

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول

للإمام الحافظ
محمد بن علي الشوكاني

الجزء الثاني

اعتنى به
الشيخ الدكتور ناجي السويد

الباب الخامس

في المطلق والمقيد

وفيه مباحث أربعة

المبحث الأول

في أحدهما

أما المطلق: فقليل في حده: ما دل على شائع في جنسه، ومعنى هذا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر، فيخرج من قيد الدلالة المهملات، ويخرج من قيد الشيوع المعارف كلها، لما فيها من التعيين، إما شخصاً نحو زيد وهذا، أو حقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦] أو استغراقاً نحو الرجال، وكذا كل عام ولو نكرة، نحو كل رجل ولا رجل.

وقيل في حده: هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي، قال في «المحصول»^(١) في حده: هو ما دل على الماهية من حيث هي هي من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده، والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة بها في الوجود. وقد اعترض عليه بأنه جعل المطلق والنكرة سواء، وبأنه يرد عليه أعلام الأجناس، كأسامة وثعلبة، فإنها تدل على الحقيقة من حيث هي هي. وأجاب عن ذلك الأصفهاني في شرحه للمحصول: بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء، بل غاير بينهما، فإن المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي، والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة.

قال: وأما إلزامه بعلم الجنس، فمردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهني، بخلاف اسم الجنس، وإنما يرد الاعتراض بالنكرة على الحد الذي أورده الآمدي للمطلق، فإنه قال: هو الدال على الماهية بقيد الوحدة، وكذا يرد الاعتراض بها على ابن الحاجب، فإنه قال في حده: هو ما دل على شائع في جنسه، وقيل: المطلق هو ما دل على الذات دون الصفات.

وقال الصفي الهندي: المطلق الحقيقي ما دل على الماهية فقط، والإضافي

(١) المحصول (٤/١٤٣).

مختلف نحو رجل، ورقبة، فإنه مطلق بالإضافة إلى رجل عالم، ورقبة مؤمنة، ومقيد بالإضافة إلى الحقيقي؛ لأنه يدل على واحد شائع، وهما قيدان زائدان على الماهية.

وأما المقيد: فهو ما يقابل المطلق، على اختلاف هذه الحدود المذكورة في المطلق، فيقال فيه: هو ما دل لا على شائع في جنسه، فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها، أو يقال في حده: هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها، أو ما كان له دلالة على شيء من القيود.

المبحث الثاني

في حمل المطلق على المقيد

اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيداً لها حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً حمل على تقييده، وإن ورد مطلقاً في موضع مقيداً في موضع آخر، فذلك على أقسام:

الأول: أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق، كما حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، وإلكيا الهراسي، وابن برهان، والآمدي وغيرهم.

القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: إن ظهرت فأعتق رقبة.

وقال في موضع آخر: إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الوهاب، وابن فورك، وإلكيا الطبري وغيرهم.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل، ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي في تفسيره: أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة، وحكى الطرطوسي الخلاف فيه عن المالكية، وبعض الحنابلة، وفيه نظر، فإن من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب، وهو من المالكية.

ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين، فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق، أي دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد، وقيل:

إنه يكون نسخاً، أي دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق، والأول أولى، وظاهر إطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدماً أو متأخراً، أو جهل السابق، فإنه يتعين الحمل، كما حكاه الزركشي^(١).

القسم الثالث: أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل، مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين، فهذا القسم هو موضع الخلاف.

فذهب كافة الحنفية إلى عدم جواز التقييد، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية.

وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد.

وذهب جماعة من محققي الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد، ولا يدعي وجوب هذا القياس بل يدعي أنه إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا.

قال الرازي في «المحصول»^(٢): «وهو القول المعتدل، قال: واعلم أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين، أما الأول - يعني مذهب جمهور الشافعية - فضعيف جداً؛ لأن الشارع لو قال: أوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة، وأوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف كانت، لم يكن أحد الكلامين مناقضاً للآخر، فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظاً.

وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة، وبأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة، وأطلقت في سائر الصور، حملنا المطلق على المقيد فكذا هاهنا.

والجواب عن الأول: بأن القرآن كالكلمة الواحدة في أنه لا يتناقض لا في كل شيء، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد.

وعن الثاني: أنا إنما قيدناه بالإجماع، وأما القول الثاني - يعني مذهب الحنفية - فضعيف؛ لأن دليل القياس، وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور. انتهى.

قال إمام الحرمين الجويني في دفع ما قالوه من أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد: إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله

(١) البحر المحيط (٤١٩/٣).

(٢) المحصول (٣/ ١٤٥-١٤٦).

مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد، مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والإثبات، والأمر والزجر، والأحكام المتغايرة؛ فقد ادعى أمراً عظيماً. انتهى.

ولا يخفak أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل، ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد، فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل.

وفي المسألة مذهب رابع لبعض الشافعية، وهو أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل، فإن قام الدليل على تقييده قيد، وإن لم يقم الدليل صار كالذي لم يرد فيه نص، فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة.

قال الزركشي^(١): وهذا أفسد المذاهب؛ لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائداً إليها، ولا يعدل إلى غيره.

وفي المسألة مذهب خامس، وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين في المطلق والمقيد، فإن كان حكم المقيد أغلظ؛ حمل المطلق على المقيد.

ولا يحمل على إطلاقه إلا بدليل؛ لأن التغليظ إلزام، وما تضمنه الإلزام لا يسقط التزامه باحتمال.

قال الماوردي: وهذا أولى المذاهب. قلت: بل هو أبعداها من الصواب.

القسم الرابع: إن يختلفا في الحكم، نحو: أكس يتيماً، أطعم يتيماً عالماً، فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين، اتحد سببهما أو اختلف. وقد حكى الإجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب.

المبحث الثالث

في شروط حمل المطلق على المقيد

اشتراط القائلون بالحمل شروطاً سبعة:

الأول: أن يكون المقيد من باب الصفات، مع ثبوت الذوات في الموضعين،

(١) البحر المحيط (٣/٤٢٢).

فأما في إثبات أصل الحكم، من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر، وهذا كإيجاب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء، مع الاقتصار على عضوين في التيمم، فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تقييد الوضوء، حتى يلزم التيمم في الأربعة الأعضاء، لما فيه من إثبات حكم لم يذكر، وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما ذكرنا.

وممن ذكر هذا الشرط القفال الشاشي، والشيخ أبو حامد الإسفراييني، والماوردي والرويانى، ونقله الماوردي عن الأبهري من المالكية، ونقل الماوردي أيضاً عن ابن خيران من الشافعية: أن المطلق يحمل على المقيد في الذات، وهو قول باطل.

الشرط الثاني: أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد، كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية، وإطلاق الشهادة في البيوع وغيرها، فهي شرط في الجمع، وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١٢] وإطلاق الميراث فيما أطلق فيه، فيكون ما أطلق من الموارث كلها بعد الوصية والدين، فأما إذا كان المطلق دائراً بين قيدتين متضادتين نظر، فإن كان السبب مختلفاً لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلا بدليل، فيحمل على ما كان القياس عليه أولى، أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى.

وممن ذكر هذا الشرط الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» والماوردي، وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه. قال الزركشي^(١): وليس كذلك، فقد حكى القفال الشاشي فيه خلافاً لأصحابنا ولم يرجح شيئاً.

الشرط الثالث: أن يكون في باب الأوامر والإثبات، أما في جانب النفي والنهي فلا؛ فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي، وهو غير سائغ.

وممن ذكر هذا الشرط الآمدي، وابن الحاجب، وقالوا: لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما؛ لعدم التعذر، فإذا قال: لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً لم يعتق مكاتباً كافراً ولا مسلماً، إذ لو أعتق واحداً منهما لم يعمل بهما، وأما صاحب «المحصول»^(٢) فسوى بين الأمر والنهي، ورد عليه القرافي بمثل ما ذكره الآمدي، وابن الحاجب، وأما الأصفهاني فتبع صاحب «المحصول»، وقال: حمل

(١) البحر المحيط (٤٢٦/٣).

(٢) المحصول (١٤٤/٣).

المطلق على المقيد لا يختص بالأمر والنهي، بل يجري في جميع أقسام الكلام. قال الزركشي^(١): وقد يقال: لا يتصور توارد المطلق والمقيد في جانب النفي والنهي، وما ذكره من المثال إنما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام، وفيه ما تقدم من خلاف أبي ثور، فلا وجه لذكره هاهنا. انتهى.

والحق: عدم الحمل في النفي والنهي، وممن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد، وجعله أيضاً شرطاً في بناء العام على الخاص.

الشرط الرابع: أن لا يكون في جانب الإباحة. قال ابن دقيق العيد: إن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة، إذ لا تعارض بينهما، وفي المطلق زيادة، قال الزركشي^(٢): وفيه نظر.

الشرط الخامس: أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحمل، فإن أمكن بغير إعمالهما فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما، ذكره ابن الرفعة في المطلب.

الشرط السادس: أن لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فلا يحمل المطلق على المقيد هاهنا قطعاً.

الشرط السابع: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك فلا تقييد.

* * *

المبحث الرابع

تخصيص العام في تقييد المطلق

اعلم أن ما ذكر في التخصيص للعام فهو جار في تقييد المطلق، فارجع في تفاصيل ذلك إلى ما تقدم في باب التخصيص، فذلك يغنيك عن تكثير المباحث في هذا الباب.

فائدة: قال في «المحصول»^(٣): إذا أطلق الحكم في موضع، وقيد مثله في موضعين بقيدتين متضادتين؛ كيف يكون حكمه؟

مثاله: قضاء رمضان الوارد مطلقاً في قوله سبحانه: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وصوم التمتع الوارد مقيداً بالتفريق في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وصوم كفارة الظهار الوارد مقيداً بالتتابع

(١) البحر المحيط (٣/٤٣١).

(٢) البحر المحيط (٣/٤٣٢).

(٣) المحصول (٣/١٤٧).

في قوله تعالى : ﴿ فَصِيَّامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [المجادلة: ٤] ، قال : فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظاً ترك المطلق هاهنا على إطلاقه ؛ لأنه ليس تقريده بأحدهما أولى من تقريده بالآخر ، ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حمله هاهنا على ما كان القياس عليه أولى . انتهى .

وقد تقدم في الشرط الثاني من المبحث الذي قبل هذا المبحث الكلام في المطلق الدائر بين قيدين متضادين ، وإنما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الإيضاح .

الباب السادس

في المجمل والمبين

وفيه ستة فصول

الفصل الأول

في حدهما

فالمجمل في اللغة المبهم، من أجمل الأمر إذا أبهم، وقيل: هو المجموع، من أجمل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة.

وقيل: هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله.

وفي الاصطلاح: ما له دلالة على أحد معنيين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، كذا قال الآمدي^(١).

وفي «المحصول»^(٢): هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء، وهو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه.

قال: ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلاً؛ لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه، فأى رجل ضربته جاز، وليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده، وإما الحيض وحده، واللفظ لا يعينه، وقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يفيد وجوب فعل متعين في نفسه، غير متعين بحسب اللفظ.

وقال ابن الحاجب: هو في الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وأورد عليه المهمل.

وأجيب: بأن المراد بما لم تتضح دلالته: ما كان له دلالة في الأصل ولم تتضح، فلا يرد المهمل.

وقيل: هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء.

واعترض عليه بأنه لا يطرد ولا ينعكس.

أما عدم اطراده فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل، وأيضاً المستحيل كذلك؛ لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً، وليس بمجمل لوضوح مفهومه.

(١) الإحكام للآمدي (١١/٣).

(٢) المحصول (١٥٣/٣).

أما عدم الانعكاس؛ فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا يعينه، كما في المشترك فلا يصدق الحد عليه.

وقال القفال الشاشي، وابن فورك: ما لا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يأتي تفسيره. والأولى أن يقال: هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال.

تعريف المبين: وأما المبين: فهو في اللغة المظهر، من بان إذا ظهر، يقال: بين فلان كذا إذا أظهره، وأوضح معناه. وفي الاصطلاح: هو ما افتقر إلى البيان.

والبيان هو مشتق من البين، وهو الفراق؛ لأنه يوضح الشيء ويزيل إشكاله، كذا قال ابن فورك، وفخر الدين الرازي في «المحصول»^(١).

قال أبو بكر الرازي: سمي بياناً لانفصاله عما يلتبس من المعاني. وأما في الاصطلاح: فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد. كذا قال في «المحصول». ويطلق ويراد به الدليل على المراد، ويطلق على فعل المبين.

ولأجل إطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في تفسيره بالنظر إليها، فالصيرفي لاحظ فعل المبين، فقال: البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي. وقال القاضي في «مختصر التقريب»: وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي.

واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

ولاحظ القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين والغزالي، والآمدي، والفخر الرازي^(٢)، وأكثر المعتزلة الدليل، فقالوا: هو الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب، ولاحظ أبو عبد الله البصري نفس العلم فحده بحد العلم، وحكى أبو الحسين^(٣) عنه: أنه العلم الحادث؛ لأن البيان هو ما به يتبين الشيء، والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث، قال: ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبين؛ لأن علمه بذاته لا بعلم حادث.

(١) المحصول (٣/١٥٠).

(٢) المحصول (١/٨٨).

(٣) المعتمد (١/٢٩٤).

قال العبدري، بعد حكاية المذاهب: الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور. وقال شمس الأئمة السرخسي الحنفي: اختلف أصحابنا في معنى البيان؛ فقال أكثرهم: هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب، وقال بعضهم: هو ظهور المراد للمخاطب، والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب. قال: وهو اختيار أصحاب الشافعي؛ لأن الرجل يقول: بان هذا المعنى، أي ظهر، والأول أصح، أي الإظهار. انتهى.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: قال أصحابنا: إنه الإفهام بأي لفظ كان.

وقال أبو بكر الدقاق: إنه العلم الذي يتبين به المعلوم.

وقال الشافعي في «الرسالة»: إن البيان اسم جامع لأمر مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع وأقول: المبيّن: هو ما اشتمل على بيان ما أريد بالمجمل على أي وجه كان. هنا يجمع بين الأقوال المتقدمة كلها.

الفصل الثاني

في وقوع الإجمال في الكتاب والسنة

اعلم أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة، قال أبو بكر الصيرفي: ولا أعلم أحداً أبى هذا غير داود الظاهري.

وقيل: إنه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي ﷺ.

وقال إمام الحرمين: إن المختار أن ما يثبت التكليف به إجمال فيه؛ لأن التكليف بالمجمل تكليف بالمحال، وما لا يتعلق به تكليف؛ فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاته ﷺ.

قال الماوردي، والرويانى: يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان؛ لأنه ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن، وقال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله»^(١) الحديث.

وتعهدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها، قالوا: وإنما جاز الخطاب بالمجمل، وإن كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين:

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥٠٥/٢) رقم (١٣٣١)، وابن خزيمة في الصحيح (٥٨/٤) رقم (٢٣٤٦).

الأول: أن يكون إجماله توطئة للنفس على قبول ما يتعقبه من البيان، فإنه لو بدأ في تكليف الصلاة وبينها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر من إجمالها.

والثاني: أن الله تعالى جعل من الأحكام جلياً، وجعل منها خفياً، ليتفاضل الناس في العلم بها، ويثابوا على الاستنباط لها، فلذلك جعل منها مفسراً جلياً، وجعل منها مجملاً خفياً.

قال الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي: وحكم المجمل التوقف فيه إلى أن يفسر، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع.

قال الماوردي: إن كان الإجمال من جهة الاشتراك، واقترن به تبيينه أخذ به، فإن تجرد عن ذلك واقترن به عرف يعمل به، فإن تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المراد منه، وكان من خفي الأحكام التي وكل العلماء فيها إلى الاستنباط، فصار داخلاً في المجمل، لخفائه وخارجاً منه، لإمكان استنباطه.

الفصل الثالث

أقسام المجمل

الإجمال إما أن يكون في حال الأفراد أو التركيب، والأول إما أن يكون بتصريفه، نحو: قال من القول، والقليلة، ونحو مختار فإن صالح للفاعل، والمفعول.

قال العسكري: ويفترقان، تقول في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول، مختار من كذا، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُضَاكِرْ وَلَدَةً يُولَدُهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَلَا يُضَاكِرْ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وإما أن يكون بأصل وضعه، فإما أن يكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض، والناهل للعطشان والريان، أو متشابهة غير متضادة، فإما أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها، فهو المشترك، وإما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطىء.

والإجمال كما يكون في الأسماء على ما قدمنا، يكون في الأفعال كـ ﴿عَسَعَسَ﴾ [التكوير: ١٧] بمعنى أقبل، وأدبر، ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء، وكما يكون في المفردات يكون في المركبات، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] لتردده بين الزوج، والولي، ويكون أيضاً في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران، أو أمور يصلح لكل واحد منها، ويكون في

الصفة نحو طبيب ماهر لتردها بين أن تكون للمهارة مطلقاً، أو للمهارة في الطب، ويكون في تعدد المجازات المتساوية، مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة، فإن اللفظ يصير مجملاً بالنسبة إلى تلك المجازات، إذ ليس الحمل على بعضها أولى من الحمل على البعض الآخر، كذا قال الآمدي والصفوي الهندي وابن الحاجب.

وقد يكون في فعل النبي ﷺ إذا فعل فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً.

وقد يكون فيما ورد من الأوامر بصيغة الخبر كقوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] وقوله: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْجِعْنَ إِلَى أَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فذهب الجمهور إلى أنها تفيد الإيجاب، وقال آخرون: يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها.

الفصل الرابع

فيما لا إجمال فيه

وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض، فيجعلها داخلة في قسم المجمل وليست منه.

الأول: في الألفاظ التي علق التحريم فيها على الأعيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امْهَتَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

فذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال في ذلك.

وقال الكرخي، والبصري: إنها مجملة.

احتج الجمهور: بأن الذي يسبق إلى الفهم من قول القائل: هذا طعام حرام، هو تحريم أكله، ومن قول القائل: هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها.

ومبادرة الفهم دليل الحقيقة، فالمفهوم من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ هو تحريم الأكل؛ لأن ذلك هو المطلوب من تلك الأعيان، وكذا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امْهَتَاتُكُمْ﴾ فإن المفهوم منه هو تحريم الوطء.

واحتج الكرخي، والبصري: بأن هذه الأعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة، فكيف إذا كانت موجودة، فإذا لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره، بل المراد تحريم فعل من الأفعال المتعلقة بتلك الأعيان، وذلك الفعل غير مذكور، وليس بعضها أولى من بعض، فإما أن يضمم الكل، وهو محال؛ لأنه إضمار من غير حاجة، وهو غير جائز، أو يتوقف في الكل، وهو المطلوب.

وأيضاً فإنها لو دلت على تحريم فعل معين لوجب أن يتعين ذلك الفعل في كل المواضع، وليس كذلك.

وأجيب : بأنه لا نزاع في أنه لا يمكن إضافة التحريم إلى الأعيان ، لكن قوله ليس إضمار بعض الأحكام أولى من بعض ، ممنوع ، فإن العرف يقتضي إضافة التحريم إلى الفعل المطلوب منه ، وهو تحريم الاستمتاع ، وتحريم الأكل ، فهذا البعض متضح متعين بالعرف .

الثاني : لا إجمال في مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾ [المائدة : ٦] ، وإلى ذلك ذهب الجمهور .

وذهب الحنفية إلى أنه مجمل ؛ لتردده بين الكل والبعض ، والسنة بينت البعض ، وحكاها في «المعتمد»^(١) عن أبي عبد الله البصري .

ثم اختلف القائلون بأنه لا إجمال ، فقالت المالكية : إنه يقتضي مسح الجميع ، لأن الرأس حقيقة في جميعه ، والباء إنما دخلت للإلصاق .

وقال الشريف المرتضى فيما حكاها عنه صاحب المصادر : إنه يقتضي التبعض .

قال : لأن المسح فعل متعد بنفسه ، غير محتاج إلى حرف التعدي ، بدليل قوله : مسحته كله ، فينبغي أن يفيد دخوله الباء فائدة جديدة ، فلو لم يفد البعض ل بقي اللفظ عارياً عن الفائدة .

وقالت طائفة : إنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم ، وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض ، فيصدق بمسح البعض ، ونسبه في «المحصول»^(٢) إلى الشافعي . قال البيضاوي : وهو الحق .

ونقل ابن الحاجب عن الشافعي وأبي الحسين ، وعبد الجبار : ثبوت البعض بالعرف .

والذي في «المعتمد»^(٣) لأبي الحسين عن عبد الجبار : أنها تفيد في اللغة تعميم مسح الجميع ؛ لأنه متعلق بما سمي رأساً وهو اسم لجملته الرأس ، لا للبعض ، ولكن العرف يقتضي إلصاق المسح بالرأس ، إما بجميعه ، وإما ببعضه فتحمل الآية عليه .

وعبارة الشافعي في كتاب «أحكام القرآن» : أن من مسح من رأسه شيئاً فقد مسح برأسه ، ولم تحتمل الآية إلا هذا . قال : «فدلت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله ، وإذا دلت السنة على ذلك فمعنى الآية : أن من مسح شيئاً من رأسه أجزاءه» . انتهى . فلم يثبت التبعض بالعرف كما زعم ابن الحاجب .

(١) المعتمد (١/ ٣٠٨ - ٣٠٩) .

(٢) المحصول (٣/ ١٦٥) .

(٣) المعتمد (١/ ٣٠٨) .

ولا يخفأك أن الأفعال المنسوبة إلى الذوات تصدق بالبعض حقيقة لغوية، فمن قال: ضربت رأس زيد، وضربت برأسه، صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس، فهكذا مسحت رأس زيد، ومسحت برأسه.

وعلى كل حال، فقد جاء في السنة المطهرة مسح كل الرأس، ومسح بعضه، فكان ذلك دليلاً مستقلاً على أنه يجزئ مسح البعض، سواء كانت الآية من قبيل المجمع أم لا.

الثالث: لا إجمال في مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٢٨]، عند الجمهور.

وقال بعض الحنفية: إنها مجملة، إذ اليد: العضو من المنكب، والمرفق، والكوع، لاستعمالها فيها، والقطع للإبانة، والشق، لاستعماله فيهما. وأجاب الجمهور: بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة، فالمطلقة تنصرف إلى الكوع بدليل آية التيمم، وآية السرقة، وآية المحاربة. وأجاب بعضهم: بأن اليد حقيقة في العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، فلا إجمال في الآية، وهذا هو الصواب.

وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضياً للمصير إلى المعنى المجازي في الآية.

ويجاب عما ذكر في القطع: بأن الإجمال إنما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين، وهو ظاهر في القطع، لا في الشق الذي هو مجرد قطع بدون إبانة.

الرابع: لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢) «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(٣) «لا نكاح إلا بولي»^(٤) «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٥).

(١) سبق تخريجه (١/٣٣٠).

(٢) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٢/٢٥) رقم (٢٤٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢/٦٣) رقم (٣٣٠٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/٣١٦) رقم (٣٦١٨).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٢/١١٦) رقم (٢٦٤٠)، والدارقطني في السنن (٢/١٧١) رقم (١)، والدارمي في السنن (٢/١٢) رقم (١٦٩٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/٢٠٢) رقم (٧٦٩٨).

(٤) سبق تخريجه (١/٣٣٠).

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرک (١/٣٧٣) رقم (٨٩٨)، والدارقطني في السنن (١/٤١٩) رقم (١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/٥٧) رقم (٤٧٢١)، وعبد الرزاق في المصنف (١/٤٩٧) رقم (١٩١٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/٣٠٣) رقم (٣٤٦٩).

وإلى ذلك ذهب الجمهور، قالوا: لأنه إن ثبت عرف شرعي في إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة، ولا صيام صحيح، ولا نكاح صحيح، فلا إجمال.

وإن لم يثبت عرف شرعي، فإن ثبت فيه عرف لغوي، وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى، نحو: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، فيتعين ذلك فلا إجمال.

وإن قدر انتفاؤهما فالأولى حمله على نفي الصحة دون الكمال؛ لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى، بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة، فلا إجمال، وهذا بناء منهم على أن الحقيقة متعذرة لوجود الذات في الخارج.

ويمكن أن يقال: إن المنفي هو الذات الشرعية، والتي وجدت ليست بذات شرعية، فيبقى حمل الكلام على حقيقته، وهي نفي الذات الشرعية، فإن دل دليل على أنه لا يتوجه النفي إليها كان توجيهه إلى الصحة أولى؛ لأنها أقرب المجازين، إذ توجيهه إلى نفي الصحة يستلزم نفي الذات حقيقة بخلاف توجيهه إلى الكمال، فإنه لا يستلزم نفي الذات، فكان توجيهه إلى الصحة أقرب المجازين إليها فلا إجمال، وليس هذا من باب إثبات اللغة بالترجيح، بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وأبو عبد الله البصري إلى أنه مجمل، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الرأي.

واختلف هؤلاء في تقرير الإجمال على ثلاثة وجوه:

الأول: أنه ظاهر في نفي الوجود، وهو لا يمكن؛ لأنه واقع قطعاً، فاقتضى ذلك الإجمال.

الثاني: أنه ظاهر في نفي الوجود، ونفي الحكم، فصار مجملاً.

الثالث: أنه متردد بين نفي الجواز، ونفي الوجوب، فصار مجملاً، قال بعض هؤلاء في تقرير الإجمال، إنه إما أن يحمل على الكل وهو إضمار من غير ضرورة، ولأنه قد يفضي أيضاً إلى التناقض؛ لأننا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معاً، كان نفي الصحة يقتضي نفيها، ونفيها يستلزم نفي الذات، وكان نفي الكمال يقتضي ثبوت الصحة، فكان مجملاً من هذه الحيثية، وهذا كله مدفوع بما تقدم.

الخامس: لا إجمال في نحو قوله: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(١) مما ينفي فيه صفة، والمراد نفي لازم من لوازمه، وإلى ذلك ذهب الجمهور؛ لأن العرف في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذه، ورفع العقوبة، فإن السيد إذا قال لعبده: رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه أنني لا أؤاخذك به، ولا أعاقبك عليه، فلا إجمال.

قال الغزالي: قضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان، وهو غير معقول، فالمراد به رفع حكمه، لا على الإطلاق، بل الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع، وهو رفع الإثم، فليس بعام في جميع أحكامه، من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما.

وقال أبو الحسين^(٢)، وأبو عبد الله البصري: إنه مجمل؛ لأن ظاهره رفع نفس الخطأ والنسيان، وقد وقع.

وقد حكى شارح «المحصول» في هذه المسألة ثلاثة مذاهب: **أحدها:** أنه مجمل.

والثاني: الحمل على رفع العقاب آجلاً، والإثم عاجلاً، قال: وهو مذهب الغزالي.

والثالث: رفع جميع الأحكام الشرعية، واختاره الرازي في «المحصول»^(٣).

وممن حكى هذه الثلاثة المذاهب القاضي عبد الوهاب في «الملخص»، ونسب الثالث إلى أكثر الفقهاء من الشافعية، والمالكية، واختار هو الثاني. والحق ما ذهب إليه الجمهور للوجه الذي قدمنا ذكره.

السادس: إذا دار لفظ الشارع بين مدلولين إن حمل على أحدهما أفاد معنى واحداً، وإن حمل على الآخر أفاد معنيين ولا ظهور له في أحد المعنيين اللذين دار بينهما، قال الصفي الهندي: ذهب الأكثرون إلى أنه ليس بمجمل بل هو ظاهر في إفادة المعنيين اللذين هما أحد مدلوليه.

وذهب الأقلون إلى أنه مجمل، وبه قال الغزالي، واختاره ابن الحاجب. واختار الأول الآمدي^(٤)، لتكثير الفائدة.

(١) ورد بلفظ مختلف «إنَّ الله تجاوز» انظر ما أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٠٢/١٦) رقم (٧٢١٩)، وابن ماجه في السنن (٦٥٩/١) رقم (٢٠٤٣).

(٢) المعتمد (٣٠٩ - ٣١٠).

(٣) المحصول (١٧٢/٣).

(٤) الإحكام للآمدي (٢٦/٣ - ٢٨).

قال الآمدي، والهندي: محل الخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن حقيقة في المعنيين، فإنه يكون مجملاً أو حقيقة في أحدهما، فالحقيقة مرجحة قطعاً وظاهره جعل الخلاف فيما إذا كانا مجازين؛ لأنهما إذا لم يكونا حقيقتين، ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً؛ فما بقي إلا أن يكونا مجازين.

قال الزركشي^(١): والحق أن صورة المسألة أعم من ذلك، وهو اللفظ المحتمل لمتساويين، سواء كانا حقيقتين أو مجازين، أو أحدهما حقيقة مرجوحة، والآخر مجازاً راجحاً عند القائل بتساويهما، ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء. انتهى.

والحق أنه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه يكون مجملاً، ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحاً، ولا رافعاً للإجمال، فإن أكثر الألفاظ ليس لها إلا معنى واحد، فليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التي لا خلاف فيها.

السابع: لا إجمال فيما كان له مسمى لغوي، ومسمى شرعي، كالصوم والصلاة عند الجمهور، بل يجب الحمل على المعنى الشرعي؛ لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات، لا لبيان معاني الألفاظ اللغوية، والشرع طارئ على اللغة، وناسخ لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أولى.

وذهب جماعة إلى أنه مجمل، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحاب الشافعي.

وذهب جماعة إلى التفصيل بين أن يرد على طريقة الإثبات، فيحمل على المعنى الشرعي، وبين أن يرد على طريقة النفي فمجمل لترده.

فالأول: كقوله ﷺ: «إني صائم»^(٢) فيستفاد منه صحة نية النهار.

والثاني: كالنهي عن صوم أيام التشريق فلا يستفاد منه صحة صومها، واختار هذا التفصيل الغزالي وليس بشيء.

وثم مذهب رابع، وهو أنه لا إجمال في الإثبات الشرعي، والنهي اللغوي، واختاره الآمدي ولا وجه له أيضاً.

والحق ما ذهب إليه الأولون لما تقدم.

(١) البحر المحيط (٣/٤٧٢ - ٤٧٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/٥٤٣) رقم (١٧٠١)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/١٠٣) رقم (٢٥٨١).

وهكذا إذا كان للفظ محمل شرعي، ومحمل لغوي، فإنه يحمل على المحمل الشرعي لما تقدم.

وهكذا إذا كان له مسمى شرعي ومسمى لغوي، فإنه يحمل على الشرعي لما تقدم أيضاً.

وهكذا إذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي؛ فإنه يقدم العرفي على اللغوي؛ لأنه المتبادر عند المخاطبين.

الفصل الخامس

في مراتب البيان للأحكام

وهي خمسة، بعضها أوضح من بعض:

الأول: بيان التأكيد، وهو النص الجلي الذي لا يتطرق إليه تأويل، كقوله تعالى في صوم التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] وسماه بيان التقرير.

وحاصله أنه في الحقيقة التي تحتل المجاز والعام المخصوص، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال، مقررراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر.

الثاني: النص الذي ينفرد بإدراكه العلماء، كالواو وإلى في آية الوضوء. فإن هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان.

الثالث: نصوص السنة الواردة بياناً لمشكل في القرآن، كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق.

الرابع: نصوص السنة المبتدأة، مما ليس في القرآن نص عليها لا بالإجمال، ولا بالتبيين، ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا خِزْيًا وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُمْ﴾ [الحشر: ٧].

الخامس: بيان الإشارة، وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة، مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني، وقيس عليها غيرها؛ لأن الأصل إذا استنبط منه معنى، وألحق به غيره؛ لا يقال لم يتناوله النص، بل تناوله، لأن النبي ﷺ أشار إليه بالتنبيه، كإلحاق المطعومات في باب الربويات بالأربعة المنصوص عليها؛ لأن

حقيقة القياس : بيان المراد بالنص ، وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد .

ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعي في أول «الرسالة» .

وقد اعترض عليه قوم وقالوا: قد أهمل قسمين، وهما الإجماع، وقول المجتهد، إذا انقضى عصره، وانتشر من غير نكير .

قال الزركشي في «البحر»^(١) : إنما أهملهما الشافعي ؛ لأن كل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد الأقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي ؛ لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل ، فإن كان نصاً فهو من الأقسام الأول، وإن كان استنباطاً فهو الخامس .

قال ابن السمعاني : يقع بيان المجمل بستة أوجه :

أحدها : بالقول، وهو الأكثر .

والثاني : بالفعل .

والثالث : بالكتاب كبيان ديات الأسنان، وديات الأعضاء، ومقادير الزكاة، فإنه ﷺ بينها بكتبه المشهورة .

والرابع : بالإشارة، كقوله : «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا» يعني ثلاثين يوماً، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات، وحبس إبهامه في الثالثة؛ إشارة إلى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين .

الخامس : بالتنبيه، وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام، كقوله في بيع الرطب، بالتمر : «أينقص الرطب إذا جف»^(٢) وقوله في قبلة الصائم : «أرأيت لو تمضضت»^(٣) .

السادس : ما خص العلماء بيانه عن اجتهاد، وهو ما فيه الوجوه، الخمسة، إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين، إما من أصل يعتبر هذا الفرع به، وإما من طريق أمارة تدل عليه، وزاد شارح اللمع وجهاً سابعاً، وهو البيان بالترك، كما روى «أن آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار»^(٤) .

(١) البحر المحيط (٤٨١/٣) .

(٢) سبق تخريجه (٢٩٥/١) .

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٥٩٦/١) رقم (١٥٧٢)، والنسائي في السنن الكبرى (١٩٨/٢) رقم (٣٠٤٨)، وأحمد في المسند (٢١/١) رقم (١٣٨) .

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠٧٨/٥) رقم (٥١٤١)، وابن حبان في الصحيح (٤١٨/٣) رقم (١١٣٥)، ومسلم في الصحيح (٢٧٢/١) رقم (٣٥١) .

قال الأستاذ أبو منصور: قد رتب بعض أصحابنا ذلك فقال: أعلاها رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب، ثم بالفعل، ثم بالإشارة، ثم بالكتابة، ثم بالتنبيه على العلة.

قال: ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة. انتهى.

قال الزركشي^(١): لا خلاف أن البيان يجوز بالقول، واختلفوا في وقوعه بالفعل، والجمهور على أنه يقع بياناً، خلافاً لأبي إسحاق المروزي منا، والكرخي من الحنفية، حكاه الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة». انتهى.

ولا وجه لهذا الخلاف، فإن النبي ﷺ بين الصلاة والحج بأفعاله، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢). «حجوا كما رأيتموني أحج»^(٣) «وخذوا عني مناسككم»^(٤) ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك، لا من شرع ولا من عقل، بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة في شيء.

وإذا ورد بعد المجمع قول وفعل، وكل واحد منهما صالح لبيانه، فإن اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان، قولاً كان أو فعلاً، والثاني تأكيد له.

وقيل: إن المتأخر إن كان الفعل لم يحمل على التأكيد؛ لأن الأضعف لا يؤكد الأقوى، وإن جهل المتقدم منهما فلا يقضي على واحد منهما بأنه المبين بعينه، بل يقضي البيان بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه، وهو الأول في نفس الأمر.

وقيل: يكونان بمجموعهما بياناً، قيل: هذا إذا تساويا في القوة، فإن اختلفا فالأشبه أن المرجوح هو المتقدم وروداً، وإلا لزم التأكيد بالضعف، هذا إذا اتفق القول والفعل.

أما إذا اختلفا؛ فذهب الجمهور أن المبين هو القول، ورجح هذا فخر الدين الرازي، وابن الحاجب، سواء كان متقدماً أو متأخراً، ويحمل الفعل على الندب؛ لأن دلالة القول على البيان بنفسه، بخلاف الفعل، فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه، والదال بنفسه أولى.

(١) البحر المحيط (٣/٤٨٥).

(٢) سبق تخريجه (١/٨٨).

(٣) انظر نيل الأوطار (٥/١١٠).

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/٩٤٣) رقم (١٢٩٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/٤٢٥) رقم (٤٠١٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/١٢٥) رقم (٩٣٠٧).

وقال أبو الحسين البصري: المتقدم منهما هو البيان، كما في صورة اتفاقهما.

الفصل السادس

في تأخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم أن كل ما يحتاج إلى البيان، من مجمل، وعام، ومجاز، ومشارك، وفعل متردد، ومطلق، إذا تأخر بيانه فذلك على وجهين:

الأول: أن يتأخر عن وقت الحاجة، وهو الوقت الذي إذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب، وذلك في الواجبات الفورية لم يجز؛ لأن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف ما لا يطاق.

وأما من جوز التكليف بما لا يطاق؛ فهو يقول بجوازه فقط، لا بوقوعه، فكان عدم الوقوع متفقاً عليه بين الطائفتين، ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه.

قال ابن السمعاني: لا خلاف بين الأمة في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل، ولا خلاف في جوازه إلى وقت الفعل؛ لأن المكلف قد يؤخر النظر، وقد يخطئ إذا نظر فهذان الضربان لا خلاف فيهما. انتهى.

الوجه الثاني: تأخيره عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل، وذلك في الواجبات التي ليست بفورية، حيث يكون الخطاب لا ظاهر له، كالأسماء المتواطئة، والمشاركة، أو له ظاهر، وقد استعمل في خلافه، كتأخير التخصيص، والنسخ، ونحو ذلك.

وفي ذلك مذاهب:

الأول: الجواز مطلقاً. قال ابن برهان: وعليه عامة علمائنا، من الفقهاء، والمتكلمين، ونقله ابن فورك، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني، عن ابن سريج، والاصطخري، وابن أبي هريرة، وابن خيران، والقفال، وابن القطان، والطبري، والشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ونقله القاضي في «مختصر التقرير» عن الشافعي، واختاره الرازي في «المحصول»^(١)، وابن الحاجب، وقال الباجي: عليه أكثر أصحابنا، وحكاه القاضي عن مالك.

(١) المحصول (١٨٨/٣).

واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْمِعْ قُرْآنَهُ ۖ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] وشم للتعقيب مع التراخي، وقوله تعالى في قصة نوح: ﴿وَأَهْلَكَ﴾ وعمومه تناول ابنه، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] ثم لما سأل ابن الزبيري عن عيسى والملائكة نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١]. وبقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١]، ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل وبقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠] ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل، وبصلاة النبي ﷺ، وبقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠] وبقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك بالنسبة، ونحو هذا كثير جداً.

المذهب الثاني: المنع مطلقاً، ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وسليم الرازي، وابن السمعاني، عن أبي إسحاق المروزي، وأبي بكر الصيرفي، وأبي حامد المروزي، ونقله الأستاذ أبو إسحاق، عن أبي بكر الدقاق.

قال القاضي: وهو قول المعتزلة، وكثير من الحنفية، وابن داود الظاهري، ونقله ابن القشيري عن داود الظاهري، ونقله المازري والباجي عن الأبهري.

قال القاضي عبد الوهاب: قالت المعتزلة والحنفية: لا بد أن يكون الخطاب متصلاً بالبيان، أو في حكم المتصل، احترازاً من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض. قال: ووافقهم بعض المالكية والشافعية.

واستدل هؤلاء بما لا يضمن ولا يغني من جوع، فقالوا: لو جاز ذلك فيما أن يكون إلى مدة معينة، أو إلى الأبد، وكلاهما باطل، أما إلى مدة معينة، فلكونه تحكماً، ولكونه لم يقل به أحد، وأما إلى الأبد، فلكونه يلزم المحذور، وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم.

وأجيب عنهم: باختيار جوازه إلى مدة معينة عند الله، وهو الوقت الذي يعلم أنه يكلف به فيه، فلا تحكم.

هذا أنهض ما استدلوا به على ضعفه، وقد استدلوا بما هو دونه في الضعف، فلا حاجة لنا إلى تطويل البحث بما لا طائل تحته.

المذهب الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره، حكاه القاضي أبو الطيب، والقاضي عبد الوهاب، وابن الصباغ عن الصيرفي، وأبي حامد المروزي.

قال أبو الحسين بن القطان: لا خلاف بين أصحابنا في جواز تأخير بيان المجمل؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠، النساء: ٧٧]، وكذا لا يختلفون أن البيان في الخطاب العام يقع بفعل النبي ﷺ، والفعل يتأخر عن القول؛ لأن بيانه بالقول أسرع منه بالفعل.

وأما العموم الذي يعقل مراده من ظاهره، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُ﴾ [المائدة: ٣٨]؛ فقد اختلفوا فيه؛ فمنهم من لم يجوز تأخير بيانه؛ كما هو مذهب أبي بكر الصيرفي، وكذا حكى اتفاق أصحاب الشافعي على جواز تأخير بيان المجمل ابن فورك، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ولم يأتوا بما يدل على عدم جواز التأخير فيما عدا ذلك إلا ما لا يعتد به ولا يلتفت إليه.

المذهب الرابع: أنه يجوز تأخير بيان العموم؛ لأنه قبل البيان مفهوم، ولا يجوز تأخير بيان المجمل؛ لأنه قبل البيان غير مفهوم، حكاه الماوردي والرويانى وجهاً لأصحاب الشافعي، ونقله ابن برهان في «الوجيز» عن عبد الجبار ولا وجه له.

المذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار، كالوعد والوعيد، حكاه الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة، ولا وجه له أيضاً.

المذهب السادس: عكسه، حكاه الشيخ أبو إسحاق مذهباً، ولم ينسبه إلى أحد، ولا وجه له أيضاً، ونازع بعضهم في حكاية هذا وما قبله مذهباً، قال: لأن موضوع المسألة الخطاب التكليفي، فلا تذكر فيها الأخبار. قال الزركشي^(١): وفيه نظر.

المذهب السابع: أنه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره، ذكر هذا المذهب أبو الحسين في «المعتمد»^(٢)، وأبو علي، وأبو هاشم، وعبد الجبار، ولا وجه له أيضاً، لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ، وقد عرفت قيام الأدلة المتكاثرة على الجواز مطلقاً، فلاقتصار على بعض ما دلت عليه دون بعض بلا مخصص باطل.

المذهب الثامن: التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشترك، دون ما له ظاهر كالعام، والمطلق، والمنسوخ، ونحو ذلك، فإنه لا يجوز التأخير في الأول، ويجوز

(١) البحر المحيط (٣/٥٠٠).

(٢) المعتمد (١/٣١٥).

في الثاني، نقله فخر الدين الرازي^(١)، عن أبي الحسين البصري^(٢)، والدقاق، والقفال، وأبي إسحاق، وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون إلى خلاف ما حكاه عنهم، ولا وجه لهذا التفصيل.

المذهب التاسع: أن بيان المجمل إن لم يكن تبديلاً، ولا تغييراً، جاز مقارنةً وطارئاً، وإن كان تغييراً جاز مقارنةً، ولا يجوز طارئاً بحال، نقله ابن السمعاني، عن أبي زيد من الحنفية، ولا وجه له أيضاً.

فهذه جملة المذاهب المروية في هذه المسألة، وأنت إذا تتبععت موارد هذه الشريعة المطهرة، وجدتها قاضية تأخير البيان عن وقت الخطاب قضاءً ظاهراً واضحاً، لا ينكره من له أدنى خبرة بها، وممارسة لها، وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون أثارة من علم.

وقد اختلف القائلون بجواز التأخير في جواز تأخير البيان على التدريج، بأن يبين بياناً أولاً، ثم يبين بياناً ثانياً، كالتخصيص بعد التخصيص، والحق الجواز؛ لعدم المانع من ذلك لا من شرع، ولا عقل، فالكل بيان.

(١) المحصول (٣/٢١٣).

(٢) المعتمد (١/٣١٩).

الباب السابع

في الظاهر والمؤول

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في أحدهما

فالظاهر في اللغة هو الواضح، قال الأستاذ، والقاضي أبو بكر: لفظه يغني عن تفسيره.

وقال الغزالي: هو المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر. وقيل: هو ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة، فاندرج تحته ما دل على المجاز الراجح.

ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى، سواء أفاد معه إفادة مرجوحة أو لم يفد، ولهذا يخرج النص، فإن إفادته ظاهرة بنفسه.

ونقل إمام الحرمين أن الشافعي كان يسمي الظاهر نصاً.

وقيل: هو في الاصطلاح ما دل دلالة ظنية، إما بالوضع؛ كالأسد للسبع المفترس، أو بالعرف؛ كالعائط للخارج المستقذر، إذ غلب فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض.

والتأويل مشتق من آل يؤول، إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا، أي رجع إليه، ومآل الأمر، مرجعه.

وقال النضر بن شميل: إنه مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة، يقال لفلان علينا إيالة، وفلان آيل علينا، أي سائسنا، فكأن المؤول بالتأويل كالمحكم على الكلام المتصرف فيه.

وقال ابن فارس في «فقه العربية»: «التأويل: آخر الأمر وعاقبته، يقال: مآل هذا الأمر مصيره، واشتقاق الكلمة من الأول وهو العاقبة والمصير. واصطلاحاً: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله».

وفي الاصطلاح: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول التأويل الصحيح والفساد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره

راجحاً؛ لأنه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح، أو مساو، فاسد.
قال ابن برهان: وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد.

وأما ابن السمعاني فأنكر على إمام الحرمين إدخاله لهذا الباب في أصول الفقه، وقال: ليس هذا من أصول الفقه في شيء، إنما هو كلام يورد في الخلافات. واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه، والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. وإذا عرفت معنى الظاهر فاعلم أن النص ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يقبل التأويل، وهو قسم من النص مرادف للظاهر.
والقسم الثاني: لا يقبله، وهو النص الصريح، وسيأتي الكلام على هذا في الباب الذي بعد هذا الباب.

الفصل الثاني

فيما يدخله التأويل

وهو قسمان: **أحدهما:** أغلب الفروع، ولا خلاف في ذلك.
والثاني: الأصول؛ كالعقائد، وأصول الديانات، وصفات الباري عز وجل.
وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب:
الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها، ولا يؤول شيء منها، وهذا قول المشبهة.
والثاني: أن لها تأويلاً، ولكننا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] قال ابن برهان: وهذا قول السلف.

قلت: وهذا هو الطريقة الواضحة، والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل، لما لا يعلم تأويله إلا الله، وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء، وأسوة لمن أحب التأسى على تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة.
والمذهب الثالث: أنها مؤولة.

قال ابن برهان: والأول من هذه المذاهب باطل، والآخرا منقولان عن

الصحابة، ونقل هذا المذهب الثالث عن علي وابن عباس وابن مسعود وأم سلمة .
قال أبو عمرو بن الصلاح : الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها
فرق ثلاث : ففرقة تؤول، وفرقة تشبه، وثالثة ترى أنه لم يطلق الشارع مثل هذه
اللفظة إلا وإطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة، كما قال مع التصريح بالتقديس
والتنزيه، والتبري من التحديد والتشبيه، قال : وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة
وسادتها وإياها اختارها أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا
أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأبأها، وأفصح الغزالي في غير موضع بتهجير ما
سواها، حتى ألجم آخراً في إلجامه كل عالم وعامي عما عداها .

قال : وهو كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام» وهو آخر تصانيف الغزالي
مطلقاً، حث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم .

قال الذهبي في «النبلاء» في ترجمة فخر الدين الرازي ما لفظه : «وقد اعترف
في آخر عمره، حيث يقول : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما
رأيته تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في
الإثبات : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر : ١٠]
واقراء في النفي : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] ومن جرب مثل تجربتي عرف
مثل معرفتي . انتهى .

وذكر الذهبي في «النبلاء» في ترجمة إمام الحرمين الجويني أنه قال : ذهب
أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردّها، وتفويض
معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة .
هكذا نقل عنه صاحب «النبلاء» في ترجمته، وقال في موضع آخر في ترجمته
في «النبلاء» إنه قال ما لفظه : «اشهدوا عليّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف
السلف» انتهى .

وهؤلاء الثلاثة أعني : الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسعوا دائرة
التأويل، وطولوا ذيوله، وقد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف كما عرفت، فله
الحمد كما هو له أهل .

وقال ابن دقيق العيد : ونقول في الألفاظ المشككة إنها حق وصدق، وعلى
الوجه الذي أراده الله، ومن أول شيئاً منها، فإن كان تأويله قريباً على ما يقتضيه
لسان العرب، وتفهمه في مخاطباتهم لم ننكر عليه، ولم نبذعه، وإن كان تأويله
بعيداً توقفتنا عنه واستبعدناه، ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه، مع التنزيه، وقد

تقدمه إلى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهما الزركشي في «البحر»^(١) والكلام في هذا يطول؛ لما فيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول.

الفصل الثالث

شروط التأويل

الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جلياً، لا خفياً.

وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم.

وقيل: لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً.

والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قد يكون قريباً، فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً، فلا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذراً، لا يحتمله اللفظ فيكون مردوداً لا مقبولاً.

وإذا عرفت هذا تبين لك ما هو مقبول من التأويل مما هو مردود، ولم يحتج إلى تكثير الأمثلة، كما وقع في كثير من كتب الأصول.

(١) البحر المحيط (٣/٤٤٣).

الباب الثامن

في المنطوق والمفهوم

وفيه أربع مسائل

المسألة الأولى

في حدهما

فالمنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، أي يكون حكماً للمذكور، وحالاً من أحواله.

والمفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي يكون حكماً لغير المذكور، وحالاً من أحواله.

والحاصل: أن الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحاً، وتارة من جهته تلويحاً، فالأول: المنطوق، والثاني: المفهوم. والمنطوق ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما لا يحتمل التأويل وهو النص.

والثاني: ما يحتمله وهو الظاهر.

والأول أيضاً ينقسم إلى قسمين: صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة، أو التضمن. وغير صريح إن دل عليه بالالتزام.

وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة؛ فدلالة الاقتضاء هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه، مع كون ذلك مقصوداً للمتكلم.

ودلالة الإيماء أن يقترب اللفظ بحكم، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً وسيأتي بيان هذا في القياس.

ودلالة الإشارة حيث لا يكون مقصوداً للمتكلم.

أقسام المفهوم

والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.

فمفهوم الموافقة: حيث يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له فيسمى لحن الخطاب.

وحكى الماوردي والرويانى في الفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين:

أحدهما: أن الفحوى ما نبه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في ثنايا اللفظ.
وثانيهما: أن الفحوى ما دل على ما هو أقوى منه، واللحن ما دل على مثله.
 وقال القفال: إن فحوى الخطاب ما دل المظهر على المسقط، واللحن ما يكون محالاً على غير المراد، والأولى ما ذكرناه أولاً.

وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور، وقد نقله إمام الحرمين الجويني في «البرهان» عن الشافعي، وهو ظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ونقله الهندي عن الأكثرين.

وأما الغزالي، وفخر الدين الرازي^(١)، وأتباعهما، فقد جعلوه قسمين: تارة يكون أولى، وتارة يكون مساوياً، وهو الصواب، فجعلوا شرطه أن لا يكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به.

قال الزركشي^(٢): وهو ظاهر كلام الجمهور، من أصحابنا وغيرهم.
 وقد اختلفوا في دلالة النص على مفهوم الموافقة، هل هي لفظية أو قياسية؟ على قولين، حكاهما الشافعي في الأمر، وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس. ونقله الهندي في «النهاية» عن الأكثرين.

قال الصيرفي: ذهب طائفة جلة سيدهم الشافعي إلى أن هذا هو القياس الجلي. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»: إنه الصحيح، وجرى عليه القفال الشاشي، فذكره في أنواع القياس.

قال سليم الرازي: الشافعي يومئ إلى أنه قياس جلي، لا يجوز ورود الشرع بخلافه. قال: وذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة إلى أنه مستفاد من النطق، وليس بقياس.

قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق، لا مجرى القياس وسماه الحنفية دلالة النص، وقال آخرون: ليس بقياس ولا يسمى دلالة النص، لكن دلالة لفظية.

(٢) البحر المحيط (٩/٤).

(١) المحصول (٢٢٢/١ - ٢٢٣).

ثم اختلفوا، فقليل : إن المنع من التأليف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى .

وقيل : إنه فهم السياق والقرائن، وعليه المحققون من أهل هذا القول، كالغزالي، وابن القشيري، والآمدي، وابن الحاجب، والدلالة عندهم مجازية، من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم .

قال الماوردي : والجمهور على أن دلالة من جهة اللغة لا من القياس .
قال القاضي أبو بكر الباقلاني : القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه .

قال ابن رشد : لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة ؛ لأنه من باب السمع، والذي رد ذلك يرد نوعاً من الخطاب .
قال الزركشي^(١) : وقد خالف فيه ابن حزم .
قال ابن تيمية : وهو مكابرة .

المسألة الثانية

مفهوم المخالفة

وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، إثباتاً ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب ؛ لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه .

قال القرافي : وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به، أو نقيضه؟ الحق : الثاني .

ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك .

وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب .

وأنكر أبو حنيفة الجميع، وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» عن القفال الشاشي، وأبي حامد المروزي .

وأما الأشعري فقال القاضي : إن النقلة نقلوا عنه القول بالمفهوم، كما نقلوا عنه نفي صيغ العموم، وقد أضيف إليه خلاف ذلك وأنه قال بمفهوم الخطاب .

(١) البحر المحيط (١٢/٤) .

وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب السير: أنه ليس بحجة في خطابات الشرع قال: وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة، وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال: هو حجة في كلام الله ورسوله، وليس بحجة في كلام المصنفين وغيرهم، كذا حكاه الزركشي^(١).

واختلف المثبتون للمفهوم في مواضع:

أحدها: هل هو حجة من حيث اللغة، أو الشرع، وفي ذلك وجهان للشافعية، حكاهما المازري والرويانى.

قال ابن السمعاني: والصحيح أنه حجة من حيث اللغة.

وقال الفخر الرازي: لا يدل على النفي بحسب اللغة، لكنه يدل عليه بحسب العرف العام، وذكر في «المحصول»^(٢) في باب العموم: أنه يدل عليه العقل.

الموضع الثاني: اختلفوا أيضاً في تحقيق مقتضاه، أنه هل يدل على نفي الحكم عما عدا المنظوق به مطلقاً، سواء كان من جنس المثبت، أو لم يكن، أو تختص دلالته بما إذا كان من جنسه، فإذا قال: «في الغنم السائمة الزكاة»^(٣) فهل نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً، سواء كانت من الإبل أو البقر أو الغنم، أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم؟.

وفي ذلك وجهان، حكاهما الشيخ أبو حامد الإسفرايينى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى، وسليم الرازي، وابن السمعاني، والفخر الرازي^(٤).

قال الشيخ أبو حامد: والصحيح تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فقط.

قلت: هو الصواب.

الموضع الثالث: هل المفهوم المذكور يرتقي إلى أن يكون دليلاً قاطعاً، أو لا يرتقي إلى ذلك، قال إمام الحرمين الجوينى: إنه قد يكون قطعياً، وقيل: لا.

الموضع الرابع: إذ دل دليل على إخراج صورة من صور المفهوم، فهل يسقط المفهوم بالكلية، أو يتمسك به في البقية، وهذا يتمشى على الخلاف في حجية العموم إذا خص، وقد تقدم الكلام في ذلك.

الموضع الخامس: هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه، أو يخالفه من

(١) البحر المحيط (١٥/٤).

(٣) سبق تخريجه (٢٩١/١).

(٢) المحصول (٣١٣/٢).

(٤) المحصول (٣١٣/٢).

منطوق أو مفهوم آخر، فقليل : حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وحكى القفال الشاشي في ذلك وجهين .

المسألة الثالثة

للقول بمفهوم المخالفة شروط

الأول : أن لا يعارضه ما هو أرجح منه، من منطوق أو مفهوم موافقة، وأما إذا عارضه قياس؛ فلم يجوز القاضي أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به، مع تجويزه ترك العموم بالقياس، كذا قال .

ولا شك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم، كما يخصص عموم المنطوق، وإذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما، وكان كل واحد منهما معمولاً به، فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح، وذلك يختلف باختلاف المقامات، وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له .

قال شارح اللمع : دليل الخطاب إنما يكون حجة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، كالنص والتنبية، فإن عارضه أحدهما سقط، وإن عارضه عموم صح التعلق بعموم دليل الخطاب، على الأصح، وإن عارضه قياس جلي، قدم القياس، وأما الخفي؛ فإن جعلناه حجة كالنطق؛ قدم دليل الخطاب، وإن جعلناه كالقياس؛ فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيراً القياس في كتب الخلاف، والذي يقتضيه المذهب أنهما يتعارضان .

الشرط الثاني : أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّا كَلُومًا مِنْهُ لِحِمَاهُ طَرِيًّا ﴾ [النحل : ١٤] فإنه لا يدل على منع أكل ما ليس بطري .

الشرط الثالث : أن لا يكون المنطوق خرج جواباً عن سؤال متعلق بحكم خاص، ولا حادثة خاصة بالمذكور، هكذا قيل، ولا وجه لذلك، فإنه لا اعتبار بخصوص السبب، ولا بخصوص السؤال .

وقد حكى القاضي أبو يعلى في ذلك احتمالين، قال الزركشي^(١) : ولعل الفرق؛ يعني بين عموم اللفظ، وعموم المفهوم أن دلالة ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام .

قلت : وهذا فرق قوي، لكنه إنما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة، أما

(١) البحر المحيط (٢٢/٤) .

المفاهيم التي دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية، فلا .

قال: ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] فلا مفهوم للأضعاف؛ لأنه جاء على النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول: إما أن تعطي، وإما أن تربى، فيتضاعف بذلك أصل دينه مراراً كثيرة، فنزل الآية على ذلك .

الشرط الرابع: أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال، كقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد»^(١) الحديث، فإن التقييد، بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر .

الشرط الخامس: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر؛ فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْشُرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَنْكُمْنَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن قوله تعالى: ﴿فِي الْمَسْجِدِ﴾ لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً .

الشرط السادس: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم، والممكن، وليس بشيء فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾ التعميم .

الشرط السابع: أن لا يعود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال، أما لو كان كذلك فلا يعمل به .

الشرط الثامن: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّكُمْ﴾ **الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ** [النساء: ٢٣]، فإن الغالب كون الرئائب في الحجور، فقيد له لذلك؛ لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه، ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة .

المسألة الرابعة

في أنواع مفهوم المخالفة

النوع الأول: مفهوم الصفة .

وهي تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، نحو: «في سائمة الغنم

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٤٣٠/١) رقم (١٢٢١)، ومسلم في الصحيح (١١٢٥/٢) رقم (١٤٨٦) .

زكاة»^(١) والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر، يختص ببعض معانيه، ليس بشرط، ولا غاية، ولا يريدن به النعت فقط، وهكذا عند أهل البيان، فإن المراد بالصفة عندهم هي المعنوية، لا النعت، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط.

وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور، وهو الحق؛ لما هو معلوم من لسان العرب أن الشيء إذا كان له وصفان؛ فوصف بأحدهما دون الآخر؛ كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر.

وقال أبو حنيفة، وأصحابه، وبعض الشافعية، والمالكية: إنه لا يؤخذ به، ولا يعمل عليه، ووافقهم من أئمة اللغة الأخفش وابن فارس، وابن جني.

وقال الماوردي من الشافعية: بالتفصيل بين أن يقع ذلك جواب سؤال فلا يعمل به؛ وبين أن يقع ابتداء فيعمل به؛ لأنه لا بد لتخصيصه بالذكر من موجب. وفي جعل هذا التفصيل مذهباً مستقلاً نظراً، فإنه قد تقدم أن من شرط الأخذ بالمفهوم عند القائلين به أن لا يقع جواباً لسؤال.

وقال أبو عبد الله البصري: إنه حجة في ثلاث صور:

أن يرد مورد البيان، كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢)، أو مورد التعليم، كقوله ﷺ في خبر التحالف والسلعة قائمة^(٣)، أو يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة، كالحكم بالشاهدين، فإنه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد؛ لأنه داخل تحت الشاهدين، ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك.

وقال إمام الحرمين الجويني: بالتفصيل بين الوصف المناسب وغيره، فقال بمفهوم الأول دون الثاني، وعليه يحمل نقل الرازي^(٤) عنه للمنع، ونقل ابن الحاجب عنه الجواز.

وقد طول أهل الأصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به، وليس في ذلك حجة واضحة؛ لأن المبحث لغوي، واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة، وعملهم به معلوم لكل من له علم بذلك.

النوع الثاني: مفهوم العلة:

(١) سبق تخريجه (٢٩١/١).

(٢) سبق تخريجه (٢٩١/١).

(٣) أورده ابن عبد البر في التمهيد (٢٤/٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٩).

(٤) المحصول (١٣٦/٢).

وهو تعليق الحكم بالعلة، نحو حرمت الخمر لإسكارها، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول، أن الصفة قد تكون علة كالإسكار، وقد لا يكون علة، بل متممة كالسوم، فإن الغنم هي العلة، والسوم متمم لها. قال القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي: والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحد.

النوع الثالث: مفهوم الشرط:

والشرط في اصطلاح المتكلمين: ما يتوقف عليه المشروط، ولا يكون داخلاً في المشروط، ولا مؤثراً فيه.

وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه أحد الحرفين إن أو إذا أو ما يقوم مقامهما، مما يدل على سببية الأول، ومسببية الثاني، وهذا هو الشرط اللغوي، وهو المراد هنا، لا الشرعي، ولا العقلي، وقد قال به القائلون بمفهوم الصفة، ووافقهم على القول به بعض من خالف في مفهوم الصفة، ولهذا نقله أبو الحسين السهيلي في «أدب الجدل» عن أكثر الحنفية.

ونقله ابن القشيري عن معظم أهل العراق، ونقله إمام الحرمين عن أكثر العلماء.

وذهب أكثر المعتزلة، كما نقله عنهم صاحب «المحصول»^(١) إلى المنع من الأخذ به. ورجح المنع المحققون من الحنفية، وروى عن أبي حنيفة، ونقله ابن التلمساني عن مالك، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي، والآمدي.

وقد بالغ إمام الحرمين في الرد على المانعين، ولا ريب أنه قول مردود، وكل ما جاءوا به لا تقوم به الحجة، والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع، فإن من قال لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، ومتى جئتني أعطيتك، ونحو ذلك، فهم منه أنه لا يستحق الإكرام والإعطاء عند عدم إكرامه المتكلم ومجيئه إليه، وذلك مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف بين كل من يفهم لغة العرب، وإنكار ذلك مكابرة، وأحسن ما يقال لمن أنكره: عليك بتعلم لغة العرب، فإن إنكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها.

النوع الرابع: مفهوم العدد:

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً.

(١) المحصول (١٢٥/٢).

وقد ذهب إليه الشافعي، كما نقله عنه أبو حامد، وأبو الطيب الطبري، والماوردي، وغيرهم.

ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل، وبه قال مالك، وداود الظاهري، وبه قال صاحب «الهداية» من الحنفية، ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة. قال الشيخ أبو حامد، وابن السمعاني: وهو دليل كالصفة سواء.

والحق ما ذهب إليه الأولون، والعلم به معلوم من لغة العرب، ومن الشرع، فإن من أمر بأمر، وقيده بعدد مخصوص، فزاد المأمور على ذلك العدد، أو نقص عنه، فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص؛ كان هذا الإنكار مقبولاً عند كل من يعرف لغة العرب، فإن ادعى المأمور أنه قد فعل ما أمر به، مع كونه نقص عنه أو زاد عليه؛ كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب.

النوع الخامس: مفهوم الغاية: وهو مد الحكم بالي أو حتى.

وغاية الشيء آخره، وإلى العمل به ذهب الجمهور، وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والغزالي، والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين^(١).

قال ابن القشيري: وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم، وكذا قال القاضي أبو بكر حاكياً لذلك.

وحكى ابن برهان وصاحب «المعتمد»^(٢) الاتفاق عليه.

قال سليم الرازي: لم يختلف أهل العراق في ذلك.

وقال القاضي في «التقريب»: صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية. قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها حروف الغاية، وغاية الشيء نهايته، فلو ثبت الحكم بعدها لم تعد تسميتها غاية، وهذا من توقيف اللغة معلوم، فكان بمنزلة قولهم: تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها. انتهى.

ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية، والآمدي^(٣)، ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع، من العمل بالمفاهيم، وليس ذلك بشيء.

(١) المعتمد (١/١٤٥).

(٢) المعتمد (١/١٤٥ - ١٤٦).

(٣) الإحكام للآمدي (٣/١٣٤ - ١٣٥).

النوع السادس: مفهوم اللقب:

وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو: قام زيد، أو اسم النوع، نحو في الغنم زكاة، ولم يعمل به أحد إلا أبو بكر الدقاق كذا قيل.

وقال سليم الرازي في «التقريب» صار إليه الدقاق وغيره من أصحابنا يعني الشافعية، وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك ثم قال: وهو الأصح. قال: إلكيا الطبري في «التلويح»: إن ابن فورك كان يميل إليه، وحكاه السهيلي في «نتائج الفكر» عن أبي بكر الصيرفي ونقله عبد العزيز في «التحقيق» عن أبي حامد المروزي. قال الزركشي^(١): والمعروف عن أبي حامد إنكار القول بالمفهوم مطلقاً.

وقال إمام الحرمين الجويني في «البرهان»: وصار إليه الدقاق، وصار إليه طوائف من أصحابنا، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن منصوص أحمد، قال: وبه قال مالك، وداد، وبعض الشافعية. انتهى.

ونقل القول به عن ابن خويز منداد والباقي، وابن القصار.

وحكى ابن برهان في «الوجيز» التفصيل عن بعض الشافعية، وهو أنه يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص.

وحكى ابن حمدان، وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر، وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره.

والحاصل: أن القائل به كلاً أو بعضاً، لم يأت بحجة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال رأيت زيدا لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به، فذلك ليس إلا للقرينة، فهو خارج عن محل النزاع.

النوع السابع: مفهوم الحصر:

وهو أنواع، أقواها ما وإلا نحو: ما قام إلا زيد، وقد وقع الخلاف فيه هل هو من قبيل المنطوق، أو المفهوم؟.

وبكونه منطوقاً جزم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «الملخص»، ورجحه القرافي في «القواعد».

وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم، وهو الراجح، والعمل به معلوم من لغة العرب، ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة.

(١) البحر المحيط (٢٥/٤).

ثم الحصر بـ إنما وهو قريب مما قبله في القوة .

قال إلكيا الطبري : وهو أقوى من مفهوم الغاية .

وقد نص عليه الشافعي في « الأم » ، وصرح هو وجمهور أصحابه أنها في قوة الإثبات والنفي ، بما وإلا .

وذهب ابن سريج وأبو حامد المروزي إلى أن حكم ما عدا الإثبات موقوف على الدليل ، لما تضمنه من الاحتمال ، وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم ، والحق أنه مفهوم ، وأنه معمول به كما يقتضيه لسان العرب .

ثم حصر المبتدأ في الخبر ، وذلك بأن يكون معرّفاً باللام ، أو الإضافة ، نحو : العالم زيد ، وصديقي عمرو ، فإنه يفيد الحصر ، إذ المراد بالعالم وبصديقي هو الجنس ، فيدل على العموم إذ لم تكن هناك قرينة تدل على العهد ، فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد ، ونفي الصداقة عن غير عمرو ، وذلك أن الترتيب الطبعي أن يقدم الموصوف على الوصف ، فإذا قدم الوصف على الموصوف معرّفاً باللام أو الإضافة ؛ أفاد العدول مع ذلك التعريف أن نفي ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للمتكلم ، وقيل : إنه يدل على ذلك بالمنطوق .

والحق أن دلالة مفهومية لا منطوقية ، وإلى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين ، ومنهم إمام الحرمين الجويني ، والغزالي ، وأنكره جماعة ، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، والآمدي ، وبعض المتكلمين . والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم البيان وله صور غير ما ذكرناه هاهنا ، وقد تتبعناها من مؤلفاتهم ، ومن مثل « كشف الزمخشري » وما هو على نمطه ، فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعاً ، وجمعت في تقرير ذلك بحثاً .

النوع الثامن : مفهوم الحال :

أي تقييد الخطاب بالحال ، وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة ؛ لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت ، وإنما أفردناه بالذكر تكميلاً للفائدة .

قال ابن السمعاني : ولم يذكره المتأخرون لرجوعه إلى الصفة ، وقد ذكره سليم الرازي في « التقريب » وابن فورك .

النوع التاسع : مفهوم الزمان : كقوله تعالى : ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ﴾ [البقرة :

١٩٧] وقوله تعالى : ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾ [الجمعة : ٩] وهو حجة عند

الشافعي، كما نقله الفخر الرازي والغزالي، وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة، باعتبار متعلق الظرف المقدر، كما تقرر في علم العربية.

النوع العاشر: مفهوم المكان:

نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعي، كما نقله الغزالي، وفخر الدين الرازي، ومن ذلك لو قال: بع في مكان كذا، فإنه يتعين، وهو أيضاً راجع إلى مفهوم الصفة، لما عرفت في النوع الذي قبله.

الباب التاسع

في النسخ

وفيه سبع عشرة مسألة

المسألة الأولى

في حده

وهو في اللغة الإبطال والإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل، والريح آثار القدم، ومنه تناسخ القرون، وعليه اقتصر العسكري، ويطلق ويراد به النقل والتحويل، ومنه نسخت الكتاب، أي نقلته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] ومنه تناسخ الموارد.

ثم اختلفوا، هل هو حقيقة في المعنيين أم في أحدهما دون الآخر، فحكى الصفي الهندي عن الأكثرين أنه حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل.

وقال القفال الشاشي: إنه حقيقة في النقل.

وقال القاضي: أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الوهاب، والغزالي: إنه حقيقة فيهما، مشترك بينهما لفظاً؛ لاستعماله فيهما.

وقال ابن المنير في «شرح البرهان»: إنه مشترك بينهما اشتراكاً معنوياً، لأن بين نسخ الشمس الظل، ونسخ الكتاب مقداراً مشتركاً، وهو الرفع، وهو في الظل بين؛ لأنه زال بضده، وفي نسخ الكتاب متعذر، من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستفاداً إلا من الأصل، فكان للأصل بالإفادة خصوصية، فإذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية، وارتفع الأصل والخصوصية سواء في مسمى الرفع.

وقيل: القدر المشترك بينهما هو التغيير، وقد صرح به الجوهري.

قال في «المحصول»^(١): فإن قيل: وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز؛ لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى، وإذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله، ثم نعارض ما ذكرتموه، ونقول: بل النسخ هو: النقل والتحويل، ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب

(١) المحصول (٣/ ٢٨٠).

آخر، كأنك تنقله إليه، أو تنقل حكايته، ومنه تناسخ الأرواح، وتناسخ القرون، قرناً بعد قرن، وتناسخ الموارد، إنما هو التحول من واحد إلى آخر، بدلاً عن الأول، فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل، ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإزالة، دفعاً للاشتراك، وعليكم الترجيح.

الجواب عن الأول من وجهين:

أحدهما: أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك، من حيث فعل الشمس والرياح المؤثرين في تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين، لكونهما مختصين بذلك التأثير. وثانيهما أن أهل اللغة إنما أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس والرياح، فهب أنه كذلك، لكن مُتَمَسِّكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة، لا إسنادهم هذا الفعل إلى الرياح والشمس.

وعن الثاني: أن النقل أخص من الزوال؛ لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى، فإذا مطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر، وإذا دار اللفظ بين العام والخاص، كان جعله حقيقة في العام أولى من جعله حقيقة في الخاص، على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات. انتهى.

وأما في الاصطلاح: فقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، والصيرفي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والآمدي، وابن الأنباري وغيرهم: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وإنما أثروا الخطاب على النص، ليكون شاملاً للفظ، والفحوى، والمفهوم، فإنه يجوز نسخ جميع ذلك.

وقالوا: الدال على ارتفاع الحكم؛ ليتناول الأمر، والنهي، والخبر، وجميع أنواع الحكم.

وقالوا بالخطاب المتقدم؛ ليخرج إيجاب العبادات ابتداءً، فإنه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة، ولا يسمى نسخاً؛ لأنه لم يزل حكم خطاب.

وقالوا: على وجه لولاه لكان ثابتاً؛ لأن حقيقة النسخ الرفع، وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى.

وقالوا: مع تراخيه عنه؛ لأنه لو اتصل لكان بياناً لمدة العبادة لا نسخاً.

وقد اعترض على هذا الحد بوجوه:

الأول: أن النسخ هو نفس الارتفاع، والخطاب إنما هو دال على الارتفاع، وفرق بين الرفع وبين نفس الارتفاع.

الثاني : أن التقييد بالخطاب خطأ؛ لأن الناسخ قد يكون فعلاً، كما يكون قولاً.

الثالث : أن الأمة إذا اختلفت على قولين، ثم أجمعت بعد ذلك على أحدهما، فهذا الإجماع خطاب، مع أن الإجماع لا ينسخ به.

الرابع : أن الحكم الأول قد يثبت بفعل النبي ﷺ، وليس هو بخطاب.

قال الرازي في «المحصول»^(١) : والأولى أن يقال : الناسخ طريق شرعي، يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وفيه أن قوله مثل الحكم الذي إلخ يشمل ما كان مماثلاً له في وجه من الوجوه، فلا يتم النسخ لحكم إلا برفع جميع المماثلات له في شيء مما يصح عنده إطلاق المماثلة عليه.

وقال الزركشي^(٢) : المختار في حده اصطلاحاً : أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب.

وفيه : أن الناسخ قد يكون فعلاً لا خطاباً، وفيه أيضاً أنه أهمل تقييده بالتراخي، ولا يكون نسخ إلا به.

وقال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى» : إنه في الاصطلاح : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.

واعترض عليه : بأن الحكم راجع إلى كلام الله سبحانه، وهو قديم، والقديم لا يرفع ولا يزول.

وأجيب : بأن المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لا ذاته، ولا تعلقه الذاتي.

وقال جماعة : هو في الاصطلاح : الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي، مع التأخير عن مواده. ويرد على قيد الخطاب ما تقدم، فالأولى أن يقال : هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه.

المسألة الثانية

في جواز النسخ عقلاً ووقوعه سمعاً

النسخ جائز عقلاً واقع سمعاً، بلا خوف في ذلك بين المسلمين، إلا ما يروى

(١) المحصول (٣/٢٨٥).

(٢) البحر المحيط (٤/٦٤).

عن أبي مسلم الأصفهاني فإنه قال: إنه جائز، غير واقع، وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيلاً، وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف في كتب الشريعة، فإنه إنما يعتد بخلاف المجتهدين، لا بخلاف من بلغ في الجهل إلى هذه الغاية.

وأما الجواز: فلم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة، ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام، حتى يذكر خلافهم في هذه المسألة، ولكن هذا من غرائب أهل الأصول.

على أنا قد رأينا في التوراة في غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاماً لما تضرعوا إليه، وسألوا منه رفعها، وليس النسخ إلا هذا، ولهذا لم يحكمه من له معرفة بالشريعة الموسوية إلا عن طائفة من اليهود، وهم الشمعونية ولم يذكروا لهم دليلاً، إلا ما ذكره بعض أهل الأصول من أن النسخ بداء والبداء ممتنع عليه، وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء، لا عقلاً، ولا شرعاً، وقد جوزت الرافضة البداء عليه عز وجل، لجواز النسخ، وهذه مقالة توجب الكفر بمجردا.

والحاصل: أن النسخ جائز عقلاً، واقع شرعاً، من غير فرق بين كونه في الكتاب أو السنة.

وقد حكى جماعة من أهل الأصول اتفاق أهل الشرائع عليه، فلم يبق في المقام ما يقتضي تطويل المقال.

وقد أول جماعة خلاف أبي مسلم الأصفهاني المذكور سابقاً بما يوجب أن يكون الخلاف لفظياً، قال ابن دقيق العيد: نقل عن بعض المسلمين إنكار النسخ، لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع، بل بمعنى أنه ينتهي بنص دل على انتهائه، فلا يكون نسخاً، ونقل عنه أبو إسحاق الشيرازي، والفخر الرازي^(١)، وسليم الرازي: أنه إنما أنكر الجواز، وأن خلافه في القرآن خاصة، لا كما نقل عنه الآمدي، وابن الحاجب، أنه أنكر الوقوع.

وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة، ولأحكام العقل، فإنه إن اعترف بأن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع؛ فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله، وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية، وإن كان مخالفاً لكونها ناسخة للشرائع؛ فهو خلاف كفري لا يلتفت إلى قائله.

(١) المحصول (٣/٢٩٧).

نعم إذا قال: إن الشرائع المتقدمة مغيّاة بغاية هي البعثة المحمدية، وأن ذلك ليس بنسخ؛ فذلك أخف من إنكار كونه نسخاً غير مقيد بهذا القيد.

الحكمة من النسخ

فإن قلت: ما الحكمة في النسخ؟.

قلت: قال الفخر الرازي في المطالب العالية: إن الشرائع قسمان: منها ما يعرف نفعها بالعقل في المعاش والمعاد. ومنها: سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا من السمع.

فالأول: يمتنع طروء النسخ عليه، كمعرفة الله، وطاعته أبداً، ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣].

والثاني: ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه، وهو أمور تحصل في كيفية إقامة الطاعات الفعلية، والعبادات الحقيقية.

وفائدة نسخها أن الأعمال البدنية إذا تواطأوا عليها خلفاً عن سلف؛ صارت كالعادة عند الخلق، وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها، ومنعهم ذلك عن الوصول إلى المقصود، وعن معرفة الله وتمجيده، فإذا غير ذلك الطريق إلى نوع من الأنواع وتبين أن المقصود من هذه الأعمال رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة؛ انقطعت الأوهام من الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى علام السرائر.

وقيل: الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملائكة من الشيء، فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في أدائها.

وقيل: بيان شرف نبينا ﷺ، فإنه نسخ بشريعته شرائعهم، وشريعته لا ناسخ لها.

وقيل: الحكمة حفظ مصالح العباد، فإذا كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم، وشريعة بشريعة؛ كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة.

وقيل: الحكمة بشارة المؤمنين برفع الخدمة عنهم، ورفع مؤنتها عنهم في الدنيا مؤذن برفعها في الجنة.

وذكر الشافعي في «الرسالة» أن فائدة النسخ رحمة الله بعباده، والتخفيف عنهم. وأورد عليه أنه قد يكون بأثقل.

ويجاء عنه: بأن الرحمة قد تكون بالأثقل أكثر من الأخف، لما يستلزمه من تكثير الثواب، والله لا يضيع عمل عامل، فتكثير الثواب في الأثقل يصيره خفيفاً على العامل، يسيراً عليه، لما يتصوره من جزالة الجزاء.

المسألة الثالثة

شروط النسخ

للسنخ شروط:

الأول: أن يكون المنسوخ شرعياً لا عقلياً.

الثاني: أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ، متأخراً عنه، فإن المقترون كالشرط، والصفة، والاستثناء لا يسمى نسخاً بل تخصيصاً.

الثالث: أن يكون النسخ بشرع، فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخاً، بل هو سقوط تكليف.

الرابع: أن لا يكون المنسوخ مقيداً بوقت، أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذي قيد به نسخاً له.

الخامس: أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة، أو أقوى منه، لا إذا كان دونه في القوة؛ لأن الضعيف لا يزيل القوي.

قال إلكيا: وهذا مما قضى به العقل، بل دل الإجماع عليه، فإن الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد.

وسياتي لهذا الشرط مزيد بيان.

السادس: أن يكون المقتضى للمنسوخ غير المقتضى للناسخ، حتى لا يلزم البداء كذا قيل.

قال إلكيا: ولا يشترط أن يكون اللفظ الناسخ متناولاً لما تناوله المنسوخ، أعني بالتكرار والبقاء، إذ لا يمتنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ.

السابع: أن يكون مما يجوز نسخه، فلا يدخل النسخ أصل التوحيد؛ لأن الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال، ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت.

قال سليم الرازي: وكل ما لا يكون إلا على صفة واحدة، كمعرفة الله،

ووجدانيته، ونحوه، فلا يدخله النسخ، ومن هاهنا يعلم أنه لا نسخ في الأخبار، إذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق، وكذا قال إلكيا الطبري، وقال: الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن إلى قبح.

قال الزركشي^(١): وأعلم أن في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأييد وجهين، حكاهما الماوردي، والرويانى، وغيرهما.

أحدهما: المنع؛ لأن صريح التأييد مانع من احتمال النسخ.

الثاني: الجواز: قالوا: وأنسبهما الجواز، قال: ونسبه ابن برهان إلى معظم العلماء، ونسبه أبو الحسين في «المعتمد»^(٢) إلى المحققين، قال: لأن العادة في لفظ التأييد المستعمل في لفظ الأمر المبالغة لا الدوام.

المسألة الرابعة

جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به

أعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به، بلا خلاف.

قال الماوردي: وسواء عمل به كل الناس؛ كاستقبال بيت المقدس، أو بعضهم؛ كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول.

ولا خلاف أيضاً في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل الذي تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به، وذلك بأن يمضي من الوقت المعين ما يسع الفعل.

وقد حكى الخلاف في ذلك عن الكرخي.

وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه، كما إذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبي ﷺ بوجوب شيء على الأمة، ثم ينسخه قبل أن يعلموا به، فحكى السمعاني في ذلك الاتفاق على المنع.

قال الزركشي^(٣): وليس كذلك، ففي المسألة وجهان لأصحابنا، حكاهما الأستاذ أبو منصور، وإلكيا. انتهى. ويرد على المنع ما ثبت في ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة ثم استقرت على خمس.

ولا وجه لما قيل: إن ذلك كان على سبيل التقرير، دون النسخ.

قال ابن برهان في «الوجيز»: نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه جائز

(١) البحر المحيط (٧٩/٤).

(٢) المعتمد (٣٧٣/١).

(٣) البحر المحيط (٨١/٤).

عندنا، ومنعت من ذلك المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة، وزعموا أن النسخ قبل العلم يتضمن تكليف المحال.

قال: وهذه المسألة فرع تكليف ما لا يطاق، فإذا قضينا بصحته؛ صح النسخ حينئذٍ.

قال: واحتج علماؤنا في هذه المسألة بقصة المعراج، فإن الله تعالى أوجب على الأمة خمسين صلاة، ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها، وهذا لا حجة فيه؛ لأن النسخ إنما كان بعد العلم، فإن رسول الله ﷺ أحد المكلفين، وقد علم، ولكنه علم قبل جميع الأمة، وعلى الجميع لا يشترط، فإن التكليف استقر بعلم رسول الله ﷺ، فلا اعتماد على هذا الحديث. انتهى.

ويجاب عنه: بأن عدم علم الأمة يقتضي وقوع النسخ قبل علم المكلفين بما كلفوا به، وهو محل النزاع.

وحكى القاضي أبو بكر وغيره، عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن مثل هذا لا يكون نسخاً.

وقال بعض المتأخرين: نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ اتفقت الأشاعرة على جوازه، والمعتزلة على منعه.

وحكى الفقهاء في المسألة طريقتين:

أحدهما: أن للشافعي في المسألة قولين.

والثاني: الفرق بين الأحكام التكليفية، والأحكام التعريفية، فمنعوه في الأول وجوزوه في الثاني، كتكليف الغافل، وهو مذهب أبي حنيفة. انتهى.

وأما إذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه، ولكن لم يكن قد دخل وقته، وسواء كان موسعاً، كما لو قال اقتلوا المشركين غداً ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم، أو يكون على الفور، ثم نسخ قبل التمكن من الفعل، أو يؤمر بالعبادة مطلقاً، ثم نسخ قبل مضي وقت يمكن فعلها فيه، فذهب الجمهور إلى الجواز، ونقله ابن برهان عن الأشعرية، وجماعة من الحنفية، ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة.

قال القاضي في «التقريب»: وهو قول جميع أهل الحق.

وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعاني، والحنابلة والمعتزلة إلى المنع، وبه قال الكرخي، والجصاص، والماتريدي، والدبوسي، والصيرفي.

احتج الجمهور: بأنه لا مانع من ذلك، لا عقلاً ولا شرعاً مع أن المقتضى موجود، وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف، فكان نسخاً، وليس في ذلك ما

يستلزم البدء، ولا المحال؛ لأن المصلحة التي جاز النسخ لأجلها بعد التمكن من الفعل، وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل، وقبل دخول الوقت، للقطع بأن تبديل حكم بحكم، ورفع شرع بشرع كائن فيها.

وأما إذا كان قد دخل وقت الأمور به، لكن وقع نسخه قبل فعله، إما لكونه موسعاً، أو لكونه أراد أن يشرع فيه، فنسخ، فقال سليم الرازي، وابن الصباغ: إنه لا خلاف بين أهل العلم في جوازه، وجعلوا صورة الخلاف فيما إذا كان النسخ قبل دخول الوقت، وكذا نقل الإجماع في هذه الصورة ابن برهان وبعض الحنابلة، والآمدي، وبه صرح إمام الحرمين في «البرهان».

وأما إذا كان قد دخل وقته، وشرع في فعله، فنسخ قبل تمام الفعل، فقال القرافي: لم أر فيه نقلاً، وجعلها الأصفهاني في «شرح المحصول» من صور الخلاف، فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة، ومن قال بالمنع منعها.

وأما إذا وقع النسخ بعد خروج الوقت قبل الفعل.

قال الزركشي^(١): فمقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمتنع بالاتفاق، ووجهه بأن التكليف بذلك الفعل الأمور به بعد مضي وقته ينتفي لانتفاء الوقت، وإذا انتفى فلا يمكن رفعه، لامتناع رفع المعدوم، لكن صرح الآمدي في «الإحكام» بالجواز، وأنه لا خلاف فيه.

قيل: ولا يتأتى إذا صرح بوجوب القضاء، أو على القول بأن الأمر بالأداء يستلزم القضاء.

المسألة الخامسة

أنه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل، وإليه ذهب الجمهور، وهو الحق الذي لا ستره به، فإنه قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لأمر معروف لا إلى بدل.

ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول، ونسخ ادخار لحوم الأضاحي، ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه: ﴿فَأَلْفَنَ بِشِرْوَهْنَ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ونسخ قيام الليل في حقه ﷺ.

(١) البحر المحيط (٩٠/٤).

وأما ما تمسك به المخالفون، وهم بعض المعتزلة، وقيل: كلهم، والظاهرية، من قوله سبحانه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] فلا دلالة في ذلك على محل النزاع، فإن المراد نسخ لفظ الآية، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية، ولو سلمنا لجاز أن يقال: إن إسقاط ذلك الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت.

وقد نص الشافعي في «الرسالة» على أنه يختار ما ذهب إليه القائلون باشتراط البديل، فقال: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبله المقدس، فأثبت مكانها الكعبة». قال: وكل منسوخ في كتاب الله سبحانه وسنة نبيه ﷺ هكذا.

قال الصيرفي، وأبو إسحاق المروزي: إنما أراد الشافعي بهذه العبارة أنه ينقل من حظر إلى إباحة، أو من إباحة إلى حظر، أو يخير على حسب أحوال المفروض، كما في المناجاة، فإنه كان يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة، ثم فرض الله تقديم الصدقة، ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه، وهذا الحمل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به، فإن مثله لا يخفى عليه وقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل، ولا شك في أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشيء، والنسخ مثله؛ لأنه رفع تكليف، ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل، بل دل الدليل على الوقوع.

المسألة السادسة

النسخ إلى بدل يقع على وجوه

الأول: أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في التخفيف والتغليظ، وهذا لا خلاف فيه، وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة.

الثاني: نسخ الأغلظ بالأخف، وهو أيضاً مما لا خلاف فيه، وذلك كنسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً.

الثالث: نسخ الأخف إلى الأغلظ؛ فذهب الجمهور إلى جوازه، خلافاً للظاهرية.

والحق الجواز والوقوع كما في نسخ وضع القتال في أول الإسلام بفرضه بعد ذلك، ونسخ التخيير بين الصوم والفدية، بفرضية الصوم، ونسخ تحليل الخمر بتحريمها، ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان.

واستدل المانعون بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يَكُفُّ عَنكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾

[البقرة: ١٨٥] وبقلوه تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

وأجيب: بأن المراد اليسر في الآخرة، وهذا الجواب وإن كان بعيداً لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للأخف بالأغلظ يوجب تأويل الآية، ولو بتأويل بعيد، على أنه يمكن أن يقال: إن الناسخ والمنسوخ هما من اليسر، والأغلظية في الناسخ إنما هي بالنسبة إلى المنسوخ، وهو بالنسبة إلى غيره تخفيف ويسر. وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر؛ لأن الناسخ الأغلظ ثوابه أكثر، فهو خير من المنسوخ من هذه الحيثية.

المسألة السابعة

في جواز نسخ الأخبار

وفيه تفصيل، وهو أن يقال: إن كان خبراً عما لا يجوز تغييره، كقولنا: العالم حادث، فهذا لا يجوز نسخه بحال.

وإن كان خبراً عما يجوز تغييره، فإما أن يكون ماضياً أو مستقبلاً، والمستقبل إما أن يكون وعداً أو وعيداً، أو خبراً عن حكم، كالخبر عن وجوب الحج.

فذهب الجمهور إلى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الأقسام.

وقال أبو علي، وأبو هاشم: لا يجوز النسخ لشيء منها.

قال في «المحصول»^(١): وهو قول أكثر المتقدمين.

استدل الجمهور على الجواز أن الخبر إن كان عن أمر ماض كقوله: «عمرت نوحاً ألف سنة» جاز أن يبين من بعد أنه عمره ألف سنة إلا خمسين عاماً.

وإن كان مستقبلاً، وكان وعداً أو وعيداً، كقوله: لأعذبن الزاني أبداً، فيجوز أن يبين من بعد أنه أراد ألف سنة، وإن كان خبراً عن حكم الفعل في المستقبل؛ كان الخبر كالأمر في تناوله الأوقات المستقبلية، فصح إطلاق الكل مع إرادة البعض لما تناوله بموضوعه.

قال الزركشي^(٢): إن كان مدلول الخبر مما لا يمكن تغييره، بأن لا يقع إلا على وجه واحد، كصفات الله، وخبر ما كان من الأنبياء والأمم، وما يكون من

(١) المحصول (٣/٣٢٥).

(٢) البحر المحيط (٤/٩٨ - ١٠٠).

الساعة وآياتها، كخروج الدجال فلا يجوز نسخه بالاتفاق، كما قاله أبو إسحاق المروزي، وابن برهان في «الأوسط»: لأنه يفضي إلى الكذب، وإن كان مما يصح تغييره، بأن يقع على غير الوجه المخبر عنه ماضياً كان أو مستقبلاً، وعداً أو وعيداً، أو خبراً عن حكم شرعي، فهو موضع الخلاف.

فذهب أبو عبد الله، وأبو الحسين البصريان^(١)، وعبد الجبار، والفخر الرازي، إلى جوازه مطلقاً، ونسبه ابن برهان في «الأوسط» إلى المعظم.

وذهب جماعة إلى المنع، منهم أبو بكر الصيرفي، كما رأيت في كتابه، وأبو إسحاق المروزي كما رأيت في كتاب في «الناسخ والمنسوخ»، والقاضي أبو بكر، وعبد الوهاب، والجبائي، وابنه أبو هاشم، وابن السمعاني، وابن الحاجب. وقال الأصفهاني: إنه الحق.

ومنهم من فصل، ومنع في الماضي؛ لأنه يكون تكديباً دون المستقبل لجريانه مجرى الأمر والنهي، فيجوز أن يرفع؛ لأن الكذب يختص بالماضي، ولا يتعلق بالمستقبل.

قال الشافعي: لا يجب الوفاء بالوعد، وإنما يسمى من لم يف بالوعد مخلفاً لا كاذباً.

وهذا التفصيل جزم به سليم، وجرى عليه البيضاوي في «المنهاج» وسبقهما إليه أبو الحسين بن القطان.

أقول: والحق منعه في الماضي مطلقاً، وفي بعض المستقبل، وهو الخبر بالوعد، لا بالوعيد، ولا بالتكليف، أما بالتكليف فظاهر؛ لأنه رفع حكم عن مكلف، وأما بالوعيد، فلكونه عفواً، وهو لا يمتنع من الله سبحانه، بل هو حسن يمدح فاعله من غيره، ويتمدح به في نفسه، وأما الماضي فهو كذب صراح، إلا أن يتضمن تخصيصاً، أو تقييداً، أو تبيناً لما تضمنه الخبر الماضي، فليس بذلك بأس.

وهذه المسألة لها إمام بمسألة الحسن والقبح، المتقدم ذكرها في بعض أطرافها دون بعض.

وقد استدل المانعون مطلقاً باستلزام ذلك الكذب، وهو استدلال باطل، فإن ذلك الاستلزام إنما هو في بعض الصور كما عرفت، لا في كلها، وقد نقل أبو الحسين في «المعتمد»^(٢) عن شيوخ المعتزلة منع النسخ في الوعد والوعيد.

(١) المعتمد (١/ ٣٨٧ - ٣٨٨).

(٢) المعتمد (١/ ٣٨٨).

قال الزركشي^(١) : وأما عندنا فكذلك في الوعد ؛ لأنه إخلاف ، والخلف في الإنعام يستحيل على الله ، وبه صرح الصيرفي في كتابه ، وأما في الوعيد فنسخه جائز ، كما قال ابن السمعاني ، قال : ولا يعد ذلك خلفاً ، بل عفواً وكرماً .

المسألة الثامنة

في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معاً

وقد جعل أبو إسحاق المروزي ، وابن السمعاني ، وغيرهما ذلك ستة أقسام :
الأول : ما نسخ حكمه وبقي رسمه ، كنسخة آية الوصية للوالدين والأقربين بآية الموارد ونسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً .

فالممنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ ثابت التلاوة والحكم وإلى جواز ذلك ذهب الجمهور ، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه .

وقد حكى جماعة من الحنفية ، والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الأصول ، قالوا : لأنه إذا انتفى الحكم فلا فائدة في التلاوة ، وهذا قصور عن معرفة الشريعة ، وجهل كبير بالكتاب العزيز ، فإن المنسوخ حكمه ، الباقية تلاوته في الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم في العلم .

الثاني : ما نسخ حكمه ورسمه ، وثبت حكم الناسخ ورسمه ، كنسخ استقبال بيت المقدس ، باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان .

قال أبو إسحاق المروزي : ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن ، وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن .

الثالث : ما نسخ حكمه وبقي رسمه ، ورفع رسم الناسخ ، وبقي حكمه ، كقوله تعالى : ﴿ فَأَنسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [النساء : ١٥] بقوله تعالى : « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله »^(٢) وقد ثبت في الصحيح أن هذا كان قرآناً يتلى ، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه .

الرابع : ما نسخ حكمه ورسمه ، ونسخ الناسخ وبقي حكمه ، كما ثبت في

(١) البحر المحيط (١٠١/٤) .

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٧٣/١٠) رقم (٤٤٢٨) ، والحاكم في المستدرک (٤٥٠/٢) رقم (٣٥٥٤) ، وابن ماجه في السنن (٨٥٣/٢) رقم (٢٥٥٣) ، والنسائي في السنن الكبرى (٢٧٠/٤) رقم (٧١٤٥) .

الصحيح عن عائشة أنها قالت: «كان فيما أنزل عشر رضعات متتابعات يحرم من فنسخن بخمس رضعات»^(١)، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يتلى من القرآن.

قال البيهقي: فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه، والخمس مما نسخ رسمه وبقي حكمه، بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسماً، وحكمها باق عندهم.

قال ابن السمعاني: وقولها: «وهن مما يتلى من القرآن» بمعنى أنه يتلى حكمه دون لفظه.

وقال البيهقي: المعنى أنه يتلوه من لم يبلغه نسخ تلاوته.

ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه، وبه جزم شمس الأئمة السرخسي؛ لأن الحكم لا يثبت بدون دليله، ولا وجه لذلك، فإن الدليل ثابت موجود محفوظ، ونسخ كونه قرآناً لا يستلزم عدم وجوده، ولهذا رواه الثقات في مؤلفاتهم.

الخامس: ما نسخ رسمه لا حكمه، ولا يعلم الناسخ له، وذلك كما ثبت في الصحيح «لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»^(٢).

فإن هذا كان قرآناً ثم نسخ رسمه.

قال ابن عبد البر في «التمهيد»: قيل: إنه في سورة ص.

وكما ثبت في الصحيح أيضاً أنه نزل في القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا: «بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا»^(٣).

وكما أخرجه الحاكم في «مستدركه»، من حديث زر بن حبیش عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ قرأ عليه: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البينة: ١] وقرأ فيها «إن ذات الدين عند الله الحنفية، لا اليهودية ولا النصرانية، ومن يعمل خيراً فلن يكفر»^(٤). قال الحاكم: صحيح الإسناد فهذا مما نسخ لفظه، وبقي معناه.

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٦/١٠) رقم (٤٢٢٢)، ومسلم في الصحيح (١٠٧٥/٢) رقم (١٤٥٢)، وابن ماجه في السنن (٦٢٥/١) رقم (١٩٤٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٩٨/٣) رقم (٥٤٤٨)، وأبو داود في السنن (٢٢٣/٢) رقم (٢٠٦٢).

(٢) أخرجه أبو يعلى في المسند (٤٩٠/١١) رقم (٦٦١١).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١٠٣٦/٣) رقم (٢٦٥٩)، ومسلم في الصحيح (٤٦٨/١) رقم (٦٧٧).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک (٥٧٩/٢) رقم (٣٩٦٢).

وعده ابن عبد البر في «التمهيد» مما نسخ خطه وحكمه، وحفظه ينسى مع رفع خطه من المصحف، وليس حفظه على وجه التلاوة، ولا يقطع بصحته عن الله، ولا يحكم به اليوم أحد. قال: ومنه قول من قال: إن سورة الأحزاب كانت نحو سورة البقرة.

السادس: ناسخ صار منسوخاً، وليس بينهما لفظ متلو، كالمواريث بالحلف والنصرة، فإنه نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة، ونسخ التوارث بالإسلام والهجرة بآية المواريث.

قال ابن السمعاني: وعندي أن القسمين الأخيرين تكلف، وليس يتحقق فيهما النسخ.

وجعل أبو إسحاق المروزي التورث بالهجرة من قسم ما علم أنه منسوخ، ولم يعلم ناسخه.

والحاصل: أن نسخ التلاوة دون الحكم، أو الحكم دون التلاوة، أو نسخهما معاً لم يمنع منه مانع شرعي ولا عقلي، فلا وجه للمنع منه؛ لأن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها، وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها، ولا تلازم بينهما، وإذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما، ونسخ أحدهما، كسائر الأحكام المتباينة.

ولنا أيضاً: الوقوع، وهو دليل الجواز، كما عرفت مما أوردناه.

المسألة التاسعة

نسخ القرآن والسنة

لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، وجواز نسخ الآحاد بالآحاد، ونسخ الآحاد بالمتواتر.

وأما نسخ القرآن، أو المتواتر من السنة بالآحاد، فقد وقع الخلاف في ذلك في الجواز والوقوع:

أما الجواز عقلاً: فقال به الأكثرين، وحكاه سليم الرازي عن الأشعرية، والمعتزلة.

ونقل ابن برهان في «الأوسط» الاتفاق عليه، فقال: لا يستحيل عقلاً نسخ الكتاب بخبر الواحد، بلا خلاف، وإنما الخلاف في جوازه شرعاً.

وأما الوقوع: فذهب الجمهور، كما حكاه ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع.

ونقل ابن السمعاني، وسليم في «التقريب» الإجماع على عدم وقوعه، وهكذا حكى الإجماع القاضي أبو الطيب في «شرح الكفاية»، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع».

وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم إلى وقوعه، وهي رواية عن أحمد.

وذهب القاضي في «التقريب»، والغزالي، وأبو الوليد الباجي، والقرطبي إلى التفصيل بين زمان النبي ﷺ وما بعده، فقالوا بوقوعه في زمانه. احتج المانعون بأن الثابت قطعاً لا ينسخه مضمون.

واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا مناديه ﷺ وهم في الصلاة يقول: ألا أن القبلة قد حولت إلى الكعبة، فاستداروا، ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ^(١).

وأجيب: بأنهم علموا بالقرائن.

واستدل أيضاً القائلون بالوقوع بأنه ﷺ كان يرسل رسله لتبليغ الأحكام وهم آحاد وكانوا يبلغون الأحكام المبتدأة وناسخها.

ومن الوقوع: نسخ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، بنهيه ﷺ عن «أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير»^(٢)، وهو آحاد.

وأجيب: بأن المعنى لا أجد الآن، والتحريم وقع في المستقبل.

ومن الوقوع نسخ نكاح المتعة بالنهي عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير.

ومما يرشدك إلى جواز النسخ بما صح من الآحاد لما هو أقوى متناً أو دلالة منها: أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعاً لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظني وإن كان دليلاً قطعياً، فالمنسوخ إنما هو هذا الظني، لا ذلك القطعي، فتأمل هذا.

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٧٠/١) رقم (٢١٨).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٨٤/١٢) رقم (٥٢٨٠)، ومسلم في الصحيح (١٥٣٤/٣) رقم

(١٩٣٤)، وابن ماجه في السنن (١٠٧٧/٢) رقم (٣٢٣٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/

١٦٣) رقم (٤٨٦١).

المسألة العاشرة

نسخ القرآن بالسنة المتواترة

يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو الطيب الطبري، وابن برهان، وابن الحاجب.

قال ابن فورك في شرح «مقالات الأشعري»: وإليه ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري، وكان يقول: إن ذلك وجد في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، فإنه منسوخ بالسنة المتواترة، وهي قوله: «لا وصية لوارث»^(١)، وكان يقول إنه لا يجوز أن يقال إنها نسخت بآية المواريث؛ لأنه يمكن أن يجمع بينهما.

قال ابن السمعاني: وهو مذهب أبي حنيفة، وعامة المتكلمين. وقال سليم الرازي: هو قول أهل العراق، قال: وهو مذهب الأشعري، والمعتزلة، وسائر المتكلمين.

قال الدبوسي: إنه قول علمائنا، يعني الحنفية.

قال الباجي: قال به عامة شيوخنا، وحكاه أبو الفرج عن مالك، قال: ولهذا لا تجوز عنده الوصية للوارث للحديث، فهو ناسخ لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ الآية.

وذهب الشافعي في عامة كتبه، كما قال ابن السمعاني، إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال، وإن كانت متواترة، وبه جزم الصيرفي والخفاف، ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية.

وقال الأستاذ أبو منصور: أجمع أصحاب الشافعي على المنع، وهذا يخالف ما حكاه ابن فورك عنهم، فإنه حكى عن أكثرهم القول بالجواز، ثم اختلف المانعون، فمنهم من منعه عقلاً وشرعاً، ومنهم من منعه شرعاً لا عقلاً.

واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية.

قالوا: ولا تكون السنة خيراً من القرآن، ولا مثله، قالوا: ولم نجد في القرآن آية منسوخة بالسنة.

وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من المنع، حتى قال إلكيا

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/١٨٠٠)، وابن ماجه في السنن (٢/٩٠٦) رقم (٢٧١٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/٤٣٣).

الهراس: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره.

قال: وقد كان عبد الجبار كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضع، قال: هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه. قال: ولم نعلم أحداً منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً، فضلاً عن المتواتر، فلعلة يقول: دل عرف الشرع على المنع منه، وإذا لم يدل قاطع من السمع توقفنا، وإلا فمن الذي يقول إنه عليه السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب، وأن هذا مستحيل في العقل.

والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره، وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه، وأول من أخرجه، قالوا: لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل، فتمعنوا في محامل ذكروها. انتهى.

ولا يخفأك أن السنة شرع من الله عز وجل، كما أن الكتاب شرع منه سبحانه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القرآن، فهذا بمجرد يدل على أن السنة الثابتة عنه ثبوتاً على حد ثبوت الكتاب العزيز، حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره، وليس في العقل ما يمنع من ذلك، ولا في الشرع.

وقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ ليس فيه إلا أن ما يجعله الله سبحانه منسوخاً من الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه، أو بما هو مثله للمكلفين، وما أتانا على لسان رسوله، فهو كما أتانا منه، كما قال سبحانه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤]، وكما قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥].

قال أبو منصور البغدادي: لم يرد الشافعي مطلق السنة، بل أراد السنة المنقولة آحاداً، واكتفى بهذا الإطلاق؛ لأن الغالب في السنة الآحاد.

قال الزركشي في «البحر»^(١): والصواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين إلا ومع أحدهما مثله ناسخ له، وهذا تعظيم عظيم، وأدب مع الكتاب والسنة، وفهم لموقع أحدهما من الآخر، وكل من تكلم في هذه المسألة لم يقع على مراد الشافعي، بل فهموا خلاف مراده، حتى غلطوه وأولوه. انتهى.

ومن جملة ما قيل إن السنة فيه نسخت القرآن الآية المتقدمة، أعني قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، وقوله تعالى:

(١) البحر المحيط (١١٥/٤).

﴿وَلِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية، فإنها منسوخة بالنهي «عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير»^(١)، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، فإنها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل في كون ما في هذه الآيات منسوخة بالسنة.

نسخ السنة بالقرآن

وأما نسخ السنة بالقرآن، فذلك جائز عند الجمهور، وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة.

وللشافعي في ذلك قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وسليم الرازي، وإمام الحرمين، وصححوا جميعاً الجواز. قال ابن برهان: هو قول المعظم.

وقال سليم: هو قول عامة المتكلمين والفقهاء.

وقال ابن السمعاني: إنه الأولى بالحق، وجزم به الصيرفي، ولا وجه للمنع قط، ولم يأت في ذلك ما يتشبه به المانع، لا من عقل، ولا من شرع، بل ورد في الشرع نسخ السنة بالقرآن في غير موضع.

فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿قَدْ رَأَى نَقْلَبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وكذلك نسخ صلحه ﷺ لقريش على أن يرد لهم النساء، بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية [المائدة: ٩٠].

ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى: ﴿فَأَلْفَنَ بَشَرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ونحو ذلك مما يكثر تعداده.

المسألة الحادية عشرة

الفعل من السنة

ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول، كما أن القول ينسخ

(١) سبق تخريجه ص (٦٠).

الفعل، وحكى الماوردي والرويانى عن ظاهر قول الشافعى: أن القول لا ينسخ إلا بالقول، وأن الفعل لا ينسخ إلا بالفعل، ولا وجه لذلك، فالكل سنة وشرع.

ولا يخالف في ذلك الشافعى ولا غيره، وإذا كان كل واحد منهما شرعاً ثابتاً عن رسول الله ﷺ، فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر، ولا سيما وقد وقع ذلك في السنة كثيراً.

ومنه قوله ﷺ في السارق: «فإن عاد في الخامسة فاقتلوه»^(١)، ثم رفع إليه سارق في الخامسة فلم يقتله، فكان هذا الترك ناسخاً للقول.

وقال: «التيب بالتيب جلد مئة والرجم»^(٢)، ثم رجم ماعزاً^(٣)، ولم يجلد، فكان ذلك ناسخاً لجلد من ثبت عليه الرجم.

ومنه ما ثبت في الصحيح من قيامه ﷺ للجنابة^(٤)، ثم ترك ذلك فكان ناسخاً، وثبت عنه ﷺ قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٥)، ثم فعل غير ما كان يفعله، وترك بعض ما كان يفعله، فكان ذلك ناسخاً، وهذا كثير في السنة لمن تتبعه.

ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك، لا من عقل، ولا من شرع، وقد تابع الشافعى في المنع من نسخ الأقوال بالأفعال ابن عقيل من الحنابلة، وقال: الشيء إنما ينسخ بمثله أو بأقوى منه، يعني والقول أقوى من الفعل.

المسألة الثانية عشرة

كون الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

الإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به عند الجمهور.

أما كونه لا ينسخ فلأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ،

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٣٦/٢)، وابن حبان في الصحيح (٢٩٥/١٠) رقم (٤٤٤٥)، والحاكم

في المستدرک (٤١٢/٤) رقم (٨١١٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٢٧/٣) رقم (٥١٧١).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٧١/١٠) رقم (٤٤٢٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٧٠/٤)

رقم (٧١٤٢)، وأبو داود في السنن (١٤٤/٤) رقم (٤٤١٥)، والترمذي في الجامع الصحيح

(٤١/٤) رقم (١٤٣٤).

(٣) انظر تخريجه ص (٧٤).

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (٦٦٠/٢) رقم (٩٦٠)، وأحمد في المسند (٣٣٤/٣) رقم

(١٤٦٣١)، والطبراني في المعجم الكبير (٨٦/٣) رقم (٢٧٤٤).

(٥) سبق تخريجه. (٨٨/١).

والنسخ لا يكون بعد موته، وأما في حياته فالإجماع لا ينعقد بدونه، بل يكون قولهم المخالف لقوله لغواً باطلاً، لا يعتد به، ولا يلتفت إليه، وقولهم الموافق لقوله لا اعتبار به، بل الاعتبار بقوله وحده، والحجة فيه لا في غيره.

فإذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة، فلا يمكن أن يكون النسخ منهما، ولا يمكن أن يكون النسخ للإجماع إجماعاً آخر؛ لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل، فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ، والإجماع لا يكون خطأ، فبهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً.

ولا يصح أيضاً أن يكون الإجماع منسوخاً بالقياس؛ لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفاً للإجماع.

وقد استدل من جوز ذلك بما قيل من أن الأمة إذا اختلفت على قولين فهو إجماع، على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما، ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين، كما مر في الإجماع، فإذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع، وهذا هو النسخ.

وأجيب بأن لا نسلم ذلك لوقوع الخلاف فيه كما تقدم، ولو سلم فلا يكون نسخاً، لما تقدم من أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني.

وقال الشريف المرتضى: إن دلالة الإجماع مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده.

قال: فالأقرب أن يقال: إن الأمة أجمعت على أن ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، أي لا يقع ذلك، لا أنه غير جائز، ولا يلتفت إلى قول عيسى بن أبان: إن الإجماع ناسخ لما وردت به السنة، من وجوب الغسل من غسل الميت. انتهى.

قال الصيرفي: ليس الإجماع حظ في نسخ الشرع؛ لأنهم لا يشرعون، ولكن إجماعهم يدل على الغلط في الخبر، أو رفع حكمه، لا أنهم رفعوا الحكم، وإنما هم أتباع لما أمروا به.

وقال بعض الحنابلة: يجوز النسخ بالإجماع، لكن لا بنفسه، بل بسنده، فإذا رأينا نصاً صحيحاً، والإجماع بخلافه، استدللنا بذلك على نسخه، وأن أهل الإجماع اطلعوا على ناسخ، وإلا لما خالفوه. وقال ابن حزم: جوز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح، والإجماع على خلافه، قال: وذلك دليل على أنه منسوخ، قال:

وهذا عندنا فاحش؛ لأن ذلك معدوم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وكلام الرسول ﷺ وحي محفوظ. انتهى.

وممن جوز كون الإجماع ناسخاً الحافظ البغدادي في كتاب «الفقيه والمتفقه»، ومثله بحديث الوادي، الذي في الصحيح حين نام رسول الله ﷺ وأصحابه، فما أيقظهم إلا حر الشمس^(١).

وقال في آخره: «فإذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها، ومن الغد للوقت»^(٢)، قال: فإعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفي الوقت منسوخ بإجماع المسلمين أنه لا يجب ولا يستحب.

المسألة الثالثة عشرة

القياس لا يكون ناسخاً

ذهب الجمهور إلى أن القياس لا يكون ناسخاً.

ونقله القاضي أبو بكر في «التقريب» عن الفقهاء، والأصوليين، قالوا: لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس؛ لأن القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص؛ ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكون بأمر مقطوع؛ ولأن شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه، ولأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً، فالقياس فاسد الوضع، وإن عارض قياساً آخر، فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس، فهذا فيه النسخ قطعاً، إذ هو من باب نسخ النصوص، وإن كانت بين العلتين، فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع، لا من باب القياس.

قال الصيرفي: لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفي، ولا حظ للقياس فيه أصلاً.

وحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم: أن القياس ينسخ به المتواتر، ونص القرآن.

وحكى عن آخرين: أنه إنما ينسخ به أخبار الآحاد فقط.

وحكى الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنماطي أنه يجوز النسخ بالقياس

(١) أخرجه أبو داود في السنن (١١٩/١) رقم (٤٣٧)، وعبد الرزاق في المصنف (٥٨٧/١) رقم (٢٢٣٧)، وأبو يعلى في المسند (٢٣٤/٧) رقم (٤٢٣٨).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (١١٩/١) رقم (٤٣٧)، وابن حبان في الصحيح (٣٧٣/٦) رقم (٢٦٤٨)، وابن خزيمة في الصحيح (٩٥/٢) رقم (٩٨٩)، ومسلم في الصحيح (٤٧٧/١) رقم (٦٨٤).

الجللي لا الخفي، وقيل: يجوز النسخ بالقياس إذا كانت علتة منصوصة، لا مستنبطة. وجعل الهندي محل الخلاف في حياة الرسول ﷺ، وأما بعده فلا ينسخ به بالاتفاق. وأما كونه منسوخاً فلا شك أن القياس يكون منسوخاً بنسخ أصله، وهل يصح نسخه مع بقاء أصله؟.

في ذلك خلاف، الحق منعه، وبه قال قوم من الأصوليين. وقال آخرون: إنه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب والسنة، والقياس، وأما بعد موته فلا، ورجحه صاحب «المحصول»^(١) وجماعة من الشافعية.

المسألة الرابعة عشرة

في نسخ المفهوم

وقد تقدم تقسيمه إلى مفهوم مخالفة، ومفهوم موافقة. أما مفهوم المخالفة: فيجوز نسخه مع نسخ أصله، وذلك ظاهر، ويجوز نسخه بدون نسخ أصله، وذلك كقوله ﷺ: «الماء من الماء»^(٢)، فإنه نسخ مفهومه، بما ثبت من قوله ﷺ: «إذا قعد بين شعبها الأربع وجهدها فقد وجب الغسل»^(٣)، وفي لفظه: «إذا لاقى الختان الختان»^(٤)، فهذا نسخ مفهوم «الماء من الماء»^(٥)، وبقي منطوقه محكماً، غير منسوخ؛ لأن الغسل واجب من الإنزال بلا خلاف. وأما نسخ الأصل دون المفهوم، ففي جوازه احتمالان، ذكرهما الصفي الهندي، قال: والأظهر أنه لا يجوز. وقال سليم الرازي في «التقريب»: من أصحابنا من قال: يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب.

(١) المحصول (٣/ ٣٥٨ - ٣٥٩).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٢٦٩/١) رقم (٣٤٣)، والنسائي في السنن الكبرى (١٠٩/١) رقم (٢٠٥).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٥٣/٣) رقم (١١٧٨)، ومسلم في الصحيح (٢٧١/١) رقم (٣٤٨)، وابن ماجه في السنن (٢٠٠/١) رقم (٦١٠)، والنسائي في السنن الكبرى (١٠٨/١) رقم (١٩٧)، وأبو داود في السنن (٥٦/١) رقم (٢١٦).

(٤) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٥٢/٣) رقم (١١٧٦)، ومسلم في الصحيح (٢٧١/١) رقم (٣٤٩)، والنسائي في السنن الكبرى (١٠٨/١) رقم (١٩٦).

(٥) سبق تخريجه في نفس الصفحة.

والمذهب أنه لا يجوز ذلك؛ لأن الدليل إنما هو تابع للفظ يستحيل أن يسقط الأصل ويكون الفرع باقياً.

وأما مفهوم الموافقة: فاختلفوا هل يجوز نسخه، والنسخ به، أم لا؟. أما جواز النسخ به، فجزم القاضي بجوازه في «التقريب»، وقال: لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره، وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه، ومفهومه، وما أوجبه العموم ودليل الخطاب عند مثبتها؛ لأنه كالنص أو أقوى منه. انتهى.

وكذا جزم بذلك ابن السمعاني، قال: لأنه مثل النطق وأقوى. ونقل الآمدي، والفخر الرازي^(١) الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه. قال الزركشي في «البحر»^(٢): وهو عجيب، فإن في المسألة وجهين لأصحابنا وغيرهم، حكاهما الماوردي في «الحاوي» والشيخ أبو إسحاق في «اللمع»، وسليم الرازي، وصححو المنع، والماوردي نقله عن الأكثرين، قال: لأن القياس فرع النص، الذي هو أقوى، فلا يجوز أن يكون ناسخاً له.

قال: والثاني، وهو اختيار ابن أبي هريرة وجماعة الجواز.

وأما جواز نسخه: فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن ينسخ مع بقاء أصله.

والثاني: أن ينسخ تبعاً لأصله.

ولا شك في جواز الثاني.

وأما الأول: فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين:

أحدهما: الجواز، وبه قال أكثر المتكلمين، وجعلوه مع أصله كالنصين، يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر، ونقله سليم عن الأشعري وغيره من المتكلمين، قال: بناء على أصلهم أن ذلك مستفاد من اللفظ، فكانا بمنزلة لفظين، فجاز نسخ أحدهما، مع بقاء حكم الآخر.

القول الثاني: المنع وصححه سليم الرازي، وجزم به الروياني، والماوردي، ونقله ابن السمعاني عن أكثر الفقهاء؛ لأن ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهومه، فلم يجز نسخ الفحوى مع بقاء موجب، كما لا ينسخ القياس مع بقاء أصله.

(١) المحصول (٣/١٦٠ - ١٦١).

(٢) البحر المحيط (٤/١٤٠).

وذهب بعض المتأخرين إلى التفصيل، فقال: إن كانت علة المنطوق لا تحتل التغيير، كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف، فيمتنع نسخ الفحوى؛ لأنه يناقض المقصود، وإن احتملت النقص جاز، كما لو قال لغلّامه: لا تعط زيدا درهماً، قاصداً بذلك حرمانه لأكثر منه، ثم يقول: أعطه أكثر من درهم، ولا تعطه درهماً، لاحتمال أنه انتقل من علة حرمانه إلى علة مواساته. وهذا التفصيل قوي جداً.

* * *

المسألة الخامسة عشرة

الزيادة على النص

هل تكون نسخاً لحكم النص أم لا؟ وذلك يختلف باختلاف الصور، فالزائد إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا؟.

الأول: المستقل وهو إما أن يكون من غير جنس الأول، كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فليس بنسخ، لما تقدمه من العبادات بلا خلاف.

قال في «المحصول»^(١): اتفق العلماء على أن زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخاً للعبادات. انتهى. ومعلوم أنه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الإسلام، لعدم التنافي.

وإما أن يكون من جنسه، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور.

وذهب بعض أهل العراق إلى أنها تكون نسخاً لحكم المزيد عليه، كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، لأنها تجعلها غير الوسطى، وهذا قول باطل، لا دليل عليه، ولا شبهة دليل، فإن الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد، بل المراد بها الفاضلة. ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة في العدد، لم تكن الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه، فقد علم توسطها عند نزول الآية، وصارت مستحقة لذلك الوصف، وإن خرجت عن كونها وسطى.

قال القاضي عبد الجبار: ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الأخيرة؛ لأن هذه المزيدة نصير أخيرة، وتجعل تلك التي كانت أخيرة غير أخيرة، وهو خلاف الإجماع، وألزمهم صاحب «المحصول»^(٢): بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل

(١) المحصول (٣/٣٦٣).

(٢) المحصول (٣/٣٦٤).

الزيادة عشرة، فبعد الزيادة لا يبقى ذلك العدد، فيكون نسخاً، يعني وهو خلاف الإجماع.

الثاني: الذي لا يستقل، كزيادة ركعة على الركعات، وزيادة التغريب على الجلد، وزيادة وصف الرقبة بالإيمان، وقد اختلفوا فيه على أقوال:

الأول: أن ذلك لا يكون نسخاً مطلقاً، وبه قالت الشافعية والمالكية، والحنابلة، وغيرهم من المعتزلة كأبي علي وهاشم، وسواء اتصلت بالمزيد عليه أم لا، ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من إجراء المزيد عليه بدونها، أو غير مانعة.

الثاني: أنها نسخ، وهو قول الحنفية، قال شمس الأئمة السرخسي الحنفي: وسواء كانت الزيادة في السبب، أو في الحكم.

قال السمعاني: أما أصحاب أبي حنيفة، فقالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ، حكاه الصيمري عن أصحابه على الإطلاق، واختاره بعض أصحابنا.

قال ابن فورك، وإلكيا: وعزي إلى الشافعية أيضاً.

الثالث: إن كان المزيد عليه ينفي بفحواه، فإن تلك الزيادة نسخ، كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(١) فإنه يفيد نفي الزكاة عن المعلوفة.

وإن كان لا ينفي تلك الزيادة فلا يكون نسخاً، حكاه ابن برهان، وصاحب «المعتمد»^(٢) وغيرهما.

الرابع: أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغيراً شرعياً، حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها، لم يعتد به، وذلك كزيادة ركعة كانت نسخاً، وإن كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة، لم تكن نسخاً، كزيادة التغريب على الجلد، وإليه ذهب عبد الجبار، كما حكاه عنه صاحب «المعتمد»^(٣) وابن الحاجب، وغيرهما، وحكاه سليم عن اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، والإسترابادي، والبصري.

الخامس: التفصيل بين أن تتصل به فهي نسخ، وبين أن تنفصل عنه، فلا تكون نسخاً، حكاه ابن برهان عن عبد الجبار أيضاً، واختاره الغزالي.

(١) سبق تخريجه (٢٩١/١).

(٢) المعتمد (٤٠٥/١).

(٣) المعتمد (٤٠٥/١).

السادس: إن تكن الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل، كانت نسخاً، وإن لم تغير حكمه في المستقبل، بأن كانت مقارنة، لم تكن نسخاً، حكاه ابن فورك عن أصحاب أبي حنيفة.

قال صاحب «المعتمد»^(١): وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري.

السابع: أن الزيادة إن رفعت حكماً عقلياً، أو ما ثبت باعتبار الأصل كبراءة الذمة، لم تكن نسخاً، لأننا لا نعتقد أن العقل يوجب الأحكام، ومن يعتقد إيجابه لا يعتقد أن رفعها يكون نسخاً، وإن تضمنت رفع حكم شرعي، كانت نسخاً.

حكى هذا التفصيل ابن برهان في «الأوسط» عن أصحاب الشافعي، وقال: إنه الحق، واختاره الآمدي، وابن الحاجب، والفخر الرازي، والبيضاوي، وهو اختيار أبي الحسين البصري في «المعتمد»، وهو ظاهر كلام القاضي أبي بكر الباقلاني في مختصر «التقريب»، وظاهر كلام إمام الحرمين الجويني في «البرهان».

قال الصفي الهندي: إنه أجود الطرق وأحسنها، فهذه الأقوال كما ترى.

قال بعض المحققين: إن هذه التفاصيل لا حاصل لها، وليست في محل النزاع، فإنه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكماً شرعياً كان نسخاً حقيقة، وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان، وما لم يكن كذلك فليس بنسخ، فإن القائل: أنا أفصل بين ما رفع حكماً شرعياً، وما لا يرفع، كأنه قال: إن كانت الزيادة نسخاً فهي نسخ، وإلا فلا، وهذا لا حاصل له، وإنما النزاع منهم هل ترفع حكماً شرعياً فتكون نسخاً، أو لا فلا تكون نسخاً، فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكماً شرعياً لوقع الاتفاق على أنها تنسخ أو وقع الاتفاق على أنها لا ترفع حكماً شرعياً لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ ولكن النزاع في الحقيقة إنما هو في أنها رفع أم لا. انتهى.

قال الزركشي في «البحر»^(٢): واعلم أن فائدة هذه المسألة أن ما ثبت أنه من باب النسخ، وكان مقطوعاً به، فلا ينسخ إلا بقاطع، كالتغريب، فإن أبا حنيفة لما كان عنده نسخاً نفاه؛ لأنه نسخ للقرآن بخبر الواحد، ولما لم يكن عند الجمهور نسخاً قبلوه، إذ لا معارضة.

وقد ردوا، يعني الحنفية، بذلك أخباراً صحيحة، لما اقتضت زيادة على

(١) المعتمد (١/٤١٠).

(٢) البحر المحيط (٤/١٤٦).

القرآن، والزيادة نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد، فردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة وما ورد في الشاهد واليمين، وما ورد في إيمان الرقبة، وما ورد في اشتراط النية في الوضوء. انتهى.

وإذا عرفت أن هذه هي الفائدة في هذه المسألة التي طالت ذيولها، وكثرت شعبها، هان عليك الخطب، وقد قدمنا في المسألة التاسعة من مسائل هذا الباب ما عرفته.

المسألة السادسة عشرة

النقصان من العبادة نسخ

لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها؛ لأنه كان واجباً في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه، ولا خلاف أيضاً في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخاً لها، كذا نقل الإجماع الآمدي^(١) والفخر الرازي.

وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة، سواء كان جزءاً لها، كالشطر، أو خارجاً كالشرط، فاختلفوا فيه على مذاهب.

الأول: أن نسخه لا يكون نسخاً للعبادة، بل يكون بمثابة تخصيص العام، قال ابن برهان: وهو قول علمائنا.

وقال ابن السمعاني: إليه ذهب الجمهور، من أصحاب الشافعي، واختاره الفخر الرازي^(٢)، والآمدي، قال الأصفهاني: إنه الحق، وحكاه صاحب «المعتمد»^(٣) عن الكرخي.

الثاني: أنه نسخ للعبادة، وإليه ذهب الحنفية، كما حكاه عنهم ابن برهان، وابن السمعاني.

الثالث: التفصيل بين الشرط، فلا يكون نسخه نسخاً للعبادة، وبين الجزء كالقيام، والركوع في الصلاة، فيكون نسخه نسخاً لها، وإليه ذهب القاضي عبد الجبار^(٤)، ووافقه الغزالي، وصححه القرطبي.

قالوا: لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط، بخلاف الجزء، وهذا في

(١) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٥٤ - ٢٥٧).

(٣) المعتمد (١/ ٤١٤ - ٤١٥).

(٤) المعتمد (١/ ٤١٥).

(٢) المحصول (٣/ ٣٧٣).

الشرط المتصل، أما الشرط المنفصل، فقليل: لا خلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة؛ لأنهما عبادتان منفصلتان.

وقيل: إن كان مما لا تجزئ العبادة قبل النسخ إلا به، فيكون نسخه نسخاً لها، من غير فرق بين الشرط والجزاء، وإن كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ بدونها فلا يكون نسخه نسخاً لها.

وهذا هو المذهب الرابع، حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع». احتج القائلون بأنه لا يكون نسخاً مطلقاً، من غير فرق بين الشرط والشرط، بأنهما أمران، فلا يقتضي نسخ أحدهما نسخ الآخر. وأيضاً لو كان نسخاً للعبادة لافتقرت في وجوبها إلى دليل آخر غير الدليل الأول، وإنه باطل بالاتفاق.

واحتج القائلون بأن نسخ الشرط يقتضي نسخ العبادة، دون نسخ الشرط، بأن نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد، ورفع إجزائها من دون الركعة؛ لأن تلك العبادة قبل النسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة.

وأجيب: بأن للباقي من العبادة أحكاماً مغايرة لأحكامها قبل رفع ذلك الشرط، فكان النسخ مغايراً لنسخ تلك العبادة.

وأيضاً الثابت في الباقي هو الوجوب الأصلي، والزيادة باقية على الجواز الأصلي، وإنما الزائل وجوبها، فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي، فلا يكون ذلك نسخاً.

المسألة السابعة عشرة

الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخاً

وذلك أمور:

الأول: أن يقتضي ذلك اللفظ، بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخير الآخر.

قال الماوردي: المراد بالتقدم، التقدم في النزول، لا في التلاوة، فإن العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة، مع أنها ناسخة لها.

ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ

اللَّهُ عَنْكُمْ ﴿[الأنفال: ٦٦]، فإنه يقتضي نسخه لثبات الواحد للعشرة، ومثل قوله: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيَّ جُؤَنَكُمُ صَدَقْتُمْ﴾ [المجادلة: ١٣].

الثاني: أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله ﷺ، كأن يقول: هذا ناسخ لهذا، أو ما في معنى ذلك، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»^(١).

الثالث: أن يعرف ذلك من فعله ﷺ، كرجمه لماعز^(٢) ولم يجلد له فإنه يفيد نسخ قوله: «الطيب بالثيب جلد مئة ورجمه بالحجارة»^(٣).

قال ابن السمعاني: وقد قالوا: إن الفعل لا ينسخ القول، في قول أكثر الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر، فيكون القول منسوخاً بمثله من القول، والفعل مبين لذلك.

الرابع: إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ، وهذا منسوخ، كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان، ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة، ذكر معنى ذلك ابن السمعاني.

قال الزركشي^(٤): وكذا حديث «من غلَّ صدقته» فقال ﷺ: «إنا أخذوها وشطر ماله»^(٥) قال: فإن الصحابة اتفقت على ترك استعمالهم لهذا الحديث، فدل على نسخه. انتهى.

وقد ذهب الجمهور إلى أن إجماع الصحابة من أدلة بيان الناسخ والمنسوخ. قال القاضي: يستدل بالإجماع على أن معه خبراً وقع به النسخ؛ لأن الإجماع لا ينسخ به، ولم يجعل الصيرفي الإجماع دليلاً على تعين النص للنسخ، بل جعله متردداً بين النسخ والغلط.

الخامس: نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين، وتأخر الآخر، إذ لا مدخل للاجتهاد فيه.

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٦١/٣) رقم (٩٨١)، والحاكم في المستدرک (٥٣٠/١) رقم (١٣٨٥)، ومسلم في الصحيح (٦٧٢/٢) رقم (٩٧٧)، وابن ماجه في السنن (٥٠١/١) رقم (١٥٧١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٥٠٢/٦) رقم (٦٤٣٨)، ومسلم في الصحيح (١٣١٩/٣) رقم (١٦٩٢).

(٣) سبق تخريجه ص (٦٤).

(٤) البحر المحيط (١٥٣/٤).

(٥) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (١٨/٤) رقم (٢٢٦٦)، وأبو داود في السنن (١٠١/٢) رقم (١٥٧٥)، وأحمد في المسند (٤/٥) والطبراني في المعجم الكبير (٤١١/١٩) رقم (٩٨٥).

قال ابن السمعاني : وهو واضح إذا كان الخبران غير متواترين ، أما إذا قال في المتواتر : إنه كان قبل الآحاد ، ففي ذلك خلاف ، وجزم القاضي في «التقريب» بأنه لا يقبل ، ونقله الصفي الهندي عن الأكثرين ؛ لأنه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد ، وهو غير جائز . وقال القاضي عبد الجبار : يقبل ، وشرط ابن السمعاني كون الراوي لهما واحداً .

السادس : كون أحد الحكمين شرعياً ، والآخر موافقاً للعادة ، فيكون الشرعي ناسخاً .

وخالف في ذلك القاضي أبو بكر ، والغزالي ؛ لأنه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة ، ثم يرد نسخه ورده إلى مكانه .

وأما حادثة الصحابي وتأخر إسلامه ؛ فليس ذلك دلائل النسخ .

وإذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ ، بوجه من الوجوه ، فرجح قوم ، منهم ابن الحاجب الوقف .

وقال الآمدي : إن علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي أن ذلك غير متصور الوقوع ، وإن جوزه قوم ، وبتقدير وقوعه ، فالواجب إما الوقف عن العمل بأحدهما ، أو التخيير بينهما ، إن أمكن ، وكذلك الحكم فيما إذا لم يعلم شيء من ذلك .

المقصد الخامس

**القياس وما يتصل به من الاستدلال
المشتمل على التلازم، والاستصحاب،
وشرع من قبلنا والاستحسان، والمصالح
المرسلة ثم ما له اتصال بالاستدلال**

وفيه فصول سبعة :

- الفصل الأول : في تعريفه .
- الفصل الثاني : في حجية القياس .
- الفصل الثالث : في أركان القياس .
- الفصل الرابع : في الكلام على مسالك العلة؟ .
- الفصل الخامس : فيما لا يجري فيه القياس .
- الفصل السادس : في الاعتراضات .
- الفصل السابع : في الاستدلال .

الفصل الأول

في تعريفه

وهو في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به، ولذلك سمي المكيال مقياساً وما يقدر به النعال مقياساً، ويقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه.

وقيل: هو مصدر قست الشيء، إذا اعتبرته، أقيسه قياساً، وقياساً، ومنه قيس الرأي، وسمي امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه.

وذكر صاحب «الصحاح» وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف، يقال: قسته أقوسه، قوساً، هو على اللغة الأولى من ذوات الياء، وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو.

وفي الاصطلاح: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من حكم أو صفة. كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني. قال في «المحصول»^(١): واختاره جمهور المحققين منا.

وإنما قال: معلوم، ليتناول الموجود والمعدوم، فإن القياس يجري فيهما جميعاً.

واعترض عليه بأنه إن أريد بحمل المعلومين على الآخر، إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، فقله بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك، فيكون تكراراً من غير فائدة.

واعترض عليه أيضاً: بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وهو باطل، فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر، بأمر جامع.

واعترض عليه أيضاً: بأن إثبات لفظ أو في الحد للإبهام، وهو ينافي التعيين الذي هو مقصود الحد.

وقال جماعة من المحققين: إن مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم.

(١) المحصول (٥/٥).

وقال أبو الحسين البصري: هو تحصيل حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد.

وقيل: إدراج خصوص في عموم.

وقيل: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به.

وقيل: إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه.

وقيل: استنباط الخفي من الجلي.

وقيل: حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل.

وقيل: الجمع بين النظيرين، وإجراء حكم أحدهما على الآخر.

وقيل: بذل الجهد في طلب الحق.

وقيل: حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه.

وقيل: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه، بضرب من الشبه.

وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها.

وأحسن ما يقال في حده: استخراج مثل حكم المذكور، لما لم يذكر، بجامع بينهما، فتأمل هذا تجده صواباً، إن شاء الله.

وقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقي في القياس؛ لاشتماله على حقائق مختلفة، كالحكم فإنه قديم، والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة، ووافقه ابن المنير على ذلك.

وقال ابن الأنباري: الحقيقي إنما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل، ولا يتصور ذلك في القياس.

قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين:

أحدهما: أنه استدلال المجتهد، وفكرة المستنبط.

والثاني: أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه، قال:

وهذا هو الصحيح. انتهى.

واختلفوا في موضع القياس، فقال الروياني: وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها، من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها؛ ليلحق كل فرع بأصله.

وقيل غير ذلك، مما هو دون ما ذكرناه.

الفصل الثاني

في حجية القياس

اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية .
قال الفخر الرازي ^(١) : كما في الأدوية ، والأغذية .

وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ ، وإنما وقع الخلاف في القياس الشرعي ، فذهب الجمهور من الصحابة ، والتابعين ، والقفال ، والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشريعة ، يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع .

قال في «المحصول» ^(٢) : اختلف الناس في القياس الشرعي ، فقالت طائفة : العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة ، وقالت طائفة : العقل يقتضي المنع من التعبد به ، والأولون قسман ، منهم من قال : وقع التعبد به ، ومنهم من قال : لم يقع .

أما من اعترف بوقوع التعبد به ، فقد اتفقوا على أن السمع دل عليه ، ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع :

الأول : أنه هل في العقل ما يدل عليه؟ فقال القفال مئنا ، وأبو الحسين البصري ، من المعتزلة : العقل يدل على وجوب العمل به ، وأما الباقر مئنا ومن المعتزلة ، فقد أنكروا ذلك .

والثاني : أن أبا الحسين البصري زعم أن دلالة الدلائل السمعية على ظنية ، والباقر قالوا : قطعية .

والثالث : أن الفاشاني والنهرواني ذهبا إلى العمل بالقياس في صورتين :

إحدهما : إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ ، أو بإيمائه .

والصورة الثانية : كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ، وأما جمهور العلماء ، فقد قالوا بسائر الأقيسة .

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به ، فمنهم من قال : لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به ، فوجب الامتناع من العمل به .

(١) المحصول (٢١/٥) .

(٢) المحصول (٢١/٥) .

ومنه من لم يقنع بذلك، بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة.

وأما القسم الثاني: وهم الذين قالوا: بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به، فهم فريقان:

أحدهما: خصص ذلك المنع بشرعنا، وقال: لأن مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات، والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس، وهو قول النظام. والفريق الثاني الذين قالوا: يمتنع ورود التعبد به في كل الشرائع. انتهى. قال الأستاذ أبو منصور: المثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب:

أحدها: ثبوته في العقليات والشرعيات، وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين، وأكثر المعتزلة.

والثاني: ثبوته في العقليات دون الشرعيات، وبه قال جماعة من أهل الظاهر.

والثالث: نفيه في العلوم العقلية، وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع، وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية.

والرابع: نفيه في العقليات والشرعيات. وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني. انتهى.

والمثبتون له اختلفوا أيضاً. قال الأكثرون: هو دليل بالشرع. وقال الفقهاء وأبو الحسين البصري: هو دليل بالعقل، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له.

وقال الدقاق: يجب العمل به بالعقل والشرع، وجزم به ابن قدامة في «الروضة»، وجعله مذهب أحمد بن حنبل، لقوله: لا يستغنى أحد عن القياس. قال: وذهب أهل الظاهر، والنظام إلى امتناعه عقلاً وشرعاً، وإليه ميل أحمد بن حنبل، لقوله: يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس.

وقد تأوله القاضي أبو يعلى على ما إذا كان القياس مع وجود النص؛ لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار.

ثم اختلف القائلون به أيضاً اختلافاً آخر، وهو هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية، فذهب الأكثرون إلى الأول، وذهب أبو الحسين والآمدي إلى الثاني.

وأما المنكرون للقياس، فأول من باح بإنكاره النظام، وتابعه قوم من المعتزلة، كجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وتبعهم على نفيه في «الإحكام» داود الظاهري.

قال أبو القاسم البغدادي فيما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: ما علمت أحداً سبق النظام إلى القول بنفي القياس.

قال ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم» أيضاً: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد، وإثباته في الأحكام إلا داود، فإنه نفاه فيهما جميعاً.

قال: ومنهم من أثبته في التوحيد، ونفاه في الأحكام.

وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن داود النهرواني والمغربي والقاشاني: أن القياس محرم بالشرع.

قال الأستاذ أبو منصور: وأما داود، فزعم أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة، أو معدول عنه بفحوى النص ودليله، وذلك يغني عن القياس.

قال ابن القطان: ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله باطل، ولا يجوز القول به. قال ابن حزم في «الإحكام»: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة، وهو قولنا الذي ندين الله به، والقول بالعلل باطل. انتهى.

والحاصل: أن داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس، ولو كانت العلة منصوصة.

ونقل القاضي أبو بكر، والغزالي، عن القاشاني، والنهرواني: القول به فيما إذا كانت العلة منصوصة.

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية، ولا حاجة لهم إلى الاستدلال، فالقيام في مقام المنع يكفيهم، وإيراد الدليل على القائلين بها، وقد جاءوا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة، فلا نطول البحث بذكرها. وجاءوا بأدلة نقلية، فقالوا: دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعي الكتاب والسنة والإجماع.

أدلة التعبد بالقياس

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الاعتبار مشتق من العبور، وهو المرور، يقال: عبرت على النهر، وعبرت النهر، والمُعْبَرُ: الموضع الذي يعبر عليه، والمُعْبَرُ: السفينة التي يعبر فيها، كأنها أداة العبور، والعَبْرَةُ: الدمعة التي عبرت من الجفن، وعبر الرؤيا: جاوزها إلى ما يلازمها، قالوا: فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار

حقيقة في المجاوزة؛ فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعاً للاشتراك، والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر.

قال في «المحصول»^(١): فإن قيل: لا نسلم أن الاعتبار هو المجاوزة فقط، بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه:

الأول: أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي: إنه معتبر.

الثاني: أن المتفكر في إثبات الحكم من طريق القياس إذا لم يتفكر في أمر معاده يقال: إنه غير معتبر، أو قليل الاعتبار.

الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٣] ﴿وَإِنَّ لَكُم فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل: ٦٦]، والمراد الاتعاظ.

الرابع: يقال: السعيد من اعتبر بغيره، والأصل في الكلام الحقيقة، فهذه الأدلة تدل على أن الاعتبار حقيقة في الاتعاظ، لا في المجاوزة، فحصل التعارض بين ما قلتم وما قلنا، فعليكم بالترجيح، ثم الترجيح معنا، فإن الفهم أسبق إلى ما ذكرناه.

سلمنا أن ما ذكرتموه حقيقة، لكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك ما يمنع، وقد وجد هاهنا مانع، فإنه لو قال: ﴿يُخْرِجُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾، فقيسوا الذرة على البر كان ذلك ركيكاً، لا يليق بالشرع، وإذا كان كذلك؛ ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته.

سلمنا أنه لا مانع من حمله على المجاوزة، لكن لا نسلم أن الأمر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعي.

بيانه: أن كل من تمسك بدليل على مدلوله؛ فقد عبر من الدليل إلى المدلول، فمسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع، وبالبراءة الأصلية، وبالقياس من الشرع، وكل واحد من هذه الأنواع يخالفه الآخر بخصوصيته، وما به الاشتراك غير ما له الامتياز وغير مستلوم له، فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز، لا بلفظه، ولا بمعناه، فلا يكون دالاً على النوع، الذي ليس إلا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك وجهة الامتياز، فلفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي، لا بلفظه ولا بمعناه.

قال: وأيضاً فنحن نوجب اعتبارات آخر:

الأول: إذا نص الشارع على علة الحكم، فهاهنا القياس عندنا واجب.

(١) المحصول (٥/٢٧ - ٢٨).

والثاني : قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف .

والثالث : الأقيسة العقلية .

والرابع : الأقيسة في أمور الدنيا، فإن العمل بها عندنا واجب .

والخامس : أن يشبه الفرع بالأصل، في أن لا نستفيد حكمه إلا من النص .

والسادس : الاتعاظ والانزجار، بالقصص والأمثال، فثبت بما تقدم أن الآتي

بفرد من أفراد ما يسمى اعتباراً؛ يكون خارجاً عن عهدة هذا الأمر، وثبت أن بيانه في صور كثيرة، فلا يبقى فيه دلالة البتة على الأمر بالقياس الشرعي .

ثم قال : جعله حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين :

الأول : أنه يقال : فلان اعتبر فاتعظ، فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار، وذلك

يوجب التغاير .

الثاني : أن معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ، فإن الإنسان ما لم يستدل

بشيء آخر على حال نفسه، لا يكون متعظاً .

ثم أطال في تقدير هذا بما لا طائل تحته .

ويجاب على الوجه الأول : بالمعارضة، فإنه يقال : فلان قاس هذا على هذا،

فاعتبر، والجواب الجواب .

ويجاب على الثاني : بمنع وجود معنى المجاوزة في الاتعاظ، فإن من نظر في

شيء من المخلوقات، فاتعظ به، لا يقال فيه : إنه متصف بالمجاوزة، لا لغة، ولا شرعاً، ولا عقلاً .

وأيضاً يمنع وجود معنى المجاوزة في القياس الشرعي، وليس في اللغة ما يفيد

ذلك البتة، ولو كان القياس مأموراً به في هذه الآية لكونه فيه معنى الاعتبار؛ لكان كل اعتبار، أو عبور مأموراً به، واللازم باطل، فالملزوم مثله .

وبيانه : أنه لم يقل أحد من المشرعين، ولا من العقلاء : أنه يجب على

الإنسان أن يعبر من هذا المكان إلى هذا المكان، أو يجري دمع عينه، أو يعبر رؤيا الرائي، مع أن هذه الأمور أدخل في معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعي .

والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي، لا بمطابقة، ولا

تضمن، ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك؛ فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته .

واستدل الشافعي في «الرسالة» على إثبات القياس بقوله تعالى : ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا

قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة : ٩٥] .

قال: فهذا تمثيل الشيء بعدله.

وقال تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾.

وأوجب المثل، ولم يقل أي مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا.

وأمر بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال، وقال: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٥٠]. انتهى.

ولا يخفak أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلاً له موكل إلى العدلين، ومفوض إلى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس، الذي هو إلحاق فرع بأصل لعله جامعة، وكذلك الأمر بالتوجه إلى القبلة، فليس فيه إلا إيجاب تحري الصواب في أمرها، وليس ذلك من القياس في شيء.

واستدل ابن سريج على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فأولو الأمر هم العلماء، والاستنباط هو القياس.

ويجاب عنه: بأن الاستنباط هو استخراج الدليل عن المدلول، بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص، أو الإطلاق أو التقييد، أو الإجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقاً إلى استخراج الدليل منه.

ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط؛ لكان ذلك مخصوصاً بمثل القياس المنصوص على علته، وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقاً بمسلك من مسالك العلة، التي هي محض رأي، لم يدل عليها دليل من الشرع، فإن ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به، بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به.

واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضَةَ فَمَا فَوْقَهَا﴾ الآية [البقرة: ٢٦]. قال: لأن القياس تشبيه الشيء بالشيء فما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية، فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز ويجاب عنه بمنع كون هذا من القياس الشرعي، ولا مما يدل عليه بوجه من وجوه الدلالة، ولو سلمنا لجاز لنا أن نقول: على وجه المعارضة: إنما جاز ذلك من فعل من لا يخفى عليه خافية؛ لأننا نعلم أنه صحيح، فلا يجوز من فعل من لا يخلو من الجهالة والنقص؛ لأننا لا نقطع بصحته، بل ولا نظن ذلك، لما في فاعله من الجهالة والنقص.

واستدل غيره أيضاً بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿[يس: ٧٨، ٧٩].

ويجاب عنه: بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب، لا بمطابقة، ولا

تضمن، ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الأثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحداً، وذلك غير القياس الشرعي، الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعللة جامعة بينهما.

واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، وتقديره: أن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثليين في الحكم، فيتناوله عموم الآية.

ويجيب عنه: بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه، ولو سلمنا؛ لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفى الفارق فيها، فإنه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة، ولا توازن إلا عند القطع بنفي الفارق، لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي، ونوع من أنواع الظنون الزائفة، وخصلة من خصال الخيالات المختلفة.

الأدلة على حجية القياس من السنة

وإذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لإثبات القياس، فاعلم أنهم قد استدلوا لإثباته من السنة بقوله ﷺ، فيما أخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة قال: حدثنا ناس من أصحاب معاذ، عن معاذ، قال: لما بعثه النبي ﷺ، إلى اليمن، قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله»^(١).

والكلام في إسناد هذا الحديث يطول، وقد قيل: إنه مما تلقى بالقبول. وأجيب عنه: أن اجتهاد الرأي هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية.

ورد: بأنه إنما قال: أجتهد رأيي بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة، وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال: إنه غير موجود في الكتاب والسنة.

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٣/٣٠٣) رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/٦١٦) رقم (١٣٢٧)، والدارقطني في السنن (١/٧٢) رقم (١٦٨)، وأحمد في المسند (٥/٢٣٠) رقم (٢٢٠٦٠).

وأجيب عن هذا الرد: بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة، فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا القياس، فلا يكون الحديث حجة لإثباته، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو الحظر، على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط.

وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي، فليس المراد كل قياس، بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها، والرجوع إليها، كالقياس الذي علقته منصوصة، والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها إلا مجرد الخيالات المختلفة، والشبه الباطلة.

وأيضاً فعلى التسليم لا دلالة للحديث إلا على العمل بالقياس في أيام النبوة؛ لأن الشريعة إذ ذاك لم تكمل، فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة، وأما بعد أيام النبوة، فقد كمل الشرع، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ولا معنى للإكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع، إما بالنص على كل فرد فرد، أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة.

ومما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَافِيسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

واستدلوا أيضاً بما ثبت عن النبي ﷺ، من القياسات، كقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ عنه؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق أن يقضى»^(١).

وقوله لرجل سألته فقال: أيقضي أحدنا شهوته، ويؤجر عليها، فقال: «أرأيت لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؟»، قال: نعم. قال: «فكذلك إذا وضعها في حلال، كان له أجر»^(٢).

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٠٥/٩) رقم (٣٩٩٢)، وابن ماجه في السنن (٩٧١/٢) رقم (٢٩٠٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٣٢٤/٢) رقم (٣٦١٩)، والدارمي في السنن (٦٢/٢) رقم (١٨٣٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٢٩/٤) رقم (٨٤١٧)، وأحمد في المسند (٦/٤٢٩) رقم (٢٧٤٥٧).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٧٥/٩) رقم (٤١٦٧)، ومسلم في الصحيح (٦٩٧/٢) رقم (١٠٠٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٨٨/٤) رقم (٧٦١٢)، وأحمد في المسند (١٦٧/٥) رقم (٢١٥١١).

وقال لمن أنكر ولده الذي جاءت به امرأته أسود: «هل لك من إبل؟» قال: نعم
قال: «فما ألوانها؟» قال: حمر. قال: «فهل فيها من أورك؟» قال: نعم. قال: «فمن
أين؟» قال: لعله نزعه عرق. قال: «وهذا لعله نزعه عرق»^(١).

وقال لعمر، وقد قبل امرأته وهو صائم: «أرأيت لو تضمضت بماء»^(٢).
وقال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٣).

وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الإسلام، وقد وقع منه عليه السلام قياسات كثيرة،
حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في إقيسته عليه السلام.

ويجاب عن ذلك: بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم، الذي يقول
سبحانه فيما جاءنا به عنه: ﴿إِنَّهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤]، ويقول في وجوب
اتباعه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وذلك خارج عن
محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس من لم تثبت له العصمة، ولا
وجب اتباعه، ولا كان كلامه وحياً، بل من جهة نفسه الأمانة، وب عقله المغلوب
بالخطأ، وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه عليه السلام.
واستدلوا أيضاً بإجماع الصحابة على القياس.

قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله، وهو
قطعي.

وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من
الأصوليين.

وقال الرازي في «المحصول»^(٤): مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور
الأصوليين.

وقال ابن دقيق العيد: عندي أن «المعتمد» اشتهاه العمل بالقياس في أقطار
الأرض، شرقاً وغرباً، قرناً بعد قرن، عند جمهور الأمة، إلا عند شذوذ متأخرين.
قال: وهذا من أقوى الأدلة.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠٣٢/٥) رقم (٤٩٩٩)، ومسلم في الصحيح (١١٣٧/٢) رقم (١٥٠٠).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٣).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٩٣٥/٢) رقم (٢٥٠٢)، وابن حبان في الصحيح (٣٦/١٠) رقم (٤٢٢٣)، وابن ماجه في السنن (٦٢٣/١) رقم (١٩٣٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٩٥/٣) رقم (٥٤٣٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤٥٢/٣) رقم (١١٤٦).

(٤) المحصول (٥٣/٥).

ويجاء عنه: بمنع ثبوت هذا الإجماع، فإن المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين، في غاية القلة، فكيف يكون ذلك إجماعاً لجميعهم، مع تفرقهم في الأقطار، واختلافهم في كثير من المسائل، ورد بعضهم على بعض، وإنكار بعضهم لما قاله البعض، كما ذلك معروف.

وبيانه أنهم اختلفوا في الجد مع الإخوة على أقوال معروفة وأنكر بعضهم على بعض ما سلكه من القياس في ذلك، وكذلك اختلفوا في مسألة الحرام على أقوال، وأنكر بعضهم على بعض.

وكذلك اختلفوا في مسألة زوج، وأم، وأخوة لأم، وأخوة لأب وأم، وأنكر بعضهم على بعض. وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع.

وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم، والقياس إن كان منه فظاهر، وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره، كما في هذه المسائل التي ذكرناها.

ولو سلمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علتها، والتي قطع فيها بنفي الفارق، فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس، الذي اعتبره كثير من الأصوليين، وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل، وتسافر فيها الأذهان، حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول، حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة، في قبيل ولا دبير.

وقد صح عنه عليه السلام، أنه قال: «تركتمكم على الواضحة، ليلها كنهها»^(١).

وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من إكمال الدين، وبما يفيد هذا المعنى، ويصحح دلالته ويؤيد براهينه.

وإذا عرفت ما حررناه وتقرر لديك جميع ما قررناه، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علتها، وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب، أو لحن الخطاب، على اصطلاح من يسمي ذلك قياساً، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة.

ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوباً على علتها، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (١/١٧٥) رقم (٣٣١)، وابن ماجه في السنن (١/١٦) رقم (٤٣)، والطبراني في المعجم الكبير (١٨/٢٤٧) رقم (٦١٩).

مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولاً به، مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه؛ لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا عرفاً، وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها، ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها.

وبيان ذلك أن أنهض ما قالوه في ذلك: أن النصوص لا تفي بالأحكام، فإنها متناهية، والحوادث غير متناهية.

ويجاب عن هذا: بما قدمنا من إخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها، وبما أخبرها رسوله ﷺ، من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها. ثم لا يخفى على ذي لب صحيح، وفهم صالح أن في عمومات الكتاب والسنة، ومطلقاتها، وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله.

الفصل الثالث

في أركان القياس

وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، ولا بد من هذه الأربعة الأركان في كل قياس، ومنهم من ترك التصريح بالحكم.

وذهب الجمهور إلى أنه لا يصح القياس إلا بعد التصريح به.

قال ابن السمعاني: ذهب بعضهم إلى جواز القياس بغير أصل، قال: وهو من خلط الاجتهاد بالقياس، والصحيح أنه لا بد من أصل؛ لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول. انتهى.

والأصل يطلق على أمور، منها: ما يقتضي العلم به العلم بغيره.

ومنها: ما لا يصح العلم بالمعنى إلا به.

ومنها: الذي يعتبر به ما سواه.

ومنها: الذي يقع القياس عليه، وهو المراد هنا.

وقد وقع الخلاف فيه، فقليل: هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق، وبه قال القاضي أبو بكر، والمعتزلة.

وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبه به. قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح.

قال الفخر الرازي^(١): الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق، باعتبار تفرع العلة عليه.

وقال جماعة منهم ابن برهان: إن هذا النزاع لفظي، يرجع إلى الاصطلاح، فلا مشاحة فيه، أو إلى اللغة فهو يجوز إطلاقه على ما ذكر، وقيل: بل يرجع إلى تحقيق المراد بالأصل، وهو يطلق تارة على الغالب، وتارة على الوضع اللغوي، كقولهم: الأصل عدم الاشتراك، وتارة على إرادة التعبد الذي لا يعقل معناه، كقولهم: خروج النجاسة من محل، وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل.

قال الآمدي: يطلق الأصل على ما يتفرع عليه غيره، وعلى ما يعرف بنفسه،

(١) المحصول (١٧/٥).

وإن لم يبين عليه غيره، كقولنا: تحريم الربا في النقيدين أصل، وهذا منشأ الخلاف في أن الأصل في تحريم النبيذ الخمر أو النص، أو الحكم. قال: واتفقوا على أن العلة ليست أصلاً. انتهى.

وعلى الجملة: إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلاً، ومحل الخلاف فرعاً، ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة، فالأصل هو المشبه به، ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم، لا لنفس الحكم، ولا لدليله، والفرع هو المشبه، لا لحكمه. والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله.

* * *

شروط القياس المعتبرة في الأصل

ولا يكون القياس صحيحاً إلا بشروط اثني عشر، لا بد من اعتبارها في الأصل.

الأول: أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع، ثابتاً في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتاً فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء، أو شرع ونسخ، لم يمكن بناء الفرع عليه.

الثاني: أن يكون الحكم الثابت في الأصل شرعياً، فلو كان عقلياً أو لغوياً لم يصح القياس عليه؛ لأن بحثنا إنما هو في القياس الشرعي.

واختلفوا هل يثبت القياس على النفي الأصلي، وهو ما كان قبل الشرع؟ فمن قال: إن نفي الحكم الشرعي، جوز القياس عليه، ومن قال: إنه ليس بحكم شرعي، لم يجوز القياس عليه.

الثالث: أن يكون الطريق إلى معرفته سمعية؛ لأن ما لم تكن طريقه سمعية لا يكون حكماً شرعياً، وهذا عند من ينفي التحسين والتقبيح العقليين، لا عند من يثبتهما.

الرابع: أن يكون الحكم ثابتاً بالنص، وهو الكتاب أو السنة، وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة أو المخالفة، قال الزركشي^(١): لم يتعرضوا له، ويتجه أن يقال: إن قلنا إن حكمهما حكم النطق فواضح، وإن قلنا: كالقياس فيلحق به. انتهى.

(١) البحر المحيط (٨٣/٥).

والظاهر: أنه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما؛ لأنه يثبت بهما الأحكام الشرعية، كما يثبتهما بالمنطوق.

وأما ما ثبت بالإجماع، ففيه وجهان، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني: أصحابهما: الجواز، وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعي.

والثاني: عدم الجواز، ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله، قال ابن السمعاني: وهذا ليس بصحيح؛ لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام، كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص، جاز على الثابت بالإجماع.

الخامس: أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً لأصل آخر، وإليه ذهب الجمهور.

وخالف في ذلك بعض الحنابلة، والمعتزلة فأجازوه.

واحتج الجمهور على المنع، بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلاً بلا فائدة، فيستغنى عنه بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني، لعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم.

وقسم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي هذه المسألة إلى قسمين:

أحدهما: أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى، الذي ثبت به، ويقاس عليه غيره، قال: وهذا لا خلاف في جوازه.

والثاني: أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره، ويقاس عليه غيره. قال: وهذا فيه وجهان.

أحدهما: وبه قال أبو عبد الله البصري: الجواز.

والثاني: وبه قال الكرخي: المنع، وهو الذي يصح عندي الآن؛ لأنه يؤدي إلى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل، وذلك لا يجوز، وكذا صححه في «القواطع»، ولم يذكر الغزالي غيره.

السادس: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، أما لو كان شاملاً له، خرج عن كونه فرعاً، وكان القياس ضائعاً، لخلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الأصل، ولأنه لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس.

السابع: أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه؛ لأنه لو كان مختلفاً فيه احتج إلى إثباته أولاً، وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه؛ لأن القياس في

نفسه لا يشترط الاتفاق عليه، في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى.

واختلفوا في كيفية الاتفاق على الأصل، فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط، لينضبط فائدة المناظرة.

وشرط آخرون أن تتفق عليه الأمة. قال الزركشي^(١): والصحيح الأول، واختار في المنتهى أن المعترض إن كان مقلداً لم يشترط الإجماع، إذ ليس له منع ما ثبت مذهباً له، وإن كان مجتهداً اشترط الإجماع؛ لأنه ليس مقتدياً بإمام، فإذا لم يكن الحكم مجمعاً عليه، ولا منصوباً عليه جاز له أن يمنعه.

الثامن: أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب، وذلك إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل، ولكنه معلل عند أحدهما بعلة، وعند الآخر بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة، وهذا يقال له: مركب الأصل، وإن اتفقا على علة الأصل لاختلافهم في نفس الوصف، ولكن منع أحدهما وجودها في الفرع، وهذا يقال له مركب الوصف، لاختلافهم في نفس الوصف، هل له وجود في الأصل أم لا؟.

وكلام الصفي الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب الأول، وخالفه الأمدي، وابن الحاجب وغيرهما، فجعلوه متناولاً للقسمين، وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط، والجمهور على اعتباره، وخالفهم جماعة، فلم يعتبروه، وقد طول الأصوليون، والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته.

التاسع: أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع، فإن تعبدنا فيه بالقطع، لم يجز فيه القياس؛ لأنه لا يفيد إلا الظن، وقد ضعف ابن الأنباري القول بالمنع، وقال: بل ما تعبدنا فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس، الذي يفيد، وقد قسم المحققون القياس إلى ما لا يفيد العلم، وإلى ما يفيد. وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان: لعل هذا الشرط مبني على أن دليل القياس ظني، فلو كان قطعياً، وعلمنا العلة قطعاً، ووجودها في الفرع قطعاً، فقد علمنا الحكم قطعاً، ومن نظر لأن دليل الأصل وإن كان قطعياً، وعلمنا العلة ووجودها في الفرع قطعاً فنفس الإلحاق، وإثبات مثل حكم الأصل للفرع ليس بقطعي.

وقد تقدم ابن دقيق العيد إلى مثل هذا الفخر الرازي^(٢).

العاشر: أن لا يكون معدولاً به عن قاعدة القياس، كشهادة خزيمة وعدد الركعات، ومقادير الحدود، وما يشابه ذلك؛ لأن إثبات القياس عليه إثبات للحكم

(١) البحر المحيط (٥/٨٧).

(٢) المحصول (٥/٣٦٣ - ٣٦٤).

مع منافيه، وهذا هو معنى قول الفقهاء: الخارج عن القياس لا يقاس عليه. وممن ذكر هذا الشرط الفخر الرازي^(١)، والآمدي، وابن الحاجب، وغيرهم، وأطلق ابن برهان أن مذهب أصحاب الشافعي جواز القياس على ما عدل به عن سنن القياس، وأما الحنفية وغيرهم فمنعوه، وكذلك منع منه الكرخي إلا بإحدى خلال: **إحدهما: أن يكون ما ورد على خلاف الأصول قد نص على علته.** **ثانيتهما: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر، وإن اختلفوا في علته.**

ثالثتها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصل آخر. **الحادي عشر: أن لا يكون حكم الأصل مغلطاً، على خلاف في ذلك.** **الثاني عشر: أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتاً قبل الأصل؛ لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة، فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين، أو الضدين، وهو محال.**

هذا حاصل ما ذكره من الشروط المعتبرة في الأصل. وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطاً، والحق عدم اعتبارها. فمنها: أن يكون الأصل قد انعقد الإجماع على أن حكمه معلل، ذكر ذلك بشر المريسي والشريف المرتضى. ومنها: أن يشترط في الأصل أن لا يكون غير محصور بالعدد. قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور. ومنها: الاتفاق على وجود العلة في الأصل، قاله البعض، وخالفهم الجمهور. ومنها: تأثير الأصل في كل بوضوح، ذكره البعض وخالفهم الجمهور.

العلة ومعناها

واعلم أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم، فلا يصح بدونها؛ لأنها الجامعة بين الأصل والفرع.

(١) المحصول (٥/٣٦٣ - ٣٦٤).

قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشبه، ومنع القول بالعلة. وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القياسيين، من الحنفية وغيرهم، إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه، والحق ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لا بد منها في كل قياس.

وهي في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، يقال: اعتل فلان، إذا حال عن الصحة إلى السقم.

وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة؛ لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة.

وأما في الاصطلاح، فاختلفوا فيها على أقوال:

الأول: أنها المعرفة للحكم، بأن جعلت علماً على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم، قاله الصيرفي، وأبو زيد من الحنفية، وحكاه سليم الرازي في «التقريب» عن بعض الفقهاء، واختاره صاحب «المحصول»^(١)، وصاحب المنهاج.

الثاني: أنها الموجبة للحكم بذاتها، لا يجعل الله، وهو قول المعتزلة، بناءً على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل.

الثالث: أنها الموجبة للحكم، على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها، وبه قال الغزالي وسليم الرازي، قال الصفي الهندي: وهو قريب لا بأس به.

الرابع: أنها الموجبة بالعادة، واختاره الفخر الرازي.

الخامس: أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة؛ لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.

السادس: أنها التي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لأجلها، وهو اختيار الرازي^(٢)، وابن الحاجب.

السابع: أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها.

وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب، والأمانة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضى؛ والموجب، والمؤثر.

(١) المحصول (١٣٤/٥ - ١٣٥).

(٢) المحصول (١٣٢/٥ - ١٣٣).

وقد ذهب المحققون إلى أنه لا بد من دليل على صحتها؛ لأنها شرعية كالحكم، فكما أنه لا بد من دليل على الحكم، كذلك لا بد من دليل على العلة. ومنهم من قال: إنها تحتاج إلى دليلين يعلم بأحدهما أنها علة، وبالأخر أنها صحيحة. وقال ابن فورك: من أصحابنا من قال: يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها.

* * *

شروط العلة

ولها شروط أربعة وعشرون:

الأول: أن تكون مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر فيه، لم يجز أن تكون علة. هكذا قال جماعة من أهل الأصول، ومرادهم بالتأثير: المناسبة، قال القاضي في «التقريب»: معنى كون العلة مؤثرة في الحكم، هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها، دون شيء سواها. وقيل معناه: إنها جالبة للحكم ومقتضية له.

الثاني: أن تكون وصفاً ضابطاً، بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع، لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها. وهل يجوز كونها نفس الحكم، وهي الحاجة إلى جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، قال الرازي في «المحصول»^(١): يجوز. وقال غيره: يمتنع.

وقال آخرون: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها، جاز التعليل بها، واختاره الآمدي، والصفى الهندي.

واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها، أي مظنتها بدلاً عنها، ما لم يعارضه قياس.

الثالث: أن تكون ظاهرة جلية، وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع، على تقدير أن تكون أخفى منه، أو مساوية له في الخفاء، كذا ذكره الآمدي في جدله.

الرابع: أن تكون سالمة، بحيث لا يردّها نص، ولا إجماع.

الخامس: أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها.

(١) المحصول (١٣٠/٥).

ووجه ذلك : أن الأقوى أحق بالحكم ، كما أن النص أحق بالحكم من القياس .

السادس : أن تكون مطردة ، أي كلما وجدت وجد الحكم ، لتسلم من النقص والكسر ، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت .

السابع : أن لا تكون عدماً في الحكم الثبوتي ، أي لا يبطل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ، قاله جماعة .

وذهب الأكثرون إلى جوازه .

قال المانعون : لو كان العدم علة للحكم الثبوتي ؛ لكان مناسباً أو مظنة ، واللازم باطل . وأجيب بمنع بطلان اللازم .

الثامن : أن لا تكون العلة المتعدية هي المحل ، أو جزءاً منه ؛ لأن ذلك يمنع من تعديتها .

التاسع : أن ينتفي الحكم بانتفاء العلة ، والمراد انتفاء العلم أو الظن به ؛ إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول .

العاشر : أن تكون أوصافها مسلمة ، أو مدلولاً عليها . كذا قال الأستاذ أبو منصور .

الحادي عشر : أن يكون الأصل المقيس عليه معللاً بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع ، بنص أو إجماع ، كذا قال الأستاذ أبو منصور .

الثاني عشر : أن لا تكون موجبة للفرع حكماً ، وللاصل حكماً آخر غيره .

الثالث عشر : أن لا توجب ضدين ؛ لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين ، قاله الأستاذ أبو منصور .

الرابع عشر : أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل ، خلافاً لقوم .

الخامس عشر : أن يكون الوصف معيناً ؛ لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الوساطة .

السادس عشر : أن يكون طريق إثباتها شرعياً كالحكم . ذكره الآمدي في جدله .

السابع عشر : أن لا يكون وصفاً مقدراً .

قال الهندي : ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة ، خلافاً للأقلين من المتأخرين .

الثامن عشر: إن كانت مستنبطة، فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله، أو إبطال بعضه، لئلا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح، إذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط؛ لأنه فرع له، والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال.

التاسع عشر: إن كانت مستنبطة؛ فالشرط أن لا تعارض بمعارض مناف، موجود في الأصل.

العشرون: إن كانت مستنبطة؛ فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص، أي حكماً غير ما أثبتته النص.

الحادي والعشرون: أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى، تقتضي نقيض حكمها.

الثاني والعشرون: إذا كان الأصل فيه شرط؛ فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لإزالة ذلك الشرط.

الثالث والعشرون: أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع، لا بعمومه ولا بخصوصه، للاستغناء حينئذٍ عن القياس.

الرابع والعشرون: أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي. فهذه شروط العلة.

شروط أخرى للعلّة

وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الأصح.

منها: ما شرطه فيها الحنفية، وأبو عبد الله البصري، وهو تعدي العلة من الأصل إلى غيره، فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر في غيره.

وهذا يرجع إلى التعليل بالعلّة القاصرة، وقد وقع الاتفاق على أنها إذا كانت منصوطة، أو مجمعة عليها؛ صح التعليل بها.

حكى ذلك القاضي أبو بكر، وابن برهان، والصفى الهندي، وخالفهم القاضي عبد الوهاب، فنقل عن قوم: أنه لا يصح التعليل بها على الإطلاق، سواء كانت منصوطة أو مستنبطة. قال: وهذا قول أكثر أهل العراق. انتهى.

وأما إذا كانت العلة القاصرة مستنبطة فهي محل الخلاف، فقال أبو بكر القفال: بالمنع. وبمثله قال ابن السمعاني، ونقله إمام الحرمين عن الحلبي.

وقال القاضي أبو بكر، وجمهور أصحاب الشافعي: بالجواز.

قال القاضي عبد الوهاب: هو قول جميع أصحابنا، وأصحاب الشافعي، وحكاه الآمدي عن أحمد.

قال ابن برهان في «الوجيز»: كان الأستاذ أبو إسحاق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة، ويقول: هي أولى من المتعدية، واحتج بأن وقوفها يقتضي نفي الحكم عن الأصل كما أوجب تعدّيها ثبوت حكم الأصل في غيره فصار وقوفها مؤثراً في النفي، كما كان تعدّيها مؤثراً في الإثبات، وهذا احتجاج فاسد، واستدلال باطل.

ومنها: أن لا يكون وصفها حكماً شرعياً، عند قوم؛ لأنه معلول، فكيف يكون علة.

والمختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالوصف الشرعي.

ومنها: أن تكون مستنطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم.

والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفي بالظن.

ومنها: القطع بوجود العلة في الفرع عند قوم، منهم: البزدوي.

والمختار الاكتفاء بالظن.

ومنها: أن لا تكون مخالفة لمذهب صاحبي، وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابي، لا عند الجمهور.

الخلاف في جواز تعدد العلل

وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم، فإن كان الاتحاد بالنوع، مع الاختلاف بالشخص، كتعليل إباحة قتل زيد برده، وقتل عمرو بالقصاص، وقتل خالد بالزنا مع الإحصان، فقد اتفقوا على الجواز، وممن نقل الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي، والآمدي والصفي الهندي.

وأما إذا كان الاتحاد بالشخص فقليل: لا خلاف في امتناعه بعلل عقلية.

وحكى القاضي الخلاف في ذلك فقال: ثم اختلفوا إذا وجب الحكم العقلي بعلتين، فقليل: لا يرتفع إلا بارتفاعهما جميعاً.

وقيل: يرتفع بارتفاع إحداهما.

وأما تعدد العلل الشرعية، مع الاتحاد في الشخص، كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص، وزنى مع الإحصان، فإن كل واحد منهما يوجب

القتل بمجرده، فهل يصح تعليل إباحة دمه بهما معاً أم لا؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: المنع مطلقاً، منصوبة كانت أو مستنبطة.

حكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم، وجزم به الصيرفي، واختاره الآمدي، ونقله القاضي، وإمام الحرمين.

الثاني: الجواز مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور، كما حكاه القاضي في «التقريب».

قال: وبهذا نقول؛ لأن العلل علامات وأمارات على الأحكام، لا موجبة لها، فلا يستحيل ذلك.

قال ابن برهان في «الوجيز»: إنه الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين.

الثالث: الجواز في المنصوبة دون المستنبطة، وإليه ذهب أبو بكر بن فورك، والفخر الرازي^(١)، وأتباعه.

وذكر إمام الحرمين أن القاضي يميل إليه، وكلام إمام الحرمين هذا هو الذي اعتمده ابن الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضي، كما صرح به في مختصر المنتهى، ولكن النقل عن القاضي مختلف كما عرفته.

الرابع: الجواز في المستنبطة دون المنصوبة، حكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى، وابن المنير في شرحه للبرهان، وهو قول غريب.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من الجواز. وكما ذهبوا إلى الجواز فقد ذهبوا أيضاً إلى الوقوع، ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع.

شروط الفرع

وأما ما يشترط في الفرع فأمر أربعة:

أحدها: مساواة علته لعله الأصل.

والثاني: مساواة حكمه لحكم الأصل.

والثالث: أن لا يكون منصوباً عليه.

والرابع: أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل.

(١) المحصول (٥/ ٣٢٠ - ٣٢١).

الفصل الرابع

في الكلام على مسالك العلة وهي طرقها الدالة عليها

ولما كان لا يكتفي في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع، بل لا بد في اعتباره من دليل يدل عليه، وكانت الأدلة إما بالنص، أو الإجماع، أو الاستنباط، احتاجوا إلى بيان مسالك العلة.

وقد أضاف القاضي عبد الوهاب إلى الأدلة دليلاً رابعاً، وهو العقل، ولم يعتبره الجمهور، بل جعلوا طريق إثبات العلة هو السمع فقط.

وقد اختلفوا في عدد هذه المسالك، فقال الرازي في «المحصول»^(١) : هي عشرة، النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والدوران، والسبر والتقسيم، والشبه، والطرْد، وتنقيح المناط.

قال: وأمور آخر اعتبرها قوم، وهي عندنا ضعيفة. انتهى.

واختلف أهل الأصول في تقديم مسلك الإجماع على مسلك النص، أو مسلك النص على مسلك الإجماع، فمن قدم الإجماع نظر إلى كونه أرجح من ظواهر النصوص؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ، ومن قدم النص نظر إلى كونه أشرف من غيره، وكونه مستند الإجماع، وهذا مجرد اصطلاح في التأليف، فلا مشاحة فيه.

وسنذكر من المسالك هاهنا أحد عشر مسلكاً.

المسلك الأول

الإجماع

وهو نوعان:

إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماع على أصل التعليل، وإن اختلفوا في عين العلة، كإجماع السلف على أن الربا في الأصناف الأربعة مغلل، وإن اختلفوا في العلة، ماذا هي؟

(١) المحصول (١٣٧/٥).

وقد ذهب إلى كون الإجماع من مسالك العلة جمهور الأصوليين، كما حكاه القاضي في «التقريب»، ثم قال: وهذا لا يصح عندنا، فإن القياسيين ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم، وهذا الذي قاله صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضاً هم بعض الأمة، فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم.

وقد تكلف إمام الحرمين الجويني في «البرهان» لدفع هذا، فقال: بأن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة، فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة. انتهى.

وهذا كلام يقتضي من قائله العجب، فإن كون منكري القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات، وأقبح التعصبات، ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عمن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها.

وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه، ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه. انتهى.

وهذا يعود عند التحقيق إلى نفي كون الإجماع من مسالك العلة، ثم القائلون بأن الإجماع من مسالك العلة لا يشترطون فيه أن يكون قطعياً، بل يكتفون فيه بالإجماع الظني، فزادوا هذا المسلك ضعفاً إلى ضعفه.

المسلك الثاني

النص على العلة

قال في «المحصول»^(١): ونعني بالنص ما يكون دلالة على العلة ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة.

أما القاطع: فما يكون صريحاً، وهو قولنا لعل كذا، أو لسبب كذا، أو لمؤثر كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢].

وأما الذي لا يكون قاطعاً فثلاثة: اللام، وإن، والباء.

أما اللام: فكقولنا ثبت لكذا، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

(١) المحصول (١٨٦/٥).

وأما إن فكقوله ﷺ: «إنها من الطوافين»^(١).

وأما الباء: فكقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر: ٤]. هذا حاصل كلامه.

قال الإمام الشافعي: متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة وأعلاماً ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك.

واعلم أنه لا خلاف في الأخذ بالعلة إذا كانت منصوصة، وإنما اختلفوا هل الأخذ بها من باب القياس، أم من العمل بالنص؟.

فذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني النافون للقياس، فيكون الخلاف على هذا لفظياً، وعند ذلك يهون الخطب، ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسألة.

قال ابن فورك: إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياساً، وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجري العلة فيه، كان المتعلق به مستدلاً بلفظ قاض بالعموم.

واعلم أن التعليل قد يكون مستفاداً من حرف من حروفه، وهي كي، واللام، وإذن، ومن، والباء، والفاء، وإن، ونحو ذلك، وقد يكون مستفاداً من اسم من أسمائه، وهي: لعلة كذا، لموجب كذا، بسبب كذا، لمؤثر كذا، لأجل كذا، لجراء كذا، لعلم كذا، لمقتضى كذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفاداً من فعل من الأفعال الدالة على ذلك، كقوله: عللت بكذا، وشبهت كذا بكذا، ونحو ذلك، وقد يكون مستفاداً من السياق، فإنه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها.

انقسام النص على العلة إلى صريح وظاهر

وقد قسموا النص على العلة إلى صريح وظاهر.

قال الآمدي: فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له.

قال ابن الأنباري: ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه، على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى. انتهى.

(١) أخرجه أبو داود في السنن (١٩/١) رقم (٧٥)، وابن ماجه في السنن (١٣١/١) رقم (٣٦٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٧٦/١) رقم (٦٠)، والحاكم في المستدرک (٢٦٣/١) رقم (٥٦٧).

ثم الصريح ينقسم إلى أقسام:

أعلاها أن يقول: لعل كذا، أو لسبب كذا، أو نحو ذلك، وبعده أن يقول: لأجل كذا، أو من أجل كذا.

قال ابن السمعاني: وهو دون ما قبله؛ لأن لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة، بخلاف قوله: لأجل، فإنه يفيد معرفة العلة، بواسطة أن العلة ما لأجلها الحكم، والبدال بلا واسطة أقوى، وكذا قال الأصفهاني.

وبعده أن يقول: كي يكون كذا، فإن الجويني في «البرهان» جعلها من الصريح، وخالفه الرازي^(١).

وبعده إذاً، فإن أبا إسحاق الشيرازي، والغزالي، جعلاه من الصريح، وجهله الجويني في «البرهان» من الظاهر. وبعده ذكر المفعول له نحو: ضربته تأديباً.

وأما الظاهر: فينقسم إلى أقسام أعلاها اللام، ثم أن المفتوحة المخففة، ثم إن المكسورة الساكنة، بناءً على أن الشروط اللغوية أسباب، ثم إن المشددة كقوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم»^(٢).

قال صاحب «التقيح»: كذا عدوها من هذا القسم، والحق أنها لتحقيق الفعل، ولا حظ لها في التعليل، والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام.

وقد نقل ابن الأنباري إجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل، قال: وهي في قوله: «إنها من الطوافين عليكم»^(٣) للتأكيد؛ لأن علة طهارة سؤرها هي الطواف، ولو قدرنا مجيء قوله: «من الطوافين» بغير إن لأفاد التعليل، فلو كانت للتعليل لعدم العلة بعدمها، ولا يمكن أن يكون التقدير لأنها، وإلا لوجب فتحها، ولا يستفيد التعليل من اللام.

ثم الباء، قال ابن مالك: وضابطه أن يصلح غالباً في موضعها اللام، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١٣] وقوله سبحانه: ﴿فَيُظْلَمُونَ مِنْ أَذْيَتِ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، وجعل من ذلك الأمدي والصفدي الهندي قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤]، ونسبه بعضهم إلى المعتزلة، وقيل: هي المقابلة كقولك: هذا بذلك؛ لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً.

ثم الفاء: إذا علق بها الحكم على الوصف، وذلك نوعان:

(١) المحصول (١٤٠/٥).

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٥).

(٣) سبق تخريجه ص (١٠٥).

أحدهما: أن يدخل على السبب والعلة، ويكون الحكم متقدماً، كقوله ﷺ: «لا تخمروا رأسه، فإنه يبعث مليباً»^(١).

الثاني: أن يدخل على الحكم، وتكون العلة متقدمة، كقوله تعالى: ﴿الزَّانِي وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. لأن التقدير من زنى فاجلدوه، ومن سرق فاقطعوه.

ثم لعل: على رأي الكوفيين من النحاة، فإنهم قالوا: إنها في كلام الله للتعليل المحض، مجردة عن معنى الترجي، لاستحالته عليه.

ثم إذا: ذكره ابن مالك نحو: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْدَأُ إِلَى الْكَهْفِ﴾ [الكهف: ١٦].

ثم حتى: كما ذكره ابن مالك نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: ١٩٣]، ولا يخفى ما في عد هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر.

وقد عد منها صاحب «التنقيح» لا جرم نحو: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ﴾ [النحل: ٦٢]، وعد أيضاً جميع أدوات الشرط والجزاء. وعد إمام الحرمين منها الواو وفي هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمعاني اللغة العربية.

المسلك الثالث

الإيماء والتنبيه

وضابطه: الاقتران بوصف، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل؛ لكان بعيداً، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد.

وحاصله أن ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فيتعين أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطاً، والأظهر كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرفات الشرع، وهو أنواع:

الأول: تعليق الحكم على العلة بالفاء، وهو على وجهين:

أحدهما: أن تدخل الفاء على العلة، ويكون الحكم متقدماً، كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقتة: «فإنه يحشر يوم القيامة مليباً»^(٢).

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦٥٦/٢) رقم (١٧٥٢)، ومسلم في الصحيح (٨٦٥/٢) رقم (١٢٠٦).

(٢) سبق تخريجه في الحديث السابق.

ثانيهما: أن تدخل الفاء على الحكم، وتكون العلة متقدمة، وذلك أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦].

وثانيهما: أن تدخل على رواية الراوي، كقوله: «سها رسول الله ﷺ فسجد»^(١) و«زنى ماعز فرجم»^(٢)، كذا في «المحصول»^(٣) وغيره.

النوع الثاني: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً، لو لم يكن علة لعري عن الفائدة إما مع سؤال في محله، أو سؤال في نظيره.

فالأول: كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان. فقال: «اعتق رقبة»^(٤)، فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، والسؤال مقدر في الجواب، كأنه قال: إذا واقعت فكفر.

الثاني: كقوله: وقد سألت الخثعمية: إن أبي أدركته الوفاة، وعليه فريضة الحج، أفينفعه إن حججت عنه؟ فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه؟» قالت: نعم^(٥).

فذكر نظيره، وهو دين الأدمي، فنبه على كونه علة في النفع، وإلا لزم العبث. وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جواباً؛ إذ من الممكن أن يكون الحكم استثنافاً، لا جواباً، وذلك كمن تصدى للتدريس، فأخبره تلميذه بموت السلطان، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدد، وترك ما لا يعنيه.

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣٨٤/٦) رقم (٢٦٦٠)، وابن خزيمة في الصحيح (١٢٦/٢) رقم (١٠٤٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٥/٢) رقم (٢٠٩٠).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤٠٣/٤) رقم (٨٠٧٩)، ومسلم في الصحيح (١٣١٩/٣) رقم (١٦٩٢)، وابن ماجه في السنن (٨٥٤/٢) رقم (٢٥٥٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٧٦/٤) رقم (٧١٦٣).

(٣) المحصول (١٤٤/٥ - ١٤٥).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٠٥٣/٥) رقم (٥٠٥٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٢٢/٤) رقم (٧٨٣٣)، وعبد الرزاق في المصنف (١٩٤/٤) رقم (٧٤٥٧)، وأحمد في المسند (٢/٢٨١) رقم (٧٧٧٢).

(٥) سبق تخريجه ص (٨٨).

النوع الثالث: أن يفرق بين الحكمين لوصف، نحو قوله ﷺ: «للمراجل سهم وللفاروس سهمان»^(١)، فإن ذلك يفيد أن الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور.

النوع الرابع: أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئاً، لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن الآية سقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها، فلو لم يعلل النهي عن البيع بكونه مانعاً من الصلاة، أو شاغلاً عن المشي إليها؛ لكان ذكره عبثاً؛ لأن البيع لا يمنع منه مطلقاً.

النوع الخامس: ربط الحكم باسم مشتق، فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلية، نحو: أكرم زيداً العالم، فإن ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الإكرام لأجل العلم.

النوع السادس: ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي لأجل تقواه ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٣] أي لأجل توكله؛ لأن الجزاء يتعقب الشرط.

النوع السابع: تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الزخرف: ٣٣] ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧] ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ [فصلت: ٤٤].

النوع الثامن: إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة، ولا لحكمة بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥].

النوع التاسع: إنكاره سبحانه أن يسوي بين المختلفين، ويفرق بين المتماثلين.

فالأول: كقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُتَسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥].

والثاني: كقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف الموماً إليه للحكم في الأنواع السابقة، فاشتراطه إمام الحرمين الجويني، والغزالي. وذهب الأكثرون إلى عدم اشتراطه.

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٣٩/١١) رقم (٤٨١٠)، وابن ماجه في السنن (٩٥٢/٢) رقم (٢٨٥٤)، وأبو داود في السنن (٧٥/٣) رقم (٢٧٣٣)، والدارقطني في السنن (١٠٢/٤) رقم (٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٩٣/٦) رقم (١٢٤٩٨).

وذهب قوم إلى التفصيل، فقالوا: إن كان التعليل فهم من المناسبة كما في قوله ﷺ: «لا يقض القاضي وهو غضبان»^(١) اشترط، وأما غيره فلا يشترط، واختاره ابن الحاجب.

وحكى الهندي تفصيلاً، وهو اشتراطه في ترتيب الحكم على الاسم دون غيره، وحكى ابن المنير تفصيلاً آخر وهو: إن كان الاسم المشتق يتناول معهوداً معيناً، فلا يتعين للتعليل، ولو كان مناسباً، بل يحتمل أن يكون تعريفاً، وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل.

المسلك الرابع

الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي ﷺ

كذا قال القاضي في «التقريب»، وصورته: أن يفعل النبي ﷺ فعلاً بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع، كأن يسجد ﷺ للسجود، فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه. وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره، كرجم ماعز. وهكذا الترك له حكم الفعل، كتركه ﷺ للطيب، والصيد، وما يجتنبه المحرم، فإن المعلوم من شاهد الحال أن ذلك لأجل الإحرام.

المسلك الخامس

السبر والتقسيم

وهو في اللغة الاختبار، ومنه الميل الذي يختبر به الجرح، فإنه يقال له المسبار، وسمي هذا به؛ لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها في أنه هل تصح للعلية أم لا؟ وفي الاصطلاح هو قسمان:

أحدهما: أن يدور بين النفي والإثبات، وهذا هو المنحصر.

والثاني: أن لا يكون كذلك، وهذا هو المنتشر.

فالأول: أن تحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه، ثم اختبارها في المقيس، وإبطال ما لا يصلح منها بدليله، وذلك الإبطال إما بكونه ملغى، أو وصفاً طردياً، أو يكون فيه نقض، أو كسر، أو خفاء، أو اضطراب، فيتعين الباقي للعلية.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٦١٦/٦) رقم (٦٧٣٩)، ومسلم في الصحيح (١٣٤٢/٣) رقم (٢٣١٦).

وقد يكون في القطعيات، كقولنا: العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، بطل أن يكون قديماً، فثبت أنه حادث.

وقد يكون في الظنيات، نحو أن تقول: في قياس الذرة على البر، في الربوية: بحثت عن أوصاف البر فما وجدت، ثم ما يصلح للربوية في بادئ الرأي إلا الطعم، والقوت، والكيل، لكن الطعم، والقوت لا يصلح لذلك، بدليل. كذا، فتعين الكيل.

قال الصفي الهندي: وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جداً.

ويشترط في صحة هذا المسلك أن يكون الحكم في الأصل معللاً بمناسب، خلافاً للغزالي، وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها، كما في مسألة الربا، فأما لو لم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحاً؛ لأنه إذا بطل كونه علة مستقلة؛ جاز أن يكون جزء من أجزائها، وإذا انضم إلى غيره صار علة مستقلة، فلا بد من إبطال كونه علة أو جزء علة.

ويشترط أيضاً أن يكون حاصراً لجميع الأوصاف، وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك، أو يعجز عن إظهار وصف زائد، وإلا فيكفي المستدل أن يقول: بحثت عن الأوصاف فلم أجد سوى ما ذكرته، والأصل عدم ما سواها، وهذا إذا كان أهلاً للبحث.

ونازع في ذلك بعض الأصوليين، ومنهم الأصفهانى، فقال: قول المعلل في جواب طالب الحصر: بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء، فإن ظفرت بعلة أخرى فأبرزها، وإلا فليزملك ما يلزمك، قال: وهذا فاسد؛ لأن سبره لا يصح دليلاً؛ لأن الدليل ما يعلم به المدلول، ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره، وجعله لا يوجب على خصمه أمراً، واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره.

القسم الثاني: المنتشر، وذلك بأن لا يدور بين النفي والإثبات، أو دار ولكن كان الدليل على نفي عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنياً.

فاختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، لا في القطعيات، ولا في الظنيات، حكاه في «البرهان» عن بعض الأصوليين.

الثاني: أنه حجة في العمليات فقط؛ لأنه يحصل غلبة الظن، واختاره إمام الحرمين الجويني، وابن برهان، وابن السمعاني، قال الصفي الهندي: هو الصحيح.

الثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدي.

وقال إمام الحرمين في الأساليب: إنه يفيد الطالب مذهب الخصم، دون تصحيح مذهب المستدل، إذ لا يمتنع أن يقول: ما أبطلته باطل، وما اخترته باطل. وحكى ابن العربي أنه دليل قطعي، وعزاه إلى الشيخ أبي الحسن والقاضي، وسائر أصحاب الشافعي، قال: وهو الصحيح، فقد نطق به القرآن ضمناً، وتصريحاً، في مواطن كثيرة.

فمن الضمن قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ إلى قوله: ﴿حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٣٩] ومن التصريح قوله: ﴿ثُمَّ نَبِّئِ الْأَزْوَاجَ﴾ إلى قوله: ﴿الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٣، ١٤٤].

وقد أنكر بعض أهل الأصول أن يكون السبر والتقسيم مسلكاً.

قال ابن الأنباري في «شرح البرهان»: السبر يرجع إلى اختيار أوصاف المحل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر إبطاله منها، فإذا لا يكون من الأدلة بحال، وإنما تسامح الأصوليون بذلك.

قال ابن المنير: ومن الأسئلة القاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفي لا يخلو بحال في نفس الأمر من أن يكون مناسباً، أو شبههاً، أو طرداً؛ لأنه إما أن يشتمل على مصلحة أو لا، فإن اشتمل على مصلحة، فإما أن تكون منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط.

فالأول: المناسبة.

والثاني: الشبه.

وإن لم يشتمل على مصلحة أصلاً، فهو الطرد المردود، فإن كان ثم مناسبة أو شبه يعني لغا السبر والتقسيم، وإن كان عرياً عن المناسبة قطعاً، لم ينفع السبر والتقسيم أيضاً.

المسلك السادس

المناسبة

ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها تخريج المناط وهي عمدة كتاب القياس، ومحل غموضه ووضوحه.

ومعنى المناسبة: هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، مع السلامة عن القوادح، لا بنص ولا غيره.

والمناسبة في اللغة الملاءمة، والمناسب الملائم.

قال في «المحصول»^(١): الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين:

الأول: أنه المفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة؛ لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة.

ثم هذا التحصيل والإبقاء، قد يكون معلوماً، وقد يكون مظنوناً، وعلى التقديرين، فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً.

والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقاً إليها، والمضرة عبارة عن الألم، أو ما يكون طريقاً إليه، واللذة قيل في حدها: إنها إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي.

والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما؛ لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه.

الثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فإنه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم. انتهى.

وقد اختلف في تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالأغراض، والقائلون بتعليلها بها.

فالأولون قالوا: إنها الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجاري العادة بتحصيل مقصود مخصوص.

والآخرون قالوا: إنها ما تجلب للإنسان نفعاً، أو تدفع عنه ضرراً.

وقيل: هي ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، كذا قال الدبوسي.

قيل: وعلى هذا إثباتها على الخصم متعذر؛ لأنه ربما يقول: عقلي لا يتلقى هذا بالقبول، ومن ثم قال الدبوسي: هو حجة للناظر؛ لأنه لا يكابر نفسه لا للمناظر.

قال الغزالي: والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط، فإذا أبداه المعلل فلا يلتفت إلى جحده. انتهى.

وهذا صحيح، فإنه لا يلزم المستدل إلا ذلك.

(١) المحصول (٥/١٥٧ - ١٥٨).

وقال ابن الحاجب: إن المناسب وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة ودفع مفسدة، فإن كان الوصف خفياً، أو غير منضبط، اعتبر ملازمه، وهو المظنة؛ لأن الغيب لا يعرف الغيب، كالسفر للمشقة، والفعل المقضي عرفاً عليه بالعمد في العمدية.

قال الصفي الهندي: وهو ضعيف؛ لأنه اعتبر في ماهية المناسبة ما هو خارج عنه، وهو اقتران الحكم بالوصف، وهو خارج عن ماهية المناسب، بدليل أنه يقال: المناسبة مع الاقتران دليل العلة، ولو كان الاقتران داخلياً في الماهية لما صح هذا. وأيضاً فهو غير جامع؛ لأن التعليل بالظاهرة المنضبطة جائز على ما اختاره قائل هذا الحد، والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة.

وقد احتج إمام الحرمين على إفادتها للعلية بتمسك الصحابة بها، فإنهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص، إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه.

ورد بأنه لم ينقل إلينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب، فلا يبعد التعبد مع نوع من الظن الغالب، ونحن لا نعلم ذلك النوع.

ثم قال إمام الحرمين: فالأولى الاعتماد على العمومات الدالة على الأمر بالقياس.

تقسيم المناسب باعتبار حصول المقصود

واعلم أنه قد يحصل المناسب المقصود به من شرع الحكم يقيناً، كمصلحة البيع للحل، أو ظناً، كمصلحة القصاص لحفظ النفس، وقد يحتملها على السواء، كحد الخمر، لحفظ العقل؛ لأن الإقدام مساو للإحجام، وقد يكون نفي الحصول أرجح، كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل، ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام، وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث، وبعضهم بالرابع.

قال الصفي الهندي: الأصح يجوز إن كان في آحاد الصور الشاذة، وكان ذلك الوصف في أغلب الصور من الجنس مفضياً إلى المقصود وإلا فلا.

أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت، فقالت الحنفية: يعتبر التعليل به، والأصح لا يعتبر، سواء ما لا يعبد فيه، كالحقوق نسب المشرقي بالمغربية وما فيه تعبد، كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس.

انقسام المناسب إلى حقيقي وإقناعي

والمناسب ينقسم إلى حقيقي وإقناعي .
والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين .

الأول الضروري: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس، التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة:

أحدها: حفظ النفس بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق، واختل نظام المصالح.

ثانيهما: حفظ المال بأمرين:

أحدهما: إيجاب الضمان على المتعدي، فإن المال قوام العيش.

وثانيهما: القطع بالسرقة.

ثالثها: حفظ النسل بتحريم الزنا، وإيجاب العقوبة عليه بالحد.

رابعها: حفظ الدين بشرعية القتل بالردة، والقتال للكفار.

خامسها: حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله يؤدي إلى مفاسد عظيمة.

واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر كانت مباحة في الشرائع السابقة وفي صدر الإسلام. ورد بأن المباح منها في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ إلى حد السكر المزيل للعقل، فإنه محرم في كل ملة، كذا قال الغزالي.

وحكاه ابن القشيري عن القفال، ثم نازعه فقال: تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الإطلاق، ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل.

وكذا قال النووي في شرح مسلم، ولفظه: «وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرماً فباطل، لا أصل له»، انتهى.

قلت: وقد تأملت التوراة والإنجيل، فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً، من غير تقييد بعدم السكر، بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر، وإباحة ذلك، فلا يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم، وهكذا تأملت كتب أنبياء بني إسرائيل، فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلاً.

وقد زاد بعض المتأخرين سادساً، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل

نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه، ولهذا يقول قائلهم:

يهون علينا أن تصاب جسومنا وتسلم أعراض لنا وعقول

قالوا: ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضروري، كتحرير قليل المسكر، ووجوب الحد فيه، وتحرير البدعة، والمبالغة في عقوبة المبتدع، الداعي إليها، والمبالغة في حفظ النسب، بتحرير النظر، واللمس، والتعزير على ذلك.

القسم الثاني: الحاجي: وهو ما يقع في محل الحاجة، لا محل الضرورة، كالإجارة، فإنها مبنية على ميسر الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، وامتناع مالها عن بذلها عارية، وكذلك المساقاة والقراض.

ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية، فتنتهي إلى القطع، كالضروريات، وقد تكون خفية، كالمعاني المستنبطة لا لدليل إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها، وقد يختلف التأثير بالنسبة إلى الجلاء والخفاء.

القسم الثالث: التحسيني: وهو قسمان:

الأول: ما هو غير معارض للقواعد، كتحرير القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها، حثاً على مكارم الأخلاق، كما قال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وحمله الشافعي على المستحب، وكما قال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١).

ومنه سلب العبد أهلية الشهادة؛ لأنها منصب شريف، والعبد نازل القدر، والجمع بينهما غير ملائم.

وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد؛ لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد، وإيصاله إلى مستحقه، ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة، واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين، وترك مرتبة الضرورة رعاية لمرتبة التحسين بعيد جداً، نعم ووجد لفظ يستند إليه في رد شهادته، ويعلل بهذا التعليل؛ لكان له وجه، فأما مع الاستقلال بهذا التعليل، ففيه هذا الإشكال.

وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستنداً أو وجهاً.

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/١٩١)، وانظر التمهيد لابن عبد البر (١٦/٢٥٤).

وأما سلب ولايته، فهو في محل الحاجة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراغاً، والعبد مستغرق بخدمة سيده، فتفويض أمر الطفل إليه إضراراً بالطفل، أما الشهادة فتتفق أحياناً، كالرواية والفتوى.

انقسام المناسب

ثم اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له، بالملائم والتأثير، وعدمها، إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم واحد منهما.

القسم الأول: ما علم اعتبار الشرع له، والمراد بالعلم الرجحان، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وقفه، لا التنصيص عليه، ولا الإيماء إليه، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة، وهو المراد بقولهم: شهد له أصل معين.

قال الغزالي في «شفاء الغليل»: المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه، من حيث إن الحكم أثبت شرعاً على وقفه.

وله أربعة أحوال: لأنه إما أن يعتبر نوعه في نوعه، أو في جنسه، أو جنسه في نوعه، أو في جنسه.

الحالة الأولى: أن يعتبر نوعه في نوعه، وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم، أو عمومته في عمومته، كقياس القتل بالمثل على القتل بالجرح، وفي وجوب القصاص، بجامع كونه قتلاً عمداً عدواناً، فإنه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلاً عمداً عدواناً في خصوص الحكم، وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالمحدد. ومثل هذا أن يقال: إنه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم، فالنبيذ يلحق بالخمير؛ لأنه لا تفاوت بين العلتين، وبين الحكمين، وهذا القسم يسمى المناسب الملائم، وهو متفق عليه بين القياسيين.

الحالة الثانية: أن يعتبر نوعه في جنسه، كقياس تقديم الإخوة لأبوين على الإخوة لأب في النكاح على تقديمهم في الإرث، فإن الإخوة من الأب والأم نوع واحد في الصورتين، ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح، ولكن عرف تأثيره في جنسه، وهو التقدم عليهم، فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الأمر، كما في الإرث، وهذا القسم دون ما قبله؛ لأن المقارنة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين.

الحالة الثالثة: أن يعتبر جنسه في نوعه، كقياس إسقاط القضاء عن الحائض،

على إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر، بتعليل المشقة، والمشقة جنس، وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد، يستعمل على صنفين، إسقاط قضاء الكل، وإسقاط قضاء البعض، وهذا أولى من الذي قبله؛ لأن الإبهام في العلة أكبر محذوراً من الإبهام في المعلول.

الحالة الرابعة: اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، وذلك كتعليل كون حد الشرب ثمانين بأنه مظنة القذف، لكونه مظنة الافتراء، فوجب أن يقام مقامه قياساً على الخلوة، فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه، وهذا كالذي قبله.

القسم الثاني: ما علم إلغاء الشرع له، كما قال بعضهم: بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذي واقع في رمضان؛ لأن القصد منها الانزجار، وهو لا ينزجر بالعتق، فهذا وإن كان قياساً لكن الشرع ألغاه، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين، فالقول به مخالف للنص فكان باطلاً.

القسم الثالث: ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بالمصالح المرسلة.

وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به، وقال الزركشي^(١): وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك.

قال الفخر الرازي في «المحصول»^(٢): وبالجمله فالأوصاف إنما يلتفت إليها إذا ظن التفات الشرع إليها، وكل ما كان التفات الشرع إليه أكثر، كان ظن كونه معتبراً أقوى، وكلما كان الوصف والحكم أخص، كان ظن كون ذلك الوصف معتبراً في حق ذلك الحكم أكد، فيكون لا محالة مقدماً على ما يكون أعم منه.

وأما المناسب الذي لا يعلم أن الشارع ألغاه فهو غير معتبر أصلاً، وأما المناسب الذي لا يعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفاً مصلحياً، وإلا فعموم كونه وصفاً مصلحياً مشهود له بالاعتبار، وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة، انتهى.

قال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»: وغير المعتبر هو المرسل، فإن كان غريباً، أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً، وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام الغزالي بقبوله، وذكر عن مالك والشافعي، والمختار رده، وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية، قطعية، كلية، انتهى.

(١) البحر المحيط (٢١٥/٥).

(٢) المحصول (١٦٧/٥).

وسنذكر للمصالح المرسلة بحثاً مستقلاً في الفصل السابع، إن شاء الله .

انقسام المناسب من حيث التأثير وعدمه

القسم الرابع : أن المناسب إما مؤثر، أو غير مؤثر، وغير المؤثر، إما ملائم، أو غير ملائم، وغير الملائم، إما غريب، أو مرسل، أو ملغى .

الصنف الأول : المؤثر: وهو أن يدل النص، أو الإجماع على كونه علة، تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه .

الصنف الثاني : الملائم: وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم، بترتيب الحكم على وفق الوصف، لا بنص ولا إجماع، وسمي ملائماً لكونه موافقاً لما اعتبره الشارع، وهذه المرتبة دون ما قبلها .

الصنف الثالث : الغريب: وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم، بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط، ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم، ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا إجماع، كالإسكار في تحريم الخمر، فإنه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم، بترتيب التحريم على الإسكار فقط .

ومن أمثلة الغريب: توريث المبتوتة في مرض الموت، إلحاقاً بالقاتل الممنوع من الميراث، تعليلاً بالمعارضة بنقيض القصد، فإن المناسبة ظاهرة، لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره في غير هذا الخاص، فكان غريباً لذلك .

الصنف الرابع : المرسل غير الملائم، وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده، وحاكه غيره عن الأكثرين .

الصنف الخامس : الغريب غير الملائم: وهو مردود بالاتفاق . واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التي تدل على وجود مفسدة، أو فوت مصلحة تساوي المصلحة، أو ترجح عليها على قولين :

الأول : أنها تنخرم، وإليه ذهب الأكثرون، واختاره الصيدلاني وابن الحاجب؛ لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولأن المناسبة أمر عرفي، والمصلحة إذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة .

الثاني : أنها لا تنخرم، واختاره الفخر الرازي في «المحصول»^(١)، والبيضاوي

(١) المحصول (١٦٨/٥) .

في «المنهاج»، وهذا الخلاف إنما هو إذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة، أما إذا كانت كذلك فهي قاذحة بلا خلاف.

المسلك السابع

الشبه

ويسميه بعض الفقهاء: الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيه بالأصل، بجامع بينهما، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. قال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه، وقد اختلفوا في تعريفه، فقال إمام الحرمين الجويني: لا يمكن تحديده، وقال غيره: يمكن تحديده، فقليل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوههم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين، كقول الشافعي في النية في الوضوء والتميم: طهارة فأنى تفترقان؟ كذا قال الخوارزمي في «الكافي».

قال في «المحصول»^(١): ذكروا في تعريفه وجهين:

الأول: ما قاله القاضي أبو بكر، وهو أن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته، وإما لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته، ولا يستلزم ما يناسبه بذاته:

فالأول: هو الوصف المناسب.

والثاني: الشبه.

والثالث: الطرد.

الثاني: الوصف الذي لا يناسب الحكم، إما أن يكون قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، وإما أن لا يكون كذلك، والأول هو الشبه؛ لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم، ومن حيث عُلِمَ تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره، انتهى.

وحكى ابن الأنباري في «شرح البرهان» عن القاضي: أنه ما يوههم الاشتمال على وصف مخيل، ثم قال: وفيه نظر، من جهة أن الخصم قد يناع في إيهام

(١) المحصول (٥/٢٠١ - ٢٠٣).

الاشتغال على مخيل، إما حقاً أو عناداً، ولا يمكن التقرير عليه .
قال الزركشي^(١) : والذي في مختصر «التقريب» من كلام القاضي : أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل .
وقيل : الشبه : هو الذي لا يكون مناسباً للحكم، ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب .

واختلف في الفرق بينه وبين الطرد، ف قيل : إن الشبه بينهما بوصف يوهم المناسبة، كما تقدم، والطرد : الجمع بينهما بمجرد الطرد، وهو السلامة عن النقض ونحوه .

وقال الغزالي في «المستصفى» : الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعدة الحكم؛ وإن لم يناسب الحكم، قال : وإن لم يريدوا بقياس الشبه هذا، فلا أدري ما أرادوا به، وبما فصلوه عن الطرد المحض .

والحاصل : أن الشبهية والطردية يجتمعان في عدم الظهور في المناسب، ويتخالفان في أن الطردية عهد من الشارع عدم الالتفات إليه، وسمي شبهاً؛ لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبتها، ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب، فهو بين المناسب والطردية .

وفرق إمام الحرمين بين الشبه والطرد، بأن الطرد، نسبة ثبوت الحكم إليه ونفيه على السواء، والشبه نسبة الثبوت إليه مترجمة على نسبة النفي، فافترقا .

قال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى» : ويتميز، يعني الشبه عن الطردية، بأن وجوده كالعدم، وعن المناسب الذاتي بأن مناسبتها عقلية، وإن لم يرد الشرع به كالإسكار في التحريم .

مثاله : طهارة تراد للصلاة، فيتعين الماء، كطهارة الحدث، فالمناسبة غير ظاهرة، واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة، انتهى .

الخلاف في حجية الشبه

واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب :

الأول : أنه حجة، وإليه ذهب الأكثرون .

(١) البحر المحيط (٢٣٢/٥) .

الثاني: أنه ليس بحجة، قال ابن السمعاني: وبه قال أكثر الحنفية، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو منصور وأبو إسحاق المروزي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو الطيب الطبري.

الثالث: اعتباره في الأشباه الراجعة إلى الصورة.

الرابع: اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم، بأن يظن أنه مستلزم لعلّة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى، وإليه ذهب الفخر الرازي^(١)، وحكاه القاضي في «التقريب» عن ابن سريج.

الخامس: إن تمسك به المجتهد كان حجة في حقه، إن حصلت غلبة الظن، وإلا فلا، وأما المناظر فيقبل منه مطلقاً. هذا ما اختاره الغزالي في «المستصفى».

وقد احتج القائلون بأنه حجة، بأنه يفيد غلبة الظن، فوجب العمل به.

واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين:

الأول: أن الوصف الذي سميتموه شبهاً إن كان مناسباً فهو معتبر بالاتفاق، وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق.

الثاني: أن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه.

وأجيب عن الأول: بأننا لا نسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسباً كان مردوداً بالاتفاق، بل ما لا يكون مناسباً إن كان مستلزماً للمناسب، أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، فهو غير مردود.

وعن الثاني: بأننا نعول في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] على ما ذكرنا أنه يجب العمل بالظن.

ويجاب عن هذين الجوابين: أننا لا نسلم أن ما كان مستلزماً للمناسب كالمناسب، ولا يحصل به الظن بحال، ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة، كما سبق تقريره في أول مباحث القياس.

المسلك الثامن

الطرد

قال في «المحصول»^(٢): والمراد منه: الوصف الذي لم يكن مناسباً، ولا

(١) المحصول (٢٠٢/٥).

(٢) المحصول (٢٢١/٥).

مستلزماً للمناسب، إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، وهذا المراد من الاطراد والجريان، وهو قول كثير من قدماء فقهاءنا، ومنهم من بالغ، فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة؛ يحصل ظن العلية.

احتجوا على التفسير الأول بوجهين:

أحدهما: أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب، فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنة للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلًا في الفرع، وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم إلحاقاً لتلك الصورة بسائر الصور.

وثانيهما: إذا رأينا فرس القاضي واقفًا على باب الأمير، غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير، وما ذاك إلا لأن مقارنة في سائر الصور أفاد ظن مقارنة في هذه الصورة المعينة.

واحتج المخالف بأمرين:

أولهما: أن الاطراد: عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع، فإذا أثبت ثبوت الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة، وأثبتت عليته بكونه مطردًا، لزم الدور وهو باطل.

وثانيهما: أن الحد مع المحدود، والجوهر مع العرض، وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية.

والجواب عن الأول: أنا لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور بل نستدل بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع على العلية، وحينئذ لا يلزم الدور.

وعن الثاني: أن غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور، منفكاً عن العلية، وهذا لا يقدر في دلالة على العلية ظاهراً، كما أن الغيم الرطب دليل المطر، ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدر في كونه دليلاً.

وأيضاً: المناسبة، والدوران، والتأثير والإيماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية، ولم يكن ذلك قدحاً في كونها دليلاً على العلية ظاهراً، فكذا هاهنا، انتهى.

وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئاً واحداً، وليس كذلك، فإن

الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم، والدوران عبارة عن المقارنة وجوداً وعدماً.

والتفسير الأول للطرد المذكور في «المحصول»^(١)، قال الهندي: هو قول الأكثرين.

وقد اختلفوا في كون الطرد حجة: فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقاً. وذهب آخرون إلى أنه حجة مطلقاً.

وذهب بعض أهل الأصول إلى التفصيل، فقال: هو حجة على التفسير الأول دون الثاني.

ومن القائلين بالمذهب الأول جمهور الفقهاء والمتكلمين، كما نقله القاضي عنهم.

قال القاضي حسين: لا يجوز أن يدان الله به، واختار الرازي^(٢) والبيضاوي أنه حجة، وحكاها الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة» عن الصيرافي. قال الكرخي: هو مقبول جدلاً، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً، ولا الفتوى به.

قال القاضي أبو الطيب الطبري: ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم، ويقولون إنها قد صحت، كقولهم في مس الذكر: مس آلة الحدث، فلا ينتقض الوضوء بلمسه؛ لأنه طويل مشقوق، فأشبهه البوق، وفي السعي بين الصفا والمروة: إنه سعي بين جبلين، فلا يكون ركناً، كالسعي بين جبلين بنيسابور، ولا يشك عاقل أن هذا سخف. قال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس. قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء.

المسلك التاسع

الدوران

وهو: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة السكر.

(١) المحصول (٢٢١/٥).

(٢) المحصول (٢٢٤/٥).

وقد اختلف أهل الأصول في إفادته للعلية :

فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية .

وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحم؛ لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم، غلب على الظن كونه معروفاً له .

قال الصفي الهندي : هو المختار . قال إمام الحرمين : ذهب كل من يعزي إلى الجدل إلى أنه أقوى ما تثبت به العلل، وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك .

وذهب بعض أهل الأصول إلى أنه لا يفيد بمجردة، لا قطعاً ولا ظناً، واختاره الأستاذ أبو منصور، وابن السمعاني، والغزالي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والآمدني، وابن الحاجب .

واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية، فلا يكون دليلاً عليها، ألا ترى أن المعلول دار مع العلة وجوداً وعدمًا، مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعاً، والجوهر والعرض متلازمان، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقاً، والمتضايان كالأبوة والنبوة متلازمان وجوداً وعدمًا، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر، لوجوب تقدم العلة على المعلول، ووجوب تصاحب المتضايين، وإلا لما كانا متضايين .

المسلك العاشر

تنقيح المناط

التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز، يقال: كلام منقح، أي لا حشو فيه، والمناط هو العلة .

قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره . انتهى .

ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة، فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السراية، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة، وهو ملغي بالإجماع، إذ لا مدخل له في العلية .

قال الصفي الهندي: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص، مندرج تحت مطلق القياس، وهو عام يتناوله وغيره.

وكل منهما قد يكون ظنياً، وهو الأكثر، وقطعياً، لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي الإلحاق فيه بذكر الجامع، لكن ليس ذلك فرقاً في المعنى، بل في الوقوع، وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى.

قال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس، ولا نعرف بين الأمة خلافاً في جوازه، ونازعه العبدري بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره، لرجوعه إلى القياس.

وقد زعم الفخر الرازي^(١) أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عده نوعاً آخر، ورد عليه بأن بينهما فرقاً ظاهراً، وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة، إما استقلالاً أو اعتباراً، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة.

المسلك الحادي عشر

تحقيق المناط

وهو: أن يقع الاتفاق على عليّة وصف بنص، أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق.

وسمي تحقيق المناط؛ لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة.

قال الغزالي: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة، والقياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً.

واعلم أنهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

قياس علة. وقياس دلالة. وقياس في معنى الأصل.

فقياس العلة: ما صرح فيه بالعلة، كما يقال في النبيذ: إنه مسكر فيحرم كالخمر.

وقياس الدلالة: هو أن لا يذكر فيه العلة، بل وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد.

(١) المحصول (٥/٢٣١).

والقياس الذي في معنى الأصل : هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق، وهو تنقيح المناط كما تقدم.

وأيضاً قسموا القياس إلى جلي، وخفي.

فالجلي : ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق، فإننا نعلم قطعاً أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع، وأنه لا فارق بينهما إلا ذلك، فحصل لنا القطع بنفي الفارق.

والخفي بخلافه، وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة، ولذلك اختلفوا في تحريم النبيذ.

* * *

الفصل الخامس

فيما لا يجري فيه القياس فمن ذلك الأسباب

وقد اختلفوا في ذلك :

فذهب أصحاب أبي حنيفة، وجماعة من الشافعية، وكثير من أهل الأصول إلى أنه لا يجري فيها .

وذهب جماعة من أصحاب الشافعي إلى أنه يجري فيها .

ومعنى القياس في الأسباب : أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم، فيقاس عليه وصف آخر، فيحكم بكونه سبباً .

وذلك نحو جعل الزنا سبباً للحد، فيقاس عليه اللواط، في كونه سبباً للحد .

احتج المانعون بأن عليّة سببية المقيس عليه، وهي قدر من الحكمة، يتضمنها الوصف الأول منتفية في المقيس، وهو الوصف الآخر، أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة، وتغاير الوصفين، فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما، وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم، وهو السببية؛ لأن معنى القياس الاشتراك في العلة، وبه يمكن التشريك في الحكم .

وأيضاً: الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة، يمكن جعلها مناطاً للحكم أو لا تكون .

فعلى الأول: قد استغنى القياس عن الالتفات إلى الوصفين، وصار القياس في الحكم المترتب على الحكمة، وهي الجامع بينهما، فاتحد الحكم والسبب، وهو خلاف المفروض .

وعلى الثاني: فإما أن يكون لها مظنة، أي وصف ظاهر منضبط، تنضبط هي به أو لا، فعلى الأول صار القياس في الحكم المترتب على ذلك الوصف، فاتحد الحكم والسبب أيضاً .

وعلى الثاني: لا جامع بينهما من حكمة أو مظنة، فيكون قياساً خالياً عن الجامع، وهو لا يجوز .

واحتج القائلون بالجواز: بأنه قد ثبت القياس في الأسباب، وذلك كقياس

المثقل على المحدد في كونه سبباً للقصاص، وقياس اللواطه على الزنا في كونها سبباً للحد.

وأجيب: بأن ذلك خارج عن محل النزاع؛ لأن النزاع إنما هو فيما تغاير فيه السبب في الأصل والفرع، أي الوصف المتضمن للحكمة، وكذا العلة، وهي الحكمة، وهاهنا السبب سبب واحد، يثبت لهما، أي لمحلي الحكم، وهما الأصل والفرع بعلة واحدة، ففي المثقل والمحدد السبب هو القتل العمد العدوان، والعلة الزجر لحفظ النفس، والحكم القصاص، وفي الزنا واللواطه السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً، مشتهى طبعاً، والعلة الزجر لحفظ النسب، والحكم وجوب الحد.

وهذا الجواب لا يرد على الحنفية المانعين من القياس في الأسباب؛ لأنهم لا يقولون بالقصاص في المثقل، ولا بالحد في اللواطه، وإنما يرد على من قال بمنع القياس في الأسباب من الشافعية، فإنهم يقولون بذلك.

قال المحقق السعد: والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك يعني بكونه ليس محل النزاع ممكن في كل صورة، فإن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين، لما بينهما من الجامع، ويعود إلى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب.

القياس في الحدود

واختلفوا أيضاً هل يجري القياس في الحدود، والكفارات، أم لا، فمنعه الحنفية، وجوزه غيرهم.

احتج المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل، كعدد المئة في الزنا، والثمانين في القذف، فإن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد، والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الأصل، وما كان يعقل منها، كقطع يد السارق، لكونها قد جنت بالسرقه فقطعت، فإن الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع من إثباته بالقياس، وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات، فإنه لا يعقل، كما لا تعقل أعداد الركعات.

وأجيب عن ذلك: بأن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها، لا فيما لا يعقل، فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه، كما في غير الحدود، والكفارات، ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس.

وأجيب عما ذكره من الشبهة في القياس، لاحتماله الخطأ، بالنقض بخبر الواحد، وبالشهادة، فإن احتمال الخطأ فيهما قائم؛ لأنهما لا يفيدان القطع، وذلك يقتضي عدم ثبوت الحد بهما. والجواب: الجواب.

واحتج القائلون بإثبات القياس في الحدود والكفارات، بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه، فوجب العمل به فيهما. ويؤيد ذلك أن الصحابة حدوا في الخمر بالقياس، حتى تشاوروا فيه، فقال علي، رضي الله تعالى عنه: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد الافتراء^(١).

فأقام مظنة الشيء مقامه، وذلك هو القياس.

واحتجوا أيضاً: بأن القياس إنما يثبت في غير الحدود والكفارات، لاقتضاء الظن، وهو حاصل فيهما، فوجب العمل به.

واعلم أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، قد قيل: إنه إجماع، وقيل: إنه مذهب الجمهور، وأن المخالف في ذلك شذوذ. ووجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الأصل.

واستدل من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه بأن الأحكام الشرعية متماثلة؛ لأنه يشتملها حد واحد، وهو حد الحكم الشرعي، والتمثالان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما؛ لأن حكم الشيء حكم مثله.

وأجيب: بأن هذا القدر لا يوجب التماثل، وهو الاشتراك في النوع، فإن الأنواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد، فيعمها حد واحد، وهو حد ذلك الجنس، ولا يلزم من ذلك تماثلها، بل تشترك في الجنس، ويمتاز كل نوع منها بأمر يميزه، وحينئذٍ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاماً، لا ما كان يلحقها باعتبار غيره.

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤/٤١٧) رقم (٨١٣١)، والدارقطني في السنن (٣/١٥٧) رقم (٢٢٣)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/٣٧٨) رقم (١٣٥٤٢)، ومالك في الموطأ (٢/٨٤٢) رقم (١٥٣٣).

الفصل السادس

في الاعتراضات

أي ما يعترض به المعترض على كلام المستدل، وهي في الأصل تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطالبات، وقوادح، ومعارضة؛ لأن الكلام المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا؟.

الأول: المعارضة.

والثاني: إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا.

الأول: المطالبة.

والثاني: القدح.

وقد أطنب الجدليون في هذه الاعتراضات، ووسعوا دائرة الأبحاث فيها، حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضاً، وبعضهم خمسة وعشرين، وبعضهم جعلها عشرة، وجعلها الباقية راجعة إليها، فقال: هي فساد الوضع، فساد الاعتبار، عدم التأثير، القول بالموجب، النقض، القلب، المنع، التقسيم، المعارضة، المطالبة.

قال: والكل مختلف فيه إلا المنع، والمطالبة، وهذا يدل على الإجماع على المنع والمطالبة، وفيه أنه قد خالف في المنع غير واحد، منهم الشيخ أبو إسحاق العنبري، وخالف في المطالبة شذوذ من أهل العلم.

وقال ابن الحاجب في «المختصر»: إنها راجعة إلى منع، أو معارضة، وإلا لم تسمع، وهي خمسة وعشرون. انتهى.

وقد ذكرها جمهور أهل الأصول في أصول الفقه، وخالف في ذلك الغزالي، فأعرض عن ذكرها في أصول الفقه، وقال: إنها كالعلاوة عليه، وأن موضع ذكرها علم الجدل.

وقال صاحب «المحصول»^(١): إنها خمسة: النقض، وعدم التأثير، والقول بالموجب، والقلب، والفرق. انتهى.

وسنذكر هاهنا منها ثمانية وعشرين اعتراضاً:

(١) المحصول (٥/٢٣٧).

الاعتراض الأول

النقض

وهو تخلف الحكم مع وجود العلة، ولو في صورة واحدة، فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضاً صحيحاً، عند من يراه قادحاً، وأما من لم يره قادحاً، فلا يسميه نقضاً، بل يجعله من باب تخصيص العلة.

وقد بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضاً.

وينحصر النقض في تسع صور؛ لأن العلة إما منصوصة قطعاً، أو ظناً، أو مستنبطة، وتخلف الحكم عنها إما لمانع، أو فوات شرط، أو بدونهما.

وقد اختلف الأصوليون في هذا الاعتراض على مذاهب:

الأول: أنه يقدر في الوصف المدعي علة مطلقاً، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان تخلف الحكم لمانع أو لا لمانع، وهو مذهب المتكلمين، وهو اختيار أبي الحسين البصري^(١)، والأستاذ أبي إسحاق، والفخر الرازي^(٢)، وأكثر أصحاب الشافعي، ونسبوه إلى الشافعي، ورجحوا أنه مذهبه.

المذهب الثاني: أنه لا يقدر مطلقاً في كونها علة فيما وراء النقض، ويتعين بتقدير مانع، أو تخلف شرط، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد.

المذهب الثالث: أنه لا يقدر في المنصوصة، ويقدر في المستنبطة، حكاه إمام الحرمين عن المعظم، فقال: ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة.

وقال في «المحصول»^(٣): زعم الأكثر أن عليّة الوصف إذا ثبت بالنص لم يقدر التخصيص في عليته.

المذهب الرابع: أنه يقدر في المنصوصة دون المستنبطة، عكس الذي قبله، حكاه بعض أهل الأصول، وهو ضعيف جداً.

المذهب الخامس: أنه لا يقدر في المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط، ويقدر في المنصوصة، حكاه ابن الحاجب، وقد أنكره عليه، وقالوا: لعله فهم ذلك من كلام الآمدي، وفي كلام الآمدي ما يدفعه.

(١) المعتمد (٢/٢٩٣).

(٢) المحصول (٥/٢٣٧).

(٣) المحصول (٥/٢٣٧).

المذهب السادس : أنه لا يقدر حيث وجد مانع مطلقاً، سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة، فإن لم يكن مانع قدح، واختاره البيضاوي، والصفى الهندي .

المذهب السابع : أنه يقدر في المستنبطة في صورتين، إذا كان التخلف لمانع، أو انتفاء شرط، ولا يقدر في صورة واحدة، وهي ما إذا كان التخلف بدونهما .

وأما التخلف لمانع أو انتفاء شرط المنصوبة : فإن كان النص ظنياً، وقدر مانع، أو فوات شرط، جاز، وإن كان قطعياً لم يجز، أي لم يمكن وقوعه؛ لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل .

وحاصله : أنه لا يقدر في المنصوبة إلا بظاهر عام، ولا يقدر في المستنبطة إلا لمانع، أو فقد شرط، واختاره ابن الحاجب، وهو قريب من كلام الآمدي .

المذهب الثامن : أنه يقدر في علة الوجوب والحل، دون علة الحظر، حكاه القاضي عن بعض المعتزلة .

المذهب التاسع : أنه يقدر إن انتقضت على أصل من جعلها علة، ولم يلزمه الحكم بها، وإن اطردت على أصله ألزم، حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن بعض المتأخرين، قال : وهو من حشو الكلام، لولا أنه أودع كتاباً مستعملاً لكان تركه أولى .

المذهب العاشر : إن كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها؛ لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه، ومثله لا ينقض، حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد، ورده بأن النقض يفيد عدم تأثير العلة .

المذهب الحادي عشر : إن كانت العلة مستنبطة، فإن اتجه فرق بين محل التعليل، وبين صورة النقض بطلت عليته، لكون المذكور أولاً جزءاً من العلة، وليست علة تامة، وإن لم يتجه فرق بينهما، فإن لم يكن الحكم مجمعاً عليه، أو ثابتاً بمسلك قاطع سمعي بطلت عليته، وإلا فلا، واختاره إمام الحرمين الجويني .

المذهب الثاني عشر : إن تخلف الحكم عن العلة له ثلاث صور :

الصورة الأولى : أن يعرض في جريان العلة ما يقتضي عدم اطرادها، فإنه يقدر .

الثانية : أن تنتفي العلة لا لخلل في نفسها، لكن لمعارضة علة أخرى، فهذه لا تقدر .

الثالثة : أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو شرطها، فلا يقدر، وهذا اختيار الغزالي، وفي كلامه طول .

المذهب الثالث عشر: إن كان النقص من جهة المستدل فلا يقدح؛ لأن الدليل قد يكون صحيحاً في نفسه، وينقضه المستدل، فلا يكون نقضه دليلاً على فساده؛ لأنه قد ينقضه على أصله، ويكون أصل غيره مخالفاً له، وإن كان النقص من جهة المعارض قدح، حكاه الأستاذ أبو منصور.

المذهب الرابع عشر: أن عليّة الوصف إن ثبتت بالمناسبة، أو الدوران، وكان النقص بتخلف الحكم عنها لمانع؛ لم يقدح في عليّته، وإن كان التخلف لا لمانع قدح، حكاه صاحب «المحصول»^(١)، ونسبه إلى الأكثرين.

المذهب الخامس عشر: أن الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ لأن العلة إن فسرت بالموجبة، فلا يتصور عليّتها مع الانتقاض، وإن فسرت بالمعرفة، فيتصور عليّتها مع الانتقاض، وهذا رجحه الغزالي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وفيه نظر، فإن الخلاف معنوي، لا لفظي، على كل حال.

قال الزركشي في «البحر»^(٢): واعلم أنه إذا قال المعارض: ما ذكرت من العلة منقوض بكذا، فللمستدل أن يقول: لا نسلم، ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقص، وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق. انتهى.

قال الأصفهانى: لا يشترط في القيد الدافع للنقص أن يكون مناسباً، بل غير المناسب مقبول، مسموع مقبول اتفاقاً، والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك.

وقال في «المحصول»^(٣): هل يجوز دفع النقص بقيد طردي، أما الطاردون فقد جوزوه، وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزوه، والحق أنه لا يجوز؛ لأن أحد أجزاء العلة إذا لم يكن مؤثراً، لم يكن مجموع العلة مؤثراً.

وهكذا قال إمام الحرمين في «البرهان»، ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردي يشير إلى مسألة تفارق مسألة النزاع بفقّه، فلا يجوز نقض العلة، وإلا فلا يفيد الاحتراز عنه، قال: ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقّه، ولكن بمباينة المسمى به لما عده مشهورة بين النظائر، فهل يكون التقييد بمثله تخصيصاً للعلة؟ اختلف فيه الجدليون، والأقرب تصحيحه؛ لأنه اصطلاح.

(١) المحصول (٥/٢٣٧).

(٢) البحر المحيط (٥/٢٧١).

(٣) المحصول (٥/٢٥٣).

الاعتراض الثاني

الكسر

وهو إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة، وإخراجه عن الاعتبار، بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة.

هكذا قال أكثر الأصوليين، والجدليين، ومنهم من فسره: بأنه وجود المعنى في صورة، مع عدم الحكم فيه، والمراد وجود معنى تلك العلة في موضع آخر، ولا يوجد معها ذلك الحكم، وعلى هذا التفسير يكون كالتنقض.

ولهذا قال ابن الحاجب في المختصر: الكسر: وهو نقض المعنى، والكلام، فيه كالتنقض.

ومثاله: أن يعلل المستدل على القصر في السفر بالمشقة، فيقول المعترض: ما ذكرته من المشقة ينتقض بمشقة أرباب الصنائع الشاقة في الحضر. وقد ذهب الأكثرون إلى أن الكسر غير مبطل.

وأما جماعة من الأصوليين، منهم الفخر الرازي^(١)، والبيضاوي، فجعلوه من القوادح. قال الصفي الهندي: الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة، وذلك هو ما عبر عنه الأمدي بالتنقض المكسور. قال الصفي الهندي: وهو مردود عند الجماهير، إلا إذا بين الخصم إلغاء القيد، ونحن لا نعني بالكسر إلا إذا بين، أما إذا لم يبين، فلا خلاف أنه مردود، وأما إذا بين، فالأكثر على أنه قادح، وقول الأمدي: والأكثر على أنه غير قادح مردود.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «التلخيص»: واعلم أن الكسر سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه، وتصحيح العلة، وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته، وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه، وأنكره طائفة من الخراسانيين، قال: وهذا غير صحيح؛ لأن الكسر نقض من حيث المعنى، فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ. انتهى.

وقد جعلوا منه ما رواه البيهقي عنه رحمته الله: أنه دعي إلى دار فأجاب، ودعي إلى دار أخرى فلم يجب، ف قيل له في ذلك، فقال: «إن في دار فلان كلباً»، ف قيل: وفي هذه الدار سنور، فقال: «السنور سبع»^(٢).

(١) المحصول (٢٥٩/٥).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢٩٢/١) رقم (٦٤٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٥١/١) رقم (١١٢١)، وأحمد في المسند (٣٢٧/٢) رقم (٨٣٢٤).

ووجه الدلالة: أنهم ظنوا أن الهرة يكسر المعنى، فأجاب بالفرق، وهو أن الهرة سبع، أي ليست بنجسة، كذا قيل.

قال في «المنحول»: قال الجدليون: الكسر يفارق النقض، فإنه يرد على إخاله المعلل، لا على عبارته، والنقض يرد على العبارة، قال: وعندنا لا معنى للكسر، فإن كل عبارة لا إخاله فيها، فهي طرد محذوف، فالوارد على الإخاله نقض، ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مختلفين، فهو باطل لا يقبل.

الاعتراض الثالث

عدم العكس

وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى، كاستدلال الحنفي على منع تقديم أذان الصبح بقوله: صلاة لا تقصر، فلا يجوز تقديم أذانها كالمغرب، فيقال له: هذا الوصف لا ينعكس؛ لأن الحكم الذي هو منع التقديم للأذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعلّة أخرى.

قال إمام الحرمين: إذا قلنا إن اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع، فالعكس لازم ما لم يثبت الحكم عند انتفاء العلة بتوقيف، لكن لا يلزم المستدل بيانه، بخلاف ما ألزمناه في النقض؛ لأن ذاك داع إلى الانتشار، وسببه أن إشعار النفي بالنفي منحط عن إشعار الثبوت بالثبوت.

وقال الآمدي: لا يرد سؤال العكس، إلا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة.

الاعتراض الرابع

عدم التأثير

وقد ذكر جماعة من أهل الأصول أن هذا الاعتراض قوي، حتى قال ابن الصباغ: إنه من أصح ما يعترض به على العلة.

وقال ابن السمعاني: ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير، ولست أرى له وجهاً بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير، وقد جعله القائلون به منقسماً إلى أقسام:

الأول: عدم التأثير في الوصف بكونه طريداً، وهو راجع إلى عدم العكس

السابق قبل هذا، كقولهم: صلاة الصبح لا تقصر، فلا تقدم على وقتها كالمغرب، فقولهم: لا تقصر وصف طردي بالنسبة إلى وصف التقديم.

الثاني: عدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض، كقولهم في بيع الغائب: مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء، فيقال: لا أثر لكونه غير مرئي، فإن العجز عن التسليم كاف؛ لأن بيع الطير لا يصح، وإن كان مرئياً.

وحاصله معارضة في الأصل؛ لأن المعترض يلغي من العلة وصفاً، ثم يعارضه المستدل بما بقي.

قال إمام الحرمين: والذي صار إليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا.

وقيل: بل يصح؛ لأن ذلك القيد له أثر في الجملة، وإن كان مستغنى عنه، كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين، وهو مردود؛ لأن ذلك القيد ليس محله، ولا وصفاً له، فذكره لغو، بخلاف الشاهد الثالث، فإنه متهى لأن يصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركناً.

الثالث: عدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً، بأن يكون له فائدة في الحكم، إما ضرورية، كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية، فاشتراط فيها العدد كالجمار.

وإما غير ضرورية، كقولهم: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام كالظهر، فإن قولهم: مفروضة حشو لو حذف لم يضر.

الرابع: عدم التأثير في الفرع، كقولهم: زوجت نفسها فلا يصح، كما لو تزوجت من غير كفاء، فيقال: غير كفاء لا أثر له، فإن النزاع في الكفاء وغيره سواء. وقد اختلف فيه على أقوال:

الأول: الجواز، قال الأستاذ أبو بكر: وهو الأصح.

والثاني: المنع.

والثالث: التفصيل، وهو عدم الجواز مع تبين محل السؤال، والجواز مع عدمه، واختاره إمام الحرمين.

الخامس: عدم التأثير في الحكم، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل به، كقولهم في المرتدين الذين يتلفون الأموال: مشركون أتلّفوا في دار الحرب، فلا ضمان عليهم كالحربي، فإن دار الحرب لا مدخل لها في

الحكم، فلا فائدة لذكرها؛ لأن من أوجب الضمان يوجبه، وإن لم يكن في دار الحرب، وكذا من نفاه ينفيه مطلقاً.

الاعتراض الخامس

القلب

قال الآمدي: هو أن يبين القلب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له، أو يدل عليه وله، والأول قلما يتفق في الأقيسة.

ومثله في المنصوص: باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الخال وارث من لا وارث له»^(١)، فأثبت إرثه عند عدم الوارث، فيقول المعترض: هذا يدل عليك لا لك؛ لأن معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، أي ليس الجوع زاداً، ولا الصبر حيلة. قال الفخر الرازي في «المحصول»^(٢): القلب معارضة إلا في أمرين:

أحدهما: أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة، وفي سائر المعارضات يمكن.

والثاني: لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل؛ لأن أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه، ويمكن ذلك في سائر المعارضات، أما فيما وراء هذين الوجهين، فلا فرق بينه وبين المعارضة.

قال الهندي: والتحقيق أنه دعوى؛ لأن ما ذكره المستدل عليه لا له في تلك المسألة على ذلك الوجه. انتهى. وجعله ابن الحاجب وشرح كلامه قسمين:

أحدهما: تصحيح مذهب المعترض، فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما.

وثانيهما: إبطال مذهب المستدل ابتداءً، إما صريحاً، أو بالالتزام.

ومثال الأول: أن يقول الحنفي: الاعتكاف يشترط فيه الصوم؛ لأنه لبث، فلا يكون بمجرد قرب، كالوقوف بعرفة.

فيقول الشافعي: فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة.

ومثال الثاني: أن يقول الحنفي في أنه يكفي مسح ربع الرأس عضو من أعضاء

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤/٤٢٢) رقم (٢١٠٤)، والدارمي في السنن (٢/٤٧٤) رقم (٣٠٥٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/٢١٥) رقم (١١٩٩٢).

(٢) المحصول (٥/٢٦٣).

الوضوء، فلا يكفي أقله، كسائر الأعضاء، فيقول الشافعي: فلا يقدر بالربع، كسائر الأعضاء، هذا الصريح.

وأما الالتزام، فمثاله أن يقول الحنفي: يبيع غير المرئي ببيع معاوضة، فيصح مع الجهل بأحد العوضين، كالنكاح، فيقول الشافعي: فلا يثبت فيه خيار الرؤية، كالنكاح.

وقد ذهب إلى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور، وأنه قادح.

وأنكره بعض أهل الأصول، وقال: إن الحكمين، أي ما يثبته المستدل، وما يثبته القالب، إن لم يتنافيا، فلا قلب، إذ لا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين، وإن استحال اجتماعهما في صورة واحدة، فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه، فلا يكون قلباً، إذ لا بد فيه من الرد إلى ذلك الأصل.

وأجاب الجمهور عن هذا بأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما، فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل، لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع، فإذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل، امتنع ثبوت الحكم الأول، وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لازم جدلاً لا ديناً.

وقال أبو الطيب الطبري: إن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا، حيث استدلل أبو حنيفة بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(١) في مسألة الساحة قال: وفي هدم البناء إضرار بالغاصب، فقال له أصحابنا: وفي بيع صاحب الساحة لساحته إضرار به.

قال: ومن أصحابنا من قال: لا يصح سؤال القلب، قال: وهو شاهد زور، يشهد لك ويشهد عليك، قال: وهذا باطل؛ لأن القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله، فصار كما لو عارضه بدليل آخر.

وقيل: هو باطل، إذ لا يتصور إلا في الأوصاف الطردية.

ومن أنواع القلب: جعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وإذا أمكن ذلك تبين أن لا علة، فإن العلة هي الموجبة، والمعلول هو الحكم الواجب لها.

وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه:

منها ما قدمنا عن الفخر الرازي^(٢).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (٦٦/٢) رقم (٢٣٤٥)، وابن ماجه في السنن (٧٨٤/٢) رقم (٢٣٤٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦٩/٦) رقم (١١١٦٦)، وأبو يعلى في المسند (٣٩٧/٤) رقم (٢٥٢٠).

(٢) المحصول (٢٦٥/٥).

وقال القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي: إنه معارضة، فإنه لا يفسد العلة.

وقال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى»: والحق أنه نوع معارضة، اشترك فيه الأصل والجامع، فكان أولى بالقبول.

الاعتراض السادس

القول بالموجب

بفتح الجيم، أي القول بما أوجبه دليل المستدل.

قال في «المحصول»^(١): وحده: تسليم ما جعله المستدل موجب العلة، مع استبقاء الخلاف. انتهى.

قال الزركشي في «البحر»^(٢): وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه، من حكم المسألة المتنازع فيها، مع كونه غير مستلزم.

قال: وهذا أولى من تعريف الرازي له بموجب العلة؛ لأنه لا يختص بالقياس.

قال ابن المنير: حدوه بتسليم مقتضى الدليل، مع بقاء النزاع فيه، وهو غير مستقيم؛ لأنه يدخل فيه ما ليس منه، وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية في الموضوع بقوله رحمته الله: «في أربعين شاة شاة»^(٣) فقال المعترض: أقول بموجب هذا الدليل، لكنه لا يتناول محل النزاع، فهذا ينطبق عليه الحد، وليس قولاً بالموجب؛ لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في العلة، فتمام الحد أن يقال: هو تسليم مقتضى الدليل، مع بقاء النزاع، حيث يكون للمستدل عذر معتبر.

ومن أنواع القول بالموجب: أن يذكر المستدل إحدى المقدمتين، ويسكت عن الأخرى، ظناً منه أنها مسلمة، فيقول الخصم بموجب المقدمة المذكورة، ويبقى على المنع لما عداها.

ومنها: أن يعتقد المستدل تلازماً بين محل النزاع، وبين محل آخر، فينصب

(١) المحصول (٢٦٩/٥).

(٢) البحر المحيط (٢٩٧/٥).

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن (٥٧٧/١) رقم (١٨٠٥)، والدارمي في السنن (٤٦٤/١) رقم (١٦٢١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨٨/٤) رقم (٧٠٤٦).

الدليل على ذلك المحل بناء منه على أن ما ثبت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع.

فيقول المعترض بالموجب ومنع الملازمة.

والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى خروج الدليل عن محل النزاع، والمعارضة فيها اعتراف بأن للدليل دلالة على محل النزاع.

قال إمام الحرمين، وابن السمعاني: وهو سؤال صحيح إذا خرج مخرج الممانعة، ولا بد في توجيهه من شرط، وهو أن يسند الحكم الذي ينصب له العلة إلى شيء، مثل قول الحنفي في ماء الزعفران: ماء خالطه طاهر، والمخالطة لا تمنع صحة الموضوع. فيقول المعترض: المخالط لا يمنع، لكنه ليس بماء مطلق.

قال في «المنحول»: الأصوليون يقولون تارة: إن القول بالموجب ليس اعتراضاً، وهو لعمرى كذلك، فإنه لا يبطل العلة؛ لأنها إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه، فلا ن تجري وحكمها متفق عليه أولى.

واختلفوا هل يجب على المعترض إبداء سند القول بالموجب أم لا؟.

ف قيل: يجب لقربه إلى ضبط الكلام، وصونه عن الخط، وإلا فقد يقول بالموجب على سبيل العناد.

وقيل: لا يجب؛ لأنه قد وفى بما عليه، وعلى المستدل الجواب، وهو أعرف بماخذ مذهبه، قال الآمدي: وهو المختار.

الاعتراض السابع

الفرق

وهو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة، أو جزء علة، وهو معدوم في الفرع، سواء كان مناسباً أو شبيهاً إن كانت العلة شبيهة، بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدي المعترض وصفاً فارقاً بينه وبين الفرع.

قال في «المحصول»^(١): الكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم بعلتين، هل يجوز أم لا؟. انتهى.

(١) المحصول (٢٧١/٥).

وقد اشترطوا فيه أمرين :

أحدهما : أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجوه، وإلا لكان هو هو، وليس كلما انفرد به الأصل بوصف من الأوصاف يكون مؤثراً، مقتضياً للحكم، بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره، فلا يكون الوصف الفارق قادحاً.

والثاني : أن يكون قاطعاً للجمع بأن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه، أو مثله فيعارضه.

قال جمهور الجدليين في حده: الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع، إذ اللفظ أشعر به، وهو الذي يقصد منه.

وقال بعضهم: حقيقته المنع من الإلحاق بذكر وصف في الفرع، أو في الأصل.

قال إمام الحرمين، والأستاذ أبو إسحاق: إن الفرق ليس سؤالاً على حياله، وإنما هو معارضة الأصل بمعنى، أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلّة مستقلة، وهو سؤال صحيح، كما اختاره إمام الحرمين، وجمهور المحققين من الأصوليين، والفقهاء.

قال إمام الحرمين: ويعترض على الفارق مع قبوله في الأصل بما يعترض به على العلل المستقلة.

الاعتراض الثامن

الاستفسار

وقد قدمه جماعة من الأصوليين على الاعتراضات، ومعناه: طلب شرح معنى اللفظ إن كان غريباً، أو مجملاً، ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما، مما يطلب به شرح الماهية، وهو سؤال مقبول معول عليه عند الجمهور، وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء؛ لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققاً، لم يظهر وفاق ولا خلاف.

وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عند أن يتضح له محل النزاع، ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال، أو غرابة، فيقول المعارض:

أولاً: اللفظ الذي ذكره المستدل مجمل، أو غريب بدليل كذا، فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير.

وحكى الصفي الهندي أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضاً؛ لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه .

قال بعض أهل الأصول: إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها، وليس من جنسها، إذ الاعتراض عبارة عما يחדش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل .

الاعتراض التاسع

فساد الاعتبار

أي أنه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم، لمخالفته للنص، أو الإجماع، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس، أو كان تركيبه مشعراً بنقيض الحكم المطلوب .

وخص فساد الاعتبار جماعة من أهل الأصول بمخالفته للنص، وهذا الاعتراض مبني على أن خبر الواحد مقدم على القياس، وهو الحق . وخالف في ذلك طائفة من الحنفية، والمالكية، فقدموا القياس على خبر الواحد .
وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه:

الأول: الطعن في سند النص إن لم يكن من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل .

أو بيان أن المراد به غير ظاهره .

أو أن مدلوله لا ينافي حكم القياس .

أو المعارضة له بنص آخر حتى يتساقطا، ويصح القياس .

أو أن القياس الذي اعتمده أرجح من النص الذي عارض به، ويقيم الدليل على ذلك .

الاعتراض العاشر

فساد الوضع

وذلك بإبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص، بأن يبين المعارض أن الجامع الذي ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص، أو إجماع في

نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان، وذلك بأن يكون أحدهما مضيقاً، والآخر موسعاً، أو أحدهما مخففاً، والآخر مغلظاً، أو أحدهما إثباتاً، والآخر نفياً.

والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذي قبله أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار، ولا عكس. وجعلهما أبو إسحاق الشيرازي واحداً.

وقال ابن برهان: هما شيئان من حيث المعنى، لكن الفقهاء فرقوا بينهما، وقالوا: فساد الوضع، هو: أن يعلق على العلة ضد ما يقتضيه النص، وقيل: فساد الاعتبار هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص.

وقيل: فساد الوضع، هو إظهار كون الوصف ملائماً لنقيض الحكم، مع اتحاد الجهة، ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات، لتنزيلها منزلة تعدد الأوصاف، وعن ترك حكم العلة بمجرد ملائمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل، إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع إلى القدح في المناسبة.

قال ابن السمعاني: وذكر أبو زيد أن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد، والطرد ليس بحجة.

وقيل: هو أقوى من النقيض؛ لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال، والنقض يمكن الاحتراز عنه.

وقال الأصفهاني في «شرح المحصول»: هو مقبول عند المتقدمين، ومنعه المتأخرون، إذ لا توجه له لكونه خارجاً عن المنع والمعارضة.

وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعترض.

الاعتراض الحادي عشر

المنع

قال ابن السمعاني: الممانعة: أرفع سؤال على العلل.

وقيل: إنها أساس المناظرة، وهو يتوجه على الأصل من وجهين:

أحدهما: منع كون الأصل معللاً؛ لأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن ادعى تعليل شيء كلف بيانه.

قال إمام الحرمين : إنما يتجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريراً، فإن الفرع في العلة المحررة يرتبط بالأصل .

قال إلكيا : هذا الاعتراض باطل ؛ لأن المعلل إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى .

الثاني : منع الحكم في الأصل .

واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضي انقطاع المستدل أم لا ؟ .

ف قيل : إنه يقتضي انقطاعه .

وقيل : إنه لا يقتضي ذلك ، وبه جزم إمام الحرمين وإلكيا الطبري .

قال ابن برهان : إنه المذهب الصحيح ، المشهور بين النظار ، واختاره الآمدي ، وابن الحاجب .

وقيل : إن كان المنع جلياً فهو انقطاع ، وإن كان خفياً فلا ، واختاره الأستاذ أبو إسحاق .

وقيل : يتبع عرف البلد الذي وقعت فيه المناظرة ، فإن الجدل مراسيم ، فيجب اتباع العرف ، وهو اختيار الغزالي .

وقيل : إن لم يكن له مدرك غيره جاز ، واختاره الآمدي .

الاعتبار الثاني عشر

التقسيم

وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين ، أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ، واللفظ محتمل لهما ، غير ظاهر في أحدهما .

قال الآمدي : وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعاً ، والآخر مسلماً ، بل قد يكونان مسلمين ، لكن الذي يرد على أحدهما غير ما يرد على الآخر ، إذ لو اتحد ما يرد عليهما ، لم يكن للتقسيم معنى ، ولا خلاف في أنه لا يجوز كونهما ممنوعين ؛ لأن التقسيم لا يفيد .

وقد منع قوم من قبول هذا السؤال ؛ لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطالاً له ، إذ لعله غير مراده .

مثاله : في الصحيح الحاضر ، إذا فقد الماء وجد سبب جواز التيمم ، وهو تعذر الماء ، فيجوز التيمم ، فيقول المعترض : ما المراد بكون تعذر الماء سبباً

للتيمم، هل تعذر الماء مطلقاً، أو تعذره في السفر، أو المرض؟ .
الأول: ممنوع.

وحاصله أنه منع بعد تقسيم، فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من كونه مقبولاً أو مردوداً، وموجباً للانقطاع أو غير موجب .
 وجوابه أن يعين المستدل أن اللفظ موضوع له، ولو عرفاً أو ظاهراً .

الاعتراض الثالث عشر

اختلاف الضابط

اختلاف الضابط بين الأصل والفرع، لعدم الثقة بالجامع، كقولهم في شهود القصاص: تسببوا للقتل عمداً، فلزمهم القصاص زجراً لهم عن التسبب كالمكره، فالمشترك بين الأصل والفرع إنما هو الحكمة، وهي الزجر، والضابط في الفرع الشهادة، وفي الأصل الإكراه، ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها، وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود، وأن لا يكون .
 وجوابه: ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطاً عرفاً، أو ببيان المساواة في الضابط .

الاعتراض الرابع عشر

اختلاف حكمي الأصل والفرع

قيل: إنه قاذح؛ لأن شرط القياس مماثلة الفرع للأصل في علته وحكمه، فإذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة، وذلك كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها، قياساً على إثباتها في مالها .

الاعتراض الخامس عشر

وجود الوصف

منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل، موجوداً في الأصل، فضلاً أن يكون هو العلة .

مثاله : أن يقول في الكلب : حيوان يغسل من ولوغه سبعاً ، فلا يقبل جلده الدباغ ، كالخنزير ، فيقول المعترض : لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعاً .
والجواب عن هذا الاعتراض بإثبات وجود الوصف في الأصل بما هو طريق ثبوت مثله ، إن كان حسيّاً فبالحس ، وإن كان عقليّاً فبالعقل ، وإن كان شرعياً فبالشرع .

* * *

الاعتراض السادس عشر

منع كون الوصف المدعى عليه علة

قال ابن الحاجب في «مختصر المنتهى» : وهو من أعظم الأسئلة لعمومه ، وتشعب مسالكه ، والمختار قبوله ، وإلا لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طردي . انتهى .
مثاله : إن يقول في الكلب : حيوان يغسل من ولوغه سبعاً ، فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير ، فيقول : لا نسلم أن كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ ، معللاً بكونه يغسل من ولوغه .
وجوابه : بإثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة سابقاً .

* * *

الاعتراض السابع عشر

القدح في المناسبة

وهو إبداء مفسدة راجحة ، أو مساوية ، لما تقدم من أن المناسبة تنخرم بالمعارضة .
وجوابه : ترجيح المصلحة على المفسدة إجمالاً أو تفصيلاً .

* * *

الاعتراض الثامن عشر

المصلحة المقصودة

القدح في إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له .
مثاله : أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأييد : إنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب .

ووجه المناسبة أنه يفضي إلى رفع الفجور، وتقديره أن رفع الحجاب، وتلاقي الرجال والنساء يفضي إلى الفجور، وأنه يرتفع بتحريم التأييد، إذ يرتفع الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر، المفضية إلى الفجور.

فيقول المعترض: لا يفضي إلى ذلك، بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور؛ لأن النفس حريصة على ما منعت منه، وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور.

وجوابه ببيان الإفضاء إليه، بأن يقول في هذه المسألة: التأييد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وباللدوام يصير كالأمر الطبيعي.

الاعتراض التاسع عشر

الوصف غير الظاهر

كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود.
وجوابه بالاستدلال على كونه ظاهراً، كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك.

الاعتراض الموفي عشرين

الوصف غير المنضبط

كون الوصف غير منضبط، كالحكم والمصالح، مثل الحرج، والمشقة، والزجر، فإنها أمور ذوات مراتب غير محصورة، ولا متميزة، وتختلف باختلاف الأشخاص والزمان، والأحوال.

وجوابه بتقرير الانضباط، إما بنفسه أو بوصفه.

الاعتراض الحادي والعشرون

المعارضة

وهي إلزام المستدل الجمع بين شيئين، والتسوية بينهما في الحكم، إثباتاً أو نفياً. كذا قال الأستاذ أبو منصور.

وقيل: هي إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره، وهي من أقوى الاعتراضات،

وهي أعم من اعتراض النقض، فكل نقض معارضة، ولا عكس، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن النقض هو تخلف الحكم مع وجود العلة، وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة. وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الأصول، والجدل، وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح.

واختلف القائلون بها في الثابت منها، فقليل: إنما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة، ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى، وذكر الكعبي في «جدله» أنه يجوز معارضة الدعوى بالدعوى.

أقسام المعارضة: والمعارضة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع، ومعارضة في الوصف. أما المعارضة في الأصل: فبأن يذكر علة أخرى في الأصل سوى العلة التي علل بها المستدل، وتكون تلك العلة معدومة في الفرع، ويقول: إن الحكم في الأصل إنما كان بهذه العلة التي ذكرها المعترض، لا بالعلة التي ذكرها المستدل. قال ابن السمعاني، والصفى الهندي: وهذا هو سؤال الفرق.

وذكر بعض أهل الأصول: أنه لا فرق بين أن تكون العلة التي يبيدها المعترض مستقلة بالحكم، كمعارضة الكيل بالطعم، أو غير مستقلة، بل هي جزء علة، كزيادة الجراح في القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالمثل، وهذا إذا كانت العلة التي جاء بها المعترض مسلمة من خصمه، أو محتملة احتمالاً راجحاً، أما إذا تعارضت الاحتمالات، فقليل: يرجح وصف المستدل.

وقيل: وصف المعترض.

وقيل: لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، بل هو من التحكم المحض. ثم اختلفوا مع عدم الترجيح، هل تقتضي هذه المعارضة إبطال دليل المستدل أم لا؟ على قولين، حكاها الأستاذ أبو منصور.

ثم اختلفوا هل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع على أقوال:

الأول: أنه لا يجب، بل على المستدل أن يبين ثبوته في الفرع، ليصح الإلحاق وإلا بطل الجمع.

الثاني: أنه يجب على المعترض البيان؛ لأن الفرق لا يتم إلا بذلك.

الثالث: أنه إن قصد الفرق بين الأصل والفرع، وجب عليه ذلك، وإلا لم يجب، وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب.

وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف في الأصل، أو بمنع المناسبة، أو منع الشبه، إن أثبتته بأحدهما؛ لأن المعارضة لا تتم من المعارض، إلا إذا كان الوصف الذي عارض به في الأصل مناسباً، أو شبيهاً، إذ لو كان طردياً لم تصح المعارضة، أو بمنع كون الوصف الذي أبداه المعارض ظاهراً، أو بمنع كونه منضبطاً، أو ببيان إلغاء الوصف الذي وقعت به المعارضة، أو ببيان رجوعه إلى عدم وجود وصف في الفرع، لا إلى ثبوت معارض في الأصل.

وأما المعارضة في الفرع: فهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه، أو ضده، بنص أو إجماع، أو بوجود مانع، أو بفوات شرط، فيقول: ما ذكرت من الوصف، وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده، بنص هو كذا، أو بإجماع على كذا، أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف، أو بفوات شرط له.

وقد قبل هذا الاعتراض، أعني المعارضة في الفرع، بعض أهل الأصول والجدل، ونفاه آخرون، فقالوا: إن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت.

قال الصفي الهندي: وهو ظاهر إلا فيما إذا كانت المعارضة بفوات شرط.

وأما المعارضة في الوصف فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون بضعده.

والثاني: أن يكون في عين حكمه، مع تعذر الجمع بينهما.

مثال الأول: أن يقول المستدل في الوضوء: إنها طهارة حكمية، فتفتقر إلى النية، قياساً على التيمم.

فيقول المعارض: طهارة بالماء، فلا تفتقر إلى النية، قياساً على إزالة النجاسة، فلا بد عند ذلك من الترجيح.

ومثال الثاني: أن يقول المعارض: نفس هذا الوصف الذي ذكرته يدل على خلاف ما تريده، ثم يوضح ذلك بما يكون محتملاً.

الاعتراض الثاني والعشرون

سؤال التعدية

وهو أن يعين المعارض في الأصل معنى غير ما عينه المستدل، ويعارضه به، ثم يقول للمستدل: ما عللت به، وإن تعدى إلى فرع مختلف فيه، فكذا ما عللت به أنا، يتعدى إلى فرع آخر مختلف فيه، وليس أحدهما أولى من الآخر.

وذلك كأن يقول المستدل : بكر، فجاز خيارها كالصغيرة، فيقول المعارض :
 البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة، فالصغر متعدد إلى الثيب الصغيرة.
 وقد اختلفوا في قبول هذا الاعتراض، فقبله البعض، ورده البعض، وأدرجه
 الصفي الهندي في اعتراض المعارضة في الأصل.
 وجوابه : إبطال ما اعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار.
 واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار إليه المعارض من
 التسوية في التعدية، أو لا يجب؟.
 فقال الأكثرون : لا يجب، وقال بعض أهل الأصول : يجب.

* * *

الاعتراض الثالث والعشرون

سؤال التركيب

وهو أن يقول المعارض : شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب،
 وهو قسمان :
 مركب الأصل . ومركب الوصف .
 ومرجع الأول : منع حكم الأصل، أو منع العلة، ومرجع الثاني : منع الحكم،
 أو منع وجود العلة في الفرع .
 وقد اختلفوا في قبوله، فبعضهم قبله، وبعضهم رده.

* * *

الاعتراض الرابع والعشرون

الوصف المعلل

منع وجود الوصف المعلل به في الفرع، كأن يقول المستدل في أمان العبد :
 أمان صدر عن أهله، كالعبد المأذون له في القتال .
 فيقول المعارض : لا نسلم أن العبد أهل للأمان .
 وجوابه ببيان ما يثبت به أهليته من حس، أو عقل، أو شرع، وقد جعل
 بعضهم هذا الاعتراض مندرجاً فيما تقدم.

* * *

الاعتراض الخامس والعشرون

المعارضة في الفرع

وقد تقدم بيانه في الاعتراض الحادي والعشرين .

الاعتراض السادس والعشرون

المعارضة في الوصف

وقد تقدم بيانه أيضاً في الاعتراض الحادي والعشرين ، وإنما ذكرناهما هنا وهناك ؛ لأن كثيراً من أهل الأصول والجدل جعلوا المعارضة ثلاثة اعتراضات ، المعارضة في الأصل اعتراضاً ، والمعارضة في الفرع اعتراضاً ، والمعارضة في الوصف اعتراضاً ، وبعضهم جعلوا الثلاث المعارضات اعتراضاً واحداً ، ولا مشاحة في مثل ذلك ، فهو مجرد اصطلاح .

الاعتراض السابع والعشرون

اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع

كأن يقول المستدل : يحد اللائط كما يحد الزاني ؛ لأنهما إيلاج محرم شرعاً ، مشتهى طبعاً .

فيقول المعارض : المصلحة في تحريمهما مختلفة ، ففي الزنا منع اختلاط الأنساب ، وفي اللواط دفع رذيلة اللواط .

وحاصله : معارضة في الأصل ، بإبداء خصوصية ، ولهذا أدرجه بعضهم في اعتراض المعارضة في الأصل ، وبعضهم جعله اعتراضاً مستقلاً .
وجوابه بإلغاء الخصوصية .

الاعتراض الثامن والعشرون

حكم الأصل والفرع

أن يدعي المعارض المخالفة بين حكم الأصل وحكم الفرع ، وهو اعتراض متوجه إلى المقدمة القائلة ، فيوجد الحكم في الرفع كما وجد في الأصل .

وحاصل هذا: أن دعوى المعارض للمخالفة إما أن تكون بدليل المستدل، فيرجع إلى اعتراض القلب، أو غيره، فيكون اعتراضاً خاصاً، خارجاً عما تقدم، وقد جعله بعضهم مندرجاً فيما تقدم.

وهاهنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات:

الفائدة الأولى: اختلفوا هل يلزم المعارض أن يورد الأسئلة مرتبة بعضها مقدم على البعض إذا أورد أسئلة متعددة، أم لا يلزمه ذلك، بل يقدم ما شاء، ويؤخر ما شاء؟.

فقال جماعة: لا يلزمه الترتيب.

وقال آخرون: يلزمه؛ لأنه لو جاز إيرادها على أي وجه اتفق، لأدى إلى التناقض، كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة، أو بعد النقض، أو بعد المطالبة، فإنه ممتنع؛ لأنه منع بعد تسليم، وإنكار بعد إقرار.

قال الآمدي^(١): وهذا هو المختار. وقيل: إن اتحد جنس السؤال كالنقض، والمعارضة، والمطالبة، جاز إيرادها من غير ترتيب؛ لأنها بمنزلة سؤال واحد، فإن تعددت أجناسها، كالمنع مع المطالبة، ونحو ذلك لم يجوز، وحكاها الآمدي عن أهل الجدل، وقال: اتفقوا على ذلك، ونقل عن أكثر الجدليين أنه يقدم المنع، ثم المعارضة، ونحوها، ولا يعكس هذا الترتيب، وإلا لزم الإنكار بعد الإقرار.

قال جماعة من المحققين منهم: الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولاً؛ لأنه إذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جملة الأدلة، ثم بالقوادح؛ لأنه لا يلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحاً، ثم إذا بدأ بالمنع، فالأولى أن يقدم منع وجود الوصف في الفرع؛ لأنه دليل الدعوى، ثم منع ظهوره، ثم منع انضباطه، ثم منع كونه علة في الأصل، فإذا فرغ من الممنوع شرع في القوادح، فيبدأ بالقول بالموجب، لوضوح مأخذه، ثم بفساد الوضع، ثم بالقدرح في المناسبة، ثم بالمعارضة.

وقال الأكثر من القدماء كما حكاها عنهم أبو الحسن السهيلي في «أدب الجدل»: إنه يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل؛ لأنه إذا كان ممنوعاً لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعاً، أو مسلماً، ولا كون الأصل معللاً بتلك العلة، أو غيرها، ثم يطالبه بإثبات الوصف في الفرع، ثم باطراد العلة، ثم بتأثيرها بكونه غير فاسد الوضع، ثم بكونه غير فاسد الاعتبار، ثم بالقلب، ثم بالمعارضة.

(١) الإحكام للآمدي (١٥٩/٤).

وقال جماعة من الجدليين، والأصوليين: إن أول ما يبدأ به الاستفسار، ثم فساد الاعتبار، ثم فساد الوضع، ثم منع حكم الأصل، ثم منع وجود العلة في الأصل، ثم منع عليّة الوصف، ثم المطالبة، وعدم التأثير، والقدرح في المناسبة، والتقسيم، وعدم ظهور الوصف، وانضباطه، وكون الحكم غير صالح للإفضاء إلى ذلك المقصود، ثم النقض والكسر، ثم المعارضة، والتعديّة، والتركيب، ثم منع وجود العلة في الفرع، ومخالفة حكمه حكم الأصل، ثم القلب، ثم القول بالموجب.

وقد قدمنا قول من قال: إن جميع الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة، ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة، فقد تم الدليل، وحصل الغرض، من إثبات المدعي، ولم يبق للمعترض مجال، فيكون ما سواه من الأسئلة باطلاً، فلا يسمع؛ لأنه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلا بإقامة الدليل على جميع المقدمات، وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها.

الفائدة الثانية: في الانتقال عن محل النزاع إلى غيره قبل تمام الكلام فيه.

منعه الجمهور؛ لأننا لو جوزناه لم يتأت إفحام الخصم، ولا إظهار الحق؛ لأنه ينتقل من كلام إلى كلام، ثم كذلك إلى ما لا نهاية له، فلا يحصل المقصود من المناظرة، وهو إظهار الحق، وإفحام المخالف له، وهذا إذا كان الانتقال من المستدل.

وأما إذا كان من السائل، بأن ينتقل من سؤاله قبل تمامه، ويقول: ظننت أنه لازم، فبان خلافه، فمكنوني من سؤال آخر، فقال بعضهم: الأصح أنه يمكن من ذلك، إذا كان انحداً من الأعلى إلى الأدنى، فإن كان ترقياً من الأدنى إلى الأعلى، كما لو أراد الترقى من المعارضة إلى المنع، لم يمكن من ذلك؛ لأنه يكذب نفسه، وقيل: يمكن؛ لأن مقصوده الإرشاد.

الفائدة الثالثة: في الفرض والبناء.

قالوا: إنه يجوز للمستدل في الاستدلال ثلاث طرق:

الأولى: أن يدل على المسألة بعينها.

والثانية: أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها.

والثالثة: أن يبني المسألة على غيرها.

فإن استدل عليها بعينها فواضح، وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها

جاز؛ لأنه إذا كان الخلاف في الكل، وثبت الدليل في بعضها، ثبت في الباقي بالإجماع، وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسألة لم يجز. وأما إذا أراد أن يبني المسألة على غيرها، فإما أن يبينها على مسألة أصولية، وإما أن يبينها على مسألة فروعية، وعلى التقديرين إما أن يكون طريقها واحدة، أو مختلفة، فإن كانت واحدة جاز، وإن كانت مختلفة لم يجز، وهذا قول جمهور أهل الجدل.

وقال ابن فورك: لا يجوز الفرض والبناء؛ لأن حق الجواب أن يطابق السؤال.

وقال إمام الحرمين: إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف. قال: المستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف، وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها.

وحاصله: إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين، كان مستحسنًا، وإلا كان مستهجنًا، وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور، وتظهر في بعض آخر، فالتفاوت بالأولية خاصة، والعلة واحدة.

الفائدة الرابعة: في جواز التعلق بمناقضات الخصوم.

قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز إثبات المذهب إلا بدليل شرعي، ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة.

فذهب جماعة إلى جوازه من حيث إن المقصود من الجدل تضيق الأمر على الخصم.

وذكر القاضي تفصيلاً حسناً، فقال: إن كانت المناقضة عائدة إلى تفاصيل أصل، لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل وصحته، فلا يجوز التعلق بها، وإلا جاز.

الفائدة الخامسة: في السؤال والجواب.

قال الصيرفي: السؤال إما استفهام مجرد، وهو الاستخبار عن المذهب، أو عن العلة، وإما استفهام عن الدلالة، أي التماس وجه دلالة «البرهان»، ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه.

وسبيل الجواب أن يكون إخباراً مجرداً، ثم الاستدلال، ثم طرد الدليل، ثم

السائل في الابتداء، إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله، أو يكون عالماً به، ثم إما أن يعلم صحته، فسؤاله لا معنى له، وإما أن لا يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل.

والحاصل أن من أنكر الأصل الذي يستشهد به المجيب، فسؤاله عنه أولى؛ لأن الذي أحوجه إلى المسألة هو الخلاف، فأما إذا كان الخلاف في الشاهد، فالسؤال عنه أولى.

الفصل السابع

في الاستدلال

وهو في اصطلاحهم، ما ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس .
لا يقال: هذا من تعريف بعض الأنواع ببعض، وهو تعريف بالمساوي، في الجلاء والخفاء، بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم؛ لأنه قد سبق العلم بالنص، والإجماع، والقياس .

واختلفوا في أنواعه: فقليل هي ثلاثة:

الأول: التلازم بين الحكمين، من غير تعيين علة، وإلا كان قياساً .

الثاني: استصحاب الحال .

الثالث: شرع من قبلنا .

قالت الحنفية: ومن أنواعه نوع رابع، وهو الاستحسان .

وقالت المالكية: ومن أنواعه نوع خامس، وهو المصالح المرسلة .

وسنفرد لكل واحد من هذه الأنواع بحثاً، ونلحق بها فوائد، لاتصالها بها بوجه من الوجوه .

البحث الأول

في التلازم

وهو أربعة أقسام:

لأن التلازم إنما يكون بين حكمين، وكل واحد منهما إما مثبت أو منفي، وحاصله إذا كان تلازم تساوي فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر، ونفيه نفيه، وإن كان مطلق اللزوم، فثبوت اللزوم يستلزم ثبوت اللازم، من غير عكس، ونفي اللازم يستلزم نفي اللزوم، من غير عكس، وأنه إذا كان بين الشيئين انفصال حقيقي، فثبوت كل يستلزم نفي الآخر، ونفيه ثبوته، وإن كان منع جمع، فثبوت كل يستلزم نفي الآخر من غير عكس، وإن كان منع خلو فنفي كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس .

وخلاصة هذا البحث يرجع إلى الاستدلال بالأقيسة الاستثنائية، والاقترانية. قال الآمدي^(١): ومن أنواع الاستدلال قولهم: وجد السبب والمانع أو فقد الشرط.

ومنها: انتفاء الحكم لانتفاء مداركه.

ومنها: الدليل المؤلف من أقوال، يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر، ثم قسمه إلى الاقتراني والاستثنائي، وذكر الأشكال الأربعة وشروطها، وضروبها. انتهى. فليرجع في هذا البحث إلى ذلك الفن.

وإذا كان هذا لا يجري إلا فيما فيه تلازم، أو تناف، فالتلازم إما أن يكون طرداً أو عكساً، أي من الطرفين، أو طرداً لا عكساً، أي من طرف واحد، والتنافي لا بد أن يكون من الطرفين، لكنه إما أن يكون طرداً وعكساً، أي إثباتاً ونفيًا، وإما طرداً فقط، أي إثباتاً، وإما عكساً فقط، أي نفيًا.

الأول: المتلازمان طرداً وعكساً، وذلك كالجسم والتأليف، إذ كل جسم مؤلف، وكل مؤلف جسم، وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين، وبين النفيين، كلاهما طرداً وعكساً، كلما كان جسماً كان مؤلفاً، وكلما كان مؤلفاً كان جسماً، وكلما لم يكن مؤلفاً لم يكن جسماً، وكلما لم يكن جسماً لم يكن مؤلفاً.

الثاني: المتلازمان طرداً فقط، كالجسم والحدوث، إذ كل جسم حادث، ولا ينعكس في الجوهر الفرد، فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين طرداً فيصدق، كلما كان جسماً كان حادثاً، لا عكساً، فلا يصدق كلما كان حادثاً كان جسماً، ويجري فيه التلازم بين النفيين، عكساً، فيصدق كلما لم يكن حادثاً لم يكن جسماً، لا طرداً، فلا يصدق كلما لم يكن جسماً لم يكن حادثاً.

الثالث: المتنافيان طرداً وعكساً، كالحديث ووجوب البقاء، فإنهما لا يجتمعان في ذات، فتكون حادثة واجبة البقاء، ولا يرتفعان، فيكون قديماً غير واجب البقاء، فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي، وبين النفي والثبوت، طرداً وعكساً، أي من الطرفين، فيصدق لو كان حادثاً لم يجب بقاؤه، ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثاً، ولو لم يكن حادثاً فلا يجب بقاؤه، ولو لم يجب بقاؤه، فلا يكون حادثاً.

الرابع: المتنافيان طرداً لا عكساً، أي إثباتاً لا نفيًا، كالتأليف والقدم، إذ لا يجتمعان، فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم، لكنهما قد يرتفعان، كالجزء الذي لا

(١) الإحكام للآمدي (١٦٢/٤).

يتجزأ، وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي، طرداً وعكساً، أي من الطرفين، فيصدق كلما كان جسماً لم يكن قديماً، وكلما كان قديماً لم يكن جسماً، ولا يصدق كلما كان جسماً لم يكن قديماً، وكلما كان قديماً كان جسماً.

الخامس: المتنافيان عكساً، أي نفيًا، كالأساس والخلل، فإنهما لا يرتفعان، فلا يوجد ما ليس له أساس، ولا يختل، وقد يجتمعان في كل ما له أساس قد يختل بوجه آخر، وهذا يجري فيه تلازم النفي والإثبات، طرداً وعكساً، فيصدق كل ما لم يكن أساس، فهو مختل، وكل ما لم يكن مختلاً فليس له أساس، ولا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل، وكل ما كان مختلاً فليس له أساس.

وما قدمنا عن الآمدي أن من أنواع الاستدلال قولهم: وجد السبب إلخ، هو أحد الأقوال لأهل الأصول.

وقال بعضهم: إنه ليس بدليل، وإنما هو دعوى دليل، فهو بمثابة قولهم: وجد دليل الحكم، فيوجد الحكم لا يكون دليلاً ما لم يعين، وإنما الدليل ما يستلزم المدلول. وقال بعضهم: هو دليل، إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول.

والصواب القول الأول أنه استدلال، لا دليل، ولا مجرد دعوى.

واعلم أنه يرد على جميع أقسام التلازم من الاعتراضات السابقة جميع ما تقدم، ما عدا الاعتراضات الواردة على نفس العلة.

البحث الثاني

الاستصحاب

أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو شرعي.

ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه، فهو مظنون البقاء.

قال الخوارزمي في «الكافي»: وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي، والإثبات، فإن كان

التردد في زواله، فالأصل بقاءه، وإن كان التردد في ثبوته، فالأصل عدم ثبوته. انتهى.

واختلفوا هل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال:

الأول: أنه حجة، وبه قالت الحنابلة، والمالكية، وأكثر الشافعية، والظاهرية، سواء كان في النفي أو الإثبات، وحكاها ابن الحاجب عن الأكثر.

الثاني: أنه ليس بحجة، وإليه ذهب أكثر الحنفية، والمتكلمين، كأبي الحسين البصري^(١)، قالوا: لأن الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل، فكذلك في الزمان الثاني؛ لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون، وهذا خاص عندهم بالشرعيات، بخلاف الحسيات، فإن الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك، ولم يجر العادة به في الشرعيات، فلا تلحق بالحسيات.

ومنهم من نقل عنه تخصيص النفي بالأمر الوجودي.

ومنهم من نقل عنه الخلاف مطلقاً.

قال الصفي الهندي: وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي والعدمي جميعاً، لكنه بعيد، إذ تفاريحهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلي حجة.

قال الزركشي^(٢): والمنقول في كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير، ولكن يصلح للرفع والدفع.

وقال أكثر المتأخرين منهم: إنه حجة لإبقاء ما كان، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، وذلك كحياة المفقود، فإنه لما كان الظاهر بقاءها، صلح حجة لإبقاء ما كان، فلا يورث ماله، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن فلا يرث عن أقاربه.

الثالث: أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل، فإنه لم يكلف إلا ما يدخل تحت مقدوره، فإذا لم يجد دليلاً سواه، جاز له التمسك به ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة، فإن المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلاً على هذا؛ لأن التمسك بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل.

الرابع: أنه يصلح حجة للدفع لا للرفع، وإليه ذهب أكثر الحنفية. قال إلكيا: ويعبرون عن هذا بأن استصحاب الحال صالح لإبقاء ما كان على ما كان، إحالة على عدم الدليل، لا لإثبات أمر لم يكن، وقد قدمنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم.

الخامس: أنه يجوز الترجيح به لا غير، نقله الأستاذ أبو إسحاق عن الشافعي، وقال: إنه الذي يصح عنه، لا أنه يحتج به.

(١) المعتمد (٢/٨٨٤).

(٢) البحر المحيط (٦/١٨).

السادس: أنه المستصحب إن لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه، صح ذلك، وإن كان غرضه إثبات خلاف قول خصمه، من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبتته فلا يصح. حكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي، عن بعض أصحاب الشافعي. قال الزركشي^(١): لا بد من تنقيح موضع الخلاف، فإن أكثر الناس يطلقه، ويشبهه عليهم موضع النزاع، فنقول: للاستصحاب صور:

إحداها: استصحاب ما دل العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان القول المقتضى له، وشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح، فهذا لا خلاف في وجوب العمل به إلى أن يثبت معارض.

قال: **الثانية:** استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية، كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره، كنفي صلاة سادسة.

قال القاضي أبو الطيب: وهذا حجة بالإجماع، أي من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع.

قال: **الثالثة:** استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، فإن عندهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات.

قال: **الرابعة:** استصحاب الدليل، مع احتمال المعارض، إما تخصيصاً إن كان الدليل ظاهراً، أو نسخاً إن كان الدليل نصاً، فهذا أمر معمول به بالإجماع.

وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب، فأثبتته جمهور الأصوليين، ومنعه المحققون، منهم إمام الحرمين في «البرهان»، وإلكيا في «تعليقه»، وابن السمعاني في «القواطع»؛ لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ، لا من ناحية الاستصحاب.

قال: **الخامسة:** الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع، وهو راجع إلى الحكم الشرعي، بأن يتفق على حكم في حالة، ثم يتغير صفة المجمع عليه، فيختلفون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال.

مثاله: إذا استدل من يقول: إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل

(١) البحر المحيط (٢٠/٦).

صلاته؛ لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطله.

وكقول الظاهرية: يجوز بيع أم الولد؛ لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد، فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد.

وهذا النوع هو محل الخلاف، كما قاله في «القواطع»، وهكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها، فذهب الأكثرون منهم القاضي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، والغزالي، إلى أنه ليس بحجة.

قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف.

وقال الماوردي، والرويانى، في كتاب القضاء: إنه قول الشافعي، وجمهور العلماء، فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الحق به، وإلا فلا.

قال: وذهب أبو ثور، وداود الظاهري إلى الاحتجاج به، ونقله ابن السمعاني عن المازني، وابن سريج، والصيرفي، وابن خيران، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي الحسين بن القطان، قال: واختاره الآمدي، وابن الحاجب.

قال سليم الرازي في «التقريب»: إنه الذي ذهب إليه شيوخ أصحابنا، فيستصحب حكم الإجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه. انتهى.

والقول الثاني: هو الراجح؛ لأن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل، قائم في مقام المنع، فلا يجب عليه الانتقال عنه إلا بدليل يصلح لذلك، فمن ادعاه جاء به.

البحث الثالث

شرع من قبلنا

وفي ذلك مسألتان:

المسألة الأولى

هل كان نبينا ﷺ قبل البعثة متعبداً بشرع أم لا؟ وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب:

ف قيل: إنه ﷺ كان متعبداً قبل البعثة بشريعة آدم، لأنها أول الشرائع.

وقيل: بشريعة نوح لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾

[الشورى: ١٣].

وقيل : بشريعة إبراهيم لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ ﴾ [آل عمران : ٦٨] . وقوله تعالى : ﴿ أَنْ أَتَّبِعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [النحل : ١٢٣] .

قال الواحدي : وهذا هو الصحيح .

قال ابن القشيري في «المرشد» : وعزي إلى الشافعي .

قال الأستاذ أبو منصور : وبه نقول ، وحكاه صاحب المصادر عن أكثر أصحاب أبي حنيفة ، وإليه أشار أبو علي الجبائي .

وقيل : كان متعبداً بشريعة موسى .

وقيل : بشريعة عيسى ؛ لأنه أقرب الأنبياء ، ولأنه الناسخ لما قبله من الشرائع ، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني كما حكاه عنه الواحدي .

وقيل : كان على شرع من الشرائع ، ولا يقال : كان من أمة نبي من الأنبياء ، أو على شرعه .

قال ابن القشيري في «المرشد» : وإليه كان يميل الأستاذ أبو إسحاق .

وقيل : كان متعبداً بشريعة كل من قبله من الأنبياء ، إلا ما نسخ منها واندرس ، حكاه صاحب «الملخص» . وقيل كان متعبداً بشرع ، ولكن لا ندري بشرع من تعبد الله ، حكاه ابن القشيري .

وقيل : لم يكن قبل البعثة متعبداً بشرع ، حكاه في «المنحول» عن إجماع المعتزلة .

قال القاضي في «مختصر التقريب» وابن القشيري : هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين ، قال جمهورهم : إن ذلك محال عقلاً ، إذ لو تعبد باتباع أحد لكان غضاً من نبوته .

وقال بعضهم : بل كان على شريعة العقل .

قال ابن القشيري : وهذا باطل ، إذ ليس للعقل شريعة ، ورجح هذا المذهب ، أعني عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضي ، وقال : هذا ما نرتضيه وننصره ؛ لأنه لو كان على دين لنقل ، ولذكره رحمته الله ، إذ لا يظن به الكتمان .

وعارض ذلك إمام الحرمين وقال : لو لم يكن على دين أصلاً لنقل ، فإن ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي . قال : فقد تعارض الأمران .

والوجه أن يقال : كانت العادة انخرفت في أمور الرسول الله ﷺ بانصراف همم الناس عن أمر دينه ، والبحث عنه ، ولا يخفى ما في هذه المعارضة من الضعف وسقوط ما رتبته عليها .

وقيل: بالوقوف، وبه قال إمام الحرمين، وابن القشيري، وإلكيا، والغزالي، والآمدي، والشريف المرتضى، واختاره النووي في «الروضة»، قالوا: إذ ليس فيه دلالة عقل، ولا ثبت فيه نص، ولا إجماع.

قال ابن القشيري في «المرشد» بعد حكاية الاختلاف في ذلك: وكل هذه أقوال متعارضة، وليس فيها دلالة قاطعة، والعقل يجوز ذلك، لكن أين السمع فيه. انتهى.

قال إمام الحرمين: هذه المسألة تظهر لها فائدة، بل تجري مجرى التواريخ المنقولة، ووافقه المازري، والماوردي، وغيرهما، وهذا صحيح، فإنه لا يتعلق بذلك فائدة، باعتبار هذه الأمة، ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها، وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته.

وأقرب هذه الأقوال، قول من قال: إنه كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام، فقد كان ﷺ كثير البحث عنها، عاملاً بما بلغ إليه منها، كما يعرف ذلك من كتب السير، وكما تفيد الآيات القرآنية، من أمره ﷺ بعد البعثة باتباع تلك الملة، فإن ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها، فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن إلا عليها.

المسألة الثانية

اختلفوا هل كان متعبداً بعد البعثة بشرع من قبله أم لا على أقوال:

الأول: أنه لم يكن متعبداً باتباعها، بل كان منهيّاً عنها، وإليه ذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في آخر قوله، واختاره الغزالي في آخر عمره.

قال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، وكذا قال الخوارزمي في «الكافي» واستدلوا بأنه ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن لم يرشده إلا إلى العمل بالكتاب والسنة، ثم اجتهد الرأي. وصحح هذا القول ابن حزم.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

وبالغت المعتزلة فقالت: باستحالة ذلك عقلاً، وقال غيرهم: العقل لا يحيله، ولكنه ممتنع شرعاً، واختاره الفخر الرازي^(١)، والآمدي.

القول الثاني: أنه كان متعبداً بشرع من قبله، إلا ما نسخ منه، نقله ابن

(١) المحصول (٣/٢٦٦).

السمعاني عن أكثر الشافعية، وأكثر الحنفية، وطائفة من المتكلمين.

قال ابن القشيري: هو الذي صار إليه الفقهاء، واختاره الرازي^(١). وقال: إنه قول أصحابهم، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي واختاره ابن الحاجب.

قال ابن السمعاني: وقد أوماً إليه الشافعي في بعض كتبه.

قال القرطبي: وذهب إليه معظم أصحابنا، يعني المالكية، قال القاضي عبد الوهاب: إنه الذي تقتضيه أصول مالك.

واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] فإن ذلك مما استدل به في شرعنا على وجوب القصاص، ولو لم يكن متعبداً بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في شرع بني إسرائيل على كونه واجباً في شرعه.

واستدلوا أيضاً بأنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»^(٢) وقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤] وهي مقولة لموسى، فلو لم يكن متعبداً بشرع من قبله؛ لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة.

واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس أنه سجد في سورة ص وقرأ قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ أَقْتَدَ﴾ [الأنعام: ١٥] فاستنبط التشريع من هذه الآية.

واستدلوا أيضاً بما ثبت في الصحيح أنه كان ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل^(٣) عليه، فإن هذا يفيد أنه كان متعبداً فيما لم ينزل عليه، ولولا ذلك لم يكن لمحبهته للموافقة فائدة.

ولا أوضح ولا أصرح في الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى: ﴿فَبِهِدْهُمْ أَقْتَدَ﴾.

وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣].

القول الثالث: الوقف، حكاه ابن القشيري وابن برهان.

وقد فصل بعضهم تفصيلاً حسناً فقال: إنه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول، أو لسان من أسلم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ولم يكن منسوخاً،

(١) المحصول (٢٧٤/٣).

(٢) أخرجه الدارمي في السنن (٣٠٥/١) رقم (١٢٢٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٦/٢) رقم (٢٩٩٠).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١٣٠٥/٣) رقم (٣٣٦٥)، ومسلم في الصحيح (١٨١٧/٤) رقم (٢٣٣٦).

ولا مخصوصاً، فإنه شرع لنا، وممن ذكر هذا القرطبي، ولا بد من هذا التفصيل، على قول القائلين بالتعبد، لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل، فإطلاقهم مقيد بهذا القيد، ولا أظن أحداً منهم ياباه.

البحث الرابع

الاستحسان

واختلف في حقيقته: فقليل: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه.

وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى.

وقيل: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس.

وقيل: تخصيص قياس بأقوى منه.

ونسب القول به إلى أبي حنيفة، وحكي عن أصحابه، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك، وأنكره القرطبي فقال: ليس معروفاً من مذهبه، وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكي عن أبي حنيفة من القول به، وقد حكي عن الحنابلة.

قال ابن الحاجب في «المختصر»: قالت به الحنفية، والحنابلة، وأنكره غيرهم. انتهى.

وقد أنكره الجمهور، حتى قال الشافعي: من استحسّن فقد شرع.

قال الروياني: ومعناه أنه ينصب من جهة نفسه شرعاً غير الشرع.

وفي رواية عن الشافعي أنه قال: القول بالاستحسان باطل.

وقال الشافعي في «الرسالة»: «الاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين؛ جاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل واحد لنفسه شرعاً».

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وما هو مردود اتفاقاً، وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال: إن الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقول من قال: إنه تخصيص قياس بأقوى منه، وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال: «إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه» لأنه إن كان معنى قوله:

«ينقدح» أنه يتحقق ثبوته فالعمل به واجب عليه، فهو مقبول اتفاقاً، وإن كان بمعنى أنه شاك، فهو مردود اتفاقاً، إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك.

وجعلوا من المتردد أيضاً قول من قال: إنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، فقالوا: إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي ﷺ، فقد ثبت بالسنة، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة، من غير إنكار، فقد ثبت بالإجماع، وأما غيرها، فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبت حجيته، فقد ثبت ذلك به، وإن كان شيئاً آخر، لم تثبت حجيته، فهو مردود قطعاً.

وقد ذكر الباجي أن الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر.

قال: وهذا هو الدليل، فإن سموه استحسان فلا مشاحة في التسمية.

وقال ابن الأنباري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، لا على ما سبق، بل حاصلة استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس.

ومثله: لو اشترى سلعة بالخيار، ثم مات وله ورثة، فقيّل: يرد، وقيل: يختار الإمضاء.

قال أشهب: القياس الفسخ، ولكننا نستحسن إن أراد الإمضاء أن يأخذ من لم يمرض، إذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد.

قال ابن السمعاني: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان، ويشتهي من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به، ثم ذكر أن الخلاف لفظي، ثم قال: فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به والذي يقولون به أنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لم ينكره أحد عليه، لكن هذا الاسم لا يعرف اسماً لما يقال به وقد سبقه إلى مثل هذا القفال، فقال: إن كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الأصول بمعانيها، فهو حسن، لقيام الحجة به، قال: فهذا لا ننكره ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه، من غير حجة دلت عليه، من أصل ونظير، فهو محذور، والقول به غير سائغ.

قال بعض المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين:

أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدم الدليل الشرعي، أو العقلي، لحسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبیح ما قبحه الشرع.

والضرب الثاني: أن يكون على مخالفة الدليل، مثل أن يكون الشيء محظوراً بدليل شرعي، وفي عادات الناس إباحته، أو يكون في الشرع دليل يغلظه وفي عادات الناس التخفيف، فهذا عندنا يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل، وترك العادة والرأي، سواء كان ذلك الدليل نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً. انتهى.

فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً؛ لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى.

البحث الخامس

المصالح المرسلة

قد قدمنا الكلام فيها في مباحث القياس، وسنذكر هاهنا بعض ما يتعلق بها تنميماً للفائدة، ولكونها قد ذكرها جماعة من أهل الأصول في مباحث الاستدلال، ولهذا سماها بعضهم بالاستدلال المرسل، وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال.

قال الخوارزمي: والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق.

قال الغزالي: هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه.

وقال ابن برهان: هي ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي.

وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب:

الأول: منع التمسك بها مطلقاً وإليه ذهب الجمهور.

والثاني: الجواز مطلقاً، وهو المحكي عن مالك، قال الجويني في «البرهان»: وأفرط في القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لها مستنداً، وقد حكى القول بها عن الشافعي، في قولهم القديم، وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها، ومنهم القرطبي. وقال: ذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها، وهو مذهب مالك، قال: وقد اجتراً إمام الحرمين الجويني، وجازف فيما

نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل ، وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه .

قال ابن دقيق العيد : الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء ، في هذا النوع ، ويليهِ أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما . انتهى .

قال القرافي : هي عند التحقيق في جميع المذاهب ؛ لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك .

الثالث : إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع ، أو لأصل جزئي ، جاز بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا .

وحكاه ابن برهان في «الوجيز» عن الشافعي ، وقال : إنه الحق المختار .

قال إمام الحرمين : ذهب الشافعي ، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة ، بشرط ملائمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول .

الرابع : إن كانت تلك المصلحة ضرورية ، قطعية ، كلية ؛ كانت معتبرة ؛ فإن فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر ، والمراد بالضرورية أن تكون من الضروريات الخمس ، وبالكلية أن تعم جميع المسلمين ، لا لو كانت لبعض الناس دون بعض ، أو في حالة مخصوصة دون حالة ، واختار هذا الغزالي ، والبيضاوي ، ومثل الغزالي للمصلحة المستجمعة الشرائط بمسألة الترس ، وهي ما إذا ترس الكفار بجماعة من المسلمين ، وإذا رمينا قتلنا مسلماً من دون جريمة منه ، ولو تركنا الرمي لسلطان الكفار على المسلمين ، فيقتلونهم ، ثم يقتلون الأسارى الذين ترسوا بهم ، فحفظ المسلمين بقتل من ترسوا به من المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع ؛ لأننا نقطع أن الشارع يقصد تقليل القتل ، كما يقصد حسمه عند الإمكان ، فحيث لم نقدر على الحسم ، فقد قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع ، لا بدليل واحد ، بل بأدلة خارجة عن الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق ، وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين ، فينقذ اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة ، وهي كونها ضرورية ، كلية ، قطعية ، فخرج بالكلية ما إذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ، ولو غرق بعضهم لنجوا ، فلا يجوز تغريق البعض ، وبالقطعية ما إذا شككنا في كون الكفار يتسلطون عند عدم رمي الترس وبالضرورة ما إذا ترسوا في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة .

قال القرطبي: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها، وأما ابن المنير فقال: هو احتكام من قائله، ثم تصوير بما لا يمكن عادة، ولا شرعاً، أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه، إذ هو عبث وعناد، وأما شرعاً فلأن الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ليستأصل شأفتها. قال: وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها، لتضييقه في قبولها باشتراط ما لا يتصور وجوه. انتهى.

قال الزركشي^(١): وهذا تحامل منه، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة، لاحتمال وقوعها، بل المستحيلة لرياضة الأذهان، ولا حجة له في الحديث؛ لأن المراد به كافة الخلق، وتصوير الغزالي إنما هو في أهل محلة بخصوصهم، استولى عليهم الكفار، لا جميع العالم، وهذا واضح. انتهى.

قال ابن دقيق العيد: لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها، وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو، فإن صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة، وهذا يجر إلى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة.

قال: وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها، وكل هذه منكرات عظيمة الموقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين. انتهى.

فوائد متعلقة بالاستدلال

ولنذكر هاهنا فوائد لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال.

الفائدة الأولى

في قول الصحابي

اعلم أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر، وممن نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر، والآمدي، وابن الحاجب وغيرهم.

(١) البحر المحيط (٦/٨٠).

واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ، ومن بعدهم ، على أقوال :

الأول : أنه ليس بحجة مطلقاً ، وإليه ذهب الجمهور .

الثاني : أنه حجة شرعية ، مقدمة على القياس ، وبه قال أكثر الحنفية ، ونقل عن مالك ، وهو قديم قولي الشافعي .

الثالث : أنه حجة إذا انضم إليه القياس ، فيقدم حينئذٍ على قياس ليس معه قول صحابي ، وهو ظاهر قول الشافعي في «الرسالة» .

قال : وأقوال الصحابة إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس ، وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة ؛ صرت إلى اتباع قول واحد منهم إذا لم أجد كتاباً ، ولا سنة ، وإجماعاً ، ولا شيئاً يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس . انتهى .

وحكى القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس ، وكذا حكاه عنه القفال الشاشي وابن القطان .

قال القاضي في «التقريب» : إنه الذي قاله الشافعي في الجديد ، واستقر عليه مذهبه ، وحكاه المزي وابن أبي هريرة .

الرابع : أنه حجة إذا خالف القياس ؛ لأنه باطل لا محمل له إلا التوقيف ، وذلك أن القياس والتحكم في دين الله باطل ، فيعلم أنه لم يقله إلا توقيفاً .

قال ابن برهان في «الوجيز» : وهذا هو الحق المبين . قال : ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تدل عليه . انتهى .

ولا يخفأ أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد ، أما إذا لم يكن منها ، ودل دليل على التوقيف ؛ فليس مما نحن بصدده ، والحق أنه ليس بحجة فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ ، وليس لنا إلا رسول واحد ، وكتاب واحد ، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه ، وسنة نبيه ، ولا فرق بين الصحابة وبين من بعدهم ، في ذلك ، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية ، وباتباع الكتاب والسنة ، فمن قال : إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله ، وسنة رسوله ، وما يرجع إليهما ، فقد قال في دين الله بما لم يثبت ، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم ، وتقول بالغ فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله ، أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعاً ثابتاً متقدراً تعم به البلوى ، مما لا يدان الله عز وجل

به، ولا يحل لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله، الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أي مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة، وارتفاع الدرجة، وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك فيه، ولهذا صار مد أحدهم لا تبلغ إليه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجية قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد.

وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابي، مما روي عنه ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) فهذا لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن، بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع، فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل، على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة، الثابتة من الكتاب والسنة، وحرصهم على اتباعها، ومشيههم في طريقتها؛ يقتضي أن اقتداء الغير بهم في العمل بها، واتباعها هداية كاملة، لأنه لو قيل لأحدهم لم قلت كذا أو لم فعلت كذا، لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعم في بيان ذلك.

وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله: «اقتدوا بالذين من بعدي، أبي بكر وعمر»^(٢) وما صح عنه من قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»^(٣).

فاعرف هذا، واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمداً ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيئاً من الحجة عليك في قول غيره، كائناً من كان.

الفائدة الثانية

الأخذ بأقل ما قيل

فإنه أثبتته الشافعي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، قال القاضي عبد الوهاب: وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه.

قال ابن السمعاني: وحقيقته أن يختلف المختلفون في أمر على أقاويل، فيؤخذ بأقلها إذا لم يدل على الزيادة دليل.

(١) سبق تخريجه (١/١٥٥). (٢) سبق تخريجه (١/١٨٩). (٣) سبق تخريجه (١/٨١).

قال القفال الشاشي: هو أن يرد الفعل عن النبي ﷺ مبيناً لمجمل، ويحتاج إلى تحديده، فيصار إلى أقل ما يوجد، كما قال الشافعي في أقل الجزية إنه دينار.

وقال ابن القطان: هو أن يختلف الصحابة في تقدير، فيذهب بعضهم إلى مئة مثلاً، وبعضهم إلى خمسين، فإن كان ثم دلالة تعضد أحد القولين صير إليها، وإن لم يكن دلالة، فقد اختلف فيه أصحابنا، فمنهم من قال يأخذ بأقل ما قيل.

ويقول: إن هذا مذهب الشافعي، لأنه قال: إن دية اليهودي الثلث، وحكي اختلاف الصحابة فيه، وأن بعضهم قال بالمساواة، وبعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها.

وقسم ابن السمعاني المسألة إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون ذلك فيما أصله البراءة، فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى، لموافقة براءة الذمة، ما لم يقيم دليل الوجوب، وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه، كدية الذمي إذا وجبت على قاتله، فهل يكون الأخذ بأقله دليلاً؟.

اختلف أصحاب الشافعي فيه.

القسم الثاني: أن يكون مما هو ثابت في الذمة، كالجمعة الثابت فرضها، مع اختلاف العلماء في عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهاان الذمة بها، فلا تبرأ الذمة بالشك.

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يكون دليلاً، ولا ينتقل عنه إلا بدليل؛ لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً، وفي الأقل خلاف، فلذلك جعلها الشافعي تنعقد بأربعين؛ لأن هذا العدد أكثر ما قيل.

الثاني: لا يكون دليلاً، لأنه لا ينعقد من الخلاف دليل. انتهى.

والحاصل أنهم جعلوا الأخذ بأقل ما قيل متركباً من الإجماع والبراءة الأصلية وقد أنكر جماعة الأخذ بأقل ما قيل.

قال ابن حزم: وإنما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام، ولا سبيل إليه، وحكى قولاً بأنه يؤخذ بأكثر ما قيل، ليخرج من عهدة التكليف بيقين.

ولا يخفاك أن الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير إن كان باعتبار الأدلة ففرض المجتهد أن يأخذ بما صح له منها، مع الجمع بينهما إن أمكن، أو الترجيح

إن لم يمكن، وقد تقرر أن الزيادة الخارجية من مخرج صحيح، الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة، يتعين الأخذ بها، والمصير إلى مدلولها، وإن الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب، فلا اعتبار عند المجتهد بمذاهب الناس، بل هو متعبد باجتهاده، وما يؤدي إليه نظره، من الأخذ بالأقل، أو بالأكثر، أو بالوسط.

وأما المقلد فليس له من الأمر شيء، بل هو أسير إمامه في جميع مسائل دينه، وليته لم يفعل، وقد أوضحنا الكلام في التقليد في المؤلف الذي سميناه «أدب الطلب» وفي «الرسالة» المسماة «القول المفيد في حكم التقليد».

الأخذ بأخف ما قيل

وكما وقع الخلاف في مسألة الأخذ بأقل ما قيل، كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأخف ما قيل، وقد صار بعضهم إلى ذلك، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة»^(١) وقوله: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»^(٢) وبعضهم صار إلى الأخذ بالأشق، ولا معنى للخلاف في مثل هذا، لأن الدين كله يسر، والشرعية جميعها سمحة سهلة.

والذي يجب الأخذ به ويتعين العمل عليه هو ما صح دليله، فإن تعارضت الأدلة لم يصلح أن يكون الأخف مما دلت عليه، أو الأشق مرجحاً، بل يجب المصير إلى المرجحات المعتمدة.

الفائدة الثالثة

لا خلاف أن المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه

وأما النافي له، فاختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: أنه يحتاج إلى إقامة الدليل على النفي.

نقله الأستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق، ونقله ابن القطان عن أكثر أصحاب الشافعي، وجزم به القفال والصيرفي.

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٦٦/٥) رقم (٢٢٣٤٥)، والطبراني في المعجم الكبير (٢١٦/٨) رقم (٧٨٦٨).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٣٨/١) رقم (٦٩)، ومسلم في الصحيح (١٣٥٩/٣) رقم (١٧٣٤).

وقال الماوردي : إنه مذهب الشافعي ، وجمهور الفقهاء والمتكلمين .

وقال القاضي في «التقريب» : إنه الصحيح ، وبه قال الجمهور ، قالوا : لأنه مدع ، والبينة على المدعي ، ولقوله تعالى : ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ [يونس : ٣٩] فذمهم على نفي ما لم يعلموه مبيناً ، ولقوله تعالى : ﴿ قُلْ هَآتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة : ١١١] في جواب قولهم : ﴿ لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرًى ﴾ [البقرة : ١١١] . ولا يخفأك أن الاستدلال بهذه الأدلة واقع في غير موضعه ، فإن النافي غير مدع ، بل قائم مقام المنع . متمسك بالبراءة الأصلية ، ولا هو مكذب بما لم يحط بعلمه ، بل واقف حتى يأتيه الدليل ، وتضطره الحجة إلى العمل .

وأما قوله تعالى : ﴿ قُلْ هَآتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ فهو نصب للدليل في غير موضعه ، فإنه إنما طلب منهم « البرهان » لادعائهم أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى .

المذهب الثاني : أنه لا يحتاج إلى إقامة دليل ، وإليه ذهب أهل الظاهر ، إلا ابن حزم ، فإنه رجح المذهب الأول .

قالوا : لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم ، فمن نفى الحكم فله أن يكتفي بالاستصحاب ، وهذا المذهب قوي جداً .

فإن النافي عهده أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير إليها ، ويكفيه في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الأصلية ، فإنه لا ينقل عنها إلا دليل يصلح للنقل .

المذهب الثالث : أنه يحتاج إلى إقامة الدليل في النفي العقلي ، دون الشرعي ، حكاه القاضي في «التقريب» وابن فورك .

المذهب الرابع : أنه يحتاج إلى إقامة الدليل في غير الضروري ، بخلاف الضروري ، وهذا اختاره الغزالي ، ولا وجه له ، فإن الضروري يستغني بكونه ضرورياً ، ولا يخالف فيه مخالف إلا على جهة الغلط ، أو اعتراض الشبهة ، ويرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته ، وليس النزاع إلا في غير الضروري .

المذهب الخامس : أن النافي إن كان شاكاً في نفيه لم يحتج إلى دليل ، وإن كان نافياً له عن معرفة احتاج إلى ذلك إن كانت تلك المعرفة استدلالية ، لا إن كانت ضرورية ، فلا نزاع في الضروريات . كذا قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» ولا وجه له ، فإن النافي عن معرفة يكفيه تكليف المثبت بإقامة الدليل ، حتى يعمل

به، أو يردده؛ لأنه هو الذي جاء بحكم يدعي أنه واجب عليه، وعلى خصمه، وعلى غيرهما.

المذهب السادس: أن النافي إن نفى العلم عن نفسه فقال: لا أعلم ثبوت هذا الحكم، فلا يلزمه الدليل، وإن نفاه مطلقاً احتاج إلى الدليل؛ لأن نفي الحكم حكم، كما أن الإثبات حكم.

قال ابن برهان في «الأوسط»: وهذا التفصيل هو الحق. انتهى.

قلت: بل الحق هو ما قدمناه.

المذهب السابع: أنه إن ادعى لنفسه علماً بالنفي احتاج إلى الدليل، وإلا فلا. هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل، واختاره المطرزي، وهو قريب من المذهب الخامس.

المذهب الثامن: أنه إذا قال: لم أجد فيه دليلاً بعد الفحص عنه، وكان من أهل الاجتهاد لم يحتج إلى دليل، وإلا احتاج، هكذا قال ابن فورك.

المذهب التاسع: أنه حجة دافعة لا موجبة، حكاه أبو زيد.

ولا وجه له، فإن النفي ليس بحجة موجبة على جميع الأقوال، وإنما النزاع في كونه يحتاج إلى الاستدلال على النفي، فيطالب به مطالبة مقبولة في المناظرة أم لا؟.

واختلفوا إذا قال العالم: بحثت وفحصت فلم أجد دليلاً، هل يقبل منه ذلك، ويكون عدم الوجدان دليلاً له، فقال البيضاوي: يقبل؛ لأنه يغلب ظن عدمه.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: إن صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والفتوى قبل منه، ولا يقبل منه في المناظرة؛ لأن قوله بحثت فلم أظفر، يصلح أن يكون عذراً، فيما بينه وبين الله، أما انتهاضه في حق خصمه، فلا.

الفائدة الرابعة

سد الذرائع

الذريعة: هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور.

قال الباغي: ذهب مالك إلى المنع من الذرائع.

وقال أبو حنيفة، والشافعي: لا يجوز منعها.

استدل المانع بمثل قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رِعْسًا﴾ [البقرة:

١١٤] وقوله: ﴿وَسَلَّهْمُ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، وما صح عنه ﷺ من قوله: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوهما وباعوهما وأكلوا أثمانها»^(١).

وقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢).

وقوله: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشبهات»^(٣)، والمؤمنون وقافون عند الشبهات.

وقوله ﷺ: «من حام حول الحمى يوشك أن يواقعه»^(٤).

قال القرطبي: سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعلموا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً، ثم قرر موضع الخلاف، فقال: اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحذور إما أن يلزم منه الوقوع قطعاً أو لا؟ الأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه، ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

والذي لا يلزم، إما أن يفضي إلى المحذور غالباً، أو ينفك عنه غالباً، أو يتساوى الأمران، وهو المسمى بالذرائع عندنا، فالأول لا بد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يراعيه، وربما يسميه التهمة البعيدة، والذرائع الضعيفة.

قال القرافي: مالك لم ينفرد بذلك، بل كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية بها، إلا من حيث زيادتهم فيها.

قال: فإن من الذرائع ما هو معتبر بالإجماع كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١٢٧٥/٣) رقم (٣٢٧٣)، ومسلم في الصحيح (١٢٠٧/٣) رقم (١٥٨٢).

(٢) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٤٩٨/٢) رقم (٧٢٢)، وابن خزيمة في الصحيح (٥٩/٤) رقم (٢٣٤٨)، والحاكم في المستدرک (١١٦/١) رقم (١٦٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٣٩/٣) رقم (٥٢٢٠) والترمذي في الجامع الصحيح (٦٦٨/٤) رقم (٢٥١٨). وقد عنون البخاري باباً في هذا الموضوع وأخرج عليه أحاديث انظر الصحيح (٧٢٤/٢).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (١٢١٩/٣) رقم (١٥٩٩)، وابن ماجه في السنن (١٣١٨/٢) رقم (٣٩٨٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٣٩/٣) رقم (٥٢١٩)، وأبو داود في السنن (٢٤٣/٣) رقم (٣٣٢٩)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥١١/٣) رقم (١٢٠٥).

(٤) ورد بلفظ «يرعى» انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٢٨/١) رقم (٥٢) وانظر الحديث السابق.

ومنها ما هو ملغى إجماعاً، كزراعة العنب، فإنها لا تمنع خشية الخمر، وإن كانت وسيلة إلى المحرم.

ومنها ما هو مختلف فيه، كبيوع الآجال، فنحن نعتبر الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا في أصل القضية، أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا.

قال: وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥]، فقد ذمهم بكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم، لحبس الصيد يوم الجمعة.

وقوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم»^(١) الحديث. وبالإجماع على جواز البيع والسلف ومفترقين، وتحريمهما مجتمعين للذريعة إلى الربا، وبقوله ﷺ: «لا تقبل شهادة خصم وظنين»^(٢) خشية الشهادة بالباطل، ومنع شهادة الآباء للأبناء.

قال: وإنما قلنا: إن هذه الأدلة لا تفيد في محل النزاع لأنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا أمر مجمع عليه، وإنما النزاع في ذريعة خاصة، وهو بيع الآجال ونحوها، فينبغي أن يذكروا أدلة خاصة بمحل النزاع، وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها، فينبغي أن يكون حجتهم القياس، وحينئذ فليذكروا الجامع، حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، وهم لا يعتقدون أن دليلهم القياس.

قال: بل من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمة قالت لعائشة: «إني بعت منه عبداً بثمانئة إلى العطاء واشتريته منه نقداً بستمئة». فقالت عائشة: بئسما اشتريت، وأخبرني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب»^(٣).

قال أبو الوليد بن رشد: وهذه المبايعه كانت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق، فيخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبد، مع القول بتحريم هذه الذرائع، ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبد.

قال الزركشي^(٤): وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك

(١) سبق تخريجه ص (١٧٧).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٣٢٠/٨) رقم (١٥٣٦٥) و(٣٢٢/٨) رقم (١٥٣٧١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٢/١٠)، وانظر فتح الباري (٦٩٤/٨) والمدونة الكبرى (٢٠٢/١٣).

(٣) أخرجه الدارقطني في السنن (٥٢/٣) رقم (٢١١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٣٠/٥) رقم (١٠٥٨٠)، وعبد الرزاق في المصنف (١٨٥/٨) رقم (١٤٨١٢).

(٤) البحر المحيط (٨٤/٦).

باجتهادها، واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالإجماع، ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم، ثم إنها إنما أنكرت ذلك لفساد التعيين، فإن الأول فاسد لجهالة الأجل، فإن وقت العطاء غير معلوم، والثاني بناء على الأول فيكون فاسداً.

قال ابن الرفعة: الذريعة ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام، فهو حرام عندنا وعندهم، يعني عند الشافعية والمالكية.

والثاني: ما يقطع بأنه لا يوصل، ولكن اختلط بما يوصل، فكان من الاحتياط سد الباب، وإلحاق الصورة النادرة، التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها، الموصول إليه، وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب متفاوتة ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها.

قال: ونحن نخالفهم في جميعها إلا القسم الأول، لانضباطه وقيام الدليل عليه. انتهى.

ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمنا ذكره من قوله ﷺ: «ألا وإن حمى الله معاصيه، فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه»^(١) وهو حديث صحيح. ويلحق به ما قدمنا ذكره من قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢) وهو حديث صحيح أيضاً، وقوله ﷺ: «الإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس»^(٣) وهو حديث حسن، وقوله ﷺ: «استفت قلبك وإن أفثاك المفتون»^(٤) وهو حديث حسن أيضاً.

الفائدة الخامسة

دلالة الاقتران

وقد قال بها جماعة من أهل العلم، فمن الحنفية أبو يوسف، ومن الشافعية

(١) سبق تخريجه ص (١٧٧).

(٢) سبق تخريجه ص (١٧٧).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (١٧/٢) رقم (٢١٧٢)، ومسلم في الصحيح (٤/١٩٨٠) رقم (٢٥٥٣)، والطبراني في المعجم الكبير (٨/١١٧) رقم (٧٥٣٩).

(٤) أخرجه الدارمي في السنن (٢/٣٢٠) رقم (٢٥٣٣)، وأبو يعلى في المسند (٣/١٦٢) رقم (١٥٨٧)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٢/٧٨) رقم (١٩٣).

المزني وابن أبي هريرة، وحكى ذلك البايجي عن بعض المالكية، قال: ورأيت ابن نصر يستعملها كثيراً.

ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِرَّكْبُوهَا وَزِينَةٍ﴾ [النحل: ٨] قال: فقرن بين الخيل والبغال والحمير، والبغال والحمير لا زكاة فيها إجماعاً، فكذلك الخيل.

وأنكر دلالة الاقتران الجمهور، فقالوا: إن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم.

واحتج المثبتون لها بأن العطف يقتضي المشاركة.

وأجاب الجمهور: بأن الشركة إنما تكون في المتعاطفات الناقصة، المحتاجة إلى ما تتم به، فإذا تمت بنفسها فلا مشاركة، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩]، فإن الجملة الثانية معطوفة على الأولى، ولا تشاركها في «الرسالة»، ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة، والأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه، ولا يشاركه غيره فيه، فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فللدليل خارجي، ولا نزاع فيما كان كذلك، ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران، بل للدليل الخارجي، أما إذا كان المعطوف ناقصاً، بأن لا يذكر خبره، كقول القائل: فلانة طالق وفلانة، فلا خلاف في المشاركة، ومثله عطف المفردات، وإذا كان بينهما مشاركة في العلة، فالتشارك في الحكم إنما كان لأجلها، لا لأجل الاقتران.

وقد احتج الشافعي على وجوب العمرة بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قال البيهقي: قال الشافعي: الوجوب أشبه بظاهر القرآن؛ لأنه قرنهما بالحج. انتهى.

قال القاضي أبو الطيب: قول ابن عباس: إنها لقرينتها، إنما أراد أنها قرينة الحج في الأمر وهو قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، والأمر يقتضي الوجوب، فكان احتجابه بالأمر دون الاقتران.

وقال الصيرفي في «شرح الرسالة»: في حديث أبي سعيد: «غسل الجمعة على كل محتلم، والسواك، وأن يمس الطيب»^(١) فيه دلالة على أن الغسل غير واجب؛ لأنه قرنه بالسواك، والطيب، وهما غير واجبين بالاتفاق.

(١) ورد من دون ذكر السواك ومس الطيب، انظر ما أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢١/٤) رقم (١٢١٩)، ومسلم في الصحيح (٥٨٠/٢) رقم (٨٤٦)، وأبو داود في السنن (٩٤/١) رقم (٣٤٢).

والمروى عن الحنفية، كما حكاها الزركشي عنهم في «البحر»^(١): أنها إذا عطفت جملة على جملة، فإن كانتا تامتين كانت المشاركة في أصل الحكم، لا في جميع صفاته وقد لا تقتضي المشاركة أصلاً، وهي التي تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يُخَيِّمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤] فإن قوله: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ جملة مستأنفة، لا تعلق لها بما قبلها، ولا هي داخلة في جواب الشرط.

وإن كانت الثانية ناقصة شاركت الأولى في جميع ما هي عليه، قال: وعلى هذا بنوا بحثهم المشهور في قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر»^(٢) وقد سبق الكلام فيه.

الفائدة السادسة

دلالة الإلهام

ذكرها بعض الصوفية وحكى الماوردي، والرويانى؛ في باب القضاء في حجية الإلهام خلافاً وفعراً عليه أن الإجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل، فإن قلنا: يصح جعله دليلاً شرعياً جوازنا الانعقاد لا عن دليل، وإلا فلا.

قال الزركشي في «البحر»^(٣): وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الإلهام، منهم الإمام في تفسيره في أدلة القبلية، وابن الصلاح في فتاويه، فقال: إلهام خاطر الحق من الحق. قال: ومن علامته أن ينشرح له الصدر، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر.

قال أبو علي التميمي في كتاب «التذكرة في أصول الدين»: ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطراراً للعباد على سبيل الإلهام، بحكم وعد الله سبحانه وتعالى، وبشرط التقوى، واحتج بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] أي ما تفرقون به بين الحق والباطل، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي عن كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم، وسلمت قلوبهم لله

(١) البحر المحيط (١٠١/٦).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١١١٠/٣) رقم (٢٨٨٢)، وابن ماجه في السنن (٨٨٧/٢) رقم (٢٦٥٨)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٢٠/٤) رقم (٦٩٤٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢٥/٤) رقم (١٤١٣).

(٣) البحر المحيط (١٠٣/٦).

تعالى، بترك المنهيات، وامتنال المأمورات إذ خبره صدق ووعد حقه.
واحتج شهاب الدين السهروردي على الإلهام بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧] وبقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ﴾ [النحل: ٦٨] فهذا الوحي هو مجرد الإلهام.

ثم إن من الإلهام علوماً تحدث في النفوس الزكية المطمئنة، قال رحمته الله:
«إن من أمتي لمحدثين ومكلمين، وإن عمر لمنهم»^(١) وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧، ٨] فأخبر أن النفوس ملهمة.

قلت: وهذا الحديث الذي ذكره هو ثابت في الصحيح بمعناه، قال ابن وهب في تفسير الحديث: أي ملهمون، ولهذا قال صاحب «نهاية الغريب»: جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون، والملهم هو الذي يلقي في نفسه الشيء، فيخبر به حدساً وفراسة، وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده، كأنهم حدثوا بشيء فقالوه.

وأما قوله رحمته الله: «استفت قلبك، وإن أفتاك الناس»^(٢) فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة.

قال الغزالي: واستفتاء القلب إنما هو حيث أباح المفتي، أما حيث حرم فيجب الامتناع، ثم لا نقول على كل قلب، فرب قلب موسوس، ينفي كل شيء، ورب قلب متساهل، يطير إلى كل شيء، فلا اعتبار بهذين القلبين، وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق لدقائق الأحوال، فهو المحك الذي يمتحن به حقائق الأمور، وما أعز هذا القلب.

قال البيهقي في «شعب الإيمان»: هذا محمول على أنه يعرف في منامه من عالم الغيب ما عسى يحتاج إليه، أو يحدث على لسان ملك بشيء من ذلك، كما ورد في بعض الحديث بلفظ: «وكيف يحدث؟ قال: يتكلم الملك على لسانه».

وقد روي عن إبراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يعني: يلقي في روعه.

قال القفال: لو ثبتت العلوم بالإلهام لم يكن للنظر معنى، ونسأل القائل بهذا عن دليله، فإن احتج بغير الإلهام فقد ناقض قوله. انتهى.

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (بلفظ مختلف) (١٢٧٩/٣) رقم (٣٢٨٢)، ومسلم في الصحيح (١٨٦٤/٤) رقم (٢٣٩٨).

(٢) سبق تخريجه ص (١٧٩).

ويجاء عن هذا الكلام : بأن مدعي الإلهام لا يحصر الأدلة في الإلهام ، حتى يكون استدلاله بغير الإلهام مناقضاً لقوله ، نعم إن استدلال على إثبات الإلهام بالإلهام ، كان في ذلك مصادرة على المطلوب ، لأنه استدلال على محل النزاع بمحل النزاع .

ثم على تقدير الاستدلال لثبوت الإلهام بمثل ما تقدم من الأدلة ، من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الإلهام له صحيحة ، وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بمتساهلة .

الفائدة السابعة

في رؤيا النبي ﷺ

ذكر جماعة من أهل العلم منهم الأستاذ أبو إسحاق أنه يكون حجة ويلزم العمل به .

وقيل : لا يكون حجة ، ولا يثبت به حكم شرعي ، وإن كانت رؤية النبي ﷺ حق ، والشيطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من أهل التحمل للرواية ، لعدم حفظه . وقيل : إنه يعمل به ، ما لم يخالف شرعاً ثابتاً .

ولا يخفك أن الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا ﷺ ، قد كمله الله عز وجل ، وقال : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة : ٣] ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد موته ﷺ ، إذا قال فيها بقول ، أو فعل فيها فعلاً يكون دليلاً وحجة ، بل قد قبضه الله إليه عند أن كمل لهذه الأمة ما شرعه لها على لسانه ، ولم يبق بعد ذلك حاجة للأمة في أمر دينها ، وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع ، وتبيينها بالموت ، وإن كان رسولاً حياً وميتاً ، وبهذا تعلم أن لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله ﷺ أو فعله حجة عليه ، ولا على غيره من الأمة .

المقصد السادس

في الاجتهاد والتقليد

وفيه فصلان :

الفصل الأول :

في الاجتهاد .

الفصل الثاني :

في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي ،
والمستفتي .

الفصل الأول

في الاجتهاد

ففيه تسع مسائل

المسألة الأولى

في حد الاجتهاد

وهو في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة، ليخرج عنه ما لا مشقة فيه.

قال في «المحصول»^(١): وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع، في أي فعل كان، يقال: استفرغ وسعه في حمل الثقل، ولا يقال: استغفر وسعه في حمل النواة.

وأما في عرف الفقهاء: فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه، وهذا سبيل مسائل الفروع، ولذلك تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد، والناظر فيها مجتهداً، وليس هكذا حال الأصول. انتهى.

وقيل: هو في الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط.

فقولنا: بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير، فإن معنى بذل الوسع، أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب، ويخرج ما يحصل مع التقصير، ويخرج بالشرعي اللغوي والعقلي، والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهداً اصطلاحاً، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي، فإنه لا يسمى اجتهداً عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهداً عند المتكلمين.

ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي، فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي.

وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال: بذل الفقيه الوسع ولا بد من ذلك، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهداً اصطلاحاً.

(١) المحصول (٦/٦).

ومنهم من قال: «هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي» فزاد قيد الظن لأنه اجتهاد في القطعيات.

ومنهم من قال: «هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه».

قال ابن السمعاني: وهو أليق بكلام الفقهاء.

وقال أبو بكر الرازي: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان:

أحدها: القياس الشرعي؛ لأنه العلة لما لم تكن موجبة للحكم، لجواز وجودها خالية عنه، لم يجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد.

والثاني: ما يغلب في الظن من غير علة، كلاجتهاد في الوقت، والقبلة، والتقويم.

والثالث: الاستدلال بالأصول.

وقال الآمدي: هو من الاصطلاح: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه، وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر، فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً.

شروط المجتهد

وإذا عرفت هذا، فالمجتهد: هو الفقيه المستفراغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي، ولا بد أن يكون بالغاً عاقلاً، قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

الأول: أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في أحدهما لم يكن مجتهداً، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق منهما بالأحكام.

قال الغزالي، وابن العربي: والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمئة آية، ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هو باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك، بل من له فهم صحيح، وتدبر كامل، يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال.

قليل: ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام.

وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمئة آية.

قال الأستاذ أبو منصور: يشترط معرفة ما يتعلق بحكم الشرع، ولا يشترط معرفة ما فيها من القصص والمواعظ.

واختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة، فقليل: خمسمئة حديث، وهذا من أعجب ما يقال، فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة.

وقال ابن العربي في «المحصول»: هي ثلاثة آلاف.

وقال أبو علي الضرير: قلت لأحمد بن حنبل: كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي، يكفيه مئة ألف؟ قال: لا. قلت: مئتا ألف؟ قال: لا. قلت: ثلاثمئة ألف؟ قال: قلت: أربعمئة ألف؟ قال: لا. قلت: خمسمئة ألف؟ قال: أرجو.

قال بعض أصحابه: هذا محمول على الاحتياط، والتغليظ في الفتيا، أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء، فأما ما لا بد منه، فقد قال أحمد رحمه الله: الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفاً ومئتين.

قال أبو بكر الرازي: لا يشترط استحضار جميع ما ورد في ذلك الباب، إذ لا يمكن الإحاطة به، ولو تصور لما حضر في ذهنه عند الاجتهاد جميع ما روى.

وقال الغزالي، وجماعة من الأصوليين: يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام، كسنن أبي داود، ومعرفة السنن للبيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع أحاديث الأحكام، ويكتفي فيه بمواقع كل باب، فيراجع وقت الحاجة، وتبعه على ذلك الرافعي، ونازعه النووي وقال: لا يصح التمثيل بسنن أبي داود، فإنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام، ولا معظمها، وكم في «صحيح البخاري ومسلم» من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود، وكذا قال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا، لوجهين:

الأول: أنها لا تحوي السنن المحتاج إليها.

الثاني: أن في بعضها ما يحتاج به في الأحكام. انتهى.

ولا يخفأك أن كلام أهل العلم في هذا الباب بعضه من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط، والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون

عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، كالأهيات الست وما يلتحق بها مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد، والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له، مستحضرة في ذهنه، بل أن يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها، بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها، والحسن، والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظاً لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح، وما لا يوجب من الأسباب، وما هو مقبول منها، وما هو مردود، وما هو قاذح من العلل، وما هو غير قاذح.

الشرط الثاني: أن يكون عارفاً بمسائل الإجماع، حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الإجماع عليه، إن كان ممن يقول بحجية الإجماع ويرى أنه دليل شرعي، وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من المسائل.

الشرط الثالث: أن يكون عالمًا بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكناً من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيباً لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها، وخواص تراكيبيها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالمًا بعلم النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، حتى يثبت له في كل فن من هذه الفنون ملكة، يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظراً صحيحاً، ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً.

ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصر من مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها؛ فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصراً في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه.

والحاصل: أنه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيخ هذا الفن.

قال الإمام الشافعي: يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه.

قال الماوردي: ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره.

الشرط الرابع: أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته، ومطولاته، بما بلغ إليه طاقته، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضاً أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظراً يوصله إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها، بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخطب فيه وخط.

قال الفخر الرازي في «المحصول»^(١): وما أحسن ما قال؛ إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه. انتهى. قال الغزالي: إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: الحديث، واللغة، وأصول الفقه.

الشرط الخامس: أن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ، بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك، مخافة أن يقع في الحكم بالمنسوخ.

وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلي، فشرطه جماعة منهم الغزالي، والفخر الرازي^(٢)، ولم يشترطه الآخرون، وهو الحق؛ لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا على الأدلة العقلية، ومن جعل العقل حاكماً فهو لا يجعل ما حكم به داخلاً في مسائل الاجتهاد.

واختلفوا أيضاً في اشتراط علم أصول الدين، فمنهم من اشترط ذلك، وإليه ذهب المعتزلة، ومنهم من لم يشترط ذلك، وإليه ذهب الجمهور.

ومنهم من فصل، فقال: يشترط العلم بالضروريات، كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه والتصديق بالرسول وما جاء به.

ولا يشترط علمه بدقائقه، وإليه ذهب الآمدي.

واختلفوا أيضاً في اشتراط علم الفروع، فذهب جماعة منهم الأستاذ أبو إسحاق، والأستاذ أبو منصور إلى اشتراطه، واختاره الغزالي وقال: إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة في هذا الزمان.

وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه، قالوا: وإلا لزم الدور، وكيف يحتاج إليها، وهو الذي يولدها، بعد حيازته لمنصب الاجتهاد.

(١) المحصول (٦/٢١).

(٢) المحصول (٦/١٨).

وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل، وهو كذلك، ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة، فإنه لا يتم العلم بها بدونه كما قدمنا. وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه وأركانه، قالوا: لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وهو كذلك، ولكنه مندرج تحت علم «أصول الفقه» فإنه باب من أبوابه، وشعبة من شعبه.

المجتهد فيه

وإذا عرفت معنى الاجتهاد، والمجتهد، فاعلم أن المجتهد فيه، هو الحكم الشرعي العملي.

قال في «المحصول»^(١): المجتهد فيه: هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بالشرعي عن العقلية، ومسائل الكلام.

وبقولنا: ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس، والزكوات وما اتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع.

قال أبو الحسين البصري^(٢): المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون، من الأحكام الشرعية، وهذا ضعيف؛ لأن جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية، فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور.

المسألة الثانية

هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا؟

فذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد، قائم بحجج الله، يبين للناس ما نزل إليهم.

قال بعضهم: ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية؛ لأن الاجتهاد من فروض الكفايات.

قال ابن الصلاح: الذي رأيته في كلام الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد، قال: والظاهر أنه لا يتأتى في الفتوى.

(٢) المعتمد (٢/ ٣٧٥ - ٣٧٦).

(١) المحصول (٦/ ٢٦).

وقال بعضهم: الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب: فرض عين، وفرض كفاية، وندب.

فالأول: على حالين: اجتهاد في حق نفسه عند نزول الحادثة.

والثاني: اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور، وإلا كان على التراخي.

والثاني: على حالين:

أحدهما: إذا نزلت بالمستفتي حادثة، فاستفتى أحد العلماء، توجه الفرض على جميعهم، وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو أو غيره سقط الفرض، وإلا أثموا جميعاً.

والثاني: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها.

والثالث: على حالين:

أحدهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل، يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله.

والثاني: أن يستفتيه قبل نزولها. انتهى.

ولا يخفأك أن القول بكون الاجتهاد فرضاً، يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد، ويدل على ذلك ما صح عنه عليه السلام من قوله: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة»^(١).

وقد حكى الزركشي في «البحر»^(٢) عن الأكثرين: أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد، وبه جزم صاحب «المحصول»^(٣).

قال الرافعي: الخلق كالمفتقين على أنه لا مجتهد اليوم.

قال الزركشي^(٤): ولعله أخذه من كلام الإمام الرازي، أو من قول الغزالي في الوسيط: «وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل».

قال الزركشي^(٥): ونقل الاتفاق عجيب، والمسألة، خلافية بيننا وبين الحنابلة، وساعدهم بعض أئمتنا.

(١) سبق تخريجه (١٧٥/١).

(٢) البحر المحيط (٢٠٧/٦).

(٣) المحصول (١٤٧/٣).

(٤) البحر المحيط (٢٠٧/٦).

(٥) البحر المحيط (٢٠٧/٦).

والحق أن الفقيه الفطن للقياس كالمجتهد في حق العامي، لا الناقل فقط. وقالت الحنابلة: لا يجوز خلو العصر عن مجتهد، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق والزبيري ونسبه أبو إسحاق إلى الفقهاء، قال: ومعناه: أن الله تعالى لو أخلى زماناً من قائم بحجة، زال التكليف، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة، وإذا زال التكليف بطلت الشريعة.

قال الزبيري: لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت، ودهر وزمان، وذلك قليل في كثير، فأما أن يكون غير موجود، كما قال الخصم، فليس بصواب؛ لأنه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها، ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بالخلق، كما جاء في الخبر: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس»^(١) ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار. انتهى.

قال ابن دقيق العيد: هذا هو المختار عندنا، لكن إلى الحد الذي ينتقض به القواعد، بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان.

وقال في «شرح خطبة الإمام»: والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى. انتهى.

وما قاله الغزالي رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد، قد سبقه إلى القول به القفال، ولكنه ناقض ذلك فقال: إنه ليس بمقلد للشافعي، وإنما وافق رأيه، كما حكى ذلك عنه الزركشي^(٢)، وقال: هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد، مما يقضي منه العجب، فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم، فقد عاصر القفال، والغزالي، والرازي، والرافعي، من الأئمة القائلين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم، ومن كان له إمام بعلم التاريخ، واطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتبره أهل العلم في الاجتهاد.

وإن قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار، بل باعتبار أن الله عز وجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة من كمال الفهم، وقوة الإدراك، والاستعداد للمعارف، فهذه دعوى من أبطل الباطلات، بل هي جهالة من الجهالات.

وإن كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين، وصعوبته عليهم، وعلى أهل عصورهم، فهذه أيضاً دعوى باطلة، فإنه لا يخفى على من له أدنى فهم

(١) سبق تخريجه (١٧١/١).

(٢) البحر المحيط (١٠٨/٦ - ١٠٩).

أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين؛ لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت، وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت، وتكلم الأئمة على التفسير والترجيح، والتصحيح، والتجريح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد، وقد كان السلف الصالح، ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح، وعقل سوي.

وإذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين إنما أتوا من قبل أنفسهم، فإنهم لما عكفوا على التقليد، واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة، حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه، واستصعبوا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم، وأفاض على قلبه أنوار علوم الكتاب والسنة.

ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن نوضح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم، ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد، فمنهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقي ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي فهؤلاء ستة أعلام، كل واحد منهم تلميذ من قبله، قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها، وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد، إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها.

ثم في المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم، وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم، والتعداد لبعضهم، فضلاً عن كلهم يحتاج إلى بسط طويل، وقد قال الزركشي في «البحر»^(١) ما لفظه: «ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد». انتهى.

وحكاية هذا الإجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الرافعي. وبالجمل فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة، فإن أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال، وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدين، ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون.

ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على

(١) البحر المحيط (٦/٢٠٩).

من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده، ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة.

ويا لله العجب من مقالات هي جهالات، وضلالات، فإن هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة، وأنه لم يبق إلا تقليد الرجال، الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة، كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء، فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصاً بمن كانوا في العصور السابقة، ولم يبق لهؤلاء إلا التقليد لمن تقدمهم، ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله، من كتاب الله وسنة رسوله؛ فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة، والمقالة الزائفة، وهل النسخ إلا هذا ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

المسألة الثالثة

في تجزيء الاجتهاد

وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها، فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا، بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل؟.

فذهب جماعة إلى أنه يتجزأ، وعزاه الصفي الهندي إلى الأكثرين، وحكاه صاحب «النكت» عن أبي علي الجبائي، وأبي عبد الله البصري، قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية، حتى تحصل المعرفة بما أخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالماخذ أمكن الاجتهاد.

قال الغزالي، والرافعي: يجوز أن يكون العالم منتصباً للاجتهاد في باب دون باب.

وذهب آخرون إلى المنع، لأن المسألة في نوع من الفقه، ربما كان أصلها في نوع آخر منه.

احتج الأولون: بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل، واللازم منتف، فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب، وكثير منهم سئل عن مسائل، فأجاب في البعض، وهم مجتهدون بلا خلاف.

ومن ذلك ما روي أن مالكا سئل عن أربعين مسألة، فأجاب في أربع منها، وقال في الباقي: لا أدري.

وأجيب: بأنه قد يترك ذلك لمانع، أو للورع، أو لعلمه بأن السائل متعنت، وقد يحتاج بعض المسائل إلى مزيد بحث، يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال. واحتج النافون بأن كل ما قدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض، فلا يحصل له ظن عدم المانع.

وأجيب: بأن المفروض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسألة.

ويرد هذا الجواب بمنع حصول ما يحتاج إليه المجتهد في مسألة دون غيرها، فإن من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بحجزة بعض، ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة، فإنها إذا تمت كان مقتدرًا على الاجتهاد في جميع المسائل، وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث، وإن نقصت لم تقتدر على شيء من ذلك، ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك، فإن ادعى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسألة دون مسألة فتلك الدعوى يتبين بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهداً مطلقاً، فإنه يورد عليه من المسالك والمآخذ ما لا يتعلق به. قال الزركشي^(١): وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف باباً دون باب، أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعاً، والظاهر جريان الخلاف في الصورتين، وبه صرح ابن الأنباري. انتهى.

ولا فرق عند التحقيق بين الصورتين في امتناع تجزيء الاجتهاد، فإنهم قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى، وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأما من ادعى الإحاطة بما يحتاج في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة؛ فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك؛ لأنه لا يزال يجوز للغير ما قد بلغ إليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنه بذلك؛ فهو مجازف، وتوضح مجازفته بالبحث معه.

المسألة الرابعة

في جواز الاجتهاد للأنبياء

اختلفوا في جواز الاجتهاد للأنبياء، صلوات الله عليهم، بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلاً تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين، حكى هذا الإجماع ابن

(١) البحر المحيط (٢٠٩/٦ - ٢١٠).

فورك، والأستاذ أبو منصور، وأجمعوا أيضاً على أنه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا، وتدبير الحروب، ونحوها، حكى هذا الإجماع سليم الرازي، وابن حزم.

وذلك كما قلت وقع من نبينا ﷺ من إرادته بأن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة^(١) وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة.

فأما اجتهادهم في الأحكام الشرعية، والأمور الدينية، فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب:

الأول: ليس لهم ذلك، لقدرتهم على النص بنزول الوحي، وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤] والضمير يرجع إلى النطق المذكور قبله يقول: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: ٣] وقد حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي.

وقال القاضي في «التقريب»: كل من نفى القياس أحال تعبد النبي ﷺ به الاجتهاد.

قال الزركشي^(٢): وهو ظاهر اختيار ابن حزم.

واحتجوا أيضاً بأنه ﷺ كان إذا سئل ينتظر الوحي، ويقول: ما أنزل عليّ في هذا شيء، كما قال لما سئل عن زكاة الحمير؟ فقال لم ينزل عليّ في ذلك إلا هذه الآية الجامعة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه.

ومن الذاهبين إلى هذا المذهب، أبو علي، وأبو هاشم.

المذهب الثاني: أنه يجوز لنبينا ﷺ، ولغيره من الأنبياء، وإليه ذهب الجمهور.

واحتجوا بأن الله سبحانه خاطب نبيه ﷺ كما خاطب عباده، وضرب له الأمثال، وأمره بالتدبر والاعتبار، وهو أجل المتفكرين في آيات الله، وأعظم المعبرين بها.

وأما قوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ فالمراد به القرآن، لأنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣] ولو سلم لم يدل على نفي اجتهاده؛

(١) انظر فتح الباري (٧/٤٠٠) رقم (٣٨٧٧)، وتاريخ الطبري (٩٤/٢)، والبداية والنهاية (٤/١٠٤).

(٢) البحر المحيط (٦/٢١٤).

لأنه ﷺ إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي؛ لم يكن نطقاً عن الهوى، بل عن الوحي، وإذا جاز لغيره من الأمة أن يجتهد بالإجماع، مع كونه معرضاً للخطأ، فلا أن يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالأولى.

وأيضاً قد وقع ذلك كثيراً منه ﷺ، ومن غيره من الأنبياء فأما منه فمثل قوله: «أرأيت لو تممضت»^(١) «أرأيت لو كان على أبيك دين»^(٢) وقوله للعباس: «إلا الإذخر»^(٣) ولم ينتظر الوحي في هذا، ولا في كثير مما سئل عنه، وقد قال ﷺ: «ألا وإنني أوتيت القرآن ومثله معه»^(٤).

وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان.

وأما ما احتج به المانعون، من أنه ﷺ لو جاز له الاجتهاد؛ لجاز مخالفته، واللازم باطل.

وبيان الملازمة: أن ذلك الذي قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد، ومن لوازم أحكام الاجتهاد جواز المخالفة، إذ لا قطع بأنه حكم الله، لكونه محتملاً للإصابة، ومحتملاً للخطأ، فقد أجيب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره، فإن ذلك إنما كان لازماً لاجتهاد غيره، لعدم اقترانه بما اقترن به اجتهاده ﷺ من الأمر باتباعه.

وأما ما احتجوا به من أنه لو كان متعبداً بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال سائل، فقد أجيب عنه بأنه إنما تأخر في بعض المواطن، لجواز أن ينزل عليه فيه الوحي الذي عدمه شرط في صحة اجتهاده، على أنه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستثبات في الجواب، والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة، كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين.

المذهب الثالث: الوقف عن القطع بشيء من ذلك، وزعم الصيرفي في «شرح الرسالة» أنه مذهب الشافعي، لأنه حكى الأقوال، ولم يختر شيئاً منها.

واختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي.

ولا وجه للوقف في هذه المسألة لما قدمنا من الأدلة الدالة على الوقوع، على

(١) سبق تخريجه ص (٢٣).

(٢) سبق تخريجه ص (٨٨).

(٣) سبق تخريجه (٣٢٧/١).

(٤) ورد بلفظ الكتاب. انظر ما أخرجه ابن حبان في الصحيح (١٨٨/١) رقم (١٢)، وأبو داود في السنن (٢٠٠/٤) رقم (٤٦٠٤)، والدارقطني في السنن (٢٨٧/٤) رقم (٥٩).

أنه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة في قول الله عز وجل: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] فعاتبه على ما وقع منه، ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتبه.

ومن ذلك ما صح عنه عليه السلام، من قوله: «لو استقبلت من أمري ما أمرني ما استدبرت لما سقت الهدي»^(١) أي لو علمت أولاً ما علمت آخراً ما فعلت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله عليه السلام بالوحي وأمثال ذلك كثيرة، كمعاتبته عليه السلام على أخذ الفداء من أسرى بدر بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِيَنْيَ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخِثَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] وكما في معاتبته عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧] إلى آخر ما قصه الله في ذلك في كتابه العزيز.

والاستيفاء لمثل هذا يفضي إلى بسط طويل، وفيما ذكرناه يغني عن ذلك، ولم يأت المانعون بحجة تستحق المنع، أو التوقف لأجلها.

المسألة الخامسة

في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام

فذهب الأكثر إلى جوازه ووقوعه، واختاره جماعة من المحققين، منهم القاضي.

ومنهم من منع ذلك، كما روي عن أبي علي، وأبي هاشم.

ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر، فأجازه لمن غاب عن حضرته عليه السلام، كما وقع في حديث معاذ، دون من كان في حضرته الشريفة عليه السلام، واختاره الغزالي، وابن الصباغ، ونقله إلكيا عن أكثر الفقهاء، والمتكلمين، ومال إليه إمام الحرمين.

قال القاضي عبد الوهاب: إنه الأقوى على أصول أصحابهم.

قال ابن فورك: بشرط تقريره عليه.

وقال ابن حزم: «إن كان اجتهاد الصحابي في عصره عليه السلام في الأحكام، كإيجاب شيء، أو تحريمه، فلا يجوز، كما وقع من أبي السنابل من الإفتاء باجتهاده في الحمل، المتوفى عنها زوجها أنها تعتد بأربعة أشهر وعشر فأخطأ في ذلك، وإن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز، كاجتهادهم فيما يجعلونه علماً للدعاء إلى الصلاة؛ لأنه لم يكن فيه إيجاب شريعة تلزم».

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٦٤٢/٦) رقم (٦٨٠٢)، ومسلم في الصحيح (٨٧٩/٢) رقم (١٢١١).

وكاجتهاد قوم بحضرته ﷺ فيمن هم السبعون ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر، فأخطأوا في ذلك، وبين لهم النبي ﷺ من هم، ولم يعنفهم في اجتهادهم.

ومنهم من قال: وقع ظناً لا قطعاً، واختاره الأمدي، وابن الحاجب. ومنهم من قال: إنه يجوز للحاضر في مجلس النبي ﷺ أن يجتهد، إذا أمره بذلك، كما وقع منه ﷺ من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة وإن لم يأمره النبي ﷺ لم يجز له الاجتهاد، إلا أن يجتهد، ويعلم به النبي ﷺ فيقرره عليه، كما وقع من أبي بكر رضي الله عنه في سلب القتيل، فإنه قال: «لاها الله إذاً لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه»^(١) فقرره النبي ﷺ وكذلك امتناع علي رضي الله عنه من محو اسم النبي ﷺ من الصحيفة.

والحق ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرته ﷺ فلا يجوز له الاجتهاد لتعين السؤال منه للنبي ﷺ فيما نابه من الأمر، وبين من كان غائباً عنها، فيجوز له الاجتهاد.

وقد وقع من ذلك واقعات متعددة، كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه، وكان جنباً ولم يغتسل، بل تيمم وقال: سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] فقرره النبي ﷺ على ذلك.

وكما وقع منه ﷺ من الأمر بالنداء يوم انصرافه من الأحزاب بأنه «لا يصلين أحد إلا في بني قريظة»^(٢) فتخوف ناس من فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فات الوقت، فما عنف أحداً من الفريقين.

ومن أدل ما يدل على هذا التفصيل، تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما بعثه إلى اليمن، وهو حديث مشهور، له طرق متعددة، ينتهض مجموعها للحجية، كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل.

ومنه بعثه ﷺ لعلي قاضياً، فقال: لا علم لي بالقضاء، فقال النبي ﷺ: «اللهم اهد قلبه وثبت لسانه»^(٣). أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم في «المستدرک».

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١٥٧٠/٤) رقم (٤٠٦٦)، ومسلم في الصحيح (١٣٧١/٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٣٢١/١) رقم (١٠٤)، ومسلم في الصحيح (١٣٩١/٣) رقم (١٧٧٠).

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن (٧٧٤/٢) رقم (٢٣١٠)، والنسائي في السنن الكبرى (١١٦/٥) رقم (٨٤١٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٦٥/٦) رقم (٣٢٠٦٨).

ومن ذلك ما رواه أحمد في «المسند»: أن ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر، فأتوا عليها يختصمون في الولد، فأقرع بينهم، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «لا أعلم فيها إلا ما قال علي»^(١)، وإسناده صحيح وأمثال هذا كثير.

قال الفخر الرازي في «المحصول»^(٢): الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة له في الفقه.

وقد اعترض عليه في ذلك، ولا وجه للاعتراض؛ لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي ﷺ كان حجة وشرعاً بالتقرير، لا باجتهاد الصحابي، وإن لم يبلغه كان اجتهاد الصحابي فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابي، عند من قال بجوازه في عصره ﷺ لا عند من منع منه، وإن بلغ النبي ﷺ وأنكره، أو قال بخلافه، فليس في ذلك الاجتهاد فائدة؛ لأنه قد بطل بالشرع.

المسألة السادسة

فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل به في اجتهاد ويعتمد عليه

فعليه أولاً: أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما، وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي ﷺ، ثم في تقريراته لبعض أمته، ثم في الإجماع، إن كان يقول بحجته، ثم في القياس، على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة، كلاً أو بعضاً.

وما أحسن ما قاله الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الغزالي: أنها إذا وقعت الواقعة للمجتهد، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه عرضها على الخبر المتواتر، ثم الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات، من قياس، وخبر، فإن لم يجد مخصصاً حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر، من كتاب ولا سنة، نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجمعاً عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس، وبلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في المنصوص، ومواقع

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (١٤٦/٣) رقم (٤٦٦٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٦٦/١٠) رقم (٢١٠٧٠).

(٢) المحصول (١٨/٦).

الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر به إلى القياس، فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد. انتهى.

وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية، وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحات التي سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

قال الماوردي: الاجتهاد بعد النبي ﷺ ينقسم إلى ثمانية أقسام:

أحدها: ما كان الاجتهاد مستخرجاً من معنى النص، كاستخراج علة الربا، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس.

ثانيها: ما استخرجه من شبه النص، كالعبد، لتردد شبهه بالحر في أنه يملك، لأنه مكلف، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك، لأنه مملوك، فهذا صحيح، غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أن المنكرين له جعلوه داخلاً في عموم أحد الشبهين.

ثالثها: ما كان مستخرجاً من عموم النص، كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَفْقُوهَا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإنه يعم الأب والزوج والمراد به أحدهما، وهذا صحيح يتوصل إليه بالترجيح.

رابعها: ما استخرج من إجماع النص كقوله في المتعة: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُسَعَّرِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ﴾ [البقرة: ٢٣٦] فيصح الاجتهاد في قدر المتعة، باعتبار حال الزوجين.

خامسها: ما استخرج من أحوال النص كقوله في التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] فاحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى أهله، فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى.

سادسها: ما استخرج من دلائل النص، كقوله: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧] فاستدلنا على تقدير نفقة الموسر بمدين، بأن أكثر ما جاءت به السنة في فدية الآدمي أن لكل مسكين مدين، واستدلنا على تقدير نفقة المعسر بمد بأنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء، أن لكل مسكين مداً.

سابعها: ما استخرج من أمارات النص، كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَنَّا بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦] فيكون الاجتهاد في القبلة بالآمارات والدلائل عليها، من هبوب الرياح، ومطالع النجوم.

ثامنها: ما استخرج من غير نص ولا أصل، فاختلف في صحة الاجتهاد، فقيل لا يصح حتى يقترن بأصل.

وقيل : يصح لأنه في الشرع أصل . انتهى .

وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته، واستعان بالله عز وجل، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه، ومرمى قصده، الوقوف على الحق، والعثور على الصواب، من دون تعصب لمذهب من المذاهب؛ وجد فيهما ما يطلبه، فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال، والمعتصم الذي يأوي إليه كل خائف، فاشدد يدك على هذا، فإنك إن قبلته بصدر منشرح، وقلب موفق، وعقل قد حلت به الهداية؛ وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائناً ما كان.

فإن استبعدت هذا المقال، واستعظمت هذا الكلام، وقلت كما قاله كثير من الناس: إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث، فمن نفسك أتيت، ومن قبل تقصيرك أصبت، وعلى نفسها براقش تجني، وإنما تشرح لهذا الكلام صدور قوم موفقين وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية.

لا تعذل المشتاق في أشواقه حتى تكون حشاك في أحشائه
لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها
دع عنك تعنيفي وذق طعم الهوى فإذا عشقت فعند ذلك عنف

المسألة السابعة

المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب

اختلفوا في المسائل التي كان كل مجتهد فيها مصيب، والمسائل التي الحق فيها مع واحد من المجتهدين.

وتلخيص الكلام في ذلك يحصل في فرعين:

الفرع الأول

العقليات

وهي على أنواع:

الأول: ما يكون الغلط فيه مانعاً من معرفة الله ورسوله، كما في إثبات العلم بالصانع، والتوحيد، والعدل.

قالوا: فهذه الحق فيها واحد، فمن أصابه أصاب الحق، ومن أخطأه فهو كافر.

النوع الثاني: مثل مسألة الرؤية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار، وما يشابه ذلك، فالحق فيها واحد، فمن أصابه فقد أصاب، ومن أخطأه فقليل: يكفر. ومن القائلين بذلك الشافعي، فمن أصحابه من حمله على ظاهره، ومنهم من حمله على كفران النعم.

النوع الثالث: إذا لم تكن المسألة دينية، كما في تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف، قالوا: فليس المخطئ فيها بآثم، ولا المصيب فيها بمأجور، إذ هذه وما يشابهها يجري مجرى الاختلاف في كون مكة أكبر من المدينة أو أصغر منها.

وقد حكى ابن الحاجب في «المختصر» أن المصيب في العقليات واحد، ثم حكى عن العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب، وحكى أيضاً عن الجاحظ أنه لا إثم على المجتهد، بخلاف المعاند.

قال الزركشي^(١): وأما الجاحظ فجعل الحق فيها واحداً، ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم.

قال ابن السمعاني: وكان العنبري يقول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله، وفي نافي القدر: هؤلاء نزهاوا الله، وقد استبشع هذا القول منه، فإنه يقتضي تصويب اليهود، والنصارى، وسائر الكفار في اجتهادهم، قال: ولعله أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة، كالرؤية، وخلق الأفعال، ونحوه.

وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل، كاليهود، والنصارى، والمجوس؛ فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الإسلام.

قال القاضي في «مختصر التقريب»: اختلفت الروايات عن العنبري، فقال في أشهر الروايتين: إنما أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة وأما الكفرة فلا يصوبون، وفي رواية عنه أنه صوب الكافرين المجتهدين دون الراكبين البدعة.

قال: ونحن نتكلم معهما، يعني العنبري، والجاحظ، فنقول:

أنتما أولاً محجوجان بالإجماع قبلكما وبعدكما.

ثانياً: إن أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد؛ فقد خرجتما عن حيز

(١) البحر المحيط (٢٣٦/٦).

العقلاء، وانخرطتما في سلك الأنعام، وإن أردتما الخروج عن عهدة التكليف، ونفي الحرج، كما نقل عن الجاحظ؛ فالبراهين العقلية من الكتاب، والسنة، والإجماع، الخارجية عن حد الحصر ترد هذه المقالة.

وأما تخصيص التصويب بأهل الملة الإسلامية فنقول: مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن، وغير ذلك مما يعظم خطره، وأجمعوا قبل العنبري على أنه يجب على المرء إدراك بطلانه.

وقد حكى القاضي أيضاً في موضع آخر عن داود بن علي الأصفهاني، إمام مذهب الظاهر، أنه قال بمثل قول العنبري.

وحكى قوم عن العنبري والجاحظ أنهما قالاً ذلك فيمن علم الله من حاله است فراغ الوسع في طلب الحق، من أهل ملتنا وغيرهم، وقد نحا الغزالي قريباً من هذا المنحى في كتاب «الفرقة بين الإسلام والزندقة».

وقال ابن دقيق العيد: ما نقل عن العنبري، والجاحظ، إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر؛ فباطل، وإن أريد به أن من بذل الوسع، ولم يقصر في الأصوليات؛ يكون معذوراً غير معاقب؛ فهذا أقرب؛ لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب، وكلف بعد است فراغه غاية الجهد؛ لزم تكليفه بما لا يطاق.

قال: وأما الذي حكى عنه من الإصابة في العقائد القطعية؛ فباطل قطعاً، ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى.

وأما المخطئ في الأصول: كالمجسمة فلا شك في تأثيمه وتفسيره وتضليله. واختلف في تكفيره، وللأشعري قولان؛ قال إمام الحرمين، وابن القشيري، وغيرهما: وأظهر مذهبه ترك التكفير، وهو اختيار القاضي في كتاب «إكفار المتأولين».

وقال ابن عبد السلام: رجع الإمام أبو الحسن الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوفات.

قال الزركشي: وكان الإمام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر، فقليل له: ألا تكفر من يكفر، فعاد إلى القول بالتكفير، وهذا مذهب المعتزلة، فهم يكفرون خصومهم، ويكفر كل فريق منهم الآخر.

وقد حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير، وقالوا: إنما يكفر من جهل وجود الرب، أو علم وجوده، ولكن فعل فعلاً، أو قال قولاً أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر. انتهى.

واعلم أن التكفير لمجتهد في الإسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كؤود لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه، ولا يحرص عليه؛ لأنه مبني على شفا جرف هار، وعلى ظلمات بعضها فوق بعض، وغالب القول به ناشئ عن العصبية، وبعضه ناشئ عن شبه واهية، ليست من الحجة في شيء، ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين، فضلاً عن هذا الأمر الذي هو منزلة الأقدام، ومدحضة كثير من علماء الإسلام.

والحاصل: أن الكتاب، والسنة، ومذهب خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم يدفع ذلك دفعاً لا شك فيه، ولا شبهة، فإياك أن تغتر بقول من يقول منهم: إنه يدل على ما ذهب إليه الكتاب، والسنة، فإن ذلك دعوى باطلة، مترتبة على شبهة داحضة، وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام، فموضعه علم الكلام.

الفرع الثاني

المسائل الشرعية

فذهب الجمهور، ومنهم الأشعري، والقاضي أبو بكر الباقلاني، ومن المعتزلة أبو الهذيل، وأبو علي، وأبو هاشم، وأتباعهم إلى أنها تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما كان منها قطعياً، معلوماً بالضرورة أنه من الدين، كوجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وتحريم الزنا، والخمر، فليس كل مجتهد فيها بمصيب، بل الحق فيها واحد، فالموافق له مصيب، والمخطئ غير معذور بل آثم وكفره جماعة منهم لمخالفته للضروري، وإن كان فيها دليل قاطع، وليست من الضروريات الشرعية؛ فقليل: إن قصر فهو مخطئ آثم، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم.

قال ابن السمعاني: ويشبه أن يكون سبب غموضها امتحان من الله لعباده، ليفاضل بينهم في درجات العلم، ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: ٧٦].

القسم الثاني: المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها

وقد اختلفوا في ذلك اختلافاً طويلاً، واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافاً كثيراً، فذهب جمع جم إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق، وأن كل

واحد منهم مصيب، وحكاها الماوردي، والرويانى، عن الأكثرين .

قال الماوردي: وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة .

وذهب أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأكثر الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال، ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد، في الزمان الواحد، في الشخص الواحد حلالاً وحراماً، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخطئ بعضهم بعضاً، ويعترض بعضهم على بعض، ولو كان اجتهد كل مجتهد حقاً؛ لم يكن للتخطة وجه .

ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد، هل كل مجتهد مصيب أم لا؟ .

فعند مالك، والشافعي، وغيرهما أن المصيب منهم واحد، وإن لم يتعين، وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد .

وقال جماعة، منهم أبو يوسف: إن كل مجتهد مصيب، وإن كان الحق مع واحد، وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عن الشافعي مثله .

وأنكر ذلك أبو إسحاق المروزي، وقال: إنما نسبه إليه قوم من المتأخرين، ممن لا معرفة له بمذهبه .

قال القاضي أبو الطيب الطبري: واختلف النقل عن أبي حنيفة، فنقل عنه أنه قال في بعض المسائل كقولنا، وفي بعضها كقول أبي يوسف، وقد روي عن أهل العراق، وأصحاب مالك، وابن سريج، وأبي حامد، بمثل قول أبي يوسف .

واستدل ابن كج على هذا بإجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضاً، فيما اختلفوا فيه، ولا يجوز إجماعهم على خطأ .

قال ابن فورك: في المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الحق في واحد، وهو المطلوب، وعليه دليل منصوب، فمن وضع النظر موضعه أصاب، ومن قصر عنه وفقد الصواب؛ فهو مخطئ، ولا إثم عليه، ولا نقول إنه معذور؛ لأن المعذور من يسقط عنه التكليف، لعذر في تركه، كالعاجز عن القيام في الصلاة، وهو عندنا قد كلف إصابة المعين، لكنه خفف أمر خطابه، وأجر على قصده الصواب، وحكمه نافذ على الظاهر، وهذا مذهب الشافعي، وأكثر أصحابه، وعليه نص في كتاب «الرسالة» و«أدب القاضي» .

والثاني: أن الحق واحد، إلا أن المجتهدين لم يتكلفوا إصابته، وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد، وإن كان بعضهم مخطئاً .

والثالث: أنهم كلفوا الرد إلى الأشبه على طريق الظن. انتهى.

وذهب قوم إلى أن الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم، ويختلف خطأه على قدر ما يتعلق به الحكم، فقد يكون كبيرة، وقد يكون صغيرة.

ومن القائلين بهذا القول الأصم والمريسي وابن عليه، وحكي عن أهل الظاهر، وعن جماعة من الشافعية، وطائفة من الحنفية.

وقد طول أئمة الأصول الكلام في هذه المسألة، وأوردوا من الأدلة ما لا تقوم به الحجة، واستكثر من ذلك الرازي في «المحصول»^(١)، ولم يأتوا بما يشفي طالب الحق.

وها هنا دليل يرفع النزاع، ويوضح الحق إيضاحاً لا يبقى بعده ريب لمرتاب، وهو الحديث الثابت في الصحيح من طرق: «أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر»^(٢).

فهذا الحديث يفيدك أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافقه، فيقال له: مصيب، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له مخطئ واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيباً، وإطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر، فمن قال: كل مجتهد مصيب، وجعل الحق متعدداً بتعدد المجتهدين، فقد أخطأ خطأً بيناً، وخالف الصواب مخالفة ظاهرة، فإن النبي ﷺ جعل المجتهدين قسمين، قسماً مصيباً، وقسماً مخطئاً، ولو كان كل واحد منهم مصيباً لم يكن لهذا التقسيم معنى.

وهكذا من قال: إن الحق واحد، ومخالفه آثم، فإن هذا الحديث يرد عليه رداً بيناً، ويدفعه دفعاً ظاهراً؛ لأن النبي ﷺ سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئاً، ورتب على ذلك استحقاقه للأجر، فالحق الذي لا شك فيه، ولا شبهة أن الحق واحد، ومخالفه مخطئ مأجور، إذا كان قد وفى الاجتهاد حقه، ولم يقصر في البحث، بعد إحرازه لما يكون به مجتهداً.

ومما يحتج به على هذا حديث «القضاة ثلاثة»^(٣) فإنه لو لم يكن الحق واحداً؛ لم

(١) المحصول (٥٦/٦).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٦٧٦/٦) رقم (٦٩١٩) ومسلم في الصحيح (١٣٤٢/٣) رقم (١٧١٦).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (١٠١/٤) رقم (٧٠١٢)، وابن ماجه في السنن (٧٧٦/٢) رقم (٢٣١٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٦١/٣) رقم (٥٩٢٢)، وأبو داود في السنن (٥٢/١) رقم (٢٠٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٦١٣/٣) رقم (١٣٢٢).

يكن للتقسيم معنى، ومثله قوله ﷺ لأمر السرية: «وإن طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»^(١).

وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعدداً بتعدد المجتهدين، تابعاً لما يصدر عنهم من الاجتهادات، فإن هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عز وجل، ومع شريعته المطهرة، هي أيضاً صادرة عن محض الرأي، الذي لم يشهد له دليل، ولا عضدته شبهة تقبلها العقول، وهي أيضاً مخالفة لإجماع الأمة، سلفها وخلفها، فإن الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور، ما زالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهض مما تمسك به، ومن شك في ذلك، وأنكره؛ فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها، من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض، واعتراض بعضهم على بعض.

وأما الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة داود وسليمان فهو عليهم لا لهم، فإن الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ما قاله سليمان، فقال: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] ولو كان الحق بيد كل واحد منهما؛ لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى.

وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْهَا فَأَيْمَةٌ عَلَىٰ أَصُولِهَا﴾ [الحشر: ٥] فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن الله سبحانه قد صرح في هذه الآية بأن ما وقع منهم، من القطع والترك، هو بإذنه عز وجل، فأفاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها، هو كل واحد من الأمرين، وليس النزاع إلا فيما لم يرد النص فيه بأنه سبحانه يريد بخصوصها هو كل واحد من الأمرين، أو أن حكمه على التخيير بين أمور، يختار المكلف ما شاء منها، كالواجب المخير، وأن حكمه يجب على الكل، حتى يفعل البعض، فيسقط عن الباقيين، كفروض الكفايات، فتدبر هذا وافهمه حق فهمه.

وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول إلى بني قريظة لما خشي فوت الوقت وممن ترك الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة، امتثالاً لقوله ﷺ: «لا يصلين أحد إلا في بني قريظة»، فالجواب عنه كالجواب عما قبله، على أن ترك الشرب لمن قد عمل باجتهاده لا يدل على أنه قد أصاب الحق، بل يدل على أنه قد أجزأه ما عمله باجتهاده، وصح صدوره عنه، لكونه قد بذل وسعه في تحري الحق،

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١٣٥٧/٣) رقم (١٧٣١)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٣٢/٥) رقم (٨٧٦٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (١٦٢/٤) رقم (١٦١٧)، والدارمي في السنن (٢/٢٨٥) رقم (٢٤٤٢).

وذلك لا يستلزم أن يكون هو الحق الذي طلبه الله من عباده، وفرق بين الإصابة والصواب، فإن إصابة الحق هي الموافقة، بخلاف الصواب فإنه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه، من حيث كونه قد فعل ما كلف به، واستحق الأجر عليه، وإن لم يكن مصيباً للحق وموافقاً له.

وإذا عرفت هذا حق معرفته، لم تحتج إلى زيادة عليه وقد حرر الصفي الهندي هذه المسألة، وما فيها من المذاهب تحريراً جيداً فقال: الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها نص أو لا، فإن كان الأول، فإما أن يجتهد المجتهد أو لا.

الثاني على قسمين؛ لأنه إما أن يقصر في طلبه أو لا يقصر، فإن وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام، وإن لم يحكم بمقتضاه، فإن كان مع العلم بوجه دلالة على المطلوب، فهو مخطئ وآثم، وفاقاً، وإن لم يكن مع العلم، ولكن قصر في البحث عنه، فكذلك، وإن لم يقصر، بل بالغ في الاستكشاف والبحث، ولم يعثر على وجه دلالة على المطلوب، فحكمه حكم ما إذا لم يجده، مع الطلب الشديد وسيأتي.

وإن لم يجده، فإن كان التقصير في الطلب فهو مخطئ وآثم، وإن لم يقصر بل بالغ في التنقيب عنه، وأفرغ الوسع في طلبه، ومع ذلك لم يجده، فإن خفى عليه الراوي الذي عنده النص، أو عرفه ولكن مات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعاً، وهل هو مخطئ أو مصيب، على الخلاف الآتي فيما لا نص فيه، والأولى بأن يكون مخطئاً، وأما التي لا نص فيها، فإما أن يقال: لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أو لا، بل حكمه تابع لاجتهاد المجتهدين، فهذا الثاني قول من قال: كل مجتهد مصيب، وهو مذهب جمهور المتكلمين، كالشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي، والغزالي، والمعتزلة، كأبي الهذيل، وأبي علي وأبي هاشم، وأتباعهم، ونقل عن الشافعي، وأبي حنيفة، والمشهور عنهما خلافه.

وإن لم يوجد في الواقعة حكم معين، فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم، لما حكم إلا به، أو لم يوجد ذلك، والأول هو القول بالأشبه، وهو قول كثير من المصوبين، وإليه صار أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج، في إحدى الروايتين عنه، قال: وأما الثاني: فقول الخلف من المصوبة. انتهى.

المسألة الثامنة

قولان للمجتهد في المسألة

لا يجوز أن يكون للمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة

إلى شخص واحد؛ لأن دليليهما إن تعادلا من كل وجه، ولم يمكن الجمع ولا الترجيح، وجب عليه الوقف، وإن أمكن الجمع بينهما، وجب عليه المصير إلى الصورة الجامعة بينهما، وإن ترجح أحدهما على الآخر، تعين عليه الأخذ به، وبهذا تعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان في وقت واحد باعتبار شخص واحد.

وأما في وقتين فجائز، لجواز تغير الاجتهاد الأول، وظهور ما هو أولى، بأن يأخذ به ويدع ما كان قد أخذ به.

وأما بالنسبة إلى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المعروفين، عند تعادل الأمارتين، فمن قال بالتخير جوز ذلك له.

ومن قال بالوقف لم يجوز، فإن كان لمجتهد قولان واقعان في وقتين، فالقول الآخر رجوع عن القول الأول بدلالته على تغيير اجتهاده الأول.

وإذا أفتى المجتهد مرة بما أدى إليه اجتهاده، ثم سئل ثانياً عن تلك الحادثة، فإما أن يكون ذاكراً لطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون ذاكراً، فإن كان ذاكراً جاز له الفتوى به، وإن نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد، فإن أداه اجتهاده إلى خلاف فتواه في الأول أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانياً، وإن أداه إلى موافقة ما قد أفتى به أولاً أفتى به وإن لم يستأنف الاجتهاد، لم يجز له الفتوى.

قال الرازي في «المحصول»: ولقائل أن يقول: لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولاً كان طريقاً قوياً، حصل له الآن ظن أن ذلك القوي حق، جاز له الفتوى به؛ لأن العمل بالظن واجب.

وأما إذا حكم المجتهد باجتهاده، فليس له أن ينقضه إذا تغير اجتهاده، وترجع له ما يخالف الاجتهاد الأول؛ لأن ذلك يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعية.

وهكذا ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده؛ لأنه يؤدي إلى ذلك، ويتسلسل، وتفوت مصلحة نصب الحكام، وهي فصل الخصومات، ما لم يكن ما حكم به الحاكم الأول مخالفاً لدليل قطعي، فإن كان مخالفاً للدليل القاطع نقضه اتفاقاً، وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده، فحكمه باطل؛ لأنه متعبد بما أدى إليه اجتهاده، وليس له أن يقول بما يخالفه.

ولا يحل له أن يقلد مجتهد آخر، فيما يخالف اجتهاده، بل يحرم عليه التقليد مطلقاً، إذا كان قد اجتهد في المسألة، فأداه اجتهاده إلى حكم، ولا خلاف في هذا.

وأما قبل أن يجتهد، فالحق أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقاً.

وقيل: يجوز له فيما يخصه من الأحكام، لا فيما لا يخصه، فلا يجوز.

وقيل: يجوز له تقليد من هو أعلم منه.

وقيل: يجوز له أن يقلد مجتهداً من مجتهدي الصحابة، ولأهل الأصول في هذه المباحث كلام طويل، وليست محتاجة إلى التطويل، فإن القول فيها لا مستند له إلا محض الرأي.

المسألة التاسعة

جواز تفويض المجتهد

قال الرازي في «المحصول»^(١): اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي ﷺ، أو للعالم: احكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟.

فقطع بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه. وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه، وهو المختار. انتهى.

ولا خلاف في جواز التفويض إلى النبي ﷺ، أو المجتهد، أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد، وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض، وكيف اتفق له.

واستدل من قال بالجواز: بأنه ليس بممتنع لذاته، والأصل عدم امتناعه لغيره. وهذا الدليل ساقط جداً، وتفويض من كان ذا علم، بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد، مع كون الأحكام الشرعية تختلف مسالكها، وتتباين طرائقها، ولا علم للعبد بما عند الله عز وجل فيها، ولا بما هو الحق الذي يريده من عباده، ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه، ولا يتردد في بطلانه، فإن العالم الجامع لعلوم الاجتهاد، المتمكن من النظر والاستدلال، إذا بحث وفحص، وأعطى النظر حقه، فليس معه إلا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه، وقاله هو الحق الذي طلبه الله عز وجل، فكيف يحل له أن يقول ما أراد، ويفعل ما اختار، من دون نظر واجتهاد، وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل، مع القطع بأن هذا العالم الذي زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشريعة الإسلامية؛ لأنه واحد من أهلها، مأخوذ بما أخذوا به، مطلوب منه ما طلب منهم، فما الذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره، وما الذي أخرجه مما كان فيه من الخطاب، بما كلف به، وهل هذه المقالة إلا مجرد جهل بحث، ومجازفة ظاهرة، وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد، مع

(١) المحصول (٦/٦٤).

جهله بما في أحكام الله من المصالح، فإن من كان هكذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة، وعلى ما لا مصلحة فيه.

وأما الاستدلال بقوله سبحانه: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّنَبِيِّ إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣] فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن هذا تفويض لنبي من أنبياء الله، وهم معصومون من الخطأ، وإذا وقع منهم نادراً فلا يقرون عليه، وجميع إصدارهم وإيرادهم هو بوحى من الله عز وجل، أو باجتهاد يقرره الله عز وجل، ويرضاه، وهكذا يقال فيما استدلوا به من اجتهادات نبينا ﷺ، ووقوع الجوابات منه على من سئله من دون انتظار الوحي، وبمثل قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت»^(١) وبمثل قوله لما سمع أبيات قتيلة بنت الحرث: «لو بلغني هذا لمننت عليه»^(٢) أي على أخيها النضر بن الحرث أحد أسرى بدر، والقصة والشعر معروفان.

وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك، بأنه إنما قال بالجواز، ولم يقل بالوقوع، فليس هذا الاعتذار بشيء، فإن تجويز مثل هذا على الله عز وجل، مما لا يحل لمسلم أن يقول به.

وقد عرفت أنه لا خلاف في جواز التفويض إلى الأنبياء، وإلى المجتهدين بالنظر والاجتهاد، فليس محل النزاع إلا التفويض لمن كان من أهل العلم، أن يحكم بما شاء، وكيف اتفق، وحينئذ يتبين لك أن غالب ما جاءوا به في هذه المسألة من الأدلة واقع في غير موقعه، وأنه لا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف، ولم يأتوا بشيء تقبله العقول، ولا بدليل يدل عليه الشرع، بل جميع ما جاءوا به كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحينئذ يتبين لك أن غالب ما جاءوا به جهل على جهل، وظلمات بعضها فوق بعض.

(١) سبق تخريجه ص (٢٠٠).

(٢) البداية والنهاية لابن كثير، نشر مكتبة المعارف بيروت (٣/٣٠٦).

الفصل الثاني

في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي

وفيه ست مسائل

المسألة الأولى

في حد التقليد، والمفتي، والمستفتي

أما التقليد: فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة، التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدى، فكأن المقلد جعل ذلك الحكم، الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده.

وفي الاصطلاح: هو العمل بقول الغير من غير حجة.

فيخرج العمل بقول رسول الله ﷺ، والعمل بالإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي، ورجوع القاضي إلى شهادة العدول، فإنها قد قامت الحجة في ذلك.

أما العمل بقول رسول الله ﷺ، وبالإجماع، فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة، وفي مقصد الإجماع.

وأما رجوع القاضي إلى قول الشهود، فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة، من الأمر بالشهادة، والعمل بها، وقد وقع الإجماع على ذلك.

وأما رجوع العامي إلى قول المفتي، فلا إجماع على ذلك.

ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة، فإنه قد دل الدليل على قبولها، ووجوب العمل بها.

وأيضاً: ليست قول الراوي، بل قول من روى عنه، إن كان ممن تقوم به الحجة.

وقال ابن الهمام في «التحريم»: التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة. وهذا الحد أحسن من الذي قبله.

وقال القفال: هو قبول قول القائل، وأنت لا تعلم من أين قاله.

وقال الشيخ أبو حامد، والأستاذ أبو منصور: هو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله.

وقيل: هو قبول قول الغير دون حجته، أي حجة القول.
والأولى أن يقال: هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة.
وفوائد هذه القيود معروفة بما تقدم.
وأما المفتي فهو المجتهد، وقد تقدم بيانه، ومثله قول من قال: إن المفتي الفقيه، لأن المراد به المجتهد، في مصطلح أهل الأصول.
والمستفتي من ليس بمجتهد، أو من ليس بفقيه، وقد عرفت من حد المقلد، على جميع الحدود المذكورة، أن قبول قول النبي ﷺ، والعمل به ليس من التقليد في شيء؛ لأن قوله ﷺ وفعله نفس الحجة.
قال القاضي حسين في «التعليق»: لا خلاف أن قبول قول غير النبي ﷺ، من الصحابة، والتابعين، يسمى تقليداً، وأما قبول قوله ﷺ، فهل يسمى تقليداً؟ فيه وجهان يبيان على الخلاف في حقيقة التقليد ما هو؟
وذكر الشيخ أبو حامد أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليداً، فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ به، ما نصه: «وأما أن يقلده، فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله ﷺ». انتهى.
ولا يخفأك أن مراده بالتقليد هاهنا غير ما وقع عليه الاصطلاح، ولهذا قال الروياني في «البحر»: أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي ﷺ تقليداً، ولم يرد حقيقة التقليد، وإنما أراد القبول من غير السؤال عن وجهه، وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان.
قال: والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم.
قال الزركشي في «البحر»^(١): وفي هذا إشارة إلى رجوع الخلاف إلى اللفظ، وبه صرح إمام الحرمين في «التلخيص» حيث قال: وهو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق. انتهى.
وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح عليه لا يشمل ذلك، وهو المطلوب.
قال ابن دقيق العيد: إن قلنا إن الأنبياء لا يجتهدون؛ فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي، فلا يكون تقليداً، وإن قلنا إنهم يجتهدون؛ فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين: إما الوحي، أو الاجتهاد، وعلى كل تقدير، فقد علمنا السبب، واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة. انتهى.

(١) البحر المحيط (٦/٢٧١).

وقد نقل القاضي في «التقريب» الإجماع على أن الأخذ بقول النبي ﷺ والراجع إليه ليس بمقلد، بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين . انتهى .

المسألة الثانية

التقليد في أصول الدين

اختلفوا في المسائل العقلية، وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟ .

فحكى الرازي في «المحصول»^(١) عن كثير من الفقهاء أنه يجوز، ولم يحكه ابن الحاجب في «المختصر» إلا عن العنبري .

وذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز .

وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب» عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف .

قال أبو الحسين بن القطان: لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء .

وقال إمام الحرمين في «الشامل»: لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة . وقال الإسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر .

واستدل الجمهور بأن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل، وأنها لا تحصل بالتقليد؛ لأن المقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده، ولا يدري أهو صواب أم خطأ .

قال الأستاذ أبو منصور: فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل، فاختلفوا فيه، فقال أكثر الأئمة: إنه مؤمن من أهل الشفاعة، وإن فسق بترك الاستدلال، وبه قال أئمة الحديث .

وقال الأشعري، وجمهور المعتزلة: لا يكون مؤمناً حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين . انتهى .

فيا لله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود، وترجف عند سماعها الأئمة، فإنها جنائية على جمهور هذه الأمة المرحومة، وتكليف لهم بما ليس في

(١) المحصول (٩١/٦) .

وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، ولا قاربوها الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ، وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأدلتهم.

وما حكاه الأستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن، وإن فسق، فلا يصح التفسير عنهم بوجه من الوجوه، بل مذهب سابقهم ولاحقهم الاكتفاء بالإيمان الجملي، وهو الذي كان عليه خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، بل حرم كثير منهم النظر في ذلك، وجعله من الضلالة والجهالة، ولم يخف هذا من مذهبهم، حتى على أهل الأصول والفقه.

قال الأستاذ أبو إسحاق: ذهب قوم من كتبة الحديث إلى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب، وإنما الغرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله، ويرون الشروع في موجبات العقول كفرًا، وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه، وإنما هو طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد، فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه، من غير دلالة قاطعة؛ فقد صار مؤمنًا، وزال عنه كلفة طلب الأدلة، ومن أحسن الله إليه وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافي، من الشبهة والشكوك؛ فقد أنعم الله عليه بأكمل أنواع النعم وأجلها، حين لم يكله إلى النظر والاستدلال، لا سيما العوام، فإن كثيراً منهم تجده في صيانة اعتقاده أكثر ممن يشاهد ذلك بالأدلة. انتهى.

ومن أمعن النظر في أحوال العوام وجد هذا صحيحاً، فإن كثيراً منهم نجد الإيمان في صدره كالجبال الرواسي، ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام، المشتغلين به، الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه، وتنتقص منه عروة عروة، فإن أدركته الألفاظ الربانية نجا، وإلا هلك، ولهذا تمنى كثير من الخائضين في هذه العلوم، المتبحرين في أنواعها، في آخر أمره، أن يكون على دين العجائز، ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى على من له اطلاع على أخبار الناس.

وقد أنكر القشيري، والشيخ أبو محمد الجويني، وغيرهما، من المحققين صحة هذه الرواية المتقدمة عن أبي الحسن الأشعري.

قال ابن السمعاني: إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جداً عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك، وتصدر عقيدته عنه، كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأدلة لم يفهموها، وإنما غاية العامي

أن يتلقن ما يريد أن يعتقده، ويلقى به ربه، من العلماء يتبعهم في ذلك، ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء، والأدغال، ثم يعرض عليها بالنواجذ، فلا يحول ولا يزول، ولو قطع إرباً، فهنيئاً لهم السلامة، والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التي توغلوها، حتى أدت بهم إلى المهاوي والمهالك، ودخلت عليهم الشبهات العظيمة، فصاروا متحيرين، ولا يوجد فيهم متورع عفيف، إلا القليل، فإنهم أعرضوا عن ورع الألسنة، وأرسلوها في صفات الله بجرأة وعدم مهابة وحرمة.

قال: ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه من الشبه القوية، ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد خاطر، وإنما المنكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقده وساموا به الخلق، وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أداهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع، وهذا هو الخطة الشنعاء، والداء العضال، وإذا كان السواد الأعظم هم العوام، وبهم قوام الدين، وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة، التي تجمع المئة الألف من يقوم بالشرائط التي يعتبرونها، إلا العدد الشاذ، الشارد النادر، ولعله لا يبلغ عدد العشرة. انتهى.

المسألة الثالثة

التقليد في المسائل الفرعية

اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟.

فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً.

قال القرافي: مذهب مالك، وجمهور العلماء: وجوب الاجتهاد، وإبطال التقليد، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد.

قال: ونقل عن مالك أنه قال: أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق فاتركوه. وقال عند موته: وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً، على أنه لا صبر لي على السياط.

قال ابن حزم: فهاهنا مالك ينهى عن التقليد، وكذلك الشافعي، وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعي في أول «مختصره» أنه لم يزل ينهى عن تقليده، وتقليد غيره. انتهى.

وقد ذكرت نصوص الأئمة الأربعة المصرحة بالنهى عن التقليد في «الرسالة» التي سميتها «القول المفيد في حكم التقليد» فلا نطول المقام بذكر ذلك.

وبهذا تعلم: أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً؛ فهو مذهب الجمهور، ويؤيد هذا ما سيأتي في المسألة التي بعد هذه، من حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، وكذلك ما سيأتي من أن عمل المجتهد برأيه إنما هو رخصة له، عند عدم الدليل، ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالإجماع، فهذان الإجماعان يجتثان التقليد من أصله، فالعجب من كثير من أهل الأصول، حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة.

وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال: يجب مطلقاً، ويحرم النظر، وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل، حتى أوجبوه على أنفسهم، وعلى غيرهم، فإن التقليد جهل وليس بعلم.

والمذهب الثالث: التفصيل، وهو أنه يجب على العامي، ويحرم على المجتهد، وبهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة، ولا يخفاك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين، وهؤلاء هم مقلدون، فليسوا ممن يعتبر خلافه، ولا سيما أئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم، وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس، لا المقلدين، فيا لله العجب.

وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الأصول نسب هذا القول إلى الأكثر، وجعل الحجة لهم الإجماع على عدم الإنكار على المقلدين، فإن أراد إجماع خير القرون، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، فتلك دعوى باطلة، فإنه لا تقليد فيهم البتة، ولا عرفوا التقليد، ولا سمعوا به، بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له، فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة، وهذا ليس من التقليد في شيء، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة، والسؤال عن الحجة الشرعية.

وقد عرفت في أول هذا الفصل: أن التقليد إنما هو العمل بالرأي، لا بالرواية، وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد، والمجوزون له من قوله سبحانه: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣] إلا السؤال عن حكم الله في المسألة، لا عن آراء الرجال، هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال، كما زعموا، وليس الأمر كذلك، بل هي واردة في أمر خاص، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالاً، كما يفيد أول الآية وآخرها، حيث قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْ إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ﴿ [النحل: ٤٣، ٤٤] وإن أراد إجماع الأئمة الأربعة، فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد، ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك، وإن أراد إجماع من بعدهم، فوجود المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم، وقد عرفت مما نقلناه سابقاً أن المنع قول الجمهور، إذا لم يكن إجماعاً، وإن أراد إجماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة؛ فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الإجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء، فضلاً عن أن ينعقد بهم إجماع.

والحاصل أنه لم يأت من جوز التقليد، فضلاً عما أوجبه، بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط، ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال، بل أمرنا بما قاله سبحانه: ﴿ فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] أي كتاب الله، وسنة رسوله، وقد كان ﷺ يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، فإن لم يجد فبما يظهر له من الرأي كما في حديث معاذ.

وأما ما ذكره من استبعاد يفهم المقصرون نصوص الشرع، وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد، فليس الأمر كما ذكره، فهاهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد، وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له، لا عن رأيه البحث واجتهاده المحض، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين، وتابعيهم، ومن لم يسمعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة، الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق، فلا وسع الله عليه، وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ [الزخرف: ٢٣] ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْكَبًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١] ﴿ إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ ﴾ [الأحزاب: ٦٧] وأمثال هذه الآيات، ومن أراد استيفاء هذا البحث على التمام، فليرجع إلى الرسالة التي قدمت الإشارة إليها وإلى المؤلف الذي سميته «أدب الطلب ومنتهى الأرب».

وما أحسن ما حكاه الزركشي في «البحر»^(١) عن المزني أنه قال: يقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة؟ فإن قال: نعم أبطل التقليد؛ لأن الحجة أوجبت ذلك عنده، لا التقليد، وإن قال بغير علم، قيل له: فلم أرقت الدماء، وأبحت الفروج، والأموال؟ وقد حرم الله ذلك إلا بحجة، فإن قال: أنا أعلم أنني أصبت وإن لم أعرف الحجة؛ لأن معلمي من كبار العلماء، قيل له: تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك، لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمك، كما لم يقل

(١) البحر المحيط (٦/٢٨١).

معلمك إلا بحجة خفيت عنك، فإن قال: نعم ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه، إلا بحجة خفيت عنك، فإن قال: نعم ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه، وكذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة، فإن أبى ذلك نقض قوله، وقيل له: كيف يجوز تقليد من هو أصغر، وأقل علماً، ولا يجوز تقليد من هو أكبر، وأغزر علماً، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه حذر من زلة العالم^(١).

وعن ابن مسعود أنه قال: «لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة في الشر»^(٢). انتهى.

قلت: تتميماً لهذا الكلام: وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة يقال له: هذا الصحابي أخذ علمه من أعلم البشر، المرسل من الله تعالى، إلى عباده، المعصوم من الخطأ في أقواله، وأفعاله، فتقليده أولى من تقليد الصحابي، الذي لم يصل إليه إلا شعبة من شعب علومه، وليس له من العصمة شيء، ولم يجعل الله سبحانه قوله، ولا فعله، ولا اجتهداه حجة على أحد من الناس.

واعلم: أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد، عند عدم الدليل، إنما هو رخصة له، يجوز له العمل بها عند فقد الدليل، ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال، ولهذا نهى كبار الأئمة عن تقليدهم، وتقليد غيرهم، وقد عرفت من تحقيق حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي، لا بالرواية، ويتمسك بمحض الاجتهاد غير مطالب بحجة، فمن قال: إن رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به، ويسوغ له من أن يعمل به، فيما كلفه الله، فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع، ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة، بعد نبينا ﷺ، ولا يتمكن كامل ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط.

وأما مجرد الدعاوى، والمجازفات في شرع الله تعالى، فليست بشيء، ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى، لادعى من شاء، وقال من شاء بما شاء.

المسألة الرابعة

جواز إفتاء المقلد

اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتي بمذهب إمامه الذي يقلده، أو بمذهب إمام آخر؟.

(١) أخرجه البيهقي في السنن (٢١١/١٠)، والطبراني في المعجم الكبير (١٧/١٧) رقم (١٤).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٥٢/٩) رقم (٨٧٦٤).

فقليل: لا يجوز، وإليه ذهب جماعة من أهل العلم، منهم أبو الحسين البصري^(١)، والصيرفي، وغيرهما، قال الصيرفي: وموضع هذا الاسم، يعني المفتي، لمن قام للناس بأمر دينهم وعلم مجمل عموم القرآن وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك السنن، والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها، فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم، ومن استحقه أفتى فيما استفتي.

قال ابن السمعاني: المفتي من استكمل فيه ثلاث شرائط: الاجتهاد، والعدالة، والكف عن الترخيص والتساهل، قال: ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتي.

قال الرازي في «المحصول»^(٢): اختلفوا في أن غير المجتهد، هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين، فنقول: لا يخلو إما أن يحكى عن ميت أو حي، فإن حكي عن ميت لم يجز له الأخذ بقوله، لأنه لا قول للميت، بدليل أن الإجماع لا ينعقد على خلافه حياً، وينعقد على موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته.

فإن قلت: لم صنف كتب الفقه مع فناء أربابها؟.

قلت: لفائدتين: **إحداهما**: استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، وكيف بنى بعضها على بعض.

والثانية: معرفة المتفق عليه من المختلف فيه، فلا يفتي بغير المتفق عليه. انتهى.

وفي كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات، وقد حكى الغزالي في «المنحول» إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات.

قال الروياني في «البحر»: إنه القياس، وعللوا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد، كمن تجدد فسقه بعد عدالته، فإنه لا يبقى حكم عدالته، وإما لأن قوله وصف له، وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال، وإما لأنه لو كان حياً لوجب عليه تجديد الاجتهاد، وعلى تجديده لا يتحقق بقاؤه، على القول الأول، فتقليده بناء على وهم أو تردد، والقول بذلك غير جائز.

وبهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد، حكاية عن مجتهد، ليس على إطلاقه.

(١) المعتمد (٣٥٩/٢).

(٢) المحصول (٧٠/٦ - ٧١).

وذهب جماعة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتي بمذهب مجتهد من المجتهدين، بشرط أن يكون ذلك المفتي أهلاً للنظر، مطلعاً على مأخذ ذلك القول الذي أفتى به، وإلا فلا يجوز.

وحكاه القاضي عن القفال، ونسبه بعض المتأخرين إلى الأكثرين، وليس كذلك، ولعله يعني الأكثرين من المقلدين، وبعضهم نسبه إلى الرازي، وهو غلط عليه، فإن اختياره المنع.

واحتج بعض أهل القول بانعقاد الإجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى.

قال الهندي: وهذا فيه نظر؛ لأن الإجماع إنما يعتبر من أهل الحل والعقد، وهم المجتهدون، والمجمعون ليسوا بمجتهدين، فلا يعتبر إجماعهم بحال.

قال ابن دقيق العيد: توقيف الفتيا على حصول المجتهد، يفضي إلى حرج عظيم، أو استرسال الخلق في أهويتهم، فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين، إذا كان عدلاً متمكناً من فهم كلام الإمام، ثم حكى لمقلد قوله، فإنه يكتفي به؛ لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا، هذا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي ﷺ، وكذلك فعل علي رضي الله عنه حين أرسل المقداد بن الأسود في قصة المذي، وفي مسألتنا أظهر، فإن مراجعة النبي ﷺ إذ ذاك ممكنة، ومراجعة الآن للأئمة السابقين متعذرة وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة، مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم. انتهى.

قلت: وفي كلام هذا المحقق ما لا يخفى على الفطن، أما قوله: يفضي إلى حرج عظيم إلخ، فغير مسلم، فإن من حدث له الحادثة لا يتعذر إليه أن يستفتي من يعرف ما شرعه الله في المسألة في كتابه، أو على لسان رسوله، كما يمكنه أن يسأل من يعرف مذهب مجتهد من الأموات عن رأي ذلك المجتهد في حادثته.

وأما استدلاله عن الجواز بقوله: لأن ذلك مما يغلب على الظن العامي إلخ، فمن أغرب ما يسمعه السامع، لا سيما عن مثل هذا الإمام، وأي ظن هذا العامي بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، وأي تأثير لظنون العامة، الذين لا يعرفون الشريعة، ومعلوم أن ظن غالبهم لا يكون إلا فيما يوافق هواه: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [المؤمنون: ٧].

وأما قوله مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة إلخ، فنقول: نعم ذلك أمر

ضروري، فكان ماذا، فإن ذلك ليس باستفتاء عن رأي من ليس بحجة، بل استفتاء عن الشرع في ذلك الحكم، فإن كان المسؤول يعلمه رواه للسائل، وإن لم يعلمه أحوال السائل على رسول الله ﷺ، أو على من يعلمه من أصحابه، وهكذا فيمن بعدهم، ونحن لا نطلب من العامي والمقصر إذا نأبته نائبة وحدث له حادثة إلا أن يفعل هكذا، فيسأل علماء عصره، كما كان الصحابة والتابعون فتابعوهم يسألون أهل العلم فيهم، وما كانوا يسألونهم عن مذاهبهم، ولا عما يقولونه بمحض الرأي.

فإن قلت: ليس مراد هذا المحقق إلا أنهم يستفتون المقلد عما صح لذلك المجتهد بالدليل.

قلت: إذا كان مراده هذا، فأني فائدة لإدخال المجتهد في البين، وما ثمة ذلك فينبغي له أن يسأل عن الثابت في الشريعة ويكون المسؤول ممن لا يجهله، فيفتيه حينئذٍ بفتوى قرآنية، أو نبوية، ويدع السؤال عن مذاهب الناس، ويستغني بمذهب إمامهم الأول، وهو رسول الله ﷺ.

وأما إرسال علي للمقداد فهو إنما أرسله ليروي له ما يقوله الصادق المصدوق، المعصوم عن الخطأ، وأين هذا مما نحن بصدده.

وأما قوله: وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة، مع عدم شرائط الاجتهاد، فيجواب عنه: بأن هذا الإطباق إن كان من المجتهدين فممنوع، وإن كان من العامة المقلدين فلا اعتبار به، وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدري بحكم الله في تلك الحادثة، وإذا لم يدر به فهو حاكم بالجهل، والحكم بالجهل ليس بحجة على أحد.

وذهبت طائفة إلى أنه يجوز للمقلد أن يفتي إذا عدم المجتهد، وإلا فلا.

وقال آخرون: إنه يجوز لمقلد الحي أن يفتي بما شافه به أو ينقله إليه موثق بقوله، أو وجده مكتوباً في كتاب معتمد عليه، ولا يجوز له تقليد الميت.

قال الروياني، والماوردي: إذا علم العامي حكم الحادثة ودليلها، فهل له أن يفتي؟ فيه أوجه:

ثالثها: إن كان الدليل نصاً من كتاب أو سنة جاز، وإن كان نظراً واستنباطاً لم يجز.

قالا: والأصح أنه لا يجوز مطلقاً؛ لأنه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها.

وقال الجويني في «شرح الرسالة»: من حفظ نصوص الشافعي، وأقوال الناس

بأسرها، غير أنه لا يعرف حقائقها ومعانيها؛ لا يجوز له أن يجتهد ويقيس، ولا يكون من أهل الفتوى، ولو أفتى فإنه لا يجوز.

المسألة الخامسة

في وجوب سؤال العالم بالكتاب والسنة

إذا تقرر لك أن العامي يسأل العالم، والمقصر يسأل الكامل، فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين، وكمال الورع، عن العالم بالكتاب والسنة، العارف بما فيهما المطلع على ما يحتاج إليه في فهمهما، من العلوم الآلية، حتى يدلوه عليه، ويرشدوه إليه، فيسأله عن حادثته طالباً منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه، أو ما في سنة رسول الله ﷺ، فحينئذ يأخذ الحق من معدنه، ويستفيد الحكم من موضعه، ويستريح من الرأي الذي لا يأمن المتمسك به أن يقع في الخطأ، المخالف للشرع، المبين للحق، ومن سلك هذا المنهج، ومشى في هذا الطريق؛ لا يعدم مطلبه، ولا يفقد من يرشده إلى الحق، فإن الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به، ويعرفه حق معرفته، وما من مدينة من المدائن إلا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة، وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، فإنهم كانوا يستروون النصوص من العلماء، ويعملون على ما يرشدونهم إليه، ويدلوهم عليه، وقد ذكر أهل الأصول أنه يكفي العامي في الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله، مجتمعين على الرجوع إليه، ولا يستفتي من كان مجهول الحال، كما صرح به الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب.

وحكي في «المحصول»^(١) الاتفاق على المنع، وشرط القاضي إخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالماً في الجملة، ولا يكفي خبر الواحد والاثنين، وخالفه غيره في ذلك، فاكتفوا بخبر عدلين، وممن صرح بذلك صاحب «المنخول» فقال: واشتراط تواتر الخبر بكونه مجتهداً، كما قاله الأستاذ غير سديد، واشتراط القاضي، وجماعة من المحققين امتحانه بالمسائل المتفرقة، ومراجعته فيها، فإن أصاب في الجواب غلب على ظنه كونه مجتهداً، وذهب جماعة من الشافعية إلى أنها تكفي الاستفاضة بين الناس.

(١) المحصول (٦/٨١).

قال ابن برهان في «الوجيز»: قيل: يقول له: أمتجهد أنت، وأقلدك؟ فإن أجابه، قلده. قال: وهذا أصح المذاهب، وجزم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي بأنه يكفيه خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته، لأن طريقه طريق الإخبار. انتهى.

وإذا كان في البلد جماعة متصفون بهذه الصفة، المسوغة للأخذ عنهم، فالمستفتي مخير بينهم، كما صرح به عامة أصحاب الشافعي.

قال الرافعي: وهو الأصح.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وإلكيا: إنه يبحث عن الأعلّم منهم، فيسأله، وقد سبقه إلى القول بذلك ابن سريج، والقفال، قالوا: لأن الأعلّم أهدى إلى أسرار الشرع.

وإذا اختلف عليه فتوى علماء عصره، فقليل: هو مخير يأخذ بما شاء منها، وبه قال أكثر أصحاب الشافعي، وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والخطيب البغدادي، وابن الصباغ، والقاضي، والآمدي^(١).

واستدلوا بإجماع الصحابة على عدم إنكار العمل بقول المفضول، مع وجود الأفضل.

وقيل: يأخذ بالأغلظ، حكاه أبو منصور، عن أهل الظاهر.

وقيل: يأخذ بالأخف.

وقيل: يبحث عن الأعلّم منهم، فيأخذ بقوله، وهو قول من قال: إنه يبحث عن الأعلّم كما تقدم.

وقيل: يأخذ بقول الأول، حكاه الروياني.

وقيل: يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأي، حكاه الرافعي.

وقيل: يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ، مما اختلفوا فيه، حكاه ابن السمعاني.

وقيل: إن كان في حق الله أخذ بالأخف، وإن كان في حق العباد أخذ بالأغلظ، حكاه الأستاذ أبو منصور. وقيل: إنه يسأل المختلفين عن حجتهما إن اتسع عقله لفهم ذلك، فيأخذ بأرجح الحجتين عنده، وإن لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتمد عنده، قاله الكعبي.

(١) الإحكام للآمدي (٤/٣١٧ - ٣١٨).

المسألة السادسة

الاختلاف في وجوب التزام مذهب معين

اختلف المجوزون للتقليد، هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة؟.

فقال جماعة منهم: يلزمه، ورجحه إلكيا.

وقال آخرون: لا يلزمه، ورجحه ابن برهان والنووي.

واستدلوا بأن الصحابة رضي الله عنهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم في بعض المسائل، وبعضهم في البعض الآخر.

وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل، فإنه قال لبعض أصحابه: لا تحمل الناس على مذهبك فيخرجوا، دعمهم يترخصوا بمذاهب الناس.

وسئل عن مسألة من الطلاق فقال: يقع يقع، فقال له السائل: فإن أفتاني أحد أنه لا يقع يجوز؟ قال: نعم. وقال: وقد كان السلف يقلدون من شاءوا قبل ظهور المذاهب.

وقال ابن المنير: الدليل يقتضي التزام مذهب معين بعد الأربعة، لا قبلهم. انتهى.

وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاه الدليل من أعجب ما يسمعه السامعون، وأغرب ما يعتبر به المنصفون.

أما إذا التزم العامي مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر، وهو أنه هل يجوز له أن يخالف إمامه في بعض المسائل، ويأخذ بقول غيره، فقليل: لا يجوز. وقيل: يجوز.

وقيل: إن كان قد عمل بالمسألة لم يجز له الانتقال، وإلا جاز.

وقيل: إن كان بعد حدوث الحادثة التي قلد فيها لم يجز له الانتقال، وإلا جاز، واختار هذا إمام الحرمين.

وقيل: إن غلب على ظنه أن مذهب غير إمامه في تلك المسألة أقوى من مذهبه جاز له، وإلا لم يجز، وبه قال القدوري الحنفي. وقيل: إن كان المذهب الذي أراد الانتقال إليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال، وإلا جاز، واختاره ابن عبد السلام. وقيل: يجوز بشرط أن ينشرح له صدره، وأن لا يكون قاصداً للتلاعب، وأن لا يكون ناقضاً لما قد حكم عليه به، واختاره ابن دقيق العيد.

وقد ادعى الأمدي، وابن الحاجب: أنه يجوز قبل العمل، لا بعده بالاتفاق. واعترض عليهما: بأن الخلاف جار فيما ادعى الاتفاق عليه. أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأهون عليه، والأخف له؟ فقال أبو إسحاق المروزي: يفسق.

وقال ابن أبي هريرة: لا يفسق.

قال الإمام أحمد بن حنبل: لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة، كان فاسقاً. وخص القاضي من الحنابلة التفسير بالمجتهد، إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة، واتبعها العامي العامل بها من غير تقليد، لإخلاله بفرضه وهو التقليد، فأما العامي إذا قلد في ذلك فلا يفسق؛ لأنه قلد من سوغ اجتهاده.

وقال ابن عبد السلام: إنه ينظر إلى الفعل الذي فعله، فإن كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم، وإلا لم يَأْثَم.

وفي «السنن للبيهقي» عن الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام»^(١) وروي عنه أنه قال: «يترك من قول أهل مكة المتعة، والصرف، ومن قول أهل المدينة السماع، وإتيان النساء في أدبارهن، ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة، ومن قول أهل الكوفة النبيذ»^(٢).

وحكى البيهقي عن إسماعيل القاضي قال: «دخلت على المعتضد فرفع إليّ كتاباً نظرت فيه، وقد جمع فيه الرخص، من زلل العلماء وما احتج به كل منهم، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ فقلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يباح المتعة، ومن أباح المتعة لم يباح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء، ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب».

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/٢١١).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/٢١١).

المقصد السابع

في التعادل والترجيح

وفيه ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : في معناهما وفي العمل بالترجيح وفي شروطه .
- المبحث الثاني : في التعارض بين دليلين قطعيين .
- المبحث الثالث : في وجوه الترجيح بين المعارضتين لا في نفس الأمر بل في الظاهر .

المبحث الأول

في معناهما، وفي العمل بالترجيح، وفي شروطه

أما التعادل: فهو التساوي، وفي الشرع استواء الأمارتين.
وأما الترجيح: فهو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين، أو جعل الشيء راجحاً، ويقال مجازاً لاعتقاد الرجحان.

وفي الاصطلاح: اقتران الأمانة بما تقوى على معارضتها.
قال في «المحصول»^(١): الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر، فيعلم الأقوى فيعمل به، ويطرح الآخر، وإنما قلنا طرفين؛ لأن لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين لو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطرفين على ما ليس بطريف. انتهى.

والقصد منه الصحيح، وإبطال الباطل.

قال الزركشي في «البحر»^(٢): اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد، لقيام الدليل القاطع عليه، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية، فقد تتعارض في الظاهر، بحسب جلائها وخفائها، فوجب الترجيح بينهما، والعمل بالأقوى، والدليل على تعيين القوي أنه إذا تعارض دليلان، أو أمارتان، فإما أن يعمل جميعاً، أو يلغيا جميعاً أو يعمل بالمرجوح، أو الراجح وهذا متعين.

قال: أما حقيقته، يعني التعارض فهو تفاعل، من العرض، بضم العين، وهو الناحية والجهة، كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض، أي ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه.

وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة.

(١) المحصول (٥/٣٩٧).

(٢) البحر المحيط (٦/٦٠٩).

وللترجيح شروط :

الأول : التساوي في الشبوت، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد، إلا من حيث الدلالة.

الثاني : التساوي في القوة، فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدم المتواتر بالاتفاق، كما نقله إمام الحرمين.

الثالث : اتفاقهما في الحكم، مع اتحاد الوقت والمحل والجهة، فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلاً في وقت النداء، مع الإذن به في غيره.

وحكى إمام الحرمين في تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة مذاهب :
أحدها : يقدم الكتاب لخبر معاذ.

وثانيها : تقدم السنة؛ لأنها المفسرة للكتاب، والمبينة له.

وثالثها : التعارض، وصححه، واحتج عليه بالاتفاق، وزيف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة للكتاب، بل المعارضة له.

وأقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة؛ لأن الأدلة أربعة :
الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب، وبين الكتاب والسنة، وبين الكتاب والإجماع، وبين الكتاب والقياس؛ فهذه أربعة.

ويقع بين السنة والسنة، وبين السنة والإجماع، وبين السنة والقياس؛ فهذه ثلاثة.

ويقع بين الإجماع والإجماع، وبين الإجماع والقياس، وبين القياسين؛ فهذه ثلاثة، الجميع عشرة.

قال الرازي في «المحصول»^(١) : الأكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح، وأنكره بعضهم، وقال : عند التعارض يلزم التخيير، أو التوقف، لنا وجوه :

الأول : إجماع الصحابة على العمل بالترجيح، فإنهم قدموا خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الختانين على خبر «الماء من الماء»^(٢) وقدموا خبر من روى من أزواجه أنه صلى الله عليه وآله يصبح جنباً على ما روى أبو هريرة أنه «من أصبح جنباً فلا صوم له»^(٣).

(٢) سبق تخريجه ص (٦٧).

(١) المحصول (٣٩٩/٥).

(٣) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٢٦١/٨) رقم (٣٤٨٦)، والنسائي في السنن الكبرى (١٧٧/٢) =

وقبل علي خبر أبي بكر ولم يحلّفه، وكان لا يقبل من غيره إلا بعد تحليله وقبل أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له.

وقبل عمر خبر أبي موسى في الاستئذان لموافقة أبي سعيد الخدري له.

الثاني: أن الظنين إذا تعارضا، ثم ترجح أحدهما على الآخر، كان العمل بالراجح متعيناً عرفاً، فيجب شرعاً، لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(١).

الثالث: أنه لو لم يعلم بالراجح؛ لزم العمل بالمرجوح على الراجح، وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بدهة العقل. واحتج المنكر بأمرين:

أحدهما: أن الترجيح لو اعتبر في الأمارات لاعتبر في البيّنات والحكومات؛ لأنه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الأظهر على الظاهر، وهذا المعنى قائم هنا.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ٢] وقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر»^(٢) يقتضي إلغاء زيادة الظن.

والجواب عن الأول والثاني: أن ما ذكرتموه دليل ظني، وما ذكرناه قطعي، والظني لا يعارض القطعي. انتهى.

وما ذكره من الأحاديث هاهنا صحيح، إلا حديث: «ما رآه المسلمون حسناً»^(٣) وحديث: «نحن نحكم بالظاهر»^(٤) فلا أصل لهما، لكن معناهما صحيح، وقد ورد في أحاديث أخر ما يفيد ذلك كما في قوله ﷺ للعباس لما قال له: إنه خرج يوم بدر مكرهاً، فقال: «كان ظاهرك علينا» وكما في قوله ﷺ: «إنما أقضي بما أسمع»^(٥) وكما في أمره ﷺ بلزوم الجماعة، ودم من خرج عنها وأمره بلزوم السواد الأعظم. ويجاب عما ذكره المنكرون بجواب أحسن مما ذكره، أما عن الأول: فيقال:

= رقم (٢٩٢٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٤/٤) رقم (٧٧٨٥)، وأحمد في المسند (٢/٢٤٨) رقم (٧٣٨٢).

(١) سبق تخريجه (٣٠٨/١).

(٢) ورد بلفظ مختلف تحت باب الحكم بالظاهر، انظر ما أخرجه مسلم في الصحيح (١٣٣٧/٣)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٧٢/٣)، والدارمي في السنن (٣٢٣/٢).

(٣) سبق تخريجه (٣٠٨/١).

(٤) سبق تخريجه (١٢٦/١).

(٥) سبق تخريجه (١٢٦/١).

نحن نقول بموجب ما ذكرتم، فإذا ظهر الترجيح لإحدى البينتين على الأخرى، أو لأحد الحكمين على الآخر، كان العمل على الراجح.

وأما عن الثاني فيقال: لا دلالة على محل النزاع في الآية، بوجه من الوجوه، وأما قوله: «نحن نحكم بالظاهر»^(١) فلم يبق الظاهر ظاهراً بعد وجود ما هو أرجح منه.

* * *

(١) سبق تخريجه (١/١٢٦).

المبحث الثاني

في التعارض بين دليلين قطعيين

أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقاً، سواء كانا عقليين، أو نقليين، هكذا حكى الاتفاق الزركشي في «البحر»^(١).

قال الرازي في «المحصول»^(٢): الترجيح لا يجرى في الأدلة اليقينية لوجهين:

الأول: أن شرط اليقيني أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية، أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً، إما بواسطة واحدة، أو وسائط، شأن كل واحدة منها ذلك، وهذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة.

الأول: العلم الضروري بحقيقة المقدمات، إما ابتداء أو انتهاء.

والثاني: العلم الضروري بصحة تركيبها.

والثالث: العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها.

والرابع: العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوماً ضرورياً فهو ضروري.

فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في النقيضين معاً، وإلا لزم القدح في الضروريات، وهو سفسطة، وإذا علم ثبوتها امتنع التعارض.

الثاني: الترجيح عبارة عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية؛ لأنه إن قارنه احتمال النقيض، ولو على أبعد الوجوه، كان ظناً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية. انتهى.

وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية: اتحاد الموضوع، والمحمول، والإضافة، والكل، والجزء، في القوة والفعل، وفي الزمان، والمكان.

وزاد بعض المتأخرين تاسعاً وهو: اتحادهما في الحقيقة والمجاز، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ﴾ [الحج: ٢]، ورد هذا بعضهم بأنه راجع

(١) البحر المحيط (١١١/٦).

(٢) المحصول (٣٩٩/٥).

إلى وحدة الإضافة، أي تراهم بالإضافة إلى أهوال يوم القيامة سكارى، مجازاً، وما هم بسكارى، بالإضافة إلى الخمر.

ومنهم من رد الثمانية إلى الثلاثة: الاتحاد في الموضوع، والمحمول، والزمان.

ومنهم من ردها إلى اثنين: الاتحاد في الموضوع، والمحمول، لاندرج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول.

ومنهم من ردها إلى أمر واحد، وهو الاتحاد في النسبة.

وهذه الشروط على هذا الاختلاف فيها لا يخص الضروريات، وإنما ذكرناها هاهنا لمزيد الفائدة بها.

تعارض الأدلة النقلية

ومما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد المتناقضين قطعياً، والآخر ظنياً؛ لأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض، وإنما يتعارض الظنيان، سواء كان المتعارضان نقليين، أو عقليين، أو كان أحدهما نقلياً، والآخر عقلياً، ويكون الترجيح بينهما بما سيأتي.

وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله تعالى في مسألة متكافئين، في نفس الأمر، بحيث لا يكون لأحدهما مرجح، وقالوا: لا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر، وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين، ولا يجوز تعارضهما في نفس الأمر، من كل وجه.

قال إلكيا: وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء، وبه قال العنبري.

وقال ابن السمعاني: هو مذهب الفقهاء ونصره، وحكاه الآمدي عن أحمد بن حنبل، وحكاه عن أحمد: القاضي وأبو الخطاب من أصحابه، وإليه ذهب أبو علي، وأبو هاشم، ونقل عن القاضي أبو بكر الباقلاني.

قال إلكيا: وهو المنقول عن الشافعي، وقرره الصيرفي في «شرح الرسالة» فقال: قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي ﷺ أبداً حديثان صحيحان، متضادان، ينفي أحدهما ما يثبت الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير، لا على وجه النسخ، وإن لم يجده. انتهى.

وفصل القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع، وبين الفروع فيجوز.

وحكى الماوردي، والرويانى عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ، في

نفس الأمر، بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع.

وقال القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو منصور، والغزالي، وابن الصباغ: الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على قول من قال: إن المصيب في الفروع واحد، وأما القائلون: بأن كل مجتهد مصيب، فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر؛ لأن الكل صواب عنده.

واختار الفخر الرازي^(١) وأتباعه، أن تعادل الأمرتين على حكم واحد في فعلين متباينين جائز وواقع، وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد، كالإباحة والتحريم، فإنه جائز عقلاً ممتنع شرعاً.

العجز عن الترجيح

واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر، مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر، ف قيل: إنه مخير، وبه قال أبو علي، وأبو هاشم، ونقله الرازي^(٢)، والبيضاوي، عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقيل: إنهما يتساقطان، ويطلب الحكم من موضع آخر، أو يرجع المجتهد إلى عموم، أو إلى البراءة الأصلية، ونقله إلكيا عن القاضي، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر، وبه قطع ابن كج، وأنكر ابن حزم نسبته إلى الظاهرية، وقال: إنما هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ، بل الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يقدر على استعمالهما جميعاً.

وقيل: إن كان التعارض بين حديثين تساقطا، ولا يعمل بواحد منهما، وإن كان بين قياسين فيخير، حكاه ابن برهان في «الوجيز» عن القاضي ونصره.

وقيل: بالوقف، حكاه الغزالي، وجزم به سليم الرازي في «التقريب» واستبعده الهندي، إذ الوقف فيه لا إلى غاية وأمد، إذ لا يرجى فيه ظهور الرجحان، وإلا لم يكن من مسألتنا، بخلاف التعادل الذهني، فإنه يتوقف إلى أن يظهر المرجح.

وقيل: يأخذ بالأغلظ، حكاه الماوردي والرويانى.

(١) المحصول (٥/٣٨٠ - ٣٨١).

(٢) المحصول (٥/٣٨٠).

وقيل: يصير إلى التوزيع، إن أمكن تنزيل كل أمانة على أمر، حكاه الزركشي في «البحر»^(١).

وقيل: إن كان بالنسبة إلى الواجبات فالتخير، وإن كان في الإباحة والتحريم فالتساقط، والرجوع إلى البراءة الأصلية، ذكره في «المستصفى».

وقيل: يقلد عالماً أكبر منه، ويصير كالعامي لعجزه عن الاجتهاد، حكاه إمام الحرمين.

وقيل: إنه كالحكم قبل ورود الشرع، فتجيء فيه الأقوال المشهورة، حكاه إلكيا الطبري، فهذه تسعة مذاهب فيما كان متعارضاً في نفس الأمر، مع عدم إمكان الترجيح.

* * *

(١) البحر المحيط (١١٦/٦).

المبحث الثالث

في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الأمر، بل في الظاهر

وقد قدمنا في المبحث الأول أنه متفق عليه، ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به .

ومن نظر في أحوال الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، ومن بعدهم، وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح، وقد سمي بعضهم هذا المخالف في العمل بالترجيح فقال هو البصري، الملقب بـ(جُعَل)، كما حكاه القاضي، واستبعد ابن الأنباري وقوع ذلك من مثله، وعلى كل حال فهو مسبوق بالإجماع على استعمال الترجيح في كل طبقة من طبقات أهل الإسلام.

وشرط القاضي في الترجيح شرطاً غير ما ذكرناه في المبحث الأول، فقال: لا يجوز العمل بالترجيح المظنون لأن الأصل امتناع العمل بشيء من الظنون، وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها، لانعقاد إجماع الصحابة عليها، وما وراء ذلك يبقى على الأصل، والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه دليلاً.

وأجيب عنه: بأن الإجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل كما انعقد على المستقل.

ومن شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها أن لا يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول، فإن أمكن ذلك تعين المصير إليه، ولم يجز المصير إلى الترجيح.

قال في «المحصول»^(١): العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه، وترك الآخر. انتهى. وبه قال الفقهاء جميعاً.

أنواع الترجيح

واعلم أن الترجيح قد يكون باعتبار الإسناد، وقد يكون باعتبار المتن، وقد

(١) المحصول (٤٠٦/٥).

يكون باعتبار المدلول، وقد يكون باعتبار أمر خارج، فهذه أربعة أنواع.

والنوع الخامس: الترجيح بين الأقيسة.

والنوع السادس: الترجيح بين الحدود السمعية.

النوع الأول: الترجيح باعتبار الإسناد وله صور:

الصورة الأولى: الترجيح بكثرة الرواة، فيرجح ما رواه أكثر على ما رواه أقل، لقوة الظن به، وإليه ذهب الجمهور.

وذهب الشافعي في القديم إلى أنهما سواء، وشبهه بالشهادات، وبه قال الكرخي.

قال إمام الحرمين: إن لم يمكن الرجوع إلى دليل آخر قطع باتباع الأكثر، فإنه أولى من الإلغاء، لأننا نعلم أن الصحابة لو تعارض لهم خبران هذه صفتهم لم يعطلوا الواقعة، بل كانوا يقدمون هذا.

قال: وأما إذا كان في المسألة قياس، وخبران متعارضان، كثرت رواية أحدهما، فالمسألة ظنية، والاعتماد على ما يؤدي إليه اجتهاد الناظر.

وفي المسألة قول رابع صار إليه القاضي، والغزالي، وهو أن الاعتماد على ما غلب على ظن المجتهد، فرب عدل أقوى في النفس من عدلين، لشدة يقظته وضبطه. انتهى.

وهذا صحيح، لكن المفروض في الترجيح بالكثرة، وهو كون الأكثر من الرواة مثل الأقل في وصف العدالة ونحوها.

قال ابن دقيق العيد: هو مرجح من أقوى المرجحات، فإن الظن يتأكد عند ترادف الروايات، ولهذا يقوي الظن إلى أن يصير العلم به متواتراً. انتهى.

أما لو تعارضت الكثرة من جانب، والعدالة من الجانب الآخر، ففيه قولان:

أحدهما: ترجيح الكثرة.

وثانيهما: ترجيح العدالة، فإنه رب عدل يعدل ألف رجل في الثقة، كما قيل: إن شعبة بن الحجاج كان يعدل مئتين وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره.

النوع الثاني: أنه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة، وذلك بأن يكون إسناده عالياً؛ لأن الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل، دون ما كانت وسائطه أكثر.

النوع الثالث: أنها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير؛ لأنه أقرب إلى

الضبط، إلا أن يعلم أن الصغير مثله في الضبط، أو أكثر ضبطاً منه .
النوع الرابع : أنها ترجح رواية من كان فقيهاً على من لم يكن كذلك ؛ لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ .

النوع الخامس : أنها ترجح رواية من كان عالماً باللغة العربية ؛ لأنه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك .

النوع السادس : أن يكون أحدهما أوثق من الآخر .

النوع السابع : أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر .

النوع الثامن : أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر .

النوع التاسع : أن يكون أحدهما متبعاً والآخر مبتدعاً .

النوع العاشر : أن يكون أحدهما صاحب الواقعة ؛ لأنه أعرف بالقصة .

النوع الحادي عشر : أن يكون أحدهما مباشراً لما رواه دون الآخر .

النوع الثاني عشر : أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبي ﷺ ، دون الآخر ، لأن كثرة المخالطة تقتضي زيادة في الاطلاع .

النوع الثالث عشر : أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر .

النوع الرابع عشر : أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبي ﷺ ، دون الآخر .

النوع الخامس عشر : أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية ، والآخر بمجرد الظاهر .

النوع السادس عشر : أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار ، والآخر بمجرد التزكية ، فإنه « ليس الخبر كالمعاينة »^(١) .

النوع السابع عشر : أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر .

النوع الثامن عشر : أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل ، والآخر عدل بدونها .

النوع التاسع عشر : أن يكون المzkون لأحدهما أكثر من المzkين للآخر .

النوع العشرون : أن يكون المzkون لأحدهما أكثر بحثاً عن أحوال الناس من المzkين للآخر .

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٩٦/١٤) رقم (٦٢١٣)، والحاكم في المستدرک (٣٥١/٢) رقم (٣٢٥٠) .

النوع الحادي والعشرون: أن يكون المزكون لأحدهما أعلم من المزكين للآخر؛ لأن مزيد العلم له مدخل في الإصابة.

النوع الثاني والعشرون: أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ، فهو أرجح ممن روى بالمعنى، أو اعتمد على الكتابة، وقيل إن رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ.

النوع الثالث والعشرون: أن يكون أحدهما أسرع حفظاً من الآخر، وأبطأ نسياناً منه، فإنه أرجح، أما لو كان أحدهما أسرع حفظاً، وأسرع نسياناً، والآخر أبطأ حفظاً، وأبطأ نسياناً، فالظاهر أن الآخر أرجح من الأول؛ لأنه يوثق بما حفظه ورواه وثوقاً زائداً على ما رواه الأول.

النوع الرابع والعشرون: أنها ترجح رواية من يوافق الحفاظ على رواية من يتفرد عنهم في كثير من رواياته.

النوع الخامس والعشرون: أنها ترجح رواية من دام حفظه، وعقله ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره، ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه.

النوع السادس والعشرون: أنها تقدم رواية من كان أشهر بالعدالة والثقة من الآخر؛ لأن ذلك يمنعه من الكذب.

النوع السابع والعشرون: أنها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهوراً؛ لأن احتراز المشهور عن الكذب أكثر.

النوع الثامن والعشرون: أن يكون أحدهما معروف الاسم، ولم يلتبس اسمه باسم أحد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف.

النوع التاسع والعشرون: أنها تقدم رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ.

النوع الثلاثون: أنها تقدم رواية من تأخر إسلامه على من تقدم إسلامه؛ لاحتمال أن يكون ما رواه من تقدم إسلامه منسوخاً، وهكذا قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن برهان، والبيضاوي، وقال الآمدي بعكس ذلك.

النوع الحادي والثلاثون: أنها تقدم رواية الذكر على الأنثى؛ لأن الذكور أقوى فهماً، وأثبت حفظاً، وقيل لا تقدم.

النوع الثاني والثلاثون: أنها تقدم رواية الحر على العبد؛ لأن تحرزه عن الكذب أكثر، وقيل لا تقدم.

النوع الثالث والثلاثون: أنها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه .

النوع الرابع والثلاثون: أنها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه .

النوع الخامس والثلاثون: أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث من الآخر، فإنها ترجح روايته .

النوع السادس والثلاثون: أنها تقدم رواية من سمع شفاهاً على من سمع من وراء حجاب .

النوع السابع والثلاثون: أن يكون أحد الخبرين بلفظ حدثنا وأخبرنا فإنه أرجح من لفظ أنبأنا، ونحوه قيل: ويرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا .

النوع الثامن والثلاثون: أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه .

النوع التاسع والثلاثون: أنها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالإجازة .

النوع الأربعون: أنها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل .

النوع الحادي والأربعون: أنها تقدم الأحاديث التي في الصحيحين على الأحاديث الخارجة عنهما .

النوع الثاني والأربعون: أنها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه .

واعلم: أن وجوه الترجيح كثيرة، وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للظن فهو راجح، فإن وقع التعارض في بعض هذه المرجحات، فعلى المجتهد أن يرجح بين ما تعارض منها .

الترجيح باعتبار المتن

وأما المرجحات باعتبار المتن فهي أنواع:

النوع الأول: أن يقدم الخاص على العام، كذا قيل، ولا يخفأك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله، والعمل بالعام فيما بقي ليس من

باب الترجيح، بل من باب الجمع، وهو مقدم على الترجيح.

النوع الثاني: أنه يقدم الأفصح على الفصيح؛ لأن الظن بأنه لفظ النبي ﷺ أقوى.

وقيل: لا يرجح بهذا؛ لأن البليغ يتكلم بالأفصح والفصيح.

النوع الثالث: أنه يقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي قد خصص، كذا نقله إمام الحرمين عن المحققين، وجزم به سليم الرازي، وعللوا ذلك بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ، ويصير به مجازاً، قال الفخر الرازي^(١): لأن الذي قد خصص قد أزيل عن تمام مسماه.

واعترض على ذلك الصفي الهندي: بأن المخصص راجح، من حيث كونه خاصاً بالنسبة إلى العام، الذي لم يخصص، واختار ابن المنير تقديم العام المخصوص على العام الذي لم يخصص؛ لأن المخصوص قد قلت أفراده، حتى قارب النص، إذ كل عام لا بد أن يكون نصاً في أقل متناولاته.

النوع الرابع: أنه يقدم العام الذي لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب، كذا قال إمام الحرمين في «البرهان»، وإلكيا، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وسليم الرازي في «التقريب» والرازي في «المحصول»^(٢). قالوا: لأن الوارد على غير سبب متفق على عمومته، والوارد على سبب مختلف في عمومته.

قال الصفي الهندي: ومن المعلوم أن هذا الترجيح إنما يتأتى بالنسبة إلى ذلك السبب، وأما بالنسبة إلى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين، فلا. انتهى.

وفيه نظر، لأن الخلاف في عموم الوارد على سبب هو كائن في سائر الأفراد.

النوع الخامس: أنها تقدم الحقيقة على المجاز، لتبادرها إلى الذهن، هذا إذا لم يغلب المجاز.

النوع السادس: أنه يقدم المجاز الذي هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك.

النوع السابع: أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية، أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية. قال في «المحصول»: وهذا ظاهر في اللفظ الذي صار شرعياً، لا فيما لم يكن كذلك. كذا قال، ولا يخفى أن الكلام فيما صار شرعياً، لا فيما لا يثبت كونه شرعياً، فإنه خارج عن هذا.

(١) المحصول (٥/٤٣٠).

(٢) المحصول (٥/٤٢٧ - ٤٢٨).

النوع الثامن: أنه يقدم ما كان مستغنياً عن الإضمار في دلالة على ما هو مفتقر إليه.

النوع التاسع: أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالاً على المراد من وجه واحد.

النوع العاشر: أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة.

النوع الحادي عشر: أنه يقدم ما كان فيه الإيماء إلى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لأن دلالة المعلل أوضح من دلالة ما لم يكن معللاً.

النوع الثاني عشر: أنه يقدم ما ذكرت فيه العلة متقدمة على ما ذكرت فيه العلة متأخرة، وقيل بالعكس.

النوع الثالث عشر: أنه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها»^(١) على الدال على تحريم الزيارة مطلقاً.

النوع الرابع عشر: أنه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقرن به.

النوع الخامس عشر: أنه يقدم المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن به.

النوع السادس عشر: أنه يقدم ما كان مقصوداً به البيان على ما لم يقصد به.

النوع السابع عشر: أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة، وقيل بالعكس، وقيل لا يرجح أحدهما على الآخر والأول أولى.

النوع الثامن عشر: أنه يقدم النهي على الأمر.

النوع التاسع عشر: أنه يقدم النهي على الإباحة.

النوع العشرون: أنه يقدم الأمر على الإباحة.

النوع الحادي والعشرون: أنه يقدم الأقل احتمالاً على الأكثر احتمالاً.

النوع الثاني والعشرون: أنه يقدم المجاز على المشترك.

النوع الثالث والعشرون: أنه يقدم الأشهر في الشرع، أو اللغة، أو العرف، على غير الأشهر فيها.

النوع الرابع والعشرون: أنه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالإشارة، وعلى ما يدل بالإيماء على ما يدل بالمفهوم، موافقة ومخالفة.

(١) سبق تخريجه ص (٧٤).

النوع الخامس والعشرون: أنه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص؛ لأنه أكثر.

النوع السادس والعشرون: أنه يقدم المقيد على المطلق.

النوع السابع والعشرون: أنه يقدم ما كانت صيغة عمومته بالشرط الصريح، على ما كان صيغة عمومته، بكونه نكرة في سياق النفي، أو جمعاً معرفاً، أو مضافاً ونحوهما.

النوع الثامن والعشرون: أنه يقدم الجمع المحلي، والاسم الموصول على اسم الجنس المعروف باللام، لكثرة استعماله في المعهود، فتصير دلالته أضعف، على خلاف معروف في هذا، وفي الذي قبله.

الترجيح باعتبار المدلول

وأما المرجحات باعتبار المدلول فهي أنواع:

النوع الأول: أنه يقدم ما كان مقرراً لحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلاً، وقيل بالعكس، وإليه ذهب الجمهور، واختار الأول الفخر الرازي^(١)، والبيضاوي. والحق ما ذهب إليه الجمهور.

النوع الثاني: أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط، فإنه أرجح.

النوع الثالث: أنه يقدم المثبت على المنفي، نقله إمام الحرمين عن جمهور الفقهاء؛ لأن مع المثبت زيادة علم، وقيل: يقدم النافي، وقيل: هما سواء، واختاره في «المستصفى».

النوع الرابع: أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه.

النوع الخامس: أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ، وقيل بالعكس.

النوع السادس: أنه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به.

النوع السابع: أن يكون أحدهما موجباً لحكمين، والآخر موجباً لحكم واحد، فإنه يقدم الموجب لحكمين، لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر.

النوع الثامن: أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي؛ لأن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي، من أهلية المكلف.

(١) المحصول (٥/٤٣٣).

وقيل بالعكس ؛ لأن التكليفي أكثر مثوبة ، وهي مقصودة للشارع .

النوع التاسع : أنه يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد .

واعلم : أن المرجح في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق ، فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره إذا تعارضت .

الترجيح بحسب الأمور الخارجية

وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة فهي أنواع :

النوع الأول : أنه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر .

النوع الثاني : أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً ، فيقدم القول ؛ لأن له صيغة ، والفعل لا صيغة له .

النوع الثالث : أنه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم ، على ما لم يكن كذلك ، كضرب الأمثال ونحوها ، فإنها ترجح العبارة على الإشارة .

النوع الرابع : أنه يقدم ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك ؛ لأن الأكثر أولى بإصابة الحق وفيه نظر ؛ لأنه لا حجة في قول الأكثر ، ولا في عملهم ، فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل ، ولهذا مدح الله القلة في غير موضع من كتابه .

النوع الخامس : أن يكون أحدهما موافقاً لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر ، فإنه يقدم الموافق وفيه نظر .

النوع السادس : أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر ، وفيه نظر .

النوع السابع : أن يكون أحدهما موافقاً لعمل أهل المدينة ، وفيه نظر أيضاً .

النوع الثامن : أن يكون أحدهما موافقاً للقياس دون الآخر ، فإنه يقدم الموافق .

النوع التاسع : أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن ، دون الآخر ، فإنه يقدم الأشبه .

النوع العاشر : أنه يقدم ما فسره الراوي له بقوله أو فعله على ما لم يكن كذلك .

وقد ذكر بعض أهل الأصول مرجحات في هذا القسم زائدة على ما ذكرناه هاهنا ، وقد ذكرناها في الأنواع المتقدمة ؛ لأنها بها ألصق ، ومن أعظم ما يحتاج إلى المرجحات الخارجة إذا تعارض عمومان ، بينهما عموم وخصوص من وجه ، وذلك

كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] مع قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] فإن الأولى خاصة في الأختين، عامة في الجمع بين الأختين في الملك، أو بعقد النكاح، والثانية عامة في الأختين وغيرهما، خاصة في ملك اليمين، وكقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»^(١) مع نهيه عن الصلاة في الأوقات المكروهة فإن الأول عام في الأوقات، خاص في الصلاة المقضية، والثاني عام في الصلاة، خاص في الأوقات، فإن علم المتقدم من العمومين، والمتأخر منهما، كان المتأخر ناسخاً عند من يقول: إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم. وأما من لا يقول ذلك، فإنه يعمل بالترجيح بينهما.

وإن لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع إلى الترجيح، على القولين جميعاً، بالمرجحات المتقدمة.

وإذا استويا إسناداً وامتناً ودلالة رجع إلى المرجحات الخارجية.

فإن لم يوجد مرجح خارجي وتعارضاً من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم، هل يخير المجتهد في العمل بأحدهما، أو يطرحهما، ويرجع إلى دليل آخر إن وجد، أو إلى البراءة الأصلية.

ونقل سليم الرازي عن أبي حنيفة أنه يقدم الخبر الذي فيه ذكر الوقت، ولا وجه لذلك.

قال ابن دقيق العيد: هذه المسألة من مشكلات الأصول، والمختار عند المتأخرين الوقف، إلا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة إلى الآخر، وكأن مرادهم الترجيح العام، الذي لا يخص مدلول العموم، كالترجيح بكثرة الرواة، وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم، ثم حكى عن الفاضل أبي سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيهما، فإن دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذلك إذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم رجع على ما كان عمومه اتفاقاً.

قال الزركشي في «البحر»^(٢): وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فإنه قال لما دخلها التخصيص بالإجماع في صلاة الجنائز ضعفت دلالتها، فتقدم عليها أحاديث المقضية، وتحية المسجد، وغيرهما، وكذلك نقول دلالة ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ على تحريم الجمع

(١) سبق تخريجه ص (١٦٥).

(٢) البحر المحيط (١٤٦/٦).

مطلقاً في النكاح والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك اليمين؛ لأن هذه الآية ما سقت لبيان حكم الجمع.

الترجيح بين الأقيسة

وأما الترجيح بين الأقيسة، فلا خلاف أنه يكون بين ما هو معلوم منها. وأما ما كان مظنوناً، فذهب الجمهور إلى أنه يثبت الترجيح بينها، وحكى إمام الحرمين عن القاضي أنه ليس في الأقيسة المظنونة ترجيح وإنما المظنون على حسب الاتفاق، قال إمام الحرمين: وبناء على أصله أنه ليس في مجال المظنون مطلوب، وإذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التعيين، وإنما المظنون على حسب الوفاق.

قال إمام الحرمين: وهذه هفوة عظيمة، ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد. قال الزركشي^(١): والحق أن القاضي لم يرد ما حكاه عنه، وقد عقد فصولاً في «التقريب» في تقديم بعض العلل على بعض، فعلم أنه ليس يعني إنكار الترجيح فيها، وإنما مراده أنه لا يقدم نوع على نوع، على الإطلاق، بل ينبغي أن يرد الأمر في ذلك إلى ما يظنه المجتهد راجحاً، والظنون تختلف، فإنه قد يتفق في أحاد النوع القوي شيء يتأخر عن النوع الضعيف. انتهى.

والترجيح بين الأقيسة على أنواع:

النوع الأول: بحسب العلة.

النوع الثاني: بحسب الدليل الدال على وجود العلة.

النوع الثالث: بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم.

النوع الرابع: بحسب دليل الحكم.

النوع الخامس: بحسب كيفية الحكم.

النوع السادس: بحسب الأمور الخارجة.

النوع السابع: بحسب الفرع.

أما الترجيح بينها بحسب العلة، فهو أقسام:

الأول: أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة

(١) البحر المحيط (٦/١٨٠).

على القياس المعلل بنفس الحكمة للإجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة.

القسم الثاني: ترجيح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي؛ لأن العدم لا يكون علة، إلا إذا علم اشتماله على الحكمة.

القسم الثالث: أنه يرجح المعلل حكمه بالوصف العدمي على المعلل حكمه، بالحكم الشرعي؛ لأن التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسباً للحكم، والحكم الشرعي لا يكون علة إلا بمعنى الأمانة، والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمانة، هكذا قال صاحب «المنهاج» واختاره.

وذكر إمام الحرمين الجويني في هذا احتمالين.

القسم الرابع: أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعي على غيره.

القسم الخامس: أنه يرجح المعلل بالمتعدية على المعلل بالقاصرة، قاله القاضي، والأستاذ أبو منصور، وابن برهان.

قال إمام الحرمين: وهو المشهور، فإنه أكثر فائدة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: إنها ترجح القاصرة؛ لأنها معتضدة بالنص، ورجحه في «المستصفي».

القسم السادس: أنها ترجح العلة المتعدية التي فروعها أكثر على العلة المتعدية التي فروعها أقل، لكثرة الفائدة. قاله الأستاذ أبو منصور، وزيفه صاحب «المنحول» وكلام إمام الحرمين يقتضي أنه لا ترجح بذلك.

القسم السابع: أنها ترجح العلل البسيطة على العلل المركبة، كذا قال الجدليون، وأكثر الأصوليين، إذ يحتمل في العلل المركبة أن تكون العلة فيها هي بعض الأجزاء لا كلها، وأيضاً البسيطة يكثر فروعها وفوائدها، ويقل فيها الاجتهاد، فيقل الغلط، على ما في المركبة من الخلاف في جواز التعليل بها كما تقدم. وقال جماعة: المركبة أرجح، قال القاضي في «مختصر التقريب»: ولعله الصحيح.

وقال إمام الحرمين: إن هذا المسلك باطل عند المحققين.

القسم الثامن: أنها ترجح العلة القليلة الأوصاف على العلة الكثيرة الأوصاف؛ لأن الوصف الزائد لا أثر له في الحكم؛ ولأن كثرة الأوصاف يقل فيها التفريع.

قيل: وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الأصوليين، إذا كانت

القليلة الأوصاف داخلية تحت الكثيرة الأوصاف، فإن كانت غير داخلية، مثل أن يكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الأخرى، فاختلفوا في ذلك، فقليل : ترجح القليلة الأوصاف، وقيل ؛ ترجح الكثيرة الأوصاف .

القسم التاسع : أنه يرجح الوصف الوجودي على العدمي، وكذا الوصف المشتمل على وجوديين على الوصف المشتمل على وجودي وعدمي، كذا في «المحصول»^(١) .

القسم العاشر : أنها ترجح العلة المحسوسة على الحكمية، وقيل بالعكس .

القسم الحادي عشر : أنها ترجح العلة التي مقدماتها قليلة على العلة التي مقدماتها كثيرة، لأن صدق الأولى وغلبة الظن بها أكثر من الأخرى، وقيل : بالعكس، وقيل : هما سواء .

القسم الثاني عشر : أنها تقدم العلة المطردة المنعكسة على العلة التي تطرد ولا تنعكس ؛ لأن الأولى مجمع على صحتها بخلاف الأخرى .

القسم الثالث عشر : أنها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية، وقيل : بالعكس، ورجحه ابن السمعاني .

القسم الرابع عشر : أنها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المقتضية للتسوية بين حكم وحكم للإجماع على جواز التعليل بالأولى، بخلاف الثانية ففيها خلاف .

وقال أبو سهل الصعلوكي : إن علة التسوية أولى، لكثرة الشبه فيها .

وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة فهو على أقسام

القسم الأول : أنها تقدم العلة المعلومة، سواء كان العلم بوجودها بديهيّاً أو ضرورياً على العلة التي ثبت وجودها بالنظر والاستدلال، كذا قال جماعة .

وذهب الأكثرون إلى أنه لا يجري الترجيح بين العلتين المعلومتين إذا كانت إحداهما معلومة بالبديهة، والأخرى بالنظر والاستدلال .

القسم الثاني : أنها ترجح العلة التي وجودها بديهي على العلة التي وجودها حسي .

القسم الثالث : أنها ترجح العلة المعلوم وجودها على العلة المظنون وجودها .

(١) المحصول (٤٤٦/٥ - ٤٤٨) .

والحاصل أن ما كان دليل وجوده أجلى وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك.

وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على عليّة الوصف للحكم فهو على أقسام

القسم الأول: أنها ترجح العلة التي ثبتت عليتها بالدليل القاطع على العلة التي لم يثبت عليتها بدليل قاطع.

وخالف في ذلك صاحب «المحصول»^(١)، ولا وجه لخلافه.

القسم الثاني: أنها ترجح العلة التي ثبتت عليتها بدليل ظاهر على العلة التي ثبتت عليتها بغيره من الأدلة التي ليست بنص ولا الظاهر.

القسم الثالث: أنها ترجح العلة التي ثبتت عليتها بالمناسبة على العلة التي ثبتت عليتها بالشبه والدوران، لقوة المناسبة واستقلالها بإثبات العلية. وقيل: بالعكس، ولا وجه له.

القسم الرابع: أنها ترجح العلة الثابتة عليتها بالمناسبة على العلة الثابتة عليتها بالسبر، وقيل: بالعكس، وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع، فإن العمل به متعين، لوجوب تقديم المقطوع على المظنون، بل الخلاف في السبر المظنون.

القسم الخامس: أنه يرجح ما كان من المناسبة واقعاً في محل الضرورة على ما كان واقعاً في محل الحاجة.

القسم السادس: أنه يرجح ما كان من المناسبة ثابتاً بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية.

القسم السابع: أنه يقدم ما كان من المناسبة معتبراً نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبراً نوعه في جنس الحكم، وعلى ما كان منها معتبراً جنسه في نوع الحكم، وعلى ما كان منها معتبراً جنسه في جنس الحكم، ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم، والمعتبر جنسه في نوع الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم. قال الهندي: الأظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على عكسه.

القسم الثامن: أنها تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة عليتها بالسبر وما بعده، وقيل: بالعكس.

(١) المحصول (٤٥١/٥).

القسم التاسع: أنها تقدم العلة الثابتة عليها بالسير على الثابتة عليها وما بعده.

القسم العاشر: أنها تقدم العلة الثابتة عليها بالشبه على العلة الثابتة عليها بالطرء.

قال البيضاوي: وكذا ترجح على العلة الثابتة عليها بالإيماء، وادعى في «المحصول»^(١) اتفاق الجمهور على أن ما ثبتت عليه بالإيماء راجح على ما ثبتت عليه بالوجوه العقلية، من المناسبة، والدوران، والسبر، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في «البرهان»، قال الصفي الهندي: هذا ظاهر إن قلنا لا تشتط المناسبة في الوصف المومأ إليه، وإن قلنا تشتط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها، كالمناسبة؛ لأنها تستقل بإثبات العلية، بخلاف الإيماء، فإنه لا يستقل بذلك بدونها.

القسم الحادي عشر: أنها تقدم العلة الثابتة بنفي الفارق على غيرها.

الترجيح بحسب دليل الحكم

وأما الترجيح بحسب دليل الحكم فهو على أقسام:

الأول: أنه يقدم ما دليل أصله قطعي على ما دليل أصله ظني.

القسم الثاني: أنه يقدم ما كان دليل أصله الإجماع على ما كان دليل أصله النص؛ لأن النص يقبل التخصيص، والتأويل، والنسخ، والإجماع لا يقبلها.

قال إمام الحرمين: ويحتمل تقدم الثابت بالنص على الإجماع؛ لأن الإجماع فرع النص، لكونه المثبت له، والفرع لا يكون أقوى من الأصل، وبهذا جزم صاحب «المنهاج».

القسم الثالث: أنه يقدم القياس الذي هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجاً من أصل غير منصوص عليه، قاله ابن برهان.

القسم الرابع: أنه يقدم القياس الخاص بالمسألة على القياس العام الذي يشهد له القواعد، قاله القاضي.

القسم الخامس: أنه يقدم ما كان على سنن القياس على لم يكن كذلك.

القسم السادس: أنه يقدم ما دل دليل خاص على تعليقه دون ما لم يكن كذلك.

(١) المحصول (٥/٤٥٣).

القسم السابع: أنه يقدم ما لم يدخله النسخ بالاتفاق على ما وقع فيه الخلاف .
والحاصل أنه يقدم ما كان دليل أصله أقوى بوجه من الوجوه المعتمدة .

المرجحات بحسب كيفية الحكم

وأما المرجحات بحسب كيفية الحكم فهي على أقسام:

الأول: أنه يقدم ما كانت علته ناقلة عن حكم العقل على ما كانت علته مقررة، كما قاله الغزالي، وابن السمعاني، وغيرهما؛ لأن الناقلة أثبتت حكماً شرعياً، والمقررة لم تثبت شيئاً.

وقيل: إن المقررة أولى، لاعتضاها بحكم العقل المستقل بالنفي، لولا هذه العلة الناقلة، قال الأستاذ أبو منصور: ذهب أكثر أصحابنا إلى ترجيح الناقلة عن العادة، وبه جزم إلكيا؛ لأن الناقلة مستفادة من الشرع، والأخرى ترجع إلى عدم الدليل، فلا معارضة بينهما.

وقيل: هما مستويان، لأن النسخ بالعلل لا يجوز.

القسم الثاني: أنه يقدم ما كانت علته مثبتة على ما كانت علته نافية، كذا قال الأستاذ أبو إسحاق وغيره.

قال الغزالي: قدم قوم المثبتة على النافية، وهو غير صحيح؛ لأن النفي الذي لا يثبت إلا شرعاً كالإثبات، وإن كان نفيّاً أصلياً يرجع إلى ما قدمناه في الناقلة والمقررة.

وقال الأستاذ أبو منصور: الصحيح أن الترجيح في العلة لا يقع بذلك، لاستواء المثبت والنافي في الافتقار إلى الدليل، قال: وإلى هذا القول ذهب أصحاب الرأي.

القسم الثالث: أنه يقدم ما يقتضي الحظر على ما يقتضي الإباحة. قال ابن السمعاني: وهو الصحيح وقيل: هما سواء.

القسم الرابع: أن يكون أحدهما يقتضي حداً، والآخر يسقطه، فالمسقط مقدم.

القسم الخامس: أن يكون أحدهما يقتضي العتق والآخر يسقطه، فالمقتضى للعتق مقدم. وقيل: هما سواء.

القسم السادس: أن يكون أحدهما مبقياً للعموم على عمومه والآخر موجباً

لتخصيصه . وقيل : يجب ترجيح ما كان مبقياً للعموم ؛ لأنه كالنص في وجوب استغراق الجنس ، ومن حق العلة أن لا ترفع النصوص فإذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للأصول التي يجب سلامتها عنه ، كذا قال القاضي في «التقريب» ، وحكى الزركشي^(١) عن الجمهور أن المخصصة له أولى ؛ لأنها زائدة .

الترجيح بحسب الأمور الخارجة

وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة فهي على أقسام :

الأول : أنه يقدم القياس الموافق للأصول ، بأن تكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة في الشرع على ما كان موافقاً لأصل واحد ؛ لأن وجود العلة في الأصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها في نظر الشرع . هكذا قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ، وابن السمعاني ، وغيرهما .

وقيل : هما سواء واختاره القاضي في «التقريب» .

القسم الثاني : أنه يرجح ما كان أكثر فروعاً على ما كان أقل ، لكثرة الفائدة . وقيل : هما سواء . وجزم بالأول الأستاذ أبو منصور وزيفه الغزالي .

القسم الثالث : أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقاً للأصول على ما ليس كذلك ، للاتفاق على الأول ، والاختلاف في الثاني .

القسم الرابع : أنه يرجح ما كان مطرداً في الفروع بحيث يلزم الحكم به جميع الصور على ما لم يكن كذلك .

القسم الخامس : أنه يرجح ما انضمت إلى علته علة أخرى على ما لم ينضم إليه علة أخرى ، لأن ذلك الانضمام يزيد قوة ، لا يرجح بذلك ، وصححه أبو زيد من الحنفية .

القسم السادس : أنه يقدم ما انضم إليه فتوى صحابي على ما لم يكن كذلك ، وهو مبني على الخلاف المتقدم في حجية قول الصحابي .

الترجيح بحسب الفرع

وأما المرجحات بحسب الفرع : فهي على أقسام :

الأول : أنه يقدم ما كان مشاركاً في عين الحكم وعين العلة على المشارك في

(١) البحر المحيط (١٩٣/٦) .

جنس الحكم وعين العلة، أو عين الحكم وجنس العلة، أو جنس الحكم وجنس العلة.

القسم الثاني: أنه يقدم ما كان مشاركاً في عين الحكم وجنس العلة، أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك في جنس الحكم وجنس العلة.

القسم الثالث: أنه يقدم المشارك في عين العلة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلة؛ لأن العلة هي العمدة في التعدية.

القسم الرابع: أنه يقدم ما كان مقطوعاً بوجود علته في الفرع على المظنون وجودها فيه.

القسم الخامس: أنه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتاً فيه جملة لا تفصيلاً، وقد دخل بعض هذه المرجحات فيما تقدم لصلاحيه ما هناك هنا لذكر ذلك فيه.

الترجيح بين الحدود السمعية

وأما المرجحات بين الحدود السمعية فهي على أقسام:

الأول: أنه يرجح الحد المشتمل على الألفاظ الصريحة، الدالة على المطلوب بالمطابقة أو التضمن على الحد المشتمل على الألفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة، أو المضطربة، وعلى ما دل على المطلوب بالالتزام؛ لأن الأول قريب إلى الفهم، بعيد عن الخلل والاضطراب.

القسم الثاني: أن يكون أحدهما أعرف من الآخر، فإنه يقدم الأعرف على الأخفى؛ لأن الأعرف أدل على المطلوب من الأخفى.

القسم الثالث: أنه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات، لإفادة الأول تصور حقيقة المحدود، دون الثاني.

القسم الرابع: أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر، لتكثير الفائدة، وقيل: بل يقدم الأخص، للاتفاق على ما تناوله.

القسم الخامس: أنه يقدم ما كان موافقاً لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك، لكون الأصل عدم النقل.

القسم السادس: أنه يقدم ما كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعاً، أو لغة.

القسم السابع : أنه يقدم ما كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر؛ لأنه أغلب على الظن .

القسم الثامن : أنه يقدم ما كان موافقاً لعمل أهل مكة والمدينة، ثم ما كان موافقاً لأحدهما .

القسم التاسع : أنه يقدم ما كان موافقاً لعمل الخلفاء الأربعة .

القسم العاشر : أنه يقدم ما كان موافقاً للإجماع .

القسم الحادي عشر : أنه يقدم ما كان موافقاً لعمل أهل العلم .

القسم الثاني عشر : أنه يقدم ما كان مقررّاً لحكم الحظر على ما كان مقررّاً لحكم الإباحة .

القسم الثالث عشر : أنه يقدم ما كان مقررّاً لحكم النفي، على ما كان مقررّاً لحكم الإثبات .

القسم الرابع عشر : أنه يرجح ما كان مقررّاً لإسقاط الحدود على ما كان موجباً لها .

القسم الخامس عشر : أنه يقدم ما كان مقررّاً لإيجاب العتق على ما لم يكن كذلك .

وفي غالب هذه المرجحات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة في هذا الكتاب، ويعرف به ما هو الراجح في جميع ذلك، وطرق الترجيح كثيرة جداً، وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في جميع ذلك، نظره على وجه صحيح، مطابق للمسالك الشرعية، فما كان محصلاً لذلك فهو مرجح معتبر .

خاتمة لمقاصد هذا الكتاب

اعلم أنا قد قدمنا في أول هذا الكتاب الخلاف في كون العقل حاكماً أو لا، وذكرنا أنه لا خلاف في أن بعض الأشياء يدركها العقل، ويحكم فيها، كصفات الكمال، والنقص، وملائمة الغرض، ومنافرة.

وأحكام العقل باعتبار مدركاته تنقسم إلى خمسة أحكام، كما انقسمت الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام:

الأول: الوجوب، كقضاء الدين.

والثاني: التحريم، كالظلم.

والثالث: الندب، كالإحسان.

والرابع: الكراهة، كسوء الأخلاق.

والخامس: الإباحة، كتصرف المالك في ملكه.

وهاهنا مسألتان:

المسألة الأولى: هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف، ولم يرد فيه دليل يخصصه، أو يخص نوعه، الإباحة، أو المنع، أو الوقف؟

فذهب جماعة من الفقهاء، وجماعة من الشافعية، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور إلى أن الأصل الإباحة.

وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل يخصصه، أو يخص نوعه، فإذا لم يوجد دليل كذلك فالأصل المنع.

وذهب الأشعري، وأبو بكر الصيرفي، وبعض الشافعية، إلى الوقف بمعنى لا يدري هل هناك حكم أم لا؟.

وصرح الرازي في «المحصول»^(١): أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع.

(١) المحصول (٦/٩٧).

احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] فإنه سبحانه أنكر على من حرم ذلك، فوجب أن لا تثبت حرمة، وإذا لم تثبت حرمة امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفرادها؛ لأن المطلق جزء من المقيد، فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفرادها، لثبتت الحرمة في زينة الله، وفي الطيبات من الرزق، وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ﴾ [المائدة: ٥] وليس المراد من الطيب الحلال، وإلا لزم التكرار، فوجب تفسيره ما يستطاب طبعاً، وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩٦] واللام تقتضي الاختصاص بما فيه منفعة.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَّا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥] فجعل الأصل الإباحة، والتحریم مستثنى.

وبقوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما، من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته»^(١).

وبما أخرجه الترمذي، وابن ماجه، عن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن، والجبن، والفراء قال: «الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»^(٢).

واحتجوا أيضاً بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعاً، ولا على المنتفع، فوجب أن لا يمتنع، كالاستضاءء بضوء السراج، والاستظلال بظل الجدار.

ولا يرد على هذا الدليل ما قيل: من أنه يقتضي إباحة كل المحرمات؛ لأن فاعلها ينتفع بها، ولا ضرر فيها على المالك، ويقتضي سقوط التكاليف بأسرها.

ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله: ولا على المنتفع، ولا

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢٦٥٨/٦) رقم (٦٨٥٩)، ومسلم في الصحيح (١٨٣١/٤) رقم (٢٣٥٨).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٣٤٧/٢) رقم (٣٢٣٦)، والدارقطني في السنن (١٣٧/٢) رقم (١٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢٢٠/٤) رقم (١٧٢٦)، وعبد الرزاق في المصنف (٤/٥٣٤) رقم (٧٨٦٧).

انتفاع بالمحرمات، وبترك الواجبات لضرره ضرراً ظاهراً؛ لأن الله سبحانه قد بين حكمها، وليس النزاع في ذلك، إنما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه.

واحتجوا أيضاً بأنه سبحانه إما أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة، أو لغير حكمة، والثاني باطل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لْعَيْنٍ﴾ [الدخان: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] والعبث لا يجوز على الحكمة، فثبت أنها مخلوقة لحكمة، ولا تخلو هذه الحكمة إما أن تكون لعود النفع إليه سبحانه، أو إلينا، والأول باطل، لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل، فثبت أنه إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون إليه، وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان، فإن منع منه فإنما هو يمنع منه لرجوع ضرره إلى المحتاج إليه، وذلك بأن ينهي الله عنه، فثبت أن الأصل في النافع الإباحة.

وقد احتج القائلون بأن الأصل المنع بمثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩] وهذا خارج عن محل النزاع، فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه، أو حكم نوعه، وأما ما قد فصله وبين حكمه، فهو كما بينه بلا خلاف.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦] قالوا: فأخبر سبحانه أن التحريم والتحليل ليس إلينا، وإنما هو إليه فلا نعلم الحلال والحرام إلا بإذنه.

ويجاب عن هذا: بأن القائلين بأصالة الإباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم، بل قالوه بالدليل الذي استدلو به من كتاب الله وسنة رسوله، كما تقدم، فلا ترد هذه الآية عليهم، ولا تعلق لها بمحل النزاع.

واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت في دواوين الإسلام عنه عليه السلام أنه قال: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبها»^(١) والمؤمنون واقفون عند الشبهات الحديث.

قال: فأرشد عليه السلام إلى ترك ما بين الحلال والحرام، ولم يجعل الأصل فيه أحدهما.

ولا يخفأك أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الأصل المنع. فإن استدل به القائلون بالوقف فيجيب عنه: بأن الله سبحانه قد بين حكم ما

(١) سبق تخريجه ص (١٧٧).

سكت عنه بأنه حلال بما سبق من الأدلة، وليس المراد بقوله: «وبينهما أمور مشتبها» إلا ما لم يدل الدليل على أنه حلال طلق، أو حرام واضح، بل تنازعه أمران، أحدهما يدل على إلحاقه بالحلال، والآخر يدل على إلحاقه بالحرام، كما يقع ذلك عند تعارض الأدلة، أما ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه، كما تقدم في حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث في رسالة مستقلة فليرجع إليها.

واستدلوا أيضاً بالحديث الصحيح وهو قوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام»^(١) الحديث.

ويجاب عنه: بأنه خارج عن محل النزاع؛ لأنه خاص بالأموال التي قد صارت مملوكة لمالكيها، ولا خلاف في تحريمها على الغير، وإنما النزاع في الأعيان التي خلقها الله لعباده، ولم تصر في ملك أحد منهم، وذلك كالحيوانات التي لم ينص الله عز وجل على تحريمها، لا بدليل عام ولا خاص، وكالنباتات التي تنبت الأرض، مما لم يدل على تحريمها، ولا كانت مما يضر مستعمله بل مما ينفعه.

المسألة الثانية:

اختلفوا في وجوب شكر المنعم عقلاً. فالمعتزلة ومن وافقهم أوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع. وخالف في ذلك جمهور الأشعرية، ومن وافقهم؛ لأنهم يقولون لا حكم للعقل، كما تقدم تحقيقه.

قالوا: وعلى تقدير التسليم لحكم العقل تنزلاً، فلا حكم لعقل بوجوب شكر المنعم، فلا إثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة؛ لأنه لو وجب لوجب لفائدة، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وتقرير الملازمة: أنه لو وجب لا لفائدة، لكان عبثاً، وهو قبيح، فلا يجب عقلاً، ولا يجوز على الله سبحانه إيجاب ما كان عبثاً.

وأما تقرير بطلان اللازم، فلأن الفائدة إما أن تكون لله تعالى، أو تكون للعبد، إما في الدنيا، أو في الآخرة، والكل باطل؛ لأن الله سبحانه متعال عن

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣١١/٤)، ومسلم في الصحيح (٨٨٩/٢)، وابن ماجه في السنن (١٠٢٥/٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٢١/٢) رقم (٤٠٠١)، والدارمي في السنن (٢/٦٩)، وأحمد في المسند (٦٨/٥).

الفائدة، ولأنه لا منفعة فيه للعبد في الدنيا؛ لأنه تعب ومشقة عليه، ولا حظ للنفس فيه، وما كان كذلك لا يكون له فائدة دنيوية، وأما انتفاع العبد به في الآخرة، فلا أن أمور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه.

وأجيب عن ذلك: بمنع كونه لا فائدة للعبد فيه، وسند هذا المنع، بأن فائدته للعبد في الدنيا هي دفع ضرر خوف العقاب، وذلك للزوم الخطر على بال كل عاقل، إذا رأى ما عليه من النعم المتجددة، وقتاً بعد وقت، أن المنعم قد ألزمه بالشكر، كما يخطر على بال من أنعم عليه ملك من الملوك بأصناف النعم أنه مطالب له بالشكر عليها.

ومنع الأشعرية لزوم الخطر الموجب للخوف فلا يتعين وجوده.

وأجيب عن هذا المنع: بأنه غير متوجه؛ لأن ما ذكره القائلون بالوجوب هو منع، فإن أرادوا بهذا المنع لذلك المنع أن سنده لا يصلح للسندية، فذلك منع مجرد للسند، وهو غير مقبول، وعلى التسليم فيقال: إنه وإن لم يتعين وجود الخوف، فهو على خطر الوجود، وبالشكر يندفع احتمال وجوده، وهو فائدة جلية.

ثم جاءت الأشعرية بمعارضة لما ذكرته المعتزلة، فقالوا: ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر، إما لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن المالك، فإن ما يتصرف به العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى، وإما لأنه كالاستهزاء، وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم، فتصدق عليه بلقمة، فطفق يذكرها في المجمع، ويشكره عليها شكراً كثيراً مستمراً، فإن ذلك يعد استهزاء من الشاكر بالملك، فكذا هنا، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله به على العبد بالنسبة إلى الرب سبحانه، وشكر العبد أقل قدرأ في جنب الله من شكر الفقير للملك على الصفة المذكورة.

ولا يخفأ أن هذه المعارضة الركيكة، والتمثيل الواقع على غاية من السخف، يندفعان بما قصه الله سبحانه علينا في الكتاب العزيز، من تعظيم شأن ما أنعم به على عباده، وكرر ذلك تكريراً كثيراً، فإن كان ذلك مطابقاً للواقع سقط ما جاءوا به، وإن كان غير مطابق للواقع فهو التكذيب البحت والرد الصراح.

ثم لا يخفى على أحد أن النعمة التي وجب الشكر عليها هي على غاية العظمة عند الشاكر، فإن أولها وجوده، ثم تكميل آلاته، ثم إفاضة النعم عليه على اختلاف أنواعها، فكيف يكون شكره عليها استهزاء.

وقد اعترض جماعة من المحققين على ذكره الأشاعرة في هذه المسألة، منهم

ابن الهمام في «تحريره»، فقال: «ولقد طال رواح هذه الجملة على تهافتها، يعني جملة الاستلال والاعتراض».

ثم ذكر أن حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة بالفعل قبل البعثة تابع لعقلية ما في الفعل، فإذا عقل فيه حسن يلزم بترك ما هو فيه القبح، كحسن شكر المنعم، المستلزم تركه القبح، الذي هو الكفران بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعاً، وإذا ثبت الوجوب بلا مرد، لم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة، بل نقطع بثبوتها في نفس الأمر، علم عينها أو لا، ولو منعوا، يعني الأشعرية اتصاف الشكر بالحسن، واتصاف الكفران بالقبح، لم تصر مسألة على التنزل معنى، والمفروض أنها المسألة على التنزل.

ثم ذكر أن انفصال المعتزلة بدفع ضرر خوف العقاب إنما يصح حاملاً على العمل الذي يتحقق به الشكر، وهو بعد العلم بوجوب الشكر بالطريق الموصلة إليه، وهو محل النزاع.

ثم قال: وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستهزاء، فيقضي منه العجب. قال شارحه: لغرابته وسخافته، كيف ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها. انتهى.

ومن كان مطلعاً على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم إنما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر، فقالوا: من رأى النعم التي هو فيها، دقيقتها وجليلها، وتواتر أنواعها، خشي أن لها صانعاً يحق له الشكر، إذ وجوب شكر كل منعم ضروري، ومن خشي ذلك خاف ملاماً على الإخلال، وتبعه على الإخلال ضرر عاجل، والنظر كاشف للحيرة، دافع لذلك الخوف، فمن أخل بالنظر، حسن في العقل ذمه، وهو معنى الوجوب، فإذا نظر زال ذلك الضرر، فيلزمه فائدة الأمن من العقاب، على التقديرين إما بأن يشكر، وإما بأن يكشف له بالنظر أنه لا منعم، فلا عقاب.

هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلي.

وأما الوجوب الشرعي: فلا نزاع فيه بينهم، وقد صرح الكتاب العزيز بأمر العباد بشكر ربهم، وصرح أيضاً بأنه سبب في زيادة النعم، والأدلة القرآنية والأدلة النبوية في هذا كثيرة جداً، وحاصلها فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة، وفقنا الله تعالى لشكر نعمه، ودفع عنا جميع نقمه.

قال المؤلف رحمه الله: وإلى هنا انتهى ما أردنا جمعه، بقلم مؤلفه المفتقر إلى نعم ربه، الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، غفر الله ذنوبه.

وكان الفراغ منه يوم الأربعاء لعله الرابع من شهر محرم سنة ١٢٣١ هـ.
والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه.

فهرس الأحاديث والأثر

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٢٦٨	١	- الأئمة من قريش
٦٦	١	- ابدأوا بما بدأ الله به
١٧٩	٢	- الأثم ما حاك في صدرك
٢٧٦	١	- الاثنان فما فوقهما جماعة
١٣٠	١	- ادروا الحدود بالشبهاب
١٤	٢	- ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله
٢٥١	١	- إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه
٣٢٥	١	- إذا حلف الرجل على يمين
١٣٠	٢	- إذا شرب سكر وإذا سكر هذى
٦٧	٢	- إذا قعد بين شعبها الأربع
٦٧	٢	- إذا لاقى الختان الختان
٣٥٦	١	- أذن بلبس الحرير للحكة
١٩٩ ، ٨٩ ، ٢٣	٢	- أرايت لو تمضمضت
١٩٩ ، ١٠٨ ، ٨٨	٢	- أرايت لو كان على أهلك دين
٨٨	٢	- أرايت لو وضعها في حرام
٢٦٧	١	- ارتدت العرب قاطبة
١٨٢ ، ١٧٩	٢	- استفت قلبك وإن أفتاك
١٨٩ ، ١٥٥	١	- أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
١٧٢	٢	
١٠٨	٢	- اعتق رقبة
٧٣	١	- أقرأني جبريل على حرف فلم
١٨٩	١	- اقتدوا باللذين من بعدي
١٧٢	٢	
١٣٤	١	- اقتلوا الأسودين في الصلاة
٢٠١	٢	- اللهم اهد قلبه وثبت لسانه

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٣٢٧	١	- إلا الإذخر
١٩٩	٢	
٣٢٧	١	- إلا سهيل بن بيضاء
١٧٩	٢	- ألا وإن حمى الله
٨٢	١	- ألا وإني أوتيت القرآن
١٩٩	٢	
٣٢٩	١	- أمرت أن أقاتل الناس
٢٩٣	١	- أمسك أربعاً وفارق
٢١٠	٢	- إن طلب منك أهل حصن
٢٣	٢	- إن آخر الأمرين ترك
٢٦١	٢	- إن أعظم المسلمين جرماً
١٨٩	١	- إن أبا عبيدة بن الجراح أمين
٢٦٣	٢	- إن دماءكم وأموالكم عليكم
٥٨	٢	- إن ذات الدين عند الله الحنفية
٢٠٩	٢	- إن الحاكم إذا اجتهد
١١٧	١	- إن القبلة قد تحولت
١٧٥	١	- إن الله أجاركم من ثلاث
١٧١	١	- إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً
١٨٢	٢	- إن من أمتي لمحدثين
٧٤	٢	- إنا آخذوها وشطر
٣٤٧	١	- إنا معشر الأنبياء
١٣٣	١	- إنما الأعمال بالنيات
١٢٦	١	- إنما أقضي بنحو ما أسمع
٢٣٥	٢	
٨٥	١	- إنما أنا بشر مثلكم أنسى
٢٨٨	١	- إنما قللي لامرأة واحدة
١٢٦	١	- إنما نؤاخذكم بما ظهر
١١٩	١	- أنه ﷺ مج في فيه
١٦٥	٢	- إنه ﷺ يحب موافقة
١٠٢	١	- إنه ليس بأرض قومي
١٠٦ ، ١٠٥	٢	- إنها من الطوافين

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
١٧٨	٢	- إني بعث منه عبداً
٢١	٢	- إني صائم
٢٩٩	١	- أيما إهاب دبغ
٢٩٥	١	- أينقص الرطب إذا جف
٢٣	٢	
٢٩٩	٢	- البر بالبر
١٧٤	٢	- بعثت بالحنفية السمحة
٢٨٥	١	- بعثت إلى الناس كافة
١١٦	٢	- بعثت لأتمم مكارم
٥٨	٢	- بلغوا قومنا أن قد لقينا
١٣٣	١	- البيئة على المدعي
٢٨٧ ، ١٣٦	١	- تجزئك ولا تجزئ أحداً
٢٩٩	١	- تربتها طهوراً
١٧١	١	- تعلموا الفرائض وعلموها
٩٠	٢	- تركتكم على الواضحة
٢٦٠	١	- التيمم عند شدة البرد
٧٤ ، ٦٤	٢	- الثيب بالثيب جلد
٢٩٩	١	- جعلت لي الأرض مسجداً
٢٥٧	١	- جمع بين الصلاتين
٢٤	٢	- حجوا كما رأيتموني
٢٢٢	٢	- حذر ﷺ من زلة العالم
١٣٣	١	- الحرب خدعة
٢٨٨	١	- حكمي على الواحد كحكمي
٢٦١	٢	- الحلال ما أحله الله في كتابه
٢٦٢ ، ١٧٧	٢	- الحلال بين والحرام
١٣٨	٢	- الخال وارث من لا
٣٩	٢	- خبر التحالف والسلعة قائمة
٨٨	١	- خذوا عني مناسككم
٢٤	٢	
٢٩٦ ، ١٣٣	١	- الخراج بالضمان
١٥٤ ، ١٤٦	١	- خير القرون قرني

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٢٩٩	١	- دباغها طهورها
١٧٩ ، ١٧٧	٢	- دع ما يريك إلى ما
١٤٢	١	- رب حامل فقه غير
٧٤ ، ٦٤	٢	- رجم ماعزاً
١٨٩	١	- رضيت لأمتي ما رضي لها
٢٠	٢	- رفع عن أمتي الخطأ
٢٩	١	- رفع القلم عن ثلاث
١٠٨	٢	- زنى ماعز فرجم
١٠٨	٢	- سها رسول الله ﷺ فسجد
١٣٥	٢	- السنور سبع
٥٧	٢	- الشيخ والشيخة إذا زنيا
٢٧٧	١	- صلى بعد غيبوبة الشفق
٢٧٧	١	- صلى في الكعبة
٢٧٨ ، ٨٨ ، ٨٧	١	- صلوا كما رأيتموني
٦٤ ، ٢٤	٢	
٢٩٩	١	- الطعام بالطعام
١٣٣	١	- العجماء جبار
١٨٩ ، ٨١	١	- عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
١٧٢	٢	
١٠٨	٢	- غسل الجمعة على كل محتلم
٦٦	٢	- فإذا سها أحدكم عن صلاة
٦٤	٢	- فإن عاد في الخامسة
١٠٧	٢	- فإنه يحشر يوم القيامة
٣٥٢	١	- في أربعين شاة
١٤٠	٢	
٣٥٢ ، ٢٩١	١	- في سائمة الغنم الزكاة
٧٠ ، ٣٩	٢	
٣٦	٢	- في الغنم السائمة الزكاة
٦٠	٢	- القبلة حولت إلى الكعبة
٢٥	١	- قد فعلت
٢٧٩	١	- قضى أن الخراج بالضمان

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٢٧٨	١	- قضى بالشفعة للجار
٢٧٨	١	- قضى رسول الله ﷺ بالشاهد
٢٧٨	١	- قضيت بالشفعة
٢٠٩	٢	- القضاة ثلاثة
٦٤	٢	- قيامه ﷺ للجنابة
٥٨	٢	- كان فيما أنزل عشر
١٠٩	١	- كذب سعد، ولكن هذا يوم
١٠٩	١	- كذب من قال ذلك
٢٥٠	١	- كل أمر ليس عليه أمرنا
٢٦٤	١	- كل ذلك لم يكن
٢٢٥	١	- كل مما يليك
١٤٠	١	- كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ
١٤٠	١	- كنا نخرج صدقة عيد الفطر
٢٤٧، ٧٤	٢	- كنت نهيتكم عن زيارة
٨٧	٢	- كيف تقضي إذا عرض عليك قضاء
٣٤٧	١	- كيف نترك كتاب ربنا
٣٢٧	١	- لأطوفن الليلة
٢٠١	٢	- لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد
١٧٨، ١٧٧	٢	- لعن الله اليهود حرمت
١٠٠	١	- لقد هممت أن أخالف إلى قوم
١٠٩	٢	- للرجل سهم وللفارسي
٢٥٩	١	- لم ينزل علي في شأنها
١٧٤	١	- لن تجتمع أمتي على الضلالة
٢١٤، ٢٠٠	٢	- لو استقبلت من أمري
١٥٥-١٥٤	١	- لو أنفق أحدكم مثل أحد
٥٨	٢	- لو كان لابن آدم واديان من ذهب
٢٢٢	١	- لولا أن أشق على أمتي
٢٤٣	٢	- ليس الخبر كالمعاينة
٨٢	١	- ما أتاكم عني فاعرضوه
٣٠٨	١	- ما رآه المسلمون حسناً
٢٣٥	٢	

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٢٩٦	١	- الماء طهور لا ينجسه
٢٣٤ ، ٦٧	٢	- الماء من الماء
٢٢٣	١	- ما نهيتكم عنه فاجتنبوه
٢٤٤ - ٢٤٣	١	- مروهم بالصلاة وهم أبناء
٢٤٤	١	- مره فليراجعها
٢٣	١	- المعارض مندوحة عن الكذب
٢٢٩	٢	- من أخذ بنوادر العلماء خرج
٢٩	١	- من أخضر مئزره فاقتلوه
١٧١	١	- من أشرط الساعة أن
٢٣٤	٢	- من أصبح جنباً فلا
٢٨٢	١	- من بدل دينه فاقتلوه
١٧٧	٢	- من حام حول الحمى
١٣٣	١	- من حسن إسلام المرء
٣٢٦	١	- من حلف على شيء
٨١	١	- من سنّ سنة حسنة
١٧٦	١	- من فارق الجماعة شبراً
١٤٨	١	- من لقي الله لا يشرك
٢٥٠ ، ١٦٥	٢	- من نام عن صلاة أو
٦٦	٢	- نام الرسول ﷺ وأصحابه
٢٦٧	١	- نحن معاشر الأنبياء
١٢٦	١	- نحن نحكم بالظاهر
٢٣٦ ، ٢٣٥	٢	
٢٧٩ ، ٢٧٨	١	- نهى عن بيع الغرر
٦٣ ، ٦٠	٢	- نهى عن أكل ذي ناب
٢٩	١	- النهي عن قتال لمن لم يبلغ
٢٩	١	- النهي عن قتل الصبيان
٨٩	٢	- هذا لعله نزع عرق
٤٦	١	- هو رجل يهديني السبيل
٢٩٦ ، ٢٩٥ ، ٢٧٠ ، ١٣٦	١	- هو الطهور الحل ميتته
٣٢٦	١	- والله لأغزون قريشاً
٢٠٢	٢	- لا أعلم فيها إلا ما قال علي

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٢٧٦	١	- لا أنقض أمراً كان قبلي
٢٢٢	١	- لا إنما أنا شافع
١٣٤	١	- لا تبيعوا الذهب بالذهب
١٧٥	١	- لا تجتمع أمتي على ضلالة
١٠٧	٢	- لا تخمروا رأسه فإنه
١٧١	١	- لا ترجعوا بعدي كفاراً
١٨٦ ، ١٧٥	١	- لا تزال طائفة من أمتي
١٩٣	٢	
١٧٥	١	- لا تزال عصابة من أمتي
٢٤٧	١	- لا تصلوا في مبارك الإبل
١٧٨	٢	- لا تقبل شهادة خصم
١٧١	١	- لا تقوم الساعة إلا على شرار
١٩٤	٢	
٣٣٠	١	- لا صلاة إلا بطهور
١٨	٢	
١٨	٢	- لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب
١٨	٢	- لا صلاة لجار المسجد
١٨	٢	- لا صيام لمن لم يبيت الصيام
١٦١	١	- لا صيام لمن لم يجمع الصيام
١٣٩	٢	- لا ضرر ولا ضرار
١٣٤	١	- لا طلاق في إغلاق
٣٤٨	١	- لا ميراث لقاتل
٣٣٠	١	- لا نكاح إلا بولي
١٨	٢	
٣٤٨	١	- لا وصية لوارث
٦١	٢	
٣٨	٢	- لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم
٣٤٧	١	- لا يرث المسلم الكافر
١٧٦	١	- لا يزال هذا الدين قائماً
٢٠١	٢	- لا يصلين أحدكم إلا في

الصفحة	الجزء	طرف الحديث
٣٠٦	١	- لا يقتل مسلم بكافر
١٨١	٢	
٣٠٧	١	- لا يقتل مؤمن بكافر
١١٠	٢	- لا يقضي القاضي وهو
٢٢٢	٢	- لا يقتل أحدكم دينه رجلاً
٣٣١	١	- لا يؤمن الرجل في سلطانه
٣٢٨	١	- يا عبادي كلكم جائع إلا
٢٢٩	٢	- يترك من قول أهل مكة
٨٩	٢	- يحرم من الرضاع ما
١٥٠	١	- يحمل هذا العلم من كل
١٧٥	١	- يد الله مع الجماعة
١٧٤	٢	- يسروا ولا تعسروا
١٩٨	٢	- يصلح غطفان على ثلث

فهرس المحتويات

٥	الباب الخامس: في المطلق والمقيد
٥	المبحث الأول: في حدهما
٦	المبحث الثاني: في حمل المطلق على المقيد
٨	المبحث الثالث: في شروط حمل المطلق على المقيد
١٠	المبحث الرابع: تخصيص العام في تقييد المطلق
١٢	الباب السادس: في المجمل والمبين
١٢	الفصل الأول: في حدهما
١٤	الفصل الثاني: في وقوع الإجمال في الكتاب والسنة
١٥	الفصل الثالث: أقسام المجمل
١٦	الفصل الرابع: فيما لا إجمال فيه
٢٢	الفصل الخامس: في مراتب البيان للأحكام
٢٥	الفصل السادس: في تأخير البيان عن وقت الحاجة
٢٩	الباب السابع: في الظاهر والمؤول
٢٩	الفصل الأول: في حدهما
٣٠	الفصل الثاني: فيما يدخله التأويل
٣٢	الفصل الثالث: شروط التأويل
٣٣	الباب الثامن: في المنطوق والمفهوم
٣٣	المسألة الأولى: في حدهما
٣٣	أقسام المفهوم
٣٥	المسألة الثانية: مفهوم المخالفة
٣٧	المسألة الثالثة: للقول بمفهوم المخالفة شروط
٣٨	المسألة الرابعة: في أنواع مفهوم المخالفة
٤٥	الباب التاسع: في النسخ
٤٥	المسألة الأولى: في حده

- ٤٧ **المسألة الثانية:** في جواز النسخ عقلاً ووقوعه سمعاً
- ٤٩ **الحكمة من النسخ**
- ٥٠ **المسألة الثالثة:** شروط النسخ
- ٥١ **المسألة الرابعة:** جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به
- ٥٣ **المسألة الخامسة:**
- ٥٤ **المسألة السادسة:** النسخ إلى بدل يقع على وجوه
- ٥٥ **المسألة السابعة:** في جواز نسخ الأخبار
- ٥٧ **المسألة الثامنة:** في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معاً
- ٥٩ **المسألة التاسعة:** نسخ القرآن والسنة
- ٦١ **المسألة العاشرة:** نسخ القرآن بالسنة المتواترة
- ٦٣ **نسخ السنة بالقرآن**
- ٦٣ **المسألة الحادية عشرة:** الفعل من السنة
- ٦٤ **المسألة الثانية عشرة:** كون الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
- ٦٦ **المسألة الثالثة عشرة:** القياس لا يكون ناسخاً
- ٦٧ **المسألة الرابعة عشرة:** في نسخ المفهوم
- ٦٩ **المسألة الخامسة عشرة:** الزيادة على النص
- ٧٢ **المسألة السادسة عشرة:** النقصان من العبادة نسخ
- ٧٣ **المسألة السابعة عشرة:** الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخاً

المقصد الخامس

**القياس وما يتصل به من الاستدلال المشتمل
على التلازم، والاستصحاب، وشرع من قبلنا والاستحسان،
والمصالح المرسلة ثم ما له اتصال بالاستدلال**

- ٧٩ **الفصل الأول:** في تعريفه
- ٨١ **الفصل الثاني:** في حجية القياس
- ٨٣ **أدلة التعبد بالقياس**
- ٨٧ **الأدلة على حجية القياس من السنة**
- ٩٢ **الفصل الثالث:** في أركان القياس
- ٩٣ **شروط القياس المعتبرة في الأصل**
- ٩٦ **العلة ومعناها**

٩٨	شروط العلة
١٠٠	شروط أخرى للعلة
١٠١	الخلافا في جواز تعدد العلل
١٠٢	شروط الفرع
١٠٣	الفصل الرابع: في الكلام على مسالك العلة وهي طرقها الدالة عليها
١٠٣	المسلك الأول: الإجماع
١٠٤	المسلك الثاني: النص على العلة
١٠٥	انقسام النص على العلة إلى صريح وظاهر
١٠٧	المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه
١١٠	المسلك الرابع: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي ﷺ
١١٠	المسلك الخامس: السبر والتقسيم
١١٢	المسلك السادس: المناسبة
١١٤	تقسيم المناسب باعتبار حصول المقصود
١١٥	انقسام المناسب إلى حقيقي وإقناعي
١١٧	انقسام المناسب
١١٩	انقسام المناسب من حيث التأثير وعدمه
١٢٠	المسلك السابع: الشبه
١٢١	الخلافا في حجية الشبه
١٢٢	المسلك الثامن: الطرد
١٢٤	المسلك التاسع: الدوران
١٢٥	المسلك العاشر: تنقيح المناط
١٢٦	المسلك الحادي عشر: تحقيق المناط
١٢٨	الفصل الخامس: فيما لا يجري فيه القياس فمن ذلك الأسباب
١٢٩	القياس في الحدود
١٣١	الفصل السادس: في الاعتراضات
١٣٢	الاعتراض الأول: النقض
١٣٥	الاعتراض الثاني: الكسر
١٣٦	الاعتراض الثالث: عدم العكس
١٣٦	الاعتراض الرابع: عدم التأثير

- ١٣٨ الاعتراض الخامس : القلب
- ١٤٠ الاعتراض السادس : القول بالموجِبِ
- ١٤١ الاعتراض السابع : الفرق
- ١٤٢ الاعتراض الثامن : الاستفسار
- ١٤٣ الاعتراض التاسع : فساد الاعتبار
- ١٤٣ الاعتراض العاشر : فساد الوضع
- ١٤٤ الاعتراض الحادي عشر : المنع
- ١٤٥ الاعتبار الثاني عشر : التقسيم
- ١٤٦ الاعتراض الثالث عشر : اختلاف الضابط
- ١٤٦ الاعتراض الرابع عشر : اختلاف حكمي الأصل والفرع
- ١٤٦ الاعتراض الخامس عشر : وجود الوصف
- ١٤٧ الاعتراض السادس عشر : منع كون الوصف المدعى عليته علة
- ١٤٧ الاعتراض السابع عشر : القدح في المناسبة
- ١٤٧ الاعتراض الثامن عشر : المصلحة المقصودة
- ١٤٨ الاعتراض التاسع عشر : الوصف غير الظاهر
- ١٤٨ الاعتراض الموفي عشرون : الوصف غير المنضبط
- ١٤٨ الاعتراض الحادي والعشرون : المعارضة
- ١٥٠ الاعتراض الثاني والعشرون : سؤال التعدية
- ١٥١ الاعتراض الثالث والعشرون : سؤال التركيب
- ١٥١ الاعتراض الرابع والعشرون : الوصف المعلن
- ١٥٢ الاعتراض الخامس والعشرون : المعارضة في الفرع
- ١٥٢ الاعتراض السادس والعشرون : المعارضة في الوصف
- ١٥٢ الاعتراض السابع والعشرون : اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع
- ١٥٢ الاعتراض الثامن والعشرون : حكم الأصل والفرع
- ١٥٧ الفصل السابع : في الاستدلال
- ١٥٧ البحث الأول : في التلازم
- ١٥٩ البحث الثاني : الاستصحاب
- ١٦٢ البحث الثالث : شرع من قبلنا
- ١٦٢ المسألة الأولى

١٦٤	المسألة الثانية
١٦٦	البحث الرابع: الاستحسان
١٦٨	البحث الخامس: المصالح المرسله
١٧٠	فوائد متعلقة بالاستدلال
١٧٠	الفائدة الأولى: في قول الصحابي
١٧٢	الفائدة الثانية الأخذ بأقل ما قيل
١٧٤	الأخذ بأخف ما قيل
١٧٤	الفائدة الثالثة: لا خلاف أن الميث للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه
١٧٦	الفائدة الرابعة: سد الذرائع
١٧٩	الفائدة الخامسة: دلالة الاقتران
١٨١	الفائدة السادسة: دلالة الإلهام
١٨٣	الفائدة السابعة: في رؤيا النبي ﷺ

المقصد السادس

في الاجتهاد والتقليد

١٨٧	الفصل الأول: في الاجتهاد
١٨٧	المسألة الأولى: في حد الاجتهاد
١٨٨	شروط المجتهد
١٩٢	المجتهد فيه
١٩٢	المسألة الثانية: هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا؟
١٩٦	المسألة الثالثة: في تجزيء الاجتهاد
١٩٧	المسألة الرابعة: في جواز الاجتهاد للأنباء
٢٠٠	المسألة الخامسة: في جواز الاجتهاد في عصره ﷺ
٢٠٢	المسألة السادسة: فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل في اجتهاد ويعتمد عليه
٢٠٤	المسألة السابعة: المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب
٢٠٤	الفرع الأول: العقلية
٢٠٧	الفرع الثاني: المسائل الشرعية
٢٠٧	القسم الثاني: المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها
٢١١	المسألة الثامنة: قولان للمجتهد في المسألة
٢١٣	المسألة التاسعة: جواز تفويض المجتهد

- الفصل الثاني:** في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي ٢١٥
- المسألة الأولى:** في حد التقليد، والمفتي، والمستفتي ٢١٥
- المسألة الثانية:** التقليد في أصول الدين ٢١٧
- المسألة الثالثة:** التقليد في المسائل الفرعية ٢١٩
- المسألة الرابعة:** جواز إفتاء المقلد ٢٢٢
- المسألة الخامسة:** في وجوب سؤال العالم بالكتاب والسنة ٢٢٦
- المسألة السادسة:** الاختلاف في وجوب التزام مذهب معين ٢٢٨

المقصد السابع

في التعادل والترجيح

- المبحث الأول:** في معناهما، وفي العمل بالترجيح، وفي شروطه ٢٣٣
- المبحث الثاني:** في التعارض بين دليلين قطعيين ٢٣٧
- تعارض الأدلة النقلية ٢٣٨
- العجز عن الترجيح ٢٣٩
- المبحث الثالث:** في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الأمر،
- بل في الظاهر ٢٤١
- أنواع الترجيح ٢٤١
- الترجيح باعتبار المتن ٢٤٥
- الترجيح باعتبار المدلول ٢٤٨
- الترجيح بحسب الأمور الخارجية ٢٤٩
- الترجيح بين الأقيسة ٢٥١
- وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة فهو على أقسام ٢٥٣
- وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم فهو على أقسام .. ٢٥٤
- الترجيح بحسب دليل الحكم ٢٥٥
- المرجحات بحسب كيفية الحكم ٢٥٦
- الترجيح بحسب الأمور الخارجة ٢٥٧
- الترجيح بحسب الفرع ٢٥٧
- الترجيح بين الحدود السمعية ٢٥٨
- خاتمة لمقاصد هذا الكتاب ٢٦٠
- فهرس الأحاديث والأثر ٢٦٧