الوزن فإن قال الخصم: الأمر كما قلتم غير أني لا أشترط نفي ذلك الوصف في كون الوزن علة يقال له: سلمت أن العلة ليست هي الوزن فقط، فهو الذي نريده: فإنه لا بد من اعتبار نفي وصف آخر. فنقول لك: هلا اشترطت نفي ذلك الوصف؟ فإنك إذا لم تشترط أوهمت أن العلة هي الوزن فقط، وقد سلمت فساد كون ذلك علة فقط.

فإن قال: أنا لا أشترط غير ألَّا أسميه جزءاً من العلة وإن كان التحريم لا يحصل بدونه.

يقال له: قد ناقضت في هذا الكلام، لأنك قد اشترطته في التحريم. ثم نقضت ذلك بقولك: لا أسميه جزءاً من العلة مع أنك وافقت في المعنى وخالفت في الاسم.

فإن قال: علمت إباحة بيع الرصاص بنص.

يقال له: هل علمت علة إباحته. فإن قال: علمت فالقول في ذلك قد تقدم، وإن قال: لا أعلم علة إباحته. فمعلوم أن علة ذلك مقصورةٌ على الرصاص لا يتعداه، لأنها لو تخطته لوجب في الحكمة أن ينصب اللَّه تعالى علمنا على ذلك. لنعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص وإذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب إلا لأنه موزونٌ، وأنه ليس برصاصٍ. فيبطل بهذا الوجه أيضاً أن تكون العلة هي الوزن فقط فثبت أن التخصيص يخرج العلة عن كونها أمارةٌ، والذي يبين هذا أيضاً أن الإنسان لو استدل على طريقه في برية بأميالٍ منصوبةٍ. ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه، لأنه أسود. فإنه لا يستدل بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود. فقد صح بما أردناه أن تخصيص العلة يخرجها عن كونها أمارة على الحكم. ثم الذي يؤيد صحة هذه الطريقة العلل العقلية، فإن تخصيصها لا يجوز بالإجماع، والعلل الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل. فلما لم يجز تخصيص العلة العقلية كذلك العلة الشرعية.

فإن قالوا: إنما لم يجز تخصيص العلة العقلية لا لأن الدلالة دلت على تعليق الحكم بها، بل لأنها موجبة بنفسها، فلا يجوز ألَّا يتبعها حكمها إذا وجدت. وأما العلة الشرعية أمارة والأمارات يتبعها حكمها وقد لا يتبعها.

قالوا: ولا نسلم أن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: إن العلل الشرعية موجبة أيضاً مثل العلل العقلية ولا فرق عندنا بين العلل الشرعية والعلل العقلية. فإن العلة فقط لا تكون علة بنفسها إنما

تكون علة بالشرع، ولولا الشرع لم يعرف ثبوت شيء ولا انتفاؤه ولا تحليل شيءٍ ولا تحريمه بالعقل بحال، وعلى قول من يقول: إن العقل موجب يقال لهذا السائل أيضاً: إنكم تقولون: إن الشرائع مصالح والعلل الشرعية وجوه المصالح، ووجوه المصالح موجبات أيضاً، فلا يجوز تخصيصها أيضاً كما سلمتم من العلل العقلية.

وقد قال الأصحاب: إن العلل الشرعية وإن صارت عللاً بالشرع إلا أنها بعدما صارت عللاً بمنزلة العقلية في وجوب الحكم بوجودها فوجب أن تكون بمنزلتها في أن تخصيصها يوجب فسادها.

دليل آخر: وهو أن العلة طريقٌ في إثبات الحكم في الفرع. فإنَّا إذا علمنا أن الوصف علةُ الأصل ودل الدليل على التعبد بالقياس. فإن الوصف يكون طريقاً إلى العلم بحكم الآخر، لأن طريق العلم بالشيء أو الظن له لا يجوز حصوله في أشياء. فيكون طريقاً إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر، والدليل على أن الطريق لا يختلف. فإن من ظن أن زيداً في الدار بخبر رجل بعيد من الكذب. فإنه لا يجوز أن يخبره ذلك الرجل يكون عمرو في الدار. ثم لا يظنه صادقاً، وإذا وجب ذلك في الإخبار، فلأن يجب ذلك في الأمارات التي دلَّ عليها الدليل، أولى.

دليل آخر ثالث للفقهاء وهو: أن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضةٌ، والمناقضة من آكد ما يفسد به العلة، لأنه يفضي إلى العبث والسفه.

والدليل على أن هذا مناقضة: أن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة حتى العوام منهم، لأن قائلاً لو قال: سامحت فلاناً لأنه بصري ثم لم يسامح غيره من البصريين يقول له الخواص والعوام: زعمت أنك سامحت فلاناً لأنه بصري فهذا بصري فهلا سامحته؟

فإن قيل: لو اعتذر عن هذا وقال: لم أسامح فلاناً وإن كان بصرياً، لأنه عدوي صح عذره، ولم يكن لأحدٍ أن يلزمه نفي العداوة في غلبة الأولى. قيل له: يجوز أن يلزم ذلك. فيقال: هلا قلت: سامحت فلاناً لأنه بصري ولأنه صديقي.

فإن قيل: العلة المؤثرة لا يتصور انتقاضها. قلنا: إذا ورد عليها النقض دل أنها ليست بمؤثرة.

فإن قالوا: إن الحكم في صورة النقض ثبت بخلاف هذا الحكم بعلة أخرى لا بهذه العلة. قلنا: وإذا [. . . . .] علة أخرى من علة، والانتقال من علة إلى علة أمارة ضعف [الحكم. . . جواز] صوم غير رمضان بالنية قبل الزوال. وقال: صوم

يتأدى بنيةٍ متقدمة على وقت الشروع فيه. فيتأدى بنية متأخرة عن وقت الشروع. فيقال: ينتقض بالقضاء. فمن يقول بتخصيص العلة. يقول في القضاء منع مانع من الجواز.

فإذا قيل له: ما المانع؟ يقول: المانع هو أن الإمساك موقوفٌ على الصوم المشروع في ذلك الوقت وهو النفل. فلا يجوز رد تنفيذه على صوم آخر بخلاف صوم رمضان. فإنه يوقف الإمساك على الصوم المشروع فيه وهو صوم الفرض. فيجوز تنفيذه عليه، وهذه علة أخرى سوى العلة الأولى، وقد تطلب هذه العلة. فمن ارتكب مثل هذه المناقضة ولم يبال بمثل هذا الانتقال. قلنا: من ضعفه على ضعف غيرته، وقلة نصيرته في معنى الفقه والجملة أن النقض لا يلزمه إلا الضعف.

وقد قيل أيضاً: إن من لم يُبال بانتقاض علته يلزمه القول بتكافئ الأدلة وهو ساقطٌ بالاتفاق.

وبيان ذلك: أن من قال في محاولة تحليل النبيذ: هو مائعٌ. فيحل شربه كالماء والمعلل غير مبالٍ بلزوم الخمر نقضاً، لأنه يقول بتخصيص العلة. فللمعترض أن يقول: مائع فيحرم كالخمر ولا يبالي بالنقض بالماء، لأنه يقول بتخصيص العلة فيتكافأ الدليلان وليس أحدهما بأولى من الآخر، وقد اعترضوا على هذا وقالوا: بطلان هذين التعليلين إنما كان لوقوعهما طردين خارجين عن مسلك المعاني والأشباه المعتبرة والنطق بمثل هذا باطل.

ونحن نقول: إنما قلتم معنى مبطل وما قلناه أيضاً معنى مبطل فبطلت العلة من وجهين. وقد قال أصحابنا: إن القول بتخصيص العلة يؤدي إلى ما ذكرناه من تكافئ الأدلة يؤدي أيضاً إلى أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان، وذلك أنه إذا وجدت العلة في أصلين واقتضت التحليل في أحدهما دون الآخر لم ينفصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتباراً بأحد الأصلين ممن علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتباراً بالأصل الآخر. فيتكافأ الدليلان، ويستوي القولان، وهذا لا يجوز وفي المسألة كلامٌ كثيرٌ، ونحن رأينا الاعتماد على هذه الدلائل الثلاثة، وهي أقوى ما يعتمد عليها، وقد أيد ما قلنا قول اللَّه تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، والنقض من الاختلاف فدلت المناقضة على أن الدليل ليس من عند اللَّه تعالى، وما لا يكون من عند اللَّه لا يكون حجة في حكم الجواب.

قلنا: أما قولهم: إن العلل الشرعية أمارات بجعل جاعل.

قلنا: من تعني الجاعل، إن عنيت المعلل فلا نسلم أنها صارت علة بجعل الجاعل. بل هي علةٌ شاء المعلل أم أبى، وقد يقصد المعلل إثارة حكم فيظهر العلة المؤثرة بغير ذلك الحكم، وإن عنيت بجعل الشرع. فمن أين لكم أن الشرع جعل هذا أمارةً في موضع دون موضع؟ ثم نقول: الأمارة المعتبرة لنا الحكم عليها الأمارة اللغوية للظن وبالنقض تذهب قوة الظن، أو يقال: هو أمارةٌ بشرط ألَّا ينتقض كما هو أمارة. بشرط ألَّا يعارضها نص كتاب أو نص خبر، وأما تعلقهم بالعلة المنصوبة قلنا: من أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها، لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة، ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أنَّا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة، لأن الشرع لا تناقض في كلامه. فإذا كان مخصوصاً علمنا أنه لم ترد كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض. فإذا أطلق التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلاً إن سلمنا أن تخصيص العلة التي نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب، وقد وجد فصحت، وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان على ما سبق وبالتخصيص بطل الجريان، ويبطل التأثير أيضاً، لأنه تبين أنه ليس بأمارةٍ، أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن، وإنما صارت العلة علةً لقوة الظن. فإذا فات الظن فاتت العلة.

وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه، قلنا: لا ننكر أن توجد الأمارة في بعض المواضع من غير حكمها، لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع لعلة من العلل شرطنا في كونها أمارة انتفاء تلك العلة، وانتفاء الموضع الذي لم يوجد حكم العلة فيه حكمها، ولا تكون العلة المذكورة طريقاً إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه أو لفوات التأثير الذي هو المعتمد في صحة العلة، وفي المواضع التي استشهدوا بها في الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضاً، وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص. فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن، وكذلك نقول في تلك المواضع: إن قوة الظن تفوت خصوصاً إذا تكررت رؤية دابة القاضي على باب الأمير من غير أن يكون القاضي ثَمَّ، وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر والإشكال مع ما قلناه قائمٌ، لأنه تمكن دعوى زوال الأمارة في الغيم الرطب، وفي الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرةً أو مرتين فكذلك في مسألتنا وجب ألَّا تزول

الأمارة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين إلا أنَّا نقول: لا بد أن تضعف الأمارة بما ذكرنا، ولا بد من توفر القوة من كل وجهٍ، لأن هذا ظنٌّ يثير حكماً شرعياً. فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوةً وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعي به، وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمارة في موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجهٍ، وهذا جوابٌ حسنٌ اعتمدته، وهو بمحل الاعتماد.

فإن قال قائل: أليس أنكم لم تجعلوا الإطراد دليلاً على صحة العلة.

قلنا: الدليل الأصلي في صحة العلة هو التأثير إلا أن الإطراد شرطٌ لما ذكرنا وهو أولاً يضعف الظن. فوجب ترك تعليق الحكم به، وأما الذي ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل.

وقد بينا دلائل سوى ما ذكرناه، وبينا وجه تأثير التخصيص في العلة وأنا نقول: إن تخصيص العام المطلق لا يجوز كما لا يجوز تخصيص العلة المطلقة لأن كل واحدٍ منهما دليل والذي تعلق به من جواز تخصيص العموم.

فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أنَّا نقول: إن تخصيص العام من أدلة الشرع، والدليل إذا اختلفت عدالته بطلت شهادته، وإنما يجوز تخصيص العام المقيد، ويتبين عند وجود علم التخصيص أنه كان مقروناً في الابتداء ولا يكون ذلك نقضاً لدلالته، وإنما كان النقض أن يقال: كان مطلقاً مقيداً. وهذا الجواب فيه نظر على المذهب.

والجواب الثاني: إن لفظ العموم لفظ لغوي يجوز أن يشتمل على كل ما يصلح أن يكون اسماً له، ويجوز أن يشتمل على بعضه.

ألا ترى: أن أهل اللغة يستعملون ذلك على كلا الوجهين، ولهذا نقول: إذا ورد في الابتداء لا بد من النظر في الأدلة. ثم إذا لم نجد مخصصاً يعتقد عمومه، فصار اللفظ العام صيغة محتملة لا يستقر قرار المراد بنفسه إلا بعد السير والنظر في الأدلة فلم يمتنع بذاته على المخصوص به.

وأما المعنى فشيء له مقصودٌ خاص. فمتى قام الدليل على صحته بالتأثير استقر المراد به. فلا يجوز أن يختلف المعنى المؤثر، وإذا اختلف تغيرت صفته، وإذا تغيرت صفته تغيرت سمته. وعندي: أن الجواب بحرفٍ واحدٍ وهو: أن العام كان حجةً فيما يتناوله بنفس تناول اللفظ له، وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص وأما العلة كانت حجةً بالتأثير المفيد لقوة الظن، وهذا يبطل

ويفوت بالتخصيص، وعلى هذا يظهر الجواب عن العلة المنصوصة أيضاً، لأن صحتها بالنص فلم يضره التخصيص الواقع عليه.

وأما المستنبطة فصحتها بالتأثير وشرطها الجريان، لئلا تضعف قوة الظن الواقع بها، فيمتنع تعليق الحكم به، وعلى أن طائفة من أصحابنا سوَّوا بين العلتين في المنع من التخصيص، وعلى التسليم قد ظهر الجواب ظهوراً قوياً، وقد سلم أبو إسحاق المروزي، وأبو العباس بن القاصّ وفرقا بشيءٍ طويل على ما هو سمت كلام المتقدمين وحرف الجواب ما قدمنا وفيه بلاغٌ ومقنع.

وقد قال بعضهم: إن الشافعي في إنكاره تخصيص العلة مناقض، لأنه قال بتخصيص العلة في مسائل كثيرة منها: أنه يقول: إن الواجب على متلف اللبن مثله قياساً على إتلاف كل ما له مثل. ثم خص هذا الأصل في المصراة. فأوجب في اللبن المستهلك فيها صاعاً من تمرٍ. ومنها: أنه علل تحريم الخمر للشدة وقاس عليها تحريم النبيذ، وللخمر ثلاثة أحكام: التحريم، والتفسيق، والحد، وطرد علته في الفرع في الحد، ولم يطرد في التفسيق. فإنه لم يرد شهادة شارب النبيذ، ولم يحكم بفسقه، وأيضاً فإنه خص علة الزنا في مسألة العرايا.

وجوز العقد من غير وجود المماثلة كيلاً أو كذلك قد خص ضمان الجنين بالغرة مع مخالفته سائر أجناسه، وكذلك الدابة على العاقلة خص من بين المواضع ولا يوجد لها نظير في موضع ما وأمثال هذا كثير. وما زال الفقهاء يقولون خص بموضع كذا بدليل كذا وقل ما يوجد أصلٌ من أصول الشرع لم يخص منه موضعٌ.

والجواب وباللَّه التوفيق: أنَّا لا ننكر وجود مواضع في الشرع وتخصيصها بأحكام تخالف سائر أجناسها بدليلٍ شرعي يقوم عليه في ذلك الموضع على الخصوص فيقال: إنه موضع يمتاز من سائر المواضع يختص بالحكم من غير أن يتعرض له معنى أصلاً فيكون ذلك مسلماً لذلك الدليل ولا يصدم أصل ولا يصدم هو أصلاً ولا يطلب له معنى قبل ما يطلب سائر المواضع وهذا مثل عوض اللبن في المصراة ومثل مسألة المزابنة ومسألة تحمل العقل ومسألة الجنين وأمثال هذا فكما لا يقول أنه يُقاس عليها غيرها من المواضع بمعنى لا نقول: أنه تخصيص به أصل عرف بمعنى. والقول الملخص في الباب: أن ما تخص به العلة المعنوية إذا عرف معناها ولا بد للمخصص من فارقٍ معنوي من الموضعين فهذا التخصيص ممنوعٌ منه، لأنه إذا افترق الموضعان بعلة معنويةٍ مؤثرةٍ في التفريق تبين لنا أن المعلل في نصبه العلة التي خص منها هذا الموضع لم يستوف الحجة ولم يكمل نظره في بيان العلة لأنه لم يكن له غير استثناء المعنى الذي خص به الموضع

المذكور، ونظيره من جعل الوزن علة بانفراده في تحريم النساء، ثم قال: يجوز أن يسلم الدراهم في الزعفران والحديد والرصاص، وبين معنى مؤثراً في جواز ذلك خص هذا الموضع في الجواز مع وجود الوزن في الجانبين فحين ذكرنا معنى مؤثراً في جوازه دل أنه بجعله مجرد الوزن علة لم يستوف النظر ولم يدرك تمام الحجة، وكذلك من جعل الطعم علة في تحريم الربا ثم قام للدليل أن الطعم مؤثر مع الجنس حتى إن الحنطة بالشعير يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً مع وجود علة الطعم فيها دل أنه لم يستوف النظر فإن لم يبن المعلل معنى مؤثراً في الجنسين فنبين عند ذلك أن الجنس محلٌّ وشرطٌ، وليس بعلة وكذلك نقول: وقد ذكرنا في مسألة علة الربا: إنه لا تأثير للجنس بوجهٍ ما، وأن التأثير للطعم على الخصوص فمن عرف الأصل الذي قد بيناه سهل له الكلام، هذا لأن التخصيص عمله في تفويت قوة الظن بالأمارة وإنما يفوت مثل ما يستند المخصوص منه إلى معنى، فأما إذا لم يستند إلى معنى أصلاً فلا يفوت بذلك قوة الظن وهذا مثل من يقول: إن اللبن من ذوات الأمثال لأن المثل أعدل الواجبين وكونه أعدل منه للقيمة لا يشكل على ناظر فبأن استثنى لبن المصراة من هذا الأصل بنص خصه لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع، وكذلك إذا قلنا: إن غير الجاني لا يوجد بضمان الجناية فإذا خص هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة وتحميلهم إياها وسلم ذلك النقض لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع وعلى عكس هذا إذا قال: إن الوزن علة الربا ثم قال إسلام الدراهم في الموزونات تجوز ورام التفريق بين الوزن والكيل في أن الكيل بانفراده يحرم النساء والوزن بانفراده لا يحرم النساء في هذه الصورة وفرق بما ذكروا من أن الوزن في أحدهما يشبه الكيل، والوزن في الآخر لا يشبه الكيل أو قال: إن الوزن في أحدهما وزن الأثمان وفي الآخر وزن المثمنات ثم كان قد جعل أصل الوزن علة فعلى القطع نعلم أنه يزول قوة الظن في كون الوزن علة، وقد ذكر بعضهم الكتابة الفاسدة في مسألة البيع الفاسد من هذا الجنس وقال: إذا قلنا: إن البيع الفاسد ليس بسبب شرعي فلا يفيد الملك الشرعي فإذا ألزم الخصم عليه الكتابة فيقال للملزم: أتعرف بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعاني أم تدعي جريانها على سمت المعاني؟ فإذا ادعى جريانها على المعنى فلا شك أنه لا يمكنه الوفاء به وإن سلم أنها خارجة على قاعدة المعاني الشرعية وصار يطلب فارقاً معنوياً بين البيع الفاسد والكتابة. فقال للمعلل: إن النقض إنما يلزم المعلل من جهة أنَّا نطالبه بطرد المعنى في كل موضع يوجد فيه فإذا سلمت أن النقض خارج حائدٌ عن مسلك المعاني لم يدخل على الأصل المعنوي ولم يبطل به ذلك المعنى

ولا فات به قوة الظن، وهذا مثل إيجاب الدية على العاقلة لا يرد نقضاً على الأصل الذي قلناه من قبل، وهذا لأن الشاذ لا يورد نقضاً على الأصول الكلية بل يترك الشاذ على شذوذه ويحكم بخروجه عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع بدليل دل على ذلك ولا يحكم بمصادمته أصلاً كما لا يحكم بمصادمته أصل إياه وعلى هذا مسألة المزابنة وجعل الخرص سبباً لمعرفة المماثلة والخلاص به عن الربا وعلى هذا مسألة الجنين وإيجاب الغرة من غير أن يعرف للجنين حياة ومن غير أن يبلغ بالواجب ضمانات النفوس ومن أحكم ما قدمناه سهل عليه الخروج عن مثل هذه المسائل.

واعلم أن هذه المسائل ليست ترد على الأصل الذي قدمناه وقد اختار أبو زيد في هذه المسائل جواز القول بتخصيص العلة واستدل بما قدمناه ثم سأل على نفسه سؤالاً فإن قيل: لو جاز القول بتخصيص العلة ما اشتغل أهل النظر بالجواز من النقوض كما في العمومات ولاكتفوا بقولهم: كانت علتي توجب كذباً فخصصتها بدليل وبالإجماع لا يكتفي بذلك وأجاب وقال: إنما لم يكتفوا لأن دعواهم أن هذا الوصف علة قول بالرأي ويحتمل الغلط فإذا وجدنا الوصف ولا حكم معه واحتمل عدم الحكم لفساد العلة واحتمل لمانع ولم تثبت جهة الانعدام لمانع بنفس الدعوى حتى تقيم عليه الدلالة بإظهار المانع في تلك الحادثة دون هذه وأما النظر فلا يحتمل الغلط فلا ينبغي لانعدام الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع فلم يحتج إلى أن يثبت هذا الوجه ثم قال: وفرق ما بيننا وبينهم في الخروج عن المناقضة أنَّا خرجنا عن المناقضة بمعنى فقهي وهم خرجوا بلفظ سمعي إلا أن الدفع باللفظ يسيرٌ لأنه ظاهرٌ محسوسٌ والمعنى عسر لأنه باطنٌ معقول فمالت النفوس بهواها إلى الظاهر الميسر ولعمري لو أنصفوا وعدلوا أنفسهم على ترك المعنى الفقهي بسبب الحرج الذي يلحقهم لشكروا من تحمل المشقة وجاهد هواه حتى وصل إليه وذكر في هذا كلاماً طويلاً ولا حاجة إليه ونحن قد بينا الدلائل المعتمدة في منع تخصيص العلة فيبقى أن يكون الكلام على ذلك، واللَّه أعلم.

فصل

[التعليل بالعلة غير الثابتة]

قد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم فيها في الأصل قالوا: كما يجوز أن يثبت الحكم في الأصل بالنص

ويستخرج معنًى من الأصل ويعدى إلى الفرع، وهذا مثل من يقول في أن الشهادة على السرقة لا تقبل عند تقادم العهد بأنه حدٌّ من حدود اللَّه تعالى كحد الزنا وليست العلة في الأصل هذا لكن العلة في الأصل توهم الطعن في شهادتهم لأنهم لما لم يشهدوا فقد اختاروا الستر، فإذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر أنه حملهم على ذلك طعن وهذا لا يوجد في البينة على السرقة لأنه لا بد من الدعوى ولكن قاسوا السرقة على الزنا في المعنى الذي ثبت به الحكم في الأصل.

وأما عندنا؛ فالتعليل بمثل هذا باطل لأن إقامة الدليل على صحة العلة لا بد منه على ما سبق من قبل ولا يمكن إقامة الدليل على صحة هذه العلة لأن التأثير لا يوجد بحالٍ، فإنه إذا لم يمكن الحكم به ثبت في الأصل بتلك العلة فكيف يوجد تأثيرها، ولا يجوز أن يستدل على صحتها بفساد ما عداها لأن العلة الأخرى صحيحة فلم يفسد ما عداها ولا يمكن أن يستدل على صحتها عليها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل وينتفي بانتفائها لأنا نعلم أنها لو وجدت في الأصل بدون العلة الأخرى لم يثبت لها الحكم وإذا لم يثبت لها الحكم لم ينتف بانتفائها فدل أنه لا دليل على صحة العلة، وإذا لم يدل الدليل على صحتها فبطل بهذا الوجه واللَّه المعين بمنّه.



فـصـل

[وجوه الاعتراض في العلة]

وحين ذكرنا في العلل وأوردنا ما يصح منها نذكر الآن:

وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك:

اعلم أن العراقيين من أصحابنا ذكروا أن ما يعترض به على القياس من وجوهٍ.

أحدها: الاعتراض بأن الحكم الذي نصبت له العلة لا يجوز إثباته بالقياس.

الثاني: الاعتراض عليه بأن ما جعله أصلاً لا يجوز أن يكون أصلاً.

والثالث: الاعتراض بأن ما جعله علةً لا يجوز أن يكون علةً.

والرابع: الاعتراض بالممانعة في الأصل.

والخامس: الاعتراض بالممانعة في الوصف.

والسادس: الاعتراض بعلة تصحيح العلة.

والسابع: الاعتراض بالقول بموجب العلة.

والثامن: الاعتراض بعدم التأثير.

والتاسع: الاعتراض بالنقض.

والعاشر: الاعتراض بالكسر.

والحادي عشر: الاعتراض بفساد الوضع.

والثاني عشر: الاعتراض بالقلب.

والثالث عشر: الاعتراض بالمعارضة.

قالوا: إن أول ما يبدأ به السائل من الاعتراض أن ينظر في المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس فيمنع من القياس إن كان لا يجوز إثباته بالقياس ثم ينظر في الأصل هل يجوز أن يعلل ثم ينظر في العلة هل يجوز أن يكون مثله علة، ثم يذكر الممانعة في الأصل إن لم يكن ملماً، ثم يطلب تصحيح العلة في الأصل، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه ثم ينقض، ومن الناس من يقدم النقض على موجب العلة ثم يأتي على ما بقي من عدم التأثير والكسر وفساد الوضع ثم يأتي القلب والمعارضة.

قالوا: وإن خالف ما ذكرناه وبدأ بغير ما قلناه جاز وإن كان قد ترك الأحسن إلا في الممانعة والنقض فإنه لا يجوز أن ينقض ثم يمانع لأن التناقض يعرف بوجود العلة، وأما المانع فيمنع وجود العلة فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع فيما سلم، وهذا لا يجوز ثم قد ذكروا لكل واحدٍ من هذه الاعتراضات أمثلةً ثم نذكر طرفاً من ذلك فذكروا في وجه الاعتراض بأن المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة:

منها: أن يستدل على أمر طريقه العادة والوجود بالقياس.

ومنها: إثبات اللغة بالقياس وعلى هذا قول بعض أصحابنا.

وقالوا: مثال الأول من يعلل في أن التسمية من الفاتحة أو يعلل لنفيها من الفاتحة.

ومثال الثاني: إثبات الحيض للحامل بالقياس.

ومثال الثالث: إثبات اسم الخمر للنبيذ وإثبات اسم السارق للنباش.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: إن التعليل لإثبات كون الفراق والسراح

صريحين تعليل لإثبات اللغة بالقياس ولا يصح، وكذلك التعليل لإثبات أصل مثل المساقاة لا يصح لأن الأصول لا تثبت بالقياس وكذلك قالوا: إن الحدود والكفارات لا يجوز إثباتها بالقياس وكذلك الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس مثل استدلال الشافعي رضي اللَّه عنه أن المحصر ينتقل إلى الصوم عند عدم الهدي.

ونحن نقول في الأول وهو مسألة الفراق والسراح أن التعليل لإثبات حكم بالقياس، والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نية.

ونقول في الثاني: إن إثبات الأصول والجمل يجوز بالقياس كما يجوز إثبات التفاصيل.

وأما الحدود والكفارات فقد بينا الكلام فيها.

وأما الأبدال فعندنا يجوز إثباتها بالقياس، إذا أمكن إثباتها على الشريطة التي قلناها، وقدمناها من قبل.

وأما الاعتراض بأن من قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلاً. فمثاله: أن نقيس على أصل منسوخ مثل صوم عاشوراء فإنه لا يجوز القياس عليه، وكذلك إذا قاس غير الرسول على الرسول ﷺ وكذلك القياس على أصل مركب، وقد ذكرنا الكلام فيه، وقد قال أصحاب أبي حنيفة: إن القياس على المخصوص من الأصل لا يجوز، وقد بينا من قبل جوازه إذا أمكن القياس عليه وذلك بأن عرف له معنى يمكن قياس غيره به عليه وأما الاعتراض بأن يقول: ما جعلته علة لا يجوز أن يجعل علة، فمثال هذا أن يقول: جعلت الاسم علة أو جعلت الشبه علة. أو يقول: جعلت صورة المسألة علة. أو يقول: جعلت نفي صفةٍ علة، أو يجعل الاختلاف أو الاتفاق علة والصورة في هذه الأشياء معلومة. وأما مثال قولنا: إنه جعل الاختلاف علة، هو قول القائل في زكاة ما لا يؤكل لحمه حيوان مختلف في جواز أكله، فيطهر جلده بالذكاة كالضبع، والتعليل للكلب.

وأما مثال جعل الاتفاق علة فهو مثال ما قاله الأصحاب في المتولد بين الظباء والغنم حيوان منفصل من حيوان يجب فيه الذكاة بالإجماع فأشبه المتولد بين السائمة والمعلوفة. واعلم أنا قد بينا من قبل أنه لا بد من إقامة الدليل على صحة العلة. فكل علة يمكن إقامة الدليل عليها بالوجه الذي قلنا فتلك العلة صحيحة وما لا فلا.

وأما الاعتراض بأن ما جعله حكماً للعلة لا يجوز أن يجعله حكماً، فمثاله أن نقول في حكم العلة فأشبه ولا يبقى الحكم فيه. ومنها: أن نقول: فاستوى ولا

يصرح بالحكم، وقد أخبرنا اختلاف الأصحاب في هذا من قبل.

وأما الاعتراض بالممانعة في الأصل فمثاله أن يقول القائل في موت أحد المتعاقدين في الإجارة: عقدٌ على المنفعة، فبطل بموت المعقود له كالنكاح. فيقول السائل: لا نسلم أن النكاح يبطل بالموت بل يتم، وقد يكون المنع بأحد القولين للشافعي وبإحدى الروايتين عن أبي حنيفة، وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة منع الأصل بالقياس الذي يخالف الاستحسان على مذهب أبي حنيفة، وهذا منع باطل، لأن المذهب عندهم هو الاستحسان، والكلام في هذا الأصل يكثر، وسنبين من بعد.

وأما الاعتراض بمنع الوصف فمثاله أن يقول القائل في الاستئجار على الحج: فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير، فيجوز الاستئجار عليه. فيمنع السائل ويقول: لا يجوز عندي أن يفعله الغير عن الغير، فإن الحج يقع عن النائب وكذلك قول القائل في ترتيب الوضوء عبادة يبطلها الحدث، فيكون الترتيب من شرطها. فيقول السائل: عندي لا تبطل الصلاة بالحدث إنما تبطل الطهارة به، ثم الصلاة تبطل ببطلانها.

وأما الاعتراض بطلب تصحيح العلة. وهذا قد بينا من قبل، وقلنا: إن المطالبة صحيحة، وذكرنا وجه تصحيح العلة. ومثاله: قول القائل في تحريم النبيذ: إنه شراب مسكر ومشتد، يدعو قليله إلى كثيره كالخمر، فإذا طولب بتصحيح العلة وجب عليه تصحيحها على ما عرف.

وأما الاعتراض بالقول بموجب العلة. ومثال ذلك ما يقول الحنفي في مسألة بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يبطل بعدم الرؤية، وإنما يبطل بالجعالة، وسنبين بعد هذا في هذا الفصل ما يتصل به.

وأما الاعتراض على العلة بعدم التأثير. ومثاله: ما نقول في الثيب الصغيرة حرة سليمة، ذهبت بكارتها بالجماع، فلا يجوز نصر رضاها كالبالغة. فيقول المخالف: ذهاب البكارة لا تأثير له في الأصول. ألا ترى: أن في المال وفي الولاية على الغلام لا فرق بين الثيب والبكر، وقد بينا أن إثبات العلة واجب، وسبيل المجيب أن يبين التأثير في مثال آخر، وذلك قول القائل في الاستنجاء أنه لا بد فيه من العدد فيقول: عبادة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية، فوجب فيها التكرار كرمي الجمار.

فيقول السائل: لا تأثير لقولك لم يتقدمها معصية، لأن ما تقدمته معصية،

وما لم يتقدمه معصية نحو باب العدد سواء. ألا ترى أن الاستنجاء لا فرق فيه بين أن يتقدمه معصية، أو لا يتقدمه معصية في أن العدد معتبر فيه عندكم. وكذلك في رمي الجمار، وقد عد المشايخ المتقدمون هذا السؤال في نهاية القوة، وأبطلوا به العلة. ونحن نقول: إن مثال هذه العلل من نوع الطرديات والصور، ولا يجوز تعليق الحكم بها بوجهٍ ما. وقد ذكر الجدليون في هذا النوع من السؤال كلاماً كثيراً، وكتب الجدل مملوءة من ذلك، ولم أر للإتيان بذلك كبير فائدة، لأنَّا إذا قلنا بطرد كل وصف لا يخيل في الحكم ولا يناسبه سقط أمثال هذه الأوصاف إذا دخلت في العلل.

وأما الاعتراض بالنقض فهو: أن توجد العلة في مسألة ولا حكم ومثاله: قول القائل في مسألة الأجرة: عقد على المنفعة فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس العقد كالمضاربة. فيقول السائل: ينتقض بالنكاح وسنبين الكلام في النقض وجوابه.

وأما الاعتراض بالكسر فقد سموه نقضاً من حيث المعنى. ومثاله: ما يقول القائل في بيع ما لم يره المشتري مبيع مجهول الصفة عند العاقد، فلا يصح بيعه. دليله: إذا قال: بعتك عبداً. فيقول السائل: ينكسر بالنكاح، وذلك أن يتزوج امرأة مجهولة الصفة عند العاقد، ومع ذلك جاز النكاح. قالوا: والكسر سؤال مليحٌ، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه.

وأما الاعتراض ببيان فساد الوضع فهو أن يتعلق بما يوجب التخفيف تغليظاً، وبما يدل على التغليظ تخفيفاً. ومثاله: قول الحنفي في قتل العمد: إنه كبيرة، فلا يوجب كفارة كالردة.

فيقول السائل: علقت بها لحكم التخفيف، وهو سقوط الكفارة، وقد يذكر بلفظ إفساده. ومثاله: قول الحنفي في النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به نكاح النبي ﷺ، فينعقد به نكاح أمته. فيقول السائل: هذا اعتبار فاسد، لأن اللَّه تعالى خص النبي ﷺ بهذا اللفظ. فقال تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فمن جمع بينه وبين غيره بالتعليل فسد اعتباره، لأنه تعليل منصوب لإبطال التخصيص الثابت بالقرآن.

وأما الاعتراض بالقلب: فمثاله ما يقول القائل في أنه يعتبر الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فلا يكون قربة بنفسه. دليله: الوقوف بعرفة فيقلب السائل فيقول: وجب ألَّا يكون الصوم شرطاً في صحته. دليله: ما قاسوا عليه.

وأما الاعتراض بجعل المعلول علة، والعلة معلولاً فمثاله: قول القائل في ظهار الذمي: من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فيقول السائل: لا يصح ظهار المسلم، لأنه صح طلاقه، ولكن يصح طلاقه، لأنه يصح ظهاره.

وأما الاعتراض بالمعارضة قالوا: قد يكون لعلة مبتدأة، وقد يكون بالمعارضة في علة الأصل.

فأما المعارضة بالعلة المبتدأة. فمثاله أن يقول القائل في إزالة النجاسة بغير الماء طهارة تراد للصلاة، فلا يصح بالخل كالوضوء، فيعارض السائل فيقول: هذا معارض بمثله، فأقول: عين تصح إزالتها بالماء، فيصح إزالتها بالخل، كالطيب عن ثوب المحرم.

وأما المعارضة في علة الأصل فتكون بالفرق، ومثال هذا يكثر، وقال بعض أصحابنا: الفرق أفقه شيء يجري في النظر، وبه يعرف فقه المسألة، فهذا الذي ذكرناه جملة ما ذكره مشايخنا من وجوه الاعتراض على العلة، وبعضهم يزيد، وبعضهم ينقص، وقد نقلت على ما وجدت في الجدل الذي صنفه بعض المتأخرين، وقد استكثر الأصحاب في ذكر الأمثلة لهذه الأسئلة، ولا يعتقد صحة هذه الاعتراضات، فإن هذه اعتراضات أرباب الظاهر، اقتنع بها من يقتنع بظاهر من الكلام، وقل وقوفه على حقائق المعاني، ولا بد من تنحل الأسئلة ووجوه الاعتراضات حتى يعرف الصحيح من ذلك، ويعرف الفاسد، ويذكر وجه الجواب الصحيح من الأسئلة، ويذكر الاعتراضات الفاسدة أيضاً، ووجه فسادها، واللَّه المعرف على ذلك، والموفق له بمنّه.



فصل

[الصحيح والفاسد في العلة]

اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد:

فالصحيح يكون بالممانعة، وهي السؤال الأول، ويكون بفساد الوضع، ويكون بالمعارضة، ويكون بالمناقضة، فهذه أربعة من وجوه الأسئلة، وهي أسؤلة صحيحة، وأحسنها سؤال الممانعة، وسؤال المعارضة.

وأما المناقضة فقد قال كثير من المحققين أنه لا مناقضة على العلة المؤثرة،

وكذلك فساد الوضع، وسنبين وجه الكلام في جميع ذلك، ونبين كيف يوجه ذلك.

أما الممانعة؛ فاعلم أنها أوقع سؤال على المعلل، وقيل: إنها أساس المناظرة، وبها يتبين الجواب والمجيب من السائل، والملزم من الدافع، والسائل منكر، فسبيله ألَّا يتعدى عن دفع حجة الخصم عن نفسه ما أمكنه، وعلى هذا ثبتت الخصومة في الدعاوى الواقعة.

ثم الممانعة أقسام:

أولها: منع ما يدعيه الخصم أنه علة، فإن من الناس من يتمسك بما لا يصح أن يكون علة، فيجعله علة، وهذا مثال ما يتمسك المعلل بالطرد، وقد بينا أن الطرد لا يصلح أن يكون علة، أو يتمسك بالنفي وقد ذكرنا أن النفي لا يصلح أن يكون علة، كذلك قول الحنفي في مسألة تبييت النية: إنه صوم عين. فيقول السائل: إنه صوم عين، لكنه صوم فرض، فيقول السائل: لم قلت: إن صوم العين متى كان فرضاً يصلح أن يكون علة في هذا الحكم، وكذلك من قال من أصحابنا في هذه المسألة: إنه صوم فرض فيقول السائل: هو وإن كان صوم فرض، ولكنه عين. فلم قلت: إن صوم الفرض متى كان عيناً يصلح أن يكون علة لهذا الحكم، وكذلك من يعلل في نفي الكفارة عن غير الوطء في الصوم. فنقول: إن الكفارة متعلقة بعين الجماع، فلا يشارك غير الجماع الجماع في إيجابها، كالقضاء في الحج والحد، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أن الكفارة متعلقة بعين الجماع، وإنما هي متعلقة بإفطارٍ كامل لا بالجماع، ومن ذلك قول القائل في مسألة الثيب الصغيرة: ثيب يرجى مشاورتها. فيقول الخصم: يرجى مشاورتها برأي قائم أو برأي يحدث أو بأيهما كان. فإن قال: بأيهما كان يبطل بالمجنونة، فإن حدوث رأيها غير مأيوس عنه، وإن قال برأي قائم لم يجد في الفرع، ويتبين بهذا حرف المسألة، فإن القاطع هو رأي قائم لا رأي سيحدث، فإن ما سيحدث من علة أو مانع لا يوجب حكماً قبل الحدوث، والرأي هو القاطع، فلم يجز أن يتعجل القطع على الرأي، ونحن نجيب عن هذا فنقول: وإن لم يوجد رأي في الحال. ولكن يوجد سبب حدوث الرأي، فقام سبب الرأي مقام حقيقة الرأي.

وأما المجنونة فقد ذكرنا في المسألة على وجوه، يخرج فصل المجنونة، وربما يقولون قولكم، فلا يجوز تزويجها كرهاً أيش تعنون به؟ إن قلتم: نعني بدون رأيها ولها رأي معتبر شرعاً، فلا بد أن تقولوا رأياً معتبراً، ثم لا تجدونه في الفرع،

ويتبين عند ذلك حرف المسألة وهذه ممانعات عائدة إلى محض الفقه، وبهذا السؤال يتبين المحقق من الفقهاء من غيره. ثم وهذه الممانعة بعد أن يقع التسليم لأصل القياس في أنه معلل، فإن الأحكام لا بد أن تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن استمسك بأصل، فلا بد أن يثبت كونه معللاً، إلا أنه يقال: هذا إنما يتبين كون الأصل معللاً، بأن يتجه للشيء معنى يصلح كونه علة، أو يدل الدليل على أنه علة، فالسؤال الصحيح هو الأول، ومتى أثبت المعلل صلاحية كون الوصف علة فقد ثبت أن الأصل معلل، ويتبين الجواب عن المطالبة، وخرج المعلل عن السؤال، وهذا أيضاً بعد أن يسلم الحكم في الأصل، فإنه ربما يمنع السائل الحكم في الأصل، وإذا اتجه السائل منع الحكم في الأصل، فلا بد للمسؤول من إنبائه، والنبأ مقبول من المسؤول. بل أن يقول المسؤول: إن لم يسلم الفرع، فهذا الفرع مبني على تسليم هذا الأصل، فإن لم تسلمه أنبأته بالدليل.

والقسم الثاني من المنع: ما يتجه في العلل المركبة، وقد ذكرنا وجه ذلك، وقد سبق أن المركبات هي من الطرديات التي لا تصلح للاعتماد عليها إلا في بعض الوجوه، وهي التي تؤول إلى المعنى.

والقسم الثالث: منع الحكم، وهو عائد إلى القول بموجب العلة ومثاله أن يقول الحنفي في مسألة بيع الغائب: عقد معارضة، فلا يشترط في صحته رؤية المعقود عليه، فيمنع السائل فيقول: عندي لا يشترط رؤية المعقود عليه، إنما يشترط إعلامه وكذلك يقول شفعوي المذهب في مسألة مسح الرأس: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل. فيقول: لا أسلم أن الغسل يسن تثليثه، إنما يسن إكماله، إلا أن إكمال الغسل بالتكرار يكون لضيق المحل، ولإكمال المسح الاستعانة لسعة المحل، وقد يمانع الحنفي في هذه العلة الحكم من وجهٍ آخر. فيقول في هذه العلة: عندي يسن تثليث المسح، لأن المفروض قدر ربع الرأس، وعندي يسن مسح جميع الرأس، فكان التثليث مسنوناً وزيادة، ومن منع الحكم قول القائل في مسألة بيع الطعام بالطعام: ما كان جمعهما علة ربا الفضل، فيشترط القبض بينهما إذا بيع أحدهما بالآخر كالذهب بالذهب. فيقول الخصم: القبض ليس بشرط في الأصل، وإنما الشرط هو التعيين حتى لا يكون ديناً بدين، فرجع إلى حرف المسألة، وهذا مثال المنع في الأصل.

والقسم الرابع: يقع الوصف، فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه، مثل قول الحنفي في مسألة الإيداع من الصبي: له مسلط على الاستهلاك فمنع. ويقال:

ليس بمسلط، والإيداع ليس بتسليط، وكذلك شفعوي المذهب يقول في يمين الغموس: معقودة، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أنها معقودة.

ويقول الحنفي في مسألة الجنس: إن الجنس حد وصفي علة تحريمه الفضل. فيقول السائل: لا أسلم أن الجنس علة. بل هو شرط بمعنى أو يحل على ما عرف.

قال القاضي أبو زيد:

أقسام الممانعة الصحيحة أربعة:

أولها: الممانعة في نفس الحجة التي يذكرها المجيب أهي حجة أم ليس بحجة؟

ثم في نفس الوصف الذي يدعيه المجيب علة موجودة أم لا؟

ثم في شروطه.

ثم في كينونته واجب العمل به.

ثم بعد ذلك يحتاج إلى مدافعة الحجة، لا الممانعة قال:

أما الممانعة في نفس الحجة: فما مر من قبل أن كثيراً من وجوه حجج الناس يرجع إلى دليل، فإذا ثبت أنه من جملة ما هو صالح دليلاً، فلا بد من إثبات الوصف في الأصل والفرع، لأنه ركنه. ثم شروط الصحة لأنها تكون سابقة على دليل وجوب العمل به. ثم دليل التأثير الذي يجب به العمل ثم العلة عامة عندنا، وكل هذه الممانعات بالإنكار ومطالبة دلالة العلة.

قال: وللممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل قال: ومانع الشرط من شرط يكون ثابتاً بالإجماع. فيقول: قد عدم في الفرع أو الأصل، وهذا مثل قول الشافعي في السلم الحال: أنه أخذ عوض البيع، فيثبت حالاً ويؤجلاه، كالثمن في البيع. فيقول السائل: لا خلاف أن من شرط التعليل ألَّا يغير حكم النص، وألَّا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه الذي صار به الدليل دليلاً، والممانعة والتأثير، لأن مجرد الوصف بلا تأثير ليس بحجة، فلا يصلح للاحتجاج حتى يتبين تأثيره، وإن قال في موضع الخلاف: ليس بشرط عندي فنقول: المعترض عندي هو شرط، فلا يصلح الاحتجاج به على من لا يراه دليلاً.

وأما القول لموجب العلة فهو سؤال صحيح إذا أخرج مخرج الممانعة وقد بينا نظيره، ولا بد أن توجه القول بالموجب من شريطة وهي إلى مسند الحكم

الذي نصب له العلة إلى شيء، مثلما يقول حنفي المذهب في ماء الزعفران: ما خالطه طاهر بالمخالطة، لا تمنع صحة التوضؤ. فيقول السائل: المخالطة لا تمنع، إنما المانع أنه ليس بماء مطلقٍ، وكذلك يقول شفعوي المذهب في مسألة تمكين العاقلة البالغة، جنون أحد الواطئين: لا يوجب درأ الحد من الموصوف بالعقل كجنون الموطوءة.

فيقول السائل: بل أقول بموجبه، فإن عندي الجنون غير مانع فما المانع خروج الوطء عن كونه زنا، ففي مثل هذه المواضع يتوجه هذا السؤال.

فأما مع إثباته الحكم من نفي أو إثبات لا يستقيم إلا أن ينتقل السائل إلى مذهبه، وقد قال جماعة من الأصوليين: إن القول الموجب ليس بسؤال، ولا تبطل به العلة، لأنه إذا صحت العلة، وحكمها متنازع فيه، فلأن تصح العلة وحكمها متفق عليه أولى، وسبيل صحته أن يكون الخروج على مسلك المنع، والجملة في القول بموجب العلة أن السائل إذا أمكنه القول بموجب العلة مع الاستقرار على الخلاف في الحكم، فيتبين به أن المعلل لم يدل في موضع الخلاف، ومثاله أن يعلل المعلل في الاعتكاف فيقول: لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه نعني ما دليله الوقوف. فيقول: أن أقول من شروطه معنى ما هو النية، فعلى المعلل أن يستدل في موضع الخلاف.

❁ ❁ ❁

فـصـل

[فساد الوضع]

وأما السؤال بفساد الوضع:

فاعلم أنه سؤال يمكن إيراده على الطرود، ويضطر به المعلل إلى إظهار التأثير، وإذا ظهر التأثير بطل السؤال، وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين وأورد كثير من الأصوليين يرد عند اختلاف موضوع الأصل والفرع، وذلك مثل أن يكون الأصل مبتنياً على التخفيف كالتيمم، والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبتنياً على التغليظ، كالوضوء وغسل الرجلين ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مخففاً، أو يكون الأصل مبتنياً على التغليظ، ويكون الفرع مبتنياً على التخفيف، كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع

حكماً مغلظاً، وقد يأتي فساد الوضع أيضاً من اختلاف موضوع العلة والحكم، وهو أن يكون مبتنياً على التغليظ، والآخر على التخفيف، وقد يأتي فساد الوضع أيضاً من وجه آخر، وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، ومثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية، وذلك أن الوضوء وجب بمكة، والتيمم بعد الهجرة، فلا يجوز أن يكون شرط ما يقدم وجوبه مستفاداً مما تأخر وجوبه، لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه، وكذلك في مسألة الأصل، إذا قاسوا الثمن على المبيع فهو فاسد وضعاً، لأن البيع شرع في المبيع لإيجاب الملك شرط لا ابتداءً، وفي الثمن لإيجاب الملك ابتداءً في الذمة على المشتري للبائع، فلما كان البيع لإيجاب الملك، واليد في العين للمشتري كان شرطه قيام الملك في المحل.

قال أبو زيد: فساد الوضع من الشهادة يجري مجرى فساد الأداء، وهو قبل النقص، لأنه إنما يشتغل بإطراده بعد صحته علة كالشهادة، إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء، وهو أقوى من النقص، لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال والنقص مجلس يمكن الاحتراز منه في مجلس آخر.

قال: وبيان فساد الوضع أن الشافعي متى علل لوجوب الفرقة بعد إسلام أحد الزوجين أنها فرقة، وجب لاختلاف الدين، فأشبه الفرقة بالردة، كان فاسد الوضع، لأن الاختلاف إنما يثبت فيما نحن فيه بإسلام المسلم منهما، وقد كان الاتفاق ثابتاً قبله، وإنما حدث الاختلاف بالحادث من الدين وهو الإسلام، والإسلام في الشرع جعل عاصماً للأملاك، والحقوق لا مبطلاً، وكان الوصف ثابتاً على الحكم.

قال: وكذلك الطعم إذا جعل علة، لأنه به القوام، فهذا فاسد في الوضع، لأن المال خلق بذله لحاجته إليه، وأشد الحاجات حاجة البقاء، فيزيد هذا على ابتذاله، وسعة وجه كسبه، لا أن يزيد تضييعاً حتى أكل طعام الغنيمة، قبل أن يخمس، بخلاف سائر الأموال. قال: وكذلك من علل لحرمة نكاح الأمة بوجود طول الحرة فإنه مستغن عن تعريض خبر منه للرق، فلا تحل له، كما لو كان تحته حرة. قال: وهذا يفسد وضعاً، لأنه يثبت حجراً عن النكاح نسب الحرية، والشرع جعل الحرية مؤثرة في الإطلاق دون الحجر، وكذلك اعتبار الحجر عن تسليم الثمن بالعجز عن تسليم المبيع في ثبوت حق الفسخ، فإن البيع شرع لنقل الملك في العين واليد للبائع ليعمل العقد عليه، فلم يصح العقد قبل أن يقدم ملكاً ويداً، ولما كان الشراء لإيجاب الثمن ابتداءً في ذمة المشتري، لا في عين اشتراط في

صحته قيام ذمة قابلة لثمن يجب فيها، بحيث يقبل النقص بمثلها من غير بشرط القدرة على التسليم بالمثل، لأنه لا قدرة إلا بملكه، ولم يشترط للجواز قيام الملك ولا يد في عين مثله، ولما لم تكن القدرة على التسليم شرطاً للجواز ابتداءً لم يوجب العجز عن التسليم خللاً، فصار فاسداً وضعاً لما فيه من اعتبار، ما لم يجعل شرطاً لصحة عقد بما جعل شرطاً.

قال: وكذلك إذا قال قائل في الأثمان: إنها أموال تتعين في التبرعات، فتتعين في المعاوضات، فهذا فاسد وضعاً، لأن التبرعات ما شرعت لإيجاب الأموال في الذمة. بل للإتيان بعين ماله، والمعارضات شرعت لإيجاب الأثمان في الذمم، لأن المتعارف بين الناس فعلاً هو المتعارف شرعاً، والمتعارف في الأثمان بين الناس هو العقد بلا إشارة في الأثمان. بل بمجرد التسمية، وهي موجبة في الذمة، فلما كان الإيجاب في الذمة كانت الذمة محل هذا الإيجاب، فلم تصح الإضافة إلى عين، كما لو أضاف هبة الألف إلى ذمته، فإنه لا يصح، وإذا عرف هذا صار اعتبار البيع بالهبة في التعيين، وإثبات المحل فاسداً وضعاً، وقد أجبنا عن هذا وأمثاله في الخلافيات.

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا: أن حاصل القول يحصره نوعان:

أحدهما: أن يبين المعترض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة، ومثال ذلك أن يقول: إن التعليل على خلاف الكتاب، أو على خلاف السُّنَّة، ومن هذا أيضاً أن يقول: إنه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرَّق الشرع بينهما، أو فرَّق بين شيئين جمعت الشريعة بينهما.

والملخص في هذا النوع أن يكون القياس يخالف وضعه موجب، متمسك في الشرع هو مقدم على القياس، فإذا كان كذلك فيكون القياس فاسد الوضع.

والنوع الثاني: أن يكون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به، وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد، لأن الطرد مردود من جهة أنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فالذي لا يشعر به ويخيله خلافه يكون أولى بالرد. ومثاله ما ذكرناه وهو ذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم تخفيف، أو على العكس من ذلك.

قال: وإذا اعتبر القائس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء، أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط، أو قاس الحد على المهر في طلب الثبوت، أو قاس المهر على طلب الحد في محاولة السقوط فقد ذهب جماعة من الجدليين إلى فساد هذا القياس؛ لأن العقوبات تدرأ بالشبهات.

وأما الواجب بالجنايات يثبت مع الشبهات، فاعتبار أحدهما بالآخر في السقوط أو الثبوت يكون فاسداً في الوضع، وقد منع بعضهم قياس الرخص على الوظائف التامة، وكذلك قياس الوظائف التامة على الرخص، وقد أجابوا عن السؤال من كل هذه الوجوه بإظهار التأثير والإخالة في القياس، والجمع بين الفرع والأصل، أو الجمع بين العلة والوصف.

فقد قال أبو زيد وكثير ممن تبعه: إن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد، والطرد ليس بحجة.

وأما العلة التي ظهر تأثيرها، وقام الدليل على صحتها، فلا يرد هذا السؤال ونحن نقول: نعم وإن كان الطرد ليس بحجة على ما سبق، وإظهار التأثير لا بد منه، ولكن السؤال ينفي وهو أن يقول السائل: لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة، أو يقول: لا يجوز أن يظهر له تأثير، فلا بد في الجواب من نقل الكلام إلى ذلك، وبيانه: أن الدليل قد قام على صحة هذه العلة، فبهذا الوجه صححنا هذا السؤال.

فـصـل

[الاعتراض بالنقض]

وأما الاعتراض بالنقض:

فهو سؤال يبطل به العلة، والنقض أن توجد العلة في موضع دون حكمها، وقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض سؤال صحيح تبطل به العلة، ولكن من ألزم عليه نقض فعليه تعليل تلك المسألة التي نقضت علته، بيان الفصل بينها وبين المسائل التي يدعي إطّراد العلة فيها.

قال أبو زيد: النقض لا يرد على العلة المؤثرة، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل يجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على الطرد، لأن أصحاب الطرد إنما جعلوا العلة علة باطرادها، فإذا لم تطرد بطلت.

قال: وأما المؤثرة لا يرد عليها النقض، ولكن يرد عليها الخصوص فيبين المعلل أن الذي جاء ناقضاً في الظاهر لا يدخل تحت ما جعله المعلل علة من حيث المعنى، وبيان ذلك بطرقٍ أربعة من حيث اعتبار معنى الوصف الذي هو ركن العلة، ثم باعتبار معنى دلالة التأثير الذي صار الوصف به حجة يجب العمل بها،

ثم باعتبار الحكم الذي وقع التعليل لإثباته، ثم بالغرض الذي قصد المعلل التعليل لأجله، وأثبت الحكم بقدره.

أما الوصف فنحو قولنا: إن وظيفة الرأس المسح، فلا يثلث كوظيفة الخف، ولا يلزم الاستنجاء بالحجارة، لأن تلك الوظيفة ليست بمسح، بل هي إزالة النجاسة الحقيقية.

ألا ترى أن الإزالة بالماء أفضل منها، لأنها أتم، ولو كانت الوظيفة مسحاً لكره التبديل بالغسل كما في وظيفة الرأس.

قالوا: كذلك قولنا في الدم السائل: إنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم الدم إذا لم يسل، لأنه طاهر، وليس بخارج لأن الخروج بالانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر، وتحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرقٍ دم، فالذي هو على رأس الجرح ظهر بزوال الجلدة عنه، وقد كانت سترة له، ولم ينتقل عن مكانه إلى مكانٍ طاهر من بدنه خلقة، فهو مثل رجل ظهر بفتح الباب، أو بنقض البناء، وآخر ظهر بالخروج عن الباب، فالأول ليس بخارج، والثاني خارج.

وأما التأثير وبيان دفع النقض به. قال: هو مثل قولنا في مسألة تثليث المسح: مسح، وإيراد الخصم الاستنجاء عليه، ووجه دفعنا ذلك بالتأثير، وهو أن صفة المسح إنما صار علة لمنع التثليث، لأنه قد ظهر أثره في نفسه من حيث التخفيف، لأنه إذا قوبل المسح بالغسل كان المسح في نهاية التخفيف، وكذلك ثبت التخفيف له قدر التأدية ببعض المحل، وهذا المعنى معدوم في الاستنجاء، لأن الأصل المأمور مسح موضع النجاسة بإزالتها، فيكون على وصف التغليظ مثل الغسل ولا يتأدى أيضاً ببعض محل النجاسة مثل ما يتأدى فرض مسح الرأس ببعض المحل.

قال: وكذلك المسألة الثانية. فإن النجاسة الخارجة إنما كانت حدثاً، لأنها أوجبت تطهراً في نفسها.

ألا ترى: أنه يجب غسلها إذا سالت عن رأس الجرح، كما وجب الغسل إذا سال البول عن رأس القضيب، فلما ساوت النجاسة البول في إيجاب الحقيقة ساوت في الحكمية، ولا يلزم النجاسة التي لم تسل، لأنها تصير كالبول في إيجاب الطهارة في محلها، فكذلك في غيره، فيتبين بدلالة التأثير أنها لم تدخل تحت التعليل، بل يزيد قولاً بانعدام الحكم إذا انعدم دلالة التأثير.

وأما الحكم وبيان الدفع به، فنحو قولنا فيمن نذر صوم يوم النحر: أنه يوم

فلا يفسد النذر بالإضافة إليه قياساً على سائر الأيام، ولا يلزم إذا نذرت المرأة صوم يوم حيضها، لأن الفساد بالإضافة إلى الحيض، والحيض صفة لها، لا لليوم.

قال: وكذلك على قولنا: إن الغصب سبب ملك بدل أصل المال، فيكون سبباً لملك الأصل، قياساً على البيع، ولا يلزم المدبر، لأنا عللنا لنجعل الغصب سبب ملك، ولم نعلل لبيان المحل الذي يعمل فيه، وفي المدبر الغصب سبب للملك، إلا أن التدبير منع عمله، كما لو باعه.

قال: وكذلك قولنا: إن الكتابة عقد يحتمل الفسخ، فلا يوجب ما يمنع التكفير به كالإجارة، ولا يلزم إذا أدى بعض البدل، لأن المنافع أحد العوض عن العتق لا الكتابة، وهو معنى قول أهل النظر: إن العلة المنصوبة للجملة لا تنقض بالإفراد.

وأما الغرض بوجه الدفع به نحو قولنا: إن التأمين يخافت به، لأنه ذكر، ولا يلزم التكبيرات من الإمام، لأن غرضنا أن يجعل كونه ذكراً علة بشرع المخافتة، وإنما وجب الجهر لعلةٍ أخرى وهي أنها شرعت إعلاماً، والعلة مع كونها علة قد يجب ضد حكمها بمعاوضة أخرى أولى منها.

قال: وكذلك قولنا في الدم السائل: إنه حدث، لأنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم دم الاستحاضة، لأن الغرض أن يجعل النجس الخارج علة لنقض الطهارة، وهو علة ناقضة للطهارة في الاستحاضة بعد الوقت، ولكن امتنع النقض في الحال لعلة أخرى مانعة، وهي أنها مخاطبة بالأداء، فيجب أن تكون قادرة، ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث، فسقط ومنع العلة أن يمنع من عملها لدفع ضرورة العجز في الإمكان، فلا يخرج من كونه علة تأخر العمل إلى مدة، كالبيع بشرط الخيار ثلاثة أيام، وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحن لقبنا بالغرض، لأن الغرض أوجب القصر على تلك الجملة، وهي أن العموم لم يدخل تحت التعليل.

قال: وجملة الحد في الخروج عن المناقضة أن المعلل متى أمكنه الجمع بين حكم علته، وهذا الذي جاء مناقضاً لم يكن نقضاً، ومتى لم يمكنه يكون نقضاً، كما في تناقض الدعاوى، وهذا لأن الجمع بين النقيضين لا يتصور، وبهذه الوجوه من البيان يمكن الجمع بينهما من غير رجوع عن الأول، وذكر بعد هذا كلاماً آخر في آخر الفصل لا يحتاج إليه، فهذا سر ما ذكره في تقويم الأدلة في دفع النقض،

وبيان قوله: إن النقض لا يرد على العلل المؤثرة. ونحن نقول: إن سؤال النقض بناءً على أن تخصيص العلة لا يجوز، وإذا لم يجز تخصيصه على ما سبق ذكره، فلا بد أن يكون النقض مبطلاً للعلة، وقولهم: إن العلل إذا كانت مؤثرة لا تنقض.

قلنا: بالنقض يتبين فقط تأثير العلة، وهذا قد سبق بيانه.

ببينة: أن الناصب للعلة بنصبه العلة قد التزم طردها، وادعى أن هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها، فإذا لم يف بقوله، ووجد علة مناقضة بطلت علته، لعدم وفائه بدعواه وصحة ما يزعمه.

فأما دفع النقض فقد اشتغل الجدليون بدفع النقض بمجرد اللفظ وليس ذلك بشيء، والأولى أن يدفع النقض ببيان أنه لم يرد على المعنى الذي جعله علة إن كانت العلة معنوية، وإن كان قد وقعت له ضرورة إلى جواز العلة حكمية، واستقام تعلقه به من الوجوه التي سبقته، فسبيل دفعه أن يدفع ببيان أنه لا يرد على ذلك الحكم الذي تعلق به، فإن ورد ولم يمكنه دفعه انتقضت علته وبطلت، وقد يوجد موضع يظن المتناظر أن يوجه النقض، وهو مما ليس يتوجه، وقد قيل: إن الإثبات المجمل لا ينقض بمنفي مفصل، والنفي المفصل لا ينقض بإثبات مجمل، والنفي المفصل ينقض بإثبات مفصل، وكذلك الإثبات المفصل ينقض بالنفي المجمل، يعني المطلق، ومثال الأول: أن يقول القائل في قتل المسلم بالذمي محقون الدم على التأبيد، فيثبت بينهما القصاص كالمسلمين، فينقض الآخر بما إذا قتله خطأ، وهذا لا يرد نقضاً، لأن نفي القصاص في موضع الخطأ لا يمنع من صحة التعليل من المعلل بقوله، فوجب أن يكون بينهما قصاص، لا ينتفي حكم العلة بما يقوله من قول الخطأ، فلم يكن نقضاً.

وأما مثال الثاني: أن يقول المعلل مكلفاً فلا يثبت بينهما قصاص، فإذا نوقض بالمسلمين انتقض، لأن ثبوت القصاص بينهما في موضع يمنع صحة التعليل بقوله فموجب ألَّا يجري القصاص، وقد احترز بعضهم من النقض بقول المعلل: أنا أقول في الأصل مثل ما أقوله في الفرع. ومثاله أن يقول قائل في مسألة المسلم يقتل ذمياً هل يقتل فنوجب القود، كالمسلم إذا قتل مسلماً فينتقض بالخطأ. فيقول: أنا أقول في الفرع مثل ما قلته في الأصل، وإنما أوجب القصاص في العمد دون الخطأ. وقد أشار أبو زيد في كلامه إلى هذا الاحتراز وهذا الاحتراز باطل، لأن العلل ما صرح به المعلل دون ما أضمره، وكذلك الحكم، وقد علل بالفسخ، وصرح بالحكم بوجوب القصاص، وقد ورد النقض على هذا ولم يعلل لاستواء المسلم والكافر في حكم القتل، حتى يدفع النقض به، فليس هذا الدفع بشيءٍ،

وقد دفع بعضهم النقض بذكر الأحرار في الحكم، مثال أن يقول القائل: محقونا الدم على التأبيد فوجب أن يثبت بينهما القصاص، إذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، فإذا نوقض بالخطأ وقال: قد احترزت بقولي في الحكم، فإذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، وقد قيل أيضاً: إن هذا ليس بدفع، لأن المعلل قد حكم بأن علة القصاص كونهما محقوني الدم على التأبيد فحسب، وأنه لا مزيد على العلة التي ذكرتها. فإذا قال: وجب أن يوجب القصاص إذا كان عمداً، فقد اعترف بانتقاض العلة، لأن اقتران الحكم يوجد من الموضعين، والحكم يتبع العلة في أحد الموضعين دون الآخر.

فإن قال هذا المعلل: لا يمتنع أن يكون حقن الدم على التأبيد، يؤثر في إيجاب القصاص في العمد دون الخطأ.

قيل: إن كان ذلك يؤثر في أحد الموضعين لمعنى يختص به أحدهما، فينبغي أن نذكر ذلك المعنى في جملة العلة، لأن له تأثيراً في إيجاب القصاص، وإن لم يكن لذلك المعنى تأثير، وكانت الأوصاف المذكورة تؤثر في أحد الموضعين دون الآخر لا لأمرٍ يفترق لأجله الموضعان، فقد اعترف أن العلة تقتضي الحكم في موضع دون موضع مع وجوده تتميماً على السؤال، والجواب الصحيح عن السؤال: أن الشرط المذكور في الحكم متأخر في اللفظ يتقدم في المعنى لأن معنى القياس أنهما محقونا الدم على التأبيد قتل أحدهما صاحبه عمداً، لأن صفة العمدية مؤثرة في القصاص فإذا قلنا على هذا الوجه يتم الدفع، وقد دفع بعضهم النقض بوجه آخر، وهو أن يحذف الحكم حذفاً. فيقول في الثيب الصغيرة: إنها مجبرة للزواج، فأشبهت الكبيرة. فلو قال المعلل: فلم تجبر على النكاح ينتقض بالثيب المجنونة، والثيب الأمة. فإذا قال: فأشبهت الكبيرة نوقض بها بين المسألتين. فيقول: إنما شبهت الصغيرة بالكبيرة، فعليّ أن أقول في الثيب الصغيرة ما أقول في الثيب الكبيرة، وفي الثيب الكبيرة لا تجبر على النكاح إذا لم تكن مجنونة أو مملوكة، وأجبرت إذا كانت مملوكة أو مجنونة، فلم ينتقض قولي، فأشبهت الكبيرة، وإنما عللت لهذا، وهذا دفع حسن غير أن بعض الجدليين قد قال: إنه لا يجوز التعليل ما لم يصرح بالحكم، وقد ذكرنا هذه المسألة من قبل، وبينا جوابه، وأحسن وجوه الدفع هو الدفع بالمعنى كما تقدم وجهه.

وقد قال أبو زيد في موضع من كتابه: إن النقض يلجئ إلى إظهار التأثير والقول به مثل من يقول في النية في الوضوء، وقياسه على التيمم طهارة الصلاة، فإذا نقض طهارة النجاسة، فلا بد من ذكر التأثير ليتخلص عن النقض وهو أن

يقول: طهارة حكمية، أي حصولها عرف حكماً وشرعاً لا حقيقة، وكذلك قول من قال: إن النكاح ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، وهذا يبطل بالبكارة، فلا تجد بداً من الرجوع إلى طلب التأثير، وهو أن الأصل ألَّا شهادة للنساء لنقصان عقلهن، وكثرة غفلتهن، لكن جوز في باب المال لكثرة حاجة الناس إليه، وتكرر المعاملات فيه في الأسواق وغيرها، فجوّز شهادة النساء مع الرجال حتى لا يضيق الأمر على الناس ولا يقعوا في الحرج العظيم، وهو معدوم فيما ليس بمال، فلم يقبل فيه هذه الشهادة، وهذا كما تثبت الولادة بشهادة النساء وحدهن لضرورة أن الرجال لا يحضرونها، ولم تكن حجة فيما يطلع عليه الرجال لعدم الضرورة وكذلك قول القائل في أن الزنا لا يوجب لحرمة المصاهرة، لأنه وطء رجمت عليه، والنكاح عقد حمدت عليه. فإن قال المعلل: فوجب ألَّا يشارك هذا في حكم هذا بطل بوجوب الاغتسال والمهر. فإن قال في حكم المصاهرة. يقال: ولم قلت؟ فإن قال: لأن الصهرية نعمة والزنا حرام، فقد رجع إلى بيان التأثير، ولا يبطل هذا بالوطء في النكاح الفاسد، لأن الصهرية هناك إنما ثبت لما فيه من جهة المحل.

قال: ونحن نقول: إن الزنا معصية والمصاهرة كرامة، ولا تضاف الكرامة إلى العاصي، ولكن تثبت الصهرية لحراثة الولد في هذا المحل على ما عرف، وبينا في موضعه، ولا معصية من حيث الحراثة فإنه أمر مشروع بسببه.

قال: وكذلك قول القائل: إن الغصب عدوان فلا يكون سبباً للملك كالقتل، فإذا نقض بالاستيلاد أحد الشريكين جارية بينهما يقول: إنما أوجبنا الملك في هذا الموضع للشريك لما فيه من تأويل الحل شرعاً، لا من حيث العدوان، فقد رجعوا إلى تأثير العلة.

قال: ونحن نقول: إنما أوجب الملك في الغصب، لأنه سبب ملك البدل، وهذا حكم شرعي ليس بعدوان.

وكذلك قول القائل في مسألة المنافع: إن المنافع أموال، فتضمن بالإتلاف. دليله: الأعيان، فإذا نقض هذا بالمتلف إذا كان معسراً. قال: هناك يضمن، لكن الاستيفاء يتأخر إلى الميسرة، فهذا رجوع إلى التأثير، وهاهنا المتلف ضامن، لكن الاستيفاء يتأخر بعذر العجز والعدوان موجب ضمان المثل، فلا يمكن الاستيفاء إلا بعد القدرة على المثل، وعندنا الأعيان أجود من المنافع مالية وليسا بمثلين، وعندهم مثلان، ويرجع الكلام إلى هذا.

وكذلك قول القائل في إسلام الهروي في المروي: أسلم مذروعاً في مذروع، كما لو أسلم الهروي في المروي. فيقول الخصم: يبطل هذا بما إذا شرط شرطاً فاسداً. فيقول المعلل: إنما بطل بالشرط الفاسد لا بالوصف الذي قلنا، فيكون هذا رجوعاً إلى حرف المسألة، فإن عنده الجنس ليس بعلة محرمة، وعندنا علة محرمة، فيكون الفساد بالعلة المحرمة لا بالذرع، ومرجع الكلام إلى أن الجنس علة أم لا؟ ويبطل الطرد، فهذا كلام يحسن، ونحن لا نرى للطرف صحة، ولا بُدَّ من بيان التأثير غير أن ورود النقض في موضعه يخل بالتأثير، فإنما كان وروده من هذه الجهة، ولا بد من معرفة بطلان القول بتخصيص العلل، فإن إيراد المعلل شرع لذلك واللَّه المعين بمنِّه.

۞ ۞ ۞

فـصـل

[موجب العلة]

وقبل أن نصل إلى سؤال المعارضة، قد بقيت بقية فيما يرجع إلى القول بموجب العلة، وتفسيره التزام ما أوجبته العلة، وقد ذكرنا مثاله وصورته، وقد ذكر في «**تقويم الأدلة**» أنهم إذا قالوا في صوم النفل: قربة لا يجب المضي في فسادها، فلا يجب القضاء في إفسادها قياساً على الوضوء.

قلنا لهم: نقول بموجب العلة، فإنه لا يجب القضاء بإفسادها بل وجب بالشروع.

فإن قيل: فلا يجب بالشروع والإفساد.

قلنا: ولا يجب بالشروع المضاف إلى عبادةٍ لا يمضي في فاسدها. بل بالشروع في عبادة تلزم بالنذر، ولا بد من اعتبار إضافة الحكم إلى ما ذكرنا من الوصف، لأن الأوصاف تذكر عللاً، وبما ذكر من الوصف لا تصير العبادة محلاً يلتزم بالشروع فيه. بل بوصف آخر، فلا بد من رجوعه إلى نصب العلة في بيان أن الشروع ليس بسبب للإلزام الذي فيه النزاع.

قال: وكذلك قولهم في إسلام المروي في الهروي: إنه جائز، لأنه أسلم مذروعاً في مذروع. فيقول: من حيث إنه مذروع في مذروع يجوز العقد، ويعلق الجواز بهذا الوصف لا بنفي تعلق الفساد بأمرٍ آخر.

ألا ترى: لو شرط شرطاً فاسداً، ولم يقبض رأس المال في المجلس، كان العقد فاسداً، فكذلك عندنا صفة الجنس بأنه علة مفسدة، وهو كالشرط الفاسد في الإفساد، فيلزمه الرجوع إلى بيان الجنس ليس بعلة محرمة، وكذلك قول من قال في المطلقة الرجعية: إنها مطلقة فيحرم وطؤها كالمطلقة بمالٍ.

فيقال: لا من حيث إنها مطلقةٌ محرمةٌ، ولكن من حيث إنها منكوحة محللة، كما لو أبانها ثم تزوجها، وكان قيام النكاح مع الطلاق المحرم محللاً، فيضطر إلى الرجوع إلى بيان خللٍ في النكاح أوجب التحريم وهو حرف المسألة.

قال: وكذلك قولهم في المبتوتة: لا يلحقها الطلاق، لأنها منقطعة النكاح. فنحن نقول: الطلاق لا يلحقها من حيث انقطاع النكاح، ولكن من حيث العدة الواجبة عن النكاح التي هي أثره.

قال: وكذلك إذا قالوا في تحرير الكافر عن كفارة اليمين: إنه تحرير في تكفير، فأشبه كفارة القتل، وعندنا لا يجوز، لأنه تحرير في تكفير، ولكن من حيث إنه ائتمر بالأمر كما يجوز إذا كسا مساكين، ولا يجوز بالكسوة في كفارة القتل فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق يحمل على المقيد أو لا؟

قال: وكذلك إذا قال: إن السرقة توجب الضمان، لأنه أخذ مال الغير بلا تدين، ولا تأويل كالغصب. فيقال: إنا نقول: إن هذه العلة موجبة للضمان، لكنا نقول: إن القطع ينفيه كما ينفيه الإبراء، فيضطر إلى بيان أن القطع لا ينفي الضمان وهو حرف المسألة.

قال: وقد يجيء هذا السؤال على أكثر العلل الطردية، لأن أصحابهم تعلقوا بأوصاف محتملة ألَّا تكون عللاً، فهذا السؤال يردهم إلى القول بالتأثير، وفي هذا السؤال تكلف عظيم، ومن يجعل الطرد حجة يستجيز أن يكون بمجرده أمارة على الحكم فلا يرضى بمثل هذا السؤال لأنه يقول: إن علتي صحيحة بوجود الإطراد، وصلاحيته علة من حيث إنه لم يقم دليل على فسادها، أو لأنه صالح أمارةً، وعلل الشرع أمارات، وهذا القدر لي كاف، ولا ينافي بمثل هذا السؤال، لأنه يقول: أنا أعلم منك، ولا نثبت الحكم بهذه العلة، بل نثبته بعلة أخرى، ومرجع هذا السؤال ليس إلا هذا القدر، لكني مع منعك أجعله علة، ولا أحتاج إلى إقامة دليل على كونه علة، ولا إلى إظهار تأثير لها سوى الوفاء بالإطراد الذي ضمنته، وسوى وجود المعنى في الأصل وصلاحية كونه أمارة شرعاً، وأما من يقول: إن الطرد لا يكون حجة وهو الذي نختاره، ولا بد من كون العلة مؤثرة، فمتى طولب بالدلالة

على صحة العلة فهو لا يترك إقامة الدليل عليها ويُظهر تأثير العلة مناسبة الحكم وإخالته، فلا معنى لهذا التكلف الشديد، واستخراج السؤال بهذا الاستقصاء بل المطالبة كافية واللَّه المعين بمنه.

فـصـل

[عدم التأثير]

فالسؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة، وقبل أن نشرع فيه نقول: قد ذكر كثيرٌ من أصحابنا سؤال عدم التأثير. ولست أرى لذلك وجهاً بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير بالوجه الذي قدمناه.

وقد ذكر مشايخ أصحابنا في سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاماً كثيراً وعدوه سؤالاً قوياً واقعاً على المعلل. وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال فيجب أن ينظر المعلل، فإن وجد له تأثيراً في الحكم بين التأثير، وإن لم يجد له تأثيراً فله أن يجيب ويقول: إن له تأثيراً في طرد العلة، والمأخوذ على طرد العلة لا العكس وعلل الشرع من شرطها الإطراد دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة تترجح به العلة، ومثاله ما يحتج به في زكاة الحلى. فيقول: إنه مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح يسقط عنه الزكاة، كما لو جعل مال التجارة للقنية. فقالوا: قولكم: لوجهٍ مباح لا تأثير له في الأصل، فإنه وإن كان بوجهٍ محظور يسقط الزكاة أيضاً، فإنه لو كان له إبل سائمة فصيرها معلوفةً بعلفٍ مغصوب تسقط عنه الزكاة، وإن كان بوجه محظور، والمعلل يقول: له تأثيرٌ في الطرد والعكس غير مأخوذ عليّ. بل إذا كانت تطرد يكفي. فأجيب عنه أيضاً فقيل: إن عدم التأثير هو نقض لعكس العلة، ولا يلزم نقض العكس. وبيان هذا: أني إذا قلت: مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح، فإذا ادعيت عدم التأثير صار كأنك قلت لي: إذا عللت بهذه العلة تصير كأنك عللت بعكسه وقلت: إن المال إذا كان مصروفاً من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجهٍ محظورٍ يجب فيه الزكاة. ثم نقضت هذا العكس بالإبل السائمة إذا جعلها معلوفةً بعلفٍ مغصوبٍ أو جعلها عوامل في قطع الطريق، فإنه مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجهٍ محظورٍ، والزكاة ساقطة، فيكون هذا نقضاً لعكس العلة، ونقض عكس العلة لا يقدح في العلة بعد أن سلم الطرد، والأصل في الجواب عن

هذا السؤال أن التأثير إذا ذكر للعلة. فيقول القائل: لا تأثير له غير مسموع والعكس الذي يورده السائل فسبيل المعلل أن يبين المعنى فيه ويخرجه على المعنى الذي اعتمده.

وأما الكلام في المعارضة فقد قال أبو زيد: ليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة ونحن قد بينا الممانعة قبل المعارضة سؤالين واقعين، وهو النقض وفساد الوضع، وذكرنا وجه توجههما على العلة.

واعلم أن المعارضة قد تكون بعلة أخرى، وقد تكون بعلة المعلل بعينها، فالمعارضة بعلة المعلل تسمى قلباً، وتسمى مشاركة في الدليل.

ومثاله أن يقول المخالف: عضوٌ من أعضاء الطهارة فلا يكفي في إيصال الماء إليه ما يقع الاسم عليه، دليله الوجه. فيقول خصمه: وجب ألَّا يكون مقدراً بالربع قياساً على الوجه وسائر الأعضاء. ويقول القائل في الاعتكاف: لبث في مكانٍ مخصوص، فلا يكون بمجرد قربة، قياساً على الوقوف بعرفة. فيقول خصمه: وجب ألَّا يكون الصوم شرطه دليله الوقوف بعرفة.

واختلف أصحابنا في هذه المعارضة فمنهم من قال: هذه المعارضة غير صحيحة، لأنها معارضة في غير الحكم الذي علله، فلا يلزم الجواب عنه.

ألا ترى: أنه إذا استأنف قياساً في حكم آخر لم تكن معارضة وأيضاً فإن أوصاف علة المعلل لا تصلح للحكم الذي ذكرهً القلب.

وقال أبو علي الطبري: القلب من ألطف ما يستعمله المناظر، وهو معارضةٌ صحيحةٌ، لأن المعلل لا يمكنه الجمع بين علته، وبين موجب قلبه، فصارا متعارضين، وأنزل ذلك منزلة المعارضة من أصلٍ آخر، وقد استدل المخالف في المنع من نقض البناء لرد الساجة بأن في الرد إضرار، والضرر والضرار منفي في الشرع. فيقال له: في المنع من الرد أو إطلاق المنع إضرار، يعني لصاحب الساجة، فإن منع الملك من المالك ضرر، فيتعارض الضرر والضرار، فتحصل المشاركة في نفس ما جعل المعلل دليلاً لنفسه، وكذلك يستعمل مثل هذا في مسألة الملتجئ إلى الحرم فإن المخالف يقول: وجب أن يصير آمناً في نفسه. فيقول الخصم له: وجب أن يصير آمناً على نفسه حتى لا يلحقه الفوات، والذي قاله من دفع القلب بأن المعارضة وجدت في غير الحكم الذي علل له المعلل، فليس بشيء لأن الجمع بين موجبي التعليل إذا تعذر تبين وجود المعارضة وأما قوله: إن الأوصاف ليست بمؤثرة في القلب.

قلنا: قد تكون مؤثرةً، وقد تكون مثل أصل العلة من المعلل على أن بينا أن طلب التأثير واجب، فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب التأثير أيضاً، وعلى هذا ينبغي أن يصحح ما له التأثير، وإذا قلب التسوية فقد اختلف فيه الأصحاب، والأصح ألَّا يكون متوجهاً، لأنه لا يمكن فيه التصريح بحكم العلة، ويقال في توجيه سؤال القلب: إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها، وهو على أضرب:

أحدها: أن يكون الحكمان مفصلين.

والآخر: أن يكونا مجملين.

والثالث: أن يكون أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً.

أما المفصلان فضربان:

أحدهما: أن يتناقضا بأنفسهما، حتى يقول المعلل: وجب أن يجوز.

والآخر يقول: وجب ألَّا يجوز، وهذا شيء لا وجود له.

وإنما إذا لم يتناقضا بأنفسهما بل بواسطة مثل أن يقول في استيفاء القصاص بغير حق قتل على جملة القصاص، فيجوز بالآلة التي وقع القتل بها، كما لو قتل بالسيف وقد بينا توجه هذا السؤال، لأن أحد الحكمين إذا ثبت انتفى الآخر، فليست العلة بأن تدل على أحد الحكمين بأولى من أن تدل على الآخر.

وأما إذا كانا مجملين:

فيجوز أن يقول **أحدهما**: وجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنى ما.

والآخر أن يقول: وجب ألَّا يكون من شرطها معنى من المعاني، وهذا أيضاً لا وجود له.

وأما إذا كان أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً فضربان:

أحدهما: أن يكون المجمل على حكم التسوية نحو أن يقول القائل: وجب أن يستوي حكم كذا وكذا، وقد بينا.

والآخر: ألَّا يكون على وجه التسوية، مثل تعليل المعلل في الاعتكاف: لبثٌ في مكانٍ مخصوصٍ، فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني دليله: الوقوف. فيقول الخصم: وجب ألَّا يكون الصوم من شرطه، وهذا سؤالٌ متوجهٌ لما بينا من

قبل، بأن اعترض على قلب وجهٍ من وجوه الفساد، فسد القلب وصح التعليل المعلل، ومن القلب أيضاً جعل المقلوب علة، وجعل العلة معلولاً، ومثاله في ظهار الذمي، فإن أصحابنا قالوا: من صح طلاقه صح ظهاره فقلبوا وقالوا: في الأصل إنما صح طلاقه، لأنه صح ظهاره، ونظائر هذا تكثر.

وقد قيل: إن القلب نوعان:

أحدهما: جعل الأسفل أعلى، وجعل الأعلى أسفل، كقلب الإناء بجعل أسفله أعلاه وأعلاه أسفله.

والقلب الآخر: أن يجعل باطنه ظاهره، وظاهره باطنه، مثل قلب الجراب.

فمثل الأول أن يجعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وهو مبطل للتعليل، لأن العلة واجبة، والمعلول هو حكم الواجب به، كالفرع من الأصل، فلم يجز أن يكون الحكم علة والعلة حكماً، فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل، ومثاله كثير من ذلك أن يقول القائل في مسألة إيجاب الرجم: إن الكفار جنس يجلد أبكارُهم مئة، فيرجمهم قياساً على المسلمين. فيقال: في الأصل جنس رجم ثيبهم فجلد أبكارهم وكذلك في قول القائل: إن القراءة تكررت فرضاً في الأوليين فتكررت في الأُخرتين كالركوع والسجود، فيستعمل في الأصل على الوجه الذي بينا، وقد أجابوا عن هذا وقالوا: هذا القلب لا يضر، لأن الشيء يصح أن يكون دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كما في العقليات، فإن يجوز أن يقال بوجوده، فيجوز رؤيته، ويقال: يجوز رؤيته فيكون موجوداً، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان والدخان دليلاً على النار.

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا أخرج الكلام مخرج التعليل، وهذا كلامٌ صحيحٌ إذا ثبت أن الشيئين نظيران شرعاً، فيدل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر أنهما كانا كالتوأمين، فإن عتاق أحدهما إنما كان يدل على عتاق الآخر وأما القلب الآخر: فهو أن نجعل العلة شاهداً لك على خصمك وهو من قلب الجراب، فإنها كانت لخصمك عليك ظاهراً، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وقد كان ظهرها إليك، فصار وجهها إليك، وإنما توجه هذا السؤال، لأن العلة لما شهدت لك وعليك في حكم واحدٍ، فصار أحدهما يعارض الآخر، ويفضي كلُّ واحدٍ منهما إلى صاحبه، فبطلا جميعاً وذكروا لهذا نظيراً وقالوا في قول من قال من أصحابنا: إنه صوم فرض، فيشترط لصحته نية العين قياساً على صوم القضاء. فيقال في قلبه: صومُ فرضٍ،

فلا يشترط له نية التعيين بعد التعيين قياساً على قضاء رمضان، فإن صوم رمضان متى تعين لم يشترط بعده نية التعيين، إلا أنه يتعين بعد الشروع، وهذا يتعين قبل الشروع، والملخص من القلب بذكر ما هو الوصف في الحكم الذي عُلل له دون الحكم الذي قاله خصمه، وقد ذُكر، والعكس عند ذكر القلب وجود عكس حكم العلة بقلبها، وهو ضد الطرد ونظيره. قول القائل: جنس يجلد أبكارهم مئة فيرجم بينهم، وعكسه العبيد كما قال المخالف في الصوم: إنه عبادة يلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع كالحج، وعكسه الوضوء. وهذا مما يقوي الاستدلال بالحكم ويدل أنه نظير حيث استويا طرداً وعكساً، وثبوتاً، وسقوطاً.

وأما المعارضة بعلة أخرى فنوعان:

أحدهما: معارضة في حكم الفرع.

والآخر: معارضة في علة الأصل.

أما المعارضة في حكم الفرع فالصحيح في ذلك أنه إذا ذكر المعلل علة في إثبات حكم في الفرع أو نفي حكم فيعارض خصمه بعلة أخرى توجب ضد ما يوجب علة المعلل فتتعارض العلتان فيمتنعان في العمل إلا أن يترجح إحدى العلتين على الأخرى فحينئذٍ يعمل بالعلة الراجحة. وهذه المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل مثاله: ما يقول في تكرار مسح الرأس: إن هذا ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه. فيعارض الخصم فيقول: مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين.

وأما المعارضة في علة الأصل فهو أن يبين في الأصل علة سوى علة المعلل. وتكون تلك العلة معدومة في الفرع ويقول: إن الحكم ثبت بهذه العلة التي ذكرتها في الأصل لا بالعلة التي ذكرتها. مثاله ما يقول الحنفي في تبييت النية: إن هذا صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل. فيقال: ليس المعنى في الأصل ما ذكرت لكن المعنى في الأصل النفل بناء على السهولة والخفة فلما بني أمر على الخفة والسهولة له جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع بخلاف الفرض فإنه لم يبن على السهولة والخفة، فلا يجوز بنية متأخرة، وهذا هو الفرق الذي جعله كثير من فقهاء الفريقين أقوى سؤال، وظنوه فقه المسألة وبه تمسك المناظر من فقهاء غزنة وكثير في بلاد خراسان، زعموا أن الفقه هو الفرق والجمع، وعند المحققين هذا ضعف سؤال يذكر، وليس مما تتبين العلة التي نصبها المعلل بوجه، لأن نهاية ما في الباب أن الفارق بين الفرع والأصل يدعى معنى في الأصل عدم ذلك المعنى في

الفرع ولم يتعرض للمعنى الذي نصبه المعلل. ويجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين وكل علة موجبة للحكم بانفرادها، ووجدت إحدى العلتين في الفرع وعدمت الأخرى، وإحدى العلتين كافية لوجوب الحكم، والحرف أن يقال بأن وجد في الأصل معنى لا يوجد في الفرع من أن ينبغي أن تفسد هذه العلة.

ببينة: أنَّا ذكرنا يعني في الفرع، ووجد هذا المعنى في الأصل وهو ذكر معنى في الأصل، وعدم ذلك المعنى في الفرع، والعدم لا يكون حجة، والعلة الموجودة لا تعارض بما عدم في العلة ويعتبر مما ذكرنا بعبارة أخرى فيقول: ليس فيما ذكر من الفرق إلا وجود علتين في الأصل ووجدت إحدى العلتين في الفرع ولم توجد الأخرى فيقول: إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع، وجب وجود حكمها فيه، ولم يلزم انتفاؤه لانتفاء العلة الأخرى، لأن انتفاء العلة لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى، وأيضاً فإن الفارق بين مفارقة الأصل والفرع، ووجود المفارقة دليل صحة العلة، فإن الأصل يكون مفارقاً للفرع في بعض الوجوه ولولا تلك المفارقة لم يكن الجمع بينهما ببعض الوجوه مفيداً للحكم، لأن الشيء لا يدل على نفسه، ولأن القياس إلحاق فرعٍ بأصلٍ، فلا بد من وجود المفارقة بينهما ليكون أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً.

وصورة هذا: أنا نقيس الأرز والذرة على الحنطة والشعير في حكم الربا، وعلى قطع نعلم وجود المفارقة بينهما في أوصافٍ كثيرةٍ، والمفارقة في تلك الأوصاف لَم تمنع صحة القياس.

وقد ذكر بعضهم نوعاً آخر من الفرق: وهو أن يبين الخصم في الأصل علة غير علة صاحبه، ويعديه إلى فرعٍ آخر، واختلفوا فيه وسموا هذا فرق تعدية. فبعضهم حكم بصحته، وبعضهم بفساده مثاله: ما يقول الحنفي في نكاح الأخت في عدة الأخت: معتدةٌ عن طلاقٍ فيمنع زوجها عن نكاح أختها، دليله: المعتدة عن طلاق بائن. فيقول خصمه: ليس المعنى في الأصل أنها معتدة، بل المعنى أنها منكوحة، لأن عندنا الطلاق البائن لا يقطع النكاح، وفي هذه الصورة لا يمكن كل واحد من الخصمين أن يقول بالمعنيين، فيعارض كل واحدٍ من المعنيين صاحبه فيبطلان، ويبقى الأصل بلا معنى، فلا يكون حجةً.

واعلم أنه إذا فرق على هذا الوجه، فلا بد أن يبين المعلل صحة علته، وفساد علة الخصم، فإذا بين ذلك بطل السؤال والفرق مع التعدية في مسألة الثيب الصغيرة، وإجبار البكر البالغة أبين، ولا بد من الرجوع إلى حرف المسألة، وبيان الإخالة في الوصف الذي يدعيه المعلل علة، فثبت أن الفرق اعتراض فاسد،

وكذلك آراء الحكم مع عدم العلة اعتراض فاسد، فإن الحكم ثبت بعلل.

ألا ترى: أن ملك اليمين يثبت بالشراء والإرث والهبة وأسباب أُخر، فثبوت الملك بلا شراء لا يدل على أن الشراء ليس بعلة الملك، فكذلك ثبوت الحكم بدون علة جعلها المعلل علة لا تدل أن ما جعله من العلل ليس بعلةٍ، بل هو علةٌ وغيره علة، فإن وجدت هذه العلة يثبت الحكم، وإن وجد غيرها وأبعد من هذه يثبت الحكم أيضاً، وقد ذكرنا من قبل طرفاً من هذا.

فـصـل

[تنافي أحكام العلة]

ونقول: إن العلل قد لا تجتمع كونها عللاً لتنافي أحكامها:

فالمتنافية أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً، لأنه لو كان أصلها واحداً على وجهٍ واحدٍ لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان، وذلك محال.

ومثال التنافي في العلتين المردودتين إلى أصلين: وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجاسة ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها طهارةٌ بالماء، ورده إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث، فالتنافي موجود في هاتين العلتين لتنافي حكمهما، وإنما تحقق التنافي لاختلاف الأصلين، فأما مع الاتفاق الأصلي فلا يتصور، وقد يمتنع كون العلل عللاً لوجه سوى تنافي الحكمين، وذلك بأن لا يكون في الأمة من علل ذلك الأصل بعلتين. بل تكون الأمة قد افترقوا، فكل فريقٍ منهم علله بعلةٍ واحدةٍ، وهذا كتعليل من علل تحريم التفاضل في الربا بالطعم، وتعليل من علل بالكيل، وتعليل من علل بالقوت، وليس واحدٌ من هؤلاء من يعلله بجميع هذه العلل، فوجب القول بتنافي هذه العلل، فمن علل في القليل من البُر بأنه مطعوم جنسٍ، فأشبه الكثير، فإذا رد الخصم: وقال: المعنى في الكثير أنه مكيلُ جنسٍ فلا يمكن للمعلل أن يقول: أنا أقول بالمعنيين جميعاً كما ذكرنا، فلا بد من بيانٍ الترجيح، وبيان التأثير لإحدى العلتين دون الأخرى حتى تصح العلة المؤثرة وتبطل الأخرى.

واعلم: أن بعض الجدليين ذهب إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل لأنه

ينتهض مستدلّاً، والذي يقتضيه رسم الجدل أن يحصر السائل كلامه كله في الاعتراض المحض. يدل عليه: أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصور البانين المبتدئين لا بصورة الهادمين المعترضين، وهذا فصلٌ تعلق به طائفةٌ من الجدليين وهو باطل عند ذوي التحقيق من جهة أن المعارضة اعتراض. وإنما قلنا: إنه اعتراض، لأن العلة التي يتمسك بها المجيب لا تكون حجةً ما لم يسلم عن المعارضة، فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل أن القرآن إنما صار حجة عند سلامته من المعارضة، وإذا ثبت أن المعارضة تمنع ثبوت الحجة، وكان إيراد المعارضة اعتراضاً صحيحاً، لأن الدليلين إذا تعارضا في محل واحدٍ بحكمين مختلفين فلا يكون أحدُ الحكمين أولى من صاحبه، وأيضاً فإنه إنما يعتمد في القياس قوة الظن، وإذا تعارض الدليلان ولم يظهر ترجيحٌ يفوت قوة الظن، لأن الظن إن قابله مثله يقع بينهما التعارض، تفوت الحجة من كل واحدٍ منهما حتى يترجح أحد الظنين على صاحبه، فتصير القوة له على الآخر، ويكون الحكم له.

فإن قال قائلٌ: إن السائل وإن قصد الاعتراض، ولكنه قد أتى بصورة الدليل المبتدأ، فيكون ممنوعاً من ذلك.

قلنا: صورة الأدلة ما امتنعت من السائلين من حيث إنها تسمى أدلة، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضرباً عن قصد الاعتراض آتياً بكلامٍ مبتدإٍ لا معترضاً، وقد بينا أن بهذه المعارضة معترضٌ.

ببينة: أنه لما سُمع منه اعتراض لا يستقل في نوعه كلاماً مفيداً، فإذا كان يستقل في نوعه كلاماً مفيداً، ويقدح في كلام الخصم اعتراضاً أولى أن يقبل.

فالجواب عن المعارضة: أن يعترض عليها المجيب بمسلكٍ من المسالك المذكورة في الاعتراضات الصحيحة، أو يبين ترجيح علته على علة صاحبه، فإن لم يتأت له واحدٌ من المسلكين كان منقطعاً، وأن يرجح المجيب علته، فللسائل أن يبين ترجيح علته، فيعارض الترجيح بالترجيح كما عارض العلة بالعلة، ومن نزق السائل وقلة فهمه أن يتشوف إلى الازدياد على قصد المساواة، فإنه إذا فعل ذلك يكون على منهج المبتدئين، لا على منهج المعترضين، فيكون حينئذٍ منسوباً إلى الجهل بمراسم الجدل، ولم يقبل منه قصده إلى شيءٍ ورأي المساواة، فإن ذكر المعلل ترجيحاً واحداً، وذكر السائل ترجيحين، فهو محاور ليتبوأ القصد؛ وإن عارض ترجيح واحد، ولكنه أوقع من ترجيح المسؤول، فهذا لا يقبل منه، فإنه قد لا يوجد غيره.



فـصـل

[صحة علة الخصم]

وقد يزعم بعض أصحابنا أن الفرق اعتراضٌ صحيحٌ، واستدل في ذلك بأن شرط صحةِ علة الخصم خلوها عن المعارضة، فإذا عارض معارضٌ امتنعت صحتها.

قال: وحقيقة هذا الكلام راجعةٌ إلى أن المعلل لا يستقر كلامه لما لم يبطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يقدر التعليل به، فإذا علل ولم يسبر بعوض معنى الأصل، فكأنه طولب بالوفاء بالسبر ويتبع كل ما سوى علته بالنقض والإبطال. ثم قالوا: هذا راجع إلى تعليل الأصل بعلتين لا يجوز.

واعلم أن هذا باطل، أما قوله: إن شرط صحة التعليل خلوها من المعارضة فليس بشيءٍ، لأن المعارضة إنما تكون قادحة إذا وجدتا في حكمين على التضاد، وأما إذا أدركته علتان لحكم واحد فلا يكون قادحاً، ولا يسمى معارضة.

وقوله: إنه لا يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما عدا علته. فقال لهذا القائل: ومن قال هذا؟ ولأي معنى يجب؟، وإنما وجب عليه أن يذكر علةً مخلةً في الحكم مناسبة له. ثم إذا وجد لها فرعاً ألحقه بالأصل الذي استنبط منه العلة في الحكم.

فأما السبر والتقسيم، وإبطال كل علة سوى العلة المذكورة، فليس بشيءٍ، وقد نسب هذا إلى أبي بكر الباقلاني ومن كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة من نفسه فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابته ولا من شأنه وإنما دخل فيه مدعياً له، وقد بينا من قبل بطلان قول من يطلب تصحيح العلة بهذا الطريق، وبلغنا فيه شفاء يثلج الصدر.

وقولهم: إنه التزم ذلك من يقول: إنه التزم ذلك، وأبى في تعليل المعلل إبطال كل علة سوى علته، فهذا من الترهات والخرافات، وكذلك قول من يقول: إن تعليل الأصل لا يجوز بعلتين، وقد بينا هذا من قبل، وذكرنا جوازه، ومتى يمتنع في شرع أو حكم أن يكون على الحكم الواحد دلائل وهذا أيضاً، فإن سبق فلا معنى للإعادة، وهذا لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في كل القضايا، وإنما مغزاه ومقصده اجتماع الفرع والأصل الذي يبغيه فإذا استتب له ما يريده من ذلك، لم يلزمه سواه.

ببينة: أن كل سؤال استمكن المعلل من الاعتراف بمقتضاه مع الاستقرار على مقصده من العلة، فليس هو بقادح، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضاً لمقصود المستدل نعم: يجوز أن يمكن من إبطال الجمع بأن يحرم ما جاء به المعلل زاعماً أنه مناسبٌ مخل، فيبين أن الذي تعلق به غير متبع بالحكم، فيكون هذا سؤالاً واقعاً يستغنى به عن الفرق.

وحكى الشيخ أبو المعالي[1] عن القاضي أبي بكر: أن الفرق سؤال صحيح واحتج في ذلك بأن السلف الذين تبعناهم في أمر القياس والاحتجاج به، قد كانوا يفرقون ويجمعون، وثبت اعتبارهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع، وقد نقل ذلك في وقائع جرت في مجامع من أصحاب النبي ﷺ فمنها القصة المعروفة في إجهاض المرأة وإلقائها الجنين، واستشارة عمر الصحابة رضي اللَّه عنهم في ذلك. فقال عبد الرحمن بن عوف: إنما أنت مؤدب، ولا أرى عليك شيئاً. فقال علي: إن لم يجتهد فقد غشك، فإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة. فكأن عبد الرحمن حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضماناً، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله، فاعترض عليه عليٌّ، وتشبث بالفرق، وأبان أن المباحات المضبوطة ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي إلى الإتلاف.

قال: ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون. ثم قال بعد هذا: ولا يبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه، وبه يتبين المختار ويدرك الحق في الفرق. فنقول: رب فرق ملحق للجامع بالطرد، وإن كان لولاه لكان الجمع مؤثراً مخيلاً.

فما كان كذلك فهو مقبول لا محاله غير معدود من الفروق التي لا تقبل ومن آية هذا القسم أن الفارق يعيد جمع الجامع ويزيد فيه عليه ما يوضح بطلان أثره مثال ذلك أن الحنفي إذا قال في البيع الفاسد معارضة جرت على تراضي فيصير الملك كما في البيع الصحيح فيقول الفارق المعنى في الأصل أنه معاوضة جرت على وفق الشرع فنقل الملك بالشرع بخلاف البيع الفاسد فإنه ينتقض هذا الكلام مبطلاً إخالة المعلل وما ادعاه من إشعاره بالحكم مقبول، ومن خصائصه إمكان البوح فيه بالغرض على سبيل الفرق بأن يقول السائل: لا تعويل على التراضي على البيع الشرعي في الطرق الناقلة للملك قال: ومما يقع مدانياً لهذا أن الحنفي إذا

(١) عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي، ولد في جوين من نواحي نيسابور، ثم انتقل إلى مكة حيث جاور أربع سنين توفي سنة (٤٧٨هـ). انظر السير (١٨/ ٤٦٨) رقم (٤٠)، والأعلام (٤/ ١٦٠).

قال: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة فالفارق بعيد في كلامه ويقول المعنى في الأصل أنه طهارة عينية بالماء والوضوء طهارة حكمية ومقصوده أن يجزم فقه الجامع ويلحقه بالطرد وهذا الأول، وذكر مثالاً آخر في مسألة مع ملك ثم قال: إن الفرق إذا بطل فقه الجمع فلا شك في كونه اعتراضاً والفرق والجمع إذا ازدحما على فرع في محل النزاع فالمختار فيه عندنا اتباع الإخالة فإن كان الفرق أخيل بطل الجمع وإن كان الجمع أخيل سقط الفرق وإن استويا أمكن أن يقال: هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتتا على صيغة التساوي وإن أمكن أن يقال: إن الجمع مقدم من جهة وقوع الفرع بعده غير مناقض له، والجامع يقول: لم ألتزم انسداد مسالك الفرق جملة.

قال: وحاصل القول في مذاهب الجدليين يؤول إلى ثلاثة مذاهب:

أحدها: رد الفرق ورد المعارضة أيضاً في الأصل والفرع جميعاً.

والمذهب الثاني: وهو منسوب إلى ابن سريج وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق: أن الفرق ليس بسؤال على حالة واستقلاله وأما المعارضة في الفرع فمقبولة وهي سؤال متوجه.

والمذهب الثالث وهو الصحيح: أن الفرق مقبول وليس الغرض منه مقابلة علة الأصل بعلة وإنما الغرض منه مناقضة الجمع ثم المقبول منه ينقسم إلى ما يبطل الجمع ويلحقه بالطرد أصلاً ومنه ما لا يبطل فقه الجمع بالكلية ولكنه يشترط على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ثم ذلك ينقسم إلى زائد في الإخالة على العلة وإلى مساوٍ لهما.

قال: والقول الوجيز: إن قصد الجمع ينتظم بفرع وأصل ومعنى يشتمل على ذكر أصل وفرع وهما يفترقان وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ومن ضرورته معارضة الأصل والفرع ولكن الغرض منه مضادة الجامع بوجه فقهي أو بوجه تشبيه إن كان القياس من نفس التشبيه فعلى هذا لو سمى مسمي الفرق معارضة لم يكن متعدياً ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضين على الطرد والعكس بل المقصد منه فقه ينتظم من معارضات يشعر بمفارقة الفرع للأصل على مناقضة الجمع فهذا سر الفرق ومن وفر حظه من الفقه وذاق حقيقته استبان أن المعارضة الكبرى التي عليها يتناجز الفقهاء وهو الفرق والجمع والجامع أبداً يأتي ما يخيل اقتفاء الجمع والفارق يأتي بأخص منه مع الاعتراف بالجمع له الذي أبداه الجامع وبين الفارق الفرع والأصل إذا افترقا في الوجه الخاص كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم

بالجمع الذي أبداه باجتماعهما في الوصف ثم يتجاذب الجامع والفارق أطراف الكلام هنا سرد كلامه مع اختصارٍ اخترته لئلا يطول ونحن نقول: أما الذي حكاه عن أبي بكر الباقلاني فقد حاول شيئاً بعيداً لأن الفرق والجمع على الوجه الذي نخوض فيه ما نقل عن الصحابة أصلاً وإنما كانوا يتتبعون التأثيرات ومن تأمل فيما نقل عنهم علم مغزاهم في كلامهم، وتيقن أنهم كانوا ينقلون المعاني المؤثرة والذي نقل عن عبد الرحمن بن عوف أنه أشار إلى عمر أنه مؤدب وإن ما فعله حق فهو معنى صحيح والذي أشار إليه عليٌّ في وجوب الضمان عليه معنى هو ألطف من المعنى الأول وإن كان لم يصرح به فقد بينا أن المراد من كلامه أنه وإن كان مباح التأديب ولكنه مشروط بالسلامة لأنه أمر ليس بحتم، بل هو جائز فعله وجائز تركه ولم يكن على حد مضبوط في الشرع وتقدير قدره فيطلق فعله بشرط السلامة فليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذي نحن فيه بسبيل ولا ندري كيف وقع هذا الخبط من هذا القائل وأين وقع الفرق فنحن لا ننكر الفرق بالمعاني المؤثرة وترجيح المعنى على المعنى وإنما الكلام في شيء وراء هذا وهو أن المعلل إذا ذكر علة قام له الدليل على صحتها بالوجوه التي قلناها فإذا فرق فارق بين الأصل والفرع بمعنى أبداه فإن كان فرقاً لا يقدح في التأثير الذي لو كان المعلل في الحكم فيكون الفرق فرق صورة ولا يلتفت إليه وإن فرق معنى مؤثر في حكم الأصل فنهاية ما في الباب أن الحكم في الأصل يكون معللاً بعلتين مؤثرتين وإحدى العلتين وجدت فرعاً أثرت فيه وألحقته بالأصل والأخرى لم تجد فرعاً يؤثر فيه فكيف يقدح هذا في الجمع الذي قصده المعلل وأن يبقى الفارق معنى مؤثراً في التفريق بين الفرع والأصل فالذي يقدح هو بيان معنى مؤثر في الفرع يفيد خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الأول فلا بد لهذا من إسناده إلى أصل فحينئذٍ يكون معارضة ولا يكون الفرق الذي يقصد بالسؤال ونحن قد بينا أن المعارضة قادحة والتقسيم الذي قسمه في الفرق يبين أن الفرق على ما يقتضيه بعض التأثير ليس بصحيح بل إنما يصح الفرق على وجه يكون فيه إبداء سقوط فقه المعلل من العلة لكن أخرجه على صيغة الفرق والمثال الذي ذكره من مسألة البيع الفاسد ليس مما يتكلم فيه من شيء لأن البيع الذي لا يمكن إثبات المشروعية فيه لا يكون مفيداً للملك عند أحد من العلماء وهم لا يعتمدون على مجرد المعنى الذي ذكره لكن يثبتون وصفاً من المشروعية في البيع الفاسد الذي وقع فيه الاختلاف فيقولون: هو مشروع بأصله غير مشروع بوضعه فلهذا أوجبوا الملك ونحن ننفيها من كل وجه فنقول: لا يفيد الملك لأن المشروع من الملك لا يثبت إلا بسبب مشروع فعلى

هذا يقع تنازع الخصوم وتجالب المعاني وأما مسألة النية في الوضوء فعندنا قولهم: طهارة بالماء علة باطلة ما لم يثبتوا المعنى المؤثر في ذلك وقول من قال من أصحابنا: طهارة حكمية أيضاً باطلة ما لم يبيّن التأثير على الجملة لا يتصور بوجهه سؤال الفرق معنى بيان علة أخرى في الأصل للحكم، نعم إذا عكس ذلك المعنى في الفرق وبين تأثيره في الحكم على خلاف ما توجبه العلة وبين أصلاً له فحينئذٍ تكون معارضة وقد بينا الكلام في المعارضة ونحن لا نبالي بغضب من يغضب بسبب إفساد الفروق على ما يعتاده المتفقهة الذين لا يرجعون إلى تحقيق ورضوا بصور ينتصبون للذب عنها والدفع عن حزبها ويتصالحون عليها من الجانبين ويظنون أن ذلك هو المطلوب في المسائل في الفقه منهم في البعد كبعد الإنسان من مناط الثريا والذي ادعاه هذا الذي حكينا قوله أن فيما قلته بيان سر المسألة فلا ينكشف من سره إلا الذي قدمناه ومن حاول توجيه سؤال الفرق إلا معارضة المعنى في الفرع بمعنى آخر وتمسكه بأصل آخر فقد رام شيئاً بعيداً وطلب ما لا يوصل إليه بحيلة ما فليفهم المعترض وجوه الاعتراضات على النمط الذي قلناه وليعلم أن السؤال الصحيح على العلة المؤثرة الممانعة المعارضة ويورد النقض وفساد الوضع على بيان أن الوصف غير مؤثر ويظهر الوجه الذي قلناه عدم تأثيره بتوجه هذين السؤالين واللَّه ولي المعونة في التمييز بين الحق والباطل منه وقد ذكر الأصحاب فيما يتصل بالفرق كلاماً طويلاً كثيراً ونحن إذا لم نره صحيحاً إلا في المعارضة بجانب الفرع لم نر لذكر ذلك فائدة فاعترضنا عن جميعه وذكروا أيضاً كلاماً كثيراً وأمثلة في وجوه الاعتراضات الفاسدة وفيما ذكرناه كفاية فلا معنى لتسويد البياض وإملال الناظر فيما لا يعود بفائدة واللَّه العاصم بمنّه.

فـصـل

[وجوه الترجيحات]

ولما ذكرنا توجه سؤال المعارضة فلا بد أن نذكر الكلام في الترجيحات ونبين وجوه ذلك فنقول: أولاً إن:

تعارض العلتين على ضربين:

أحدهما: أن تتعارضا في حق المجتهدين فلا يوجب التعارض فسادهما لأن كل واحد منهما مكلف باطل ما أداه إليه اجتهاد.

والضرب الثاني: إن تعارضا في حق مجتهد واحد فيوجب التعارض فسادهما إلا أن يوجد ترجيح لإحدى العلتين على الأخرى.

ثم اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم، لأن العلم لا يتزايد، وإن كان يجوز أن يكون بعضه أقوى من بعض، وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل موجب للعلم، وبين دليل موجب للظن، لأن المفضي إلى الظن لا يبلغ رتبة الموجب للظن، ولو رجح الدليل المفضي إلى الظن بكل ترجيح لكان الدليل الموجب للعلم مقدماً عليه، ثم متى تعارضت العلتان المقربتان للظن فلا شك أن العلة القياسية لا تفيد الظن فإذا لم يكن بدٌ من ترجيح إحديهما على الأخرى: فنقول:

الترجيح يكون من وجوه:

أحدها: أن تكون إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به والأخرى منتزعة من أصل غير مقطوع به، فالمنتزعة من المقطوع به أقوى وأولى، لأن مثلها أولى فتكون أقوى.

والثاني: أن تكون إحداهما عرفت بنطق، والأخرى عرفت بمفهوم واستنباط، فما عرفت بالنطق أقوى، فيكون المنتزع منه أقوى.

والثالث: أن تكون إحداهما عموماً لم يخص، وأصل الأخرى يكون عموماً قد دخله التخصيص، فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص أولى، لأن ما دخله التخصيص أضعف، فإن من الناس من قال: قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه.

والرابع: أن يكون أصل إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه يكون أولى.

والخامس: أن يكون أصل إحداهما من جنس الفرع، فقياسه عليه أولى من القياس على ما ليس من جنسه.

والسادس: أن تكون إحداهما مردودة إلى أصل واحدٍ، والأخرى مردودة إلى أصول، فتكون المردودة إلى أصول أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء، والأول أصح، لأن ما كثرت أصوله يكون أقوى.

والسابع: أن تكون إحداهما صفة ذاتية، والأخرى صفة حكمية، فالحكمية

تكون أولى، ومن أصحابنا من قال: الذاتية أولى، لأنها ألزم، والأول أصح، لأن الحكم بالحكم أشبه، فيكون الدليل عليه أولى.

والثامن: أن تكون إحداهما منصوصاً عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط.

والتاسع: أن تكون إحداهما نفياً والأخرى إثباتاً فالإثبات أولى لأن النفي لا يكون علة على الأصح.

والعاشر: أن تكون إحداهما اسماً والأخرى صفة فتكون الصفة أولى من الاسم لأن الأصح أن الاسم لا يمكن أن يكون علة.

الحادي عشر: أن تكون إحداهما أقل أوصافاً والأخرى أكثر أوصافاً ومن أصحابنا من قال: القليلة الأوصاف أولى لأنها أسلم ومنهم من قال: التي كثرت أوصافها أولى لأنها أكثر شبهاً بالأصل.

الثاني عشر: أن تكون إحداهما أكثر فرعاً من الأخرى فمن أصحابنا من قال: ما كثرت فروعها أولى، لأنها أكثر فائدة، ومنهم من قال: هما سواء.

الثالث عشر: أن تكون إحداهما متعدية، والأخرى واقفة فالمتعدية أولى، لأنها مجمعٌ على صحتها، والواقفة مختلف في صحتها.

الرابع عشر: أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس، والأخرى تطرد ولا تنعكس، فالتي تطرد وتنعكس أولى، لأن التي تطرد وتنعكس تكون أقوى في الظن، ولأن الإطراد ليس بدليل لصحة العلة، وأما الإطراد والانعكاس فدليل على ما سبق.

الخامس عشر: أن تكون إحداهما تقتضي احتياطاً في الغرض، والأخرى لا تقتضي احتياطاً، فالتي تقتضي الاحتياط أولى، لأن القلب يكون عليه أسكن.

السادس عشر: أن تكون إحداهما تقتضي الحظر، والأخرى تقتضي الإباحة، فمن أصحابنا من قال: هما سواء، والأصح التي تقتضي الحظر أولى لأنها أحوط.

السابع عشر: أن تكون إحداهما تقتضي النقل من الأصل إلى الفرع الشرعي، والأخرى تقتضي التبقية على الأصل، فالناقلة أولى، ومن أصحابنا من قال: المتبقية أولى، والأول أصح، لأنها تفيد حكماً شرعياً، لا تفيده هذه.

الثامن عشر: أن تكون إحداهما توجب حداً، والأخرى تسقطه، أو إحداهما توجب العتق، والأخرى تسقطه، فمن أصحابنا من قال: التي توجب العتق والتي تسقط الحد أولى، لأن العتق مبني على الإيقاع والتكميل، والحد مبني على

الاستنباط والدرأ، ومن أصحابنا من قال: لا يترجح بما بينا، لأن إيجاب الحد وإسقاطه والعتق والرق في حكم الشرع على السواء.

التاسع عشر: أن تكون إحداهما يوافقها عموم والأخرى لا يوافقها عموم، فما يوافقها العموم أولى، ومن أصحابنا من قال: لا يكون أولى، والأول أصح، لأن العموم دليل بنفسه، فإذا انضم إلى القياس يقويه.

العشرون: أن يكون مع إحداهما قول صحابي، ولا يكون مع الأخرى فالتي معها قول صحابي أولى، لأن قول الصحابي حجة في قول بعض العلماء، فإذا انضم إلى القياس قواه، فالأقوى يكون أولى.

الحادي والعشرون: أن تكون إحداهما تعم حكم أهلها، والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل البر بالطعم يعم ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره، وتعليله بالكيل ينفي ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو التعليل منه، فرجح التعليل بالطعم، لأنه عم حكم أصله على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

الثاني والعشرون: أن تكون إحداهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله، والأخرى مأخوذة من أصل مختلف في تعليله فتكون المأخوذة من أصل متفق على تعليله أولى.

الثالث والعشرون: أن تكون إحداهما تدخل فروعها في فروع الأخرى، فيكون الأعم أولى، وهذا مثل تعليل الربا بالطعم، يكون أولى من التعليل بالقوت، لأن القوت يدخل في الطعم، والطعم لا يدخل في القوت.

الرابع والعشرون: أن تكون إحداهما تفيد حكماً هو أزيد من الآخر كالندب والإباحة، فرجح الندب على الإباحة، وكذلك الوجوب والندب.

الخامس والعشرون: أن تكون إحداهما موافقة للأصول، والأخرى مخالفة لها.

فهذا جملة ما ذكره العراقيون من أصحابنا في الترجيح، ذكرها القاضي أبو الطيب والقاضي أبو الحسن الماوردي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي.

واعلم بعد هذا أن الترجيح في اللغة عبارة عن إثبات الرجحان وهو الزيادة لأحد المثلين على الآخر صفة. فقال: هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة السنجات صفة، وهي صفة الثقل، فرجحان أحد العلتين على الأخرى زيادة قوة إحدى العلتين، وتلك القوة رجحان.

قال أبو زيد: ولنا انضمام علة إلى علة أخرى لا توجب رجحان تلك العلة

وقد قال بعض أصحابنا: يترجح بذلك، إلا أن الأول أصح، لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في ذاته، وإنما يغير انضمام غيره إليه لا يقوى الدليل عليه المحسوسات، فكذلك العلة لا يتصور تقويها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا ترجح بكثرة العدد، حتى إن شهادة الأربع تساوي شهادة الاثنين، وهذا قد منعه بعض أصحابنا، ولهذا الأصل قلنا: إن صاحب النصيب القليل، وصاحب النصيب الكثير في الشفعة على السواء، لأن كل جزء من العَرَصَةِ[1] والشقص[2] علة تامة في الاستحقاق بالشفعة، فلا يترجح أحدهما بزيادة نصيبه، لأنه انضمام علة إلى علة أخرى. قالوا: ولهذا لا يصير صاحب الكثير أولى بالاستحقاق من صاحب القليل ولكن ثبت استحقاقه بقدر النصيب، ولا يقال: إن لصاحب الكثير طرقاً في الاستحقاق، ولصاحب القليل طريقاً واحداً فيوجب أن يقدم صاحب الكثير، الذي له طرق كثيرة في الاستحقاق، فدلت هذه المسألة أن انضمام علة إلى علة لا يوجب رجحان العلة. قالوا: ولهذا نقول: إذا ماتت المرأة وتركت ابني عم أحدهما زوج لها، وأحدهما أخ لأم، فإن صاحب القرابتين لا يترجح في الاستحقاق على الآخر بل يكون لابن العم الذي هو زوج، نصف المال بالزوجية، والباقي بينه وبين ابن العم الآخر نصفان، وكذلك في المسألة الثانية، يكون لابن العم الذي هو أخ لأم سدس المال، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة، لأن الأخوة والزوجية علة على وحدة، فانضمامها إلى العصوبة لا يوجب رجحان العصوبة، والأصل ما بينا أن انضمام علة لا يوجب زيادة قوة في العلة. قالوا: وإنما تترجح العلة بزيادة التأثير، والعلة تصير علة بالتأثير، فما كان أكثر تأثيراً يكون أولى بالعمل وضرب لهذا مثلاً في طول الحرة، وذكر ما بينا لهم في تلك المسألة، وزعم أن الذي قالوا أكثر تأثيراً وذكر أيضاً مسألة غصب المنافع، وحكي عن أصحاب الشافعي أنهم قالوا: لم يجب ضمان المنافع إذا أتلفت لم يجبر، لأن التضمين يضمن إيجاب زيادة على المتلف في الضمان، وفيه إلحاق الضرر، ولكن مع هذا الإيجاب أولى، لأن في الإيجاب إبطال من بعض حق المتلف، وفي الامتناع من الإيجاب إلحاق الضرر بالمظلوم، وإلحاق الضرر بالظالم أولى، فكان الإيجاب أولى من الامتناع منه قال: إلا أنَّا نقول: إن الامتناع عن إيجاب الضمان مع كون المتلف متقوماً مشروع بدليل إتلاف الحربي والباغي، وأما القضاء بزيادة في الضمان غير مشروع فكان الامتناع من إيجاب الضمان أولى،

(١) ساحة الدار أو البقعة الواسعة. انظر المعجم الوسيط ص(٥٩٣).
(٢) النصيب أو القطعة من الشيء. انظر المعجم الوسيط ص(٤٨٩).

ولأن في الامتناع عن القضاء بإيجاب الضمان تأخير إلى الآخرة، وفي القضاء بزيادة الضمان إبطال الحق أصلاً ورأساً فالتأخير أهون من الإبطال، فكان التأثير فيما قلناه أكثر، فيكون أولى، ونحن نقول: إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال: ترجح العلة لأنها تزيد قوة الظن، والحكم في المجتهدات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح.

ببينة: أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجود قوة الظن بإحداهما دون الأخرى، وحد الترجيح يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما.

ببينة: أن العلة المنتزعة من أصول تكون أقوى من العلة المنتزعة من أصل واحد، وكذلك العلل المنتزعة من أصول، وكلها يدل على حكم واحد تكون أقوى من العلة الواحدة المنتزعة من أصلٍ واحد يدل عليه أن العلة المنتزعة من الأصول دون العلل المنتزعة من أصول، وكلها دالة على حكم واحد، فإذا ترجح الأول، فالثاني أولى، وهذا لأن في الفصل الأول ثبوت العلة بكثرة أصولها وفي الفصل الثاني بكثرتها في نفسها، وكثرة أصولها، فيكون أحكم وأقوى ويصير كأن العلل شهد بعضها لبعض في القوة، فيكون ذلك أولى من العلة المتجردة عن شهادة شيء لها أصلاً.

وأما مسألة الشفعة ومسألة طول الحرة ومسألة إتلاف المنافع، فقد ذكرنا في الخلافيات لهذه المسائل طرقاً لا يأتي عليها شيء فيما ذكروه فاستغنينا عن إعادة شيءٍ من ذلك لأن من نظر في هذه الأصول وأحكمها لا بد أن ينظر في تلك الفروع ومن نظر في تلك الفروع لا بد أن ينظر في هذه الأصول، فإن الكلام في الفروع والأصول أخذ بعضها برقاب بعض وهي كأنها مشتبكة وصحة البعض فيها منوطة بصحة البعض.

۞ ۞ ۞

فـصـل

[ترجيحات الأقيسة]

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا عند ذكر الكلام في ترجيحات الأقيسة بعضها على بعض مقدمة تشتمل على ذكر مراتب الأقيسة، وسمى البعض قياس المعنى، وسمى البعض قياس الشبه، وسمى البعض قياس الأدلة، ونحن رأينا أن نذكر طرفاً من ذلك ونتكلم على بعض ما يكون موضع الكلام عليه. قال: ونحن

نرسم مراسم في الاختلاف وننزل كل مرتبة منزلتها ونرى أن مداركها على حقائقها مشرقة على طرق المعاني وإذا عسر الوفاء باستيعاب الأقيسة المعنوية في هذا المجموع فالوجه أن نتخير أصلاً من أصول الشرع يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالة ونبين وجوه الترتيب فيها وما يقع في الرتبة العليا والرتبة التي تليها إلى استيعاب مدارك القول ومعانيها ثم نقيس النظر على ما نرسمه، منها ما يدانيها فليقع الكلام في القصاص وما يقتضي إيجابه ويوجب اندفاعه قال: أوجب اللَّه تعالى القصاص في كتابه زجراً للجناة وكفاً لهم، فأشعر بذلك نفي قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] واتفق المسلمون على هذه القاعدة ولم ينكرها من طبقاتهم منكر. ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يُطرق إلى الدماء السفك، ويخرم قاعدة الزجر، فهو مردود فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج مما يخالف هذا ولو قدر ثبوته كان مناقضاً لهذا الأصل فلا سبيل إلى قبوله وإثباته وإذا تمهد هذا فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني وهذا مثل في القول في القتل بالمثقل فلا شك أن من نفى القصاص في القتل بالمثقل مناقض للقاعدة من جهة أن القصد بالقتل بهذه الآلات التي اختلف فيها ثابت، وهو ممكن لا عسر في إيقاعه ثم ليس القتل بها مما يندر فإذا لم يتعسر ولم يندر كان نفي القصاص عن القتل بها مضاداً لحكم الشريعة في القصاص وإذا ناكر الخصم العمدية في القتل سُفِّه، ولم يستفد منه إيضاح عسر القتل، ولئن تشبث 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 وإن تمسك بصورة من العكس وقال: الجرح الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا هلك أوجب القصاص كان هذا غاية في خلاف الحق فإن الجرح لاختصاصه بمزيد الغور، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسماً لمادة الجناية وردعاً للمعتدين فكيف يستجير لما رُد عليه إسقاط القصاص بالقتل الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة فهذا على قياس المعنى لا حاجة في ربطه بالقاعدة التي تكلف نظر أو تحرير أو تقريب وتقرير، ويخالف ما وقع في هذه الرتبة مائل عن الحق على قطع، وليس القول في ذلك دائراً في فنون الظن وما يكون بهذه الصفة لا يتصور أن يعارضه معارض، هذا كلامه في هذا الفصل.

وعندي أن هذا الكلام بهذا التقرير حائد عن نكته الخلاف في مسألة القتل بالمثقل، لأن الخلاف بيننا وبين الخصم أن سبب القود هل وجد في مسألة المثقل

أم لا؟ فالخصم يقول: لم يوجد لأنه يدعي شبهة في السبب، ونحن ندعي أن السبب قد وجد وأنه لا شبهة وإذا كان موضع الخلاف هذا ومنه نشأ ما نشأ، فتقرر وجه الحكمة في إيجاب القود وبيان وجودها في هذا المحل لا ينفع، وإنما ينبغي أن يكون الكلام في بيان السبب ونفي ما يدعونه من الشبهة ثم إذا ثبت ذلك وعرف استمر وجوب القصاص بالسبب المعهود في الشرع للفائدة التي ذكرناها وأما التعبد في آلة القصاص فلست أعرف أن أحداً من المخالفين ذكر هذا اللفظ في آلة القصاص وإنما ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثقل في استيفاء القصاص، قالوا: إنه آلة القتل حساً وشرعاً بدليل المرتد ومن حيث المعنى ادعوا أن القتل به أيسر وأسهل فكان أولى وليس المذكور للذب عن المخالفين ولكن يبين وجه كلامهم في المسألتين حتى يكون كلامنا على هذا ونحن قد ذكرنا في خلافيات الفروع فساد دعواهم الشبهة في القتل وقلنا: إن اعتبار المماثلة في الاستيفاء من كل وجه ممكن مشروع وقد ذكرنا ودللنا على ذلك بدلائل تزيل الإشكال وتنفي الشبهة فليكن الاعتماد على ذلك وقد ذكرنا أن الفعل يصير قتلاً بتفويت الحياة وتفويت الحياة بالمحدد والمثقل واحد والخصم يدعي شبهة عدم القتل إما بعدم الجرح أو بعدم آلة القتل ومتى عرف حد القتل سقط دعوى شبهة عدمه وسقط أيضاً قولهم: إن آلة القتل لم توجد لأن آلة الشيء ما يوجد به الشيء فلا يتصور بغير آلة القتل وأيضاً فإن القتل فعل محسوس والفعل المحسوس متى وجد لا يتصور ألَّا يوجد من وجه بل إذا وجد من وجه ما يصير موجوداً من كل الوجوه والمسألة في نهاية الظهور على المخالفين لكن من هذا الوجه لا من طريق بيان فائدة القصاص وقد بينا أنه إنما ينظر في وجوب القصاص إلى سبب القصاص لا إلى حكمة القصاص.

ثم ذكر المرتبة الثانية وقال: هي مشتملة على قياس معتضد بالأصل لكن الجامع لا بد له من مزيد تقرير وتقريب وقد يعن للخصم تخيل فرق وإن كان إفساده هيناً. مثال ذلك أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة وزجر الجناة فإن الاستعانة في أمثال هذا ليس بالعسير والقتل على الاشتراك غالب الوقوع فاقتضى معنى القصاص في الأصل إيجاب القصاص على الشركاء وهذا يتطرق إليه الكلام قليلاً من جهة أن كل واحد منهم بالانفراد ليس بقاتل وقتل غير القاتل مخالفة لموضوع الشرع في تخصيص القتل بالقاتل وفيه وجه آخر وهو أن إمكان القتل بالاستعانة دون إمكان القتل بالمثقل، وعن هذا تردد بعض العلماء في إيجاب القصاص على المشتركين في القتل وقال بعض أصحابنا: إن قتل الشركاء في القتل الواحد خارج عن القياس

وإنما هو ثابت بقول عمر رضي اللَّه عنه: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به، قال: والمسلك الحق عندي أن المشتركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص ولا نظر إلى خروج آحادهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم هرج ظاهر ومفسدة عظيمة ولا نظر مع هذا إلى انحطاط مكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل، فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يستمكن استمكان المشتركين فيعتدل المسلكان وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول في الطرف إلحاقاً له بالنفس أنه صين بالقصاص على المنفرد فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس وذكر بعد هذا كلاماً طويلاً، ومد النفس مداً عظيماً وصار في آخر الكلام إلى الفرق بين المشتركين في السرقة والمشتركين في اليد بما ذكره المشايخ في الفرق، وكل ذلك موجود في مسائل الفروع ولم أر لذكر ذلك وجهاً هاهنا فتركته واعتماده على ما اعتمد عليه من قتل الجماعة بالواحد من جنس ما اعتمد عليه في القتل بالمثقل والكلام عليه بمثل ما تكلمنا به في تلك المسألة وهو أن الأحكام إنما تناط بالأسباب لا بالحكم وكل ما أشير إليه حكمه وجوب القود وبالحكمة في الواجب لا يجب الواجب، إنما يجب بالسبب الواجب ونحن بينا طريقين أحدهما: أن كل واحد منهما قاتل بمعونة غيره.

ببينه: أنه لا جزء من النفس إلا ولكل واحد من المشتركين فيه عمل في تفويته، إلا أنه وجد معونة غيره ومن استعان بغيره في شيء فقد تمهد في الشرع أنه يجعل فعل المعين فعل المستعين فيجعل كل واحد كأنه قاتل من هذا الوجه ويمكن أن يقال: إنهم إذا اشتركوا جعلوا بمنزلة الشخص الواحد حكماً، والسبب أنَّا إذا لم نجعل كذلك أدى إلى ما قال من الهرج وسفك الدماء وإذا جعلوا كالشخص الواحد حكماً، وقد تحقق السبب منه فيقابل بالقصاص وعلى كلا المعنيين وجب القود في الطرق على الجماعة أيضاً إذا قطعوا طرفاً واحداً.

وأما فصل السرقة فإنما لم يجعل كل واحد كأنه تفرد بسرقة النصاب لأن المقصود من السرقة تحصيل المال فإذا سرقا نصاباً واحداً فالنصاب يقصد لتحصيله، ولم يحصل مقصود كل واحد وهو تحصيل نصاب كامل حتى يجعل صاحبه معيناً له في تحصيل مقصوده، ويجعل فعله كفعله، وأما هاهنا فإن المقصود لكل واحد من المشتركين في القتل والقطع هو إهلاك هذا الإنسان في القتل وإهلاك اليد في القطع وقد حصل مقصود كل واحد منهما وقد أعانه صاحبه في تحصيل مقصوده وفعل المعين فعل المستعين فيصير كل واحد منهما كالمنفرد بالقتل والقطع ويجعل كل واحد منهما قاطعاً قاتلاً ولأن الاشتراك في سرقة نصاب واحد يندر

فإسقاط القطع عنهما لا يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فلم يجعلوا كلهم كالشخص الواحد، وأما هاهنا فإن اجتماع القوم على قتل واحد يوجد غالباً بل الأصل أن الواحد يقاوم الواحد وإنما يعجز في رده إذا استعان بغيره فلو أسقطنا القود يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فطلبنا سبباً لإيجاب القود عليهم. فكان ذلك بأن نجعل الجماعة بمنزلة الشخص الواحد حكماً وهذا فرق بيِّن وخرج على ما ذكرناه إذا قطعا وتميز فعلاهما الذي عده مشكلاً لأنّا إنما ادعيناه في الموضع الذي وجد لفعل كل واحد منهما عمل في جميع اليد، وفي هذه الصورة لم يوجد فلم يمكن أن يجعل كل واحد قاطعاً بجميع اليد وهذا بخلاف النفس في هذه الصورة لأن التميز لا يتصور في النفس لأن الإهلاك بتفويت الحياة ولا يتصور تميز فعل كل واحد من فعل صاحبه في تفويت الحياة فصار فعل كل واحد منهما عاملاً في جميع ما تفوت به الحياة مثل ما إذا لم يتميز فعلاهما وأما في اليد فيتصور تميز فعل كل واحد منهما عن صاحبه في قطع اليد وحين يتميز في صورة ولا يتميز في صورة يقع الفرق المعنوي على الوجه الذي قدمناه وقد يلزم عليه تعدد الكفارة إلا أنَّا ندعي هذا في القصاص ولأن القصاص إذا وجب على كل واحد تبعته الكفارة فهذا ينبغي أن يكون وجه الكلام في المسألة لا الذي قاله واللَّه أعلم.

قال: والمرتبة الثالثة فمثلها بالقول في المكرَه على القتل، وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أن القصاص على المكره دون المكره.

والثاني: وهو قياس بين أن القصاص على المكره دون المكره، وهو مذهب زفر[1].

والثالث: أن القصاص عليهما، وهو مذهب الشافعي.

وأبعد المذاهب عن الصواب هو إيجاب القصاص على المكره دون المكره، فإنه زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره، وكأنه آلة له وهذا ساقط له مع المصير إلى أن النهي عن القتل يستمر على المكره القاتل فكيف يتحقق كونه آلة مع تكليف الشرع إياه ومن ضرورة كونه آلة انقطاع التكليف عنه فتخصيص المكره بالتزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له ووجه مذهب زفر في القياس لائح، وهو إذا رأى

---

(١) زفر بن الهذيل بن قيس بن سليم البصري ولد سنة (١١٠هـ) كان أبو حنيفة يبجله ويقول عنه: هو أقيس أصحابي، وقال عنه: إمام من أئمة المسلمين. توفي سنة (١٥٨هـ). انظر الفوائد ص(١٣٢) رقم (١٥٩).

المحمول ممنوعاً ولم ير الإكراه أثراً في سلب المنع والنهي والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت، وارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع، والذي يختاره أصحاب الشافعي، يبتنى على ما ذكرناه لزفر من استقلال المباشرة وهذا يقتضي إيجاب القصاص على القاتل المحمول ولكن لم ير هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره بالكلية، فإنه يوقع القتل غالباً والإكراه من أسباب الضمان فبعد تعطيله وإخراجه من البين وبعد إحباط المباشرة فالوجه تنزيلهما منزلة الشريكين، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه من جهة أنه يخرج عن كونه قتلاً. ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما فإذا لم يسقط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عنها، أما ضعف المباشرة فمن جهة كون المباشر محمولاً وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهياً واستمرار التكليف عليه يوهن أثر الإكراه، وليس أحدهما أولى بالضعف من الثاني فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما فنزلناهما منزلة الشريكين ولكن القول في هذا ينحط عن القول في الشريكين من جهة اختلاف السبب والمباشرة وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ثم إنه يتعارض مذهب أبي حنيفة وزفر والترجيح لزفر، ومذهب إيجاب القصاص عليهما منسوب إلى جميع نكتتي المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعاً. قال: وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعيد، فإن فرض رجوع المدعي واعترافه فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود والطريق القطع بتغليب المباشرة وإن فرض الكلام في استمراره على دعوى الاستحقاق فهذا ينحط في مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا فإن المدعي على خيرته قال: ولو ذهبنا نستقصي هذه المسائل لطال الكلام وإنما غرضنا التنبيه 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 بقول المدعي في لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى قياس ذلك قال: واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط في القسامة ظهور اللوث عند الحاكم وهذا غير مشروط في اللعان غير أن المعتمد في القسامة الخبر الصحيح والمعتمد في اللعان نسبته إلى شيئين: أحدهما: أنه لا يجد بدٌّ من الخروج عن قانون الحجج فالاستمساك بظاهر القرآن اقترب وهو قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ﴾ [النور: ٨] وحمل العذاب على الجنس بعيد وبالجملة نفي إيجاب الحد وتغليب حقوقها اقترب إلى مأخذ الشريعة عندي قال: ومن عجيب

الأمر أن قول الشافعي اختلف في أن القصاص هل يجب بأيمان القسامة ولم يختلف قوله في وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب للَّه للسقوط بما لا يسقط به القصاص وسبب هذا أن خبر القسامة ورد في الغرم وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب وهو الحد فهذا عبرة في أمثال ما ذكرنا من قواعد الشرع ونحن نختم بأمر بدع يقضي الفطن العجب منه فالمرتبة الأولى تكاد تقضي بالقطع والمرتبة الثانية أعني اللعان والقسامة لا يستقل المعنى فيها ولم نر شبهها مرتبة في القياس من حيث لم نرها مستقلة فهذه جملة كافية في التنبيه على المراتب وضابطها القرب من القاعدة والبعد منها هذا سرد كلامه في هذا الفصل ونحن قد تكلمنا على ما جعله في المرتبة الأولى والثانية.

وأما هذه التي سماها المرتبة الثالثة فاعلم أن ما صار إليه في مسألة المكره على القتل من الكره والمكره بمنزلة الشريكين في القتل فليس بشيء لأن مباشرة جملة الفعل محسوساً وجد من المكره فإذا جعلنا المكره شريكاً له في المباشرة فأما أن نجعل ذلك لأنَّا نجعل المكره آلة له أو لأنه سبب سبباً يفضي إلى القتل غالباً فإن جعلنا شريكاً له فإذا صار المكره آلة للمكره في بعض القتل وجب جعله آلة له في جميعه لأن الذي يجعله آلة له في بعض القتل موجود في كله وإن جعلنا شريكاً بالتسبب فباطل أيضاً، لأن التسبب للقتل ومباشرة الفعل فعلان مختلفان، وينفصل أحدهما عن الآخر وكل واحد من المكره والمكره يستقل بما فعله فكيف نجعلهما شريكين في القتل وإذا لم يكن التسبب إلى القتل قتلاً عند هذا القائل فمتى يتصور أن يجعله شريكاً للمكره في القتل؟ فالقضاء بأنهما شريكان في القتل كلام قاله بعض المشايخ من غير تأمل في غائلته والذي قال: إن الخصم يحكم بنقل الفعل فهم لا يرتضون هذه اللفظة وإنما يقولون: إن المكره آلة للمكره وليس للمكره فعل أصلاً فيما يعود إلى النيابة على محل الفعل لأنه في ذلك يصلح أن يكون آلة المكره ووجه كونه آلة وهو استعماله في فعله على اختيار نفسه يحمله عليه مثلما يستعمل السيف في قطعه على اختيار نفسه بتحامله عليه ويقولون: هذا في الإثم لا يتصور لأن الإثم بجنايته على دينه وهو بجنايته على دينه لا يصلح أن يكون آلة للمكره وإنما في جنايته على محل الفعل صورة يصلح أن يكون آلة له وأما نحن نقول: إن الحكم بكونه آلة للمكره مع بقاء اختياره وإمكانه الصبر والكف إلى أن يقبل ورود الشرع بذلك باطل وجعل المكره والمكره شريكين في القتل باطل لكنه يجب القود على المكره بمباشرة القتل وعلى المكره بالتسبب للقتل ويقول: كل واحد منفرد بفعله من القتل والتسبب من غير مشارك، والقود واجب على المكره بالمباشرة

وعلى المكره بالتسبب لأن التسبب أخذ شبهاً من القتل والقتل أخذ شبهاً من التسبب أما الأول فلأنه يفضي إلى إزهاق الروح غالباً. وأما الثاني: فلأن القتل بإزهاق الروح وإزهاق الروح لا يدخل تحت قدرة العباد فلا يكون منه إلا التسبب فلما أخذ كل واحد منهما شبهاً من صاحبه جعلناهما علتين صحيحتين في إيجاب القتل غير أنا نعتبر في التسبب أن يكون مفضياً إلى القتل غالباً حتى يأخذ شبهاً من القتل ويخرج على هذا حفر البئر في بئر المسلمين ويعتبر أيضاً أن يكون معتبراً في أحكام الشرع حتى يخرج عليه الإمساك ويظهر الاعتبار في المال وإذا عرف هذا بطل قول زفر وسقط ما حمده هذا القائل وعلى هذا الأصل الذي مهدناه ينبني وجوب القود على شهود القصاص وشهود الرجم إذا رجعوا وسواء في وجوب القصاص رجع المدعي أم لم يرجع بعد أن تم رجوع الشهود وذلك التفريق الذي قال ليس بمذهب ولا هو صحيح على المعنى بعد أن يكون المشهود على قتله قد قتل فأما إذا أقمنا الدليل على أن السبب موجب للقتل صار مثل القتل وعلى القطع نعلم وجود السبب القوي من الشهود فيكون علة لوجوب القود عند رجوعهم مثل القتل من الولي يكون علة لوجوب القود عند رجوعه فإذا أوجب القتل على الولي عند رجوعه واعترافه وإن قام الشهود على شهادتهم فيكون التسبب علة لوجوب القود على الشهود إذا رجعوا وإن كان الولي مقيماً على زعمه وإن قتل بحق وبأمثال هذا الكلام تعرف مقادير الرجال وتظهر مراتبهم، والفقه أعز علم خاض فيه الخائضون ومنه مدارك الأحكام وهو البحر ذو التيار وفيه المغاصات على درر المعاني فلا يقع عليها إلا من أيد بنور من اللَّه تعالى ومنه قيل: إن العلم نور يقذفه اللَّه تعالى في قلوب من يشاء من عباده وقد كنا ذكرنا في خلافيات الفروع أن شهود القصاص قتلة حكماً ودللنا عليه وهذا الذي ذكرناه هاهنا أحسن.

وأما مسألة إيجاب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان فهو يبتنى على أن اللعان حجة شرعية لتحقيق الزنا على المرأة ولعانها حجة شرعية لدفع الحد عنها وكذلك الأيمان في القسامة حجة شرعية على تحقيق القتل على المدعى عليه نعم يجوز أن يقال: إن هذه الحجة لا تشبه سائر الحجج ونحن لم نعرف الحجج في جميع المواضع إلا بالشرع البحت والتعبد الخالص من غير خلط وإذا كان اللعان حجة سقط استبعاد إيجاب الحد على المرأة ومن نظر في كلمات اللعان وتأملها عرف أنه ما وضع إلا لتحقيق الزنا على المرأة وما وضع في الشرع لتحقيق شيء فلا بد أن يتحقق، وإذا تحقق الزنا عليها سقطت الاستبعادات والإنكارات جملة وأما اختلاف القول في القسامة واتحاد القول في مسألة اللعان فيجوز أن يقال: إنه

لاتحاد الواجب في الزنا واختلاف الواجب في القتل ويجوز أن يكون له ما قاله، واللَّه أعلم.

واعلم أنَّا لا ننكر مراتب المعاني وأن يكون بعض المعاني أوضح من البعض لكن لا على هذه الوجوه التي قالها والإخالة والتأثير قد يترتب فإنَّا نعلم أن الإخالة في الطعم لتحريم البيع دون الإخالة في شدة التحريم المسكر والإخالة في الثيابة لإيجاب الإذن والإخالة للبكارة في إفادة الإجبار مثل الإخالة في الطعم أو دونه بيسير، إلا أن كل واحد من المعاني له علقة بالقلب وإشعار بالحكم الذي علق به وقد سبق من هذا ما فيه غنية.



فـصـل

[مراتب قياس الشبه]

قال هذا القائل الذي حكينا منه ما حكينا في قياس المعنى ونحن الآن نذكر مراتب قياس الشبه فنقول: محال هذا القسم عند انحسام المعنى المخيل الثابت فإذا لم نجد معنىً للحكم الثابت أو صادفنا تخيل غير صحيح على الشبه فالوجه رد النظر إلى التشبيه ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام مراتب المعنى فالواقع في المرتبة العليا هو الذي يسميه الأصوليون في المعنى الأصل، ولا يريدون به المعنى المخيل وهذا إذا وقع كان في المرتبة العليا، وقد سبق الاختلاف أنه هل يُسمى قياساً أو هو متلقى من اللفظ والنفي، والوجه عندنا في ذلك أن يقال: إن كان في اللفظ إشعار من طريق اللسان فلا نسميه قياساً كقوله ﷺ: «**من أعتق شركاً له في عبد قوّم عليه**»[1] فهذا وإن كان في العبد فإنه يستعمل في الأمة وقد يقال للأَمة: عبدة.

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً في وضع اللسان بما ألحق به فهو قياس معنى وقد يكون مفضياً إلى العلم مثل قياس عرق الكلب بلعابه في التعبد برعاية العدد والتعفير، فأما إذا زال العلم وكان الظن هو المستفاد ولم يفسد عند السبر والعرض على الأصول فإن لم يفد غلبة الظن فهو الطرد المردود عند المحققين

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٩٢) رقم (٢٣٨٦)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١١٣٩) رقم (١٥٠١).

والاشتباه بين طرفي قياس المعنى والطرد فالذي لاح من كلام الشافعي رحمه اللَّه أن أقرب الرتب من المرتبة المعنوية إلحاق الزبيب بالتمر في الربا وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج من المرتبة إلحاق الأرز بالحنطة، والذرة بالشعير. ثم يلي هذه المرتبة إلحاق الوضوء بالتيمم في النية ولهذا قال الشافعي مستبعداً طهارتين فكيف يفترقان قال ونحن نقول في هذا: إن كل شبه كلي يعتضد بمعنى فهو بالغ في فنه وذلك إذا كان المعنى لا يستقل بنفسه مخيلاً مناسباً وبيان ذلك بما وقع المثال به أن التيمم ليس فيه غرض ناجز وقد بينا من كلي الشريعة أنها مبتنية على استصلاح العباد، فإذا لم يلح صلاح ناجز ظهر من المآخذ الكلية أنها صلاح في العقبى، وهو التعرض للثواب ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب فإذا وجدنا الطهارة كذلك متفقاً عليه. ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر وقع الشبه في الافتقار إلى النية المحصلة لغرض العقبى فليجعل الناظر هذا معتبراً في المرتبة الأولى من الأشباه المظنونة ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهارتين في أحكام وشرائط قال: وإلحاق المطعومات التي لا تقدر بكيل ولا وزن طريقة الشبه عندنا فإن مسالك الإخالات مفسدة فلا يبقى إلا التشبيه ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى مقصود المنصوص عليه وقد لاح أن المقصود هو الطعم وبطل اعتبار الفوت لمكان الملح وسقط اعتبار القدر لأنه في الجنسين والجنس الواحد على وتيرة واحدة والحكم مختلف فلاح النظر إلى المقصود وأنه العلة وهذا مع الاعتراف أنه غير مستند إلى معنى معقول وهذا ينحط عما يتعلق بغرض في العقبى كما ذكرناه في القسم الأول ولولا ما ثبت عندنا من الاضطرار إلى تعليل المنصوصات في الربا لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القائسين وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك وهذا واقع في المرتبة الثانية.

واعلم أن الذي قاله هذا القائل ليس على ما ظنه في هذه المسائل وليس على ما رتبه أما إلحاق الأَمة بالعبد في مسألة العتق وإلحاق العبد بالأمة في الحد المنصف عن الحر فقد سبق الكلام في ذلك فلا معنى للإعادة.

وأما مسألة النية في الوضوء ومسألة الربا فليس الأمر على ما زعمه في المسألتين أما النية في الوضوء فليس وجوبها بالجهة التي ظنها من فضل التقرب به إلى اللَّه تعالى لأن تخفيف التقرب إلى اللَّه تعالى وهو لا يثبت مستقلاً بنفسه يبعد جداً وإنما الوضوء محض تعبد وسبيل التعبد أن ينظر فيه إلى الحد الذي ورد الشرع فيه فلا يتجاوز عنه والشرع أمرنا بالوضوء للصلاة لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦] يعني فاغسلوا للصلاة مثل قول القائل: إذا جاء الشتاء

فتأهب أي: للشتاء وإذا قدم فلان فاستعد إلى قدومه فعندنا يجب الوضوء للصلاة وهذا هو معنى قولنا: إن النية واجبة فيها إلا أن الدليل قد قام أن الوضوء لفعل لا يستباح إلا بالوضوء ينزل منزلة الوضوء للصلاة وإذا ثبت ما قلنا عرف محل الخلاف فعندهم التيمم يجب للصلاة والوضوء لا يجب للصلاة وفرقوا بما عرف وهو أن الماء مفيد للطهارة بطبعه لأنه خلق لذلك فإذا استعمل أفادها بذاته ولم يفتقر إلى إرادة الصلاة وأما التيمم فلا يفيد الطهارة بذاته لأنه لم يخلق لذلك، وإنما يفيدها بالشرع والشرع جاء بكونه مفيداً للطهارة إذا أراد به الصلاة، فهذا فرق القوم. وأما عندنا قالوا: طهارة شرعية لا حسية.

ألا ترى: أنها تجب في موضع ليس فيه تطهير المحل من شيء محسوس وإذا كان طهارة شرعية فيتبع مورد الشرع، والشرع يأمر به للصلاة فتكون طهارة شرعية إذا أريد به الصلاة وإذا لم يرد به الصلاة لا يكون طهارة أصلاً بمثل ما سلموا في التيمم ومن نظر في هذا عرف أنه المعنى الصحيح والدليل المعتمد وأما ما سواه فليس فيه طائل، وأما مسألة علة الربا فليس الأمر على ما زعم أنه ليس فيه معنى مخيل مؤثر يدل على حكم النص والكلام في مسألة علة الربا لا يمكن إلا بعد معرفة النص فإن التعليل له فعندنا حكم النص تحريم بيع المطعوم بجنسه غير متساويين في معيار الشرع والتحريم أصل والإباحة تعارض دليلاً وهو المماثلة في معيار الشرع وعلة الطعم مخيلة في الحكم الثابت بالنص لأنه مشعر بشرف المحل لما تعلق به من القوام وشرف المحل مؤثر في التحريم لأنه لما تعلق به القوام، والبيع ابتذال جعل الأصل فيه الحظر ليظهر شرف ما تعلق به من القوام وليكون مبقياً مصوناً عند مالكه فيستعمله في قوام حياته في وقته وهذا كالإيضاح فإن الأصل فيها الحرمة لأن قوام النسل بها فجعل الشرع أصلها على الحرمة وصانها عن الابتذال والامتهان ثم أباحها بعارض دليلٍ وهذا أصل كبير وعليه أسئلة للمخالفين أجبنا عن ذلك في كتبنا وإنما أشرنا إلى هذا القدر في هذا الموضع ليعلم بطلان قول من زعم: أنه ليس فيه معنى مخيل وأما كون الطعم مقصوداً في المحل فليس يشعر بتحريم العقد.

ألا ترى: أن من علق الإباحة بهذا الوصف يكون مثل من علق التحريم به في أن الوصف لا يدل على واحد منهما والشبه يعود مثل هذه المسألة التي أجمع القائسون على الخصوص فيها بالتعليل بترك ذلك خالية على المعنى الذي يدل على الحكم فالمعنى موجود لكن العاثر عليه يعزُ نعم يجوز أن يجعل كون الطعم مقصوداً في المحل أولى من الكيل، لكن ليس الكلام في الترجيح لأنه لا بد أولاً

من تصحيح العلة ثم إذا عارضها علة يطلب من المعلل تصحيحها فإذا صحت فحينئذٍ يصار إلى الترجيح فأما أن يبدؤوا أولاً في كلامه بإظهار الترجيح ويشتغل به فليس هذا من دأب أهل المعاني في شيء وإن اشتغل بإبطال علة الخصم فلا يصح علته بهذا أيضاً وقد سبق بيانه وعلى أن الخصم يقول: ليس حكم النص عندي ما قلتم، إنما حكم النص وجوب المماثلة وربما يقول: حرمة الفضل قدراً وعلى اللفظ الأول معولهم قالوا: والمؤثر في المماثلة بالكيل والجنس ولهم في هذا كلام طويل عريض والذي قال: إن النبي ﷺ أباح الفضل عند اختلاف الجنس ويوجد الكيل والوزن عند اختلاف الجنس واتفاقه على وتيرة واحدة فهم يزعمون أن الجنس مؤثرٌ في إثبات المماثلة التي هي حكم النص مثل تأثير الكيل وذلك لا يوجد عند اختلافه، وعلى أن هذا الكلام إن صلح إنما يصلح للترجيح وقد بينا أن الكلام فيه باطلٌ إلا بعد أن يقوم المعلل بتصحيح العلة ويعارض أيضاً بعلة صحيحةٍ ثم حينئذٍ يكون الكلام في الترجيح فليفهم الفقيه كل ما أشرنا إليه، وليكن معوله عليه وتمسكه به وليعض عليه بناجذه فإنه من الأعلاق النفيسة، وقلما يظهر به بمثله وقد قال الصاحب في بعض ما نقل عن رسائله: وإذا كان الذهب بناقده فما أعزه صيرفي، الكلام مضى هذا ورجعنا إلى نقل كلام من كافأ نقل كلامه قال: ومن أبواب التشبيه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض كالتردد وهو في أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة أو لا؟ فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب، والذي يقتضيه الشبه الضرب اعتباراً بالحر ومما يلحق بهذا القول في تقرير أروش أطراف العبيد بالسبب الذي يقدر به أطراف الأحرار فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفي التقدير واعتباره ينقص من القيمة نظراً إلى المملوكات وهذا مذهب ابن سريج والرأي الظاهر للشافعي رحمه اللَّه: أنها تتقدر معتمدة الشبه وهذا أولى من الأول لأن الشارع أثبت للحر بدلاً حتى لا يهدر إذا قتل خطأ ثم قاس أطرافه بجملته بمعاني لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها وكان من الممكن ألَّا تقدر أروش أطراف الحر فإنا وجدنا في جراحات الأحرار حكومات غير مقدرة فلو اقتضى شرف الحر تقدير ديته فهذا لا يطرد في أطرافه فلما تأصل في الطرف تقدير وطرف العبد من العبد كطرف الحر من الحر اعتبر به ولم يلتفت إلى خروج قيمة العبد عن التقدير وعلى هذا خرج أطراف البهائم لأنا لم تتحقق فيها أنها تقع من البهائم مواضع أطراف الأحرار من الأحرار فأما في العبد علمنا قطعاً أن أطراف العبيد من العبيد مثل أطراف الأحرار من الأحرار وفقاً ومنفعة.

قال: وأما ضرب القيمة على العاقلة فالأولى في ذلك سلوك المعنى وأن لا تضرب على العاقلة لبعد تحميل العاقلة عن مدارك العقول فلا جرم أن يكون الضرب على العاقلة في حق الأحرار خاصة.

قال: ومما يعده الفطن فزعاً من هذا إلحاق القليل من الدية بالكثير في الضرب على العاقلة ونحن نرى ذلك في المسألة الأعلى من جهة الشبه ومن جهة أن أصل الضرب ثابت وهو جرى في القليل عند كثرة الشركاء جريانه في الكثير وليس هذا مبتنياً على ضرب الإجحاف والإضرار عن المحمول عنه فإن الدية محمولة عن الموسرين مثل حملها عن الفقراء وكان الضرب ثابتاً في الشرع مسترسلاً على الأقدار من غير اعتبار مقدار والذي قاله هذا القائل في الفصل لا بأس به، ويجوز أن يعول عليه وهو كلام الأصحاب وقد قرره وأحسن تقريره وأورده بألفاظ حية فليؤخذ بها ثم ذكر في آخر كلامه سؤالاً فأجاب عنه والسؤال. فإن قيل: إذا تعلق المتعلق بوجه شبه ونوقش فيه فكيف وجه تقريره. فإن قال المتعلق بالشبه لأنه يفيد غلبة الظن ونُوزع فيه كيف يبين وجه وجود غلبه الظن؟ أجاب عن هذا السؤال وقال: لا شك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى سبب يقتضيها ولا بد من ذكره وبه يتميز الشبه من الطرد فالشبه مستند إلى مأخذين هما الأصل وبعدهما أمر ثالث ينبه عليه:

فأحدهما: جريانها على مقتضى الشبه وهذا كإلحاق اليسير بالكثير في الضرب على العاقلة والمستند فيه ضرب حصة الشركاء مع تناهيها في القلة وينضم إليه بطلان اعتبار المواساة المشرعة بسبب خيفة الإجحاف فيخرج بما ذكرناه أن ضرب العقل لا ينتهي إلى توقيف في قلة ولا كثرة وليس هذا المعنى مخيل مناسب ولكنه متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذي ذكرناه.

والوجه الثاني: وهو الذي يدور عليه معظم الأشباه وهو أن يثبت معنى على الجملة في قصد الشارع ولا يدخل في الإمكان ضبطه بعبارة وهذا كعلمنا بأن الشارع قد أرش أكثر بنصف الدية بنسبة لها مخصوصة من الجملة فهذا مما نعلمه ونطلع عليه على الوجه الذي لأجله قدر النفس لهذا التقدير غير معلوم وإذا تمهد هذا كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهاً صحيحاً فإن عنائد[1] العبد من جملته كعنائد الحر من جملته فالشبه في هذا راجع إلى معنى معلوم من قصد الشارع ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه وإذا اتجه هذا النوع كان بالغاً جداً مقدماً.

---

(١) العرق أو الجرح إذا سال ولم يجف. انظر المعجم الوسيط ص(٦٣٠).

قال: **وأما الأمر الثالث**: فهو اعتبار المقصود وهذا لا استقلال له إلا أن تضطر إلى التمسك بعلة للمنصوص عليه ومثال ذلك الأشياء الستة في الربا فلو هجم ناظر عليها ولم يتقدر عنده وجوب طلب علة أو علم للحكم لم يعثر على فقه قط ولا شبه. فإن قيل: الفقه مناسب حاز مطرد سليم على السبر، والشبه يتلقى من أمثلة أو تخيل معنى جمل، والرأي لا يقضي بواحدٍ منهما في نصب الطعم علماً ولكن إذا ثبت طلب العلم وانحسم المعنى المستور والمجمل فلا وجه إلا أن يقال: إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه الأشياء ثبت لمعانيها، ومعانيها هي المقصودة منها ثم ينصب على ذلك شاهدان أحدهما من قبل التمثيل وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه والمقصود في الجنسين مختلف والكيل على وتيرة واحدة فدل هذا على أن المقصود هو العلم على الحكم والشاهد الثاني قوله ﷺ: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل**»[1] فهذا معاندة الأشباه وإذا عرف هذا فلا حاجة إلى تكلف التمييز بينهما وبين الطرد.

واعلم أنا تكلمنا من قبل على فصل الشبه وبينا الموضع الذي يكون حجة فيه فليعتمد المعتمد على ذلك وإذا قرر على هذا الوجه الذي بيناه فعلى القطع نعلم وجود قوة الظن وأما رجوعه إلى مسألة الربا فلا أرى لذلك وجهاً وجعل الطعم علة بمجرد كونه مقصوداً في المحل لا وجه له بحال اللهم إلا أن يقول هذا القائل: إن الطعم ليس بعلة لكنه علم منصوب على الحكم ويقال له من نصبه؟ وما الدليل على نصبه في هذا الحكم؟ وما الفصل بينه وبين من يقول: إنه منصوب على ضد هذا الحكم؟ إذ ليس من المناسبة في التحريم ما ليس له ذلك في التحليل وأما اختلاف الجنس لا يدل أن العلة هي الطعم وإنما يقول الخصم: إن الجنس مؤثر مثل الكيل في الحكم المنصوب له العلة فإذا عدم فات الحكم، وأما عندنا فنحن نقول: إن الطعم علة مؤثرة بالوجه الذي بينا إلا أنه أباح الفضل عند اختلاف الجنس ووجود الطعم لأن الطعم عندنا علة والجنس محل أو شرط بالشرع والعلل يطلب تأثيرها. فأما الشرط فلا يطلب له تأثير بدليل سائر الشروط فصار الطعم مؤثراً لأنه علة والجنس شرطاً شرعياً غير مؤثر، لأنه شرط محض وليس بعلة ولهذا قلنا: لا يحرم النساء بانفراده لأن الشرط بانفراده لا عمل له قال هذا القائل. ونحن نختم هذا الفصل بمسألة يتعارض فيها شبهان فنقول: اختلف العلماء في أن العبد هل يملك؟ ومأخذ الكلام فيه من طريق الشبه وأما من يقول: إنه يملك فيشبهه بالحر فإن العبد

(١) سبق تخريجه.

خلق آدمياً مختاراً طلوباً لما يصلحه، دفوعاً لما يضره، لبيباً أريباً فطناً وهو في هذا كالحر فهذا شبه خلقي غير عائد إلى الصور، وإنما هو راجع إلى المعاني التي يتهيئ بها الإنسان لمطالبه ومآربه وأما من منع كونه مالكاً شبهه بالبهائم من جهة أنه مسلوب القصد والاختيار مستوعب المنافع باختيار مالكه حتى كأنه لا اختيار له والتعلق بهذه الأشياء أقرب فإن القائل الأول تمسك بالأمور الخلقية ومن منع من الملك تمسك بمأخذ الأحكام وكان هذا القول أقرب وأصوب فإن الرق حكم غير واجب إلى صفات حقيقية خلقية فإن حاصله سقوط استبداد شخص في أمور نفسه وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين فإن حكم المالك الاستقلال ثم أقام الشرع طالباً للمملوك فيما يسد حاجته ويكفي مؤنته والحاجة التي لا يتصور الكفاية فيها أثبتها الشرع للمملوك بإذن مالكه وهو حق المتمتع في النكاح فإن قيل: السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما فإن كان استغراق السيد لحقه يمنعه من صفة المالكين فإذا ملكه المولى وجب أن يملك قلنا: التمليك لم يخرجه عن كونه مملوكاً محتكماً فلا يجتمع معه الملك وهذا لأنه مملوك في نفسه فلا يكون مالكاً وأما إذا ثبت للسيد حق استقلال بأن كاتبه فيتصور له ملك على حسب ما يليق به على ما عرف.

واعلم أن المعتمد في نفي ملك العبد كونه مملوكاً ولو كان أهل الملك لكان أول ما يظهر فيه الأهلية ملكه نفسه، ولو ملك نفسه عتق فصار الملك مضاداً لثبوت الملك فهذه وجوه نفي الملك له.



فصل

[ترجيح العلة]

ثم ذكر سؤال المطالبة وجوابه عنها على ما عرف من الجدليين ونحن قد ذكرنا من قبل وبينا وجه الجواب وذكر الترجيحات وقد سبق وجوه ذلك وذكر العلة القاصرة مع العلة المتعدية إذا تعارضتا قال: وحاصل ما قيل ثلاثة مذاهب:

أحدها: وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق: ترجيح العلة القاصرة.

والثاني وهو المشهور: ترجيح العلة المتعدية.

والثالث وهو اختيار القاضي أبي بكر: أن إحداهما لا تترجح على الأخرى بالقصور ولا بالتعدي.

قال: وهذا إنما يرد إذا لم نر تعليل الأصل بعلتين أصلاً وإذا اتفق القائسون أن الصحيحة إحداهما ولا يجوز تعليقه بهما جميعاً وأما الذي رجح المتعدية فكلامه ظاهر وهو أن العلل تزاد لفوائدها والفائدة للمتعدية لأن النص يغني عن القاصرة فليكن التمسك بالمتعدية أولى وأما من رجح القاصرة قال: لأنها متأيدة بالنص وصاحبها أمن من الزلل في حكم العلة فإذا دل الدليل على صحة العلل حينئذٍ تطلب الفوائد قال: والترجيح بحكم للعلة بعيد والترجيح الحقيقي يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها لأنه يفيد زيادة قوة الظن فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له لأنه ليس مما يرجع إلى زيادة قوة الظن. وقد قيل: إن هذه المسألة تقديرية وهي غير واقعة في الشرعيات فإن قال قائل: أن أبا حنيفة قد علل الربا في التقدير بالوزن وهو متعد إلى كل موزون، وعلل الشافعي بكونهما جوهري النقدين وهذا مقتصر على محل النص فما قولكم في ذلك؟ قلنا علة الوزن باطلة عند الشافعي كبطلان علة الكيل وعلة الثمنية صحيحة وقد قام الدليل عليها والترجيح إنما يكون بعد أن تصح العلتان جميعاً بقيام الدليل عليهما. فإن قيل: علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة وقد قدم ثبوتها على العلة المتعدية لأبي حنيفة قلنا هذا باطل من أوجه:

منها: أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطلٌ في نفسه فلا ينتهي القول إلى مقام الترجيح.

ومنها: أن الرأي الظاهر ألَّا يعلل خيار المعتقة تحت العبد كما حققنا في الفرع.

ومنها: أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حرٌ فيكون الأصل على هذا ما ورد فيه النص ويكون غيره فرعاً فكيف يعلل الأصل ويقاس على الفرع حتى يقال إنها متعدية أو غير متعدية؟ واعلم أنا التقطنا كلمات له في هذه المسألة ولم نحكمها على الوجه.

وعندي أن المتعدية والقاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها وإن طلب الترجيح بوجه آخر.

وأما مسألة خيار المعتقة فقد ذكرنا في كتابي «النكاح» أن النكاح وقع لازماً، وقد استبرأ قبل لزومه على اختلاف التارات والحالات، ولا دليل يدل على ثبوت الخيار عند العتق وأبطلنا ما يزعمونه من الدليل وإذا بطل ذلك بقي النكاح لازماً على ما وقع لأن الباقي بعد الثبوت هو الثابت ابتداء فإذا ثبت لازماً بقي لازماً وذكر

فصلاً آخر فيما يرجع إلى الترجيح قال: وإذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابي فمن يقول: إن مذهب الصحابي حجة عد هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضي تقديم المذهب الذي يدل عليه القياس ويدل عليه قول الصحابي ويقع الكلام في أن هذا هل يسمى ترجيحاً أو لا؟ وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي فلا أثر له في الترجيح وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم وإن لم يكن قوله بانفراده حجة لكن إذا انضمّ قوله إلى القياس وقد شهد النص بمؤيد علم في هذا الفن الذي نصب فيه القياس أفاد انضمامه زيادة قوة في الظن قال الشافعي: قول زيد أرجح من قول معاذ رضي اللَّه عنهما وإن كان قد قال رسول اللَّه ﷺ: «**أعلمكم بالحلال والحرام معاذ**»[1] وذلك لأن شهادة رسول اللَّه ﷺ لزيد أخص في الفرائض وأدل على اختصاصه بمزيد الدرك فيها وكذلك مذهب زيد مع انضمام قياس إليه أرجح من مذهب عليٍّ مع انضمام قياس إليه وإن كان قد قال رسول اللَّه ﷺ: «**أقضاكم علي**»[2] وهذا أبين مما قدمناه في معاذ فإن شهادة الشارع له بمزية البصيرة في القضاء يشير إلى التفطن لقطع المشاجرات وفصل الخصومات والتهدي إلى تمييز المحق من المبطل والشهادة بمزية العلم في الحلال والحرام وقع في مظن الاجتهاد والشهادة بمزية العلم في الفرائض أخص من الجميع فهذه إذاً ثلاث مراتب وإذا لم يكن في الواقعة قياس واجتمعت هذه المذاهب الثلاثة فالقول في تقليد من يقلده يأتي في غير هذا الموضع. فإن قيل: إذا اعتضد أحد المذهبين بقول أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما فما قولكم فيه؟ وقد قال رسول اللَّه ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما**»[3] قلنا: هذا عندنا أعم من الشهادة لعليٍّ بمزيد في العلم في القضاء فإنّا نجوّز أن النبي ﷺ أشار بهذه على الاستحثاث على اتباعهما في الخلافة وإبداء الطاعة فإذا انضم إلى المراتب الثلاث في الشهادات الصحيحة مرتبة رابعة فأولاها بالتعلق أخصها وهي الشهادة لزيد، ويليها الشهادة لمعاذ ثم تلي الشهادة لمعاذ الشهادة لعلي ثم يلي ما ذكرناه ما ذكر ﷺ في أمر أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما ثم قال الشافعي: قول علي في الأقضية كقول زيد في الفرائض وقول معاذ في التحليل والتحريم إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد في الفرائض فهذا الذي وجد من زيادة فائدة فيما نقله في أصوله وأما سائر ما ترجح به العلل قد ذكرنا

(١) سبق تخريجه.
(٢) انظر فتح الباري (١٠/ ٥٩٠).
(٣) سبق تخريجه.

الكلام فيه، ثم اعلم أنه قل ما يوجد علتان متعارضتان وقد قام الدليل على صحتهما ثم يصار إلى الترجيح في ذلك بل أكثر الكلام إنما يقع في طلب التأثير الذي به تصح العلة فإن اتفق ما قلناه من تعارض العلتين وقد قام الدليل على صحتهما ووقعت الحاجة إلى الترجيح فالوجه ما قدمنا وحين فرغنا من هذا نذكر الكلام بعد هذا في التعلق بالاستدلال ونبين عند ذلك الفرق بينه وبين التعليل وبين قرينة كل واحد منهما ووجه ترجيح أحدهما على صاحبه ثم نذكر بعده الكلام في السبب والشرط والفرق بين العلة وبينهما وهذان الفصلان أعني الكلام في الاستدلال والكلام في السبب والشرط ومعرفة الفرق بينهما وبين العلة ما يجب الاهتمام بذلك لكثرة ما تقع الحاجة إليه في المسائل، وسنذكر ذلك جميعه بعون اللَّه تعالى وتوفيقه ونبرأ إلى اللَّه عز وجل من حولنا وقوتنا ونعتصم ونلوذ بحوله وقوته فإن الكل منه وبه وإليه.



القول في الاستدلال

قد ذكرنا أن الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال بمعاني النصوص وقيل: إنه استخراج الحق وتمييزه من الباطل ذكرهما أبو الحسن الماوردي وقيل: إنه معنى مشعر بالحكم المطلوب مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه. واختلفوا في هذا فذهب جماعة إلى رد الاستدلال وقالوا: لا يجوز أن يكون المعنى دليلاً حتى يستند إلى أصل وذكره القاضي أبي بكر وجماعة من المتكلمين وأما الذي يدل عليه مذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه هو كون الاستدلال حجة وإن لم يستند إلى أصل ولكن من شرط قربه من معاني الأصول المعهودة المألوفة في الشرع وقد ذهبت طائفة من أصحاب أبي حنيفة إلى جواز الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل وشرح ذلك أن يكون الثابت مصالح شبيه بالمصالح الثابتة في أصول الشرع غير خارجة عنها وأفرط مالك في جواز القول بالاستدلال وجوز مصالح بعيدة عن المصالح المعهودة والأحكام المعروفة في الشرع وحكى عنه جواز القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن وإن لم يوجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول وربما يقول أصحاب مالك: يجوز اتباع وجوه المصالح والاستصواب قربت عن موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصدمها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسُّنَّة والإجماع، واحتج من نفى الاستدلال على وجه القياس بأن الدلائل محصورة بالكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة والقياس على أحدها والاستدلال الذي يذكرونه خارج عن هذه الأقسام ومن هذه الدلائل أجمع قد يصح أن يكون دليلاً قال القاضي أبو بكر: إن المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشرع وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأي من الناس من غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعي فيرى كل إنسان وجهاً ويعتمد شيئاً سوى ما يراه ويعتمد صاحبه ويصير إذاً أهل الرأي في هذا بمنزلة الأشياء فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحاً في المعنى الذي سنح له فيصير ذلك ذريعة إلى إبطال أبهة الشروع ورونقها ويذهب طراوتها وبهاؤها وينسكب ماؤها ثم مع ذلك يختلف ما يرونه من الاستصلاح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق فتختلف

أحكام اللَّه تعالى نهاية الاختلاف ويكون حكم اللَّه تعالى اليوم خلاف ما كان عليه أمس وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه وهذا أمر يخالف ما عهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأولون من هذه الأمة وما أرى القول به إلى مثل هذا فهو باطل وهذا لأن ما لا أصل في الشرع فهو في نفسه ما لا أصل له، وأيضاً يقولون: إن معاذاً رضي اللَّه عنه لم يذكر إلا الكتاب والسُّنَّة والقياس فدل أن ما سوى ذلك باطل وأما دليل مثبتي الاستدلال هو أنا نعلم قطعاً أنه لا يجوز أن يخلو حادث عن حكم اللَّه تعالى منسوب إلى شريعة نبينا محمد ﷺ.

ببينة: أنه لم يرو عن السلف الماضين أنهم أغروا وأخلوا واقعة عن بيان حكم فيها للَّه تعالى وتقدس ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام وقد استرسلوا في بث الأحكام استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع وقد قصدوا لإثباتها فيما وقع وتشوفوا في إثباتها فيما سيقع، ولا يخفى على منصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تقسيم الوقائع عنده إلى ما يغري عن حكم وإلى ما لا يغري عنه وإذا عرفنا هذا فنقول لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستشارة منها لما وسع القياس لكل ذلك فإنا نعلم أن المنصوصات معانيها لا تنسحب على كل المعاني ولو لم يتمسك الماضون بمعاني وقائع لم تعهد وأمثالها لكان يزيد وقوفهم في الأحكام على فتاويهم وجريانهم فيها قال الشافعي رحمه اللَّه من سير أحوال الصحابة رضي اللَّه عنهم وهم الأسوة والقدوة لم ير لواحد منهم تمهيد قياس على ما يفعله القياسيون بل كانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فثبت بمجمع ما ذكرناه صحة القول بالاستدلال، ومما يدل على صحة ما ذكره الشافعي ـ رحمة اللَّه عليه ـ وتمسك به أنه إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست النصوص وأحكامها حججاً وإنما الحجة في المعنى وأعيان المعنى ليست منصوصة وهي المتعلق بها بل نقطع بمحض خروج المعاني عن ضبط النصوص، فدل أن المعاني حجة كافية، ولو راعينا ردّها إلى الأصول، تنصرف الأصول عن كثير من المعاني، ومن يتتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه يبني الكلام في الأحكام على المعاني المرسلة، فإن عدمها حينئذٍ شبه بالأصول.

وأما الذي تعلقوا به من كلامهم الأول، فقد ظهر الجواب عليه فيما قلناه ولو قال قائل: لم يصح عن أحدٍ من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناءُ الزمان من تمثل أصل، واستتاره معنًى فيه، وربط فرع به كان ذلك حقّاً وصواباً.

فأما الكلام الثاني الذي قاله وزعمه أن القول بهذا يؤدي إلى خروج الأمر عن

الضبط، وانحلال أمر الشرع، ورد الأحكام إلى آراء الرجال، فهذا لا يلزمنا، لأنا نعتبر وجود معنى لا يدفعه أصل من أصول الشرع من كتابٍ، أو سنةٍ، أو إجماعٍ، والجملة أنه يعتبر وجود معنى يناسب الحكم الذي يبنيه عليه من غير أن يدفعه أصل من كتاب، أو سنة، أو إجماع، وقد قال بعض أصحابنا في العبارة عن هذا: إنه قد ثبتت أصول معللة اتفق القائسون على عللها. فقال الشافعي رحمه اللَّه: تتخذ تلك العلل معتصماً، ويجعل الاستدلال قريباً منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلاً أصول، والاستدلالات معتبرة بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورةٍ بصورةٍ لمعنىً جامع فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يرده إلى أصل، كان استدلالاً مقبولاً مثاله أن الرجعية المحرمة الوطء عند الشافعي رحمة اللَّه عليه، مباحة الوطء عند أبي حنيفة، واستدل الشافعي بأنها متربصة الرحم، وتسليط الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي تؤثر فيه بالتبرئة متناقض، ثم هذا يعتضد تبرئة بأن الزوج لو اعتزل امرأته قبل الطلاق مدة العدة. ثم طلقها لم يعتد بما كان منها عدة، ولو كانت تحل قبل الطلاق، وبعد الطلاق، لما كان لاختصاص العدة بما بعد الطلاق معنى، وهذا نوع استدلال ضمني مستخرج من العدة، ولم يطلب الشافعي لهذا أصلاً يقيس عليه، وذكر بعض متأخري الأصحاب في هذا كلاماً طويلاً لم أر في حكايته فائدة فتركته، وقد ترد المسألة من أولها إلى آخرها إلا القليل على طريقة المشايخ.

وأما نحن فعلى طريقة المحققين، لا نرى الاعتماد على العدة، وإن كان هو متعلقاً حسناً من حيث الحكم، وأقل غائلة في هذا التعليق على أصل الخصم أنه لا تجتمع العدة، وشغل الرحم من الزوج فإنه قد صار مراجعاً بالوطء، ولهم على العدة كلامٌ واقعٌ على ما ذكرناه في الخلافيات، وإنما المعتمد عندنا وقوع الطلاق، وهو يصرف، فأجر عمله الإسقاط والإزالة، فلا بد أن يزيل شيئاً وليس ذلك إلا ملك الحل، وقد بينا وجه الاعتماد على هذا ومشيئته، وقد أورد بعض أصحابنا أمثلة الاستدلال سوى هذا.

وقال: مثال الاستدلال ما قال أصحابنا: إن الخارج من غير السبيلين ليس بحدث، لأنه لو كان حدثاً لاستوى قليله وكثيره، وحكمه، وكذلك قالوا: لو كانت القهقهة حدثاً ينقض الطهارة لاتفق في ذلك حال الصلاة وحال غير الصلاة.

ومثال ذلك أيضاً ما قالوا في المتيمم إذا رأى الماء: إنه لا تكون رؤية الماء حدثاً، لأنه لو كانت رؤية الماء حدثاً لم يختلف موجبه في وجوب الغسل تارة، والوضوء أخرى، ومن ذلك قولهم في توسيع وقت الحج: إنه لو كان مضيقاً،

لكان المؤخر له عن عام وجوبه إذا أتى بعد ذلك يكون قاضياً لا مؤدياً، فلما كان مؤدياً دل أنه موسع الوقت، ومن ذلك أيضاً ما قاله الشافعي: إنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيت وكيت على ما عُرِف.

ومنها ما استدل به الشافعي على إبطال علة الوزن. فقال: العلة الموجبة لتحريم التفاضل، لو كان هو الوزن ما جاز إسلام الذهب والورق في سائر الموروثات على ما هو المعروف.

وعندي أن هذا كله قياس لاعتبار شيء بشيء بمعنى مستخرج.

ويجوز أن يقال: إنه قياس من حيث المعنى، لا من حيث الصورة، والدليل على أنه لم يخرج من قسم القياس أنه استند في كونه دليلاً إلى غيره، وما استند إلى غيره واعتبر به، فلا بد أن يكون غير خارج من قسم القياس.

ويجوز أن يقال: إنه نوع بحث يثير حكماً شرعياً. وقد قالوا: إنه يجوز أن يوجد في الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه، وذلك نحو العمل القليل في الصلاة، وما شاكله، وذلك لأن الدليل لما دل أن كثير العمل يفسد الصلاة، وأن قليله لا يفسدها، ولم يثبت بالنص القدر الذي يفسد، والقدر الذي لا يفسد، وجب الرجوع إلى الاجتهاد.

وقال بعضهم: إن قدر ما يفسد الصلاة على التقريب ما إذا شاهد المشاهد لم يظن أنه في الصلاة، وعلى الجملة فلا شك أن العمل في ذلك على ما ظن المصلي أنه قليل فلا يفسد، أو كثير فيفسد، وليس ذلك راجع إلى أصل بعينه من أصول الشرع، وقد ألحق بعض أصحاب أبي حنيفة بهذا الباب انكشاف ساق المرأة، فإنه يقول: إذا انكشف ربع الساق فما فوقه فسدت صلاتها، وإن كان قد انكشف ما دون الربع لا تفسد، وذكروا لهذا التقدير وجهاً على التقريب، وهو أن الناظر إلى ساق المرأة إذا كانت الساق مكشوفة إنما يبصر جانباً منها، وللشيء أربعة جوانب، فإذا رأى جانباً منها فيكون قد رأى الربع، فجرى في هذا مجرى الكل في فساد الصلاة، وهذا أيضاً شيء قالوه على وجه التقريب من غير أن يستند إلى أصل وعلى هذا من مذهبهم مقادير النجاسات المعفو عنها، وقدر ما ينزح من الدلاء من البئر عند وقوع الحيوانات فيها.

وقد قدر الشافعي أيضاً في المتابعة بين الإمام والمأموم فقال: إذا سبق الإمام المأموم بركن واحد، أو ركنين لم تفسد المتابعة وإن سبق ثلاثة أركان فسدت المتابعة، وهذا تقدير على وجه التقريب، ليس له أصل بعينه، ولذلك قال في

المسافة بين الإمام والمأموم إذا زاد على مئتي ذراع، أو ثلاثمئة فسدت المتابعة، وفيما دون ذلك لا تفسد، وإن كان هذا تقديراً على وجه التقريب غير مستند إلى أصل بعينه، وعلى هذا نفقة الموسى والمعسر، ينظر في ذلك على حسب العادة، فيعرف بذلك الموسر من المعسر، ونجري الحكم على ذلك، وهو غير مستند إلى أصل بعينه.

وكذلك القول في جهة الكعبة، ومقدار ما يعرف أنه على جهة الكعبة، أو ليس على جهة الكعبة، وكذلك ما يتوصل به إلى معرفة قيم المتلفات، وإيجاب قدر القيمة حكم شرعي، وقد تعلق بأمارة غير مستندة إلى أصل.

وقد قيل: إن الأمارة في هذا عقلية، وهي النظر إلى عادات الناس.

ألا ترى أن من قوّم الثوب بعشرة، لو قيل له: لم قومته بذلك؟ يقول: إن عادة الناس أن يبيعوا مثل هذا الثوب بعشرة، ويمكن أن يسألوا على هذا فيقال: إذا جعلتم الأمارة في هذا عقلية فهلا قلتم: إذا خرق زيد ثوب عمرو، يكون الواجب تخريق ثوبه والجواب عنه: إن زيداً إذا خرق ثوبه يقابل بتخريق ثوب الجاني وقد أضر بنفسه لحين لم يتعرض من ماله التالف بماله، ولا يجوز أن يضر الإنسان بنفسه من غير فائدة، فإن قال قائل: فائدته التشفي. قيل له: التشفي تبع لحسن تخريق ثوب الجاني، فإذا لم يحسن التخريق لم يحسن التشفي، ذكر هذا السؤال عبد الجبار الهمداني في العمد، وأجاب بما بينا.

وعندي أن هذا ليس بشيء، لأن السائل يقول: إن التشفي حسن بدليل القصاص، فإن اعتبار التشفي فيه قد حسن، فليحسن هاهنا، وإذا حسن التشفي وجب أن يحسن التخريق، ويصير حسن التخريق لثوب الجاني تبعاً لحسن التشفي، والأولى أن يقال في هذا: إذا لم يجوز تخريق ثوب الجاني لانعقاد الإجماع، أنه لا يجوز، وإنما فرقنا بين النفس وبين المال بمحض اتباع الشرع، وعلى أن الأصل المعلوم في الضمانات الواجبة للآدميين هو أن ينظر لما فيه صيانة حقوقهم عليهم، وحفظها.

ألا ترى: أن في الأعيان القائمة وجب صيانتها وحفظها على أربابها بوجوب الاحتراز عما يؤدي إلى إهلاكها وإتلافها فإذا تلفت وجب أيضاً ضمانها على ما يكون فيه حفظ حقوق الملاك عليهم بقدر الإمكان، وذلك بإيجاب المثل في المثليات، وإيجاب القيم في غير المثليات، فيقوم المثل مقام المثل، وتقوم القيمة مقام العين المقومة، ويصير كأن المتلف باق لملاكه محفوظ عليهم، وكأنه لم

يتلف، وهذا هو المعنى المعقول في إيجاب الضمان، وأما الإتلاف في مقابلة الإتلاف فخارج عن هذا المعنى، وفيه تقدير الإهلاك السابق، ومقابلة إهلاكه بإهلاك مثله، إلا أن الشرع ورد بالقصاص على خلاف هذا الأصل، لغرض قائم فيه، لا يوجد في الضمان من حيث المال، وهو زجر الجناة، وإحياء النفوس، ومعلوم قطعاً أنه يوجد في القصاص من الزجر والردع المؤدي إلى حياة النفوس ما لا يوجد في النفوس، فصار القصاص ضماناً شرعياً للنفس، لغرض مختص به، وصارت الدية ضماناً قياسياً للنفس، من حيث إن فيه إيفاء حق صاحب الحق عليه، وحفظه له بقدر الإمكان، وأن الدية قامت مقام نفسه في السلامة لصاحب الحق، إن كانت الجناية في قطع اليد، أو وارثه، إن كانت الجناية بقتل النفس، وسلامة العوض لمن يقوم مقام صاحب الحق، ينزل منزلة سلامته لصاحب الحق، فاستقام كون القصاص ضماناً بالشرع، واستقام كون الدية ضماناً بالقياس، ولم يجز الجمع بينهما، لأن كلا الواجبين بدل النفس، وإذا اختلفت جهة إيجابهما، ولا يجوز إيجاب واجبين عن متلف واحد، فأما في تخريق الثوب وقتل البهيمة، فليس في مقابلة التخريق بالتخريق، وقتل الدابة بالدابة غرض صحيح، لأن نهاية ما في الباب أنه يوجد بذلك إتلاف مال عليه، وفي أخذ الضمان يوجد هذا مثل ما يوجد إذا أهلكنا ماله عليه، فإنا إن قدرنا أنه يتلف عليه بهيمته بإتلافه عليه بهيمة، أو قدرنا أنه خرق عليه ثوباً بإزاء ما خرق، وعليه ثوبه، فإنه لا يجوز أن يعرض بهائمه فيتلف عليه أي بهيمة شاء، أو يخرق أي ثوب شاء. بل ينبغي أن يخرق ثوباً مثل ثوبه، أو يتلف بهيمة مثل بهيمته، وإذا فعل ذلك كان ذلك في المعنى، وأخذ الضمان سواء، وأما القصاص ففيه إتلاف نفسه، وإزهاق روحه، ولا شك أن فيه معنى زائد على الدية، وقد لا يبالي الإنسان بإعطاء الدية بقتل عدوه، فإذا عرف أنه يقتل إذا قتل انكف عنه، فهذا هو المعنى الصحيح والحكمة المعقولة الشرعية، وعلى مثل هذا يكون المعول في هذا، وأمثاله وأمثال هذه المعاني تكثر في الشرع، وقد يكون نظير هذا إيجاب الكفارة في القتل، فإن اللَّه تعالى لما خلق ليعبدوه على ما نص عليه، فإذا قتل إنسان إنساناً فهو بالقتل قد أبطل عليه معنى التعبد، والتعبد من العبد للَّه تعالى مقصود كلي من العباد، فصح بنا إيجاب الضمان على هذا المعنى الذي يليق به، وليس ذلك إلا الكفارة بإعتاق رقبة إذا قدر عليها، لأن العبد مسلوب النفس بالرق، فكأنه هالك عن صفة الآدمية، وقد قدم اللَّه حق السادة على حقه في كثير من المواضع، فأوجب اللَّه على القاتل عتق رقبة على معنى أنه يزيل عنه صفة الرق، فيكون قد أحيا نفساً بقدر الإمكان، فأقامه مقام النفس التي أتلفها

لتعبد اللَّه مكانها، فيكون قد أقام اللَّه عبداً يعبده مكان العبد الذي أهلك فيها، فبهذا الوجه يضمن حق اللَّه، وصار الضمان كضمان النفس بالدية، أو القود، فعلى هذا يستوي فيه القتل عمداً وخطأً، لأن حق اللَّه في جهتي العمد والخطأ مثلما يكون حق الآدمي مضموناً في الجهتين أيضاً، ويستوي في هذا أيضاً قتل المسلم والكافر، والحر والعبد، والبالغ والصبي، وينطر إلى أصل ما كان عليه الخلقة، وقد خلق الكل في الأصل. ثم يتصل بهذا الفعل أن الواجب باسم الكفارة، والكفارة اسم معنوي، وهو التغطية، فيكون واجباً لتغطية الذنب ومحوه، والذنب متى صار مغطىً ممحواً التحق المذنب بمن لم يذنب، فصارت الكفارة كفارة بهذا المعنى، ولا نقول: إنه عبادة، لأنه ليس القصد منها التقرب إلى المعبود. ولا نقول: إنها عقوبة، لأنه ليس فيها أخذ أو تنكيل، والعقوبات هي ما يختص بصفة الأخذ أو التنكيل، فكان شيئاً غير العبادة والعقوبة، وهي أنها كفارة، ومعناها أنها ماحية للذنب مغطية له، والشيء إذا امّحى ذهب ولم يبق، وإذا غُطِّي لم يبق له أثر، وإذا كان كذلك استقام إيجابها على الكافر كما يستقيم إيجابها على المؤمن، فهذا الذي ذكرناه وما يشبهه استدلالات حسنة ومعان بالغة مناسبة للأحكام المبنية عليها تعلق بقلب كل فقيه، إن هذا هو المعنى الذي يبتنى عليه الحكم، ومن هذا الباب أيضاً ما نقول فيمن نفى وجوب الكفارة بعيد بالوطء في الصوم وإيجابها بالوطء، وهو أنا نقول: إن الجماع محظور الصوم، والأكل والشرب مناف للصوم، لأن الصوم عبادة كف عن قضاء شهوة على خلاف النفس، فينبغي أن يكون التعبد بالكف في زمان الفعل عبادة حتى يكون بخلاف هوى النفس، فإنه إذا لم يكن زمان الفعل عادة لم يحصل الكف عبادة، والنهار زمان الأكل والشرب عادة، فكان الكف عنه في هذا الزمان عبادة تعم، هو محظور العبادة، لأن الحظر والتحريم للعبادة يكون متحققاً في زمان الفعل عادة أو لا في زمان الفعل عادة، وإذا ثبت أن الأكل والشرب مناف للصوم، فيصير بفعلة تاركاً للصوم في المستقبل، وترك الصوم لا يوجب الكفارة، كتركه في الابتداء، وأما الوطء لما كان محظور الصوم، فيكون بالكف عن الأكل والشرب مقيماً على فعل الصوم غير أنه يكون جانياً عليه بفعل المحظور، وإيجاب الكفارة بفعل محظور الصوم لا يكون دليلاً على إيجاب الكفارة بترك الصوم، وانقطع أحدهما عن الآخر صورة ومعنى بطل، فهذا استدلالهم في إيجاب الكفارة في الوطء على إيجاب الكفارة في الأكل، وهم يدعون على أنا أوجبنا الكفارة في الأكل والشرب بطريق الاستدلال، لا بطريق القياس، ومن وجوه الاستدلال ما نقوله في مسألة الاستيلاء: فإن عندنا لا يملك

الكفار ما استولوا عليه من أموال المسلمين، بخلاف المسلمين إذا استولوا على أموال الكفار ملكوها.

وإنما قلنا: إن المسلمين يملكون أموال الكفار إذا استولوا عليها، ويملكون رقابهم إذا أسروها، لأن المشركين في معنى العبيد، فإن حريتهم غير ثابتة ثبات تمكن واستقرار.

وأما أموالهم التي في أيديهم إنما هي للمسلمين، وهي في أيديهم بمنزلة الغصب، لأن اللَّه إنما خلق الدنيا وما فيها من أصناف الأموال والقنيات لعبيده الذين يؤمنون به، ويعملون ما خلقهم له من عبادته، وجعل سائر الأملاك معاونات لهم على إقامة طاعاته، فمن كفر وعبد غيره، فلا شيء له يستعين به على كفره وعبادة غيره، فما حصلوه في أيديهم واحتووا عليها فهي غصب في أيديهم وسبيله أن يرد إلى من يستعين به على طاعة اللَّه، ولهذا سمي المال المأخوذ من المشركين فيئاً.

ويقال: أفاء اللَّه مال المشركين، أي رده علينا بعد أن كان المشركون غصبونا إياه، وما هذا وصفه، فهو مردود على صاحبه، فصار ملك المسلمين أموال الكفار بهذا الوجه، وهذا لا يوجد في الكفار إذا أخذوا أموال المسلمين، لأنها أموال في أيدي ملاكها، وعليها حماية الإسلام، وإذا كانت في حماية الإسلام لم تزل بغلبة أهل الشرك عليها، وصارت أموالهم كرقابهم، فهم أحرار حقيقة وأملاكهم لهم حقيقة، وأما الكفار فيهم، فهم في المعنى عبيد المسلمين وأموالهم التي في أيديهم للمسلمين، فالكل يكون فيئاً، لأنهم عبيدٌ أبقة ردوا إلى مواليهم وأملاكهم غصوب أعيدت إلى ملاكها، فهذه الأمثلة التي ذكرناها في الاستدلال أمثلة حسنة يشهد الشرع والعقل بصحتها، ومن عرف قواعد الشرع، وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معاني الشريعة بصحتها، ولم يرده أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فيجوز أن يسمى أنواع هذا استدلالاً، فإن الأمثلة التي ذكرناها من قبل حكاية عن بعض المتأخرين من أصحابنا، فإنها هي أقيسة حكمية منقولة من الأصحاب، غير هذا القائل العبارة عنها، فسماها استدلالاً على أنا نقول: لا غيره بالاسم، فإن سموا الاستدلال قياساً، والقياس استدلالاً، فالوجه الذي قدمناه، لأن جميع ذلك طلب الحكم من معاني النصوص، والكل نوع بحث عن معنى مناسب للحكم صحيح على السبر، فهذا صحيح ولا مبالاة بأي اسم سمي، وحين وصلنا إلى هذا الموضع، فنذكر الاستحسان وهل يجوز أن يكون حجة على ما ذكره أصحاب أبي حنيفة؟ أو لا؟.

القول في الاستحسان

ذكر الأصحاب أن القول بالاستحسان في أصول الدين فاسد، وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى القول به، وكذلك القول بالمصالح، والذرائع والعادات من غير رجوع إلى دليل شرعي باطل، فأما مالك فإنه يقول بذلك ويعتمده.

واعلم أن الكلام في الاستحسان يرجع إلى معرفة الاستحسان الذي يعتمده أصحاب أبي حنيفة، فإن كان الاستحسان هو القول بما استحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل قطعاً، ولا نظن أن أحداً يقول بذلك، فنذكر الآن ما ذكره أبو زيد في كتابه في معنى الاستحسان لغة وحكماً.

قال: أما اللغة: فالاستحسان هو اعتقاد حسن الشيء. يقال: استحسنت كذا أي: اعتقدته حسناً، واستقبحت كذا أي: اعتقدته كذلك، ومحل ظن بعض الفقهاء أن من قال بالاستحسان قد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه تركها من غير دليل يطلق وطعن بهذا على علمائنا، وأن ما هذا تغير الاستحسان لغة، فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان اسم لضرب دليل يُعارض القياس الجلي، حتى كان القياس غير الاستحسان بعد سبيل التعارض، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقف على العمل، بدليل آخر فوقه في المعنى المؤثر أو مثله، وإن كان الخفي منه إدراكاً، ولم يروا القياس الظاهر حجة قاطعة لظهوره، ولا رأوا الظهور رجحاناً. بل نظروا إلى قوة الدليل في نفسه من الوجه الذي تعلق به صحته، ولم يكن غرضهم من هذه التسمية ألَّا يميزوا بين حكم الأصل الذي يدل عليه القياس، وبين الحكم الممال عن ذلك السنن الظاهرة بدليل أوجب الذي أماله، فسموا الذي يبقى على الأصل قياساً، والذي أمال استحساناً، وهذا كما ميز أهل النحو بين وجوه النصب فقالوا: هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف، ونصب على المصدر، وكذلك أهل العروض ميزوا بين الطويل والمديد والمتقارب.

قال محمد بن الحسن في كثير من المواضع: القياس كذا، والاستحسان كذا، وبالقياس نأخذ، وأخذ في عامة المواضع بالاستحسان، فعلم أنهما يستويان كدليلين متعارضين.

قال: فصار العمل بالاستحسان هو الممال بحكمه من الطريق الظاهر إلى الخفي بدليل شرعي لا بهوى التعيين، فإنه كفر، وإنما سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك الظاهر بالخفي الذي ترجح عليه، فلما كان العمل به مستحسناً شرعاً سموا الدليل بهذا الاسم كان اسماً مستعاراً كاسم الصلاة والصوم وغير ذلك.

قال: ثم الاستحسان قد يكون نصاً، وقد يكون ضرورة، وقد يكون إجماعاً، وقد يكون قياساً خفياً.

أما النص؛ فنحو قول أبي حنيفة في من أكل ناسياً لصومه: لولا قول الناسي لقلت يقضي القياس الظاهر بوجوب القضاء، إلا أني استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه، وهذا لأن النص فوق الرأي، فاستحسن ترك الرأي به.

وأما الإجماع فنحو جواز الاستصناع، فإنه قد ظهر تعامل الأمة به، قد بينا وحدثنا من غير تكبر، والقياس أنه لا يجوز، لأنه بيع معدوم.

قالوا: وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها، والقياس يأبى ذلك، لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس، فلا يمكن الحكم بطهارة الماء، إلا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية، لأنه لا يمكن غسل البئر، ولا الحوض، وإنما غاية ما يمكن هذا، وهو نزح الماء النجس، وحصول الماء الطاهر فيه، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس لأجل الضرورة والعجز، فإن اللَّه تعالى جعل العجز عذراً في سقوط العمل بكل خطاب وأما ترك القياس بدليل أخفى منه، فهو مثل المتبايعين إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة بعينها في يد البائع، لم تقبض لا يتحالفان قياساً، لكن القول قول المشتري، وفي الاستحسان يتحالفان، لأن كل واحدٍ منهما مدع ومدّعىً عليه، لأن البائع يدعي على المشتري زيادة الثمن، والمشتري ينكره، وأما المشتري فيدعي على البائع وجوب تسليم السلعة عند أداء ما يدعيه من الثمن، والبائع ينكره، فأخذوا بدليل الاستحسان دون القياس، لأن تأثيره أكثر، وأخذ بالقياس في موضع آخر، وهو إذا تلا آية السجدة في صلاته، فركع في صلاته ينوب الركوع عن السجود قياساً، لأن الواجب عليه عند قراءة السجدة الخشوع والخضوع للَّه تعالى، وذلك يحصل بالركوع، وفي الاستحسان لا ينوب، لأن الواجب عليه السجود، والركوع غير السجود، ولا يعرف أنه مثله في الخضوع والخشوع بالقياس أخذوا، لأن الواجب الخشوع، والركوع خشوع تام مثل السجود، بخلاف القياس لأنه ليس بخشوع تام، ونحن أوردنا ما قالوه في الاستحسان، لتعرف حقيقة مذهبهم.

ويقال لهم: إن كان الاستحسان هو الحكم بما يهجس في النفس، ويستحسن في الطبع، فلا أشك أنه باطل، والأحكام إنما تبنى على أدلة الشرع، لا على الهواجس والشهوات، وما يقع في الطباع، وإن كان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أقوى من قياس، فلا معنى لتسميتهم ذلك استحساناً وإن كان هذا النوع استحساناً فكل الشرع استحسان، فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض.

واعلم أن مرجع الخلاف معهم في هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإن الاستحسان على الوجه الذي ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذي يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، وهذا لا ننكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه بآية ما، لما يقال به لمثل هذا الدليل.

وقد قال بعضهم: إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل، لأنا لا نقول بتخصيص الأقيسة، وقد أبطلناه من قبل.

وقال بعضهم: هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا أيضاً باطل، لأنهم يسمون إذا عدلوا عن القياس إلى النص استحساناً أيضاً.

وقال بعضهم: الاستحسان ترك طريقة الحكم إلى أخرى هي أولى منها، ولولا ما يوجب الثبات على الأولى، وحده أبو الحسن الكرخي من أصحابهم وقال: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها، لوجه هو أقوى من الأول، يقتضي العدول عن ذلك، وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل به إليه عن الاستحسان استحساناً.

وقد قالوا في مسائل بالقياس نأخذ، وعدلوا عن الاستحسان إليه، وسموه قياساً، وعلى الجملة لا معنى لهذه التسمية، وهي تسمية لا يمكن حدها بحدٍ صحيح تختص به.

وأما تفسيرهم الذي يفسرونه، فنحن قائلون بذلك، وليس مما يتحصل فيه خلاف، وقد ذكر الشافعي لفظ الاستحسان في مراسيل ابن المسيب، وقال أيضاً في المتعة: واستحسن يقدر بالأفلس درهماً، ليس هذا اللفظ بممتنع في بعض المواضع، وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول، تبنى عليه الأحكام، وخالف بينه وبين سائر الأدلة، ولا يمكن تحقيق المفارقة والتمييز على ما سبق به القول في السبب، والعلة، والشرط والفرق بين معاني ذلك، ومواجبها.

[أحكام الوضع]

اعلم أن مما يكثر ذكره في أقوال الفقهاء، ويرد في المسائل هو السبب، والعلة، والشرط، ولا بد من معرفة ذلك، والفرق بين معانيها ومواجبها.

أما السبب:

فاعلم أن السبب في اللغة: اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به. ثم يسمى كل مبنى يتوصل به إلى مطلوب مرام باسم السبب بسببها بالحبل الذي يتدلى به من يوصل به إلى مرامه ومطلوبه، مع أنه لا أثر للحبل في إيجاد ذلك المطلوب وتحصيله، وإذا كان السبب في اللغة اسماً. فنقول: حده ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

وقيل: إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقدمها فلا أثر لها فيه، ولا في تحصيله، وهذا كالحبل سببٌ للوصول إلى الماء. ثم الوصول بقوة النازح لا بالحبل، وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذي يقصده. ثم الوصول لا يكون بالطريق. بل بقوة الماشي، وكذلك الدلالة بحل الشيء سبب لأخذه وليس الأخذ بدلالة بل هو بقوة الأخذ، وكذلك حلُّ قيد المقيد سبب لفراره. ثم ليس الفرار بحل القيد. بل هو بقوة الفارّ، ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣].

فجعل اللَّه تعالى ضرب القتيل ببعض لحم البقرة سبب الحياة، فلا أثر لذلك في الحياة، وكذلك ضرب موسى البحر بالعصا، صار سبباً لصيرورته يبساً، وضربه الحجر صار سبباً لانفجار العيون من غير أن يكون ضرب العصا مؤثراً في تجفيف البحر، أو انفجار الماء من صخرة صمّاء، وتبين بهذه الأمثلة صحة قولنا في الحد الأول أنه موصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

ببينة: أن العصا بالضرب في البحر والحجر لم ينقلب طبعه عما كان إلى شيءٍ آخر، ليؤثر في يبس البحر، أو انفجار الحجر بالضرب، ولكنه صار سبباً بجعل اللَّه تعالى ذلك سبباً، فدل أن السبب للشيء سبب، وإن لم يكن له تأثير في

إيجاده بوجهٍ ما، ولأهل الكلام في هذا خوض كثير، وقد جعلوا الطعام سبباً للشبع، والماء سبباً للإرواء، وليس هو بنفسه مشبعاً، ولا مروياً، لكن المشبع والمروي هو اللَّه تعالى على الحقيقة، وهذا من حيث الاعتقاد صحيح، لكنه لا يسببه النظر الأول، فإن في الطعام طبع الإشباع، وفي الماء طبع الإرواء، والأولى هو الاقتصار على القدر الذي قلناه.

وذكر أبو سليمان الخطابي، وقد كان من العلم بمكانٍ عظيم، وهو إمام من أئمة السُّنَّة، صالح للاقتداء به، والإصدار عنه. قال: السبب هو الوصلة التي يتوصل بها إلى الشيء، ومن هذا قيل: للحبل سبب، وللطريق سبب، لأنه بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده، قال اللَّه تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٥] أي طريقاً، وقد يسمى السبب علة، لأنه يتوصل به إلى معرفة الحكم، كما بنيته بالعلة على الحكم، إلا أنه ليس كل سبب علّة، ولكن كل علة سبب، كما أن كل علةٍ دليلٌ، وليس كل دليل علة، وفرقوا بين العلة والسبب من وجوه. فقيل: العلة لا توجد إلا ومعلولها موجود، كالنار لا توجد، ولا إحراق، وقد يوجد السبب ومسببه غير موجود كالسحابة توجد ولا مطر، وقد قيل: إن السبب هو الحال الذي يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم، والعين التي يتفق نزوله فيها، وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه بل يكون عاماً لأهل ذلك السبب وغيرهم، فيمن لا يشاركهم فيه.

❁ ❁ ❁

وأما العلة:

فتطرد مع الحكم بكل حال، وقيل: إن العلة هي المعنى الجالب للحكم، ومنه علة المريض، وهي السبب والجالب للمرض.

وقد قال بعض الشعراء:

ألم تر أن الشيء للشيء علة يكون بها كالنار تقدح بالزند

وقد قيل أيضاً: إن اشتقاق العلة في اللغة راجع إلى معنى التكرار والدوام، وذلك أن العرب تسمي السقي الثاني عللاً، وتسمي المرأة التي نكحت على الأخرى علة، وذلك أنها تعل بعد صاحبتها، فكانت العلة على هذا الاشتقاق هي الشيء التي يتكرر ويدوم بوجوده ما علق به.

واختلفوا في المعلول ما هو؟ فقال بعضهم: هو الحكم، لأنه مجلوب العلة. ويقال: علة هذا الحكم كذا، فتضيف العلة إلى الحكم.

وقال آخرون: هو الشيء الذي وقعت فيه العلة بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب.

ألا ترى أنا نقول: إن البُرَّ معلولٌ بالأكل، والخمر معلول بالشدة.



وأما الشرط:

فأصله العلامة.

قال أبو عبيد: ومنه أشراط الساعة أي علاماتها.

وحد الشرط: ما يتغير به الحكم بوجوده، ويفارق السبب، لأن الشرط يقتضي تغير الحكم بوجوده وعدمه، والسبب قد لا يوجد ذلك، بل يوجب مصادفته وموافقته، وقد أشار إلى هذا الذي قلناه الشيخ القفال الشاشي.

قال القفال: والطريق في التمييز بين العلة والسبب والشرط، أنا ننظر إلى الشيء، فإن جرى مقارناً للشيء مع تأثير الشيء فيه دل على أنه علته، وإن جرى مقارناً للشيء، أو غير مقارن لا تأثير للشيء فيه، دل أنه سببه.

وأما الشرط هو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارن غير مفارق للحد، كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير له فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً.

ويقال أيضاً في الفرق بين السبب والعلة: إن السبب قد يوجد مع تراخي الحكم، كالبيع بشرط الخيار سبب للملك، ليس بعلة، ولو كان علة لما تأخر حكمه، ولكنه سبب منعقد، ويصير علته بارتفاع الخيار، فيكون ارتفاع الخيار شرطاً ليصير علةً لوقوع الملك، فمتى وجد هذا الشرط انقلب السبب علةً، ولا يتراخى عنه حكمه، ثم الحكم إذا وجد بانضمام الشرط إلى السبب يضاف إلى السبب، لا إلى الشرط، ولهذا قلنا بتضمين شهود اليمين إذا رجعوا دون تضمين شهود الشرط، وكذلك حصول الجرح في المجروح من المكلف المختار، سبب لوجوب القصاص عند زهوق الروح، ويصير عند زهوق الروح علة القصاص وكذلك حصول النافي في يد الغني المكلف في الزكاة، سبب لوجوب الزكاة، وإذا حال الحول صير علةً موجبةً، وكذلك اليمين قبل الحنث، سببٌ لجواز أداء الكفارة، ويصير عند الحنث علةً موجبةً مقررةً، وكذلك الطلقة الواحدة سبب التحريم في الرجعة، وعند انقضاء الرجعة تصير علةً لانقطاع النكاح.

وقد ذكروا مثال هذا الشرط فقالوا: إن الحياة شرطٌ في صحة وجود العلم والقدرة وغيرهما من صفات الحي، ولا يصح وجود العلم والقدرة بدون الحياة، وهذا في العقليات، وفي الشرعيات لا تصح الصلاة بدون الطهارة، ولا يصح الصوم بدون النية، وهذا الذي ذكرناه هو مذهبنا، وقد أوردناه على ما ذكره الأصحاب مع شيءٍ من الزيادة في تقديره وتحقيقه.

وأما أبو زيد فله كلامٌ كثير في السبب، والعلة، والشرط، ونذكر طرفاً من ذلك، ونتكلم على ما يوافق مذهبنا قال في تقويم الأدلة: الأسباب التي تسمى أسباباً شرعاً أربعة أقسام، سبب اسماً لا معنى، وسبب محض اسماً ومعنى، وسبب هو علةُ العلة معنىً، وسبب هو علة معنىً.

أما السبب اسماً لا معنى ولا حكماً، فنحو اليمين باللَّه في حق الكفارة، فإنها بعد الحنث تجب باليمين، لا بالحنث على ما عرف، وكذلك النذر المعلق بالشرط، فإنه يلزم بعد الشرط بالنذر، لا بالشرط، ويسمى النذر المعلق بالشرط سبباً، وكذلك اليمين، إلا أنه اسمٌ مجازاً لتصوره بصورة الأسباب لا حقيقة لعدم معنى السبب، لأن معنى السبب ما يكون مؤدياً إلى غيره وطريقاً، واليمين تعقد للبر وأنه مانع من الحنث الذي تجب عنده الكفارة، وليس بطريق ولكنه، لما كان الغرض أن يزول المانع فيصير علةً، كان في صورة السبب، ويتحلل المانع ذهب عنه معنى السببية، ولهذا قال أصحابنا: لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث.

قال: ونقول على هذا: إن تعليق الطلاق بالنكاح جائز، لأنه ليس بطلاق، ولا هو سبب الطلاق، ولا يعتبر لانعقاده شرطاً لطلاق، وهو ملك النكاح، كما لو حلف بشيءٍ آخر، وإنما تكلم هذا بما يصير خلافاً، وهو إذا وصل إلى المرأة التي هي محلها بعد الشرط، وإنما يعتبر في الحال كون الرجل من أهل التكلم به، ومن أهل اليمين، لأن السبب ما يتقرر عند الوصول إلى المقصود لا ما يرتفع، واليمين يرتفع بعد الحنث، لأنه يبقى بعد الحنث قوله: أنت طالق، أو عليَّ كذا، وهذا القدر لا يكون يميناً.

وكذلك اليمين باللَّه قبل الحنث، يمين منعقدة للبر، وبعده يزول الانعقاد، وهو كعقد قائم مفسوخ، فلا يكون البيع سبباً لحكم الفسخ بحال، وبالفسخ يزول معنى البيع.

وكذلك بعد الحنث يزول معنى اليمين المنعقدة، لإيجاب البر، فلا تكون المنعقدة سبباً لما يتعلق ثبوته بانفساخه.

قال: فالمتعلقات بشروط ليست بأسباب حكماً ومعنى، لما يجب عند الشرط، وقد تسمى أسباباً تسويةً مجازاً، فهذا ضرب مجاز، ولكنه معتبر شرعاً، لأنه في الحال معتبرة أيماناً لحكم شرع اليمين له، وكان عقداً صحيحاً لحكم صحيح، وإنما أبطلنا كونه سبباً لحكم يتعلق بانفساخ العقد المنعقد في الحال.

قال: وأما السبب المحض، فنحو حل قيد العبد حتى أبق، فإنه سبب محض، ولا يضمن العبد، لأن الإهلاك كان بالإباق والإباق كان باختيار من العبد، لا بقوة حدثت من الحل، وكذلك إذا دل سارقاً على المال حتى سرق، ولا يضمن المال، لأن أخذ المال كان باختيار السارق، لا بقوةٍ حدثت من الدلالة.

قال: ولهذا قال علماؤنا: إن الدابة إذا أتلفت زرع الإنسان، لم يضمن صاحب الدابة، لأن التلف كان بوطءٍ، أو بأكل فعلته الدابة باختيارها، لا بقوةٍ حدثت من تسبيب صاحبها، وكذلك ما انفتح باب أسطبلٍ حتى خرجت الدابة، أو باب قفصٍ حتى طار الطير، لم يضمن، لأن الخروج والطيران كانا باختيار من الطير والدابة، لا بقوةٍ حدثت من الفتح، أوجبت له الاختيار، ولا بإلجاء الدابة إليه، ليفسد الاختيار بالكره، ولا يلزمنا على هذا المحرم إذا دل على صيد، حيث يضمن، لأن الدلالة سببٌ محض في حق جناية الأخذ ولا ضمان عليه من حيث الأخذ للصيد، ولكنه يضمن من حيث أزال أمنه عن الاصطياد، وقد لزمه بالإحرام ألَّا يزيل أمنه، فتكون الإزالة جناية عليه، كما يكون ترك الحفظ من المودع جناية على الوديعة يضمن به، ويضمن في مسألة الدلالة من حيث إنه جنى بالدلالة على إحرامه، فإن أزال الأمن عنه، لأن أمنه بسبب تواريه عن العيون، فأما بعد العلم بمكانه، فلا ينجيه إلا الفرار على خوفٍ، ولهذا قلنا: إن حافر البئر لا يضمن الكفارة، ولا يحرم الإرث، لأنهما يجبان جزاءً بإزاء فعل القتل مباشرة، والمباشرة من الحافر في حفره، وقد انقضى قبل الاتصال بالساقط، وإنما اتصل به عمق حادث بفعله، فصار يشبه سقوطاً للعمق الحادث بفعله، إلا أنه شرط لسقوطه، لأنه علة لسقوطه فسقوطه سبب ثقله الذي لا يحمله الهواء والأرض كانت تحمله، ولما صار العمق الحادث بفعله شرطاً للتلف، والكفارة جزاء علة التلف، لم يضمن صاحب الشرط، وأما ضمان التالف ليس بجزاءِ علةِ التلف، لينعدم بعدمها. بل إنما يضمن التالف، لوجود تلف مضاف إليه، والحكم إلى الشرط مضاف وجوداً، وإن لم يضف إليه وجوباً، وإذا أضيف إليه ضمن، إلا أنه إذا اجتمعت علة التلف مع شرط التلف، وصلح كل واحدٍ منهما أن يجعل سبب ضمان، كانت الإضافة إلى العلة أولى، وهاهنا العلة ثقله أو شبه،

وذاك لا يصلح سبب الضمان، لأنه ليس بتعدٍّ، فوجبت الإضافة إلى صاحب الشرط.

قال: وكذلك زوائد الغصب المتصلة والمنفصلة أمانةٌ عندنا، لأن ضمان الغصب ضمان فعل خاصٍّ هو أخذ مال مملوك، ولا يتصور الأخذ على هذا الجزاء، إلا بإزالة يده عن الشيء، وهذا الحد وُجد في الأم، ولم توجد في الزوائد، لأنها حدثت في يدي الغاصب، فلا يجب ضمان الغصب به، وإن سلمنا أن البقاء تعدٍّ حكماً، فهو تعدٍّ غير الغصب، ولما كان تعدياً آخر لم يجب به ضمان الغصب، فإن ادعى ضماناً آخر غير ضمان الغصب تكلمنا فيه. قال: وعلى هذا يقول: إن شهود القصاص إذا رجعوا بعد ما قتل المشهود عليه بشهادتهم لا يضمنون الكفارة، ولا يحرمون الإرث، ويضمنون الدية كالحافر سواء، لأن المباشرة منهم بأداء الشهادة، وقد انقضت بالفراغ عن الأداء، ثم حكم الحاكم، وما وجب به مضاف إليهم، لأنهم ألزموا الحاكم ذلك، إلا أن التلف الواقع بالحكم تلفٌ حكميٌّ، والكفارة جزاءُ الإتلاف حقيقة، وذلك بمباشرة الولي، وهو فيه مختارٌ غير ملجأ، فنقصر فعله، ولا ننتقل إلى الشهود، فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة، وكذلك الرجل تكون له امرأتان، صغيرة وكبيرة، فأرضعت الكبيرة الصغيرة حتى بانتا، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف الصداق، ويرجع بما غرم على الكبيرة إن تعمدت الفساد، ولا يرجع إن لم تتعمد الفساد، لأن الرضعة مسببة للفرقة، وليست بصاحبة علة، كالحافر سواء، لأن فعلها في التمكين من الارتفاع لا غير، والفرقة تتعلق بوصول اللبن في الجوف وذلك إنما يحصل بارتضاع الصغيرة، وهي مختارة في غير ذلك غير أن مص الصغيرة، إنما يكون ارتضاعاً ببقاء أثر فعل الكبيرة، وهو بقاء الثدي في فمها بإلقام كان منها ابتداءً إن كان الإلقام تعدياً، وإن لم يكن تعدياً فكذلك البقاء وهو كالحفر سواءٌ إذا لم يكن تعدياً، لم يكن وجوب نصف المهر على الزوج بتعد كان منها، فلا يكون سبب ضمان، لأن الوجوب لا يكون فوق التلف، والتلف إذا لم يكن بتعد من الحافر لم يضمن، فكذلك الوجوب هاهنا، وعندنا الضمان إنما يجب لإيجاب المهر لا بإتلاف ملك النكاح، فإنه غير متقوم عندنا، ولو شهد الشهود بالفرقة بعد الدخول. ثم رجعوا لم يضمنوا شيئاً، ومتى كان البقاء تعدياً، وارتضاع الصغيرة مباحاً، أضيف الإيجاب إلى ما هو تعدّ، فوجب الضمان على ما مر من الأسباب، ووجود بعض ما يتم علته بانضمام معنىً آخر إليه، كأخذ شطري البيع، وأخذ وصفي علة الربا، فهو من الأسباب المحضة، لأن الحكم لا يجب ما لم تتم العلة، وذكر أن البعض من العلة لا يكون له حكم العلة.

قال: وعلى هذا نقول: لا تجب صدقة الفطر عن نصف عبد، لأن علتها الرأس، فلا يكون للبعض حكم العلة، وكذلك الحفنة بالحفنة لا ربا فيها، لأن العلة هي الكيل، وهذا بعض ما يكال، وليس بمكيل، وذكر أمثالاً لهذا. قال: وأما السبب هو علة العلة، فهو السبب الموجب، لأنه أوجب علة الحكم، فمن حيث إنها لم توجب إلا بواسطة علة، كانت سبباً، ومن حيث حدثت العلة الموجبة للحكم به أضيف الوجوب إليه صار موجباً، ولهذا السبب حكم العلة من كل وجهٍ، لأن علة الحكم لما حدثت بالأولى صارت العلة الأخيرة مع حكمها الأول، ومثاله الرمي المصيب القاتل، فإنه سبب الموت، لأن فعل الرمي ينقطع قبل الإصابة، لكنه أوجب حركة في السهم وصل بها إلى الرمي، وأوجب نقض بنيته، ثم انتقاض البنية أحدث آلاماً قتلته، وكان الرمي سبباً موجباً، وله حكم حر الرقبة من كل وجهٍ، فصار الموت، وسراية الآلام انتقاض البنية، ونفوذ السهم إحكاماً للرمي.

قال: وقلنا نحن: إن شراء القريب إعتاقٌ، ويجوز به التكفير، لا سبب موجب للعتق، لأن الشراء علةُ الملك، والملك القريب علة العتق، فكان الشراء علة علة العتق، فكان له حكم العلة، وصار الملك مع العتق حكمين للشراء.

قال: ولهذا قلنا: إن الحكم يضاف إلى آخر أوصاف العلة، لأن ما مضى إنما يصير موجباً بالآخر، ثم الحكم يجب بالكل، فيصير الوصف الآخر كعلة العلة، ومن هذه الجملة قطع حبل القنديل حتى يكسر، وشق الزق حتى يسيل، لأن قوامه بمسكته، ومسكة القنديل بالحل، ومسكة الدهن بالزق، والقطع والشق علة مزيلة للمسكة، وزوال المسكة علة التلف. قال: وأما السبب الذي هو علة، فهو الموجب للحكم بنفسه في ثاني الحال بلا واسطة علة لكن الحكم في الحال، لم يجب لعدم تمامه، لا لعدم بعض ما هو علة. بل لعدم وصف ما هو علة من حيث لم يوجب بنفسه حتى تم بوصفه كان سبباً وطريقاً إليه، ومن حيث إن الحكم في الثاني يضاف إلى العلة دون وصفها، لأن الأوصاف أتباع لم تكن سبباً محضاً، بل كان سبباً ابتداءً، وعلة انتهاء، وهذا أرق وجوه الأسباب، ومثاله النصاب، فإنه سبب الوجوب، وعلة إذا تم الحول لأن الزكاة تجب بسبب الغنى، والغنى في النصاب دون الحول، ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر على القائم به، وهو أنه يوصف بأنه حولي في ملكه، لأن الشرع علق الزكاة قال: نام معنى والنمو لا تكون إلا مدة، فشرط صفة التفاجؤ لا يستحق النمو، فصار المَال المرصد للنمو أصل العلة، والحول وصفاً، فلم يعمل أصل العلة ما لم يتم وصفه.

قال: ولا يقال: إن حولان الحول عليه شرط الوجوب، لأنه سبب بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا زكاة في مالٍ حتى يحول الحول**» وحتى ليست بكلمة شرط، إنما هي توقيت، ولا يقال: إن الحول أجل مانع، لأن الأجل لو منع لكان رخصة لصاحب الحق، فكان ينبغي أن تسقط بإسقاطه، بأن يأخذ بالعزيمة، ويعجل الأداء كما في صوم المسافر، لما كان المانع من الوجوب أجل اللَّه تعالى، صح التعجيل بها هنا، إذا عجل لا يكون فرضاً. بل يكون موقوفاً إلى أن تتم العلة بوصفها على ما مر بيانه، علم أن عدم الوجوب لعدم تمام العلة، وأن التعجيل ليس على وجه الرخصة، وهذا لأن الحول متى تم واتصف النصاب بما قلنا والوصف لا يقوم بعينه. بل بالموصوف، وهو المال من حين صار سبباً، لأنه لا يتصف المال بالحول إلا إذا بقي حولاً، فاستند بالوصف إلى أصل المال، وصار ذلك المال من أول الحول متصفاً بأنه حولي، كالرجل يعيش مئة سنة، فيكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد نفسه، لا شخص آخر، فإذا استند الوصف إلى أول النصاب استند الحكم والوجوب إلى أوله أيضاً، فيعتبر التعجيل مؤدياً بعد الوجوب، فيجزئه، وأما بعض العلة، فلا تستند إلى ما قبله. بل تقتصر على حين وجوده، لأنه ليس بتبع لما قبله، وإذا اقتصر على حين التمام فيبقى الأداء قبله، إذا قبل الوجوب فلا يجزئه.

قال: وهذا كما قيل في المريض صاحب الفراش إذا وهب جميع ماله: أنه ينفذ ويصير ملكاً للموهوب له إذا سلم إليه، كما لو كان صحيحاً، وإذا مات نقضت الهبة في العلتين، لأن العلة الحاجزة عن هبة الثلثين مرض مميت، لا نفس المرض. وقولنا: مميت صفة للمرض والوصف معدوم وقت الهبة، فنفدت الهبة من غير حجز، فلما دام المرض حتى مات تم الوصف، فصار أول الوجوب متصفاً بالإضافة، لا آخره، لأن الموت يضعف القوى، وكل جزءٍ من المرض بعده أخرج عن عداد الأصحاء، يضعف بمنزلة جراح متفرقة سرت إلى الموت، فإنه أضاف إلى الكل دون الأخير، فتمت علة الحجر من حين أصل المرض الذي أضفناه، والتصرف وُجد بعده، فصار محجوراً عليه، فنقض عليه إذا لم يجزه صاحب الحق قال: وعلى هذا قال علماؤنا: إذا جرح رجلٌ رجلاً خطأ، وكفر ثم مات المجروح أجزأه بالمال، والصيام جميعاً، لأن علة الوجوب هي القتل، وذلك اسم لجرح يسري إلى النفس فيموت، والسراية صفة لأصل الجرح، فعدم الوصف يمنع الوجوب ولا يمنع التعجيل موقوفاً على تتمة العلة بوصفها في الثاني، هذا كلام أبي زيد في أقسام السبب، ذكرت أكثره، وتركت بعضه، والمذكور كافٍ لبيان

أصولهم، وأكثر هذا الكلام إنما هو على أوضاع لهم في أصولهم على ما زعمه هؤلاء، على ما زعمه مشايخهم وأصحابهم، والذي ذكر أولاً أن اليمين ليست الكفارة ضيقة، إنما هي سبب تسمية ومجازاً، فالأصل أن الشيء إذا حكم بثبوته يكون حقيقة، ومن ادعى كونه مجازاً فعليه الدليل، وقد ذكرنا في كثير من المواضع أن الكفارة لقضاء حق الاسم، وذلك في الحال الواقع بالبئر، فلا يجب التكفير مع حصوله في الحال بغيره. ثم إذا حنث فقد فات قضاء حق الاسم بالبر، فيجب الآن قضاؤه بالكفارة، إلا أن السبب لذلك هو اليمين، لما بينا من قبل، فإذا كفر جاز، لأنه قد فعل بعد وجود سببه، فإذا كان المفعول لقضاء حق الاسم وسببه قد تحقق باليمين فلا معنى لمنع الجواز، وأما قوله: إن السبب ما يتقرر عند وجود حكمه، فلما ارتفعت اليمين بالحنث، وهو زمان وجوب الكفارة، دل أنه لا يصلح سبباً للكفارة.

قلنا: الكفارة سببها اليمين على ما قلنا، ولكن لما كان هذا الواجب كفارة، فلا بد من اتصال هتك باليمين، ليستقيم الواجب كفارة. ثم إذا اتصل الهتك باليمين، باتصال الحنث بها لم يمنع تأخر اتصال الحنث باليمين من تحقيق السببية في الحال مثل الموت مع الجراح، فإن تأخر الموت عن الجراح لا يمنع من تحقيق السببية في الحال حتى جازت الكفارة، والمعنى ما بينا في ذلك أنها لقضاء حق الاسم عند الاستشهادية في عقد مخصوص، والاسم في اليمين، فكانت هي السبب.

وأما ارتفاعها عند الحنث. فلا يقول بنفس الحنث، ارتفع لكن إذا كفر، ووقع قضاء حقها بالتكفير لم يبق لبقائها فائدة، فارتفعت كالرجل يقول: واللَّه لا أكلم فلاناً يوم كذا، فمضى اليوم، ولا يكلم، ارتفع لعدم الفائدة في بقائها فارتفعت.

وأما مسألة الدابة إذا أتلفت زرع إنسان، إنما أوجبنا الضمان إذا وجدنا بالليل لقضاء النبي ﷺ بإلزام أربابها الحفظ لها، وإذا أمر منهم حفظها بالليل، فقد ألزمهم ضمانها إذا فسدت. وأما فتح باب القفص وباب الأسطبل، فهو سبب لطيران الطير، وسبب لخروج الدابة، وإنما جعلنا ذلك سبباً، لأن السبب ما يوصل إلى شيء، ونحن نعلم قطعاً أن فتح الباب موصل إلى الطيران، وطيران الطير هلاك له في حق مالكه، وكذلك في حفر بئر عمق المكان مبطلٌ لاستمساكه على الأرض في حال سببه الذي هو مباحٌ له، وزوال المسكة في مثل هذه الصورة مهلك له، فصار بفتح الباب مهلكاً للطير بهذا الوجه، وبحفر البئر مهلكاً للواقع من هذا الوجه،

وضمان الهالك، واجبٌ على المهلك سواء أكان الواجب حقَّ اللَّه تعالى، أو حق الآدمي، وهذا لأن التسبب قتل، لأنه لا يمكن مباشرة إزهاق الروح، فيكون تحصيله بالتسبيب إليه، إلا أن التسبب إذا قوي بأن يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب القود، وإذا ضعف بأن لا يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب الدية، وكان المعنى فيه أن القود وجب لحكمة الزجر فإذا ضعف السبب، استغنى عن الزجر، فسقط القود، وإذا قوي السبب افتقر إلى الزجر، فوجب القود، وإذا ثبت أنه قتل، وجبت الكفارة به.

ببينة: أن بالاتفاق وجبت الدية لحق الآدمي، وضمان المتلف لا يجب إلا بالإتلاف، دل أن حفر البئر إذا اتصل به السقوط إتلاف، وعلى هذا وجب القصاص على شهود القصاص، إذا رجعوا، لأنه سبب قوي يؤدي إلى التلف، فصاروا متلفين.

والدليل على أن فعلهم إتلاف؛ وجوب الدية عليهم قولهم: إنهم قتلة حكماً لا حقيقة. قلنا: إذا كانوا قاتلين، فيكونون قاتلين حقيقة، وإلا لم يكونوا قاتلين. ثم نقول: إنما صاروا قتلة بإتيانهم هلاك الشخص حقاً للمشهود له، وإذا جعلوا هلاكه حقاً، فقد أهلكوا، فهذا وجه قولنا: إنهم قتلة. ثم إذا صاروا قتلة، فسواء صاروا قتلة حكماً أو حسياً، بعد أن يستند إثبات قتلهم إلى فعلٍ حسيٍّ، يُوجد منهم إسقاط إيجاب القود عليهم بذلك الفعل الحسي الذي أوجبَ نسبة القول إليهم، وهذا كالرمي والجرح المؤدي إلى هلاكه، وقولهم: إن الولي يختار القتل. قلنا: اختياره للقتل لم يمنع نسبة القتل إلى الشهود حكماً، فلا يمنع أيضاً وجوب القود عليهم، وهذا لأن جهة القتل في حق الولي والشهود مختلفة، فالولي صار قاتلاً بمباشرته جرحاً، أو حز رقبة، والشهود إنما صاروا قتلة بجعلهم هلاك الرجل حقاً للولي، وإذا اختلفت الجهة لم تمنع اختيار الولي من نسبة القتل إلى الشهود، وأما مسألة ولد الغصب، فنحن قد ذكرنا أن الغصب إثبات اليد بعدوانٍ على مالِ الغير، وهذا القدر مستقل كافٍ في إيجاب الضمان، ولا نعتبر وراءه شيئاً آخر، وهذا لأن ما يستقل بإيجاب الضمان بنفسه إذا وجد، فلا معنى لضم شيء آخر إليه، وإثبات اليد على مال الغير مستقل بنفسه لإيجاب الضمان، لأن إزالته اليد التي يشيرون إليها لا يراد لعينها، وإنما يراد لإثبات اليد، فإذا كانت الإزالة وصلة وذريعة، لم يعتبر وجودها بعد أن وجد المقصود، وتمام هذا في تلك المسألة.

وأما مسألة إرضاع الكبيرة الصغيرة، فاعتبار وجود التعمد إلى الفساد بعد أن وجد الفساد بعيدٌ عن مسالك الشرع، والذي ذكر من قوله: إن الإلقام تعدٍّ، فإثبات

التعدي في إلقام الصبي الثدي متعذر، إلا باعتبار إفساد النكاح متصلٌ بهذا الفعل، سواء تعمد الإفساد أم لم يتعمد، وإذا اتصل الإفساد به، وكانت المرأة المرضعة منشدة للنكاح، فشرط قصدها التعمد أو عدم قصدها التعمد لا وجه له، كالرمي فإنه لما كان تعدياً بإصابته آدمياً، فبعد أن أصاب الآدمي، وتحقق قتله باعتبار تعمده وعدم تعمده، لا يكون له وجه الضمان في الحالين.

وأما الذي قاله في المرض، وملك النصاب، فهو تكلف شديد، والحق يجب للورثة قطعاً بعد الموت، واستناد وجوب هذا الحق إلى ابتداء المرض غير ممكن، لأنه إن كان المرض سبب الموت يضعف القوى فتركيب الآدمي على طباع مختلفة وأمشاج متباينة سبب للمرض وكل العلل، فإن ثبوت الاعتدال في المتابينات عسرٌ جداً، فالتركيب المختلف آيل إلى الانتقاض كما أن الضعف آيلٌ إلى الفناء، ومن دخل في أمثال هذا فلا شك أنه ينقطع عليه، ويبقى فهمه حسيراً في بعض المداخل، وإنما المنع من التبدع فيما زاد على الثلث من قبل الشرع يجب للورثة من بعد، لا لحقٍ واجب لهم في الحال، والدليل على هذا أن النبي ﷺ قال: «**إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**». فأشار في المنع إلى معنى بعد موته، لا إلى أمر قائم في الحال.

وأما النصاب، فهو موجب للزكاة عند اتصال صفة النماء به، والنماء يتحقق بحول الحول، فهو عندنا مثل اليمين التي سبق ذكرها، واتصال الحول بالمال مثل اتصال الحنث باليمين، وجواز التعجيل لتبوع نفع للفقراء، لكن جواز هذا مع النفع بعد وجود السبب في نفسه وإن تأخر الوجوب لتأخر الصفة، وكأن الشرع لم يلغ وجود السبب، واعتبر ذلك فيما يتصل بنفع الفقراء من إخراج زكاة إليهم، أو صرف عتقٍ إلى عبيد، أو إطعام مساكين ومحاويج، ولهذا لم يجوز الصوم في الكفارة قبل الحنث، لأنه ليس بمتصل بنفع أحدٍ، والأصل أن كل معنىً يمكن اعتباره في حكم ورد به السمع، فإنه يعتبر ولا يعطل، وإرادة الشارع نفع المحتاج معتبر، وعدم تعطيل السبب بعد أن تحقق يعتبر، فبمجموع هذا ورد الجواز في المحل في تعجيل الزكاة، وقد ورد الجواز في تعجيل الزكاة.

فأما أن يعمد إنسان، ويريد أن يحقق وجوب الزكاة بنفس النصاب، والشرع ورد بنفي الوجوب قبل الحول، ويجعل نفس ملك النصاب كافياً لوجوب الزكاة، وقد وجدنا في حول الحول اتصال معنى بالنصاب يصلح مؤثراً في إيجاب الزكاة من تحقق النماء فيه، فمحال، وصار هذا مثل اليمين والحنث، فاليمين سبب، والحنث يتصل، فيستقيم بناء إيجاب الكفارة على اليمين في هذه الحالة، لأن

المؤاخذة في سببها، لا بد من اعتبار هتك كما أن الزكاة مواساة، فلا بد من اعتبار نماءٍ، ثم هناك لم يعطل نفس السبب حتى اتصل به جواز الإخراج، وإن تأخر الوجوب كذلك، لا يعطل السبب في الكفارة، فيتصل به جواز التكفير، وإن تأخر الوجوب، فهذا وجه الكلام على ما ذكره، وتمام هذا مذكور في الخلافيات، فلا يعدم الناظر في هذا الذي ذكرناه من مزيد فائدة على ما ذكرناه في التعاليق والمصنفات.



فـصـل

[أنواع العلل]

ثم ذكر أنواع العلل المعتبرة فرعاً. فقال:

العلل المعتبرة أربع:

- علة موجودة اسماً ومعنىً وحكماً.
- وعلة موجودة اسماً ومعنىً لا حكماً.
- وعلة موجودة حكماً لا اسماً ومعنىً.
- وعلة موجودة اسماً لا معنىً ولا حكماً.

فأما المعتبر من كل وجه، فنحو إعتاق المخاطب عبده، وطلاقه امرأته، وبيعه ماله، ونذره لصدقة شيء، وهذا ضرب لا إشكال فيه وهو الأصل، قال: وأما الموجود اسماً لا معنىً ولا حكماً، فنحو طلاق المرأة إن دخلت الدار، كان عقد الطلاق اسماً، ولم يكن معنىً ولا حكماً، على ما مر من قبل.

وأما الموجود اسماً ومعنىً لا حكماً، فهو مثل النصاب قبل الحول، فإنه علة الوجوب اسماً ومعنىً لا حكماً، لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول، وكذلك الجرح علة القتل، وقد وجدت صورةً ومعنىً لا حكماً، وكذلك البيع بشرط الخيار علة للملك اسماً ومعنى لا حكماً، وكذلك الطلاق الرجعي علة إبانة انعقدت اسماً ومعنى وحكماً وأما الموجود حكماً لا اسماً ولا معنى، فكالسفر، فإنه سبب للرخصة، والعلة هي المشقة، فأثبتت حكم العلة، وهي السقوط ولا مشقة، وهي العلة على الحقيقة، وكذلك الاستبراء يجب باستحداث ملك الوطء بملك اليمين، وإن كانت الأمة بكراً، أو اشتراها من صبيٍّ، أو امرأة، والعلة صيانة الماء عن

الاختلاط بماء قد وجد ولا ماء في هذه المواضع، وكذلك الوضوء يجب عن النوم، وإن لم يوجد الحدث، والعلة خروج النجس عندنا، أو خروج شيء من المخرج على أصل غيرنا، وكذلك إذا باشر امرأته، وإن انتشرت آلته وليس بينهما ثوب، وجب الوضوء، وإن لم يخرج شيء بيقين، والعلة هي الخروج، وكذلك الاغتسال يجب بالتقاء الختانين، وإن تيقن بعدم الماء، والعلة خروج المني عن شهوة، والسبب يثبت بالنكاح، وأصله الماء، وثبت وإن لم يطأها، ويعلم أنه لم يخلق من مائه، وهذا لأن السفر سبب ظاهر للمشقة عادة، والمشقة أمرٌ باطن، يتفاوت الناس فيها، وليس لها حدٌ معلوم، ولو علق الحكم بحقيقة المشقة، لتعذر الأمر علينا، فعلقه الشرع بسببها في العادات تيسيراً علينا، فثبت الحكم، وإن عدمت العلة، لأن السبب حققها، وصار علة شرعاً، وكذلك خروج الحدث حال النوم أمر باطن، لو علق الحكم به لتعذر، فتعلق بالسبب المؤدي إليه ظاهراً، وهو النوم الذي يُرخي مفاصله، تيسيراً واحتياطاً لأمر العبادة، وكذلك الاستبراء لو علق بالماء، وهو أمر باطن، تعذر علينا مراعاته، فتعلق بالسبب المؤدي إلى خلط المياه، وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين، لأن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم للمالك الأول، فلو أتحنا للمالك الثاني بنفس الملك، لأدى إلى الخلط، بخلاف النكاح، فإن ملك النكاح إذا زال بعد الدخول، لا بد من تربص من حيث البراءة، فالإطلاق للثاني بنفس الملك لا يؤدي إلى الخلط، وإذا كان كذلك أقيم سبب الخلط، وهو التأخير بنفس الملك، فقام الخلط حقيقة، تيسيراً على العباد بتعليق الحكم بسبب ظاهر دون الماء الباطن.

واعلم أن هذا الذي ذكرهُ أول ما فيه أن يعمد في كل فصل يذكره إلى تقسيم مفيدٍ، بالأعداد الأربعة، ولا بد أن يبلغ هذا العدد، ولا يزيد، فيستخرج بالنقاش أقساماً، حتى يبلغ هذا القدر، ونعلم قطعاً أن هذا ليس من شأن المحقق وما بال هذا الفاضل وعدد الأربعة، وكيف يستقيم أن يصير هذا العدد مما لا بد فيه، والنقصان فيه جائز متوهم، والدليل على أنه لم يكن من شأنه التحقيق في هذه الفصول التي يذكرها أنه قسم العلل والأسباب، وجعل أحد الأقسام قسم علة توجد حكماً بلا معنى، وإذا كانت العلة علة تسمية بلا معنى. فكيف يبنى عليه حكم من أحكام الشرع، وسبيلها أن تتبع العلل الصحيحة، ولا صحة لعلة ما، حتى تكون معنوية، وذكر أيضاً أحد الأقسام، قسم علة لا حكم لها، وإذا لم يكن للعلة حكم فكيف تكون علة؟ والمسائل التي ذكرها، فليس على ما زعم، ولأن لم تكن مشقة، فهو نادر، وكذلك النوم موجب خروج الحدث في الغالب، فاعتبر الغالب

في هذين الموضعين، وأعرض عن النادر، وعلى أنه قد قال بعض أصحابنا وبعض أصحابهم: إن نفس النوم حدث، وهو طريق معتمد، وصار نفس النوم حدثاً بالنص.

وأما مسألة الاستبراء، فعندنا لا بد من ماء حقيقة، أو توهم ماء، حتى لو عُدم كلاهما لم يجب الاستبراء، وكذلك في النكاح لا نقول: إن نفس النكاح يثبت النسب. بل النسب عندنا بتوهم الماء، وهو إمكان الوطء، وثبت بنفس الإمكان احتياطاً للنسب. ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه، فقد جعل الشرع له سبيلاً إلى نفيه باللعان إلا في موضع مخصوص من شخصٍ مخصوصٍ على ما عرف، فثبت النسب لهذا الولد الذي نقطع أنه ليس من هذا البائس، ويصير ربقة في عنقه، ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال، وكذلك في المواضع التي لا يرون اللعان بحال، وفي الأشخاص الذين لا يرون إيجاب اللعان، وهذا من الحرج والضرر الذي لا يجوز أن يطلقه حكمة الرب، وبفضله على عباده وحسن نظره لهم مثله، وكيف يأخذ الشرع ولد زنا، فيضعه في حجر إنسان، ويلحقه به. ثم لا يجعل له سبيلاً في التخلص منه، ولا قبح ولا فظاعة فوق هذا، ولا نفرة في القلوب، ولا ضرر في النفوس أشد من هذا، فدلت حكاية مذهبهم على بطلانها، وما كانت حكايته معينة من إقامة الدليل على فساده. فنعلم قطعاً خطأ تأويله، ويجوز أن يقال في مثل هذه المسألة: إن قائله أخطأ، ونحكم بخطئه ونقول: لو حكم حاكمٌ بثبوت النسب في مثل هذه المواضع ينبغي ألا ينفذ حكمه.

❁ ❁ ❁

فـصـل

[أنواع الشرط]

ثم ذكر:

أنواع الشرط، وجعلها أقساماً أربعة:

فقال: شرطٌ محض، وشرطٌ في حكم العلة، وشرط هو في العلامة المحضة، وشرط صورة ما له حكم.

فأما الشرط المحض فما يمتنع وجود الحكم إلا بوجوده، والشرط المحض بكلمة «إن» نحو قولك: عبدي حر إن دخل الدار، فإن التحرير قد انعدم حكماً، وامتنع وجوده حتى يوجد الشرط.

قال: ووجود العتاق يضاف إلى الشرط، فأما وجوبه يضاف إلى قوله: أنت حر، وعلى هذا شروط العبادات، فإن الوقت علة الوجوب والعلم بالخطاب شرطه، فلا يوجد ابتداء الوجوب إلا بعد العلم، أو ما يقوم مقامه، ولكن يجب بالوقت، وكذلك الأداء إنما يثبت بالفعل من قيام وقراءةٍ وركوعٍ، ولكن الوجود شرعاً يتعلق بالطهارة والنية، وسائر الشروط، وكذلك في المعاملات فإن عقد النكاح يكون بالإيجاب والقبول، ولا يؤخذ شرعاً إلا بشهود.

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة، فنحو شق الزق للدهن وقطع حبل القنديل، ويضمن كأنه كل الدهر، أو أحرقه بالسراج وإن كان الشق بمباشرة إتلاف الزق، وإزالة لما يمنع سيلان الدهن، فيوجد السيلان عند الشق لا به، بل يكون الدهن سبباً لا مانعاً، لكنه في حكم العلة، لأن تماسك الشيء يعتبر بقدر الممكن في العادات، وتماسك الدهن محفوظاً عن التلف في العادة لا يكون إلا بالأوعية، وكان سبب الدهن في الوعاء حفظاً، فيكون شق الوعاء إتلافاً، وذكر مثل هذا في قطع حبل القنديل، لأن التعليق بالحبل حفظٌ، وكان قطع الحبل إتلافاً.

قال: وهذا كالقتل، فإنه مباشرة إتلاف، ومعلوم أن القتل اسم لما يزيل الحياة، لا لما يفيد جزءاً معيناً من شخص، وإنما كان كذلك لأن الحياة ليست بعين يمكن أخذها بمد اليد إليها، أو إتلافها بالقصد إليها بعينها، ولكن علق بقاءها محفوظة بسلامة بنيته، وكان نقض البنية، وبها قوامه إتلافاً للحياة.

وأما الطلاق فما يحفظ ترك التكلم به، وبه يبقى ملك الطلاق للزوج، فإذا تكلم به وعلق الشرط، لم يعتبر الشرط حافظاً بل اعتبر مانعاً من الوقوع، واعتبر الإرسال عن لسانه اتباعاً وعلة، فلم يكن للشرط حكم العلة.

قال: وعن هذا الأصل. قال أبو حنيفة في الطلاق المعلق بالولادة إذا أنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة: لم تطلق، لأن الشرط حكم العلة في إيجاب الحكم، فلا يثبت وجوب الطلاق بشهادة امرأته.

وأما أبو يوسف ومحمد فيقولان: الوجوب لا يضاف إلى الشرط، فتبقى علامة محضة في حق الوجوب، فيثبت بشهادة النساء وذكر مسائل له على هذا الأصل.

قال: وأما الشرط الذي هو في حكم العلامة فالإحصان بعد الزنا، فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان رجماً، فيصير ثبوت الإحصان عَلَماً على موجود واجب قبله، فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجهٍ حتى إن أربعة لو شهدوا على الزنا،

واثنان على الإحصان ثم رجع شهود الإحصان وحدهم لم يضمنوا شيئاً.

قال: وأما الشرط الذي هو شرط صورة لا معنىً فالشرط الخارج عن وفاق العادة لقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، لأن العادة جارية بترك نكاح الإماء إلا عند عدم الحرة والعجز عنها، وليس لهذا الشرط حكم، ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلةٍ، والفائدة في تخصيص اللَّه تعالى هذه الحالة هي حالة الابتداء بهذه الحادثة في العادات، فصارت هذه الحادثة أولى بالبيان، لأن الحاجة إليها أمس.

واعلم أن تقسيم هذه الشروط تقسيم باطلٌ أيضاً، والشرط لا يكون شرطاً، حتى تكون له حقيقة، وإنما يعدل إلى المجازفة بدليل، وأما الفرق بينه وبين العلة، فقد بيناه.

وإذا ثبت الفرقان فقوله: إن من الشروط ما يكون علة باطل، وأما مسألة شق الزق، وقطع الحبل فإتلاف عندنا بحكم التسبب إليه، وقد ذكرنا أن التسبب إتلاف.

وأما مسألة طول الحرة في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥].

فظاهر الآية دل على أنه شرط، ومن قال: ليس بشرط فعليه إقامة الدليل.

وأما قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإنما سقط كونه شرطاً بدليل قام عليه، وكان ظاهر الآية يقتضي أن يكون شرطاً، وقد ذكر أنواع العلامة وأقسامها، ولم أر في ذكرها فائدة، فتركتها، فهذا جملة ما ذكره في أقسام السبب والعلة والشرط.

وقد ذكرنا الكلام على جميع ذلك بحسب ما أذن اللَّه تعالى، ونذكر الآن.

۞ ۞ ۞

مسألة أسباب الشرائع

وهي مسألة لا بد من ذكرها، وللفقهاء إلى ذلك حاجة شديدة لأنها تدخل في مسائل كثيرة.

اعلم أن الواجبات الشرعية عندنا بالخطاب المحض من اللَّه تعالى، فكل ما وجب فوجوبه بإيجاب الشرع، وكل ما حرم فحرمته بتحريم الشرع، ونقول على هذا: إن الإيمان وجب على العبد بإيجاب اللَّه تعالى، وكذلك الصلاة والزكاة وسائر العبادات وجوبها على العباد بإيجاب اللَّه تعالى.

قال أبو زيد في كتاب تقويم الأدلة: إن أصل الدين وفروعه من العبادات، والكفارات والحدود، والمعاملات مشروعة بأسبابٍ عرفت أسباباً لها، بدليل قام على ذلك.

وأما الأمر فإنه لا إلزام إذا ما وجب علينا بسببه، كما يقول البائع للمشتري: اشتريت، فأدِّ الثمن كان الأمر طلباً للأداء، لا سبباً للوجوب في الدية.

قال: وعندنا أن الواجب في الذمة لا يجب نحو الوجوب بل بالطلب من مستحقه، وذلك بالخطاب والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب، وذلك لأنا نجد وجوب حقوق اللَّه تعالى على من لا يصح خطابه نحو النائم، والمغمى عليه، والمجنون إذا قصر جنونه، وإن قصر وقت العبادة، وكذلك الصبي على أصل الشافعي يلزمه الزكاة، وكفارات الإحرام، وكفارة القتل، وإن كان طفلاً لا يتصور خطابه فعلمنا أن الوجوب بأسباب غير الخطاب حتى صحت في حقهم كما في حق غيرهم، وهو كما يلزمه من حقوق العباد بمداينة الولي، وكما يعتق عليه أبوه إذا ورثه، لأن السبب هو الملك، وقد صح في حقه.

ألا ترى: وجوب الأداء لما كان بالخطاب لم يلزم واحداً من هؤلاء أداء حقوق الناس، كما لم يجب أداء حقوق اللَّه تعالى، والدليل عليه أن الصلوات تجب متكررة، وكذلك سائر الحقوق في الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار بحالٍ، أطلق أو علق بوقت فإن من قال لآخر: تصدق بدرهم من مالي، لم يملك إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال حين يصبح أو يمسي أو قال لمجيء عدوٍّ لما لم يجب التكرار بنفس الأمر، علمنا أن التكرار سبب موجب لتكرار الوجوب كل حين يتكرر.

قال: فنقول وباللَّه التوفيق: إن سبب وجوب أصل الدين، وهو معرفة اللَّه تعالى

هو الآيات في العالم الدالة على حدث العالم، وهي دائمة أبداً، لا يمكن زوالها عنه، فلأن وجوب أصل الدين كذلك بحيث لا يحتمل النسخ، والزوال والتبدل، وإنما يسقط الأداء في بعض الأحوال للعجز، كما يسقط أداء الصلاة عن النائم مع الوجوب عليه، وسبب وجوب الصلاة أوقاتها، بدليل تكرر الوجوب بتكرر الوقت، فإنها لو كانت شروطاً لما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها، ولا يعقل غير الخطاب سبباً آخر للوجوب مع الوقت، ولما بطل أن يكون الخطاب موجباً للتكرار بقي الوقت سبباً بنفسه، وصار الخطاب سبباً ملزماً إذا وجب في ذمته بسبب آخر، ويدل عليه: أنه يضاف إليه. فيقال: صلاة الظهر والعصر، ومطلق إضافة الحادث إلى شيءٍ يدل على حدوثه، كما يقال: كفارة القتل، وغرامة الإتلاف، ووجوب هو الحادث عند وجود الوقت، دل أن الوجوب كان بالوقت، وقد يضاف إلى الشرط أيضاً، لكنه يكون على وجه المجاز، كما أن الحكم وجد عنده، والكلام لحقيقته إلى أن يقوم الدليل على المجاز، ويدل عليه أن اللَّه تعالى قال: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] واللام تذكر للتعليل في مثل هذه المواضع، كما يقول القائل: يتطهر للصلاة، وتأهب للشتاء، فثبت أن السبب هو الوقت، وكل جزءٍ من الوقت سببٌ تام، فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع، لوجبت بعد الوقت، كالزكاة تجب بعد الحول، قال: وأما الصوم، فسببه الشهر، لأنه يضاف إليه. فيقال صوم رمضان، ويتكرر بتكرره كالصلاة مع الوقت.

وقال عليه الصلاة السلام: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**».

كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وقال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥].

علق إيجاب الأداء بشهود الشهر، فعلم أنه سبب الوجوب حيث استقام طلب الأداء بعده، كالرجل يقول: من اشترى شيئاً، فليؤدِّ ثمنه، أي ليؤدِّ الواجب بالشراء قال: وسبب وجوب الزكاة النصاب من المال الذي عرف في الزكاة، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقتٍ واحدٍ، وبدليل الإضافة إليه. فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا صدقة إلا عن ظهر غنى**»[(١)].

وقال لمعاذٍ حين بعثه إلى اليمن: «**أعلمهم أن اللَّه تعالى فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، وترد في فقرائهم**»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥١٨) رقم (١٣٦٠)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٧١٧) رقم (١٠٣٤).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٠٥) رقم (١٣٣١)، ومسلم في الصحيح (١/ ٥٠) رقم (١٩).

والغنى يكون بالمال.

وأما الحول إنما اعتبره الشرع، تيسيراً للعباد، وهذا لأن المال إنما يعتبر سبباً إذا أعد للنماء بسببه من تجارة، أو إسامةٍ والنمو لا يكون إلا بمدة، وقام الحول مقام النمو الذي يصير به المال سبباً، ولما قام مقام السبب تكرر الوجوب بتكرره.

قال: وسبب وجوب الجزية الرؤوس بأوصاف معلومة، لأنه يقال: خراج الرأس يتضاعف بعدد الرؤوس.

قال: وسبب العُشر الأراضي النامية، وكذلك الخراج، بدليل أنه يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض.

وأما الحج فسبب وجوبه البيت دون الوقت، بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت، ولذلك يضاف الحج إلى البيت. فيقال: حج البيت.

قال اللَّه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

قال: وأما الوقت فشرط في هذا الموضع عنده يجب الحج وأما الاستطاعة فصفة للعبد عندها يحل الوجوب، وكان اعتبارها تيسيراً على العباد، كما في السفر بلا زاد، ولا راحلة من المشقة، وليست الاستطاعة بصفة لما هو سبب، فلم يجعل من السبب.

ولهذا قيل: إذا عجل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزأه، وتيسير الاستطاعة بملك الزاد والراحلة، وقد جاز الأداء قبل ملك ذلك دل أن السبب قد وُجد، كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة، لأن السبب وهو الشهر قد وجد، ولذلك لا يتجدد الوجود بتجدد ملك الزاد والراحلة، لأنه ليس بسبب، وأما سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم وأيش يلزمه مؤنته، فولايته عليه، ووقت الفطر شرط عمل السبب في الإيجاب عنده، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس، وإن كان يوم الفطر واحداً.

وأما إضافة الصدقة إلى الفطر، فمجاز لأنها تجب فيه، لا لأنه سبب، وهذا لأن الرأس ليس سبب كل حين، لأن صدقة الفطر لا تجب كل حين، وكل ساعة، وإنما هو سبب للوجوب في وقت خاص، وهو انفجار الصبح يوم الفطر، فإذا لم يكن أهلاً للوجوب عليه، لم يجب كما لا يجب الحج على المستطيع إذا كان كافراً أو صبياً في أشهر الحج، ولا فرق بينهما إلا أن ذلك الوقت ممدود، وهذا الوقت مقصور، فعلى هذا لا تجب صدقة الفطر على كل كافرٍ يسلم بعد الصبح، لأنه ليس بأهلٍ للوجوب عليه.

قال: وأما الكفارات فأسبابها ما أضيفت إليها، كالزنا، والسرقة، والقذف، وشرب الخمر، والسكر، وسبب وجوب الطهارة الصلاة، لأنه يقال: طهارة الصلاة

ويسقط في نفسه إذا سقطت الصلاة، والشروط لا تجب إلا بما علق صفتها بها، كالشهادة في النكاح، واستقبال القبلة في الصلاة.

وأما أسباب المعاملات، فتعلق بقاء المقدور بتعاطيها، وبيان ذلك: أن اللَّه تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاء جنسه إلى القيامة من طرق التناسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور النساء في موضع الحرث، فشرع اللَّه تبارك وتعالى له طريقاً يتأدى به ما قدر اللَّه تعالى من غير أن يتصل به فساد وضياع، وهو طريق الازدواج، بلا شركة في الوطء، ففي الوطء على التغالب فساد، وفي الشركة ضياع النسل، فإن الأب متى اشتبه عليه الولد بقي على الأم، وما بها قوة كسب الكفارات في أصل الجبلة، ولذلك خلق النفوس، وقدر بقاءها إلى آجالها، ولا طريق للبقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض بقدر المحتاج إليه لكل شخص أن يتهيأ له إلا بأناس آخرين، وعافى أيديهم، فشرع لذلك أسباباً للإصابة على تراضٍ، ليكون طريقاً لبقاء ما قدره اللَّه تعالى من غير فساد، ففي الأخذ بالتغالب فسادٌ، ويدل عليه أن اللَّه تعالى خلق الدنيا دار محنة وابتلاء، بخلاف هوى النفس على ما قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. والعبادة إعمال بخلاف هوى النفوس، وما خلق الدنيا دارَ نعيم، واقتضاء شهوة للمؤمنين، وإنما هو للمؤمنين في الدار الآخرة، فعلمنا أن اللَّه تعالى ما شرع لنا طريق الأكل والوطء، وما يستوفى من الشهوات بالأموال لأنفسنا. بل بحكم ابتلائنا بإقامته وفي الناس مطيع يعمل للَّه تعالى بلا شهوة له، وعاصٍ لا يعمل فخلق الشهوات مقرونة بها، ليأتيها المطيع بحق الأمر، والعاصي فيتأدى بالفريقين جميعاً حكم قدرة اللَّه تعالى، فيكونوا جميعاً فيما فعلوا مبتلين بأمر حكمه، عاملين له، بخلاف هوى نفوسهم فالكافر يهوى خلاف اللَّه تعالى فيما أمره وقدره جميعاً، وعلى هذا أفعال الكفرة جهلاً وتعنتاً لا يخرجهم من كونهم مبتلين بها من اللَّه تعالى، بخلاف هوى نفوسهم، فإن اللَّه تعالى قد قدر أن يكون للنار قوم استوجبوها بما كان منهم، وكذلك قدر أن يكون للجنة خلق استوجبوها بما كان منهم جزاءً وفاقاً، فَحُفَّت النار بالشهوات، والجنة بالمكاره فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه مبتلى، بإقامة حكم اللَّه تعالى على ما قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وإنما كانوا لجهنم لما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار. وقال تعالى: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٧] وقال: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ١٠] وقال عليه الصلاة والسلام: «**كلٌّ ميسَّر لما خلق له**»(١).

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٧٤٥) رقم (٧١١٢)، ومسلم في الصحيح (٤/ ٢٠٤١) رقم (٢٦٤٩).

فصار كل منا مبتلىً بما خلق له في عاقبة أمره تقديراً أطاع الأمر وارتكب النهي إثباتاً لقهر العبودية عليهم، وعظمة الألوهية تبارك اللَّه الواحد القهار، فالمطيع في طاعة ربه. لأول أمرٍ مبتلىً، بخلاف هوى نفسه، والآخر مبتلىً في طاعة نفسه، لإقامة حكم اللَّه في عاقبة أمره، بخلاف هوى نفسه، إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر، وابتلاء الكافر بالقدر، والحكم للَّه الأكبر، هذا كلام أبي زيد سردته بما فيه، ولم أترك منه إلا الذيل الذي لا يعبأ به.

واعلم أن الذي قاله خطأ واختراع، ولا أظن أن أحداً قبله صار إليه وإنما الناس كانوا على أحد قولين في الإيمان، فذهب أهل السُّنَّة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع، وذهبت طائفة إلى أن الوجوب بالعقل، ولم يعرف أن أحداً من الأمة قال: إن وجوب الإيمان ينصب الدلائل من رفع السماء، وبسط الأرض، ونصب الجبال، وخلق الشمس والقمر والكواكب، فإنما في هذا القول أنه خلاف الأمة، ومكابرتهم باختراع قول ثالث لم يُعرف.

وأما سائر العبادات وكل الأوامر والنواهي الواردة من الشرع فقد قالت الأمة: إن عامتها سمعية وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره في أشياء يسيرة، وذلك مثل شكر المنعم، ومنع الظلم وغير ذلك.

فأما العبادات المعروفة، والكفارات، والتحميدات، وغاية الحدود، فقد أجمعت الأمة أنها سمعية، ومعنى قولهم: إنها سمعية أنها وجبت بالسمع، وهو خطاب اللَّه تبارك وتعالى بالإيجاب، فإن قالوا: نحن نقول: إنها سمعية على معنى أن اللَّه تعالى وضع هذه الأسباب، وجعلها موجبة.

قلنا قولنا: واجبات سمعية أنها وجبت بأقوال مسموعة، لأن ما لا يسمع لا يكون سمعية، والسمع يختص بالأقوال، وإذا كان على ما قالوا، لم تكن سمعية ولا عقلية، إما لا تكون سمعية، لأنه لم يكن وجوبها بقول يسمع، وإما لم تكن عقلية، لأن ما قلتم يقتضي وجوبها على من لا يعقل لتحقق هذه بالأسباب في حق الكل على العموم من العقلاء وغير العقلاء. ثم يدل بدليلين واقعين في أن الوجوب بالخطاب. فنقول: أمرُ اللَّه تعالى مؤثر في الإيجاب، لأن اللَّه تعالى رب الخلق والفهم، والخلق عبيد له، وأمر المالك مؤثر في الإيجاب على العبد مثل ما تعرفه من أمرنا على عبيدنا ومماليكنا، فأما زمان يأتي ويمضي وما كان يوجد ويذهب، ومال يملكه العبد ويفنى لا يعرف لها تأثير في إيجاب شيء على العبد، ويعني بالأزمان أزمان الصلوات، وزمان الصوم، ويعني بالمكان ما ذكروه من البيت، وأنه سبب الحج، ويعني بالمال مال النصاب فلا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء منها. نعم يجوز أن يكون الزمان

علامة وأمارة، وكذلك المكان. أو يقال: إن الزمان ظرف العبادة، والمكان مكان العبادة، والمال محل الواجب من الزكاة والكفارات، والنصوص التي وردت في الكتاب والسُّنَّة تذكر هذه الأشياء، فإنما هي على هذا المعنى لا غير، وقد ورد النص في أن اللَّه تعالى هو الموجب للأشياء. قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا اللَّه، فإن أجابوك فأعلمهم أن اللَّه تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم**»(١).

والحديث الآخر حديث ضمام بن ثعلبة أنه قال: يا رسول اللَّه إن رسولك أتانا وأخبرنا أن اللَّه تعالى فرض علينا كذا وكذا، الخبر، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وهذا نص في أن اللَّه تعالى هو الذي أوجبه علينا، فإن قيل: نحن نقول: إن اللَّه تعالى فرض علينا، لكن على معنى أنه تعالى نصب الأسباب، وهذه الأسباب للإيجاب. ثم قالوا: إن الأوامر الواردة في الشرع من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «**صوموا شهركم، وصلوا خمسكم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم، وحجوا بيت ربكم**»(٢). مفيدة فعل الأداء، فأما أصل الإيجاب، فكان الذي قدمناه، وهذا لأن قوله: صلِّ، وزكِّ، وصم، وحجّ أمر بالفعل، والأمر بالفعل تالي الوجوب، فإذا لم يتقدم الوجوب لم يتصور الأمر بالأداء.

والجواب: أنا قد بينا أن هذه الأشياء لا تصح أسباباً، وأما الخطاب فصالح للسببية.

وأما قولهم: إن اللَّه تعالى جعل هذه الأشياء أسباباً للوجوب.

قلنا: هذه دعوى لا بد عليها من دليل، ومجرد الإضافة لا تدل على السببية، لأن الشيء قد يضاف إلى سببه، وقد يضاف إلى شرطه، ويضاف إلى محله.

فإن قالوا: إن الأصل ما قلنا.

قلنا: ليس كذلك، لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف، وكل ما يصلح تعريفاً للشيء يصلح للإضافة التي قلتم، وعلى أنه يقال: دين اللَّه، فيضاف إلى اللَّه. فهل نقول: إن اللَّه تعالى سببٌ للوجوب.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٢) رقم (١٩)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢/ ٥١٦) رقم (٦١٦)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٥١) رقم (٢٢٢١٥).

وأما قولهم: في الدليل على ما ادعوه بثبوت تكرره عند تكرر الوقت قلنا: هو لقيام الدليل، وهذا لأن الأمر لا يدل على التكرار بنفسه.

فأما عند وجود قرينة تنضم إليه يدل على التكرار، فيدل عليه، وعلى أنه قد قال جماعة من أصحابنا: إن الأمر المعلق بالوقت يتكرر بتكرر الوقت، وهذه الأوامر معلقة بالأوقات، فتكررت بتكرر الأوقات، فسقط ما قالوه جملةً.

وأما قولهم: إن الأوامر الواردة في الكتاب والسُّنَّة إنما تدل على فعل الأداء. قلنا: يدل على الوجوب أولاً. ثم يدل على فعل الأداء، مثل السيد إذا قال لعبده: اسقني فإنه يدلّ على الوجوب عليه، ويدل على فعل السقي، ونحن نعلم قطعاً أن وجوب السقي في هذه الصورة كان بقوله: اسقني لا بشيءٍ آخر، فقدم عليه، فعلمنا أن الأمر المجرد على الوجوب الذي يعتقدونه بالسبب، ودل على الفعل أيضاً، وهذا فصل معتمد، وقد ذكرنا في الخلافيات: أن الواجب ليس إلا أداء الفعل، وهو مستفاد بخطاب الشرع بالاتفاق والوجوب الذي يدعونه لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاب الفعل، وهذا لأن الصلاة فعلٌ، والصوم فعلٌ، وكذلك سائر العبادات والكفارات في نظائر هذا، والخصم يورد على هذا الواجبات التي تأخر أداؤها، مثل الصوم على الحائض، وعلى المسافر، والمريض، والصوم على المغمى عليه.

وأجبنا عن هذا: بأن في هذه المواضع لا نقول بالوجوب من قبل، إنما يجب الصوم على الحائض إذا طهرت، وأما المريض والمسافر، فقد وجب الصوم عليهما، والتأخير رخصة، ونحن لا ننكر أن يتوجه الوجوب ثم تعترض رخصة مؤخرة، وهذا قد قررناه في مسائل الفروع، ولكن اخترنا في الأصول الجواب الأول، وهو أحسن وأبين، وأقطع للخصومة والمنازعة.

وأما وجوب الزكاة والكفارات عندنا في أموال الصبيان، فذاك بأمر الشرع والأصل أن كل ما أدى إليه إيجابه إلى إيقاع الصبي والمجنون في كلفة وطلبة، فهو موضوعٌ عنه رحمة من قول اللَّه تعالى، وذلك كالعبادات البدنية، فأما ما يكون وجوبه في الذمة والأداء بالمال، ويتأدى بفعل الغير، فإيجابها عليه لا يوقعه في كلفةٍ فيجب في ذمة بخطاب الشرع وإيجابه، ثم الخطاب بالأداء يتوجه على الولي دون الصبي، وهذا على ما عرف في مسألة زكاة الصبي، وقد اقتصرنا في الجواب على هذا القدر لئلا يطول وفي كلامه الذي حكيناه خبطٌ عظيم، وصدقة الفطر لازمة لأنه إنما يعرف صدقة الفطر بالإضافة إلى الفطر، ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سبباً، وفي الجزية يقال: خراج الرأس فيبقى على هذا ألَّا يتكرر كما أنهم لما قالوا: إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة لا يتكرر، وفيما قلناه من قبل كفاية. واللَّه أعلم.

وحين انتهى الكلام في القياس، فنذكر الكلام الآن في الاجتهاد، وما يتصل به.

[الاجتهاد]

القول في الاجتهاد وما يتصل به

وبيان قولنا: إن الحق في قول واحد من المجتهدين، وأن الباقي خطأ متروك.

اعلم أن الاجتهاد وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها.

وقال بعضهم: الاجتهاد هو طلب الحق بقياس، وغير قياس.

وقال بعضهم: ما اقتضى غالب الظن في الحكم المقصود.

وقال بعضهم: طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه.

وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء.

ثم اعلم أن المخاطب بالاجتهاد أهله، وهم العلماء دون العامة فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها إلى مفهومها، ومن أفعال رسول اللَّه ﷺ، وإقراره، وفي إجماع علماء الأنصار، فإن وُجد في شيء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجده طلبه في الأصول، والقياس عليها، وبدأ في طلب العلة بالنص، فإن وجد التعليل منصوص عليه عمل به، فإن لم يجد في النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول في ذلك الحكم، والمؤثر ما بيناه من قبل.

وقد قيل: إن **الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب**:

فرضٌ على العين، وفرضٌ على الكفاية، وندبٌ.

أما فرضه على الأعيان ففي حالتين:

إحداهما: اجتهاده في حق نفسه فيما نزل به، لأن العالم لا يجوز أن يقلد في حقه ولا في حق غيره.

والحالة الثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور، وإن اتسع وقتها كان فرضها على التراخي.

وأما فرضه على الكفاية ففي حالتين:

إحداهما: في حق المستفتي إذا نزلت به حادثة، فاستفتى أحد العلماء، كان فرضها متوجهاً على جميعهم، وأخصهم بفرضها من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع القياسة عليهم عُذروا، وإن كان فرض الجواب باقياً عند ظهور الصواب.

والحالة الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنه.

وأما الندب ففي حالتين:

إحداهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل، ليسبق إلى معرفة حكمه على نزوله.

والحالة الثانية: أن يستفتيه سائل قبل وقوعها به، فيكون الاجتهاد في الحالتين ندباً.

فصل

[صحة الاجتهاد]

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد، فنذكر: من يجوز له الاجتهاد. فنقول:

صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية، ومعرفتها بستة شروط:

أحدها: أن يكون عارفاً بلسان العرب من لغةٍ وإعرابٍ، وموضوع خطئهم في الحقيقة والمجاز، ومعاني كلامهم في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك، لأن السمع في شرع الإسلام ورد بلسان العرب، لأنه مأخوذ من الكتاب والسُّنَّة وهو ما ورد بلسان العرب قال اللَّه تعالى في الكتاب: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال عز من قائل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

فإن قيل: قد كان من تقدم من الأنبياء مبعوثاً إلى قوم خاصة، فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم، ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الأمم، فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم؟

قلنا: لا يخلو إما أن يكون مبعوثاً بلسان جميعهم، وهذا خارج عن العرف، والمعهود من الكلام، ويبعد بكل محل أن يرد كل كلمة من القرآن مكرراً بكل الألسنة، وإذا لم يجز هذا، وكان لا بد أن يكون بلسان بعضهم، كان لسان العرب أحق من كل لسانٍ، لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أول المخاطبين، ومعرفة لسان العرب فرض على العموم في جميع المكلفين، إلا أنه في حق المجتهد على العموم في إشرافه على العلم بألفاظه ومعانيه، أما في حق غيره من الأمة خاص فيما ورد التقيد به في الصلاة من القراءة، والأذكار، لأنه لا يجوز بغير العربية.

فإن قيل: إحاطة المجتهد بجميع لسان العرب ممتنعٌ، لأن أحداً من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم، وكيف يحيط؟ ولأن الإحاطة بجميعه شاغل عن الاشتغال بغيره.

قيل: لسان العرب وإن لم يحط به واحد من العرب، فإنه يحيط به جميع العرب.

كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرف كل العلم. قال: كل الناس والذي يلزم في حق المجتهد أن يكون محيطاً بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره، وهو كما أن جميع السبب لا يحيط به أخذ من العلماء، وإنما يحيط به جميع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما عزب عنه إلى من يعلمه، فكذلك هاهنا.

وأما الشرط الثاني: هو أن يكون مشرفاً على ما تضمنه الكتاب من الأحكام الشرعية من عموم وخصوص، ومبين ومجمل، وناسخ ومنسوخ بنص أو فحوى، أو ظاهر، أو مجمل، ليستعمل النص فيما ورد، والفحوى فيما يفيده، والظاهر فيما يقتضيه، والمجمل يطلب المراد منه، فإذا كان عالماً بأحكام القرآن، هل يشترط أن يكون حافظاً لتلاوته؟ فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظاً للقرآن، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه.

وقال آخرون: لا يلزمه حفظ تلاوته، ويجوز أن يقتصر على مطالعته، والنظر فيه، كما في السنن.

وقال آخر: ويجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص، والأمثال، والزواجر.

وأما الشرط الثالث: هو بمعرفة ما تضمنته السُّنَّة من الأحكام وعليه فيها خمسة شروط:

أحدها: معرفة طرقها من تواتر وآحاد، ليكون المتواتر معلوماً والآحاد مظنونة.

والثاني: معرفة صحة طرق الآحاد، ومعرفة رواتها، ليعمل بالصحيح منه، ويعدل عمّا لا يصح منه.

والثالث: أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال، ليعلم بما يوجبه كل واحدٍ منهما.

والرابع: أن يحفظ معاني ما انتفى الاحتمال عنه، ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال، ولا يلزمه حفظ الأسانيد، وأسماء الرواة، إذا عرف عدالتهم.

والخامس: ترجيح ما يعارض من الأخبار، ليأخذ ما يلزم العمل به.

وقال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللغة ما يعلم به مراد اللَّه تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسُّنَّة، والخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسُّنَّة، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النسخ، فهذا القدر كاف، وهذا هو الأولى في الشرائط التي سبق ذكرها.

وأما الشرط الرابع: هو معرفة الإجماع، والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع، وما يعتد به في الإجماع ومن لا يعتد به في الإجماع، ليتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف.

وأما الشرط الخامس: هو معرفة القياس والاجتهاد، والأصول التي يجوز تعليلها، وما لا يجوز تعليلها، والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها، وما لا يجوز أن يعلل بها، وترتيب الأدلة بعضها على بعض، ومعرفة الأولى فيها، فيقدم الأولى، ويؤخر ما لا يكون أولى، ويعرف وجوه الترجيح، ليقدم الراجح على المرجوح.

وأما الشرط السادس: فهو أن يكون ثقة مأموناً غير متساهل في أمر الدين.

فإذا تكاملت هذه الشروط في المجتهد صح اجتهاده في جميع الأحكام، وإن لم يوجد واحد من هذه الشروط خرج من أهلية الاجتهاد، وليس يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً، ولا أن يكون حراً، ولا أن يكون عدلاً، وهو يصح من الرجل والمرأة، والحر والعبد، والفاسق، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل حر عدل، فصارت شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما

تضمنه من القبول، وشروط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورية، لما تضمنه من الإلزام.

واعلم أن الثقة والأمانة في ألَّا يكون متساهلاً في أمر الدين، فلا بد منه، لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصى النظر في الدلائل، ومن لا يستقصى النظر في الدلائل لا يصل إلى المقصود، وأما الذي ذكره الأصحاب: أنه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا القدر فلا بد منه، وقد ذكر المتكلمون كلاماً في شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه وهذا الذي قلناه كلام الفقهاء، وهو الصحيح، وحين عرفنا صفة المجتهد، فنذكر صفة أقوال المجتهدين إذا اختلفوا فيما بينهم.

❁ ❁ ❁

مسألة: حد الاجتهاد:

قد بينا حد الاجتهاد، ويمكن أن يعبر عن ذلك فيقال: هو استفراغ الوسع، وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي.

واعلم أن الأحكام ضربان: عقلي، وشرعي، والأولى أن يقال: أصول وفروع.

فأما أصول الدين فالحق في قول واحد منهما، والثاني باطل قطعاً.

وحكي عن عبد اللَّه بن الحسن العنبري[1] أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب.

وكان قول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا اللَّه.

ويقول في نافي القدر: هؤلاء نزهوا اللَّه.

وقد قيل: إن هذا القول منه في أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة، ويرجع المخالفون فيها إلى آيات، وآثار صحيحة للتأويل، كالرؤية، وخلق الأفعال، وما أشبه ذلك.

وأما ما اختلف فيه المسلمون، وغيرهم من أهل الملل، كاليهود والنصارى والمجوس فإن في هذا الموضع نقطع بأن الحق فيما يقوله أهل الإسلام ويبنغي أن

---

(١) عبيداللَّه بن الحسن بن الحصين العنبري، ولد سنة (١٠٥هـ) قاضي البصرة، أخذ عن سعيد الجريري وخالد الحذاء، وأخذ عنه ابن مهدي روى له مسلم حديثاً واحداً توفي سنة (١٦٨هـ). انظر تاريخ بغداد (١٠/ ٣٠٦)، والأعلام (٤/ ٣٤٦).

يكون التأويل على هذا الوجه، لأنا نظن أن أحداً من هذه الأمة لا بُدَّ أن يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس، وأن قولهم باطل قطعاً، ولأن الدلائل القطعية قد قامت لأهل الإسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق، والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعي، فلم يكن بدٌّ من القول بأنهم ضالون مخطئون قطعاً، وإذا ثبت هذا فيما يخالفنا أهل الملل، فكذلك فيما يخالفنا فيه القدرية[١]، والمجسمة[٢]، والجهمية[٣]، والروافض، والخوارج[٤]، وسائر من يخالف أهل السُّنَّة، لأنا نقول: إن الدلائل القطعية قد قامت لأهل السُّنَّة على ما يوافق عقائدهم، فثبت ما اعتقدوه قطعاً، فحكم ببطلان ما يخالفه قطعاً، وإذا حكمنا ببطلان ذلك قطعاً ثبت أنهم ضلال ومبتدعة، ونذكر مشرع هذا الكلام، ومدخله على وجه آخر فنقول: إن الاختلاف بين الأمة على ضربين، اختلاف يوجب البراءة، ويوقع الفرقة، ويرفع الألفة، واختلاف لا يوجب البراءة، ولا يرفع الألفة، فالأول كالاختلاف في التوحيد.

قال: من خالف أصله كان كافراً، وعلى المسلمين مفارقته، والتبرؤ منه، وذلك لأن أدلة التوحيد كثيرة ظاهرة متواترة، قد طبقت العالم، وعم وجودها في كل مصنوع، فلم يعذر أحد بالذهاب عنها، وكذلك الأمر في النبوة لقوة براهينها، وكثرة الأدلة الباهرة الدالة عليها وكذلك كل ما كان من أصول الدين فالأدلة عليها ظاهرة باهرة، والمخالف فيه معاندٌ مكابرٌ، والقول بتضليله واجب والبراءة منه شرعٌ.

ولهذا قال ابن عمر حين قيل له: إن قوماً يقولون: لا قدر. فقال: بلغوهم أن ابن عمر منهم بريء، وأنهم مني براء، وقد استجار مثل هذا التعنيف في الفروع.

---

(١) سموا بالقدرية لقولهم: بأنَّ كل عبد خالق لفعله وقادر عليه وهم المعتزلة عند البغدادي في الفرق ص(١١٤)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٣). إذ قال: ويلقبون بالقدرية والعدلية.

(٢) طائفة من الحنابلة اشتهروا بالتجسيم، وأنَّ كلام اللَّه المثبت في القرآن الكريم قديم. انظر الإرشاد ص(١٢٥).

(٣) أتباع جهم بن صفوان، وهم القائلون بأنَّ الإنسان مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة له. انظر الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٦).

(٤) جماعة خرجوا على علي بن أبي طالب رضي اللَّه عنه، اعتراضاً منهم على قبوله التحكيم في معركة صفين، وقالوا: لا حكم إلا للَّه، وهم فرق متعددة، يرون تكفير صاحب الكبيرة، والخروج على الإمام إذا خالف السُّنَّة حقاً واجباً. انظر الفرق بين الفرق ص(٧٢)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١١٥).

وقال ابن عباس: من شاء باهلته أن اللَّه تعالى لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلثاً.

وقالت عائشة رضي اللَّه عنها: أبلغوا زيد بن أرقم أن جهاده مع رسول اللَّه ﷺ قد بطل.

ونحو هذا من الآثار، إلا أن هذا النوع من الوعيد ليس هو على المذهب الأول، إنما هو تعنيف على التقصير في النظر، وتحريض على الاجتهاد، وتحريض على التأمل.

والضرب الأخر من الاختلاف، لا يزيل الألفة، ولا يوجب الوحشة ولا يوجب البراءة ولا يقطع موافقة الإسلام، وهو الاختلاف الواقع في النوازل التي عُدمت فيها النصوص في الفروع، وغمضت فيها الأدلة، فيرجع في معرفة أحكامها إلى الاجتهاد، ويشبه أن يكون إنما غمضت أدلتها، وصعُب الوصول إلى عين المراد منها امتحاناً من اللَّه سبحانه وتعالى لعباده لتفاضل في درجات العلم، ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧١].

وعلى هذا يتأول ما ورد في بعض الأخبار: «اختلاف أمتي رحمة»[1] فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ دون النوع الآخر، فيكون لفظاً عاماً، والمراد به خاصاً. ثم اعلم أنه اختلف العلماء في حكم أقوال هؤلاء المجتهدين وذكر ذلك فيما يسوغ فيه الاجتهاد من المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار، وظاهر مذهب الشافعي رحمه اللَّه أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا قول الشافعي ومذهبه، ولا يعرف له قول سواه، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أصحاب أبي حنيفة.

وقال بعض أصحابنا: إن للشافعي قولين: أحدهما: ما قلناه، والآخر إن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة، وزعموا أن قوله، هو قول المعتزلة، وهو قول أبي الحسن الأشعري. وقال الأصم[2] وابن

(١) لم يعثر عليه.

(٢) عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم فقيه معتزلي مفسر، كان من أفصح الناس، أخذ عنه ابن عليَّة، كان يقول بتخطئة علي وصوابية معاوية، من تصانيفه «تفسير» توفي سنة (٢٢٥هـ). انظر طبقات المعتزلة ص(٥٦) ولسان الميزان (٣/ ٤٢٧).

علية[١] والمريسي[٢]: إن الحق في واحد من أقوال المجتهدين، وما خالفه خطأ، وصاحبه مأزور مأثوم. وقال أبو زيد في أصوله: قال فريق من المتكلمين: الحق في هذه الحوادث التي يجوز الفتوى في أحد أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه. ثم إنهم افترقوا. فقال قوم: إذا لم يصب المجتهد الحق عند اللَّه كان مخطئاً ابتداء وانتهاءً، حتى إن عمله لا يصح.

وقال علماؤنا: كان مخطئاً للحق عند اللَّه، مصيباً في حق عمله، حتى إن عمله به يقع صحيحاً شرعاً، كأنه أصاب الحق عند اللَّه.

قال: وبلغنا عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتي: كل مجتهد مصيب، والحق عند اللَّه واحد، فتبين لك أن الذي أخطأ ما عند اللَّه مصيب في حق عمله.

وقال محمد بن الحسن في كتاب الطلاق: إذا تلاعن الزوجان ثلاثاً ثلاثاً فرَّق القاضي بينهما، نفذ قضاؤه، وقد أخطأ السُّنَّة فجعل قضاؤه في حقه صواباً مع قوله: إنه مخطئ الحق عند اللَّه تعالى قال أبو زيد: وهذا هو القول المتوسط، وهو بين الغلو والتقصير، واعلم أن هذا القول، هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده، مخطئاً في الحكم، فإنهم جعلوا أشبه عند اللَّه تعالى، قالوا: وهو مطلوب المجتهد، وذلك الذي لو نص اللَّه سبحانه وتعالى على الحكم لنص عليه، وهو الحق، وما عداه خطأ. وقال: هؤلاء وما كلف الإنسان إلا إضافة الأشبه، ونقل بعضهم هذا نصاً عن أبي حنيفة، ومحمد، وقد حكى القول بالأشبه عن أبي علي الجبائي، وهذا القول هو اختيار المزني، وحين عرفنا هذه الأقوال على ما نقله الأصوليون فنقول في بيان الصحيح من الأقاويل: إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند اللَّه عز وجل واحدٌ، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته؛ فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا، وإن أخطأوا عذروا، ولم يأثموا، إلا أن يقصروا في أسباب الطلب، وهذا هو مذهب الشافعي، وهو الحق، وما سواه باطل. ثم نقول: إنه مأجور في الطلب إذا لم يقصر، وإن أخطأ الحق

---

(١) إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم البصري أبو إسحاق أحد المتكلمين كان يقول بخلق القرآن له مناظرات مع الشافعي في بغداد ومصر توفي سنة (٢١٨هـ). انظر تاريخ بغداد (٦/ ٢٠) وميزان الاعتدال (١/ ٢٠).

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة، أبو عبد الرحمن المريسي، أخذ عن أبي يوسف، مرجئ صاحب طائفة وهم المريسية، توفي سنة (٢١٨هـ). انظر تاريخ بغداد (٧/ ٥٦)، وشذرات الذهب (٢/ ٤٤).

ومعذورٌ على خطئه، وعدم إصابته للحق، وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه، ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه، فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب، وإن لم يكن أصاب عين الحق.

واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه.

وقال ما قال على شهوته.

احتج القائلون: بأن كل مجتهد مصيب بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] إلى أن قال: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فإذا كان أحدهما مخطئاً، لم يكن الذي قاله عن علم، ولأن الصحابة اختلفوا في المسائل. وقال كل واحد قولاً، وصوب بعضهم بعضاً، بدليل أنه ينفي بينهم تعظيم بعضهم للبعض، وترك إنكار بعضهم قول البعض، ولو اعتقد كل واحدٍ منهم أن صاحبه مخطئ لأنكره، لأن إنكار المنكر واجب، فصار هذا دليلاً من إجماعهم أنهم لم يعتقدوا تخطئة بعضهم بعضاً. بل كانوا على تصويب بعضهم البعض، ولأنه لو كان الحق واحداً من الأقاويل، وما عداه كان خطأ، لكان اللَّه سبحانه وتعالى كلفه بالعدول إلى الصواب، ولو كان على الحق دليل قاطع، لفسق مخالفه، ولمنع المفتي من الفتوى، والحاكم من الحكم به، وكان ينبغي إذا حكم الحاكم به ينقض حكمه، وحين لم يقل بهذا أحد، علمنا أن كل مجتهد مصيب للحق، وهذا دليل معتمد لهم.

دليل أكثرهم قالوا: لو كان المجتهد في الفروع مخطئاً لأدى إلى أقسام كلها باطلة وذلك لأنه لا يخلو إما أن يقطعوا في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره في النظر، وإما ألَّا يقطعوا بذلك، فإن لم يقطعوا بذلك فهو باطل، لأنهم لا يقولون به على ما زعمتم، ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعضهم أقاويلهم في مسائل الاجتهاد إنكار فعل من يجوز أنه من أهل النار، وإن كان غفران خطئه في الجملة مقطوعاً به، لم تخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً، ومخلاً بنظر يلزمه فعله، ولا يجوز ذلك فإن قلتم: لا يجوز أن يكون مخلاً بالنظر، فمحال، لأنه على هذا لا يصح تكليفه النظر الذي فرط فيه، لأنه قاطع على أنه ما فرط في النظر، ولأنه في حكم الذاهل، والساهي، والذاهل، والساهي لا يكلف في حال ذهوله وسهوه، ولا يستحق عقاباً. فيقال: إنه غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض النظر، فلا يخلو إما أن يعلم أنه مغفور له في ذلك الحال إخلاله بما أخل به من النظر، أو لا يعلم ذلك، ومحال أن يعلم

ذلك، لأن المجتهد لا يميز المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له إخلاله مما بعدها من النظر، وذلك أنه يعلم بأنهم إن اقتصروا على أول النظر لم يغفر له ما بعده، وبعد هذا ليس مرتبة أولى من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما تتميز به بعض المراتب عن البعض، مع أنه مجوز في جميع ذلك أنه مخل بنظر يلزمه فعله، وبعد فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر، لكان إغراء بالمعصية، لأنه يكون قد علم أنه لا ضرر عليه في تركه النظر الزائد، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفورٌ له إذا انتهى إلى مرتبة ما من مراتب النظر، وأخل بما بعدها، ولم يتعين له تلك المرتبة، وجوز أن يكون أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى تلك المرتبة التي تغفر له بما بعدها من النظر، لزم أن يجوزوا كون المجتهد من المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة، وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب، وقد أجمع أهل الاجتهاد على خلاف هذا، فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين، وإصابة الواحد منهم فحسب، يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة وفي القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه أجمع، وهذا الذي ذكرناه دليل المتكلمين.

وأما أبو زيد احتج بهذا القول، وقال: إن المجتهد كلف الفتوى بغالب رأيه، وما كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه مصيب الحق، وإلا لما توجه التكليف عليه، بإصابته بغالب الرأي، لأن اللَّه تعالى لم يكلف ما ليس في الوسع، فدل أن كل مجتهد مصيب للحق، وأن الحق حقوق لا واحد، وهذا كاستقبال القبلة، فإنه شرط لصحة الصلاة، وهي إلى جهة واحدة، حال التبين عند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة على ما قال اللَّه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] حتى قالوا: إن المتحرين إذا صلّوا إلى أربع جهات مختلفة أجزأتهم صلاتهم قالوا: ولا نمنع أن تكون أقوال المجتهدين كلها حقاً في الحادثة الواحدة، لكنه في أناس مختلفين، لبعضهم الحظر، ولبعضهم الإباحة، وهذا كما صح في باب قبلة الصلاة حال الاشتباه إذا اختلفوا، وكانت قبلة كل فريق ما أدى إليه تحريه، يدل عليه أنه يجوز من اللَّه تعالى بعث رسولين في زمان واحد إلى قومين مختلفين، بحكمين مختلفين في نازلة واحدة، ويكون كل واحد من الحكمين حقاً عند اللَّه فكذلك جاز بالاجتهاد مثل ذلك، فيختلف عالمان في الاجتهاد، ويلزم كل واحد اتباع إمامه، ويكون كل واحد منهم محقاً مصيباً، وهذا لأن اللَّه تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام، ليمتاز الخبيث من الطيب، ويجوز اختلاف الحكم بين الناس باختلاف الأزمان، فيختلف الابتلاء لأجله، فكذلك يجوز الاختلاف باختلاف الطبقات في

زمان واحد. ألا ترى أن مصالح الأطعمة كما تختلف باختلاف الأزمنة كذلك تختلف باختلاف الناس في زمان واحد، وهذه الدلائل لهذا القول.

فأما من يقول بالأشبه، فسنبين الكلام فيه بعد هذا، ونبين ما يكون الصواب منه.

وأما دليلنا على أن الحق واحد في أقوال المجتهدين، وما عدا ذلك خطأ قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]، فلو كانا مصيبين لما خص سليمان بفهم الحكم، لأن داوود عليه السلام قد فهم من الحكم ما فهم سليمان.

فإن قيل: هذه شريعة من قبلنا، ويجوز إن لم يكن داود وسليمان مصيبين، وذلك شريعتهما، وأما في شريعتنا فيكون كل مجتهد مصيباً.

والجواب: أن الأصل أن كل ما ذكره اللَّه تعالى في القرآن، فإنما ذكره لنستفيد به في شرعنا، ولم يكن ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة، وليست فائدة هذا إلا أن نعلم ما قلناه، ونحن إذا جعلنا حكمنا على خلاف حكمهم بطلت هذه الفائدة، وعلى أنا نقول: شريعة من قبلنا لازمة لنا على قول جماعة من أصحابنا إلا في موضع قام الدليل على خلاف ذلك.

وأما الذين تعلقوا به من قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

قلنا: لم يذكر اللَّه تعالى أنه آتى كلاهما حكماً وعلماً فيما حكما به في هذه الحادثة، فيجوز أن المعنى من ذلك إعطاء العلم بوجوه الاجتهاد في طرق الأحكام، وعلى أنه يرد عليهم ما قالوه، فإنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيباً في هذه الشريعة، ويدل على ذلك من جهة السُّنَّة قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ، فله أجر واحد**»[1].

فأخبر ﷺ بأن منهم من يصيب، ومنهم من يخطئ، وإن حكم المصيب كذا، ولو كانوا مصيبين كلهم، لم يكن لهذا التقسيم معنى.

فإن قيل: معنى قوله: فأخطأ، أي أخطأ النص. ثم قالوا: لو كان خطأ كما قلتم، لم يستحق الأجر، لأن أحسن أحوال المخطئ العفو، فأما استحقاق الأجر فلا.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٧٦) رقم (٦٩١٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٤٢) رقم (١٧١٦).

والجواب الأول: قلنا: لو كان معنى قوله: فأخطأ. أي أخطأ النص، لكان معنى قوله: فأصاب أي أصاب النص، لا يكون حينئذٍ للاجتهاد حكم ما، والخبر ورد في موضع إثبات حكم الاجتهاد وإصابة الحق، أو عدم إصابته، وأيضاً فإنه لا يقال: من لم يبلغه النص، ولم يتمكن منه أنه مخطئ للنص، كما لا يوصف من لم يبلغه شريعة النبي ﷺ بأنه قد أخطأها، وأيضاً فإن من طلب النص، واستقصى في طلبه، فلم يظفر به واجتهد، فهو مصيب عندكم، وإن طلب فقصر في الطلب، فهو مخطئ في الاجتهاد، فلا يستحق الأجر عند أحد، فكيف يصح الحمل على هذا الموضع، وأما الأجر الذي يستحقه إذا أخطأه، فهو بقصده طلب الصواب باجتهاده، فيؤجر بذلك، وإن كان قد فاته المقصود، وسبيل هذا سبيل رجل قصد مكة للحج، فسلك بعض الطريق. ثم انقطع فهو على ما قطعه من الطريق مأجور، وإن كان بانقطاعه عن بلوغ البيت منقوصاً، كمن افتتح الصلاة. ثم تبين أنه لم يكن على طهارة، فإنه لم يكن مأجوراً، وإن لم يحصل الغرض له منها، وكمن أخرج درهماً ليتصدق به، ففعل. ثم استحق، فإنه يكون مأجوراً على قصده التقرب به إلى اللَّه تعالى، وإن كان لم يحصل غرضه ومقصوده، والمعتمد من الدليل الإجماع من الصحابة، فإنهم اتفقوا على الاجتهاد في المسائل، وأنكر بعضهم على البعض، وخطأ بعضهم بعضاً، ونصوا على الخطأ في اجتهادهم، فلو كان كل مجتهد مصيباً، وكانوا يعتقدون ذلك، لم يصح تخطئة بعضهم بعضاً، ولا إنكار بعضهم على بعض، ولكان لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه، لأنه حينئذٍ يكون مخالفاً للحق والصواب.

وبيان ما ادعيناه من أقوال الصحابة وقول أبي بكر رضي اللَّه عنه: أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صواباً فمن اللَّه، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان[1].

ويدل عليه أن عمر رضي اللَّه عنه حكم بحكم. فقال رجل حضره: هذا واللَّه الحق. ثم حكم بحكم آخر. فقال الرجل: هذا واللَّه الحق. فقال عمر: إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق، لكنه لا يألو جهداً.

وعن عمر رضي اللَّه عنه أنه قال لكاتبه: اكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأ فمنه، وإن كان صواباً فمن اللَّه.

وعن علي رضي اللَّه عنه أنه قال في قصة المجهضة: إن كانوا لم يجتهدوا

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣١٧) رقم (٥٥١٨)، والدارمي في السنن (٢/ ٤٦٢) رقم (٢٩٧٢).

فقد غشوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطأوا عليك وعلى قومك الدية.

وقال ابن مسعود رضي اللَّه عنه: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن اللَّه تعالى، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان[١].

وقال عثمان رضي اللَّه عنه في امرأة أقرت بالزنا عند عمر رضي اللَّه عنه: أراها تستهل كأنها لا تعلم، وإنما الحد عمّن علم، فبين خطأه في اجتهاده.

وعن علي رضي اللَّه عنه: أنه ندم على إحراق المرتدين، لما بلغه قول ابن عباس رضي اللَّه عنهما: لا يعذب بالنار إلا رَبُّها[٢].

وبلغ أيضاً علياً تحكيم الحكمين فقال في ذلك شعراً:

لقد عثرت عثرة لا أتحير سوف أكيس بعدها وأستمر
وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال عبيدة السلماني في مسألة بيع أم الولد: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك في الفرقة، وهذا تعريض له أنه قد أخطأ.

وروي أن علياً وزيداً وابن مسعود خطّأوا ابن عباس في ترك القول بالعَولِ، حتى قال ابن عباس: من شاء باهلته، إن الذي أحصى رمل عالج عدداً، لم يجعل في ماله واحداً نصفاً، ونصفاً، وثلثاً، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث[٣].

وروي عن ابن عباس أنه قال: ألا يتق اللَّه زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابن، ولا يجعل أب الأب أباً، وهذا طريق المبالغة في التخطئة، وليس على طريق أنه ترك التقوى، فهذا إجماع منهم على أن جميع المجتهدين ليسوا بمصيبين، وأن بعضهم مخطئ، وبعضهم مصيب، وليس لهم أن يقولوا: إن الصحابة إنما خطَّأ بعضهم بعضاً، لأنها جوزت أن يكون غيرهم قصروا في النظر، ولم يبالغوا فيه، ولهذا جوزوا الخطأ وقالوا ما قالوا هذا لا يصح، لأن المخالف في هذه المسائل ابن عمر أن المختلفين فيها مصيبون، ولا يفرقون بين هذه المسائل، وبين سائر مسائل الاجتهاد ولا يجوز أن يقال: إنهم لم يقولوا ما قالوه عن اجتهاد، والكلام فيما إذا قالوا ما قالوه عن اجتهاد، لأن هذا إساءة الظن بالصحابة، وحمل أمرهم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٧٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٤٨٥) رقم (٣٣١٤٤).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٢٥٣) رقم (١٢٢٣٧).

على أنهم قالوا ما قالوه عن جزاف وتنجيم، وهذا محال، ولأنهم كانوا يؤوبون إلى أماراتهم التي اعتمدوها في الدلالة على الأحكام.

فإن قال قائل: إن المراد بالخطأ المذكور في هذه خطأ الأشبه، ونحن نقول: يجوز خطأ الأشبه.

والجواب إنما قلناه دليل قاطع على من قال: إن كل مجتهد مصيب للحق عند اللَّه تعالى. وأما القول بالأشبه، فهو باطل، وسنبين ذلك من بعد.

وأما الذي قالوا في حجتهم: إن الصحابة كان يصوب بعضهم بعضاً في الاجتهاد.

قلنا: ليس كذلك، بدليل ما بينا من قبل، وليس نعلم أحداً منهم قال لصاحبه في اجتهاد وجد منه: أصبت في قولك.

وقولهم: إنه بقي بينهم تعظيم بعضهم بعضاً.

قلنا: إنما كان كذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن الخطأ خطأ مغفور، أو جوزوا كونه صغيرة، وبارتكاب الصغائر لا يذهب تعظيم بعضهم للبعض ثم نقول: قد تناظروا فيما بينهم، ومنع بعضهم البعض من الذهاب إلى ما صار إليه بقول بليغ، يشبه الإنكار الشديد، وقد حكينا مثال هذا عن ابن عباس، وقد روي عن علي أنه قال في عبد اللَّه بن عباس حين بلغه أنه يخالفه في مسائل: إنه رجل نابه، فثبت أن إجماع الصحابة معنا في هذه المسألة، وهو دليل مقطوع به، لا يجوز العدول عنه بحال، ومما نقل عن الصحابة من تصويب بعضهم بعضاً، فيجوز أن يدعي ذلك في القراءات، وفي الآراء، وفي الحروب.

أما في القرآن، لأنهم اعتقدوا أن الكل بمنزلة من اللَّه تعالى، وأن الإنسان متخير في القراءة بأي آي شاء على ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «**نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شافٍ كافٍ**»[1].

فأما الآراء في الحروب، فيجوز أن يقال: إنهم صوب بعضهم بعضاً، لأنهم ربما كانوا يعتقدون أن غيرهم أعلم بوجوب الحرب ومعرفة المكائد فيها، أو كان يعتقد أنه كانت التجربة فيها بصاحبه أكثر منه، وهذا غير مستنكر منهم.

فأما تصويب بعضهم بعضاً في الاجتهادات، فلا يعرف ذلك بحالٍ.

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣/ ١٢)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٣٢٧) رقم (١٠١٣)، وأبو داود في السنن (٢/ ٧٦) رقم (١٤٧٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٣٧) رقم (٣٠١١٨).

واستدل الأصحاب أيضاً وقالوا: إن القولين المتضادين في مسائل الاجتهاد، كالتحليل والتحريم، والإيجاب والإفساد، لا يخلو إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيحاً والآخر فاسداً، ولا يجوز أن يكونا فاسدين، لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حراماً وحلالاً، صحيحاً وفاسداً، وهذا محال، فلم يبق إلا أن يقال: إن أحدهما صحيح، والآخر فاسد، وهذه الحقيقة، وهو أن كل واحد من مسائل الاجتهاد، إما أن يكون فيها أمارة هي أقوى من غيرها، وإما أن يكون فيها أمارتان متكافئتان على قول من يجوز ذلك، وإن كان فيها أمارة هي أقوى من غيرها، فقد كلفت المجتهد إصابتها، والظن لها، والحكم بها، فمتى عدل عنه فقد أخطأ، وإن كانت فيه أمارتان متكافئتان، فقد كلف إذاً إصابة تكافئهما الظن لهما، أو يحكم بالتخيير بين حكميهما، فمتى عدل عن ذلك، فقد أخطأ، فلا بد من وجود الخطأ في كل واحد من الموضعين، والدليل على أنه كلف إصابة الأمارة القوية من حيث غلبة الظن، أو الإصابة لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما، بأن المجتهد طالب، وإنما هو طالب في هذا الموضع أمارة مقربة للظن، ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات، ولا هو كلف ذلك، فصح أنه كلف الظفر بأقواهما.

فإن قيل: فهل يجوز أن تعتدل الأمارات عند المجتهد في المجتهَد.

قلنا: لا يجوز ذلك، وإنما قلنا ما قلناه على التقدير، ومذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال، ولا بد أن يكون لإحدى الأمارتين ترجيح على الأخرى.

وقد جوّز أبو علي، وأبو هاشم ذلك.

وندل في هذا الموضع على أنه لا يجوز. فنقول: لو تعادلت الأمارتان في القوة لم يكن الحكم لإحديهما أولى من الحكم بالأخرى، وفي ذلك إثبات حكميهما.

أما على الجمع، فذلك غير ممكن، وأما على التخيير فالأمة مجمعة على أن المكلفين غير متخيرين في مسائل الاجتهاد، ولأنه لو تعادلت الأمارتان، أدى إلى الشك في الحكم، وذلك لا يجوز.

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى الشك، لأن الرجلين المتساويين في الصدق، لو أخبرنا أحدهما أن النبي ﷺ صلى في الكعبة، وأخبر الآخر أنه صلى في الكعبة، وأنه شاهده منذ دخلها إلى أن خرج منها، وقد عرف أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة،

وأخبر الآخر أنه رآه صلى فيها، فإنها تشكك، هل صلى فيها؟ أولم يُصَلِّ فيها؟ ولا يظن أحدهما، ولا كل واحد منهما، وإنما لا يظن أحدهما، لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وكيف يترجح؟ ولا دلالة في الترجيح، ولا يجوز أن يظن كلاهما، لأن ذلك مستحيل، فإنه يستحيل أنه صلى، ولم يصلِّ، وإذا عرف هذا في هذه الصورة، فهكذا تكون الأمارات المستنبطة.

فإن قال قائل: هلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان؟

قلنا: التخيير بين النفي والإثبات لا يصح، إلا على معنى الإباحة، والإباحة حكم واحد، فكيف يقال فيه: إنه مخير؟

فإن قالوا: إن الإباحة هي التخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق، وأما في هذه المواضع فإنما يقال للمكلف: افعل إن اعتقدت كون الفعل مباحاً، ولا تفعله إن اعتقدت حظره.

الجواب: أنه يقال لهم: أليس إن الاعتقاد بحظره وإباحته علم، فلا بد أن يقال: بلى. فيقال له: فما الطريق إلى كون ذلك علماً، فإن قالوا: بثبوت الأمارة أو الدلالة. قلنا: وفي كل واحدٍ من القولين أمارة ودلالة، فكيف يجوز أن يقال: إن الطريق له في العلم بالإباحة أمارة، أو دلالة، وأنتم تجوزون ألا يعتقد الإباحة، ويعتقد الحظر.

فإن قالوا: إن الطريق إلى العلم بالإباحة، أو العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما.

قيل: اختيار الإنسان أن يعتقد شيئاً ليس بدليل على صحة معتقده، فيكون اعتقاده علماً، ولو جاز ذلك لجاز أن يختار الاعتقادات كلها باختيارنا علوماً، وكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد، وأيضاً فحسن الاختيار للاختيار تابع الاعتقاد، لأنه إنما يحسن أن يختار ما هو حسن في نفسه، وحسن الاعتقاد تابع للمعتقد، لأنه إنما يحسن أن يعتقد بما هو صحيح في نفسه، فالاختيار تابع للمعتقد، وهم عكسوا القصة، فجعلوا الاعتقاد تابعاً للاختيار وجعلوا صحة المعتقد تابعة للاعتقاد، وهذا الذي ذكرناه يقتضي أن العامي إذا أفتاه مفتي بالحظر، وأفتاه آخر بالإباحة.

وقلنا: إنه يجب عليه أن يجتهد فيها، فإنه إذا اجتهد فيها، فلا بد أن يترجح عنده أحدهما على الآخر.

فإن قال قائل: هلا قلتم أنه يصير الفعل مباحاً إذا تساوت الأمارتان قلنا: لو

جعلناه مباحاً لكنا قد عملنا على أمارة الإباحة مع مساواة أمارة الحظر لها، وليس يجوز ذلك، لأنهما إذا تساويا وجب الشك والعمل في المسائل يتبع الظن لا الشك.

فإن قال قائل: أليس إن الشافعي قال بالقولين في مسائل كثيرة، وهذا يدل على أنه قد جوّز اعتدال الأمارة عند المجتهد بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح على ما بينا، والكلام في القولين سيأتي من بعد، ويتبين بهذا الذي قلنا أن الذي صار إليه أبو حنيفة من اعتقاد الشك في سؤر الحمار والبغل باطل، وهو أن ما صار إلى ذلك بدعواه أنه اعتدلت الأمارات، وهي موجبة للطهارة والنجاسة من غير ترجيح، ونحن قد بينا أن الترجيح عند المجتهد لا بد منه، وأن الاعتدال على وجه لا يكون ترجيحاً ولا ترجيح يجوز إلى هذا الموضع إن جر الكلام في هذه المسألة، رجعنا إلى تمام الكلام في مسألة المجتهدين، واحتج الأصحاب أيضاً وقالوا: لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين، لم يكن في مناظرة بعضهم بعضاً معنى، لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر أدى ما كُلِفَ، وأصاب في فعله، فما وجه مناظرته، ونحن نعلم أن كل واحد يناظر صاحبه، ليرده عمّا هو عليه، فلو كان مصيباً لما كان له أن يقصد رده من الصواب، وهم يقولون: إنما يناظره ليريه أن أمارته أقوى من أمارته، فهو يناظره ليريه ذلك، وإن كان فرض غيره بما هو عليه، فإذا بان له أن أمارة من ناظره أقوى من أمارته تغير فرضه، وصارت مصلحته أن يحكم بالأمارة التي بانت له قوتها، فإن قلتم: فما الفائدة؟ فيقال: الفائدة في ذلك أنه لا يمتنع أن يكون إذا تغير فرضه، ولزمه أن يحكم بالأمارة التي بان له قوتها، كان ثوابه على ذلك أكثر، فكذلك يتناظر المجتهدان، ولأجل أن هذه المناظرة غير راجعة إلا إلى هذه الفائدة، لم تجب المناظرة. بل يندب المتناظران إلى ذلك، فحسب.

واحتج أبو زيد بهذا القول. وقال: إنه ممتنع في العقول، لثبوته الحظر والإباحة والصوم والفطر حقين، يلزم اعتقادهما في ساعة واحدة، لأنه لا يمكن العمل بهما.

ألا ترى: أنه يمتنع ذلك في النصين، فإن النصين إذا اختلفا وأباح أحدهما، وحظر الآخر، لم يجب العمل بهما، بل يجب الوقفة إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما، ولأنه لو كان الحق حقوقاً على ما قالوا لجاز للعامي الذي يعمل باتباع العلماء أن يختار من كل مذهب ما يهواه لنفسه، كما أن اللَّه تعالى لما أثبت الكفارة في باب اليمين أنواعاً، كان للعبد الخيار بينهما على ما يهواه بلا دليل، من أباح هذا فقد شرع طريق الإباحة وبني الدين على الهوى، واللَّه تعالى ما نهج الدين إلا

على طريق غير الهوى من نص ثابت، أو قياس شرعي على ما بينا، وقرر هذا الكلام تقريراً طويلاً، والاعتماد على ما سبق من إجماع الصحابة والدليل الذي ذكرناه بذكر الحقيقة.

فأما الجواب قلنا: أما تعلقهم بالآية، وما ذكر من أحوال الصحابة، وتصويب بعضهم بعضاً، فقد سبق الجواب عنه.

فأما قولهم: إنه لو كان الصواب في واحد من أقوال المجتهدين لوجب أن ينصب اللَّه تعالى دليلاً قاطعاً عليه، ليعدل إليه.

قلنا: قد دلنا اللَّه تعالى على الحكم الذي كلفناه بدلالة قاطعة، لأن اللَّه تعالى قد كلفنا العمل بأقوى العلل، وأولاها وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه، بأن أحد الظنين أولى أن يعلق الحكم به، وإنه إذا وجد في الأصل والفرع، يلزمنا الحكم به في الفرع، ونعني بالدلالة القاطعة الدليل الذي ذكرناه في وجوب استعمال القياس، وقد بينا وجوه التأثير من قبل.

واعلم أنا إذا استنبطنا معنى من أصل، وجدناه في الفرع، يجب علينا أن يثبت مثل حكم الأصل في الفرع، ونقطع أن الحكم في الفرع بهذه العلة، لكن إذا ثبت أنه علة الأصل غير أنَّا لا نقطع بكونه علة الأصل، وليس بممتنع أن يكون علمنا بكون العلة علة الحكم في الفرع يستند إلى ظننا أن العلة علة حكم الأصل، لأنه لا يمتنع أن يقف العمل في الشيء على شرط مظنون، كما يقف علمنا لوجوب التحرير من مضرة مخصومة على الظن لنزولها بنا، فيكون المعنى المستنبط علة الحكم ظني، وأما ثبوت الحكم في الفرع بذلك المعنى قطعي.

وأما قولهم: لو كان على الصواب من الحق دليل من قبل اللَّه تعالى لنقض الحكم ما عداه، ولم يسع الفتوى.

قلنا: ليس يجب هذا، وليس مع الخصم إلا مجرد الدعوى.

ببينة: أن كثيراً من المجتهدين يستدل بالقرآن في مواضع، وبالنصوص في مواضع، ولا شك أنه الدليل دون ما عداه، ومع ذلك لا يفسق تارك ذلك، لأن كل واحد من المجتهدين يرجع إلى دليل عنده، ويصير إلى تأويل لما يتعلق به من مخالفة لذلك في الأقيسة، لما كان كل واحد من القائسين يصير إلى تأثير عند نفسه، وهو في الأصل الذي يستنبط منه ظني، لم يفسق من يخالف، ولم ينقض الحكم الصادر مما يخالفه، وساغ الفتوى والحكم به لمن يظن أنه الحق.

وأما قولهم: إن القول بتخطئة بعض المجتهدين، وتصويب البعض يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة.

قلنا: لا يؤدي، لأنَّا بينا أن على الحق دليلاً منصوباً من قبل اللَّه تعالى، لكن إنما يُوصَل إليه بطريق ظني فيما يعود إلى معرفة علة الأصل في الظنيات ميل عظيم، وكل واحد يظن غير ما يظن صاحبه، وليس يستقر على شيء واحد فالشرع سامح في ذلك، ولم يؤاخذنا بخطأ. بل أصاب بقصد طلب الحق، وبذل الجهد منه عند نفسه، وغفر له ما أخطأه، وجعله من المعفو عنهم، وأما في الأصول الدينية، فلما كان الوصول إليها بالدلائل القطعية من كل وجه شدد اللَّه تعالى في ذلك، ولم يعذر بالخطأ، وفسق بالخلاف تارة، وكفر أخرى، وعفا مرة، ولم يعف أخرى، فهذا هو الفرق بين مسائل الأصول، وبين مسائل الفروع وهو أيضاً يبين وجه قولنا: إنه مع خطئه الصواب عند اللَّه عز وجل مغفور له.

وأما قولهم: إنما قلتم: يؤدي إلى تكليفه ما ليس في الوسع.

قلنا: ليس كذلك، لأنا أمرناه بطلب الحق، وقد يجوز أن يصيبه في الجملة، وإذا لم يصب لا يكون عليه مؤاخذة ولا تبعة، فأين قولهم: إنه تكليف لما لا يكون في وسعه.

وأما تعلقهم بفصل القبلة.

قلنا: نحن نقول: إنما يكون مصيباً إذا أصاب القبلة، فأما إذا لم يصب القبلة يكون مخطئاً حقيقة، ويلزمه إعادة الصلاة، فإن قيل: إذا اجتهد أربعة أنفس في القبلة، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى جهة تخالف جهة صاحبه هل يصلُّون على ما أدى اجتهادهم إليه.

فإن قلتم: يصلُّون فقد صوبتموهم، وإن قلتم: لا يصلُّون، فهذا منع لهم من الاجتهاد، وتعطيل لصلواتهم.

والجواب: أنَّا لا نستدل عليكم إلا بفصل القبلة، فإن المجتهدين في القبلة مطلوبهم القبلة بعينها، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهدين في الحوادث حكماً معيناً عند اللَّه تعالى.

ببينة: أن المجتهد في القبلة، يعلم أن القبلة عين من الأعيان، يجوز أن يكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز ألَّا يكون فيها فيقولوا في حكم المسألة، هو حكم معين عند اللَّه تعالى، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ويجوز أن يكون غيره.

وأما المسألة التي ذكرتموها. قلنا: إنما جازت صلاة هي واحد منهم، في الحال لجواز أن يكون المصيب هو دون غيره، لكن نقطع بإصابة بعضهم، وخطأ البعض، ولو تبين الخطأ فإنا لا نوجب الإعادة على المخطئ.

واعلم أن الذين يقولون بإصابة المجتهدين كلهم على الإطلاق يزعمون أن الدليل ليس الظن المجتهد بأمارة، وكلهم في هذا الظن واحد، فيكون كلهم في الإصابة واحد.

قال أبو هاشم: ليس على المجتهد إلا أن يحكم بما هو أولى عنده في ظنه، وفي هذا المعنى لا يجوز تخطئة البعض، وتصويب البعض، ونحن نقول: إن الدليل هو الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس على الأصول الثابتة بأحد هذه الدلائل والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ثم القياس دليل مستند إلى الكتاب والسُّنَّة ثم الظن الذي قالوه لا يجوز أن يكون مجرد الظن حجة، لأن ذلك يوجد للعامي كما يوجد للعالم، ولكن الحجة ظن بأمارة من كتاب أو سنة أو إجماع، ويجوز أن يصيبه الواحد، ولا يصيبه الواحد، وهذا لأن العلل إنما تكون عللاً صحيحة، إذا كانت مؤثرة، وقد بينا وجه التأثير وكيفيته، ولا يتصور اعتدال المؤثرات على السواء، بحيث لا يكون لجانب رجحان على الجانب، وبينا أن اعتدال الأمارات، والتأثيرات في حكمين مختلفين يؤدي إلى الحكم بالشك، وهذا لا يجوز، وإذا لم يكن بد من ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى، ثبت أن القول بتصويب المجتهدين باطل، وعندي أن هذا القول وهو القول بإصابة المجتهدين، يؤدي إلى أن يعود على الإجماع بالخرق، وعلى الأمة بالتخطئة، لأن الاجتهاد شيء معهود من لدُن أصحاب النبي ﷺ ورضي عنهم إلى أيامنا هذه، وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم بعضاً، ويرتقون عن هذه الدرجة، وينسبون مخالفتهم إلى القول بالباطل واعتقاد غير الحق على الإطلاق من غير تحاش وامتناع، وكذلك ما زال بعضهم يقيم على البعض الدليل، ويدعوه إلى ترك قوله بقوله، وإنما فعلوا ذلك لاعتقادهم بإصابتهم وخطأ صاحبهم، وظهر أيضاً بين الأمة التفرق حتى انتسبت كل طائفة إلى ما لا ينتسب لطائفة أخرى، وادعى من إصابة الحق، ما لم يعترف من إصابة صاحبه، وهذا شيء مشهور لا يخفى على أحد هذا في جانب المجتهدين الطالبين الباحثين، وإنما في جانب المطلوب، وهو حكم الشارع في الحادثة. فنحن نعلم أيضاً إذا تدبرنا قانون الشريعة وأصولها وقواعدها أن الحق أيضاً هو أن يكون الحكم في الحادثة واحداً، وأنه أمر المجتهد بإصابته وطلبه، وذلك لأنَّا نطلب الأحكام في الحوادث التي لم يرد فيها نص من

اللَّه سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ على منهاج الأحكام التي وردت فيها النصوص فإن موضع التعلق إما بالمعاني المؤثرة العالقة بالقلوب عند عرضها على الأصول، أو الأشباه التي هي موافقة للأصول ملائمة لها، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يوجد في الأحكام المنصوص عليها في الحوادث إلا القول الواحد في الحادثة ولم يعرف وجود حكمين مختلفين يتناولهما النص بحادثة ما من الحوادث بل النصوص في الكتاب والسُّنَّة تتناول الحكم الواحد في الحادثة الواحدة، فينبغي أن يكون المطلوب على وفق ذلك في الحوادث التي لم يتناولها النص بل ينبغي أن يكون الحق ليكون حكم الحوادث المتفرعة عن الأصول على وفق أحكام الأصول، وهذا هو الأولى. بحكمة اللَّه تعالى أن يكون حكمه في الحادثة واحد غير مختلف، وأن يجعل الناس في شرعه على السواء خصوصاً في الزمان الواحد والشيء الواحد وهو الأولى أيضاً عند إرادته جلّ جلاله لتعريض العبد للثواب وابتلائه لطلبه، لأن العبد إذا اعتقد أن كل مجتهد مصيب الحق عند اللَّه تعالى للحقه الكلال والكسل في الطلب، بل يتوانى ويقصر ويعتمد على أنه إن أصاب أو أصاب صاحبه فقد أصاب الحق. وإذا علم أن الحق واحد وأن اللَّه عز وجل كلفه الإصابة ببذل مجهوده يتكلف ويحتمل كل كد وتعب في الطلب ليصيب الحق عند اللَّه تعالى ثم يكون التوفيق والهداية له من الهوى على قدر سعيه وكده وبذله وجهده، فثبت عند التقريرات أن اللائق منهج الشرع، ومحاسن الدين ومسالك الحق أن يكون الحق على ما اخترناه.

ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون الذين ليس لهم في الفقه، ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسُّنَّة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الوحشة وإلزام بعضهم بعضاً في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكل يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه، وفلح نفسه، وقد رضي بهذا المقدار من غير أن يطلب النفائس أو تلج صدوراً في إقامة دليل يفيد يقيناً أو بصيرة، وهذا هو أعم أحوالهم إلا في النازلات النادرة، فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهراً في الأمر ولم يعتقدوا لها كثير معاني يلزم الوجوب عليها.

وقالوا: لم يكلف المجتهد إلا محض ظن يعثر عليه بنوع أمارة، وليس يستقيم تكليفه سوى ذلك، وليس هاهنا حق واحد مطلوب. وربما عبروا عن ذلك فقالوا: إنما كلف المجتهد أن يعمل بحسب ظن الأمارة لا بحسب الدلالة، وليس

على أعيان الفروع أدلة أصلاً، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمارة، ليعمل على حسب ظنه، وهذا الذي قالوه في غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوي فيه العالِم والعامي، وقد يكون بدليل وقد يكون لا بدليل، فدل أن المطلوب حكم اللَّه تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة والإشارة القوية، ولا بد من الترجيح لمعنىً على معنى ولشبه على شبه وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء والذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى أصابوها فأما من ينظر إليه من بعدٍ ويظنه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجرد ظن يظنه الإنسان يعثر هذه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها، ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرد ظنونهم، فيؤدي قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة في أحكام الشرع، وأن يكون الشيء حلالاً وحراماً واجباً مباحاً صحيحاً فاسداً موجوداً معدوماً في وقت واحد، والكل عند اللَّه تعالى صواب وحق ثم يؤدي قوله إلى خرق الإجماع. والخروج على الأمة وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم وترك الحفل، والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها، وكدّوا فيها، وأسهروا لياليهم وأتعبوا فكرهم، واستخراجها وإظهار تأثيراتها لما ادعوها من العلل ثم كان نهاية وصولهم عند هؤلاء الجهلة أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل إليه مخالفوهم، وأن ذلك الذين وصلوا إليه حق عند اللَّه تعالى، وضده حق، وقوله صواب، وقول مخالفيه صواب فيكون سعيه وكده شبه ضائع وثمرته كلا ثمرة، وفائدته كلا فائدة.

وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغني كثيراً من العقلاء عن إقامة البرهان عليه.

وأما أصحاب أبي حنيفة فقد قال من قال بتصويب المجتهدين منهم أن عند اللَّه تعالى أشبه مطلوب، وأن المجتهد يجتهد ليصيبه، وأنه لو ورد النص من اللَّه سبحانه في حكم الحادثة لكان النص على ذلك. ومن قال هذا فقد قال: إن الحق واحد وما سواه ليس بحق، وهذا هو الذي يطلبه ويقيم الدلالة عليه.

فإن قالوا: إن العبد لم يكلف إصابته.

قلنا: إذا سلمتم أن الحق واحد، وأن المجتهد طالب وقد كلف الطلب، فلا بد أن يكون كلف الحق وإصابته. وقد قال أصحابنا: إن اللَّه تعالى قد كلف المجتهد إصابة الحق ونصب الدليل عليه إلا أن من أخطأ لا يأثم ولا يفسق، لأن طريق التأثيم والتفسيق الشرع، وقد جاء الشرع بإسقاط الإثم على المجتهد على ما سبق بيانه ويحتمل أيضاً أن يكون أيضاً أسقط عنهم المأثم لخفاء الأدلة وكثرة وجوه

الشبه، فتفضل اللَّه تعالى ورحم المجتهدين بخفي لطفه وخفي صنعه، وأزال عنه الإثم وأثابه على قصده واجتهاده.

وقال الأصحاب فيما إذا حكم حاكم باجتهاده إنما لا ينقضه مجتهد آخر وإن كان عنده أنه أخطأ لأنا لو صرنا إلى ذلك أدى إلى ألَّا يستقر حكمه في الشرع ولا يثبت ملك لأنه متى حكم حاكم بحق أو ملك يجيء آخر وينقض ذلك ثم بعد ذلك يجيء ثالث وينقضه هكذا أبداً وهذا في نهاية القبح والفساد. وقد قال الأصحاب أيضاً على قول من قال: إن العامي يقلد من شاء من العلماء فدل أن قولهم جميعاً صواب وحتى قالوا: نحن لا نسوغ التقليد لمن خالف الحق بل نقول له قلد عالماً بشرط أن يكون مصيباً كما نقول له: قلِّد عالماً بشرط ألَّا تخالف النص على أن لو منعنا العامي أن يقلد إلا من معه الصواب لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلاً إلا بعد أن يتعلم الفقه وفي إيجاب ذلك على كل واحدة مشقة وحرج عظيم وفساد مصالح يرجع إلى أحوالهم فسومح العامي وأمر بتقليد الأوثق عنده في نفسه وقد سمعت بعضهم يقول: إن المجتهد إذا بذل وسعه وأدى اجتهاده إلى شيء يلزمه الأخذ بذلك وإذا ترك ذم وعيب على تركه ولولا أنه قد أصاب الحق لم يلحقه ذم وعيب، وقال هذا القائل أيضاً: إن أدلة الأحكام في الغالب تقع متكافئة وليس فيها ما يقتضي قطعاً، وكل واحد من الخصمين يمكنه أن يبين تأثير مثل ما يبينه صاحبه أو يبين قوة شبهته على حسب ما بينه صاحبه فلا يظهر لأحدهما مزية على الآخر وكذلك في تأويل الظواهر من الآيات والسُّنَّة فإنه يمكن كل واحد من المستدلين أن يؤول ما تعلق به صاحبه مثل ما يؤول صاحبه ما يتعلق هو به فلا يظهر لأحدهما على الآخر رجحان ومزية. ونحن نقول على الأول إنما يلزمه حقيقة ما يؤدي إليه اجتهاده بشرط صحته وسلامته عما يبطله فإن بان خلافه لم يجز الاعتقاد بكون ما أدى إليه اجتهاده حقاً وهذا كما أنه إذا اجتهد يعتقد أنه مصيب للحق بشرط ألَّا يكون مخالفاً للنص، فإذا ظهر أنه مخالف لنص كتاب أو سنة فإنه لا يجوز له أن يعتقد ما أداه إليه اجتهاده وعلى أن الذي قالوه دليل عليهم لأنه متى أدى اجتهاده إلى شيء يلزمه أن يعتقده ولا يجوز أن يعتقد خلافه ولو كان ما يؤدي إليه اجتهاده حقاً وثواباً جاز له ترك ما أدى إليه اجتهاده إلى ما أدى إليه اجتهاد صاحبه. ألا ترى: أن في كفارة اليمين لما كان كل الأنواع مأموراً بها وكفارة عند اللَّه تعالى تخير المكفر وكان له أن يكفر بأيهما شاء، وأما كلامه الثاني فباطل أيضاً لأنه إذا اجتهد المجتهدان فلا بد أن يكون لأحدهما ترجيح على صاحبه بوجه ما، إما في التأثير وإما في الشبه وكذلك في الظواهر ولهذا إذا تناظر الخصمان بان أن أحدهما

أظهر حجة من صاحبه وقلما تخلو مناظرة من ذلك ويعرف ذلك من يعتقد تصويب المجتهدين كما يعرف ذلك من لا يعتقد وعلى أن هذا الذي قالوه لو كان دليلاً على تصويب المجتهدين في الفروع لكان في الأصول كذلك وذلك مثل الأشعرية والمعتزلة إذا تكلموا في تخليد الفساق أو تكلموا في الصفات أو تكلموا في القدر وفي جواز الرؤية على اللَّه تعالى فيوجد من كل واحد أيضاً ما يوجد لصاحبه وإنما يفترق الخصمان على التكافئ والتساوي في التأويلات وإيراد الأدلة والشبه ومع ذلك لا يدل ذلك على أن الجميع حق والكل صواب والاعتماد على الجواب الأول.

باب اختلاف القولين

وحين ذكرنا اختلاف الثاني من أقوال المجتهدين وأوردنا حجة كل فريق على الإشباع والتمام وذكرنا الصحيح من ذلك فلا بد من ذكر القولين المنسوبين إلى الشافعي رحمه اللَّه في المسائل وبيان الكلام فيه ووجه ذلك في الموضع الذي يصح وبيان ما لا يصح من ذلك.

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقدها أحد من الناس نحو أن يعتقد أن فعلاً حرام عليه ثم يعتقد أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائز له.

ويجوز اعتقاد وجوب أحد الفعلين على البدل والتخيير مثل ما يعتقد من عليه كفارة اليمين أنه يجب التكفير عليه بأحد الأشياء الثلاثة.

ويجوز أيضاً في فعلين وإن كانا ضدين كما يجوز أن يعتقد أن عليه الخروج الواحد من أحد هذه الأبواب أو عليه الصلاة الواحدة في أحد هذه الأماكن، أو على المرأة أن تعتد بالأطهار أو بالحيض.

واعلم أن القول المختلف في الحادثة الواحدة على ضربين: ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف وضرب يسوغ فيه الاختلاف.

فأما الضرب الذي لا يسوغ فيه الاختلاف كأصول الديانات من التوحيد وصفات الباري عز اسمه وهي تكون على وجه واحد لا يجوز فيها الاختلاف وكذلك في فروع الديانات التي يعلم وجوبها بدليل مقطوع به مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وكذلك المناهي الثابتة بدليل مقطوع به فلا يجوز اختلاف القول في شيء من ذلك.

فأما الذي يسوغ فيه الاختلاف وهي فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعاني الاستنباط فاختلاف العلماء فيه مسوغ ولكل واحد منهم أن يعمل فيه مما يؤدي إليه اجتهاده، فأما قول العالم الواحد فيه بقولين مختلفين فلم يعلم قبل الشافعي رحمه اللَّه تعالى من قال بذلك تصريحاً وهو رحمه اللَّه قد ابتكر هذه العبارة وذكرها في كتبه وقد أنكر ذلك كثير من مخالفيه ونسبوه إلى الخطأ في ذلك وقالوا هذا دليل على نقصان الآلة وقلة المعرفة حين لم يعرف الحق

من أحد القولين فاحتاج إلى تخريج المسألة على قولين وأيضاً فإنه خرق الإجماع فإنه لم يتقدم أحد يقول بقولين في مسألة واحدة في حالة واحدة، وإنما كانوا من استقر له حق أثر ذكره أو خفي عليه فأمسك عنه وأيضاً فإن اعتقاد قولين مختلفين مناقضة ويمتنع أن يكون بالشيء الواحد حلالاً وحراماً ويمتنع أن يكون العقد الواحد صحيحاً وفاسداً أو يكون الشيء الواحد مثبتاً منفياً.

قالوا: وأما الروايتان عن أبي حنيفة ومالك فذلك في حالتين مختلفتين والمجتهد قد يجتهد في وقت فيؤدي اجتهاده إلى شيء ثم يجتهد في وقت آخر فيؤدي اجتهاده إلى خلافه إلا أن الثاني يكون رجوعاً عن الأول ويكون الذي استقر عليه قول المجتهد هو الثاني وإن كان فتوى أو قضاء فيكون على ما قال عمر رضي اللَّه عنه ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي، وإنما المستنكر اعتقاد قولين مختلفين في وقت واحد في حادثة واحدة فهذا طعن المخالفين في القولين. وقد صنف بعضهم في ذلك تصنيفاً مفرداً ورأيت لأبي عبد اللَّه البصري الملقب يجعل في هذا كتاباً مفرداً بل صنفه المعروف بالصاحب، وهو إسماعيل بن عباد، وإذا عرفت هذا فنقول: قد قسموا ما نسبوا إلى الشافعي رحمه اللَّه من القولين أقساماً وسنذكر تلك الأقسام حين نبين أن الذي قاله الشافعي ليس بموضع الإنكار والذي هو موضع الإنكار فإنه لا يقول به وهذا شيء ورد على طريق النقل فإن شيوخ المذهب أعلم بهذا من غيرهم.

وقال القاضي أبو الحسن الماوردي هو على أربعة عشر قسماً:

أحدها: أن يقيد جوابه في موضع ويطلق في موضع آخر مثل قوله في أقل الحيض أنه يوم وليلة، وقال في موضع آخر: أقله يوم يريد به مع ليلة وهذا معهود في كلام العرب من وجهين جاء القرآن بهما:

أحدهما: حمل المطلق على المقيد في جنسه لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقال في موضع آخر: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] يحمل المطلق من الشهادة على ما فيه بها.

والثاني: إطلاق ذكر الأيام يقتضي إضافة الليالي إليها كما قال تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا۟ فِى دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾ [هود: ٦٥] والمراد مع الليالي فعلى هذين أحد القولين يخرج من جملة الاعتراض ولا نقول أن له في المسألة قولين ومن قال أبلغ فيه قولين فقد وهم.

والقسم الثاني: ما اختلف فيه ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجه واختلاف

معانيها من وجه فغلب بعض أصحابنا حكمها في الاختلاف ولم يغلب حكمها في الاتفاق فخرج حكم المسألة على قولين مثل قوله في المظاهر إذا منع الجماع أحببت أن يمنع القُبلة والتلذذ، وقال في القديم: رأيت أن يمنع القبلة والتلذذ وهي لفظة محتملة فيحتمل أن تحمل على الاستحباب والإيجاب، فكان حملنا على ما صرح به من الاستحباب أولى من حملها على ما يجوز أن يحتمله من الإيجاب لأنه غير مذكور فإن توسع بعض الأصحاب وعدل باللفظ إلى ما يذكره في موضع الذي حمله على إيجاب الاجتناب بوجه الاعتراض عليه لكن بلا معترض على الشافعي فإن الشافعي له قول واحد والمحتمل محمول على غير المحتمل.

والقسم الثالث: ما اختلف قوله فيه لاختلاف حاله فينزل به بعض أصحابه عن اختلاف الحالين إلى اختلاف القولين.

ومثاله: في الصداق إذا قدر في السر بتقدير وذكر أكثر منه في العلانية قال في موضع: الصداق صداق السر، وقال في موضع: الصداق صداق العلانية، وليس ذلك منه لاختلاف قولين وإما هو لاختلاف حالين. فإن اختلف العقد بصداق السر فهو المستحق ويكون صداق العلانية تحملاً وإن افترق العقد بصداق العلانية وهو المستحق ويكون صداق السر موعداً.

فإن قيل: فيستعمل هذا في كل ما يمكن من اختلاف القولين أو لا؟

قلنا: يعتبر ذلك أصول مذهبه ويوجد ذلك على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يقتضي أصول مذهبه حكمها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف حالين ولا يحمل على اختلاف قولين.

والضرب الثاني: يمنع أصول مذهبه من حملها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف قولين على ما سبق صحته.

والضرب الثالث: أن تتقابل أصول مذهبه في أمرين فمن أصحابه من غلب حمله على اختلاف حالين، ومن أصحابه من غلب على اختلاف قولين والأول أوْلى، لأن ما أمكن حمله على الوفاق كان أوْلى من حمله على الخلاف.

والقسم الرابع: ما اختلف قوله فيه لاختلاف القراءة أو لاختلاف الرواية باختلاف القراءة مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾ [النساء: ٤٣] فقرئ ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ و«لامستم» يوجب الوضوء على الملامس والملموس ولمستم يوجب على اللامس دون الملموس. واختلاف الرواية كالمروي عن رسول اللَّه ﷺ في بيان المواقيت «**أنه صلى العشاء الآخرة في اليوم الثاني حين ذهب**

من الليل نصفه»[١]، وفي رواية أخرى: «**حين ذهب من الليل ثلثه**»[٢] فلأجل اختلاف الرواية واختلاف القراءة اختلف قوله ولا يتوجه عليه في مثل هذا إنكار لأن اختلاف الدليل أوجب اختلاف المدلول فإن ترجح عنده إحدى القراءتين أو إحدى الروايتين كان مذهبه ما ترجح، وإن لم يترجح أحدهما كان الترجيح مذهباً لمن ترجح عنده ولم يكن مذهباً للإمام الشافعي، لأنه لم يترجح عنده ولا يجوز أن يضاف إليه مذهب هو عنده مجهول وإن كان عند غيره معلوماً.

وأما القسم الخامس: فهو ما اختلف قوله فيه لأنه عمل على أحد القولين بظاهر من كتاب اللَّه تعالى ثم بلغته مسألة ثابتة نقلته عن الظاهر إلى قول آخر كقول اللَّه تعالى في صيام المتمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٦] فأخذ بظاهره وأوجب صيامها في أيام التشريق لأنها الظاهر من أيام الحج ثم روي عن النبي ﷺ: «**أنه نهى عن صيامها**»[٣] فعدل بهذه الرواية عما عمله به من ظاهر الكتاب وأوجب صيامها بعد إحرامه. وقيل: يوم عرفة اتباعاً للسُّنَّة.

ومثل هذا قال في الصلاة الوسطى ولا إنكار عليه في هذا العدول لأنه في الحالين عمل بدليل صار الثاني منهما أولى من الأول ويكون مذهبه هو القول الثاني دون الأول وكان القول الأول مذهباً له قبل الثاني فصار كالمنسوخ بالثاني وعلى هذا نظائر كثيرة في مثل هذين القولين والمذهب في الكل هو الثاني.

والقسم السادس: ما اختلف فيه قوله لأنه عمل بالقياس ثم بلغته سنته لم تثبت عند تخالف موجب القياس فجعل مذهبه من بعد ذكر السُّنَّة موقوفاً على ثبوتها كالذي جاءت به السُّنَّة من: الصيام عن الميت والغسل من غسل الميت. رويا له من طريقين ضعيفين فقال بموجب القياس في أن الصيام على الميت ولا غسل من غسله ثم ذكر ما روي في السُّنَّة فقال: إن صح الحديث قلت به وأظهر موجب القياس وأوجب العدول عنه إن صح الحديث، وقد قال كل قول قلته فثبت عن النبي ﷺ خلافه فأنا أول راجع عما قلته وقائل بموجب الحديث، وهذا مما يجب إظهار الاختلاف فيه وأن نقول بالسُّنَّة إن ثبتت وبالقياس إن لم يثبت ويكون مذهبه

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٣٤٠) رقم (٤٦٥)، وأبو داود في السنن (٤/ ١١٨) رقم (٤٣٢٥).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٤٤٢) رقم (٦٣٩)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٤٧٢) رقم (١٥١١).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٨/ ٣٤٨) رقم (٣٥٨٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٦٠٠) رقم (١٥٨٩)، وأبو داود في السنن (٢/ ٣٢٠) رقم (٢٤١٨).

في الحالتين ما يوجبه القياس دون السُّنَّة فإن ثبت ففي أي وقت ثبت يكون مذهباً له.

والقسم السابع: أن يذكر القولين لإبطال ما عداها من أقاويل كثيرة قد ذهب إليها المجتهدون، أو يكون مذهبه موقوفاً على ما يؤدي إليه اجتهاده من صحة أحدهما وإن لم يكن قائلاً بهما في الحال ومثل هذا قد جابه الشرع والعمل:

أما الشرع فقول النبي ﷺ في ليلة القدر: «**التمسوها في العشر الأواخر من رمضان**»[1] فنفى أن يكون في غير العشر الأواخر من رمضان وجعل غير الليلة موقوفة على الاجتهاد في العشر الأواخر كأنها إذا اجتهد في الكل أصابها.

وأما العمل المأثور ما عمله عمر به الخطاب رضي اللَّه عنه في أهل الشورى فجعل الإمامة في ستة نفر ونفى بذلك طلب الإمامة من غيرهم وجعلها موقوفة على ما يؤدي إليه الاجتهاد منهم، وهذا شيء انعقد إجماعهم وكان الشافعي رحمه اللَّه مقتدياً بالشرع من الرسول ﷺ والعمل من الصحابة في مثله فلم يمتنع أن يبطل بالقولين ما عداهما ليكون الاجتهاد مقصوراً عليهما ولا يعدوهما.

والقسم الثامن: أن يقصد بالقولين إبطال ما توسط منهما ويكون مذهبه منهما ما حكم به وفرع عليه مثل قوله في وضع الحوائج وقد قيدها مالك بوضع الثلث فقال الشافعي: ليس إلا واحد من القولين: إما أن يوضع جميعها أو لا يوضع شيء منها ومثل قوله في الجارية الموصى بها إذا ولدت أو وهب لها مال بعد موت الموصي قبل قبول الموصى له أنه لما جعل بعض العلماء ولدها وبعض ما وهب لها لورثة الموصي وبعضها للموصى له قال: ليس إلا واحد من القولين: إما أن ملكها الموصى له بالموت فيكون قبل ذلك بحدوثه على ملكه، وإما أن يملك بالقول فيكون كل ذلك للورثة بحدوثه على ملكهم، وليس لتبعيضه وجه وهذا تحقيق يبطل به ما خالف القولين وليس فيها تغيير لأحد القولين وإن كان الحق لا يخرج لأحدهما فإن اقترن ما يدل على اختياره كان هو المذهب المضاف إليه دون الآخر وإن تجرد عن قرينه لم يضف إليه واحد من القولين وإن علم أن الحق لا يخرج منها لعدم ما عداهما.

والقسم التاسع: أن يذكر قولين مختلفين في مسألتين منفضتين فيذكر أحد القولين في إحدى المسألتين ويذكر القول الآخر في المسألة الثانية فيخرجها أصحابه

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧١١) رقم (١٩١٧)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٨٢٣) رقم (١١٦٥).

على قوله وهذا على الإطلاق غلط لأنه إذا كان بين المسألتين فرق من وجه امتنع أن يكون قوله في واحدة من المسألتين إلا ما نص عليه فيها، سواء ذكر الفرق أو لم يذكر، وتخريجها على قولين خطأ وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قولان له من أن يكون في وقت أو في وقتين فإن كان في وقتين كان كما قال في مسألة بقول ثم قال بعده فيها بقول آخر فيكون على ما سنذكره وإن كان قال لها في وقت فيكون على ما نذكره في مسألة واحدة بقولين في حالة واحدة.

والقسم العاشر: ما اختلف قوله فيه لأنه أداه اجتهاده إلى أحدهما وقال: إنما أداه اجتهاده إلى القول الآخر فعدل إليه وهذا غير مستنكر في الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمصار لأنه أدل على مداومة الاجتهاد وإمعان النظر، هذا عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه اختلف قوله في ميراث الأخوة مع الجد فأسقطهم في أول قولهم وأشركهم معه في آخره وحكم في المشركة في العام الأول بالتشريك وفي العام الثاني بإسقاط التشريك وقال: تلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي واختلف قول علي بن أبي طالب رضي اللَّه عنه في ميراث الجد على أقاويل.

وقال في بيع أمهات الأولاد اجتمع رأيه ورأي أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهم على تحريم بيعهن وقد رأيت بيعهن جائز وليس أحد من الأئمة وجلة العلماء إلا وقد اختلفت الرواية عنه في كثير من أحكام الشرع فسماه أصحابهم روايات، وسماه أصحاب الشافعي أقاويل وإذا كان كذلك فمذهبه القول الثاني لعدوله إليه ولا يرسل القولين إلا بعد التقييد بالجديد أو القديم والثاني يكون هو المذهب دون الأول.

والقسم الحادي عشر: أن يكون قال في المسألة بقول في موضع وقال فيها بقول آخر في موضع آخر فيخرجها أصحابه على قولين وهذا وإن كان في النقل صحيحاً فهو في إضافتهما إليه على التساوي غلط وينظر في اختلاف القولين فإنهما على ضربين:

أحدهما: أن يتقدم أحدهما على الآخر فيكون كأنه قال بأحدهما ثم رجع عنه إلى الآخر فيكون على ما ذكرناه من قبل.

والضرب الثاني: أن يشكل المتقدم منهما من المتأخر فلا يجوز أن يضافا إليه معاً، لأنه لم يقل بهما في حالة واحدة فإن كانت أصول مذهبه توافق أحدهما فقد اقترن بنصه عليه دليل من مذهبه فكان هو المذهب المضاف إليه وإن لم يكن في أصول مذهبه موافقة أحدهما فإن تكرر منه ذكر أحد القولين وفرع عليه دون الآخر

فالذي عليه المزني وطائفة من أصحاب الشافعي رحمه اللَّه أنه المتكرر، وذا التفريع هو مذهبه دون الآخر لترجيحه له على الآخر، وإن استويا صار مذهبه فيهما مشتبهاً. فإذا قلنا: إن ألحق واحد من أقوال المجتهدين على ما هو المشهور عنه لم يجز أن يضاف إليه القولان لتنافيهما ولم يجز أن يضاف إليه أحدهما لأنه لم يتعين ويقال قد أشكل مذهبه في أحد القولين وإن لم يخرج عن أحدهما. وأما إذا أضيف إليه أن كل مجتهد مصيب جاز أن يضاف إلى مذهبه القولان على الانفراد بأحدهما دون الجمع بينهما ولم يجز أن ينفي عنه أحدهما لأنه قائل بما أضيف إليه غير عادل عما نفي عنه.

والقسم الثاني عشر: أن يذكر القولين حكاية عن مذهب غيره ولا يوجب حكايته لهما أن يكونا قولين لأن الحاكي يخبر عن معتقد غيره فلم يجز أن تضاف حكايته إليه أنه يعتقده وهذا كمن حكى الكفر لا يصير كافراً ومن نقل الخلاف لا يكون مخالفاً فإن أشار إليهما بالإنكار كان الحق عنده في غيرهما وإن أشار إليهما بالجواز جاز أن يكون الحق عنده فيها وفي غيرها وإن أشار إليها بالاختيار كان الحق عنده فيها ولم يكن في غيرها.

والقسم الثالث عشر: أن يذكر القولين معتقداً لأحدهما وزاجراً بالآخر كما فعل في قضاء القاضي بعلمه، وفي تضمين الأجير المشترك فإن مذهبه أن للقاضي أن يحكم بعلمه، وأن لا ضمان على الأجير. لكن ذكر الآخر زاجراً ومرهباً، وقد قال الشافعي رحمة اللَّه عليه بعد ذكر القولين فيهما ولولا خوفي ميل القضاة وخيانة الأجراء لجعلت للقاضي أن يحكم بعلمه، وأسقط الضمان عن الأجير. فعلل منع القاضي بميله وضمان الأجير بخيانته فدل أن مذهبه فيمن لم يمل من القضاة جواز حكمه بعلمه، وفيمن لم يخن من الأجراء سقوط الضمان عنه وإذا صح هذا فيمن أمن ميله وخيانته ثبت حكمه فيمن خيف ميله وخيانته لعموم الحكم في الجميع ولا عيب على الشافعي بمثل هذا لأن من كان ترغيماً في الدين فحقيق أن يكون زاجراً.

واعلم أن جميع هذه الأقسام لا يتوجه عليها المنكر القولين اعتراض بما أوضحناه في كل قسم منه.

والقسم الرابع عشر: وهو المختص باعتراض منكر القولين وهو أن نقول في المسألة الواحدة في الحالة الواحدة بقولين مختلفين مجمع فيهما بين قولين متضادين فيحكم بحلية الشيء في أحدهما وتحريمه في الآخر ويوجب الشيء في أحدهما ويُسقطه في الآخر فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يميز أحد القولين بما يُنَبِّهُ على اختياره. والثاني: أن يطلق ولا يميز فإن ميز أحدهما بما ينبه على اختياره فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يرجح أحدهما فيقول: وبه أقول، أو يقول. وهذا مما أستخير اللَّه تعالى فيه أو يقول: هذا أصح، أو هو أشبه، فيكون مذهبه منهما هو القول الذي أشار إلى ترجيحه.

والضرب الثاني: أن يفرع على أحدهما أو يكرر ذكره ولا يكرر ذكر الآخر فقد جعل بعض أصحابنا دليلاً على الترجيح وبعض أصحابنا لم يجعله دليلاً على الترجيح.

والضرب الثالث: أن يعمل بأحدهما دون الآخر فيكون عمله بذلك دليلاً على أنه القول المختار.

وأما الضرب الثاني: فهو إذا جمع بين القولين وأطلقهما ولم يميز أحدهما باختيار ولا ترجيح فهذا على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يتوقف في القولين المتعارضين لاحتمال الأدلة وتعارضهما ويعلم أن الحق في أحدهما ولم يتعين له فجمع بينهما وتوقف فيهما وأبطل بهما ما عداهما وجعل الاجتهاد مقصوراً عليهما ليستوضح الحق في أحدهما بمراجعة الاجتهاد فيهما وليس بمستنكر عند العلماء التوقف عند الأشباه وهذا رسول اللَّه ﷺ توقف في اللعان وغيره حتى نزل القرآن وعن النبي ﷺ أنه قال: «**المؤمن وقّاف**»[1] وهذا أدل على الورع وأبلغ في النظر ولا إنكار في مثل هذا إذا تجاذبت الأصول وتعارضت الأدلة ويكون القصد بذكر القولين في الحال بيان أن لكل واحد منها وجهاً في أحدهما الاجتهاد، ويكون القصد أيضاً إبطال ما عداهما ويكون من بينة إعادة الاجتهاد عند الفتيا والحكم به.

والضرب الثاني: أن يجمع بينهما في القول لتردد الفرع بين أصلين يحله أحدهما ويحرمه الآخر أو يوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فيجمع بينهما في رد الفرع إليهما فيجعله حراماً وحلالاً واجباً ساقطاً وهذا مستحيل أن يكون قائلاً به. ومن المستحيل أن يجمع بين ضدين حساً فيستحيل أن يجمع بينهما حكماً، وهذا لا يقول به الشافعي ولا أحد من الأئمة.

والضرب الثالث: أن يجمع بين القولين على التخيير في أحدهما دون الجمع بينهما لتردد الفرع بين أصلين يحله أحدهما ويحرمه الآخر ويوجبه

---

(١) نسبه ابن تيمية إلى الحسن البصري. انظر الفتاوى (١٠/ ٣٨٢).

أحدهما ويسقطه الآخر فتخير في رده إلى أي الأصلين شاء لتساوي الشبه فيهما وتعارض الأدلة. وقيل: إن مثل هذا لا يوجد للشافعي رحمه اللَّه إلا في سبع عشرة مسألة.

وقد أنكر أصحاب أبي حنيفة هذا. قالوا: لا يجوز أن يعتمد الفرع في الشبه بين أصلين متجاذبين وقالوا: إنما يستحيل في الشرع التخيير بين حكمين متناقضين.

وأما عندنا فهو جائز وهو قول كثير من المتكلمين وإنما جاز التخيير بينهما على وجه البدل دون الجمع لأمرين:

أحدهما: أنه لا يمتنع اعتدال الفرع في الشبه بين أصلين متجاذبين لوجود ذلك عياناً كما لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين في القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين في القبلة في التخيير في الصلاة إلى أيهما شاء إجماعاً، وكذلك جاز مثل هذا اعتدال فروع بين أصلين في تخيير رده إلى أيهما شاء.

والثاني: أن القياس طريق إلى الأحكام كالنصوص فلما جاز ورود النص بالتخيير في الكفارة جاز أيضاً أن يكون القياس موجباً للتخيير كالنص وليس بمستحيل في الشرع ورود النص بالتخيير بين حكمين متنافيين كما تخير المسافر بين الصوم والفطر زمن الإتمام والقصر وتخيير العبد بين الجمعة والظهر.

واعلم أن هذا الذي يقوله هذا القائل إنما يصح عند اعتقاد الإنسان جواز تكافؤ الأدلة واعتقاد إصابة المجتهدين ونحن قد بينا أن واحداً منهما لا يصح والأولى أن يقال: إن الشافعي لم يذكر القولين في هذا المعنى أيضاً على معنى أنه معتقد لهما أو مخبر وإنما ذكرهما لأن الحادثة تحتمل كلا القولين ولم يترجح عنده بعد أحدهما فذكرهما لينظر فيهما ويختار بينهما الصواب فأدركه الموت قبل البيان، وليس في هذا عيب على المجتهد بل هو دليل على غزارة علم المجتهد وكمال فضله وشدة توقيه فإن طلبوا الفائدة من ذكر القولين.

قلنا: قد بينا من قبل فائدة ذكر القولين وهذا الذي قلناه هو المختار وهو الأولى وعليه الاعتماد وإذا استقررنا على هذا سقط طعن الطاعن وعنت المتعنت واللَّه الهادي إلى الصواب والمرشد فيه بمنّه وطوله.



فـصـل

[إثبات القولين]

ونذكر في هذا الموضع مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا ذكر في القديم قولاً ثم ذكر في الجديد قولاً بمذهبه الثاني والأول مرجوع عنه. ومن أصحابنا من قال: لا يكون رجوعاً عن الأول حتى يصرح بالرجوع عنه.

والصحيح: هو الأول وهو مثل ما لو وجد من صاحب الشرع قولان مختلفان في وقتين مختلفين في حادثة واحدة فإنه يكون الثاني نسخاً للأول كذلك هاهنا يكون القول الثاني رجوعاً عن الأول.

موضع آخر: إذا نص الشافعي رحمه اللَّه في مسألتين على قولين ثم أعاد المسألتين وذكر فيهما أحد القولين كان ذلك اختياراً للقول المعاد وكذلك إذا فرع على أحد القولين كان ذلك اختيار للقول الذي فرع عليه وهو قول المزني. ومن أصحابنا من قال: لا يكون ذلك دليلاً على الاختيار.

والصحيح: هو الأول لأنه لما أعاد أحد القولين أو فرع عليه فالظاهر أن مذهبه هو ذلك، لأنه لو كان مقيماً على القولين لأعادهما وفرع عليهما جميعاً فلما أفرد أحدهما بالإعادة والتفريع دل أنه هو الذي يذهب إليه ويختاره.

موضع آخر: إذا نص في مسألتين على حكم ونص في غيرهما على حكم آخر وأمكن الفصل بين المسألتين لم ينقل جواب إحداهما على الأخرى بل يحمل كل واحد على ظاهره.

ومن أصحابنا من قال: ينقل الجواب إلى الآخر وتكون المسألتان على قولين. الصحيح: هو الأول لأن القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قال أو دل عليه بما يجري مجرى القول، وأما الذي لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب إليه لأنه إذا كان صاحب المذهب قد نص على المخالفة فكيف يجوز الجمع بين ما خالف فيه بل ينبغي أن يفرق إذا أمكن الفرق ولا يخترع له قول لم يقل به.

موضع آخر: لا يجوز أن ينسب إلى الشافعي رحمه اللَّه ما يخرج عنه قوله فيجعل قولاً له.

ومن أصحابنا من قال: يجوز ذلك.

والصحيح: هو الأول كما ذكرناه في الفصل الأول.

فإن قيل: أليس ينسب إلى اللَّه تعالى والرسول عليه الصلاة والسلام ما يقتضيه قياس قوليهما فكذلك يثبت إلى صاحب المذهب ما يقتضيه قياس مذهبه قوله؟

الجواب: إن ما دل عليه القياس في الشرع لا يجوز أن يقال إنه قول اللَّه ولا قول رسوله، وإنما يقال هذا من اللَّه ومن رسوله بمعنى أن اللَّه تعالى دلّ عليه، وكذلك رسوله، ومثل هذا لا يصح في قول الشافعي فسقط ما قالوه.

موضع آخر: إذا قال الشافعي في موضع بقول، ثم قال: ولو قال قائل كذا كان مذهباً لم يجز أن يجعل ذلك قولاً له. وقال بعض أصحابنا: يجعل ذلك قولاً له.

والصحيح: هو الأول لأن قوله: فلو قال قائل كان مذهباً ليس فيه دليل على أن ذلك مذهب، بل هو إخبار عن احتمال المسألة وجهاً من وجوه الاجتهاد فلا يجوز أن ينسب إليه قول بهذا القدر فهذه المواضع لا بد من معرفتها لمن يريد أن يقف على مذهب الشافعي.



فـصـل

[وجوه تخريج المذهب]

في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب:

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده فمتى ظننا أن اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه لم نقل: إنه مذهبه ويدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه:

منها: أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معين.

ومنها: أن نأتي بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها فيقول الشافعي رحمه اللَّه: الكل جائز وغير جائز.

ومنها: أن يعلم أنه لا يفرق بين المسألتين وينص على حكم أحدهما، فيعلم أن حكم الآخر عند ذلك الحكم مثل أن يقول: الشفعة لجار الدار فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار.

ومنها: أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم فتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل، أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك، وأما من قال بتخصيص العلة فإنما يقول بتخصيص العلة إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم وكما أن الكلام العام يدل على مذهبه فكذلك تعليله وأما إذا نص العالم في مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبهاً يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين فإنه لا يجوز أن يقال: قوله في هذه المسألة هو قوله في المسألة الأخرى، لأنه قد لا تخطر المسألة بباله ولم ينبه على حكمها لفظاً ولا معنى ولا يمتنع لو خطر بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر، وهذا قد سبق بيانه من قبل.

❁ ❁ ❁

مسألة: [مقولة احكم]

ومما يتصل بباب الاجتهاد مسألة اختلفوا فيها وهي أنه هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فقد منع من ذلك كثير من الناس، وأجازه آخرون على العموم، وذهب إليه يونس بن عمران[1] وقال بعضهم: يجوز للنبي ﷺ على الخصوص، ولا يجوز لغيره، وهذا هو المختار وقد ذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على هذا واستدل من منع ذلك وقال: إن الشرائع إنما تعبد اللَّه تعالى بها لكونها مصالح. والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو أباح اللَّه سبحانه للمكلف أن يحكم بما اختاره المكلف لكان قد أباحه الحكم مما لا نأمن كونه فساداً، واستدل من جوز ذلك بأنه إذا جوز أن يفوض اللَّه تعالى إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفالات جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره، ولأنه إذا جاز أن يتعبد اللَّه تعالى العامي ليختار العمل على فتوى واحد من الفقهاء ويتعين ذلك باختياره جاز مثل ذلك في أصل التعبد، ولأنه إذا جاز أن يكلف اللَّه من الإنسان العمل على الأمارات مع أنها قد تخطئ جاز أن يكلف الإنسان أيضاً العمل على اختياره، وإن كان الإنسان قد يختار الصواب، كما يختار غير الصواب. وأما من قال: يجوز للأنبياء ولا يجوز لغيرهم فاستدل على ذلك بالوجود وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] ولأن السُّنَّة

(١) يونس بن عمران بن أبي أنس روى عن جدته أم أنس. انظر الجرح والتعديل (٩/ ٢٤٤)، والتاريخ الكبير (٨/ ٤٠٩) رقم (٣٥١٢).

مضافة إلى النبي ﷺ وحقيقة الإضافة تقتضي أنها من قبله، ولأن النبي ﷺ قال في مكة: «**لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها**»، قال العباس: إلا الإذخر[١] يا رسول اللَّه فإنه لقبورها وأفنيتها. قال: «**إلا الإذخر**»[٢] ولأن النبي ﷺ سئل عن الحج فقيل: أحجتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «**للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب ـ يعني في كل سنة ـ وما استطعتم**»[٣] ولأن النبي ﷺ قال: «**ولولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»[٤]، ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**عفوت عن أمتي صدقة الخيل والرقيق إلا أن في الرقيق صدقة الفطر**»[٥]، قالوا: ولأنه روي أن موسى عليه السلام أثبت الأحكام كلها من جهته إلا تسع آيات أنزلها اللَّه تعالى والأولى أن يتعلق في هذه المسألة بوجود وجوب الأشياء عن اختيار من الموجب وقد تحقق هذا من جانب الرسول ﷺ. فأما في حق غيره فلم يوجد وهذا لأن الرسول ﷺ كان معصوماً من الخطأ، فيجوز أن يقال له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وهذا لا يوجد في حق غيره فلم يأمن خطؤه ولأن اللَّه تعالى قد قال: ﴿فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] وقال في موضع: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ولم يقل إلى اختيار الرجال. وأما مسألة الكفارات فالإيجاب قد كان من قبل اللَّه تعالى فإنه قد أوجب واحدة من الكفارات على العبد، وإنما يختار واجباً لا أنه يجب باختياره عليه شيء وكذلك في العامي إذا استفتى فإنما وجد منه مجرد اختيار فواجب لأنه قد وجب على العامي الرجوع إلى العالم في الأحكام. وأما هاهنا الكلام فيما ذكرناه وهو أنه يوجب باختياره فإن قال قائل: أليس من نذر شيئاً فقد أوجب على نفسه باختياره. قلنا: ليس هذا من مسألتنا في شيء لأن مسألتنا هي أن يحكم بشيء ابتداء في شيء من غير دليل يرجع إليه فيوجبه على نفسه أو غيره أو يحرمه على نفسه أو غيره فيثبت شرعاً، مبتدأ يرجع إليه تماماً النذر فأما النذر فمن باب الالتزامات وهو عقد مشروع من قبل اللَّه تعالى للعباد يعقدونها أو يلتزمونها مثل سائر العقود، وليس شرع مبتدأ من قبل العبد، واعلم أن هذه المسألة أوردها

---

(١) حشيش طيب الريح. انظر لسان العرب (٤/ ٣٠٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٤٥٢) رقم (١٢٨٤)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٨٦) رقم (١٣٥٣).

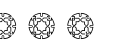
(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٤٥) رقم (٦٨١٣)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٢٠) رقم (٢٥٢).

(٥) أخرجه أبو داود في السنن (٢/ ١٠١) رقم (١٥٧٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ١٦) رقم (٦٢٠)، والدارمي في السنن (١/ ٤٦٧) رقم (١٦٢٩).

متكلمو الأصوليين وليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كثير فائدة لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد ولا يوجد توهمه في المستقبل فأما في حق النبي ﷺ فقد وجد فقلنا على ما وجد وهذا القدر كاف في هذه المسألة، واللّٰه أعلم.

ولما تم ما أوردناه من الكلام في الاجتهاد وذكرنا صفة المجتهد والمختار مما ينبغي أن يعتقد في أقوال المجتهدين فيكون الكلام بعد هذا في التقليد وما يتصل به وسنذكر من بعد ذلك ما يقع الحاجة إليه.



التقليد

التقليد: قبول قول المرء في الدين بغير دليل وحدّه بعضهم: بأنه العمل على قولين من غير علم بصحته ولا نظر في الطريق إلى معرفته والأول حد الفقهاء ويقال: إن التقليد مأخوذ من تصيير الشيء قلادة في عنق من ينسب إليه، أو أخذ عنه ومن التقليد ما يجوز ومنه ما لا يجوز فأما اتّباع الرسول ﷺ والتسليم لحكمه فواجب ولا نقول إنه تقليد بل هو اتباع محض وقد قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ولأن الدلائل قد قامت في أن قوله حجة فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة وقد قال الشافعي رحمه اللَّه في بعض المواضع: فلا يجوز تقليد أحد سوى الرسول ﷺ، وهذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة. وقال بعضهم: إن رجوع العامي إلى قول العالم ليس بتقليد أيضاً لأنه لا بد له من نوع اجتهاد فلا يكون تقليداً حتى لو اعترض إنساناً من غير أن يجتهد في طلب الأعلم فسأله لم يجز على الأصح بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهر عند الناس في درجة العلم والأوثق عند نفسه منهم فيصير الاجتهاد في اختيار أعيان العلماء كاجتهاد العالم في اختيار أعيان الأقاويل وعلى أنا إن سمينا ذلك من العامي تقليداً فلا بأس ولعله الأوْلى، لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه ويقبله فيوجد فيه حد التقليد وهو قبول القول من قائله بغير حجة.

وأما تقليد الأمة إذا قالت قولاً عن إطباق وإجماع فهو حجة لا يجوز مخالفتها لقيام الدليل أنها لا تجتمع إلا على حق وإذا أفتى العالم واحداً من العامة في الحادثة تنزل به جاز تقليده والأخذ به لأن العامة لو كلفوا الاجتهاد والاستدلال لكان فرض طلب العلم على وجه يصير به الإنسان عالماً مجتهداً فرضاً على الأعيان ولو كان كذلك لبطلت معايش الناس ولأضر بهم ذلك ضرراً بيناً ولحقتهم المشقة التي لا يمكن احتمالها وقد دفع اللَّه مثل هذا عن الأمة ووضع الإصر عنهم ولم يحملهم ما ليس لهم وسع في تحملها رحمة من اللَّه تعالى ولطف فعله بهم وإذا لم يجب عليهم ما ذكرناه بقي فرضهم الأخذ بقول غيرهم وتقليدهم وهذا التقليد في الفروع جائز.

وأما قبول خبر الواحد إذا كان ظاهر العدالة فعمل يكون تقليداً اختلف أصحابنا فيه سماه بعضهم تقليداً وامتنع بعضهم من ذلك وهو الأولى لأنه لا يقع التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد في عدالته فصار قوله مقبولاً بدليل والتقليد قبول قول الغير من غير دليل فلم يكن هذا من باب التقليد، واللَّه أعلم.



مسألة: لا يجوز للعالم أن يقلد العالم:

ومن الناس من قال: إنه جائز وهو قول أحمد وإسحاق وعن محمد بن الحسن قال: يجوز له تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله، وهذا الذي قلناه يستوي فيه العالم من الصحابة وغير الصحابة وقد فرق بعضهم بين الصحابة وغير الصحابة. وقد قال الشافعي رحمه اللَّه في القديم: يجوز تقليد الصحابي فيما لم يجعله له غيره فيه وإن لم يظهر قوله ولم ينتشر. وقال في الجديد: لا يجوز وقد ذكرنا هذا من قبل، وقال بعضهم: يجوز تقليد الخلفاء الأربعة دون غيرهم. وقال بعضهم: يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما دون غيرهما. وقد ورد من الأخبار ما يدل على كل واحد من هذين القولين. قال النبي ﷺ في خبر: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[1]. وقال عليه الصلاة والسلام: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[2].

ونتكلم في المسألة على الإطلاق فنقول: احتج من جوّز للعالم تقليد العالم بظاهر قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] قالوا: فإذا حدثت الحادثة ولم يكن عند الفقيه علم بها جازت له المسألة عنها، وقبول قول العالم فيها لظاهر هذه الآية لأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء لأنهم لما يعرفون أحكام الحوادث فكذلك العلماء إذا أشكل عليهم العلم فيها نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة واستووا في جواز التقليد لهم واستوى الفريقين في عدم العلم بها. قالوا: ولأن الاجتهاد يجب في فروض الكفاية فجاز أن يتكل فيه البعض على البعض كالجهاد فإنه لما كان من فروض الكفاية جاز أن يتكل فيه البعض على البعض كذلك هاهنا، وقد تعلق بعض أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة بقصة الشورى فإن عبد الرحمن بن عوف دعا علياً إلى تقليد أبي بكر وعمر فلم يجب إلى ذلك، فأما عثمان فإنه أجاب. فدل هذا من قول عثمان وعبد الرحمن بن

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

عوف أنه يجوز للعالم تقليد العالم. وقال بعضهم في تقليد الأعلم: إن الأعلم له مزية لكثرة علمه وحسن معرفته لطريق الاجتهاد.

وأما الاجتهاد فالإنسان نفسه له مزية من وجه آخر وهو أنه على ثقة وإحاطة من جهة الدليل وما يقتضي الحكم وليس على ثقة من اجتهاد الأعلم، وإذا اجتمعا تساويا فيخير بينهما. وقالوا أيضاً: إن العالم يقول ما يقول عن دليل وحجة في هذا الموضع أطلق له ذلك كذلك في الصورة الأولى.

وأما دليلنا قوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فأمر عند وقوع الاختلاف برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسُّنَّة فوجب بحق الظاهر ألَّا يرد إلى غيرهما من أقاويل الصحابة والعلماء ويدل عليه أيضاً إجماع الصحابة فإنهم اختلفوا في مسائل كثيرة وتناظروا واجتهدوا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قلد غيره أو دعا أحداً إلى تقليد نفسه وخالف أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عباس في مسألة فتحاكما إلى أم سلمة ولم يقل له ابن عباس: لا يسوغ لك مخالفتي لأني صحابي وأنت تابع لي فتقليدك لي واجب عليك[1] فثبت أن من جوّز التقليد مع إطباق الصحابة على المنع منه فقد خالف الإجماع ويدل عليه أن اللَّه تعالى ذم التقليد وعابه فقال تعالى حكاية عن الكفار: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣] وهذا لحقيقة وهو أن قبول قول الغير في الحكم من غير حجة مع تمكن معرفة الحكم بحجة لا يجوز لأن التقليد مذموم شرعاً وعقلاً.

أما الشرع فقد بينا. وأما العقل فلأنه إذا أمكن في نفسه تقليد غيره فليس قول واحد أولى من قبول قول غيره إلا أنا إنما جوزنا للعامي لأجل حاجة إلى التقليد فإنه لا يمكنه أن يصل إلى معرفة الحكم بالحجة فجوز له التقليد ضرورة وهذا لا يوجد في حق العالم فلم يجز له التقليد لما بينا من قبل، وأما الذي تعلقوا به من قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] فهو في العوام الذين لا يعرفون الدليل أو هو فيمن لا يعرف نصوص الكتاب والسُّنَّة فيرجع إلى من يعرفها، وعلى هذا الجواب يخرج إن تعلقوا بقوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة: ١٢٢] فالمراد من ذلك إنذار العوام أو تبليغ الكتاب إلى من لم يبلغه، وإنما تقليد العوام العلماء فإنما جاز لأنا لو أوجبنا عليهم معرفة الأحكام والدلائل بالحجج لاشتدت المحنة عليهم

(١) سبق تخريجه.

وعظمت البلوى فيهم فإنَّا إذا ألزمنا الكافة النظر في الدليل أدى إلى مفسدة راجعة إلى كافة الناس لأنه لا يكون منهم من يقوم بأمر مصالح دنياهم وما تقوم به معايشهم ويفسد نظام الأحوال في الأفعال والأعمال وعلى أنا لا نخليه من نوع اجتهاد نوجبه عليه وهو بقدر طاقته واتساع باعه له وهو أن يختار من أعيان العلماء أعلمهم عنده وأوثقهم في نفسه فيرجع إلى قوله ويقلده أمر دينه فليكن العالم كذلك وهو أنه يتكلف ما يطيقه ويتسع له علمه وهو مطلق للاجتهاد ومتسع علمه لذلك فلا يجوز له تركه كالعامي الذي يقدر أن يتخير من العلماء فيقلد الأعلم في نفسه والأوثق في علمه فإنه لا يجوز له ترك ذلك. وأما اعتبارهم الاجتهاد بالاجتهاد فقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك وقال: من سهل عليه تناول الأدلة وقرب مواضعها من فهمه فهو بمنزلة من حضر العدو وقرب مواضعه منه فلا يجوز له الاتكال على غيره في الجهاد.

وأما العامي الذي تغيب عنه الأدلة فلا يعرف وجوه الاستدلال فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين عدوّه ولحقته المشقة في قطعها إليه، ومن كان بهذه الصفة لا يجب عليه الجهاد فقد استوى الجانبان من حيث المعنى.

وأما الذي تعلقوا به من قصة الشورى فهو محمول على أنه دعاه إلى سيرتهما والسياسة والرأي في الأمور وضبط الشرعية ومجاهدة الأعداء والقيام بالآيات الثابتة ويجوز أيضاً أنه دعاه إلى سنتهما في ما عملا به ولم يظهر لهما مخالف فصار ذلك بمنزلة الإجماع.

وأما الذي قال: إن الأعلم لاجتهاده مزية ولهذا أيضاً مزية، فخير بينهما. قلنا: العالم والعالم وإن اختلفا في غزارة العلم وعدم غزارة العلم، ولكن غزارة علم صاحبه لا تفيده علماً بلا دليل والواجب هو العلم بالدليل إذا تمكن من الدليل، ولأن التقليد من عمل الجهلة، والاجتهاد من عمل العلماء، فلا يجوز أن يترك عمل العلماء وهو عام إلى علم الجهال. وقوله: إنه يعرف أن ذلك العالم يقول ما يقوله عن دليل. قلنا: وإن كان كذلك ولكن دليله عند صاحبه لا يفيده دليلاً في نفسه.

واعلم أن أصحاب أبي حنيفة يفرقون بين العالم والعامي فيقولون: إن العامي يجب عليه التقليد والعالم يجوز له التقليد ولا يجب عليه لكن إذا اشتبه عليه الدليل يجوز له التقليد لأنه في هذه الحالة يحتاج إلى التقليد مثل العامي، وهذا ليس بشيء لأن معه آلة الاجتهاد فلا يعذر بالاشتباه.

مسألة: إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم يجز له تقليد غيره:

وقال أبو العباس بن سريج: يجوز لأنه في هذه النازلة بمنزلة العامي من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة حكمها بالاجتهاد ولأنه مضطر إلى التقليد فإنه إذا اجتهد فاتته العبادة عن وقتها فجاز له التقليد كالعامي أيضاً، وأما نحن فنقول: إن معه آلة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد كما لو كان الوقت واسعاً.

ببينة: أنه لو جاز له التقليد إذا خاف فوت الوقت لجاز، وإن لم يخف كالعامي، والحرف أن الفرض لا يتبدل لخوف الفوت وعدم الخوف، وقوله: إنه كالعامي في هذه النازلة قد بينا الفرق.

وقوله: إن به ضرورة. قلنا: ليس كذلك لأنه إن كان ذلك الشيء مما يجوز تأخيره للغد يكون اشتباه الحادثة عذراً له في التأخير، إن كان مما لا يجوز غيره أداءه على حسب حاله ثم يعيده، فلا ضرورة في التقليد له.

واعلم: أن العامي يجوز له تقليد العالم في جميع الأحكام الشرعية.

وقال أبو علي الجبائي: لا يجوز له فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد. وقال: ما طريقه مقطوع به يصير مثل العقليات.

وأما عندنا: يجوز في الكل لأنه المعنى الذي لأجله يسوغ له التقليد في مسائل الاجتهاد موجود في غيرها يدل عليه: أنه إذا أمر العامي بمعرفة الدليل وترك التقليد أدى إلى مفسدة عظيمة تعود عليهم وتشتد البلوى والمحنة بهم على ما ذكرنا من قبل، وقد ذكرنا من قبل أنه لا يقلد العامي إلا بعد أن يجتهد في أعيان الفقهاء، وقد ذكر هذا أبو العباس بن سريج والقفال.

وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجوز له تقليد من شاء من العلماء من غير أن يجتهد في أعيانهم وزعم أن في تكليفه الاجتهاد في الأحكام مشقة.

ونحن نقول: إنه ليس عليه في هذا كثير مشقة ولا ينقطع بإيجابه عليه عن سائر مصالحه في أمر معايشه وأسبابه، ويحصل له بذلك نوع ظن، فإذا كان يحصل له ذلك من غير مشقة فيجيء عليه تحصيله، كما يجيء على الإمام الاجتهاد في سائر الحوادث والنوازل.

وعندي: أن هذا أولى، واللَّه أعلم.

مسألة: [الكلام في مسائل الأصول]:

وأما الكلام في مسائل الأصول:

فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء أنه لا يجوز للعامي التقليد فيها ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، وقالوا: العقائد الأصولية عقلية والناس جميعاً مشتركون في العقل ولأن العلم بها واجب والعلم لا يحصل للمقلد بتقليد غيره ولأن الدلائل على الأصول ظاهرة وليست غامضة فتكليف العامي ليعرف الأصول بدلائلها لا يؤدي إلى الحرج الشديد فيسقط عنهم لذلك.

واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها؛ لأن في ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع ولهذا خفي على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم في ذلك واهتمامهم العظيم فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع ولأنا نحكم بإيمان العامة ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض، وإنما طريقهم أخذ شيئين في التقليد أحدهما: أنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة ودليل فيكون اتباعهم لأقوال العلماء اعتقاداً عن دليل بهذا الوجه.

وإما لأن العوام يعلمون أن العلماء يقولون ما يقولون عن النبي ﷺ وقد عرفوا إقامة النبي ﷺ من المعجزات ما يعجز عنه البشر وتحقق في قلوبهم ثبوته بهذا الطريق وأنه يقول ما يقوله عن اللَّه عز وجل فحصلت عقائدهم عن علم ودليل قام لهم فيها بهذا الوجه.

وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جداً عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك متى يوجد في العوام يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه بل يكون أكثر العوام بحيث لو عرضت عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلاً فضلاً من أن يصيروا أصحاب دلائل ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية وإنما غاية العامي هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقي زنة من العلماء ويتبعهم في ذلك ويقلدهم ثم يسلمون عليها بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهوال ثم يعضون عليها بالنواجذ فلا يحولون ولا يزودون ولو قطعوا إرباً فهنيئاً لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التي تورطوا فيها حتى أدت بهم إلى المهاوي والمهالك، ودخلت عليها الشبهات العظيمة وصاروا في الآخرة متحيرين عمين ولهذا لا يوجد منهم متورع متعفف إلا القليل لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان

وأرسلوا بما في صفات اللَّه تعالى بجرأة عظيمة وعدم مهابة وحرمة ففاتهم ورع سائر الجوارح. وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضاً وإذا خرب جانب منه تداعى سائر جوانبه للخراب، ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية بل يدعون لأنفسهم مثل ذلك الدليل سواء وغاية الواحد منهم في الفلح والعلو على صاحبه بزيادة الحذق في طريق الجدل وبينهم أوضاع يناظرون عليها ويطالبون الخصم بطردها فإذا لم يفوا بطردها سموها انقطاعاً وعجزاً وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين ويزداد به مشقة فيما يعتقده وطمأنينة وإنما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوه وساموا جميع المسلمين سلوك طريقه وزعموا أنه من لم يفعل ذلك فلم يعرف اللَّه تعالى. ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطر الشقاء والداء العضال وإذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المئة الألف والمئتي الألف ممن يقوموا بالشرائط التي يعتبرونها إلا الفذ الفادر والشاذ النادر ولعله لا يبلغ عند العشرة، فمتى يجد المسلم من قبله أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع ويعتقد أنه لا عقيدة لهم في أصول الدين أصلاً وأنهم أمثال البهائم والدواب المسخرة.

وعن ثمامة بن الأشرس[١] وكان من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم: أنه رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى الفقراء انظروا إلى الحمير، وقال عمر بن النضر: مررت بعمرو بن عبيد فجلست إليه فذكرت شيئاً فقلت: ما هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابك؟ قلت: يوسف بن عون ويونس بن عبيد والتيمي، فقال: أولئك نخانس[٢] أنجاس أموات غير أحياء. وقال: واعلم أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم في العلم والفقه والاجتهاد في العبادة وطلب المطعم وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابة ومقدمو التابعين وقد اعتقد فيهم مثل هذا فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله في غير هؤلاء. نعم فقد ذكرت طرفاً من هذا صالحاً النمط في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، وذكرت الفرق بين طرق الكلام وطرق الفقه بأبين

(١) ثمامة بن أشرس أبو ينعقد النميري أحد المعتزلة البصريين ورد بغداد واتصل بهارون الرشيد. كان ديناً وقوراً صبوراً على الفقر، له مؤلفات توفي سنة (٢٠١هـ). انظر تاريخ بغداد (٧/ ١٤٥) رقم (٣٦٠١)، والسير (٩/ ٤٠٢) رقم (٨٨).

(٢) أبناء زنا أو صفة قبح. انظر لسان العرب (٦/ ٢٢٩).

أوجه وأوضح معنى فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغي أن يتكلم المسلم ويعتمد عليه ولا يغتر بزخارف القول وليتبع طريق السلف الصالحين والأئمة المرضية من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لبيان السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى، واللَّه تعالى يعصم ويؤيد بمنه وطوله.

❁ ❁ ❁

فصل

إبطال التقليد

قد ذكر أبو زيد فصلاً في إبطال التقليد ولم أجد في ذكره كبير فائدة فتركته وذكر بعده فصلاً في الإلهام، وسأنقل ما ذكره وأتكلم عليه في الموضع الذي ينبغي أن نتكلم عليه. قال: الإلهام ما حرك العلم بقلب يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة.

قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح عمله بغير علم.

وقال بعض الجهمية: إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول اللَّه ﷺ واحتج ذلك بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧، ٨] أي عرّفها بالإيقاع في القلب وبقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وشرح الصدر بنور العلم، والحرج والضيق بظلمة الجهل فاللَّه تعالى أخبر أنه الفاعل لذلك بلا واسطة ولا صنع من العبيد وبقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا﴾ [الأنعام: ١٢٢] فالحياة هي العلم، والنور هو الهدى وقد أخبر أنه الجاعل لذلك فلا صنع منا بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣] فأخبر أن الناس قد خلقوا على الدين الحنيفي بلا صنع منهم. وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ الآية [النحل: ٦٨] فأوحى إليها أي: ألهمها حتى عرفت مصالحها فلا ينكر مثل ذلك للآدمي وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧] وكان ذلك بطريق الإلهام وقال عليه الصلاة والسلام: «**كل مولود يولد على الفطرة**»[1] أي

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٤٦٥) رقم (١٣١٩)، ومسلم في الصحيح (٤/ ٢٠٤٧) رقم (٢٦٥٨).

على دين الحق وليس للمولود نظر واستدلال وقال ﷺ: «**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور اللَّه عز وجل**»[١] والفراسة شيء يقع في القلب بلا نظر في حجة. وقال عليه الصلاة والسلام لوابصة وقد سأله عن البر والإثم: «**ضع يدك على صدرك، فما شك فيه قلبك فدعه وإن أفتاك الناس**»[٢] فقد جعل النبي ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى. وقد قال النبي ﷺ: «**قد كان في الأمم محدثون فإن يكن في هذه الأمة أحد منهم فهو عمر**»[٣] أي منهم كأنه يوحى إليه ويحدثه ربه أو تحدثه الملائكة في قلبه. وقد روي عن أبي بكر رضي اللَّه عنه أنه قال: ألقى في روعي أن ذا بطن خارجه جارية[٤]. وإلا لغي الإلهام، وقد روي عن عمر رضي اللَّه عنه أنه تكلم في أشياء فنزل الوحي بذلك وقد كان أُلهم قبل. وقد كان لأنبياء بني إسرائيل إلهام يتكلمون عنه وينزل ذلك بمنزلة الوحي إلى غيرهم. وقالت الأئمة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحرٍّ بقلبه: لا تجوز.

وإن أصاب القبلة وإن صلى بتحري قلبه تجوز صلاته وإن أصاب غير القبلة.

قالوا: فثبت أن الإلهام حق من قبل اللَّه تعالى وأنه كرامة للآدمي وأنه وحي باطن إلا أنه إذا عصى ربه وعمل بهواه يحرم هذه الكرامة ويستولي عليه وحي الشيطان قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٢١] فالمطيع لا يخفى عليه وحيه عن وحي الملك إلا على سبيل الغفلة التي تعتري القلب فينزل ثم ينتبه من ساعته ولا يقر عليه.

قالوا: بالقلب يمتاز له الحق من الباطل فاحتج أهل الإلهام بمثل هذه الحجج التي ذكرناها.

قال: وأما حجة أهل السُّنَّة والجماعة قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ الآية[البقرة: ١١١] فألزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة لأن الإلهام حجة باطنة فلا يمكن إظهارها وقال: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] فقد وبخهم بدعوى إله غير اللَّه لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم حجة لهم لما لحقهم التوبيخ فثبت أن الحجة التي يصح العمل لها ما

---

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٢٩٨) رقم (٣١٢٧)، والطبراني في المعجم الكبير (٨/ ١٠٢) رقم (٧٤٩٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٢٧٩) رقم (٣٢٨٢)، وابن حبان في الصحيح (١٥/ ٣١٧) رقم (٦٨٩٤)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٩٢) رقم (٤٤٩٩).

(٤) سبل السلام (٤/ ١٨٩).

يمكن إظهاره من النصوص والآيات التي عرفت حججاً ويدل قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] وهذا يدل على أن العلم باللَّه تعالى لا يكون إلا بالآيات والآيات لا تدلنا إلا بعد الاستدلال بها عن نظر عقلي ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الآية [الغاشية: ١٧]. وقال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] وقال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] واللَّه تعالى أمر بالنظر والاستدلال ولم يأمر بالرجوع إلى القلب ولذلك قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «**بم تقضي؟**» قال: بكتاب اللَّه. قال: «**فإن لم تجد في كتاب اللَّه؟**» قال: بسنة رسول اللَّه. قال: «**فإن لم تجد بسنة رسول اللَّه؟**» قال: أجتهد برأيي.[1] فلم يذكر بعد الكتاب والسُّنَّة إلهام القلب وإنما ذكر الرجوع إلى النظر والاستدلال.

وقد روي عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «**من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»[2] وأجمعنا على أنه يجوز ترائي النظر، والاستدلال بالأصول فدل أن المراد به الرأي بلا نظر، ولأن الرأي بلا نظر لو كان حجة يعمل بها كالوحي لحل كل إنسان أن يدعو الخلق إلى ما عنده بل وجب كما وجب على نفسه العمل به وكما كان يجب على النبي ﷺ قال: ومن قال هذا فقد كفر.

قال: ونقول أيضاً على أهل الإلهام: ما قولكم في الإلهام؟ أهو حجة بلا موافقة الشرع أو ما كان وافق أم خالف؟

فإن قال: يكون حجة وإن خالف فهذا لا يقوله مسلم وفيه رفع الإسلام، وإن قال: بموافقة فلا تثبت الموافقة إلا بالنظر في أصول الشرع وأيضاً فإن الإلهام قد يكون من اللَّه تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من النفس فإن كان من اللَّه تعالى يكون حقاً وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقاً بل يكون باطلاً فإذا احتمل ألَّا يكون حقاً يدل أن كل إنسان في دعوى الإلهام مثل صاحبه فإن قال: ألهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول الآخر: إن ما تقوله خطأ وباطل.

ونحن نقول لهؤلاء: إنا أُلهمنا أن ما تقولونه خطأ وباطل. قالوا: هذه دعوى منكم نقول ما تقولونه أيضاً دعوى. فإن قالوا: إنكم لستم من أهل الإلهام نقول أيضاً: إنكم لستم من أهل الإلهام، وبأي دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ٣١) رقم (٨٠٨٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ١٩٩) رقم (٢٩٥١).

قال أبو زيد: وقد ابتليت بقوم زعموا أن العبد يرى ربه بقلبه فيعرفه بلا نظر واستدلال بالآيات وهذا قول لم يكن في السلف والقلب مضغة ليس لها حاسة رؤية مثل ما ليس لسائر الأعضاء حاسة رؤية فلا فرق بين قول من يقول: رأيت ربي بقلبي وبين قول من يقول: رأيت ربي بيدي، أو سمعي، قال: وأما رؤية القلب علمه بنظره، ونظره التفكر لا يتصور غيره ولهذا قال النبي ﷺ: «**تفكروا في الآيات ولا تتفكروا في الذات**»، لأن الآيات محسوسة فالتفكر فيها يدلنا على اللَّه تبارك وتعالى، وأما التفكر في الذات يوجب التعطيل كنظر العين إلى ما لا يرى وإنما مثله نجار في بيت لا يرى ويخرج منه الخشب المنجور فيقبل نظر الناظر إلى الخشب المنجور العلم بالنجار ولا علم له بوجود النجار. فأما نفسه فلا علم له بها.

وحكي لنا عن محمد بن زكريا أنه قال لأصحابه: إذا كلمكم الموحدون في الآيات فكلموهم في الذات، وبه تعلق فرعون في محاجة موسى عليه السلام. قال: وما رب العالمين؟ فأعرض موسى عن جواب المحال، وأجاب بالوصف قال: رب السموات والأرض. وما أخطأ الحكماء الأوائل إلا بتفكرهم في الذات والماهية.

قال: فأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨] تأويله واللَّه أعلم عرفها بطريق العلم وهو الآيات والحجج طريق الفجور والتقوى، وكذلك شرح الصدور بنور التوفيق وهو النظر والحجج وكذلك الأخبار المذكورة في القرآن للقلب هو بنور الأدلة وبما أراه من الآيات والاهتداء للعبرة إنما يكون بهداية اللَّه تعالى، وذلك بطريق الهداية بعد جهاد العبد قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقال تعالى: ﴿وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] وإنها أدنى الدرجتين والأعلى بالاصطفاء والاختيار كما قال تعالى: ﴿يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ﴾ [الشورى: ١٣]. وقال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧] ولم يذكر جهاده. فاللَّه تعالى يجتبى إليه من يشاء بروح القدس وكمال نور العقل وزكا الطريق والتوفيق بأداة الحجج كرامة ابتداء حتى يصير موكلاً على النظر في الآيات فتبين له أنه الحق كما يتبين للكافر يوم القيامة.

قال: وأما الفطرة فتأويلها أن الآدمي يخلق وعليه أمانة اللَّه التي قبلها آدم عليه السلام فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة وكان على عذر في ترك الأداء عن عجز على ما بينا في باب حمل الأمانة. فأما وحي النحل فإنما أنكرنا مثل ذلك في علم خوطبنا بكسبه وابتلينا به، وأما وحي أم موسى فإنَّا نقول به وبيانه: أن أم موسى خافت على موسى القتل من فرعون لما ظهرت من سنته

ومن خاف على نفسه الهلاك حل له إلقاؤه في البحر إن نجا فيه النجاة بوجه، وراكب السفينة إذا ابتلي بالحريق حل له ركوب لوح في البحر، ولأن من ابتلي بشرين لزمه اختيار أهونهما، فقد فعلت الذي فعلت بالنظر ومعنى الوحي هو إلقاء النظر في قلبها، وأما كرامة الفراسة فلا ننكرها أصلاً ولكنا لا نجعل شهادة القلب لجهلنا أنها عن اللَّه تعالى أو من إبليس أو من نفسه، وأما قول الصحابة رضوان اللَّه عليهم فلم يثبت توحيد قول منهم بعد إلا على نظر واستدلال، فهذا جملة الذي نقلته من قوله في الإلهام وقد تركت بعض ما أورده طلباً للاختصار.

واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل اللَّه تعالى بعبد بلطفه كرامة له. ونقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك أن كل من استقام على شرع النبي ﷺ ولم يكن في الكتاب والسُّنَّة ما يرده فهو مقبول وكل ما لا يستقيم على شرع النبي ﷺ فهو مردود ويكون ذلك من تسويلات النفس ووساوس الشيطان ويجب رده على أنا لا ننكر زيادة نور من اللَّه تعالى كرامة للعبد، وزيادة نظر له، فأما على القول الذي يقولونه وهو أن يرجع إلى قوله في جميع الأمور فلا نعرفه، واللَّه تعالى أعلم وأحكم.

فـصـل

[المفتي والمستفتي]

وإذا فرغنا من الكلام في الاجتهاد والمجتهد. فنذكر:

الكلام في المفتي والمستفتي وما يتصل في ذلك

فنقول: المفتي من العلماء من استكملت فيه ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون من أهل الاجتهاد، وقد قدمنا شروط المجتهد وصفته.

والشرط الثاني: أن يستكمل أوصاف العدالة في الدين حتى يثق بنفسه في التزام حقوقه ويوثق به في القيام بشروط.

والشرط الثالث: أن يكون ضابطاً لنفسه من التسهيل كافاً لها عن الترخيص حتى يقوم بحق اللَّه تعالى في إظهار دينه ويقوم بحق مستفتيه.

وللمتسهل حالتان:

إحداهما: أن يتسهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر في حق الاجتهاد، فلا يحل له أن يفتي ولا يجوز أن يستفتي وإن جاز أن يكون ما أجاب به حقاً لأنه غير مستوف لشروط الاجتهاد لجواز أن يكون الصواب مع استيفاء النظر في غير ما اختلف فيه.

والحالة الثانية: أن يتسهل في طلب الرخص، وتأويل الشبه ومعنى النظر ليتوصل إليها ويتعلق بأضعفها وهذا متجوز في دينه متعد في حق اللَّه تعالى أو غار لمستفتيه عادل عما أمر اللَّه سبحانه به في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧] وهو في هذه الحالة أعظم مأثماً منه في الأولى لأنه في الحالة الأولى مقصر. وفي الثانية متعد وإن كان في الحالتين آثماً متجوزاً. لكن الثاني أعظم وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشبه كذلك لا يجوز أن يطلب التغليظ والتشديد وليعدل في الجواب إلى ما يوجبه صحة النظر من الحكم الذي تقتضيه الأدلة الصحيحة فإن دلت على التغليظ أصاب وإن دلت على الترخيص أصاب وإن كان للتغليظ وجه في الاجتهاد أمسك عن ذكره؛ فهذه الشروط التي يجب أن يكون عليها المفتي فإن أخل بها لم يحل للفتيا ولا يحل لسائل علم بحاله أن يستفتيه.

فأما إذا علم المفتي جنساً من العلم بدلائله وأصوله وقضى فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجز أن يفتي في غيره.

واختلفوا في جواز فتياه في الذي اختص بعلمه: فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله وقصره فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجز أن يفتي في غيره. واختلفوا في جواز فتياه في الذي اختص بعلمه فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله ودلائله ومنعه أكثرهم في الفتيا فيه لتجانس الدلائل، وتناسب الأحكام امتزاجاً لا يتحقق أحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتي، ويأثم بالتسهيل وطلب الترخيص أكثر مما يأثم المفتي وإن كان كل واحد منهما مأموراً بإمعان النظر واجتناب الرخص لأن في القضاء إلزاماً ليس في الفتيا ويجب فيه ما لا يجب في الفتيا فافترقا.

❁ ❁ ❁

مسألة: [علم القاضي]:

وقد قال أصحابنا: إنه لا بد للقاضي أن يكون عالماً عدلاً.

وعند أبي حنيفة: يجوز أن يكون القاضي جاهلاً فاسقاً على معنى أنه يصلح لذلك.

ويقولون: إنه لا ينبغي أن يولي القاضي إلا العالم العدل.

قالوا: وإذا فسق بعد تقليد القضاء يجب على السلطان أن يعزله وقد ذكر الخصاف من أصحابهم في كتاب آداب القضاة أن القاضي إن ارتشى وقضى لا ينفذ قضاؤه وإن كان القضاء بحق فبعضهم قال بهذا على القول الذي اختاره أصحابنا أنه إذا فسق ينعزل.

وقال بعضهم: الانعزال بالفسق ليس بمذهب، وإنما قاله بعض أصحابنا من غير أن نعرف أنه مذهب أبي حنيفة لكن على ظاهر مذهبه وإن كان لا ينعزل لكن في هذه الصورة لا ينفذ قضاؤه لأنه وجب عليه القضاء للَّه عز وجل، فإن القضاء رأس الطاعات والعبادات، ولهذا لا يجوز للقاضي أن يأخذ الأجرة على القضاء فإذا ارتشى وقضى صار قاضياً لنفسه فلم يكن عبادة للَّه تعالى، فلا يكون قضاء.

ببينة: أنه قضى لنفسه حيث ارتشى وقضى، وقضاؤه لنفسه باطل.

قالوا: وإذا كان جاهلاً يقضي بقول العالم كأنه يسأله ويقلده ثم يقضي به.

وأما مذهبنا: فإنه لا يجوز أن يكون القاضي إلا عالماً عدلاً لأن الشهادة دون القضاء فإذا اعتبرت العدالة في الشهادة ففي القضاء أولى وكذلك الفتوى فإن الفتوى أولى من القضاء فإذا لم يجز للمفتي إلا أن يكون عالماً كذلك القاضي لا يجوز إلا

أن يكون عالماً وقد فرقوا بين القاضي والمفتي وقالوا: المفتي لا يقدر أن يفتي بعلم غيره. وأما القاضي يقدر أن يقضي بعلم غيره بأن يرجع في قضاياه إلى عالم يقضي بذلك.

ونحن نقول: إن قلتم لا يمكن الفتوى بعلم غيره من حيث الصورة فليس كذلك لأنه يمكنه أن يسأل غيره ثم يفتي به كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يقضي به. وإن قلتم حقيقة ففي الموضعين واحد، لأن الفتوى والقضاء كل واحد منهما ينبغي أن يكون عن علم، والتقليد لا يرجع إلى علم لأن التقليد لا يفيد علماً للمقلد، ولأن العلم يكون بطريق ولم يوجد طريق العلم في واحد منهما رجعنا إلى بقية الكلام في الفتوى والمستفتي.

واعلم أن المفتي يجب عليه أن يفتي من استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم فإن لم يكن في الإقليم الذي هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا، وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه لأن ذلك من فروض الكفاية، وإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فرضه وعلى هذا نقول: إن الإنسان إذا تعين لطلب العلم بأن لم يكن في ناحيته من يصلح لطلب العلم سواه يجب عليه أن يطلبه ولا يحل له أن يتركه وهذا إذا وجد فيه شروط الطلب وشروط الطلب في الإنسان صحة حواسه ووفور عقله، وسلامة آليته، فإذا تكاملت فيه آلية الطلب وجب عليه الطلب، ويجب على المطلوب منه أن يجيب ويعلم إذا تعين لذلك والأصل فيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**كن عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً ولا تكن الخامس فتهلك**»[1].

وروي عن علي رضي اللَّه عنه أنه قال: «الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق لم يستطيبوا العلم»[2] فإن أمسك الطالب عن الطلب سقط الفرض عن المطلوب منه وكان الطالب بالإمساك عاصياً، وإن طلب الطالب وأمسك المطلوب منه عن التعلم كان المطلوب منه بالإمساك عن التعلم عاصياً، وهذا إذا لم يوجد غيره. وأما الطالب فقد سقط عنه فرض المطلوب.

والحالة الثانية: أنه لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره، فيكون الطلب والتعليم ندباً في حقهما، ومن فروض الكفاية في حق الكافة، وإذا شرع الطالب في الطلب سقط

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (٢/ ٦٣) رقم (٧٨٦).
(٢) الحلية (١/ ٨٠) وتاريخ بغداد (٦/ ٣٧٩).

به الفرض عن المطلوب منه، وإذا أجاب المطلوب منه سقط به الفرض عن المطلوبين أعني فرض الكفاية.

والحالة الثالثة: أن يتعين على الطالب فرض الطلب لعدم غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره فيكون التعلم متعيناً على الطلاب، والتعليم ندباً في حق المطلوب منه.

والحالة الرابعة: ألَّا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره ويتعين على المطلوب منه فرض التعليم لعدم غيره فيكون الطلب ندباً في حق الطالب والتعليم فرضاً متعيناً على المطلوب منه وإذا استفتى المفتي من لا يجد غيره وجب عليه أن يفتيه ويتعين فرض الفتيا عليه إن علم أنه يعمل بقوله ولا يجب عليه إن علم أنه لا يعمل بقوله وإن كان المستفتي يجد غيره كانت فتياه ندباً، ولم يكن فرضاً متعيناً، ولا يجوز للمفتي أن يطلب على الفتوى أجراً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١] أي يأخذوا عليه أجراً، ويجوز أن يقبل الهدية بخلاف الحاكم لأن الحاكم يلزمه حكمه.

وإن اجتهد المفتي في حادثة مرة فأجاب فيها ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادة الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال: يفتي بالاجتهاد الأول.

ومنهم من قال: يحتاج أن يجدد الاجتهاد والأول أصح.

فأما المستفتي فلا يجوز له أن يستفتي من شاء على الإطلاق لأنه ربما يستفتي من لا يعرف الفقه بل يجب أن يتعرف حال الفقيه في الفقه والأمانة، ويكفيه في ذلك خبر العدل الواحد فإذا عرف أنه فقيه نظر فإن كان وحده قلده، وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال: يقلد من شاء منهم.

وقال أبو العباس والقفال: يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين وهذا قد ذكرناه من قبل.

وإن استفتى رجلين نظر في الجواب فإن اتفقا في الجواب عمل بما قالا، وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه:

منهم من قال: لا يأخذ بما شاء منهما.

ومنهم من قال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما.

ومنهم من قال: يأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقيل والأولى أن يقال: يجتهد ممن يأخذ بقوله منهما.

وأما الذي قال: إنه يأخذ بأغلظ الجوابين فقد يكون الحق في أخف الجوابين قال اللَّه تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال النبي ﷺ: «**بعثت بالدين الحنيفية السهلة السمحة**»(١) وقد قيل: يأخذ بأخف الجوابين لهذا الدليل.

فإن قال قائل: هل يجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل؟

الجواب قلنا: لا يمنعه أن يطالب به لأجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم أن يذكر الدليل إن كان مقطوعاً به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه أن يذكر له الدليل إن لم يكن مقطوعاً به لافتقاره إلى الاجتهاد ويقصر عنه العامي.

فإن قال قائل: قد اخترتم أن يكون على العامي الاجتهاد في أعيان الفقهاء فأيش يجب عليه من ذلك؟

الجواب: أن الذي عليه في الإخبار والاستخبار أن يعرف شواهد حاله ويسأل عنه من يثق بصدقه ويجب على من استخبر منه أن يخبر على ما عرفه من حاله فإن لم يغلب على ظنه صدق الواحد والاثنين استزاد والاحتياط أن يزيد بقدر ما يمكنه ليزداد ثقة وطمأنينة.

وقد قيل: إنه إذا اجتمع عالمان على جواب وتفرد أحدهما بخلافه أخذ بقول الاثنين لأن النبي ﷺ قال: «**الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد**» وهذا إنما يأتي عند استواء الكل بعد اجتهاده منهم، وأما إذا تفاضلا في العلم فلا بد أن يكون الأخذ بقول الأفضل أولى.

وقد قيل: يجوز الأخذ بقول المفضول كما يجوز للحاكم أن يقبل شهادة العدل وإن كان هناك من هو أعدل منه، ولأن الصحابة قد تفاضلوا تفاضلاً بيناً فما منعوا من استفتاء المفضول مع وجود من هو أفضل منه. وإذا سمع المستفتي جواب المفتي لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه فيصير العمل لازماً بالانقياد ويجوز أن يقال: إنه يلزمه إذا أخذ في العمل به، وقد قيل: إنه يلزمه إذا وقع في نفسه صحته وحقيقته، وهذا أولى الأوجه، وإذا لم يعلم المستفتي لسان المفتي فيكفي ترجمة الواحد ويجوز أن يجيب باللسان ويجوز أن يجيب بالكتبة.



(١) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٢٦٦) رقم (٢٢٣٤٥).

مسألة: ويجب على العامي أن يستفتي إذا وقعت له الحادثة:

ولم يحتمل التأخير فيلزمه تعجيل السؤال، وهذا في الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه، فأما في المعاملات فإن توجه الحق عليه لزمه الاستفتاء فيه وإن كان الحق له مخيراً فيه ثم ما يسأل عنه من فروض الديانات ينقسم على خمسة أقسام:

أحدها: ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق وهو الإيمان ومسألة الصلاة التي لا تسقط عمن عقلها من المكلفين، ولا مهلة في تأخير العمل بها.

والقسم الثاني: ما يجب على المكلف بوجود شرط ولا يجب عليه مع عدم الشرط وهو الحج الواجب بوجود الزاد، والراحلة، والزكاة الواجبة بوجود المزكي، فلا يلزمه العمل بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود الشرط.

والقسم الثالث: ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف، وهو الحر والعبد، والمسلم والكافر، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن أحوالهم.

والقسم الرابع: ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله، كالمسافر والمقيم، والطاهر والحائض، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم وهم مخيرون في استعلام ما لهم من الرخص.

والقسم الخامس: فرضه على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، وغسل الموتى، والصلاة عليهم فلا يلزم مع طهور الكفاية أن تعلم ويلزم العلم بها عند التعين عليه.

واعلم أن فرض التعليم الذي على الآباء للأولاد، وذلك إذا بلغ الولد ستاً، فينبغي الأب أن يذكره أن اللَّه عز وجل خالقه ومعبوده، وأن محمداً ﷺ نبيه ورسوله، وأنه على دين الإسلام وأنه لا نبي بعد نبينا محمد ﷺ، وأنه بعث بمكة ودفن بالمدينة. ويذكر له بحيث تزول عنه الشبه ليألفه وينشأ عليه إذا بلغ سبعاً، وصار بحيث يؤمر وينهى عليه الطهارة ومواجبها، والصلاة وما يشتمل عليها، فيأمره بفعلها ولا يضربه على تركها، لضعفه عن احتمال الضرب، حتى يبلغ عشراً، فإذا بلغ عشراً يضربه إن تركها، لأن هذا أولى زمان البلوغ ومبادئ القوة، ويذكر للغلام والجارية ما يكون بلوغهما به، ويذكر لهما استقرار الفرض عليهما بالبلوغ، ويعلمهما ستر العورة، واجتناب القبائح، ويعلمهما من مصالح الدنيا ما يكون باعثاً على صلاح أحوالهم، ويكون التعليم بما اختص بأمور الدين فرضاً وبما

اختص بأمور الدنيا ندباً، لأن أمور الدين محمولة على الاعتقاد، وأمور الدنيا محمولة على النفل.

وهذا الذي ذكرناه واجب على الآباء في مبادئ التربية، وتختلف مبادئ التعليم على قدر ما ركب اللَّه فيهم من العقول ليثبتوا عليها فتصير مستقرة في غرائزهم، فإن لم يكن لهم آباء فعلى الأمهات، فإن لم يكن لهم أمهات فعلى الأولياء الأقرب فالأقرب منهم، فإن لم يكن لهم أولياء فعلى الإمام، وإن اشتغل الإمام عنهم، فعلى جميع المسلمين، ويتوجه فرض كفايته على من علم بحاله منهم إذا كان قريب الدار، ولا يلزمه من لا يعلم، ولا من بعد وإن علم، وإذا كانت الصغيرة ذات زوج وأبوين وجب تعليمها على الأبوين، فإن عدما، فالزوج أحق بتعليمها من سائر أوليائها، وإن كان الصغير ذا زوجة لم يكن عليها فرض تعليمه، وفي الصغيرة لها زوج يجوز أن يقال: يجب على الزوج تعليمها مثل ما يجب على الأولياء، ويجوز أن يقال: إنه يكون ندباً في حق الزوج، وإن كان واجباً في حق الأولياء، وإذا كان الزوجان فقيهين وقد آلى منها وقد مضت عليها أربعة أشهر، فإن اعتقدت الزوجة أنها قد بانت منه، وحرمت عليه واعتقد الزوج أنها لم تبن فعلى كل واحد منهما أن يعمل بمعتقده، فيلزم الزوجة منعه من نفسها، وتهرب منه، وللزوج أن يستمتع بها ويكرهها، ويتوصل كل واحد منهما إلى معتقده بما هو دون القتل، والضرب يفضي إلى تلف النفس، فإن أفضى إلى القتل، وتلف النفس كف وكان حكمه فيما قيل حكم المكره يئول فيه المأثم عن الموطوءة لإكراهها وعن الواطئ لاعتقاده، وهكذا لو أفتاهما فقيه بالجوابين المختلفين وكانا جاهلين بالحكم، وإذا اعتدت الزوجة لاعتقادها أنها قد بانت منه حل لها أن تتزوج في الباطن لغيره، وحرمت في الظاهر على من يريد أن يتزوج بها وحل للأول وطأها في الظاهر كما بينا، وحل للثاني وطأها في الباطن فإن حكم بينهما حاكم عدل بأحد الحكمين تعين وثبت الحكم له، وإذا تنازع اثنان في حق، ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم وجب على صاحبه إجابته في الظاهر والباطن، وإن كان الحاكم عدلاً من أهل الاجتهاد، وإن كان غير عدل، أو كان من غير أهل الاجتهاد لزمه إجابته في الظاهر لئلا يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاة، ولا يلزمه الإجابة باطناً فيما بينه وبين اللَّه تعالى، لأن طاعة الولاء تجب على أهل العدل منهم دون من يجوز منهم وقد قال أبو بكر رضي اللَّه عنه: أطيعوني ما أطعتكم في اللَّه عز وجل، فإن عصيت اللَّه فلا طاعة لي عليكم. فإن حكم غير العدل بينهما التزما في الظاهر، وإن كان في الباطن غير لازم. وحكى أبو سعيد الإصطخري: أنه إذا ادعى

كان له الامتناع ظاهراً وباطناً، وإن أفضى الامتناع إلى قتله وحمله على قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**» وإذا حكم العدل بين خصمين لم يخل حالهما من أن يكونا من أهل الاجتهاد أو من غير أهله، فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لزمهما ما حكم به عليهما في الظاهر والباطن وإن استفتيا فأفتى يلزمهما أيضاً حكم ما أفتى به لكن يكون حكم الحاكم ألزم من فتيا المفتي وإن كان المتحاكمان من أهل الاجتهاد ولم يخل حكمه عليهما من ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يكون حقاً عندهما فعليهما إلزامه.

والحالة الثانية: أن يكون باطلاً عندهما فيلزمهما عملاً ولا يلزمهما معتقداً، ويجوز أن يقال يلزم المحكوم عليه ولا يلزمه المحكوم له، لأن المحكوم له مخير والمحكوم عليه مخير.

والحالة الثالثة: أن يكون عند أحدهما حقاً، وعند الآخر باطلاً، فإن كان معتقداً لحق هو المحكوم له وجب له استيفاؤه وعلى المحكوم عليه أداؤه وينبغي على قول الشافعي رحمه اللَّه: ألَّا يجب على المحكوم عليه أداؤه في الباطن وإن أوجب الحكم أداؤه في الظاهر وإن كان معتقداً لحق هو المحكوم عليه ومعتقد الباطل هو المحكوم له وجب على المحكوم عليه أداؤه في الظاهر والباطن واستيفاؤه، وللمحكوم له استيفاؤه في الظاهر، وفي استباحته له في الباطن مذهبان، وإذا استفتى المتنازعان فقيهاً مع وجود الحاكم فإن التزما فتياه عملا بها وإن لم يلزما فتياه كان الحاكم أحق بالنظر بينهما ولو لم يجدا حاكماً فقد قيل: يلزمهما فتيا الفقيه إذا لم يجد غيره مفتياً ولا حاكماً. وقيل: لا يلزمهما حتى يلتزماها، ولو وجدا غيره لزمهما من الفقهاء ولم يجدا حاكماً لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزماها، ويفتيهما باقي الفقهاء بمثل فتيا الأول وإن التزما فتيا الفقيه ثم تنازعا إلى الحاكم فحكم بينهما بغيره لزمهما فتيا الفقيه في الباطن وحكم الحاكم في الظاهر. وقيل: يلزمهما حكم الحاكم في الظاهر ولو استفتيا فقيهاً فأفتاهما ورضي به أحدهما وامتنع الآخر لم يلزم الممتنع ولو تحاكما إلى حاكم فرضي به أحدهما وامتنع الآخر لزم الممتنع ولو اختلفا فدعا أحدهما إلى فتاوى الفقهاء ودعا الآخر إلى حكم الحاكم أجيب الداعي إلى حكم الحاكم لأن فتيا المفتي إخبار وحكم الحاكم إخبار وإذا دعي إلى حكم الحاكم أجبر، وإذا كان الفقيه عدلاً والحاكم ليس بعدل فأفتاهما الفقيه بحكم، وحكم الحاكم بغيره لزمهما في الباطن أن يعملا بفتيا الفقيه ولزمهما في الظاهر أن يعملا بحكم الحاكم.

هذه جملة مسائل على الوجه الذي سردتها لا بد من معرفتها في فروع المفتي

والمستفتي أوردتها في هذا الموضع فليغتنمها الناظر عليها فإنها عزيزة الوجود جداً وقل ما يجدها الإنسان في المذهب وليس ما يقع عنها الغنية للفقيه واللَّه أعلم بالصواب [ ].

اعلم أنه قد ذكر بعض الأصوليين في فصل المفتي والمستفتي كلمات أحببت أن أذكرها هاهنا ويوجد في أثنائها فوائد لم تدخل فيما قد ثناه ذكر فصلاً في كيفية فتوى المفتي وقال: لا يجوز للمفتي أن يفتي بأحكام عن غيره بل إنما يفتي باجتهاده لأنه إنما سئل عنه ولم يسأل عن قول غيره وإن سئل أن يحكي قول غيره جازت حكايته ولو جاز للمفتي أن يفتي بالحكاية جاز للعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء، وذكر أنه إذا أجاب الفقيه في مسألة ثم وقعت تلك المسألة. قال: لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكراً لذلك القول وذاكراً لطريقة الاجتهاد لأنه كالمجتهد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد فتواه وهذا حسن جداً فينبغي أن يكون المختار هذا الوجه لأننا قلناه من قبل. ثم قال: إذا لم يجز للمفتي أن يفتي فتواه السابقة فأولى ألَّا يأخذ بفتوى من مات، قال: وإذا أفتى المفتي باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه تعريف المستفتي تغاير اجتهاده، إذا كان قد عمل به وإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتي ومعلوم أنه ليس قوله [. . . . .] الذي يريد أن يعمل فينبغي أن يخيره بذلك.

قال: وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره في القبول منه وإن كان مختلفاً فيه خيره بين أن يقبل منه أو من غيره وهذا لا شبهة فيه على قول من يقول: كل مجتهد مصيب وعلى قول من قال: إن الحق واحد.

يكون هكذا أيضاً لأنه ليس بأن يجب عليه الآخر بقول أحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر فإن كان التخيير معلوماً من قصد المفتي لم يجب عليه أن يخيره لفظاً بل يذكر له قوله فقط وليس كذلك الحكم لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبداً.

قال الإمام: وعندي أنه لا يجب عليه أن يبين له تخيره لأنَّا بينا أنه لا بد للمستفتي في الاجتهاد في أعيان العلماء وإذا وجب عليه ذلك فاختار أحد العلماء باجتهاده واستفتاه فقد صار في هذه المسألة بمنزلة مجتهد. والمجتهد لا يتخير بين الأخذ بقول غيره أو باجتهاده، بل يلزمه الأخذ باجتهاده فكذلك العامي يلزمه الأخذ بقول هذا العالم ولا يجب تخييره.

واعلم أن جماعة من المعتزلة منعوا العامي تقليد العالم أصلاً. وقالوا: إن العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له في الاجتهاد فيكون فاعلاً مفسدة ومع توهم المفسدة لا يجوز الرجوع وقاسوا أيضاً التقليد في الفروع على التقليد في الأصول. وقالوا: إذا لم يجز في أحدهما لا يجوز في الآخر. قالوا: ولأنه إذا قلده في مسائل الاجتهاد وقلتم: إن الحق في واحد فلا يؤمن أن يقلده في شيء يكون الحق بخلافه.

وعلى هذا قال أبو علي الجبائي: يجوز للعامي تقليد العالم في مسائل الاجتهاد، لأن كل مجتهد مصيب فأما فيما ليس من مسائل الاجتهاد إذا قلنا: إن العامي يقلد فيه الحق واحد فلا نأمن أن يكون قلده فيما هو خلاف الحق وقال هؤلاء: لا يجوز أن يأخذ العامي بقول العالم إلا بعد أن يبين له حجته ونحن نقول: إن هذا غلط عظيم وخطأ فاحش فإن الصحابة والأمة ومن بعدهم دليل على خلافه فإن الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام في غوامض الفقه ولم يرو عن أحد أنه عرّف العامي أدلته ولا نبه على ذلك ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخبروا عن الأدلة ولأن العامي إذا حدثت له حادثة، فلا بد أن يكون مستعبداً شيء فإن ألزمناه التعلم عند بلوغه خفي فيصير مجتهداً وأوجبنا هذا على كل أحد يؤدي إلى إهمال أمور الدنيا أجمع لأنهم إذا اشتغلوا بذلك فلا بد أن يتعطل أمر الدنيا وأمر مصالحها فإن قالوا: لا يلزمه الاجتهاد لكن العالم يبين له الدلائل يجوز هذا في آية يتلوها عليه أو خبر يذكره عن النبي ﷺ.

فأما القياس إنما يكون حجة ويجوز للإنسان أن يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعي مقدماً فلا يتصور حصولهما لهذا العامي بخبر يخبره العالم له عن ذلك فلا ندري كيف وقع هذا السهو [.....] ولكن قد بينا أن من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو الكبير والأولى بالمتكلمين أن يدعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له مع أنهم لو تركوا ذلك أيضاً كان أولى بهم وأسلم لدينهم يدل أنه إذا وقع للإنسان حادثة في صلاته أو صيامه فإذا لم يرجع إلى العالم في الجواب عنها فلا بد أن يسلك طريقاً يصير به عالماً مجتهداً وذلك بالابتداء بالتفقه والحادثة وحكمها. كيف تحتمل هذا التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيهاً، ومن يضمن له أنه يصير مجتهداً وأكثر طالبي العلم قد قطع الطريق بهم وبقوا مقلدين، وإنما يصير الشاذ النادر مجتهداً ويكون بحيث يسلم له النظر، وإن قال في الحال يذكر له الدليل فقد بينا أنه لا بد من مقدمات كثيرة، ومعرفة طرق وأسباب ووجوه وترتيبات تضل عنها فهوم المتبحرين مثل الفقهاء فكيف يدركه العامي

بمجرد ذكره له حتى يصير عالماً ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده.

وأما قولهم: إنه ربما لا ينصح له. قلنا: هذا باطل فمن روى خبراً في حكم يلزمه الأخذ به ولا يقال: إنه ربما كذب له ولأنه إذا كان قد اجتمع في المجتهد شرائط الاجتهاد فيمنع ذلك التوهم وهذا كالراوي إذا كان عدلاً، فإن عدالته تمنع هذا التوهم. وأما التقليد في الأصول فقد بينا من قبل وقد قال جماعة من أصحابنا الذين يمنعون التقليد في الأصول في الفرق بين الموضعين: إن العامي إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في التوحيد وسائر الصفات وإثبات القضاء والقدر وبيان النبوات وما يتصل لها ومدار هذه الأشياء أكثرها عقلية وإنما يحتاج العاقل فيها إلى تنبيه يسير فلا يؤدي إلى أن يستغرق ذلك عمره وتعطل عليه مصالحه.

وأما الحوادث الطارئة من الفروع بغير إحصاء ولا عد فالاجتهاد فيها لا يمكن إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها والاستدلال بها إلا في الزمان الأطول فيؤدي إلى ما قدمنا من دخول المفاسد في أمور عامة الناس. وأما الذي قاله أبو علي الجبائي فضعيف لأن ذلك إنما يكون بأن يلزم العامي أن يعرف مسائل الاجتهاد مما ليس في مسائل الاجتهاد، وإذا فعلنا ذلك فقد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد لأن ذلك لا يميز إلا أهل الاجتهاد، وفي ذلك من المفاسد ما قدمناه وذكر فصلاً في شرائط المستفتي وما يجب عليه إذا أفتاه أهل الاجتهاد، قال أما شرائط الاستفتاء أن يغلب على ظن المستفتي أن من يستفتيه من أهل الاجتهاد مما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ويرى أخذ الناس عنه وأن يظنه من أهل الدين بما يرى من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه فيما يراه من سمات الستر والدين والأشبه أنه ليس للعامي أن يستفتي من يظنه غير عالم ولا متدين وإنما أخذ عليه ذلك [. . . . .] الظن لأن ذلك القدر ممكن له. وأما ما يجب على العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد هو أنهم إن اتفقوا يجب على المستفتي أن يصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في أعلمهم وأدينهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن له فجرى مجرى قوة ظن مجتهد في المسائل التي يجتهد فيها. وقد ذكرنا أن قوماً من أصحابنا وغيرهم أسقطوا عنهم الاجتهاد لأن العلماء في كل عصر لم ينكروا على العامة ترك النظر في أحوال العلماء والأول أحسن، فإن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم كان مخيراً في الأخذ بأي أقاويلهم شاء فأيها اختاره وجب عليه كما بينا، وإن كان عنده أن واحداً من هؤلاء المفتين أدين فيجب عليه اتباع الأدين لأن الثقة تكون بقوله أقوى وكذلك إذا كان في ظنه أن أحدهما أعلم وجب عليه الأخذ بقول الأعلم لأن النفس إليه أسكن ويجري التفاضل في العلم

بمنزلة التفاضل في الدين، وأما إذا كانا عالمين دينين وأحدهما أدين إلا أن أدينهما أنقصهما علماً فإنه يحتمل أن يقال هما سواء، والأولى أن يرجح قول الأعلم بزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف والصواب.

قال: ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام فهو كتدبير أمور الدنيا لا يخفى عليهم فلا يسقط عنهم ونذكر مسألة تقليد العالم العالم. وقال: وإن أكثر الفقهاء منعوا من ذلك، وذلك لأن الصحابة لم يقلد بعضهم بعضاً بل ناظروا، ولو جاز ذلك لفعلوا ولم يكن لمناظرتهم في المسائل فائدة، وأيضاً فإن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآلة فلم يجز مع تمكنه من العمل على اجتهاده أن يصير إلى قول غيره كما لم يجز أن يصير إلى قول غيره في العقليات لما تمكن من النظر والاستدلال عليها ولأن المجتهد لو أداه إلى خلاف قول عالم آخر وإن كان أعلم منه لا يجوز له بالإجماع ترك رأيه والأخذ بقول الأعلم فيجب أن يجوز له ذلك وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول:

قال: ولأن التقليد دون الاجتهاد فإذا تمكن من الاجتهاد لم يجز له العدول إلى ما دونه كما لا يجوز للمتمكن من العلم أن يعدل إلى الظن وأيضاً فإن لمجتهد متعبد بالاجتهاد وعمله بحسبه ويكون بذلك مطيعاً للَّه عز وجل، وهذا لأن اللَّه تعالى ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من البعض، ولا يجوز إثبات بدل هذا التعليل الواجب إلا بدلالة عقلية أو سمعية ولا دليل يدل عليه فوجب نفيه واعتمد هذا الذي أوردنا كلامه، وهذا بالدليل ثم ذكر احتجاج المخالفين في تقليد الصحابة بقوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**» وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**» رضي اللَّه عنهما.

وأجاب وقال: هذه أخبار آحاد لا يكون [. . . . .] العلم على أن أكثر هذه الأخبار خطاب مواجهة لمن كان في ذلك العصر فمن لم يكن صحابياً أن يتبع الصحابة، ومن لم يكن صحابياً في ذلك العصر لم يكن من أهل الاجتهاد فجاز له التقليد، وعلى أنه يجوز أن يكون المراد به الأمر بالاقتداء بهم في روايتهم لأنه يقال لمن اتّبع رواية غيره: إنه اقتدى به أي: اقتدى بروايته ثم قال: «**اقتدوا باللذين من بعدي**» وقوله: «**عليكم بسنتي**» وما يشبه هذه الألفاظ أمر، والأمر للإيجاب وليس يجب التقليد إلا على العامي فدل أن المراد به هو العامي دون العالم.

وأما الدعاء الذي قاله لعمر وعلي فيجوز أن يكون ذلك في شيء مخصوص والدليل عليه أن سائر الصحابة اجتهدوا وأفتوا بما أدى إليه اجتهادهم ولم يرجعوا

إلى قولهم معتقدين أن ما قالوه في الحق والصواب دون غيره فإن قالوا: أليس أنه روي أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ رضي اللَّه عنهما حين قال له ذلك برأيه وأن سألهما عن وجه الحجة فدل أنه كان محض تقليد. قلنا: ذلك مجهول على التنبيه على وجه الدليل وحين ينبهان على ذلك ننتبه.

فقال ما قال لهذا المعنى، ويجوز أنه خطر له وجه قولهما حين سمع كلامهما، فرجع إلى ذلك لهذا ويكون على هذا عمله بعلمه واجتهاده لا بتقليدهما، يبين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين في الحدث ثم صمم على أحدهما فقال له قائل: ليس هذا بصواب إنما الصواب كذا وكذا. فقال له: صدقت فهم الحاضرون أنه إنّما صدقه لأنه تنبه على وجه الرأي إما من ذلك الكلام أو من غيره.

واحتج أيضاً لهم وقال: إن المجتهد مصيب صواب وقوله: صواب، فجاز اتباعه.

قلنا: قولك له: صواب دعوى ويجوز أنه خطأ، وهذا لأنا نقول: إن الصواب في قول واحد من المجتهدين فالذي يظن أنه الصواب بعينه يجوز أنه الخطأ بعينه فهذا حكاية ما نقله في أصوله ذكرته مع اقتصار على البعض وأفردته لأنه اشتمل على فوائد في هذه المسائل المذكورة، وهذه المسائل وإن دخلت فيما أوردناه من قبل، فقد تضمن نقله تقريراً للصحيح المختار من الأقوال واللَّه تعالى يهدي إلى الصواب ويرشد بمنّه إليه.

۞ ۞ ۞

وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام في الأصول وذكرنا المختار من ذلك وأوردنا الدلائل الصحيحة في ذلك على ما يوجه التحقيق ويصلح لتثبيت الأصول التي بنينا عليها الفروع في مسائل الخلاف وبلغنا النهاية في الإيضاح، وكان قصدنا بذلك إن شاء اللَّه سنبين الحق من الباطل ولم نقصد قصر الميل إلى جانب دون جانب وخلينا سرد كثير مما قاله أصحابنا حين لم نجد على ذلك دليلاً قوياً يعتمد عليه فاخترنا في الكل ما أمكن تحقيقه وإثباته بطريق الزمان، ولم نقنع بمحض الجدل واللَّه تعالى يجعل سعينا في ذلك لوجهه وطلب مرضاته والأولى أن نقنع بالكفاف، لا لنا ولا علينا، وفيه الربح العظيم والنجاة من الخسارة.

۞ ۞ ۞

فـصـل

[الانتساب للإمام الشافعي]

وقد بقيت علينا مسألة النسبة إلى الإمام المطلبي الشافعي رحمه اللَّه:

وهذا أمر يعرف باستقراء المسائل والنظر في دلائلها فإن المجتهد لا يقنع بمجرد التقليد والنسبة من غير معنى وقد ذكرت في كتاب الاقتصار طرفاً من تقديم أصحاب الحديث على أصحاب الرأي.

وقد ذكرنا درراً من فضل الشافعي رحمه اللَّه وذكرت أيضاً في الكتاب الذي سميته «البرهان» المسائل من أصول المخالفين يأتي على تشنيعات عليهم في أشياء اختاروها لا يصح ذلك على أصول الشرع، وسردت ذلك سرداً من أول كتاب الطهارة إلى آخر الكتب فلم أحب إعادته في هذا الموضع، وأيضاً فإن سائر أصحابنا قد اعتنوا في ذلك وصنفوا الكتب وقد بالغوا ولم يقصروا، وعلى الجملة نقول: إن الانتساب إلى الشافعي استنان فإن النبي ﷺ قال: «**الأئمة من قريش**»[1].

وقال في موضع آخر: «**الناس تبع لقريش في هذا الأمر، أبرارهم تبع لأبرارهم، وفجارهم تبع لفجارهم**»[2]، فذكر أنهم الأصل وأن باقي الناس تبع لهم، ولا بد للمتبع من مقتدى به في الجملة والتقليد وإن لم نجوزه للعالم ولكن لأجل حرمة ما ذكره الرسول ﷺ لم يكن بدٌّ من إمام ينتسب إليه لنكون ممتثلين لقول صاحب الشرع صلوات اللَّه وسلامه عليه: «**الناس تبع لقريش**» فاخترنا الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي رحمه اللَّه ورضوان اللَّه عليه لأنا لم نجد في الأئمة الذين مهدوا الأصول وفرّعوا التفريعات وتكلموا في المسائل على ما توجبه الأصول والاجتهاد الصحيح المبتنى على القواعد الصحيحة أحداً من قريش سوى الشافعي رحمه اللَّه، والباقون لا مطعن عليهم وقد تحروا الحق وطلبوه بجهدهم، لكن العالم الذي لا يجوز له التقليد وإنما يطلب الانتساب المحض بوجه الاستنان بقول الرسول ﷺ فتعين الانتساب إلى الشافعي رحمه اللَّه لما بينا من قبل.

وأما العامي الذي يقلد ويطلب الانتساب أيضاً فالأولى له وبه أن ينتسب إلى هذا الإمام لأن القرشي إمام مقتدى به بقول صاحب الشرع مؤيد بزيادة لا توجد في

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٢٨٨) رقم (٣٣٠٥)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٤٥١) رقم (١٨١٨).

غيره وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**رأي رجل من قريش مثل رأي رجلين من غير قريش**» يعني في إصابة الصواب فيكون أبو حنيفة ومالك وغيرهما على النصف من الشافعي في إجابة الحق فيتعين لهذا أيضاً الانتساب إلى مثل هذا الإمام، ثم بعد هذا إذا نظر العالم إلى المسائل وأصولها وفروعها وجد أصول الشافعي رضي اللَّه عنه موافقة للكتاب والسُّنَّة مؤيدة بهما مستمرة على الإخبار إذا وجدها استمراراً صحيحاً مستقيماً ويتبع الصحيح منها ويدع الرأي حين يجده فلا يأمر بعرض حديث على قياس ولكن يأمر بعرض القياس على الأحاديث فإن وجدها معترضاً على خبر من ذلك حكم بردّه وقدم الحديث ويقول بطرح المراسيل والمناكير ويعرض عن رواية المجاهيل ولا يفرع إلا على أصل صحيح وفي القياس يطرد القياس طرداً ولا يدعه باستحسان ولا يمنع أيضاً في موضع يمكنه استعماله فيه ويطلب المعاني المؤثرة والأشباه الصحيحة ويطلب المعاني المؤثرة في العلل ليكون بريء الجانب.

مسألة: [تفريعات أصول الفقه]:

من المناقضة الموحشة وفي هذا كلام كثير وخطب عظيم لكنا اقتصرنا على هذا القدر وأشرنا إلى طرف منه واللَّه ولي التسديد بمنّه وعونه ويتلوه إن شاء اللَّه ذكر مسائل وفصول اختصر أبو زيد بإيرادها في أصوله والكلام عليها واللَّه المعين.

واعلم أنا قد أتينا على مقصودنا من الكلام في أصول الفقه على ما ذكره الصحابة وأوردنا الصحيح من ذلك على سبيل التحقيق لا على سبيل المجاز، والتجوز على ما يفعله كثير من المتفقهة وحين فرغنا من ذلك فقد ذكر القاضي أبو زيد الدبوسي في آخر كتابه الذي صنفه في أصول الفقه وسماه «تقويم الأدلة» فصولاً لا توجد في سائر الأصول وللفقهاء حاجة إليها خصوصاً في الطريقة التي هي معهودة الوقت فأحببت إيراد ذلك والكلام عليه في المواضع التي يجب الكلام عليها فيكون مخالفاً لأصولنا التي تبنى عليها التفريعات لنزول حيرة السامع لذلك حين يسمعه ويعرف وجه الكلام عليه إذا احتاج إليه ونسأل اللَّه تعالى المعونة في ذلك والتأييد بمنه. بدأ يذكر فصلاً في خبر أهلية الآدمي لوجوب الحقوق الشرعية وهي الأمانة التي حملها الإنسان قال: لا خلاف أن الآدمي يخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق عليه فإنه يخلق وعليه عشر الأرض وخراجها بالإجماع، وعليه الزكاة على قول أهل الحجاز واختلفوا فيما سقط عنه بعذر الصبي كما يسقط بعذر الحيض عن الحائض لا أنها ليست بأهل للإيجاب عليها فإن الصوم قد لزمها وهذا لأن الآدمي أهل الوجوب عليه بالذمة فمحل الوجوب هو الذمة. يقال: وجب في ذمته كذا ولا

يضاف الوجوب إلى غيرها والآدمي كما خلق، خلق وله ذمة. أترى أن الطفل إذا انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه ضمانه بخلاف البهيمة وكذلك يلزمه مهر امرأته وسائر حقوق الناس، وإنما عرف وجوهها بالشرع ولأن الذمة عبارة عن العهد فاللَّه تعالى لما خلق الإنسان ليتحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأن حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق اللَّه تعالى التي سماها أمانة كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه، ولأن هذه الحقوق الشرعية التي تلزم الآدمي بعد البلوغ تجب بلا اختيار منه جبراً شاء أو أبى وإذا لم يتعلق الوجوب عليه بتمييزه واختياره لم يفتقر الوجوب إلى قدرة العمل ولا قدرة التمييز.

ألا ترى: أن الصلاة تلزم النائم والمجنون على أصلنا إذا كان الجنون أقل من يوم وليلة ثم قال: لا يجوز أن يقال: إن وجوب الحقوق بالخطاب بل الوجوب بالأسباب التي جعلها الشرع أسباباً للوجوب وليس بالأمر والخطاب والأسباب هي ملك النصاب للزكاة والأراضي العشرية للعشر والأراضي الخراجية للخراج والبيت للحج والأوقات للصلوات وشهر رمضان للصوم والآيات الدالة على اللَّه تعالى للإيمان، والنكاح للمهر والشراء للثمن والقرابة للنفقة ويجوز ذلك، ثم الخطاب بعد ذلك لطلب أداء الواجب بسببه نحو قولك لغيرك: اشتريت عبداً بألف درهم فأدّ ثمنه، فيكون وجوب الثمن في الذمة بالشراء لا بقولك: أدِّ الثمن. بل قولك: أدِّ الثمن طلب للخروج عن الواجب بالأداء إلى مستحقه فكذا قول اللَّه تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي: ليؤد الواجب عليه بشهود الشهر وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أي: أدوا ما يلزمكم بأوقاتها وهذه الأسباب قائمة في حق البالغ والصبي على السواء، فلا ينبغي أن يقع الفرق بينهما في صحة الوجوب فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبي كان بعذر يسقط بمثله بعد البلوغ تيسيراً علينا لأنه ليس بأهل له وإنما يفارق الصبي الذي لا يعقل العاقل في وجوب أداء ما لزم ذمته بأن تعلق من صاحب الحق والأمر والخطاب وغير العاقل ليس من أهله فلا يلزمه الأداء إلا على ما نذكر بعد هذا، وهذا كما قيل: إن النائم يلزمه حقوق اللَّه تعالى، ولا يلزمه أداؤها حتى يستيقظ لأنه لا يقدر عليه ولا يعلم به وهذا لأن الأداء إنما يكون بفعل منا على سبيل الاختيار فلا بد من العلم به ثم القدرة عليه.

فأما الوجوب في الذمة فصحيح بدون اختيارنا، فلم يكن من شرط صحته إلا

قدرتنا ولا علمنا به. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الوجوب للأداء لا لنفسه فلا يجوز الإيجاب على من لا يقدر على الأداء فإن الوجوب بالأداء لا يتعين حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان، إما أداءً، وإما قضاء، فصح الإيجاب على ما من حاله قدرة الأداء والقضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه. فإن قيل: وأي واجب علينا في باب العبادات البدنية سوى الأداء؟ قلنا: قال: الوجوب حكم إيجاب اللَّه تعالى بسببه والواجب اسم ما لزمه في ذمته بالإيجاب والأداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وإنما هذا بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بدرهم فليلزم الخياط فعل الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد والأداء بالخياطة وكان الفعل المسمى واجباً في الذمة غير المؤدى حالاً بالقميص، وكذلك دراهم مؤداة عيناً بدراهم في الذمة فيكونان غيرين لا محالة، فإن قيل: أرأيت لو مات الولد قبل أن يعقل حتى لم يقدر على الأداء لم نجعله أنه أمانة اللَّه سبحانه وتعالى واستحقاق الجزاء في الآخرة.

قلنا: اختلفوا في هذه المسألة، روي عن أبي حنيفة أنه توقف في جواب هذه المسألة.

وحكي عن محمد أنه قال: إنما أنا أعلم أن اللَّه تعالى لا يعذب أحداً بغير ذنب، وقد جاءت الأخبار بأن الأطفال يكونون شفعاء لآبائهم يوم القيامة، فأما الخلاف بينهم في وقوع الحمل عليهم على ما مر اختلافهم في الجزاء لا يدل على خلافهم في الحمل فالجزاء يقابل الأداء لحمل الأمانة فإنها تقع عليها بإيجاب اللَّه تعالى شئنا أم أبينا كما بعد البلوغ لا يجب الجزاء لوجوب الصلاة علينا بل الأداء.

ويحتمل أن يقال: بأن اللَّه تعالى لما حمل الأطفال أمانته بالإيجاب عليهم أهّلهم لذلك باستحقاق الجزاء، ولم يؤاخذهم بتركهم الأداء وأنابهم كرماً، وألحق غير المؤدي بالمؤدى بعذر العجز بمنزلة البالغ يدركه وقت الصلاة وهو لا يجد ما يتطهر به فإنه يلزمه الصلاة ولا يؤاخذ إذا مات قبل الأداء ويثاب وهذا لأن الإيجاب شرعاً بني على ظاهر الحال لا على ما يكون في الغيب ولظاهر الحال كل صبي ممن يرجى منه الأداء أرأيت طفلاً له أرض عشرية ولا ولي له أليس يلزمه العشر أو الخراج إن كانت خراجية، وإن مات قبل أن يلي عليه أحداً ويقدر بنفسه وكم من بالغ يلزمه حقوق اللَّه تعالى ثم لا يقدر على الأداء فيسقط عنه.

فإن قيل: قد قال النبي ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم**»[1]

(١) سبق تخريجه.

الخبر قلنا: رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة، وإنما يدل على سقوط أداء الوجوب، لأن القلم للحساب، والحساب على ترك ما عليه من الأداء لا على الوجوب في الذمة، فإن الواجب إذا تأجل لم يؤاخذ العبد به والوجوب قائم. ألا ترى: أنه قرنه بالنائم والنائم يلزمه الصلاة في ذمته ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ، فكذلك الصبي، هذا كلامه في هذا الفصل أوردته على الوجه.

واعلم أن هذا الفصل الذي زعمه وهو أن وجوب العبادات لا يكون بالخطاب بل إنما يكون بالأسباب، قد بينا من قبل أن هذا خطأ عظيم، وإنما الوجوب بالأمر والأوقات المذكورة علامات وأمارات للوجود، وذكرنا الدليل على ذلك بأوضح مما يكون فلا معنى للإعادة.

فإن قالوا: نحن نقول: إن الموجب هو اللَّه تعالى لكن بهذه الأسباب لأن هذه الأسباب مجعولة أسباباً من قبل اللَّه تعالى. قلنا: إذا اعترفتم أن الأسباب من قبل اللَّه تعالى فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب فيكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب، وهذا لأن أمر الرب تبارك وتعالى مؤثر في الإيجاب على العبد لأن للموالي أن يستعملوا عبيدهم في أوامرهم، فإما وقت يمضي ومكان يتغير وبيت يبنى ولا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء على أحد، والذي ذكر من كون الذمة محل الوجوب.

قلنا: بلى ولكن بالأمر والخطاب لا غير.

وقولهم: إن الأمر بالصلاة إنما يقتضي الأداء فحسب.

قلنا: يقتضي الأداء ويقدم الوجوب كما بينا في أمر السيد وعبده وإذا ثبت أن الوجوب بالخطاب فكل من ثبت في حقه الخطاب ثبت الوجوب، ومن لم يثبت في حقه الخطاب لم يثبت في حقه الوجوب إما بصغر أو جنون أو نوم.

ونقول على هذا في النائم والمغمى عليه والحائض إنما يجب عليهم كما يجب بعد اليقظة والإفاقة والطهر من الحيض. وهذا لأن القضاء يجب بأمر جديد لا بالأمر السابق فاستقام أن يجب على هؤلاء هذه العبادات بعد زوال الأسباب المانعة في الخطاب ووجوبه باسم القضاء لا يدل على أن الوجوب ثبت عليهم في حال النوم والإغماء وحال الحيض لما بينا أنه وجب بأمر جديد لا بالأمر الأول غير أنه لولا الأمر الأول وامتناعه بالعوارض المعلومة لم يجب شيء بهذا بالأمر الثاني. فمن هذا الوجه سمي قضاء فيمكن أن يقال: إن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء فإذا سلموا بثبوت الأداء بالخطاب فقد سلموا أن أصل الوجوب بالخطاب لأنه لا

يعرف الوجوب إلا وجوب الأداء، وقد قررنا هذا في الخلافيات، وهذا لأن الأمر لا يكون إلا لفائدة، ولا فائدة للإيجاب إلا الأداء فدل أن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء ويقال لهم: أيش وجب عليه؟ ولا يمكنهم أن يحققوا وجوب شيء عليه بأي معنى ذكروا سوى فعل هذه الأشياء أصلاً.

فـصـل

[شروط التكليف]

ثم ذكر بعد هذا الكلام في حين الخطاب شرعاً، قال: لا خلاف أن حين الخطاب شرعاً حين البلوغ عن قدرتين: قدرة فهم الخطاب بالعقل، وقدرة العمل وهو بالبدن بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا وسع إلا بِعَدِّها بين القدرتين، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] أي: ضيق.

وقال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] أي: الثقل فدل رفع الحرج والإصر على رفع ما لا يطاق بطريق الأولى، فدلت آية الوسع أنه لا تكليف. لأول حال الآدمي لأنه لا قدرة له أصلاً، ودلت الآية الثانية على سقوطه لأول ما يعقل، لأنه يخرج للفهم بأدنى عقله ويثقل عليه الأداء إلى أن يعتدل عقله وقدرته فيشق عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس بني آدم فلا يمكن الوقوف عليه إلا بعد تجربة وتكليف عظيميْن فوقت اللَّه تعالى بحال تعتدل لديه العقول في الأغلب على سلامة الفطرة من الآفات وهو البلوغ، فقام البلوغ شرعاً مقام اعتدال العقل فتوجه لديه الخطاب، وإن لم يعتدل وسقط قبله، وإن اعتدل دفعاً للحرج الذي كان يلحقنا بالوقوف على الاعتدال بالتجربة لكل صبي.

قال: وقد بنينا إقامة الأسباب مقام العلل، وتعطيل العلل في أنفسها تيسيراً. قال: وقد أيد هذا القول قول النبي ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة**»[1] الخبر، والقلم لا يكون إلا للحساب ولا حساب إلا بعد الخطاب على ما قلنا أن الحساب لا يكون إلا على الوجوب في الذمة بل هو بعد طلب الأداء بالخطاب، ونحن نقول: هذا الذي ذكره هذا الفاضل تكليف عظيم ولا حاجة إلى هذا التكليف أصلاً لأنَّا قد بينا أن الوجوب بالخطاب والخطاب وجد من الشرع بعد البلوغ لا قبل البلوغ ويجوز

(١) سبق تخريجه.

أن يقال: إن العمل إنما يكمل بعد البلوغ. فأما قبل البلوغ فلا. فاعتبرنا ما يغلب وجوده في بناء الخطاب عليه وسقط ما يندر وجوده.

وأما العشر والخراج والزكاة على أصلنا فنحن نقول: إن الإيجاب على الصبي اعتبار نيابة الولي عنه، وهذا ممكن في العبادات المالية لجريان النيابة فيها، فأما في العبادات البدنية فلا يمكن لأن النيابة لا تجري فيها، وفي هذه الأشياء المالية يكون إيجاب فعل الشيء وإيفائه إلا أنه يستقيم بما يتأدى في حق الصبيان والمجانين بالطريق الذي بينا ومثل هذا لما لم يستقم في العبادات البدنية قلنا: إنها تسقط أصلاً ثم ذكر بعد ما حكيناه فصلاً في بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبي رحمة، أما الأول أمره فللعجز الحقيقي وفيه الحكمة، وأما بعد ما عقل فللحرج وأنه رحمة وأنه بمنزلة ديون على معسر فيكون أصل الحق على الغريم وحق الأداء ساقط إلى أن ينقضي الأجل الثابت بالعشر ولأن سقوط الخطاب بالأداء يدل على سقوط وجوب الأداء فإن الوجوب في الذمة لا يوجب الأداء عقيبه بحال.

ألا ترى أن من باع عبداً بألف درهم وجب الألف ولا يجب الأداء إلا بعد الطلب، وكذلك إذا استأجر رجلاً ليخيط له ثوباً بدرهم وجب عليه ولا يجب الأداء في الحال حتى ينقضي مطالبه فكذلك حق اللَّه علينا فإن قيل: أليس لا يحل تأخير المغرب عن أول الوقت ولا تأخير العصر إلى آخره ولا عن الوقت؟ قلنا: ثبت ذلك بخطاب غير الوجوب عليه بدخول الوقت.

ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا في التأخير بقدر بما ثبت عندهم من الدلائل مع اتفاقهم على أصل الوجوب بدخول الوقت، وأما التأخير عن الوقت فتفويت لعين الوجوب إلى ذيله وتفويت الحق تعدٍّ زائد عن ترك الأداء فيحرم كإتلاف عين الغير عنده، ولهذا لا يأثم الصبي ولا يحاسب وكذلك إذا استوصف اللَّه تعالى في حال صباه فلم يصف لا يكون كفر بعد البلوغ، لأن الوصف أداء لفرض الإيمان ولا أداء عليه حال الصبا ولذلك إذا لم يستدل بالإيمان حتى بقي على جهله وإن كان في حكم المسلمين كالذي لا يعقل.

فإن قيل: إذا أسلمت امرأة الصبي الكافر عرض عليه الإسلام عندكم وإذا أبى فرق بينهما.

قلنا: ذلك السقوط الذي ذكرناه في حق اللَّه تعالى رحمة منه دون حق العبد، لأن النظر واجب لخصمه كما وجب له فمتى سقط عنه الأداء لحق الصبي تضرر به الآخر فلم يسقط ونحن نقول: في هذا الذي ذكره أن هذا كله بناء على الأصل

الذي زعمه في الابتداء وقد تكلمنا عليه وعلى أنه يجوز أن يقال إن الخطاب سقط عن الصبي رحمة لكن الفرق بين البدنية والمالية بما سبق من قبل.

وقد تبين مناقضته في ابتداء كلامه فإن عندهم إن ردة الصبي صحيحة مثل ما يصح إسلامه ثم قالوا في الصبي إذا استوصف الإسلام فلم يصف: لا يحكم بكفره.

وقالوا في البالغ في مثل هذه الصورة يكفر فعندهم ترك وصف الإسلام ردة بدليل البالغ ومع ذلك لم يكن ردة من الصبي.

وقولهم: إن الأداء ساقط عنه لعذر الصبي.

قلنا: إذا سقط فعل الإسلام عن الشخص لا يبقى عليه واجب آخر لأن الواجب لم يكن إلا فعل الإسلام ثم من وجب عليه الإسلام ثم لا يؤمر بالإسلام هذا مما لا يعقل ولا يتصور وجوده ولا نفيه.

ثم ذكر فصلاً في بيان ما يسقط من حقوق اللَّه تعالى بأصله قال: حقوق اللَّه تعالى أربعة:

النظر في الآيات الدالة على اللَّه تعالى، ثم الاعتقاد على ما توجبه الدلائل ثم العبادات ثم الأجزية، وقال علماؤنا: وجوب الأجزية والعبادات ساقط عن الصبي أصلاً ووجوب النظر في الآيات والاعتقاد حقاً للَّه تعالى غير ساقط وإنما الساقط عنه الأداء.

وقال الشافعي وجوب البدني ساقط عنه ووجوب المالي غير ساقط عنه وتفسير الاعتقاد ما يتأتى بفعل القلب كأصل الإيمان باللَّه وملائكته وكتبه ورسله وتفسير العبادة ما يتأدى بفعل البدن تعظيماً للَّه تعالى بطاعته إياه وتعتبر الأجزية ما شرع جزاء على أفعال محظورة في الجملة والبدني من العبادات والأجزية ما لا يتأدى إلا بالبدن والمالي منها ما لا يتأدى إلا بالمال.

أما الشافعي رحمه اللَّه احتج وقال: أجمعنا على أن العشر يلزمه وفيه معنى العبادة حتى لم يجب على الكفار وكذلك صدقة الفطر حتى تؤدى من ماله ولا يلزمه الصلاة والصوم لأن الجنس الأول بدني والثاني مالي، ولأنا ذكرنا أن الصبي أهل للوجوب عليه بذمته وإنما سقط لعجزه عن الأداء ما لم يعقل ويقدر ولو لم تسقط عنه الواجبات في مدة الصبا وهي مدة مديدة ثم كان يلزمه القضاء بعد البلوغ لكان يخرج، واللَّه تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج، فأسقطهما عنه أصلاً نفياً للحرج كما أسقط الصلاة عن الحائض بعذر الحيض لأنها تحيض كل شهر

عادة والصلاة تتكرر كل يوم فلو لم يسقط القضاء بقي عليها أبداً فكانت تخرج في القضاء ولما كان السقوط بسبب العجز عن الأداء اقتصر السقوط على البدني دون المالي لأنه يتأدى بالنيابة فلا يقع العجز عنه لقيام ولي الشرع مقام ولي ثبت بأمره بعد البلوغ فقال يلزمه الزكاة وكفارة القتل وكفارات ارتكاب محظورات الإحرام وكل ما صح سببه في حق الصبي وأما كفارة اليمين فإنه لا يلزمه لأن سببها اليمين ويمينه باطلة شرعاً بخلاف إحرامه فإنه صحيح شرعاً. وقال: إسلام لا يصح لأنه بدني والشرع إنما علق بالإسلام ما علق من الأحكام بإسلامه واجب شرعاً، ولا وجوب قبل البلوغ لأنه وجب بدنياً وكذلك الردة لا تصح من الصبي لأن الردة قد تعلق أحكامها بترك الإسلام الواجب، ولا وجوب في حق الصبي فلم يعتبر في حق أحكام الدنيا ولا يلزمنا إذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت، أو أحرم بالوقت ثم بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرض لأنَّا أسقطنا عنه الوجوب رحمة، ونظراً له دفعاً للحرج عنه، والنظر له في هذه الحالة ألَّا يسقط الوجوب لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت، وكذلك فرض الحج يلزمه الوقوف إذا بلغ الوقوف بعرفة، فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه يزفه بالسقوط عنه بما أدى، ومتى لم يجعل على الوجوب بقي تحت عهدة الوجوب إلى أن يؤدي ثانياً، وهذا كما قلتم في المعاملات أن قبوله للهبة يصح وهبته لا تصح لأن في الهبة ضرراً وفي قبوله نفعاً.

وقلنا نحن: إن صدقته باطلة ووصيته بالصدقة صحيحة لأن الصدقة في حال الحياة مضرة في الحال ومنفعته بعد الممات لأن الملك يزول بالموت لولا الصدقة.

وقلنا جميعاً: إن نفل الصلاة مشروع في حقه دون الفرض، لأن شروع النفل نفع محض إن فعل ينتفع به، وإن ترك لم يؤاخذ به، والفرض مضرة من وجه وهو المؤاخذة على الترك، ولا يلزمني إبطال قبول هبته لأن الشرع لما جعل ذلك النظر مسوقاً له من قبل الولي وقعت الغنية به عن ترك الأصل المجتهد في بابه فإنه لاستيفائه النظر له، كما لا يجوز بيعه ما ساوى درهماً بألف درهم وفيه نفع لأنه مما استوفى له ذلك بالولي.

قال: والحجة لعلمائنا أنه لما سبق ثبت أن الصبي مثل البالغ في أهلية الوجوب، وأن السقوط عنه بعذر الحرج كما في البالغ لم يسقط إلا ما احتمل ألَّا يكون مشروعاً حقاً للَّه تعالى كالصلوات الخمس، والفروع التي تحتمل النسخ والتبديل وثبوتها مشروع بعد البلوغ في وقت دون وقت، وأما معرفة اللَّه تعالى بصفاته لا ألَّا يكون ثابتاً مشروعاً حقاً للَّه تعالى.

ألا ترى أنا لا نجد شيئاً من العبادات والأجزية إلا ويسقط بعذر ما بعد البلوغ فكان السقوط بعذر الصبا أولى لأنه رأس الأعذار لأنه في أول أمره لا يقدر أصلاً ولا يتم قدرته ما لم يعتدل قوامه ولأن سقوط ما سقط عن الصبي لم يكن إلا للعجز عن الأداء دفعاً للحرج عنه حتى لا يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ ووجوب أصل الإيمان عليه لحال الصبا لا يوجب تضاعف الأداء بعد البلوغ ولأن الصبي مثل البالغ في صحة الوجوب عليه متى تقرر سبب الوجوب في حقه.

والدليل عليه حقوق العباد وهذا لأن السبب لا يعتبر صحيحاً شرعياً بنفسه وإنما يعتبر صحيحاً بحكم، فإذا وجب صحيحاً لا بد أن يكون حكمه فإنه متى تخلف عنه حكمه أصلاً لم يكن السبب سبباً، وإذا عرف هذا والآيات الدالة على اللَّه تعالى لا يتصور ألَّا يكون أنه على [. . . . .] العالم للمستدلين ولا حدث العالم لم يتصور ألا يكون دلالة على محدث وكذلك ما يتعلق بها في وجوب النظر فيها علينا ولا يجوز ألَّا يكون ساقطاً بحال وإن كان يسقط الأداء عنا لعقد شرط الأداء من القدرة، فأما وقت الصلاة فيجوز ألَّا يكون سبباً للوجود ولم يكن كذلك قبل الشرع فجاز ألَّا يثبت شيئاً في حق الصبي وكل معذور سقط عنه الوجوب، وكذلك أسباب الأجزية ما صارت أسباباً إلا شرعاً ولولا الشرع ما كانت أسباباً ولا عللاً في نفسها فثبت أن الصبي إنما يسقط عنه وجوب ما يحتمل ألَّا يكون في نفسه حقاً للَّه تعالى واجباً دون ما لا يحتمل ثم المالي والبدني من العبادات سواء وكذلك الأجزية لأن العبادة اسم لنوع فعل ابتلي الآدمي بفعله تعظيماً للَّه تعالى مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه لا على سبيل الإكراه والجبر لأنه يجازى على وفاق فعله ولا جزاء يستقيم في الحكم مع الجبر، فإنه لا فعل للمجبر على الحقيقة فلا يستحق الجزاء.

ألا ترى أن الحقوق التي تجب يستحقها فيما بيننا بإزاء الأفعال لا يثبت إلا لمن يفعله مختاراً بنفسه أو نائب عنه يثبت نائباً بأمره واختياره إلا أنا في البدني ابتلينا بفعل يتأدى بالبدني وفي المالي ابتلينا بفعل يتأدى بالمال إما فعل لسان نحو الإعتاق أو فعل يد كالإعطاء إلا أن المالي مرة يتأدى بمباشرة الإنسان، وتارة بغيره، ولا بد أن يكون الفعل مضافاً إليه على سبيل الاختيار ولا يتصور الاختيار عن الإنسان إلا أن يكون الولي عنه بأمره، فأما إذا ثبت شرعاً لا بالاختيار من الإنسان فيكون كإعطاء الإنسان خيراً فلا يكون عبادة.

قال: والخصم دل خاطر قلبه عن اختيار الصدقة الاختيارية وأما الأجزية فلا تجب إلا على ارتكاب ما يلزم العبد الانتهاء عنه حقاً للَّه تعالى والانتهاء أداء حق

النهي كالائتمار أداء حق الأمر، وقد ذكرنا أن الصبي غير مخاطب بحقوق اللَّه تعالى لا ائتمار ولا انتهاء، ولهذا لا يأثم بالإجماع ولا تقام عليه العقوبات البدنية، وإذا لم يكن عليه الانتهاء لم يلزمه ما شرع من الجزاء على مخالفته واعتبره بإثم الآخرة، ولهذا لا يحرم الصبي القاتل الميراث، لأنه شرع جزاء على قتل محظور كالكفارة على ما قلنا في موضعه لأن هذه الأجزية مما يحتمل النسخ ولم تكن مشروعة على هذا الوجه قبل شرعنا، والصبي مما يلحقه بوجوبها ضرر فيسقط عنه بعذر الصبا كالعبادات رحمة عليه، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم يصح في حقه أن يثاب عليه ولا يجب الكف عن محظوراته ولا يلزمه الكفارة ويمكنه نقضه، لأن اللزوم في الإحرام حكم ثبت شرعاً ويحتمل أن يكون ويحتمل ألَّا يكون ولأنه مما يزول بعد البلوغ بالإحصار والرق والنكاح، وكذلك الكفارة سقطت عندكم بعذر الإكراه والنسيان فلأن تسقط بعذر الصبا أولى، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم ثم ترك وجامع لم يلزمه القضاء، كما قال الشافعي في البالغ المتطوع: إذا أحصر فتحلل ولأن اللزوم حق ثبت للَّه تعالى شرعاً، ويجوز ألَّا يكون فلا يثبت في حق الصبي. قال: ولا يجوز أن ينوب عن الفرض ما أداه في الصبا، لأن الوجوب شرع في حقه حال البلوغ فيكون بمنزلة رجل صلى أربع ركعات قبل الزوال ثم ترك ثم شرع في الظهر بعد ذلك فإنه لا ينوب عن الشروع بعد الأداء ما سبق وتكلم في مسألة وصية الصبي. وقال: إنها باطلة لأنها تمليك بعد الموت بلا عوض فإنه في عوضه ضرر كما لو وهب في حال الحياة وإنما انقلبت نفعاً باتفاق حالة الموت فلم تعتبر، وأما قبول الهبة تصح في الصبي إذا عقل القبول لأن الحجر بعد معرفته التصرف ما ثبت إلا نظراً له كيلا يخدع في ماله ونفسه ولا يغبن وليس في قبول الهبة مخافة غبن فلا يثبت الحجر في حقه، وصار قبول الهبة محض نظر. قال: ولهذا قلنا يصح إسلامه لأن الوجوب كان ثابتاً على ما مر أنه لا يحتمل السقوط، فإذا جاء الأداء كما وجب كان عن الواجب لا محالة، وإن لم يكن مخاطباً بالأداء كالصلاة لأول الوقت، والصوم في السفر والدين المؤجل وما للأداء في الشرع حد الصحة إلا أن يعتقد وحدانية اللَّه تعالى عن معرفة ويشهد بلسانه أنه كما اعتقد، والخلاف في صبي يتصور منه ذلك مثل ما يتصور إذا كان بالغاً قال: وعلى هذا ردة الصبي فصح أيضاً وزعم أن ما لا يحتمل ألا يكون إلا حقاً مستحقاً للَّه تعالى فلا يعتبر فيه المضرة والمنفعة، بل يكون مشروعاً في حق البالغ والصبي على السواء، وإنما يختلفان في وجوب أداء الشرع فإن الأداء يلزم دون الصبي إذا صار الإسلام مشروعاً وجوبه حقاً للَّه تعالى على الصبي لأنه يحتمل غير ذلك، وكذلك

وجوب حرمة الردة لايحتمل غير ذلك فاستوى فيه الصبي والبالغ فصح ذلك في الصبي كما يصح منه الإسلام إلا أنه لا يلزمه الجزاء المشروع في الدنيا على الردة لأن الجزاء المتعجل في الدنيا يحتمل ألَّا يكون مشروعاً على أن القتل في حق المرتد مشروع لصيرورته حربياً كافراً حتى لا تقتل المرأة لأنها ليست في أهل الحرب، والصبي بمنزلتها وأما حرمان الإرث وفساد النكاح فليس بجزاء فعل الردة لا محالة فإنهما يثبتان بالكفر الأصلي.

فإن قيل: أليس أن الصبي يؤدب إذا أساء فعله.

قلنا: التأديب لا يقام جزاء على ما مضى بل تقويماً في المستقبل. ألا ترى أن الدابة تراض، وتقوّم تقويماً وإصلاحاً وتسوية الأخلاق بمنزلة الدواء لطلب الشفاء، وبمنزلة الحجامة. فإن قيل: أليس يسترق الصبي وأنه عقوبة شرع جزاء للكفر. قلنا: الاستيلاء على المباح شرع سبباً للملك كما في حق الصيود وأهل الحرب ما بهم عصمة فلا يكون ملكهم بسبب الاستيلاء عقوبة كما في حق البهائم وإنما لم يملك عندهم بالاستيلاء، العصمة ثبتت لهم من اللَّه تعالى كرامة فيكون زوال العصمة بالكفر حقيقة أو تبعاً لأبويه بمنزلة زوال نعمة فلا يكون عقوبة واجبة على [. . . . .] زوال الصحة والحياة وسائر الكرامات.

قالوا: وأما صدقة الفطر فتجب على الأب بسبب ولايته على رأس الصبي ومؤنته كما تجب على المولى بسبب رأس العبد حتى أوجبنا في العبد الكافر، وأما جواز الأداء من مال الصبي فلأن وجوبها وجوب المؤنة عن رأسه والمؤنة تتأدى بولاية جبرية كالخراج والعشر، ولأنه شبهة لا في هذه المسألة وقد خالف محمد أستاذه فيه فأما العشر فمؤنة الأرض كالخراج، ولهذا لا يجتمعان وإذا كان العشر في حقوق اللَّه تعالى صح تأديه بولاية جبرية على ما عليه الحق كما صح أخذ القاضي من البالغ كرهاً ولا يكون لمن أخذ منه ثواب فعل العبادة وإنما يكون له ثواب ذهاب ماله في وجه اللَّه تعالى بمنزلة ثواب المصاب. فأما إذا كان الحق للَّه تعالى صار الأصل فيه الفعل فإن العبادة اسم للفعل، ولا بد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه ولا يجوز بدون فعل منه على اختياره. قال: ولهذا لا يجوز للسلطان أن يأخذ الزكاة من صاحبها كرهاً كما يأخذ ديون الناس.

قال: ولهذا قلنا إنه لا يؤخذ من تركته بعد موته بدون الوصية بخلاف العشر وسائر حقوق الناس فصار المعنى الذي اعتبره الخصم للفرق بين المالي والبدني حال عجز الصبي عن الأداء بنفسه معتبراً في حقوق غير اللَّه تعالى، والمالي بينهما يلزم الصبي دون البدني. فأما الذي يجب للَّه تعالى فالمالي والبدني فيه سواء،

وسقط عن الصبي ما يحتمل السقوط ولا يسقط عنه ما لا يحتمل، وأما الأداء ساقط في الأحوال كلها، هذا كلامه في هذا الفصل.

ونحن نقول: إن أصل هذا الكلام مبني على مسألة الأسباب، وقد سبق الكلام عليه وقد اشتمل كلامه الذي ذكره على مسائل منها مسألة زكاة الصبي وهو جعل حرفه في سقوط الزكاة عن الصبي دعواه أن الزكاة عبادة والعبادة لا تتأدى إلا بولاية اختيارية ولا تتأدى بولاية جبرية ودخل عليه صدقة الفطر والعشر فإنهما عبادتان ومع ذلك قد تأدتا بولاية جبرية من غير اختيار أو علم يوجد لمن عليه وعذرهم عن المسلمين في نهاية الضعف لأنه إذا قال في صدقة الفطر أنها تجب على الولي لا الصبي فينبغي ألَّا يجوز إعطاؤها من مال الصبي.

والذي ذكر أن محمداً لا يجوز وقد خالف أستاذه فهذا ليس بجواب والإلزام على أبي حنيفة وهو أستاذهم الكبير فحين يضيق بهم الخناق لا يترك لهم ترك مذهبه.

وأما العشر فلازم أيضاً.

والذي قالوا: إنه مؤنة الأرض.

فيقال أيضاً: إن الزكاة مؤنة المال والعشر مثل زكاة سائر الأموال لأنه زكاة وَزَكَّاهُ، وكل دليل كون سائر أنواع الزكاة عبادة فكذلك يدل على كون العشر عبادة.

وعلى الجملة لا يتضح لهم فرق صحيح بين صدقة الفطر والعشر وزكاة المواشي هذا على أصلهم وأما على أصلنا فنقول: إن هذه الحقوق حقوق الفقراء وهي لهم ومعنى العبادة تبع فيكون حكمه مثل سائر حقوق بني آدم وهذا فصل قد أحكمناه في الخلافيات ودللنا عليه بدلائل معتمدة وعلى أنَّا إن قلنا: إن الزكاة عبادة فيستقيم إيجابها على الصبيان والمجانين لأنها وإن كانت عبادة لكنها مالية والنيابة فيها جارية وكما يقوم فعل الولي مقام فعل الصبي فيقوم اختياره مقام اختيار الصبي، وهذا لأن العبادة في الفعل لا في الاختيار الذي زعموه، ومع ذلك صح إقامة فعل النائب مقام فعل من عليه وكان الفعل عبادة ممن عليه، كذلك يصح إقامة نيته واختياره مقام نية من عليه واختياره وكان ذلك عبادة ممن عليه، وهذا لأن الواجب حق مالي فاعتبر تصور أدائه من المال وتصور أدائه من مال الصبي مثل تصور الأداء من مال البالغ ونقصان المال في الموضعين على وجه واحد والابتلاء والاختبار يوجد إما باعتبار حال البلوغ إن لم يكن اتصل الأداء بالمال فيؤمر بالأداء بعد البلوغ أو بإقامة فعل الولي مقام على ما سبق بيانه.

وعندي: أن الأول هو قولنا: إن الزكاة حق الفقراء وهو منزل منزلة سائر حقوق الآدميين ومعنى زيادة فيها تبع، وإنما ابتنى فيها معنى العبادة لأن اللَّه تعالى أوجبها ابتداء من غير أن سبق من العبد فيه شيء فيكون فيها مصلحة شكر نعمة المال مثل ما أوجبنا الصلاة والصوم فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن فهذا الوجه أحد معاني العبادة لكن هذا المعنى تبع والأصل حق الفقراء لأنها واجب مالي واللَّه تعالى خلق المال لنفع العباد وكلما وجب في المال لا بد أن يبقى فيه المعنى الذي خلق له أصل المال وذلك نفع العبد فلهذا أوجب الزكاة للفقراء نفعاً لهم وإذا أوجب لنفعهم كان حقاً لهم وعلى هذا وقع الفرق بين هذا وبين العبادة البدنية لأنها لم تجب لنفع أحد من الآدميين فتمحض حقاً للَّه تعالى.

وأما مسألة إسلام الصبي فقد بيناها أيضاً وعلى وجوب الإيمان بنصب الدلالات وهذا ليس بصحيح بل وجوب الإيمان بإيجاب اللَّه تعالى ولا إيمان يجب على الصبيان لأن اللَّه تعالى لم يوجبه عليهم وقوله: إن الإيمان لا يحتمل ألَّا يجب.

قلنا: على المكلفين، فأما على غير المكلفين فيحتمل ألَّا يجب عليهم ببينة أنه كما لا يحتمل ألَّا يكون غير مشروع في الأصل فلا يحتمل أن يكون مشروعاً في حق شخص ثم لا يجب عليه فعله ثم قد بينا في مسألة إسلام الصبي وجه عدم صحته من الصبي من طريقين مخيلين مؤثرين فمن أراد الوقوف عليه فليراجع تلك المسألة ولم تجب الإعادة هاهنا لوقوع الغنية عن ذلك بذكره في الفروع والأولى فيما يرجع إلى الأصول أن نبين أن الوجوب لا يثبت في حق الصبي أصلاً لأنه بالخطاب يكون الوجوب، والخطاب عنه ساقط وإذا سقط الخطاب سقط الوجوب، وأما الوجوب بما نصب من الآيات والعلامات فلا يجوز لأن الآيات والدلالات توجد قبل وجود الشرع ولا وجوب.

فإن قالوا: يجب قبل ورود الشرع فالدليل على فساده ما سبق، ولأن الأمة اختلفت على قولين في هذه المسألة: فقال بعضهم: يجب الإيمان بالفعل.

وقال بعضهم: يجب بالسمع ولم يعرف قول ثالث والذي قالوه إحداث قول ثالث في هذا أنه وجب بالآيات والعلامات فيكون خلافاً للأمة فلا يسلم لقائله ذلك ثم ذكر فصلاً في حيز صحة عبارات الصبي شرعاً وقال: لا خلاف أن عباراته فاسدة قبل أن يعقل ويميز لأن الكلام وضع للتمييز بين السمعيات ولن يتصور ذلك إلا بعد المعرفة عن عقل ولهذا لم يتعلق بكلام النائم والمجنون والمغمى عليه حكم ولا خلاف أنه إذا ميز وعقل يصح كلامه حتى إذا قال: أنا جائع سمع منه

وأطعم، وكذلك إذا دعا ربه أثيب عليه وتصح أذكاره في صلاته كما لو كان بالغاً وإنما اختلفوا فيما أفسد عليه شرعاً نظراً ورحمة كما لا يصح منه فرض العبادات نظراً له.

قال علماؤنا: عباراته في الأصل صحيحة لا فيما يضره ويتوهم لحوق الضرر به.

وقال الشافعي رحمه اللَّه: عباراته فاسدة شرعاً فيما صار مولياً عليه فيها فأما فيما لم يصر فثابت له إلا أن الشرع حجره عن الاستيفاء نظراً له حتى لا يخدع كما سقط عنه الفرض نظراً له فلم يثبت الحجر فيما يتمحض نفعاً كما لم ينعدم الشرع في حق نوافل العبادات التي تتمحض نفعاً فعلى هذا لا يصح قبول هبة منه لأنه مولى عليه فيها وهي نفع محض لأن الملك يزول إلى خلف له وهو الثواب وإذا وقعت الفرقة بين الأبوين وقد بلغ سبع سنين خيّر وعمل باختياره أيهما اختاره لأنه يعرف الذي هو أرق له وأعطف عليه وهذا الاختيار نفع محض والشرع لم يجعله مولياً عليه فيه.

وقال: لا تصح عباراته في البيع لا لنفسه ولا لغيره لأنه مولى عليه فيها ولا يصح إطلاقه وإقراره لأنه ضرر.

قال: ولعلمائنا أن كون الإنسان فاسد العبارة من أعظم النقصان لأنه امتاز عن غيره من سائر الحيوانات بصحة العبارات حتى قيل: إن المرء بالتعزية بقلبه ولسانه. وقيل: لسان الفتى نصف ونصف فؤاده، فلا يجوز أن نفسد على الصبي بعد إصابته شرط الصحة إلا على سبيل النظر له وذلك في دفع ما يتعلق به في المضار عنه وإذا ثبت هذا الأصل.

قلنا: لا ضرر عليه في صحة قبول الهبة والصدقة والوصية فيصح كما قال الخصم في صحة وصيته بالصدقة.

وأما قوله: إن كونه مولياً عليه ينافي ثبوت الولاية له فليس كذلك لما مر في باب حقوق اللَّه تعالى.

قال: فلا يصح هبته ولا صدقته لأنها من المضار وكذلك بعد الموت لا يصح أيضاً لما بينا، وكذلك لا يصح اختياره في الحضانة لأنه يتضرر بين ضرّ ونفع ولربما يختار الذي يضره لعاقبة أمره بل يميل إليه لا محالة لأن طبعه ينفر عمن يؤدبه ويحمله على التخلق بآداب الشرع والمروءة ويميل إلى من يدعه للّهو وارتكاب الهوى فكانت عبارته في هذا الباب كعبارته في باب التجارة التي تتردد بين ضر ونفع فلا يجب العمل بها.

وقال علماؤنا: يصح إسلامه لأنه نفع محض فإن العصمة في الدارين بحق الإسلام وكرامات الآدميين كلها لحق الدين ولا شك أن الخير فيه فوق ما في نوافل العبادات.

فإن قيل: ولربما يبتنى عليه حرمان الإرث وفساد النكاح.

قلنا: لا عبرة لهذه الزوائد التي ليست من أحكام أصل الدين بل تثبت بواسطة أخرى وحاله يتفق بدلائل تفسد إسلامه وإن تعلق به الإرث وصحة النكاح نحو أن كانت أسلمت امرأة الصبي الكافر وعمه مسلم لا وارث للعم غيره فإنه بالإسلام يعصم نكاحه ويرث عمه وعلى أن حرمة النكاح والإرث حرمة تثبيت مضافة إلى كفر الكافر منهما على ما بينا في موضعهما.

قال: وتنعقد التصرفات كلها بعباراته كما تنعقد بعبارة البالغ وينفد إذا كان وكيلاً عن أهلها لأنه لا ضرر عليه في انعقاد التصرف نحو الوكالة لأنه لا عهدة تلزمه ونفس فساد العبارة ضرر على ما بينا فلا تثبت الحجة في حقها.

وإذا ثبت أنها تصح في حال الغير بإذن الولي صحت كذلك في حال نفسه بإذن الولي من طريق الأولى لأنهما لا يفترقان إلا فيما يلزمه إذا كان في ماله، وهذا اللزوم جعل من الصالح إذا حضره رأي الولي بدليل أن الولي لو فعله بنفسه أو أمر به غيره صح وما أثبت له ذلك إلا مصلحة للمولى عليه نظراً له وقد مرّ أن الفساد لا يجوز أن يثبت من طريق أنه مولى عليه بل لما جعل مولياً عليه لماله من النفع في تصرف الولي عليه بذلك ولا ضرر في صحة عبارته في ماله وكان النظر أن يكون صحيح العبارة مع ثبوت الولاية للمولي ليثبت له نفعها من طريقين فثبت أن ما قلناه أولى الوجهين.

فإن قيل: لو شهد الصبي لم تقبل، وكانت العبارة فاسدة وإن لم يلزمه بها حكم. قلنا: العبارة صحيحة ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد أو شهد الكافر على مسلم، وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره وإنما يتعلق بكمال الحال في ولاية مع صحة العبارة هذا كلامه في هذا الفصل، وهذا الفصل أكثر الكلام فيه يتصل بتصرفات الصبي، وقد وضع هذا الرجل لأصحابنا كلاماً وتكلم عليه ونحن قد بينا هذه المسألة في خلافيات الفروع وذكرنا طريق سلب أهلية التصرفات، وكان اعتمادنا في ذلك على نقصان عقل الصبي واعتمدنا على ثبوت النظر له من قبل الشرع ومن النظر له إخراجه عن أهلية التصرفات الدائرة بين النفع والضر حتى يكمل عقله ويعلم خيره من شره ونفعه من ضره على

التمام، وقد ذكرنا تقرير هذا بحيث يشفي الصدور ويزيل الإشكال.

وأما كونه مولياً عليه في هذه التصرفات فهو كلام حسن لكن ليس بما يستدل ابتداء في هذه المسألة ولكنه يدخل في أثناء الكلام لتقرير الكلام، واللَّه أعلم.

ثم ذكر فصلاً في حين لزوم ما يتجدد بالشرع من الأحكام. قال: حكم الشرع إنما يلزم بعد بلوغنا إيانا لما مر أن اللَّه تعالى لم يكلف نفساً إلا وسعها، ولا وسع إلا بعد العلم فسقط أصلاً ضرر ما يحتمل النسخ لقصور الخطاب دفعاً للحرج كما سقط بالصبا وقد روي: «أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعدما حول القبلة إلى الكعبة فأتاهم آت وهم في الصلاة فأخبرهم أن القبلة قد حولت إلى الكعبة فاستداروا كهيئتهم[1] ولم ينكرها عليهم رسول اللَّه ﷺ» وقد شرب جماعة الخمر بعد التحريم قبل العلم به فأنزل اللَّه تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ [المائدة: ٩٣] وهذا فصل لا خلاف فيه ثم البلوغ نوعان حقيقة إسماع وحلم لشيوع في قومه فإن النبي ﷺ أمر بتبليغ الناس القرآن كافة وما أمكنه التبليغ إلى كافة الناس وإنما بلغ أكابر كل قوم في جماعتهم وكان مؤدياً بذلك حكم الأمر فيكون الأمر بقدر الوسع وعلى سبيل لا حرج فيه ولأن الخطاب متى شاع أمكن كل إنسان العمل به متى لم يقصر في الحجة من قومه وإذا لم يطلب حتى جهل كان بتقصير منه ولم يصر ذلك الجهل له عذر أو صار كأنه علم ثم لم يعمل. ألا ترى أن الواحد منا لو لم يعلم الشرائع وجهلها لم يعذر ويلزمه كلها لشيوعها في دار الإسلام وكذلك الذي إذا أسلم وهو لم يعلم بالصلاة لزمته ولو أسلم الحربي في دار الحرب ولم يعلم بها لم يلزمه قضاء ما فات منها لأن الخطاب غير شائع فيها. قال: وهذا كما قال علماؤنا فيمن أذن لعبده في التجارة وشاع إذنه ثم حجر عليه لم يثبت الحجر في حق أهل السوق حتى يحجر حجراً عاماً، ولهذا قالت الأمة في الحربي يتزوج أختين معاً أو على التعاقب ثم فارق إحداهما ثم أسلم بقي نكاح الباقية صحيحاً وإن كانت الأخيرة هي الباقية لأن خطاب التحريم قاصر عنهم فبقوا على الحال الثابت قبل الخطاب، وكذلك لو تزوج وثنياً ثم فارق الأولى منهن ثم أسلم بقين على الصحة ولو وقع فاسد في الأصل لم ينقلب صحيحاً بالإسلام وكذلك لو تزوج في عدة من كافر أو تزوج بغير شهود. وقال أبو حنيفة: لو تزوج الكافر محرماً ودخل بها لم يسقط إحصانه وكان بمنزلة ما لو تزوج مجوسية.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٦٣٤) رقم (٤٢٢٣)، والدارقطني في السنن (١/ ٢٧٤) رقم (٤).

وكذلك الجواب في أهل الذمة في مسائل الجمع والنكاح بغير شهود بلا خلاف لأن أهل الذمة وإن كانوا في دار الإسلام فالخطاب قاصر عنهم لأن الخطاب إنما يصح بعد ثبوت الرسالة وهم ينكرون الرسالة فلا يصير حجة عليهم بحق الشرع بل يقدر ما عُهدوا عليه ولأن الخطاب من اللَّه تعالى بأن أمر رسول اللَّه ﷺ بدعوة الكافر إلى الإيمان باللَّه ورسوله فإن أبوا فبأي الذمتين فيمن جعل لهم الذمة وأي دين يتدينون؟ إلا ما استثنى عليهم فإذا دعاهم إلى الذمة بشرطها فقد بلغهم خطاب الشرع في حقهم فلا يلزمهم ما يتبدل من أحكام اللَّه بهذا الشرع إلا ما كانوا فيها على الفساد وإن كانت صحيحة عند اللَّه تعالى ولهذا لا يحدّون على شرب الخمر وإذا تبايعوا فيما بينهم ثم أسلموا على ملك الأثمان لم تتفرع الأثمان من أيدي متملكيها بالعقود ولم تنقض تلك البيوع ولو وقعت فاسدة لأبطلت عليهم الإسلام وصاروا بحيث لا يقرون على الفاسد كما لو أربوا ثم أسلموا قال: وقال علماؤنا إذا أتلف مسلم عليهم الخمر ضمن لهم كما لو أتلف الخل لبقاء الخمر في حقهم على ما كان قبل التحريم قال: وإنما قال الشافعي: لا يضمن لأن الحرمة ثابتة في حق المسلم وديانتهم لا تكون حجة على المسلم ولا قصور الخطاب في حقهم يبدل حكم الخطاب في حق من بلغه وكذلك إذا أتلف الذمي على ذمي فتحاكموا إلى [. . . .] قاضياً لا يلزم قاضياً الحكم بما عندهم.

قال: وجوابنا أن الحكم بما عندنا، وعندنا أنه مال متقوم في حقهم وقال أبو حنيفة: لا يفسد نكاحهم المحرم بمراجعة أحدهم لأن دليله المراجع لا يكون حجة على الآخر هذا كلام وهذا فصل يأتي في مسائل كثيرة من الخلافيات، وقد ذكرها وذكرناها ونحن نقول: إن الخطاب المبتنى على شرع الإسلام بأجمعه قد لزم الكفار إلا في مواضع يسيرة أخرجها الشرع من الخطاب لدلائل قامت على ذلك فقد دللنا على هذا الأصل من قبل.

وأما قوله: إن الخطاب قاصر عنهم فهو لفظ باطل والبلوغ إنما هو ببلوغهم رسالة نبينا صلوات اللَّه عليه وسلامه، وقيام الدليل على صحتها وثبوتها وقد تظاهرت الدلائل القاطعة على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ ولهذا لم يبق لأحد عذر في العالم بترك قبول الإسلام ولأجل قيام الحجج وتظاهر البراهين والأدلة ينزل جميع الكفار منزلة المعاندين المكابرين ولولا أن الأمر على هذا الوجه لعذروا بالجهل وقد اجتمعت الأمة أنه لا عذر لأحد في شيء من الإسلام وشرعه وإن تعلق متعلق بتقريرهم على كثير من الأشياء فذلك من حكم الوفاء بالعهد لا من حيث قصور الخطاب عنهم في شيء ما وإن تعلق متعلق بالأنكحة فصحتها كان يعارض

دليلاً لا من حيث إن خطاب الشرع قصر عنهم أو لم يبلغهم بل إنما حكمنا بصحتها لأنَّا لو لم نحكم بصحتها أدى إلى مفسدة عظيمة تعود إلى الإنسان وقد كان نبينا صلوات اللَّه عليه ولد كافراً وكذلك عامة الصحابة رضي اللَّه عنهم فإذا قلنا: إن أنكحتهم لا تصح إذا عقد على غير شرط الشرع كان يؤدي ذلك إلى اعتقادنا أن النبي ﷺ وسائر الصحابة خلقوا من أنساب فاسدة محرمة وكان يؤدي ذلك إلى القدح والطعن في أنسابهم وقد ورد الشرع بإثبات نكاحهم نصاً. قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ﴾ [المسد: ٤] فقد أثبت كونها زوجته وقال النبي ﷺ: «**ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح**»[(١)] وقال ﷺ: «**أنا ابن عبد المطلب**»[(٢)]، وقال: «**نحن بنو النضر بن كنانة**»[(٣)] فلمثل هذه الدلائل حملتنا الضرورة على الحكم بصحة أنكحتهم ولم يكن ذلك لقصور الخطاب عنهم. وأما سقوط حكم الشرب فلم يكن لهذا أيضاً بل إنما كان لأن الكافر شرب الخمر معتقداً إباحته فشرب الخمر باعتقاد إباحتها كفر والكفر لا يوجب الجلدات بحال ولأنه قد أعطى عوض الحقن عن إباحته الثابتة نسب الكفر وهو الجزية فلا يجب عليه شيء آخر.

وأما قصة أهل قباء فنحن لا ننكر مثل ذلك في ابتداء الخطاب ولأنه لا يثبت إلا بالسماع فأما في حق الكفار فقد وجد البلوغ قطعاً من حيث البلوغ لأنهم قد كفروا بخروج نبي يدعو إلى اللَّه بشريعة مخصوصة والدليل أنهم على لزومهم ذلك ولم يبق لهم عذر أصلاً والدليل على هذا الجماع الأمثل إجماع الأمة على تأثيمهم في كل ما خالفوا من الذي جاء به النبي ﷺ ولو قصر الخطاب عنهم أو لم يحكم ببلوغهم ذلك لم يتصور الإثم والدليل على ما ذكرنا أيضاً إقامة الحدود على أهل الذمة في ارتكاب المحرمات على ما يوافق شرع الإسلام فدل أن الخطاب قد بلغهم، وأن اللزوم قد ثبت في حقهم وأن اعتقاد قصور الخطاب وعدم البلوغ اعتقاد باطل وشيء مخترع لا يمكن إقامة دليل عليه مستقيم على أصول الشرع وقواعده، واللَّه الموفق للصواب.

ثم ذكر فصلاً في الأعذار المسقطة للوجوب بعد البلوغ. قال: هذه الأعذار

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٧/ ٣٠٣) رقم (١٣٢٧٣)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٠٣) رقم (٣١٦٤١)، والطبراني في المعجم الأوسط (٥/ ٨٠) رقم (٤٧٢٨).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ٢٧٩) رقم (٢٦٠٧٠).

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٧١) رقم (٢٦١٢)، وأحمد في المسند (٥/ ٢١١) رقم (٢١٨٨٨)، والطبراني في المعجم الكبير (٢/ ٢٨٦) رقم (٢١٩١).

أربعة أنواع: الجنون والعته نوع، وهو عذر عدم العقل ونقصانه. والنوم والإغماء نوع، وهو العجز عن استعمال نور العقل بفترة عارضة مع قيام أصوله. والنسيان والخطأ والكره والجهل بأسباب الوجوب ونحوها من الأعذار الطبيعية نوع فإن العقل ينعدم معها بسبب الترك مختار. والرابع قسم الرق والحيض فإنه مما ينعدم به شرع بعض العبادات حكماً فيثبت العجز شرعاً لا طبعاً وقد قال بعضهم: الأعذار الاثنا عشر: النوم، والإغماء والإكراه والصبا والجنون والعته والسكر والحيض والنفاس وهما واحد، والمرض وعدم السماع والنسيان والخطأ.

قال أبو زيد: أما الجنون فهو بمنزلة الصبي قبل أن يعقل الصبا إذا طال الجنون وبمنزلة النوم إذا قصر، والعته بمنزلة الصبي بعدما عقل الصبي لأن المعتوه هو الذي اختلط كلامه فكان بعض كلام العاقل بعض كلام الغافل بعض كلام المجنون، وكان ذلك الاختلاط لنقصان عقله كما يكون في حق الصبي إلا في حق العبادات فإنَّا لم نسقط به العبادات.

وأنا أقول: إن هذا الكلام باطل لأن العته نوع جنون إلا أنه يعقل قليلاً وهو في التأثير في العقل أكثر من الصبي بعد أن عقل فإذا كان ذلك يمنع وجوب العبادات فالعته أولى بالمنع. وقولهم: إن الجنون إذا قصرت مدته يكون كالنوم كلام باطل أيضاً لأن العقل قائم في النائم زائل في المجنون رجعنا إلى كلامه.

قال: وأما السفه بعد البلوغ فلا يوجب الحجر لأن السفه ليس بنقصان العقل وإنما هو مكابرة العقل بغلبة الهوى وقد نهاه الشرع عن اتباع الهوى فلا يصير اتباعه الهوى بخلاف موجب العقل عذراً لم يوجب الحجر نظراً له ولم يجعل السفيه وإن كان مغلوباً هو له كالمكروه الذي هو مغلوب لغيره لأن ذلك عذر عند اللَّه تعالى، وهذا لم يجعل عذراً عند اللَّه تعالى لقدرته لا محالة على الدفع ولو لم تساعده نفسه وإنما يصير مغلوباً بالمساعدة للهوى مختاراً ونحن قد أجبنا عن هذا في مسألة المحجور عليه بالسفه ذكرنا طريقة توجب الحجر على السفيه.

قال: وأما النوم والإغماء فنوع واحد وهو فترة بعارض منع من استعمال العقل مع قيامه وحكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب أصلاً على ما قال عليه الصلاة والسلام: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها**»[1] ولما ذكرنا أن نفس العجز لا يسقط الوجوب أصلاً وإنما يسقط وجوب العمل إلى حين القدرة إلا أن يطول فيسقطه دفعاً للحرج،

(١) سبق تخريجه.

والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لأنه عادة لا يمتد مع الليل يوماً كاملاً إلا يستيقظ فيه وإنما يكون بالليالي والإغماء بمنزلته إلا في حق الصلاة فإذا كان مدة ست صلوات سقط القضاء لأن الصلاة تتكرر إذا كانت ستاً وفي ذلك حرج والإغماء يمتد هذا القدر من المدة فيجعل مسقطاً لوجوب الصلاة دفعاً للحرج. بمنزلة الجنون وكان الإغماء كالنوم في حق الصوم والزكاة لأنه لا يمتد في العادات شهور وسنين، وفي الصلاة كما ذكرنا.

فإن قيل: إن السكر بمنزلة الإغماء ولم يتأخر به الخطاب.

قلنا: إن السكر يحصل بسبب هو معصية وهو شرب الخمر المسكر واجتماع ذلك الحرام في معدته فلم يجعل عذراً شرعاً على ما عرف في غير هذا الموضع، وأما باب النسيان فيتعلق به انعدام فعل ما أمر به لعدم القصد إليه. بسبب النسيان للعجز. إلا أن القصد لا يتصور منا إلى فعل بعينه قبل العلم به كقصده ديار زيد لا يتصور بدون زيد وقصد صوم رمضان قبل العلم به لايتصور وكذلك قصد استعمال الماء لا يتصور إلا بعد العلم به فصار في حكم العجز، وإن نفيت القول الغريزية معه وصار أيضاً في حكم النوم لأنه آفة مخلوقة جبلية كالنوم وقد قرن رسول اللَّه ﷺ بين نسيان الصلاة والنوم عنها على ما مر ذكره إلا أن يكون نسياناً عن لهو أو لعب فيؤاخذ به كالنوم عن سكر ولهذا قلنا: إن من نسي الماء في رحله وهو مسافر فتيمم يجزئه لأنه عجز عن استعماله بالنسيان كما يعجز بعدم الماء فيسقط به خطاب استعمال الماء إلى الخطاب بالتيمم.

قال: وأما كلام الناس إنما يبطل الصلاة لأن أصل حظرية الكلام لا ترتفع بالنسيان وإنما بما ينبني في الحرمة فحسب حتى لا يأثم إلا أن فعل الكف عن الكلام شرط لصحة الصلاة فلا يتأدى بدونه كما لو نسي الطهارة وصلى بدونها لم يأثم ولا تجوز صلاته.

قال: ونقول أيضاً إن القياس أن يفسد الصوم بأكل الناسي، وكذلك الخطأ في حكم النسيان بدليل أن المخطئ لا يأثم ولهذا استثنى اللَّه تعالى الخطأ من الحظر في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٥٢] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ﴾ للتحريم وقد استثنى منه ما يكون خطأ فثبت أنه في حكم المباح في حق الفاعل.

قال: ونقول إن كلام المخطئ صحيح مثل كلام العامد فإن يمين المخطئ صحيحة مثل يمينه، وكذلك نكاح المخطئ وطلاقه وعتاقه ونذره وكل ما لا يبطل

بالهزل لا يبطل بالخطأ، لأن الموجب لصحة كلامه شرعاً قائم مع الخطأ، وأما البيع خطأ فلا ينبغي أن يلزم الهزل والكره لأن الشرع بني لزومه على التراضي مع صحة المعاقدة ولا رضى إلا بعد قصد صحيح.

قلنا: عقد يلزمنا حكمه بلا شرط رضى وبقي الخيار لعدم الرضى نفسه.

قال: ولنا إذا أسلم الشفعة خطأ بطلت الشفعة لا بالتسليم فإنه يخطئ غير راض به ولكن يترك الطلب كما لو سلمت ولم يلزم، ولهذا لم يلزم القاتل الخطأ الكفارة وتحريم الإرث ولو سقط بالخطأ حرمة القتل أصلاً ما لزمه حكم القتل المحظور، وكذلك الكره بمنزلة الخطأ أو دونه لأن المكره محظور بما فعله قاصد إياه لأنه عرف الشرين فاختار أهونهما عليه عن علم وقصد إلا أنه قصد فاسد لأنه قصد لا راضياً به وتفويته إتيانه بل أوقع الشر عن نفسه فلا يحكم إلا بالفساد ولعدم القصد ولا يقع هدراً وإنما يبطل به ما يتعلق لزومه بالرضى كالبيع والإجارة، وما لا يلزم مع استثناء الخيار أوقع الهزل وأما يمين المكره ونكاحه، وطلاقه، وعتاقه فلازم وكذلك الكلام مكرهاً في الصلاة يبطلها وكذلك الأكل في الصوم مكرهاً أو سبق الماء إلى حلقه خطأ يفسده.

قلنا: لم يهدر حكم وكذلك من ارتكب محظوراً من محظورات الحج خطأ أو مكرهاً لزمته الكفارة.

فإن قيل: أليس المكره على القتل لا يقتل عندكم. قلنا: لم يهدر حكم الفعل فإن القصاص واجب به لكن لم يجب على الفعل كرهاً بحكم انعدام الفعل منه فإنه جعل المكره الذي حمله عليه كأنه قبض على يديه وقتل بيده إنساناً على ما بينا في موضعه وكذلك وجب على الذي أكرهه لأن الفعل أضيف إليه ومتى انعدم الفعل لم يكن عدم حكمه بالكره لكن بعدم القتل كما لو لم يفعل بغير كره.

وأما فعل لا يستقيم أن نجعل المكره المباشرة آلة للمكره فالفعل لا ينقل عنه وبقي مقتصراً عليه على ما بينا في موضعه، وإذا بقي عليه وصار فاعلاً لزمه حكمه إلا ما يبطله الهزل والأقوال كلها لا يمكن أن يجعل الفاعل عن كره آلة فيه للآمر إذا أمر ولا يمكنه التكلم بلسان غيره وأما القتل فيمكن بيد غيره والأكل والزنا مثل الأول وسائر الإتلافات مثل الثاني.

قال: وأما الجهل فمثل الخطأ والنسيان لأن الجهل بالحق لا يكون للجهل بدليله وسبب وجوبه فيكون الإعراض عن إقامته لا عن قصد العصيان والخلاف، بل كما يكون من المخطئ والناسي ويكون الجاهل عاجزاً حكماً كالناسي، ويكون

الجهل عذراً يؤخر حكم الخطاب، ولا يسقط الوجوب أصلاً كالخطأ والنسيان، ولهذا قيل: إن العبد إذا عمل باجتهاده في حادثة لا نص فيها عنده ثم بلغه نص بخلاف رأيه لم يأثم على ما مضى ولزمه نقض ما مضى باجتهاده، ولو سقط أصلاً بالجهل ما لزمه النقض كما لو ترك النص بعد رأيه في زمن الوحي. هذا كلامه في هذا الفصل نقلته على ما كان في أصله.

ونحن نقول في هذه المسائل على خلاف ما ذكروا، أما النوم فلا يسقط الفرض بحال لأنه لا يزيل العقل ويجوز أن يقال: إن الواجب عليه بعد اليقظة ولا يجب في حال النوم جرياً على ظاهر الخبر، وأما الإغماء فإنه يسقط الفرض لأنه مما يزيل العقل.

فإن قالوا: كيف يقال: إنه يزيل العقل وهو جائز على الأنبياء.

قلنا: جاز على الأنبياء لأنه يزول في مدة يسيرة وذلك لا يخل بأمرهم. فأما إذا طال ووصف بالجنون فلا يجوز لأنه يخل بأمرهم، وأما الفرق الذي قالوا في الصلاة وإنه إذا استوعب ست صلوات سقط وإذا لم يستوعب لم يسقط.

ففرق لا يعرف وإنما هو محض تحكم على الشرع، والحرج الذي قالوه ليس بشيء لأنه لا حرج في قضاء ست صلوات والمراد في نفي الحرج المذكور في القرآن [.....] شيئاً لم يجعل لهم من ذلك مخرجاً. وأما الناسي فلا خطاب عليه في حال النسيان، وقد بينا أن كلام الناسي يبطل الصلاة، وأكل الناسي لا يبطل الصوم، وكذا في كل موضع وجد النسيان فيه فإنه مؤثر في إسقاط الخطاب، وطرد هذا [.....] الشافعي رحمه اللَّه وهو صحيح على قواعد الشرع.

وأما مسألة التيمم إذا رأى الماء في رحله وأنه لم يجز تيممه لأن اللَّه تعالى علقه بالعدم وهناك هو واجد لأنه إذا كان الماء موضوعاً في رحله غير أنه نسي موضعه فهو واجد له غير أنه غفل موضعه ولأن رحل المسافر موضع الماء ولو طلب وجد، وأي عذر له في ترك الطلب وإن لم يتذكر كما لو كان في قرية عامرة وعدم الماء مكانه ونسي أن يطلب فتيمم فإنه لا يجوز لأن القرية معدن الماء، ولو طلب وجد فلما كان العجز بسبب هو قصّر فيه لم يجعل عذراً، وأما الإكراه فهو عندنا معدم للرضى والرضى شرط في كل العقود ليلزم حكمها لأن هذه الحقوق إنما تلزم بإلزامه إياها فلا بد من رضاه بلزومها ليلزم وقد بينا صحيح هذه الطريقة في طلاق المكره وأجبنا عن فصل الخيار.

وأما الذي ادعوه في مسألة الإكراه على القتل وقوله: إن المكره آلة وهذا

أيضاً أصل باطل لأن المكره عاقل بفعل ما يفعله عن قصد صحيح فلا يتصور أن يكون آلة لأحد وتنزيل عاقل بالغ منزلة خشبة يستعملها في أفعاله محال.

وأما قولهم: إنه يحمل عليه من قبل المكره ويفسد قصده.

قلنا: فساد القصد لا يعرف ولا يعقل والقصد عمل القلب وهو في المحسوس كأعمال الجوارح فتكون صحتها بوجوبها وهذه كلمات أحكمناها في خلافيات الفروع فلا معنى لإعادتها في هذا الموضع.

ثم ذكر فصلاً في الحيض والرق فقال: إن الحيض لا يوجب حجراً من حيث ذهاب قدرة القلب بعلمه وعقله أو قدرة البدن، ولكنه يوجب عجزاً حكمياً من حيث فوات الشرط بالأداء في الصوم والصلاة، وهو دون العجز الذي يثبت بالنوم، وكان القياس ألَّا يسقط أصل الوجوب بل يؤخر. إلا أنا أسقطنا الوجوب به بشرع ورد به وذلك بغلبة الحرج، فإن الحيض تعتاده النساء في كل شهر، والصلوات تتكرر في كل يوم، فلو أمرناها لتضاعف الوجوب عليها ولحرجت في ذلك فسقط بسبب ذلك الحرج كما يسقط بالجنون الممتد، وهذا المعنى معدوم في حق الصوم فلم يسقط. والرق من هذا القبيل لأنه مما ينعدم به شرط بعض العبادات كالكفارات المالية فإن ملك المال شرط لأدائها وهو لا يملك المال ما دام رقيقاً وكذلك وجوب الحج يسقط عنه أصلاً لا لعدم ملك الزاد والراحلة، فإن الفقير إذا أدى جاز وكان فرضاً بخلاف العبد، ولكن إنما لم يجب على العبد لعدم ملك المنافع التي يتأدى بها الحج فإنها عبادة بدنية ومنافعه قد صارت لمولاه إلا ما استثنى اللَّه تعالى في باب الصوم والصلاة ولم يستثن في باب الحج لأنه لا وجوب بلا زاد ولا راحلة، ولما لم يستبن صارت للمولى فلا يعود إليه [. . . . .] كما لا يملك منافع غيره ولا سائر الأموال بتمليك المؤن، ولا يصح الأداء بمنافع [. . . . .] كما لا يصح التكفير بمال المولى وكذلك يسقط بالرق إباحة نكاح الأربع من النساء والحدود التي تحتمل التنصيف [. . . . .] وكذلك [. . . . .] العدة والتطليقات وحق القسم، وتبطل الولاية وما يبتنى على الولاية من الإرث والشهادة وهذا الكلام الذي قال في الابتداء لا بأس به ونحن نقول بذلك، وأما الذي قال في آخر كلامه في التنصيف بالرق فنحن نقول: إن الرق منصف لما يقبل التنصيف، وهذا صحيح في كل ما يتبعض ويتنصف. فأما الذي لا يقبل التنصيف من الحل فنقول: إن الحل في الأمة نكاحاً مثل الحل في الحرة ولا ينصف لأنه لا يقبل التنصيف ولأن الرق يفتح باب الحل في محل الرق وما لا يوجد في محل الحرية فلأن يؤثر في الحل الذي يوجد في محل الحرية أولى وهذا فصل في مسألة

طول الحرة ومسألة الطلاق بالرجال والنساء وقد ذكرنا وجه قولهم في ذلك ووجه جوابنا عنه ثم ذكر فصلاً في الكفر.

فإن قال قائل: فإنكم لم تذكروا قسم الكفر.

قلنا: الكفر ليس من جملة الأعذار ولأنه غير مسقط للخطاب عند أهل الكلام وهو مذهب الشافعي من الفقهاء، ومذهب عامة مشايخنا من أهل العراق.

وذكر مسألة خطاب الكفار بالشرعيات واحتج من الجانبين وقد سبق ذكرنا لها، وأوردنا حجة الفريقين على التمام والكمال فاستغنينا عن الإعادة وهذه جملة ما ذكروه من الأعذار العامة في أحكام الشرع، وقد أوردنا هذا على ما ذكروه وتكلمنا عليه بحيث ما يسر اللَّه تعالى، واللَّه أعلم.

ثم ذكر القول في الحجج العقلية قال: وقد أجمع العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواس بدلائل العقول كإجماعهم على إصابة الحاضرة بالحواس حتى إنك لا تكاد تجد أحداً خالياً عن الاستدلال بها لجديراً به وعقله حتى لم يكن السمع حججاً إلا باستدلال عقلي ولا يقع الفرق بين المعجزة والمخرقة والنبي والمتنبئ إلا بنظر عن عقل وكذلك تعرف النار مرة ببصرك ومرة بدخانها مستدلاً عليها بعقلك لا طريق للعلم إلا طريق الحواس أو الاستدلال بنظر عقلي في المحسوس ليدرك ما غاب عنه.

قالوا: ولا خلاف في هذا بين العقلاء وإنما اختلفوا بعد ذلك.

وقال بعضهم: لا يعرف اللَّه تعالى بمجرد دلائل العقول حتى تتأيد بالشرع.

وقال بعضهم: يعرف ويجب الاستدلال قبل الشرع.

وقال بعضهم: لا يستقل بهذا لأن اللَّه تعالى لم يدعنا والعقول فلا معنى للاشتغال بها.

قال: وقال علماؤنا: من لم تبلغهم الدعوة من الكفار لا يقاتل إلا بعد الدعوة وإن قوتلوا أو قتلوا لم يجب شيء.

وقال الشافعي: يضمن.

وقال أيضاً: إنهم يعذبون في الآخرة فجعلهم كأطفال المسلمين.

قال: ولا نص عن علمائنا في المبسوط إلا ما ذكرنا من هدر الدماء، وأنه لا يدل على التزام الكفر بترك الاستدلال فإن المسلم منافيهم عندنا ما يهدر دمه ما لم يجوز نفسه بدار الإسلام.

قال: وقال علماؤنا: إن الصبي إذا أسلم وعقل صح إسلامه ولو لم يستدل بعقله ولم تجر كلمة الشهادة على لسانه لم يحكم بكفره وإن امتنع بعد الاستنصاب بل كان في حكم المسلم ما لم يبلغ ولو امتنع بعد البلوغ كفر لأن خطاب الشرع بالأداء ساقط قبل البلوغ فصار معذوراً.

قال: واحتمل مثل هذا بعد البلوغ قبل أن تبلغه دعوة أحد فلا نحكم بكفره لجهله باللَّه تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات، ويحكى عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق فيحتمل أن يكون ذلك بعد ورود السمع بذلك. فقد حكينا أنهم عذروا الصبي لجهله.

قالوا: وأما الذي قالوا إن اللَّه تعالى لا يعرف بدون الشرع فقد ذهبوا في ذلك إلى أن العقلاء أجمعوا أن الأداء لا يجب إلا بعد ورود الشرع ولو كان العقل حجة كافية وجب قبل الشرع ولأنا نرى العقلاء مختلفين في إثبات القديم مع شدة تأملهم واشتهارهم بالحكمة، ولا يعرف واحد منهم إصابة ما يتبين بالشرع، ولو كان بالعقل كفاية لما اختلفوا، فإن اختلفوا يجب أن يكون فيهم من أصابه، وحين لم يعرف أن أحداً ممن طلب الحق بعقله أصابه على ما عرف بالشرع علمنا أنه لا يعرف بدون الشرع.

قال: وأما الذين قالوا: إنه تقع الكفاية بالعقل ذهبوا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٧٤] ولم يقل [أوحى إلي] فثبت أن العقل بنفسه يهدي ولذلك اللَّه تعالى أخبر أن إبراهيم عليه السلام استدل بالنجوم فعرف ربه عز وجل وكان استدلاله حجة على قومه فقال تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ٨٣] وليس في الآية من باب الوحي ذكر، وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣] ولم يقل نسمهم ونوحي إليهم. وقال تعالى: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] ولم يقل بعدما أوحى إليه أو بلغته الدعوة فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده ولو لم يكن فيه كفاية لما انقطع العذر.

قال: وقول من قال: إن اللَّه تعالى لم يدعنا والعقول فذلك رحمة من قبل اللَّه تعالى وتفضل منه وربما يقولون بعث الرسول لبيان تتمة الدين.

ببينة: أن اللَّه تعالى لم يدعنا ورسولاً واحداً وقد كانت الحجة قائمة لرسول واحد منهم.

قالوا: وأما اختلاف العقلاء فقد وجد اختلاف العقلاء بعد دعوة الرسل أيضاً على أن من لم ينل كان ذلك لتقصير في اجتهاده، والمقصر في اجتهاده لا ينال

الحقيقة، وكذلك الغالي يتعداها، وإذا جاء الوحي والعصمة عن التقصير والغلو صار الدين واحداً.

وأما الذين قالوا: إن الاستدلال لا يجب قبل الشرع فقد احتجوا بالشرع والعقل.

أما الدليل من قبل الشرع قول اللَّه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣]، وقال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ الآية [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] وقال عقيب قوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣] ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٣١] فأخبر أن الإهلاك كان ظلماً وهذه الآيات دالة على أن العذر لا ينقطع بمجرد العقل، لأن الهوى غالب على الإنسان وطرق هوى الدين محضة تحت غلبة الهوى ومنام القلب والغفلة في دلائل العقل وفي تنبهه عن مؤلم الغفلة بالشرع حرج عظيم أكثر مما يحرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراكه ما يدركه البالغ من الخطاب المسموع. وقد أخبر اللَّه تعالى لأن لا حرج في الدين، وقد ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام أن الخطاب ساقط عن الصبي مع وجود العقل ويمكنه من الاستدلال، فكذلك بعد البلوغ يسقط أيضاً بمجرد العقل، لأنه لا تفرقة بين الحالين من حيث العقل. ألا ترى: أن العبادات كما سقطت بعذر الصبي سقطت بعذر الجهل عمن أسلم في دار الحرب ولا يعلم بالعبادات، ولأن النفس بهواها غالبة [. . . . .] في أول الفطرة وإذا حدثت حدثت مغلوبة إلا من شاء اللَّه من الخواص، وإذا كانت مغلوبة بقيت العبرة للراجح، وبقي الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالوحي فيرجح على الهوى حينئذٍ، فلا يجوز في الحكمة التزام العمل حساً والعامل مغلوب بالمانع حساً، فكذلك لا يحسن إلزام العمل بالحجة، والحجة مغلوبة مدفوعة بغيرها.

قال: وهذا القول قول بين القولين من التقصير والغلو فقصر من أنكر وجود اللَّه تعالى بدلالات العقول وحدها وغال من التزم بالاستدلال بالوحي ولم يعذر بغلبة الهوى وهو من اللَّه تعالى، وقرب من الإنصاف من قال: إن اللَّه تعالى يعرف بدلالات العقول وحدها، ولكن لا يجب فعل الاستدلال إلا بشرع، والحق بالشرع، ونفس العقل لا يميز بين امرأة عقلت وحاضت لتسع سنين، وصبي عقل وبلغ أربع عشرة سنة ونصف، بل حال الصبي أكمل من حال البالغة بحيضتها بالتسع السنين.

ببينة: أن العاقل لا يرى بناءً إلا عرف له بانياً، ولا يعرف نقشاً إلا عرف له ناقشاً، ولا يعرف صورة إلا عرف لها مصوراً فكيف يعذر بعد رؤية الصورة في جهله بمصورها وإذا لم يعذر فلا بد أن تقع المعرفة بفاعل الصورة فقد تنبه بعقله وكيف ينكر

هذا واللَّه تعالى يقول حاكياً عن الكفرة: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] وكذلك لا ترى أحداً من الكفار إلا وهو يخبر عن الصانع إنما كفرهم كان لوصفهم اللَّه تعالى بما لا يليق به من الولد والشريك وكان الكفر بإنكارهم البعث بعد الموت للجزاء وكلامنا في نفس الجاهل للصانع عن ذكره، وكيف يعذر والجهل جاء من استخفافه بالحجة بعدما لاحت له بلا تمثل فالبناء شاهد على الباني بلا تمثل في العقول والاستخفاف بالحجة فوق الغفلة عن سكر يقع بالخمر وأنه لم يعذر فهذا أولى بخلاف أول حالة العقل لأنه لأول حالة لا يتنبه لما يتنبه له الكبير إلا بجهد وحرج كالنائم يتنبه فلا يدرك لأول مرة ما يدركه بعد مدة فانتبه قام أن يعذره اللَّه تعالى رحمة ثم قدر مدة العذر ولا يعرف ذلك بالعقل.

قال: والدليل على أن التنبيه لا يقع لأول العقل؛ قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ﴾ [فاطر: ٣٧]، ولم يذكر العقل، وقال: ﴿وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ﴾ [فاطر: ٣٧] وقيل: إنه السبب.

وقال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم﴾ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الروم: ٨] ولم يذكر الوحي بل عايبهم على ترك التفكر.

وقال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] أخبره أنه يريهم الآيات حتى يتبين لهم أنه الحق فثبت أن اللبس لا يقع إلا بالاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل.

قال: وأما قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الزمر: ٧١] وهو كلام توبيخ، فيكون بأظهر الأمور وأعلاها، وأما قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] أي: حجة نفاد ولا حجة تقبل، وكذلك أخذ اللَّه تعالى الميثاق لقطع حجة نفادٍ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾ [هود: ١١٧] أي: لم يهلكهم بظلمهم حتى أرسل الرسول وظهر تعنتهم ولو أهلك لكان عدلاً ولكنا أمهلنا إلى حين [.....] عذاب الآخرة أي: أخرنا عنهم العذاب إلى بعثة الرسل تأكيداً عليهم كما جعلناه بعد الحساب والشهود تأكيداً عليهم.

ثم ذكر أقسام دلائل العقل الموجبة فقال: منها ما يدرك بدلائل العقول كحدث العالم ودلالة [.....] ما لا يكون دلالة إلا بجد تأمل ونظر، كدلالة العالم على صانع هو اللَّه تعالى ولهذا اختلف العقلاء في ذلك لا لاختلافهم في استعمال النظر، ولم يختلف في حدث العالم المحسوس.

ومنها: ما لا يكون دلالة إلا بتجربة كمعرفة الأدوية والأغلبة، ولكن إذا دق المطلوب اختلفت فيه الشبهة.

ومنها: ما لا يكون دلالة إلا بمعرفة الحس كالنجوم على الطرق، والجبال والأميال حتى شاركت البهائم العقلاء في هذه المعرفة لمشاركتها إيانا فيما يدرك بالحواس.

واعلم أننا بينا المذهب الصحيح من قبل وقد ذكرنا أن العقل لا يوجب بنصه شيئاً ولا يحرمه، والذي ذكره فيه ضبط عظيم، لأنه إذا اختار أن اللَّه تعالى يعرف بمجرد العقل فيكون قد ناقض وارتكب ما لا تتجه صحته لأنه إذا عرف بمجرد العقل وقد أعطاه العقل، ولا يحتمل أن يكون واجباً على الخلق، فوجب أن يجب عليه إذا كان قد أصاب العقل الذي هو طريق معرفة اللَّه تعالى ولأنه إذا حقق دلائل العقول بنفسها فيجب شكر المنعم والنظر المؤدي إلى معرفة اللَّه تعالى على ما قاله أهل الكلام، وقد مهدوا لهذا قواعد لا بد لمن عرف بها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب ولم أحب ذكر ذلك، ولأنه ليس مما يتصل بهذا الكتاب، والقول بين القولين إنما يستحب اختياره وسلوك طريق بين الغالي والمقصر إنما يكون أولى إذا أمكن تمشيته، فأما إذا لم يمكن تمشيته فلا، وعلى أنه قد ذكر أن الموجب للإيمان ليس هو اللَّه تعالى إنما الموجب للإيمان هو الدلالات التي نصبها في العالم من رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال وخلق المنيرين والكواكب وغيرها، وقد ذكرنا فساد هذه المقالة بل الصحيح والذي يليق بحكمة الباري تعالى ولطفه بخلقه أنه لا يجب الإيمان إلا بعد بعث الرسل وختم الأمر بالوحي الصادق إلى ما نصب من الدلائل الدالة عليه ثم بوجود معونته عليه وتوفيقه له، فإن معرفة اللَّه تعالى بصفاته التي هو عليها من أشق المعارف وأعسرها، ولهذا ارتبك فيها أكثر الناظرين وتحيروا، والتبس عليهم هذا الأمر بحقيقته وأيضاً فإن عقلهم مشوب بالهوى وتنبههم غير تام لاستيلاء الغفلة عليهم وفجورهم راجح على تقواهم فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولاً وفكرهم وارتيابهم معلولاً، ولهذا لم يخل العبد وعقولهم ولهذا لم يوجد أحد يهتدي إلى الحق على ما هو به بمجرد عقله وظهر لنا أن الحكمة الشرعية مقتضية على ما مهده واستنه ووضعه وهو إعطاء العقل آلة الإدراك ونزول الوحي الصادق بالأمر الصادق والتكليف، ثم المعونة من اللَّه تعالى من غير أن يخليه وأمره ويغنيه عن نفسه، فإن أغناه عن نفسه فيما كلفه وأمره ويخليه ومحض معقوله لهلك، بل هو مخالف بما عرف من تفضل الخالق مع خلقه، وجوده وكرمه معهم، ونظره لهم، وهو الذي قلناه أيضاً لا يعرف بمجرد العقل بل لا يبصر إلا من أيده اللَّه إليه بنوره ورفع بيده من ارتكابه في الظلمات ونجاه من المهاوي والمهالك التي هي [.....] ويسأل اللَّه مما لا وجود له إلا به ولا وصول إليه إلا بمعونته ومنّه.

ثم ذكر فصلاً في موجبات العقل ديناً وقال يعني بالوجوب: الوجوب في الذمة حقاً للَّه تعالى لوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى اللَّه تعالى وذكر أن هذه الواجبات أربعة: معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة اللَّه تعالى بالإلهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة اللَّه تعالى للجزاء الوفاق، ومعرفة الدنيا وما فيها بالعبيد المبتلين بضرب يقع يعود إليهم فيها وذكر في هذا قصة طويلة وكلاماً كثيراً فلم أر في ذكرها كبير فائدة فيما يرجع إلى أصول الفقه، ثم ذكر محرمات العقل وجعلها أربعة أيضاً: الجهل، والظلمة، والعته، والسفه. وزعم أن الجهل إنما يكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح لا تنال غايتها بالحواس، وبه غلب على ما في البر والبحر، واستسخرها وادعى لنفسه كل شيء منها فيحرم بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذي فيه حياته وكما يحرم بالعقل ترك البصر بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه، ويحرم إطفاء السراج مع إرادته سلوك طريق لا يهتدى إليه إلا بالسراج وإذا حرم الجهل حرمة الظلم، لأن حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، ويكون الأول تركاً للرؤية كالذي لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر فيقبح منه ذلك والذي فتح فرأى البئر ثم أوقع نفسه فيها قصداً كان الفعل منه أقبح، ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً والذي تأمل وعرف ورد تعنتاً كان أقبح نحو كفر إبليس وفرعون وقارون حيث جحدوا بعدما اشتدت منه أنفسهم، وأما العبث فيحرم أيضاً لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة لأن نفس الفعل وإن قل ففيه أدنى مشقة فلا يحتمل عقلاً إلا لفائدة أولى.

ومنها السفه لما أوجب مضرة كان أقبح من الأول لوجوب معنى الأول فيه من فوت الفائدة وزيادة من ضرر فكان السفه من العبث كالظلم من الجهل ثم ذكر أربعة أخرى تحرم بالعقل وقال: هي الإيمان بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيه والإنكار بالصانع والإنكار بالبعث للجزاء. وذكر أن الطاغوت كل ما عبد من دون اللَّه وأورد في هذا فصلاً بعباراته ونحن نقول: إن الفعل بمجرده لا يوجب شيئاً ولا يحرم شيئاً ولا يفصل فيها تفصيلاً بوجه ما، والأصل أن كل ما ينال بفعله أو كل ما ينال بالانتهاء عنه السعادة الأبدية.

قلنا: لا يثبت سبباً من الأمر به أو النهي عنه إلى مجرد العقل لما ذكرنا فلا نعيد.

ثم ذكر فصلاً في مباحات العقول، وهذا قد سبق الكلام فيه وهي المسألة المعروفة أن الأشياء أصلها على الحظر والإباحة، أو على التوقف عن غير اعتقاد حظر ولا إباحة، وهذه المسألة سبقت بجوانبها وحواشيها فلا نعيد، ثم ذكر في

آخره فصلاً في أحوال قلب الآدمي قبل العلم وأحواله بعد العلم.

قال: يولد الإنسان وهو بصير كالمجنون في عدم العقل ليس معه قدرة التمييز الذي بها خوطب الإنسان بهذه العلوم، وضده العاقل لا العالم ثم يصير غافلاً [. . . . .] عن نور في الصدر يبصر به القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر في الحجج كما أن العين إنما تبصر مع نور الهواء إذا نظر فيصير الإنسان إذا عقل قادراً على البصر لكنه على جهل ما لم يبصر، وضد الجهل العلم ثم ينظر نظراً ضعيفاً فيصير شاكاً والميل والشك ضد اليقين، وذلك كالشيء يبدو للعين إذا نظر إليه بدراً غير قوي فلا يميز الناظر إليه بين حقيقة وجود الشيء وبين خيال يميل العين ثم يبصر بعد ذلك نظراً فوق ذلك غير تام فيصير ظاناً والظن في اعتقاد العلم أحد وجهي الشك برجحانه على الآخر بهوى لا بدليل هو دليل على الحقيقة وضد الظن الحق على ما قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ [النجم: ٢٨] ثم إذا صار النظر على وجهه وميز بين الدليل وما ليس بدليل وطلب الرجحان لأحد وجهي الشك بالحجة ورجح ومال القلب إليه من غير تعلم فذلك مبدأ العلم فغالب الرأي والعلم الذي يقع بالمقاييس والاجتهادات التي تحتمل الخطأ وأخبار الآحاد ونحوها من الأدلة المجوزة، وهذا يسمى علماً لكنه على المجاز لقيام شبهة الخطأ واحتماله مع هذا الدليل واسمه على الخصوص من الحق لأنه ثبت عن دليل وضده الظن وإذا ثبت لا عن دليل لكن بهوى النفس ثم إذا جد في النظر وقعت الإصابة وزالت الشبهة من كل وجه صار عالماً فصار حكم العلم رؤية للقلب المنظور فيه كرؤية العين المنظور إليه، فالعلم للقلب صفة خاصة كالرؤية للعين وقد تستبعد الرؤية عن العين للقلب كالرؤية إنما تكون بتبدي المنظور إليه، وكذلك العلم يتبدّى المنظور فيه للقلب.

قالوا: وللاعتقاد صفة زائدة للقلب بعد العلم يعلم ثم يعتقد الإنسان بقلبه على ما رأى.

قال: وقد كان إبليس عالماً باللَّه ولم يكن معتقداً والاعتقاد بالقلب كالطاعة للبدن يعلم بوجوب الصلاة ثم حمل بها فيكون الاعتقاد تصديقاً بقلبه على ما علم وإن ترك الاعتقاد كان تكذيباً لقلبه.

قال: ثم العلم الأول ما يقع للقلب يكون رؤية بالقلب فإذا دامت الرؤية وزال الاضطراب صار العلم معرفة، كالغريب إذا دخل بلدة وصحب أهلها تثبت بينهم المعرفة، وإن كان قد ثبت العلم بأول رؤية ولهذا يقال للبهائم عرفت كذا، ولا يقال علمت كذا لأنها لا تعرف شيئاً إلا بالعيان الذي يزيل كل اضطراب، والعلم ما يكون إلا بنظر القلب، والاستدلال الذي هو دون العيان، حتى إذا زال الاضطراب

بدوام الصحبة قبل المعرفة وضد المعرفة نكرة، وضد العلم الجهل، ويقال علمت فلاناً ولكنه ليس من معارفي إذا لم يكن بينهما صحبة فعلمنا أن المعرفة فوق العلم بزيادة صفة للصحبة للقلب لا زيادة درجة الثبوت فإنهما سببان في اليقين، ثم العلم بعدما يصير معرفة يتنوع إلى ضربين: علم الظاهر دون المعنى والباطن الذي فيه الحكمة وعند تأيد القلب به يصير معقولاً له، ويجري مجرى الطبيعة فمتى نظر بدلالة عقلية وقف على الباطن وتأيد القلب به بعدما اطمأنت إليه [. . . . .] فقهاء والفقه على ضربين: ضرب علم أصيب باستنباط المعنى، وضد الفقيه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تأمل في معانيها ولا يرى القياس حجة ولو كان العلم والفقه سواء لكان ضد الفقيه هو الجاهل لا عالم يعلم نوعاً من العلم فإلى هذا تناهى حد العلم فيرى القلب أول ما يرى بغالب أنه من غير يقين، فيميل إليه ثم تزول الشبهة فيصير علماً حقيقة ثم ينزل علمه فيصير معرفة ثم ينظر في معناه وحكمته فيقف عليها فيصير فقهاً، وقد فسر عبد اللَّه بن عباس الحكمة بالفقه في جميع القرآن ولهذا نص بهذا الاسم العلماء الذين يرون القياس حجة لأن القياس لا يكون إلا بالوقوف على المعاني الباطنة غير أن اللَّه تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالمعرفة والفقه. لأن العلم يبتدي المعلوم للعالم على حقيقته واللَّه تعالى لا يخفى عليه شيء فكان عالماً، والفقه والمعرفة اسمان إلى العلم على ما مر ذلك وليس للَّه تعالى أحوال في صفاته وأسمائه تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً، ولا علم لنا إلا عن دليل، والدليل قد يكون حسياً وقد يكون عقلياً فالحسيات تشارك البهائم الآدميين في المعرفة الواقعة بها فإنها تعرف أولادها وأحبائها ومراحها ومسرحها لأن لها حواس كما في الآدميين وإنما يفارق الآدمي غيره فيما لا يعرف إلا بدلائل العقل إلى آخر ما ذكره.

وهذه الكلمات لا بأس بها وقد تمهدت لنا أصول وقواعد في الديانات بفروعها فما استقام عليها قبلناها، وما لا يستقيم عليها رددناها واللَّه الموفق للأرشد والأصوب.

وذكر بعضهم فصلاً في تباين ما خص اللَّه تعالى الآدمي بها.

قال: ومنها: الذمة اختص بها الآدمي من بين سائر الحيوانات، وسميت رقبة الآدمي الحرّ ذمة وإنما سميت رقبته ذمة لأن الذمة عبارة عن العهد والحرية ولهذا سمي الكافر المعاهد ذمياً لأنه ذو عهد وحرمة واللَّه تعالى جعل الآدمي ذا حرمة عظيمة وشرفه على سائر الحيوانات ولما صارت رقبة الآدمي الحر محترمة كانت محلاً لوجوب الحقوق له وعليه من الحقوق فيقال: وجبت الحقوق في ذمته وذكروا على هذا في مسألة الميت المفلس، وعندي أن هذه القاعدة ليست بشيء

والرقبة لا تكون ذمة وإنما الذمة عبارة عن محل الوجوب فحسب وقد جعل اللَّه تعالى الآدمي بمحل أن يجب له وعليه ثم عبّر عن محل الوجوب بالذمة ولا يمكن أن يعبر بأكثر من هذا ومما وراء هذا القدر كله فضول من الكلام.

قال: ومنها الملك اختص الآدمي بملك الأموال وبملك النكاح من بين سائر الحيوانات فإنه ليس بشيء من الحيوانات يملك سوى الآدمي وهو نوع شرف للآدمي حتى التحق بسبب تلك الحرمة بالأحرار والملوك في الآخرة، وإن كان عبداً خلقة والملك عبارة: عن قدرة حكمية. يقال: ملك فلان أكل الطعام وملك الشيء إذا قدر عليه، وهذه القدرة الحكمية هي القدرة على التصرفات المشروعة المباحة والملك صفة الملك على الحقيقة وقد يوصف به المملوك أيضاً يقال لفلان ملك في هذه العين، وإنما وصف المملوك به لأن الملك ثبت للمالك لمعنى في المملوك وهو المالية فاتصف المملوك به لكونه سبباً.

ومنها: الولاية وهي عبارة عن القدرة الحكمية وهي القدرة على التصرفات وهي قدرته على أداء الشهادات وتعبد الأحكام وفعل العقود فمتى كان الإنسان أهل الولاية على غيره بالأسباب التي جعلها الشرع أسباباً وتلك الأسباب السلطنة والقرابة وغير ذلك والولاية حق المولى لأن المولى عليه هو المنتفع بها.

ومنها [. . . . .] فإن للآدمي يداً حكمية كما له يد محسوسة وهي عبارة عن القدرة على الحفظ يقال: هذا الشيء في يد فلان أي هو القادر على حفظه.

قال: ومنها ملك اليد وهي عبارة عن ثبوت ولاية الحفظ للمرتهن ملك اليد وكذلك المودع لأن لكل واحد منهما ولاية الحفظ.

قال: العبد أليس له ملك يمين وله ملك نكاح وهذا التفريق بالشرع لأن ملك اليمين يثبت للحاجة ولا حاجة للعبد إلى إثبات الملك له فلا يثبت وله حاجة إلى إثبات ملك النكاح فثبت وهو أيضاً قدرة شرعية مخصوصة تثبت بسبب مخصوص.

قالوا: وأما الرق عبارة عن الضعف الحكمي الذي به يصير الآدمي محلاً للتملك وما هو بعقوبة لكنه سبب يحمل الكافر على الإسلام، لأن حرمان القوة الحقيقية لا تثبت عقوبة وكذلك حرمان القوة الحكمية لا تكون عقوبة. ولهذا نقول: إن الرق لا يدخل تحت الملك لأن الضعف الحقيقي لا يتصور دخوله تحت الملك كذلك الضعف الحكمي ولهذا يجوز استرقاق الصبي والمجنون وهما لا يعاقبان في الدنيا.

وقول من قال: إنهما يسترقان ليس بصحيح لأن الاتباع في العقوبة غير مشروع فلا يمكن أن يقال: إنهما يعاقبان به.

قال: وأما الكافر فله ملك يمين، ومملك نكاح وله جميع الولايات في حق الكفار لمساس الحاجة إليها، وهو مرقوق مال فإن غرضه التمليك بالأسباب كالصيود والجمادات. وأما المالية فهي غير الملك والرق وهي عبارة عن منافع ذات غير العين، وكل عين ينتفع به غير الآدمي الحر فهو مال لأن اللَّه تعالى جعل الآدمي مالك الأموال يستحيل أن يكون مالاً ولهذه الأشياء التي لا يمكن الانتفاع بها بنفسها وهو مما لا يضمن بها كحبة حنطة وشعير وكسرة خبز وقطرة ماء.

قال: وأما الأشياء التي حرمها الشرع ومنع الناس من الانتفاع بها إن كان شيئاً يرغب الناس في إمساكه للانتفاع به في حالة يباح الانتفاع يكون مالاً كالخمور وجلود الميتات فإن الناس يضنون بها لينتفعوا بها في ثاني الحال فيكون مالاً لأن المال ما يميل طباع الناس إليه ولهذا سمي مالاً وطباع الناس تميل إلى هذه الأشياء لمنافع تظهر لها في ثاني الحال فيكون مالاً مثل الأطفال والجحوش للحمر والمهر للأفراس وأما الميتات والعذرات وما لا يقصد الناس إلى إمساكه فليس بمال، وأما الحر فهو مال في حق الكفار وأما في حق المسلمين يجب ألَّا يكون مالاً وأما الصيود في البراري فهي مال، وهذه كلمات تكلمنا عليها في الخلافيات.

وعندنا الرق والمالية بمعنى واحد إلا أن المالية والملك في الآدمي يسمى رقاً ولأن الرق يدخل تحت الاستحقاق، ويدخل تحت الإثبات عن الآدمي ويدخل تحت الإسقاط بالعتق فيكون حقاً ثابتاً لبني آدم مثل سائر الحقوق والباقي قد تكلمنا عليه.

ثم ذكر فصلاً في انعقاد العقود الشرعية وحكي عن بعضهم أن الانعقاد هو أن يأتي أحد العاقدين بكلام [. . . . .] وهو كلام البائع بكلام المشتري في الشراء وسائر العقود من حيث الشرع.

وقال بعضهم: انعقاد العقد هو اعتبار الكلام من حيث الشرع في الحكم الموضوع للعقد شرعاً وبنى على هذا مسألة توقف العقد [. . . . .] الانعقاد موجود في حق المتعاقدين ثم ذكر فصلاً في بقاء العقد وقال: زعم بعضهم أن العقد يبقى بعد الفراغ.

وقال بعضهم: لا يبقى واحتج من قال لا يبقى بأنه كلام مضى وانقضى لا يتصور بقاؤه والأصل أن ما لا يبقى حقيقة لا يبقى [. . . . .] بدليل قاطع والأصح أنه يبقى لحاجة الإنسان إلى بقائه وأعرض على هذا وقال: لا حاجة بالناس إلى بقاء العقد. لأن الحكم لا يبقى بلا بقاء السبب، لأن ما وجد يبقى إلى أن يوجد ما يقطعه.

ويجاب عن هذا فيقال: في البقاء حاجة لأن الحاجة تقع إلى فسخ العقد كما

تقع إلى نفس فعله، وفسخ الحكم لا يمكن إلا بعد فسخ العقد، لأن الحكم غير منعقد حتى يمكن فسخه ونقضه، فأما الحكم فيثبت شرعاً فكيف يتصور نقضهما له، ولأن العاقدين ينصان على فسخ العقد لا على فسخ حكمه، ولذلك القاضي يفسخ عقوداً كثيرة بأسباب شرعية، وما لا يتحقق بقاؤه لا يتصور فسخه، ولأن التولية صحيحة من العاقد وما لم يبق العقد لا يصح التولية.

قال: والحكم يبقي العقد ببقاء المحل.

والأصل أن ما ثبت في المحل يبقى ببقاء المحل، ولهذا نقول: إن الزيادة في الثمن والمثمن في حال قيام المعقود عليه يكون جائزاً، لقيام المحل حتى إذا هلك المحل ارتفع العقد، لأنه لا يتصور بقاء العقد من غير محل يتعلق به.

قال: ويبتنى على هذا جواز تغيير العقد من وصف إلى وصف لبقائه، وذلك في مسألة زيادة الثمن، وذكر اختلافهم في توريث العقد؛ فزعم بعضهم أنه يورث العقد لبقائه حكماً وتعلقه بالمحل.

وزعم بعضهم أنه لا يورث لأنه كلام قائم بالمتكلم، فلا يورثه، وذكر مسألة خيار الشرط أنه هل يورث أو لا؟ واستدل في أنه لا يورث بأن الإرث إنما يكون فيما يبقى بعد الموت ومن له الخيار يعجز عن التصرف بحكم الخيار في آخر جزء من أجزاء حياته، فيبطل خياره ويبرم العقد لأن الأصل أن من له الخيار متى عجز عن التصرف بحكم خياره يبطل خياره ويبرم العقد ولأن الخيار ليس إلا تخيره في إثبات حكم العقد في مدة الخيار، وتخيره قائم به، وما يقوم بالمورث لا يورث، ونحن نقول: إن العقد قائم، والفسخ يتناوله والإرث ثابت فيه وثابت في الخيار المتعلق به، وقد تكلمنا في هذا بما فيه الغنية ثم ذكر فصلاً في انفساخ العقود الشرعية.

قال: والانفساخ ضد الانعقاد فعند بعضهم يكون الانفساخ انفساخ الكلامين.

وعند بعضهم: يكون الانفساخ هو خروج الكلام من كونه معتبراً في حق الحكم المشروع له قال: ومن العقود ما يقبل الفسخ بالإجماع كالبيع والهبة والإجارة، والصرف، والسلم والرهن، والوديعة، والعارية. ومنها: ما لا يقبل الفسخ وهو الطلاق والعتاق والخلع والصلح عن دم العمد، فإن العقد لا يبقى في هذه المواضع بعد وجوده [.....] ثم الذي يقوم به عقد الطلاق وهو ملك النكاح، وحل المحلية فإن الطلاق يسقط وملك النكاح وحل المحلية [.....] النكاح، وحل المحلية لا يبقى بعد السقوط، والمعقود عليه الذي يقوم به عقد العتاق وهو ملك المال وذلك باطل [.....] والباطل غير باق وكذلك المنتهي غير موجود بعد الانتهاء والمعقود عليه في الخلع أيضاً ما هو المعقود عليه في

الطلاق، والمعقود عليه الذي يقوم به الصلح عن دم العمد هو ملك القصاص وذلك يسقط ولا يبقى فيما لم يبق المعقود عليه في هذه المواضع لم يبق [. . . . .] وإذا لم يبق العقد لم يمكن فسخه وأما النكاح، قال: عندنا لا يقبل الفسخ وعند الشافعي رضي اللَّه عنه يقبل، لأن العقد قائم لقيام المعقود عليه وهو منافع البضع فيقبل الفسخ كالإجارة.

قال: وأمّا عندنا لا يقبل الفسخ لأن عقد النكاح، إنما انعقد باعتبار الحاجة مع وجود ما ينافي العقد وهو الحرمة، لأن الحرمة تنافي انعقاد سبب الملك وتنافي الأملاك فيكون النكاح منعقداً فيما فيه حاجة ولا يكون منعقداً فيما لا حاجة فيه، ولا حاجة إلى الانعقاد في حق الفسخ.

قال: وفي الأمة إذا أعتقت يثبت الخيار، ولا يكون ذلك فسخاً بل العقد غير منعقد في نصف الملك فقد كان العقد منعقداً في نصف الحل ولم يكن منعقداً في النصف فلا ينعقد في هذا النصف إلا برضاها.

وقال في حق الصغير والصغيرة إذا بلغا ذلك العقد غير منعقد في حق صفة الملك وهو صفة التمام واللزوم، وكانت ولاية هؤلاء ناقصة غير تامة، وكان العقد كذلك فعند البلوغ برضاهما ينعقد في حق الوصف فكان لهما ألَّا يرضيا بالانعقاد في حق الوصف ولا يبطل في الأصل لعدم الانعقاد في حق الوصف لأنه لو بطل في حق الأصل لصار تبعاً للوصف في البطلان وهذا لا يجوز.

ثم ذكر أن العقد ينفسخ تارة ويرتفع تارة وينتهي أخرى.

قال: وهي ثلاثة أشياء: انفساخ، وارتفاع، وانتهاء. وكل واحد غير صاحبه. فالانفساخ والانتقاض نظيران، والارتفاع والفوات نظيران، والإجارة تمضي مدتها تنتهي، وكذلك النكاح بموت أحد الزوجين أو بموتهما ينتهي، وكذلك البيع بهلاك المعقود عليه بعد القبض ينتهي، والبيع إذا انتهى بالموت أو النكاح انتهى بالموت لا يبقى، كما النمو إذا انتهى ببلوغه غايته لا يبقى النمو.

قال: وأما إقالة البيع فهي فسخ في حق العاقدين مع جديد في حق غيرهما، وكذلك الرد بالعيب بعد القبض بالتراضي.

وأما الرد بالعيب قبل قبض المبيع فهو فسخ في حق كافة الناس وكذلك إذا قضى القاضي بالرد بالعيب فهو فسخ على العموم سواء أكان قبل القبض أو بعد القبض وهذا كله مذهبه.

فأما عندنا فالإقالة فسخ في حق الناس كافة وذلك لأن العاقدين بالإقالة

يعضدان فسخ العقد وفسخ العقد مملوك لهما فثبت الفسخ في حق الناس كافة كما إذا كان قبل القبض أو كان الفسخ بقضاء القاضي.

والدليل على أن الفسخ مملوك لهما ثبوت الفسخ في حقهما وقد ذكر هذا الرجل كلام أصحابه في أن الإقالة فسخ [.....] على أنفسهما ولا ولاية لهما على غيرهما، وقد وجد تناقل الملك بالتراضي وكان [.....] وأما قبل القبض فلا يمكن بجعله بيعاً جديداً فلا بد أن يكون فسخاً في حق الناس [.....] لأن له ولاية على الناس كافة فلا يمكن أن يجعل فسخاً في حق [.....].

وأما عندنا فنقول: يعتبر قصد المتعاقدين فماذا [.....] وإذا قصد الفسخ يكون فسخاً [.....] فصل صحيح يشهد له كل الأصول فإن العقود والفسوخ مرتبة على [.....] والفاسخين وأما التفريق بين المتعاقدين وغير المتعاقدين شيء عجب لا يعرف لذلك معنى بحال.

وأما الذي قال: إن لهما ولاية على أنفسهما.

قلنا: إن حكم العقود والفسوخ راجعة إلى المتعاقدين، وإن رجع إلى غير المتعاقدين فذلك يكون على النادر وإذا كان المعقود فسخاً في حق المتعاقدين فلا بد أن يكون فسخاً في حق غيرهما.

وحين انتهينا إلى هذا الموضع تم المقصود في هذا الفصل الذي أوردنا فيه كلام الخصوم في المسائل التي أشرنا إليها وتكلمنا عليها بما سنح له الوقت وجاد به الخاطر، وتمام ذلك في خلافيات الفروع، وقد ذكرنا أكثر ذلك في المصنف الذي صنفناه فيه فمن أراد أكثر مما قلنا فليرجع إليه فيه، واللَّه تعالى المعين على ذلك والمرشد إلى الصواب والحق وهو خير معين.

وتم الكتاب المبارك بحمد اللَّه تعالى ومنّه وصلواته على محمد خير خلقه وآله وصحبه أجمعين، على يد أضعف العباد وأحوجهم أحمد بن عبد اللَّه المصري، تعليقاً بحسب الطاقة، بتاريخ خامس عشر ذي الحجة الحرام من شهور سنة خمس عشرة وثمانمئة أحسن اللَّه عاقبتها، وغفر للكاتب وللقارئ وللمجتهد، ولجميع المسلمين أجمعين آمين.



فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
حرف الألف		
ـ «الأئمة من قريش»	١	١٩٧
	٢	٣٣٤
ـ «ابتغوا من أموال اليتامى...»	١	٣٠٧
ـ «اتقوا اللَّه ولو بشق تمرة»	١	٣٠
ـ «اتقوا فراسة المؤمن...»	٢	٣١٧
ـ إثبات القافة	١	٢٥٦
ـ «الإثم ما حاك في قلبك...»	٢	١٤٤
ـ «الاثنان فما فوقهما جماعة»	١	١٣٠
ـ «اجتهد رأيي»	١	٣٩٣
ـ «أحلت لكم ميتتان ودمان»	١	١٥٢
ـ أخذ الجزية من المجوس	١	٢٧٨
ـ «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا اللَّه...»	١	٨٠، ٢١٢
	٢	٢٦٣، ٢٦٧
ـ «إذا اجتهد الحاكم فأصاب...»	٢	٢٨١
ـ «إذا استيقظ أحدكم من نومه...»	١	٢٩٩
ـ «إذا التقى الختانان...»	١	٢٩٦، ٣٨٠
ـ «إذا بلغ الماء قلتين...»	١	١٨٩
ـ «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة»	١	١٨٣
ـ «اختر أيهما شئت وفارق الأخرى»	١	١٧٨
ـ «إذا أقبلت الحيضة...»	٢	٧٥

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «إذا شرب سكر وإذا سكر...»	٢	٧٨
ـ «إذا صلى الإمام قاعداً...»	١	٢٥١
ـ «إذا روي لكم عني حديث...»	١	٣٠٥
ـ «إذا ولغ الكلب في إناء...»	١	١٤٥
	٢	٦١
ـ «أراك كالفروخ...»	٢	٢٠
ـ «أرأيت لو تمضمضت»	١	٢٣٩
	٢	٨٣، ٩١
ـ «أرأيت لو كان على أبيك...»	٢	٨٣
ـ «رأيت لو كان على أمك...»	٢	٩١
ـ «اسأل ما بدا لك...»	١	٢٩٢
ـ «أشاع النبي العهد في الإمامة...»	١	٢٩٧
ـ أشار إلى القمر فانشق	١	٢٧٢
ـ أشبع الجماعة الكثيرة بالطعام	١	٢٧١
ـ «أصحابي كالنجوم بأيهم...»	١	٣٢٣، ٤١٣
	٢	١١، ١٢، ٢٢
ـ «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ...»	٢	٢٣، ٢٣٣
ـ أفتى بغسل الإناء من ولوغ...	١	١٤٥
ـ «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر...»	٢	٢٣، ٣١٠
ـ «أقضاكم عليّ»	٢	٢٣٣
ـ «أقول في الكلالة برأيي...»	٢	٢٨٢
ـ «إلا الأذخر»	٢	٣٠٧
ـ «إلا الخمس والخمس مردود...»	١	١٨٧
ـ «ألا هل بلغت»	١	٢٧٧
ـ «ألسنا نتوضأ بالحميم»	١	٣٠٢
ـ «اللهم حبب عبدك أبا هريرة...»	١	٣٠٣
ـ «أما أنه لا يجني عليك...»	١	٢٣٨

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «امرأة خاصمت رجلاً مخصمته»	٢	١٠
ـ «أمر بلال أن يشفع الأذان. . .»	١	٢٥٦
ـ «أمرت أن أقاتل الناس حتى. . .»	١	٢٣٦
ـ «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»	١	١٧٧، ١٧٨
ـ «أنا ابن عبدالمطلب»	٢	٣٥٢
ـ «أنا أقبّل وأنا صائم»	١	٢٥١
ـ «أنا الرحمن وهي الرحم. . .»	١	٢٢٩
ـ «إنَّ الإيمان ليأزر إلى المدينة. . .»	٢	٢٤
ـ «إنّ الحق لينطق على لسان عمر»	٢	٢٣
ـ «إنَّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ. . .»	٢	٣٤، ٦٠
ـ «إنَّا معاشر الأنبياء لا نورّث. . .»	١	١٤٣، ٢٧٨، ٣١١
ـ «إنّ اللَّه قد أعطى كل ذي حق. . .»	١	٣٧٠، ٣٨٦
ـ «إنّ اللَّه لا يقبض العلم. . .»	٢	٦٨
ـ «إن النبي ورّث الأخوات. . .»	١	١٩٣
ـ «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»	٢	٢٢
ـ «أنا من عليّ وعليّ مني»	٢	٢٢
ـ «إن تدع ورثتك أغنياء خير. . .»	٢	٢٥٦
ـ «انتقاض الوضوء بالقهقهة. . .»	٢	١٠٦
ـ «أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا. . .»	١	٤١٤
	٢	٩٠
ـ «أنت ومالك لأبيك»	١	٣٥٥
ـ «انزع عنك الجبة واغسل. . .»	٢	٥٩
ـ «إن عملتم في دينكم بالقياس. . .»	٢	٦٩
ـ «إن لكل أمة أميناً وأمين هذه. . .»	٢	٢٣
ـ «إنما أجرك على قدر تعبك»	١	٣٦٢
ـ «إنما أحلت لي ساعة من نهار. . .»	٢	١٠٨
ـ «إنما أرجو أن أكون أخشاكم. . .»	١	١٧٨

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «إنما الأعمال بالنيّات...»	١	٢٣٧
ـ «إنما نهيتكم لأجل الدافة»	٢	١١٥
ـ «إنما يجرجر في بطنه نار جهنم»	١	٢٣١
ـ «إنّ مع الغلام عقيقة...»	١	٢٨٧
ـ «إنّ مع البيان لسحراً»	١	٢٠٧
ـ «إن ممَّا أدرك الناس...»	١	٣٥٧
ـ «إنها دم عرق»	٢	٨٣، ١٣٧، ١٣٨
ـ «إنها ليست بنجسة إنها من...»	١	١٢٨
	٢	٨٣، ١١٦، ١٣٧
ـ «إني أعلم أنك حجر لا تضر...»	١	٢٥٢
ـ «اهتدوا بهدي عمار وتمسكوا...»	٢	٢٣
ـ «أهل قباء كانوا يصلون إلى...»	٢	٣٥٠
ـ «أول من قاس إبليس وما...»	٢	٦٩
ـ «إياكم وأصحاب الرأي...»	٢	٦٨
ـ «أي سماء تظلني وأي أرض...»	٢	٦٨
ـ «أيما امرأة نكحت بغير إذن...»	١	٣٣٩، ٣٤٥
ـ «أيما إهاب دبغ فقد طهر»	١	١٥٢، ٣٤٠
ـ «أينقص إذا جف»	١	١٤٩
	٢	١١٧
ـ «أينقص إذا يبس»	١	٢٣٩

حرف الباء

ـ بعث دحية إلى...	١	٢٧٧
ـ بعث عبداللَّه بن حذافة السهمي...	١	٢٧٧
ـ بعث عتاب بن أسيد...	١	٢٧٧
ـ بعث عثمان بن أبي العاص...	١	٢٧٧
ـ بعث عمر بن أمية العمري...	١	٢٧٧

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ بعث معاذ إلى اليمن	١	٢٧٧
ـ «بُلُغوا إخواننا أنا لقينا...»	١	٣٦١
ـ «بلغوا عني ولا تكذبوا عليّ»	١	٢٦٤
ـ «بم تحكم...»	٢	٨٣
ـ «البنت أحق بنفسها من وليّها»	١	١٩١
ـ بيع أمهات الأولاد	٢	١٨ ـ ٧٨
ـ «البيّنة على المدّعى واليمين...»	٢	٣٧

حرف التاء

ـ «تجزيك ولا تجزئ عن أحد...»	١	١٧٩
ـ «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»	١	٢٩١
ـ «تركت فيكم شيئين إن تمسكتم...»	٢	٢٢
ـ «تسمعون ويسمع منكم»	١	٢٩٣
ـ «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب...»	٢	٦٨
ـ «تفترق أمتي على بضع وسبعين...»	٢	٦٨
ـ «التمر بالتمر مثلاً بمثل...»	١	٣٠٦
ـ توريث الجدّة السدس	١	٢٧٨
ـ توريث المرأة من ديّة زوجها	١	٢٧٨

حرف الثاء

ـ «ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ...»	١	٣٩٧
ـ «ثمرة طيبة وماء طهور»	٢	١٠٧، ١١٧
ـ «الثّيب أحق بنفسها من وليّها»	١	١٩٦
	٢	١٣٩
ـ «الثّيب بالثّيب جلد...»	١	٢٥١، ٣٧١

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
حرف الجيم		
ـ «جلد رسول اللَّه ﷺ في الخمر...»	١	٢٥٥
ـ جلوسه بين الخطبتين يوم الجمعة	١	٢٥١
ـ جمع بين الصلاتين في السفر	١	١٢٩، ٢٣٦
ـ جواز التوضأ بنبيذ التمر	٢	١٠٦
حرف الحاء		
ـ «حر وعبد»	١	٣٢٨
ـ «الحلال ما أحل اللَّه والحرام...»	٢	٦٨
ـ حنّ الجذع كحنين الناقة	١	٢٧١
حرف الخاء		
ـ «الخراج بالضمان»	١	١٤٨، ٢٩٨
	٢	١١٥
ـ «خذوا عني خذوا عني قد جعل...»	١	٣٧١
ـ «خذوا عني مناسككم»	١	٢٣٩، ٢٤٤، ٢٥٠
	٢	٢٥
ـ «خذي ما يكفيكي وولدك...»	٢	٧٥
ـ «خمس يقتلن في الحل والحرم»	١	٢٩١
ـ «خير الناس قرني...»	١	٣٣٠
حرف الدال		
ـ دعا شجرة فأتته	١	٢٧١

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
حرف الذال		
ـ «ذلك أوان ذهاب العلم. . .»	١	١٢
حرف الراء		
ـ «رأيك في الجماعة أحب إلينا. . .»	٢	١٠
ـ «رأيك مع الجماعة. . .»	٢	١٩
ـ «الربا في النسيئة»	١	١٩٧، ٣١٦
ـ «رب حامل فقه غير فقيه»	١	١٢
	٢	٢٠
ـ رجل أخذ بعنان فرسه. . .	١	٢٣٢
ـ رجم الغامدية	١	١٤٤
ـ رجم ماعز	١	١٤٤، ١٤٨، ٢٠٩
	٢	١١٦
ـ رخّص للزبير في لبس الحرير. . .	١	١٧٩
ـ الرخصة في العرية	١	١٤٩
ـ «ردّوا الخيط والمخيط»	١	١٨٧
ـ «رضيت لأمتي ما رضي لها. . .»	٢	٢٣
ـ «رضيك رسول اللّه لديننا. . .»	٢	١٢٦
ـ «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان. . .»	١	٢٣٨
ـ «رُفع القلم عن ثلاثة. . .»	١	٨٨، ١٣٠
	٢	٣٣٨، ٣٣٩
حرف السين		
ـ سبّح الحصى في يده وسمع ذلك	١	٢٧١
ـ «ستكون بعدي هنات وهنات. . .»	١	٣٩٧
ـ «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»	١	٣١١

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ سها النبي ﷺ فسجد	١	١٤٨
	٢	١١٦

حرف الشين

ـ «شر الشهود من شهد...»	١	١٥٢
ـ «شهد عند النبي برؤية الهلال...»	١	٢٨٥
ـ «الشهد هكذا وهكذا وهكذا»	١	٢٣٩
ـ «الشيخ والشيخة إذا زنيا...»	١	٣٦١، ٣٨٥
ـ «الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين...»	٢	٣٢٥

حرف الصاد

ـ «صدقة تصدق اللّه بها عليكم...»	١	٢٠٤
ـ «الصلاة لوقتها»	١	٣٣٨
ـ «الصلاة لأول وقتها»	١	٣٣٨
ـ الصلح جائز بين المسلمين...»	١	٢١٢
ـ «صلوا كما رأيتموني أصلي»	١	٢٣٩، ٢٥٠
ـ «صوموا شهركم وصلوا خمسكم...»	٢	٢٦٧

حرف الضاد

ـ «ضع يدك على صدرك فما...»	٢	٣١٧

حرف الطاء

ـ «الطلاق بالرجال»	١	٣٠٧، ٣١١
ـ «طوبى لمن رآني ولمن رأى...»	١	٣٣٠

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
حرف العين		
ـ عشر رضعات معلومات . . .	١	٣٦١
ـ «عفوت عن أمتي صدقة الخيل . . .»	٢	٣٠٧
ـ «على اليد ما أخذت حتى ترد»	١	٢٣١
ـ «عليكم بالجماعة»	١	٣٩٦
ـ «عليكم بالسواد الأعظم»	١	٣٩٧
	٢	١٣، ١٥
ـ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء . . .»	١	٢٥٥، ٣٢٦
	٢	٢٢، ٣١٠
ـ عمن جامع زوجته فيقول عليه الكفارة	١	١٢٨
	٢	١١٦
ـ العينان وكاء السه	٢	١٣٩
حرف الفاء		
ـ «فإذا اختلف الجنسان فبيعوا . . .»	٢	١١٧
ـ «فاقتلوا منها كل أسود بهيم»	٢	١٥٤
ـ «فإن عاد فاقتلوه»	١	٢٥١
ـ «فمن رغب عن سنتي فليس مني»	١	١٧٨
ـ «في أربعين شاة شاة»	١	١٨٩
ـ «في خمس من الإبل السائمة . . .»	١	١٩٦
ـ «في سائمة الغنم زكاة»	١	١٢٨، ١٨٣، ١٨٩ ١٩١، ١٩٤، ٢٠٠
ـ «في كل أصبع عشر . . .»	١	٢٩٦
ـ «فيما سقت السماء العشر»	١	١٥٢، ١٥٣، ١٥٤

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
حرف القاف		
ـ قبوله خبر أبي سعيد. . .	١	٢٧٨
ـ قتل الحسن بن علي ابن ملجم. . .	٢	٩
ـ «قد كان في الأمم محدثون. . .»	٢	٣١٧
ـ قسمت الصلاة بيني وبين عبدي. . .»	١	٣٣٩
ـ قصة بروع بنت واشق	١	٢٧٨
	٢	٧٨، ٧٩
ـ قصة عبدالرحمن بن عوف بطلاقه. . .	٢	٩
ـ قضى بالشفعة في ما لم يقسم	١	٢٩٠
ـ قضى بالشفعة للجار	١	١٢٩
ـ قضى باليمين على الشاهد	١	٢٩٠، ٢٩٤
ـ قضى في الإفطار بالكفارة	١	١٢٩
ـ «القطع في ربع دينار فصاعداً. . .»	١	٢٣٩
حرف الكاف		
ـ كان يسير العنق. . .	١	٢٠٨
ـ «كل شرط ليس في كتاب اللّه. . .»	١	٣٠٥، ٣١٠
ـ «كل مولود يولد على الفطرة»	٢	٣١٦
ـ «كل ميسر لما خلق له»	٢	٢٦٥
ـ «كم مضى من الشهر؟. . .»	١	٢٨٧
ـ «كنا نخرج صدقة الفطر. . .»	١	٢٥٥
ـ «كن عالماً أو متعلماً. . .»	٢	٣٢٣
ـ «كنت نهيتكم عن ادخار. . .»	١	٣٧١
ـ «كيلاً بكيل ووزناً بوزن»	٢	١٣٨

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
حرف اللام		
ـ «لأن يمتلئ خوف...»	١	١٩٣
ـ «لقد ألقت إليكم مكة»	١	٣٢٩
ـ «لكل داء دواء...»	١	٢٨٧
ـ «للأبد ولو قلت لعامنا...»	١	٥١
ـ «للفارس ثلاثة أسهم...»	٢	١١٧
ـ «لم يزل أمر بني إسرائيل...»	٢	٦٨
ـ «لم يكن اللّه ليجمع...»	١	٣٩٦
ـ «لو علمت أنه يستجاب لي...»	١	١٩٥
ـ «لو كان بعدي نبي لكان عمر»	٢	٢٣
ـ «لو كان الدين بالرأي لكان...»	٢	٦٨
ـ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم...»	١	٤٥
	٢	٣٠٧
ـ «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»	١	١٩٣
ـ «ليبلغ الشاهد الغائب»	١	٢٦٣، ٢٧٧
ـ «ليس الخبر كالمعاينة»	١	٣٣٥
ـ «ليس على المسلم في عبده ولا...»	١	١٧٣
ـ «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»	١	١٥٣
حرف الميم		
ـ «الماء طهور لا ينجسه شيء»	١	١٤٩
ـ «ما أكلت العافية فهي له صدقة»	١	١٢٧
ـ «الماء من الماء»	١	١٩٧، ٣٢٦، ٣٨٠
ـ «ما أصنع بقول أعرابي بوال...»	١	٢٧٩
ـ «ما ترى اللّه تعالى لا يذكر إلا الرجال»	١	٨٦
ـ «ما رآه المسلمون حسناً فهو...»	١	٣٩٦

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة»	١	٣١٦
ـ «ما هذه الصحيفة؟ . . .»	١	٢٥٩
ـ «ما لكم خلعتم نعالكم . . .»	١	٢٥٢
ـ «المتشبع بما لا يعط كلابس . . .»	١	٢٨٦
ـ «المتلاعنان لا يجتمعان . . .»	٢	٩٨
ـ «مثل أهل بيتي مثل سفينة . . .»	٢	٢٢
ـ «المدينة طيبة وأنها تنفي . . .»	٢	٢٤
ـ «مستقبل بيت المقدس لحاجته»	١	٢٥١
ـ «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»	١	٣٣٥
ـ «ملكت بضعك فاختاري»	٢	١٣٧، ١٣٨
ـ «من أحب أن ينال بحبوحة الجنة . . .»	١	٣٩٧
ـ «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»	١	١٢٦
ـ «من أدخل في ديننا ما ليس . . .»	١	١٠٥، ٢٥٢
ـ «من أعتق شركاً له في عبد . . .»	٢	١١٢، ٢٢٥
ـ «من أصبح جنباً فقد أفطر . . .»	١	٢٥١، ٣١٦
ـ «من باع نخلاً مؤبرةً فثمرتها . . .»	١	١٩٦
	٢	١٣٩
ـ «من بدّل دينه فاقتلوه»	١	١٢٦، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٧
ـ «من تصدق عليّ صدقة . . .»	١	٣٧١
ـ «من روى عني حديثاً وهو يرى . . .»	١	٣١٩
ـ «من سلم المسلمون من لسانه ويده»	١	٢٢٩
ـ «من سنّ سنة حسنة فله أجرها . . .»	١	٢١
ـ «من شرب من إناء ذهب . . .»	١	٣٣٩
ـ «من شذ شذ في النار»	١	٣٩٧
ـ «من شهد قبل أن يستشهد»	١	١٥٢
ـ «منع بيع الدرهم بالدرهمين»	١	٣١١

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «من عرف نفسه عرف ربه»	٢	٥٥
ـ «من غسل ميتاً فليغتسل...»	١	٣٥٩
ـ «من فارق الجماعة فاقتلوه»	١	٣٩٧
ـ «من فارق الجماعة قيد شبر...»	١	٣٩٦
ـ «من فارق الجماعة مات...»	١	٣٩٦
ـ «من لم يجمع الصيام من الليل...»	١	٣٤٦
ـ «من نام عن صلاة أو نسيها...»	١	٦٩
ـ «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها...»	٢	٣٥٣
ـ «المؤمن وقّاف»	٢	٣٠٢
ـ «ميقات أهل المشرق قيسوا...»	٢	٦٣

حرف النون

ـ «الناس تبع لقريش...»	٢	٣٣٤
ـ «الناس ثلاثة: عالم...»	٢	٣٢٣
ـ «نبع الماء من بين أصابعه»	١	٢٧١
ـ «نحن بنو النضير بن كنانة»	٢	٣٥٢
ـ «نزل القرآن على سبعة أحرف...»	٢	٢٨٤
ـ «نضّر اللّه امرءاً سمع مقالتي...»	١	٢٦٤، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣، ٣١٩
	٢	١٢
ـ نفي ربا النقد	١	١٩٨
ـ نهى عن أكل كل ذي ناب...	١	٣٨٢
ـ نهى عن بيع ما لم يقبض	٢	١٣٧
ـ نهى عن الصلاة بعد العصر...	١	٢٥٣
ـ نهى عن المحاقلة والمزابنة	١	٢٩٠
ـ نهى عن المخابرة	١	١٤٥
ـ نهى عن الوصال	١	١٤٤

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ نهيه عن بيعتين في بيعه	١	٢٩٠
حرف الهاء		
ـ «هذان حلال لإناث أمتي. . .»	٢	٧٥
ـ «هلا أخذتم إهابها. . .»	١	١٤٤
ـ «هل هو إلا بضعة منك»	١	٣٧٢
ـ «هو سيف من سيوف اللَّه»	١	٢٣١
ـ «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»	١	١٤٨
ـ «هؤلاء أهل بيتي»	٢	٢٢
حرف الواو		
ـ «واللَّه لأزيدن على السبعين»	١	١٩٥
ـ وجدناه بحراً	١	٢٣٢
ـ «ولدت من نكاح ولم أولد. . .»	٢	٣٥٢
ـ «ولد الزنا شر الثلاثة»	١	٣٠٢
ـ «الوضوء مما مست النار»	١	٣٠٤
ـ «الولاء لمن أعتق»	١	١٩٤
حرف لا		
ـ «لا أحل المسجد لجنب. . .»	١	١٣٠
ـ «لا إلا أن تطوع»	٢	٧٥
ـ «لا ألفين أحدكم. . .»	١	٣١٠
ـ «لا تبيعوا الطعام بالطعام»	٢	١٣٩، ٢٣٠
ـ «لا تجتمع أمتي على الخطأ»	١	٣٩٦
ـ «لا تجتمع أمتي على الضلالة»	١	٣٣٥
	٢	١٣، ١٤، ١٧، ٢٢، ٢٩

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه...»	٢	١١٦
ـ «لا تذكروا أصحابي إلا بخير...»	١	٣٠٣
ـ «لا ترجعوا بعدي كفاراً...»	١	٣٩٣
ـ «لا تزال طائفة من أمتي...»	١	٣٩٧، ٤١٢
ـ «لا تستضيئوا بنار المشركين»	١	٢٣٠
ـ «لا تنازعوا الأمر أهله»	١	٣٠٨
ـ «لا تنتفعوا من الميتة بشيء»	١	١٤٤
ـ «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»	١	٣٤٠
ـ «لا تنكح المرأة على عمتها...»	١	١٤١، ٣١١، ٣٨٦
ـ «لا حتى تذوقي عسيلته...»	١	١٤٣
ـ «لا ربا إلا في النسيئة»	١	١٥٣
ـ «لا زكاة في الإبل العوامل»	١	١٩٢
ـ «لا زكاة في المعلوفة ولا...»	١	١٨١، ١٩٢
ـ «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»	٢	٢٦٣
ـ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»	١	٢١١، ٢٣٧
ـ «لا صلاة لجار المسجد إلا...»	١	١٢٩، ٣٣٥
ـ «لا صيام لمن لم يبيّت الصيام...»	١	٢١١، ٢٣٧، ٣٤٦
ـ «لا قطع في ثمر وكثر»	١	١٤٩
ـ «لا قطع في كثر»	١	٢٣٩
ـ «لا ميراث لقاتل»	١	١٤١
ـ «لا ندع كتاب ربنا...»	١	٢٧٩، ٣١٢
ـ «لا نكاح إلا بوليّ»	١	١٣٠، ٢٣٧
ـ «لا هجرة بعد الفتح...»	١	٣٢٩
ـ «لا وصية لوارث»	١	١٤١، ١٥٧
ـ «لا يحل دم امرئ مسلم...»	٢	١٣٧
ـ «لا يختلي خلاها ولا يعضد...»	٢	٣٠٧
ـ «لا يسوغ لك مخالفتي...»	٢	٣١١

طرف الحديث	الجزء	الصفحة
ـ «لا يطوف بالبيت عريان. . .»	٢	٦٠
ـ «لا يعذب بالنار إلا ربها»	٢	٢٨٣
ـ «لا يبلغ عني إلا رجل. . .»	٢	٢٢
ـ «لا يتوارث أهل ملتي. . .»	١	١٤٣
ـ «لا يرث قاتل»	١	٣١١
ـ «لا يغتسلون إلا من الماء»	١	٣٢٧
ـ «لا يقتل مؤمن بكافر. . .»	١	١٥٩، ١٦٠، ١٦١
ـ «لا يقضي القاضي وهو غضبان»	٢	١١٢، ١١٧، ١٣٧

حرف الياء

ـ «يا أنجشة رفقاً سوقاً بالقوارير»	١	٢١٧
ـ «يد اللَّه مع الجماعة»	١	٣٩٦
ـ يصبح جنباً ثم يغتسل ويتم صومه	١	٢٥١
ـ «يكفيك آية القيد»	١	٢٤٤

فهرس المحتويات

رب يسر ولا تعسر ٥
فصل: إجماع الصحابة ٥
فصل: الفصل الرابع: في معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط ٥
مسألة: إذا قال الصحابي قولاً وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف
كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به ٦
مسألة: القول الواحد من الصحابة ١١
فصل: انعقاد الإجماع الفعلي ١٣
وأما انعقاد الإجماع بالفعل فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان
لا ينعقد به الإجماع ١٣
مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط في انعقاد الإجماع، وإن خالف واحد
أو اثنان ينعقد الإجماع ١٣
فصل: شروط الإجماع ١٦
ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه، ولا يرجعوا عنه ١٦
مسألة: انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب
لأصحاب الشافعي ١٧
مسألة: إذا أدرك التابعي عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه
في صحة الإجماع ١٩
فصل: مخالفة البعض للإجماع ٢١
قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم،
فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعاً ٢١
مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون حجة عندنا ٢٤
فصل: معارضة الاختلاف ٢٧
هذا الفصل هو الفصل الخامس وهو يشتمل على: معارضة الاختلاف والإجماع
ويشتمل تعارضها على أربعة أضرب ٢٧
مسألة: إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمع التابعون على أحد القولين ٢٨
فصل: اختلاف الصحابة في مسألتين ٣١

إذا اختلف الصحابة في مسألتين على قولين ٣١
فصل: الجهل بحكم حادثة ٣٢
ولا يجوز أن يتفق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت في عصرهم ٣٢
مسألة استصحاب الحال ٣٣
مسألة: استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن في موضع الخلاف
أو عند تغيير الحال ٣٣
مسألة: النافي للحكم يجب عليه الدليل المثبت ٣٧
فصل: الحكم بأقل ما قيل ٤١
مسألة: فهذه مسألة الحظر والإباحة ٤٢
مسألة: حكم الأعيان قبل ورود الشرع ٤٥
فصل: موجبات العقل ٥٤
فصل: مجرد السكوت ٥٩
مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور ٥٩
فصل: حمل العادة ٦٠
اعلم أن العادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال، وإنما هي قرينة للواجبات
أو منبئة عن المقاصد فيها ٦٠
القول في القياس وما يتصل به ٦٢
مسألة: ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء
إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع ٦٤
مسألة: بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً ٦٥
طريقة ثانية في إثبات القياس ٧٥
طريقة ثالثة في إثبات القياس ٧٧
طريقة رابعة: وهي الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة ٨٢
مسألة: جواز الاجتهاد للنبي ﷺ باستعمال القياس ٩٠
ذكر أصحابنا أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث
ويستعمل القياس ويحكم به ٩٠
فصل: استعمال القياس ٩٣
وإذا عرفنا من يجوز له القياس فالكلام بعد ذلك فيما يجوز فيه استعماله ٩٣
مسألة: إثبات الكفارات والحدود بالقياس ٩٤
يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعي رحمة اللَّه عليه ٩٤
فصل: شروط القياس ٩٩
وقد قال أبو زيد: إن شروط القياس أربعة ٩٩

فصل: شروط العلة ١٠١
واعلم أن هذا الذي ذكرنا اشتمل على مسائل من الأصول معروفة ١٠١
مسألة: تعليل الأصل ١٠٢
يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا، وتكون علة صحيحة ١٠٢
مسألة: جواز القياس على أصل مخالف ١٠٥
يجوز القياس على أصل مخالف في نفس الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل
ورد به الشرع ودل عليه الدليل ١٠٥
فصل: تعدية العلة ١٠٩
فصل: ضروب القياس ١١١
فصل: في أقسام طريق العلل الشرعية ١١٥
فصل: ما يشتمل عليه القياس ١١٨
أما فصل: الأصل ١٢٠
الفصل الثالث: وهو القول في علة القياس ١٢٥
مسألة: اعلم أن الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل ١٢٦
فصل: أقسام الطرديات ١٣٠
ويدخل في هذا الفصل القول في المركبات ١٣٠
الطرديات الفاسدة أربعة أنواع ١٣٠
فصل: صحة الدلائل ١٣٥
فصل: الإطراد والانعكاس ١٣٩
مسألة: اعلم أن الانعكاس ليس بشرطٍ لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب ١٤٦
فصل: قياس الشبه ١٤٨
قد فرغنا من ذكر قياس المعنى فهذا قياس الشبه ١٤٨
مسألة ١٤٨
فصل: الاسم وأقسامه ١٥٤
فأما الاسم المشتق فعلى ضربين ١٥٤
وأما اسم اللقب فعلى وجهين ١٥٤
الفصل الرابع: وهو بيان الحكم ١٥٦
فصل: القياس بوجهين ١٦٠
نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام ١٦١
مسألة: تخصيص العلة ١٦٨
فصل: التعليل بالعلة غير الثابتة ١٧٩
فصل: وجوه الاعتراض في العلة ١٨٠

وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك ١٨٠
فصل: الصحيح والفاسد في العلة ١٨٥
اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد ١٨٥
ثم الممانعة أقسام ١٨٦
أقسام الممانعة الصحيحة أربعة ١٨٨
فصل: فساد الوضع ١٨٩
وأما السؤال بفساد الوضع ١٨٩
فصل: الاعتراض بالنقض ١٩٢
وأما الاعتراض بالنقض ١٩٢
فصل: موجب العلة ١٩٨
فصل: عدم التأثير ٢٠٠
أما المفصلان فضربان ٢٠٢
وأما إذا كانا مجملين ٢٠٢
وأما إذا كان أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً فضربان ٢٠٢
وقد قيل: إن القلب نوعان ٢٠٣
وأما المعارضة بعلة أخرى فنوعان ٢٠٤
فصل: تنافي أحكام العلة ٢٠٦
ونقول: إن العلل قد لا تجتمع كونها عللاً لتنافي أحكامها ٢٠٦
فصل: صحة علة الخصم ٢٠٨
فصل: وجوه الترجيحات ٢١٢
تعارض العلتين على ضربين ٢١٢
الترجيح يكون من وجوه ٢١٣
فصل: ترجيحات الأقيسة ٢١٧
فصل: مراتب قياس الشبه ٢٢٥
فصل: ترجيح العلة ٢٣١
القول في الاستدلال ٢٣٥
القول في الاستحسان ٢٤٣
أحكام الوضع ٢٤٦
أما السبب ٢٤٦
وأما العلة ٢٤٧
وأما الشرط ٢٤٨
فصل: أنواع العلل ٢٥٧

العلل المعتبرة أربع ٢٥٧
فصل: أنواع الشرط ٢٥٩
أنواع الشرط، وجعلها أقساماً أربعة ٢٥٩
مسألة أسباب الشرائع ٢٦٢
الاجتهاد ٢٦٩
القول في الاجتهاد وما يتصل به ٢٧١
أما فرضه على الأعيان ففي حالتين ٢٧١
وأما فرضه على الكفاية ففي حالتين ٢٧٢
وأما الندب ففي حالتين ٢٧٢
فصل: صحة الاجتهاد ٢٧٢
صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية، ومعرفتها بستة شروط ٢٧٢
مسألة: حد الاجتهاد ٢٧٥
باب اختلاف القولين ٢٩٥
فصل: إثبات القولين ٣٠٤
فصل: وجوه تخريج المذهب ٣٠٥
في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب ٣٠٥
مسألة: مقولة احكم ٣٠٦
التقليد ٣٠٩
مسألة: لا يجوز للعالم أن يقلد العالم ٣١٠
مسألة: إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم يجز له تقليد غيره ٣١٣
مسألة: الكلام في مسائل الأصول ٣١٤
وأما الكلام في مسائل الأصول ٣١٤
فصل: إبطال التقليد ٣١٦
فصل: المفتي والمستفتي ٣٢١
الكلام في المفتي والمستفتي وما يتصل في ذلك ٣٢١
مسألة: علم القاضي ٣٢٢
مسألة: ويجب على العامي أن يستفتي إذا وقعت له الحادثة ٣٢٦
فصل: الانتساب للإمام الشافعي ٣٣٤
وقد بقيت علينا مسألة النسبة إلى الإمام المطلبي الشافعي رحمه اللَّه ٣٣٤
مسألة: تفريعات أصول الفقه ٣٣٥
فصل: شروط التكليف ٣٣٩