

روضة الناظر
وجنة المناظر

روضة الناظر وجنة المناظر

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي

ضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه
محمد بن رياض الأحمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا تعليق لطيف على كتاب روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى لمؤلفه الإمام ابن قدامة المقدسي رحمه الله تعالى، والذي صنفه رحمه الله ليكون عونًا لطلبة العلم في معرفة أصول الفقه وأدلته وأقوال العلماء فيه.

نسأل الله تعالى بمنه ورحمته أن ينفع بهذا الكتاب، ويكتب لمؤلفه الأجر والثواب.

كما نسأله سبحانه أن يبصر المسلمين بأمور دينهم، ويردهم إليه ردًا جميلًا، ويعينهم على طلب العلم والتفقه في الدين، إنه جواد كريم.

والحمد لله رب العالمين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتب

الفقيه إلى عفو ربه الغفور

محمد بن رياض الأحمد

ترجمة موجزة للإمام ابن قدامة المقدسي

هو الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي أبو محمد.

ولد رحمه الله سنة ٥٤١هـ في إحدى قرى نابلس، ثم رحل إلى دمشق فحفظ القرآن وتلقى العلوم على علمائها، ثم رحل إلى بغداد ومكة لطلب العلم، وجد واجتهد وثابر حتى نال مكانة مرموقة بين العلماء.

درس على عدد كبير من العلماء من بينهم:

- والده أحمد بن محمد بن قدامة الدمشقي.

- عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي البغدادي.

- أحمد بن المقرب بن الحسين البغدادي.

- المبارك بن علي البغدادي.

تتلمذ على يديه عدد كبير من طلبة العلم، من بينهم:

- أحمد بن محمد بن عبد الغني المقدسي الصالحي.

- عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي.

- محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي المعروف بابن العماد.

صنف رحمه الله العديد من الكتب التي تدل على سعة علمه وكثرة اطلاعه، من

بينها:

- المغني في شرح مختصر الخرقي.

- المقنع.

- الكافي.

- عمدة الأحكام.

- روضة الناظر وجنة المناظر.
 - لمعة الاعتقاد.
 - ذم التأويل.
 - كتاب التوابين، وغيرها من الكتب النافعة.
- وبعد حياة مليئة بالدعوة والارشاد والتدريس والتأليف، توفي رحمه الله تعالى في يوم السبت غرة شوال عام ٦٢٠هـ رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب زدني علماً وفهماً

الحمد لله العلي الكبير، العليم القدير، الحكيم الخبير، الذي جلَّ عن الشَّبه والنظير، وتعالى عن الشريك والوزير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وصلى الله على رسوله محمد البشير النذير، السراج المنير، المخصوص بالمقام المحمود، والحوض المورود في اليوم العبوس القمطير. وعلى أصحابه الأطهار النجباء الأخيار، وأهل بيته الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس، وخصهم بالتطهير. وعلى التابعين لهم بإحسان والمقتدين بهم في كل زمان. أما بعد: فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه والاختلاف فيه ودليل كل قول على وجه الاختصار والاقتصار من كل قول على المختار، ونبيِّن من ذلك ما نرتضيه، ونجيب على من خالفنا فيه. بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله.

ثم أتبعناها ثمانية أبواب:

الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه.

الثاني: في تفصيل الأصول وهي: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«الاستصحاب».

الثالث: في بيان الأصول المختلف فيها.

الرابع: في تقاسيم الكلام والأسماء.

الخامس: في «الأمر» و«النهي» و«العموم» و«الاستثناء» و«الشرط» وما يقتبس من الألفاظ من إشارتها وإيمائها.

السادس: في «القياس» الذي هو فرع للأصول.

السابع: في حكم «المجتهد» الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة و«المقلد».

الثامن: في ترجيحات الأدلة المتعارضة.

ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يرضيه،
ويجعل عملنا صالحاً، ويجعله لوجهه خالصاً، بمنه ورحمته.

واعلم أنك لا تعلم معنى «أصول الفقه» قبل معرفة معنى «الفقه».

والفقه في أصل الوضع: الفهم، قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام:
﴿وَأَحْلَلْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾﴾ [طه: ٢٧، ٢٨].

وفي عرف الفقهاء: العلم بأحكام الأفعال الشرعية، ك«الحل» و«الحرمة»
و«الصحة» و«الفساد» ونحوها.

فلا يطلق اسم «الفقيه» على: «متكلم»، ولا «محدث»، ولا «مفسر»، ولا
«نحوي».

وأصول الفقه: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل؛ فإن
الخلاف يشتمل على أدلة الفقه، لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على
مسألة: «النكاح بلا ولي».

والأصول لا يتعرض فيها لأحاد المسائل إلا على طريق ضرب المثال كقولنا:
«الأمر يقتضي الوجوب» ونحوه.

فبهذا يخالف أصول الفقه فروعاً.

ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية.

والمقصود: اقتباس الأحكام من الأدلة.

المقدمة

اعلم أن مدارك العقول تنحصر في: «الحد» و«البرهان»؛ وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين:

إدراك الذوات المفردة: كعلمك بمعنى «العالم» و«الحادث» و«القديم».

والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفيًا وإثباتًا.

فإنك تعلم أولاً معنى «العالم» و«الحادث»، و«القديم» مفردة.

ثم تنسب مفردًا إلى مفرد: فتنسب «الحادث» إلى «العالم» بالإثبات فتقول: «العالم حادث».

وتنسب القديم إليه بالنفي فتقول: «العالم ليس بقديم».

فالضرب الأول: يستحيل التصديق والتكذيب فيه؛ إذ لا يتطرق إلا إلى خبر، وأقل ما يتركب منه الخبر مفردان.

والضرب الثاني: يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

وقد سمى قوم الضرب الأول: تصورًا، والثاني: تصديقًا. وسمى آخرون الأول: معرفة، والثاني: علمًا.

وسمى النحويون الأول: مفردًا والثاني: جملة.

وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه؛ فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب؟ ومن لا يعرف معنى «العالم» و«الحادث» كيف يعرف أن «العالم حادث»؟

ومعرفة المفردات قسمان:

أولي وهو: الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب ك«الموجود» و«الشيء».

ومطلوب وهو: الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل.

والضرب الثاني قسمان - أيضًا -:

أولي: كالضروريات. ومطلوب: كالنظريات.

فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد. والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان. فلذلك قلنا: مدارك العقول تنحصر فيهما.

* * *

فصل

[في أقسام الحد وشروطه]

والحد ينقسم ثلاثة أقسام: «حقيقي»، و«رسمي»، و«لفظي». فالحقيقي هو: القول الدال على ماهية الشيء. والماهية: ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة: «ما هو».

فإن صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة: أحدها: «هل» يطلب بها إما أصل الوجود، وإما صفته. والثاني: «لِمَ» سؤال عن العلة، جوابه بالبرهان. والثالث: «أَيَّ» يطلب بها تمييز ما عرف جملته. والرابع: «ما» وجوابه بالحد. وسائر صيغ السؤال كـ«متى» و«أَيَّان» و«أين» يدخل في مطلب «هل»؛ إذ المطلوب به صفة الوجود.

والكيفية: ما يصلح جواباً للسؤال بـ: «كيف». والماهية: تتركب من الصفات الذاتية.

والذاتي: كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه كالجسمية للفرس، واللونية للسواد؛ إذ من فهم «الفرس» فهم جسمًا مخصوصًا، فالجسمية داخلية في ذات الفرسية دخولاً به قوامها في الوجود، والعقل لو قَدَّر عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس.

والوصف اللازم: ما لا يفارق الذات، لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه كـ«الظل للفرس عند طلوع الشمس» فإنه لازم غير ذاتي؛ إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه وكون الفرس مخلوقة، أو موجودة، أو طويلة، أو قصيرة كلها لازمة لها غير ذاتية؛ فإنك تفهم حقيقة الشيء وإن لم تعلم وجوده.

وأما الوصف العارض: فما ليس من ضرورته أن يلزم، بل تتصور مفارقه: إما سريعًا كـ«حمرة الخجل»، أو بطيئًا كـ«صفرة الذهب».

و«الصبأ» و«الكهولة» و«الشيخوخة» أوصاف عرضية؛ إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها.

ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى «جنس» و«فصل».

فالجنس هو: الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، ثم هو منقسم إلى: عام لا أعم منه ك«الجوهر» ينقسم إلى: «جسم» و«غير جسم»، و«الجسم» ينقسم إلى: «نام» و«غيره»، و«النامي» ينقسم إلى: «حيوان» و«غير حيوان»، و«الحيوان» ينقسم إلى: «آدمي» و«غيره».

وإلى خاص لا أخص منه ك«الإنسان».

ولا أعم من «الجوهر» إلا «الموجود» وليس بذاتي.

ولا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية من «الطول» و«القصر» و«الشيخوخة» ونحوها.

والفصل: ما يفصله عن غيره ويميزه به ك«الإحساس في الحيوان» فإنه يشارك الأجسام في الجسمية، و«الإحساس» يفصله عن غيره.

فيشترط في الحد:

أن يذكر «الجنس» و«الفصل» معاً.

وينبغي أن يذكر الجنس القريب؛ ليكون أدل على الماهية؛ فإنك إن اقتصرت على ذكر البعيد: بعدت، وإن ذكرت القريب معه: كررت، فلا تقل - في حد الآدمي -: «جسم ناطق» بل «حيوان ناطق»، وقل - في حد الخمر -: «شراب مسكر» ولا تقل: «جسم مسكر».

ثم ينبغي أن يقدم ذكر الجنس على الفصل: فلا تقل - في حد الخمر -: «مسكر شراب».

بل العكس، وهذا لو ترك: لشوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة.

وإذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها؛ ليحصل بيان الماهية.

وينبغي أن يفصل الذاتيات؛ ليكون الحد حقيقياً، فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللوازم؛ لكي يصير رسمياً، وأكثر الحدود رسمية لعسر درك الذاتيات.

واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس فلا تقل في حد الخمر: «مسكر الشراب» فيصير الحد لفظياً غير حقيقي.

وأبعد من هذا: أن تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال، فتقول - في الرماد -: «خشب محترق»، فإن الرماد ليس بخشب.

وأما الحد الرسمي فهو: اللفظ الشارح للشيء بتعدد أوصافه الذاتية واللازمة

بحيث يطرد وينعكس كقوله - في حد الخمر - : «مائع يقذف بالزبد، يستحيل إلى الحموضة، ويحفظ في الدن».

تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج عنه خمر ولا يدخل فيه غير خمر.

واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة.

ولا يحدُّ الشيء بأخفى منه.

ولا بمثله في الخفاء.

ولا تحد شيئاً بنفي ضده فتقول في الزوج: «ما ليس بفرد»، وفي الفرد: «ما ليس بزوج» فيدور الأمر، ولا يحصل بيان.

واجتهد في الإيجاز - ما استطعت - فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض.

وأما الحد اللفظي فهو: شرح اللفظ بلفظ أشهر منه، كقولك في العقار: «الخمر»، وفي الليث: «الأسد».

ويشترط: أن يكون الثاني أظهر من الأول.

واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة، لكن الحقيقي هو الأول، فإن معنى الحد يقرب من معنى حد الدار، وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد، فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة بها مشهورة، فإذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه، فلذلك لم يُسمَّ «اللفظي» و«الرسمي» حقيقياً.

وسمي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع إذ هو مشتق من المنع، ولذلك سُمِّيَ البواب حداً؛ لمنعه من الدخول والخروج.

فحد الحد إذاً هو: اللفظ الجامع المانع. واختلف في حد الحد الحقيقي.

فقليل: هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع. وقيل: القول الدال على ماهية الشيء. وحده قوم ب: أنه نفس الشيء وذاته.

وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه؛ لكون المحدود - هاهنا - غير المحدود.

ثم وإنما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد.

بيانه: أن الموجود له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم.

الثالثة: اللفظ المعبر عمّا في النفس.

الرابعة: الكناية عن اللفظ.

وهذه الأربعة متوازية متطابقة.

فإذا: المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر، فلا معارضة بينهما، والله أعلم.

* * *

فصل

[في تعذر البرهان على صحة الحد وسبب ذلك]

وزعم أهل هذا العلم أن الحد لا يمنع؛ لتعذر البرهان على صحته؛ فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين، فيحتاج في البرهان عن كل مفرد إلى حد يشتمل على مفردين ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قل ما يمكن إنهاؤه إليها، والنظر وضع للتعاون على إظهار الحق فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته أو يعسر.

بل طريق الاعتراض عليه بالنقض، أو المعارضة بحد آخر.

فإن عجز المستدل عن نقض حدّ المعارض، كان منقطعاً.

وإن أبطله، صح حدّه.

مثاله: قولنا - في حد الغضب -: «إثبات اليد العادية على مال الغير».

فربما قال الحنفي: لا نسلم أن هذا هو حدّ الغضب. قلنا: هو مطردّ منعكس، فما الحدّ عندك؟

فيقول: «إثبات» اليد العادية المزيلة لليد المحقّقة.

قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب؛ فإنه غاصب يضمن للمالك، ولم يُزل اليد

المحققة، فإنها كانت زائلة.

* * *

فصل

في البرهان

وهو: الذي يُتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر.

وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم منه رأي هو

مطلوب الناظر.

وتسمّى هذه الأقاويل مقدّمات .

ويتطرق الخلل إلى البرهان: من جهة «المقدّمات تارة»؛ ومن جهة «التركيب تارة» و«منهما تارة» .

على مثال «البيت المبني» :

تارة يختل؛ لعوج الحيطان، وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض . وتارة لشعث اللّبنات، أو رخاوة الجذوع . وتارة لهما جميعاً .

فمن يريد نظم البرهان يتبدى أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة، ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب .

وأقل ما يحصل منه المقدمة: مفردان . وأقل ما يحصل منه البرهان: مقدمتان، ثم تجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظر كيفية الصياغة .

* * *

فصل

[في كيفية دلالة الألفاظ على المعاني]

واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمن، واللزوم .

كدلالة لفظ «البيت» على معنى البيت .

والتضمن: كدلالته على السقف، ودلالة لفظ «الإنسان» على الجسم .

واللزوم: كدلالة لفظ «السقف» على الحائط؛ إذ ليس جزءاً من السقف، لكنه لا

ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم .

ولا يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم؛ لأن ذلك لا ينحصر في حد؛

إذ السقف يلزم الحائط، والحائط: الأس، والأس: الأرض فلا ينحصر، بل يقتصر على الأولين: «المطابقة» و«التضمن» .

ثم اللفظ ينقسم إلى: ما يدل على معيّن ك«زيد» و«هذا الرجل» .

وحده: «اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد» . وإلى ما يدل

على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يُسمّى «مطلقاً»، كقولنا: «فرس» و«رجل» .

فإن دخلت عليه الألف واللام صار عامّاً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك .

فإن قيل: ف«السماء» و«الأرض» و«الإله» و«الشمس» و«القمر» مدلولها مفرد مع

الألف واللام .

قلنا: امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المشارك؛ إذ «الشمس» في الوجود واحدة، ولو فرضنا عوالم في كل واحد شمس، كان قولنا: «الشمس» شاملاً لكل.

ثم تنقسم الألفاظ إلى: «مترادفة» و«متباينة» و«متواطئة» و«مشتركة». فالمترادفة: أسماء مختلفة لمسمى واحد ك«الليث» و«الأسد»، و«العقار» و«الخمير».

فإن كان أحدهما يدل على المسمى مع زيادة لم يكن من المترادفة، ك«السيف» و«المهند» و«الصارم»؛ فإن «المهند» يدل على «السيف» مع زيادة نسبته إلى الهند، و«الصارم» يدل عليه مع صفة الحدة فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف. وأما المتباينة: فالأسماء المختلفة للمعاني المختلفة ك«السماء» و«الأرض» وهي الأكثر.

وأما المتواطئة: فهي الأسماء المنطقية على أشياء متغايرة بالعدد متفقة بالمعنى التي وضع الاسم عليها، ك«الرجل»: ينطلق على «زيد»، و«عمرو»، و«الجسم»: ينطلق عليهما وعلى «السماء» و«الأرض»؛ لاتفاقها في معنى الجسمية. وأما المشتركة: فهي الأسماء المنطقية على مسميات مختلفة بالحقيقة.

ك«العين» ل«العضو الباصر»، و«الذهب».

وقد يقع على المتضادين ك«الجلل»: ل«الكبير» و«الصغير». و«الجون»: ل«الأسود» و«الأبيض». و«القرء»: ل«الحيض» و«الطهر». و«الشفق»: ل«البياض» و«الحمرة».

وقد يقرب المشترك من المتواطىء ك«الحي» يقع على «الحيوان» و«النبات» فيظن أنه من المتواطىء وهو من المشترك؛ إذ المراد من حياة النبات الذي يحصل به نماءه، ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة فيسمى هذا مشتبهًا.

و«المختار» يطلق على القادر على الفعل وتركه، فلذلك يصح تسمية المكره مختارًا، ويطلق على من تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته، فلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا غير موجود في المكره فليفهم هذا.

وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء، فليستدل بالقليل على الكثير.

فصل

[في النظر في المعاني]

سبب الإدراك يسمّى قوة .
 والمعاني المدركة ثلاثة : «محسوسة» و«متخيلة» و«معقولة» .
 ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة حتى صرت تبصر بها تسمى : قوة باصرة .
 وشرط البصر : وجود المبصر ، فإذا أبصرت شيئاً فهو محسوس بحاسة البصر ،
 فإذا انعدم المبصر انعدم الإبصار .
 وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها فيسمى ذلك تخيلاً ، فغيبية الشيء
 تنفي الإبصار ولا تنفي التخيّل .
 ولما كنت تحس التخيّل في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة تهيهؤ
 للتخيّل تباين بها بقية الأعضاء كمباينة العين لها .
 وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة : فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته
 فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه ، ولو لم تثبت الصورة في خياله : لم يبادر إليه ما لم
 يجربه بالذوق مرة أخرى .
 ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تسمّى عقلاً ، محلها القلب تباين قوة التخيّل
 أشد من مباينة قوة التخيّل قوة الإبصار .
 ثم فيك قوة رابعة تسمى الفكرة ، شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في
 الخيال وتقطيعها وتركيبها وليس لها إدراك شيء آخر ، بل إذا خطر في الخيال صورة
 إنسان قدر أن يجعلها نصفين : نصف إنسان ، ونصف فرس . وربما صور إنساناً يطير
 إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيران مفردين ، والفكرة تجمع بينهما كما تفرق
 بين نصفي الإنسان ، وليس لها أن تخرع صورة لا مثل لها .

* * *

فصل

[في تأليف مفردات المعاني]

والتأليف بين مفردين لا يخلو إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي ، أو إثبات
 كقولنا : «العالم حادث» و«العالم ليس بقديم» .

ويسمى النحويون الأول: مبتدأ، والثاني: خبراً. ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه. ويُسمى الجميع قضية.

والقضايا أربع:

قضية في عين نحو: «زيد عالم»، وقضية مطلقة نحو: «بعض الناس عالم»، وقضية عامة كقولنا: «كل جسم متحيز»، وقضية مهملة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَشْنَكَ لَفِي حُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

وربما وضع بعض المغالطين المهملة موضع العامة كقول الشافعية: «المطعوم ربوي»، دليله: البر والشعير.

فيقال: إن أردتم كل مطعوم فما دليله؟ والبر والشعير ليس كل المطعومات. وإن أردتم البعض: لم تلزم النتيجة؛ إذ يحتمل أن السفرجل من البعض الذي ليس بربوي.

* * *

فصل

[في البرهان وأضربه]

قد ذكرنا أن البرهان مقدمتان يتولّد منهما نتيجة. ولا يسمى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية.

فإن كانت مظنونة: سُميت قياساً فقهيّاً.

وإن كانت مسلّمة: سُميت قياساً جدليّاً.

وتسميتها قياساً مجازاً؛ إذ حاصله: إدراج خصوص تحت عموم، والقياس: تقدير شيء بشيء آخر.

والبرهان على خمسة أضرب:

الأول قولنا: «كل نبذ مسكر وكل مسكر حرام» فيلزم منه: «أن كل نبذ حرام» ضرورة متى سلّمت المقدمتان؛ إذ كل عقل صدّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن.

ووجه دلالته: أنا جعلنا المسكر صفة للنبذ، ثم حكمنا على الصفة بالتحريم، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه. ولو بطل قولنا: «النبذ حرام» مع كونه مسكراً، بطل قولنا: «كل مسكر حرام».

ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزأين: «مبتدأ» و«خبر»،

فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور: منها واحد مكرر في المقدمتين فتعود إلى ثلاثة؛ إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد.

مثل قولنا: «النبذ مسكر» و«المغصوب مضمون» لم ترتبط إحداهما بالأخرى. ويُسمَّى المكرر: علة، فإنه لو قيل لك: «لم حرمت النبذ؟ قلت: «لأنه مسكر». ويُسمَّى ما جرى مجرى النبذ: محكوماً عليه، وما جرى مجرى الحرام: حكماً.

وما يشتمل على المحكوم عليه: المقدمة الأولى، وما يشتمل على الحكم: المقدمة الثانية.

ولهذا الضرب شرطان:

أحدهما: أن تكون الأولى مثبتة، ولو كانت نافية لم تنتج.

والثاني: أن تكون الثانية عامة؛ ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها.

فلو قلت: «النبذ مسكر وبعض المسكر حرام»، لم يلزم تحريم النبذ.

الضرب الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين كقولنا: «لا يقتل المسلم بالكافر»^(١).

لأن الكافر غير مكافئ وكل من يقتل به مكافئ، فهنا ثلاثة معان:

«مكافئ» و«يقتل به»، والثالث «الكافر»، والمكرر «المكافئ» فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى.

وخاصية هذا النظم: أنه لا ينتج إلا قضية نافية.

ولهذا الضرب شرطان:

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه (٤٠/١، ٣٢٤/٤) والترمذي في سننه (٢٦٥/١) والدارمي في سننه (١٩٠/٢) وأحمد في المسند (٧٩/١) والبيهقي في سننه (٢٨/٨) عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر.

وأخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٥٣٠) والنسائي في سننه (٢٤٠/٢) وأحمد في المسند (١/١٢٢) والبيهقي في سننه (٢٩/٨) عن قيس بن عباد قال: انطلقت أنا والأشتر إلى علي فقلنا هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئاً لم يعهده للناس عامة؟ قال: لا، إلا ما في كتابي هذا، قال: فأخرج كتاباً من قراب سيفه فإذا فيه:

«المؤمنون تكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده، من أحدث حدثاً فعلى نفسه، ومن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» وصححه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (٢٢٠٩).

أحدهما: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات.

والثاني: أن تكون الثانية عامة.

الضرب الثالث: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين وتسميه الفقهاء نقضاً.

وينتج نتيجة خاصة كقولنا: «كل سواد عرض وكل سواد لون»، فيلزم منه «أن بعض العرض لون».

ومن الفقه: «كل بُرّ مطعوم وكل بُرّ ربوي» فيلزم منه: «أن بعض المطعوم ربوي».

الضرب الرابع: التلازم ومثاله: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم: أن المصلي متطهر». أو نقول: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم: أن المصلي غير متطهر فيلزم: أن الصلاة غير صحيحة».

ووجه دلالة هذه الجملة أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولا يلزم العكس. فلو قال: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر: لم يصح؛ إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر.

وكذلك لو قال: «ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة» لا يلزم منه شيء؛ إذ لا يلزم من وجود الشرط؛ وجود المشروط، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط.

وتحقيقه: أنه مهما جعل شيئاً لازماً لشيء فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له؛ إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص.

ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

ومثاله: إذا قلنا: «كل حيوان جسم» فيلزم من ثبوت «الحيوان» ثبوت «الجسم»، ومن انتفاء «الجسم» انتفاء «الحيوان» ولم يلزم العكس.

فلذلك قلنا: إنه يلزم من صحة الصلاة: التطهر، ومن انتفاء التطهر: انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر، ولا من وجود التطهر وجود الصحة؛ لكون التطهر أعم من الصلاة.

أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر: فيلزم الوجود بالوجود، والانتفاء بالانتفاء؛ لاستحالة تفارقهما.

وهذا ظاهر كقولنا: «إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب - ومعلوم أن

الرجم واجب -: فيكون الزنا موجوداً، ولكنه غير واجب فلا يكون الزنا موجوداً، لكن الزنا غير موجود فلا يكون الرجم واجباً.

وكذلك كل معلول له علة واحدة.

الضرب الخامس: السبر والتقسيم كقولنا: «العالم إما حادث وإما قديم، لكنه حادث فليس بقديم، أو لكنه قديم فليس بحادث، أو لكنه ليس بحادث فهو قديم».

وفي الجملة: كل نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفيه إثبات الآخر ولا يشترط انحصار القضية في قسمين، لكن من شرطه استيفاء أقسامه.

أما إذا لم يحصر: احتمل أن الحق في قسم آخر.

فإن كانت ثلاثة كقولنا: «العدد مساو، أو أقل، أو أكثر» فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين.

* * *

فصل

[في أسباب مخالفة نظم البرهان أو القياس]

وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه. وحيث تذكر لا على هذا النظم فهو:

إما لقصور.

وإما لإهمال إحدى المقدمتين.

ثم إهمالهما إما لوضوحهما وهو الغالب في الفقهيات كقول القائل: «هذا يجب رجمه؛ لأنه زنى وهو محصن» وترك المقدمة الأولى لاشتهارها وهي: «وكل من زنى وهو محصن فعليه الرجم».

وأكثر أدلة القرآن على هذا. قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فترك «إنهما لم تفسدا»؛ للعلم به.

وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا تُبْعَثُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾

[الإسراء: ٤٢].

ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى وقد يكون للثانية.

وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم، وذلك بترك المقدمة التي يعسر إثباتها، أو ينازعه الخصم فيها؛ استغفالاً للخصم واستجهاً له خشية أن يصرح بها فيتنبه ذهن خصمه لمنازعته فيها.

وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين، فيقولون - في تحريم النبيذ -: «النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر» ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يردّ إلى النظم الذي ذكرناه، والله أعلم.

* * *

فصل

[اليقين ومداركه]

اليقين: ما أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها [به] صحيح، بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل، كقولنا: «الواحد أقل من الاثنين»، و«شخص واحد لا يكون في مكانين»، و«لا يتصور اجتماع ضدّين».

ولنا حالة ثانية وهي: أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تتماهى فيه، ولا تشعر بنقيضه البتة، ولو أشعرت بنقيضه: عَسَرَ إذعانها للإصغاء، لكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه عن صادق: أورث ذلك توقفاً عندها.

وهذا اعتقاد أكثر الخلق، وكافة الخلق يسمون هذا يقيناً إلا آحاداً من الناس.

فأما ما للنفس سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها من قبوله: فهو يسمّى ظناً.

وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى، فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه، فإن انضاف إليه ثاب زادت السكون حتى يصير يقيناً.

وبعض الناس يسمي هذا الظن يقيناً أيضاً.

ومدارك اليقين خمسة:

الأول: «الأوليات» وهي: العقلية المحضة التي قضى العقل بمجرد بها من غير استعانة بحس وتخيل، ك«علم الإنسان بوجود نفسه»، و«أن القديم ليس بحادث»، و«استحالة اجتماع الضدين». فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها، ولا يدري متى تجدد، ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل.

الثاني: «المشاهدات الباطنة»، ك«علم الإنسان بجوع نفسه وعطشه، وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس» فليست حسية، ولا هي عقلية؛ إذ تدركها البهيمة والصبي.

والأوليات لا تكون للبهائم.

الثالث: «المحسوسات الظاهرة» وهي: «المدركة بالحواس الخمس»، وهي: «البصر» و«السمع» و«الذوق» و«الشم» و«اللمس»، فالمدرک بواحد منها يقيني كقولنا: «الثلج أبيض»، و«القمر مستدير»، وهذا واضح.

لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض، كتطرق الغلط إلى الإبصار؛ لبعد أو قرب مفرط، أو ضعف في العين، وخفاء في المرئي.

ولذلك يرى الظل ساكنًا وهو متحرك، وكذلك «الشمس» و«القمر» و«النجوم» و«الصبي» و«النبات»، هو في النمو لا يتبين ذلك.

وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها: الانعكاس كما في المرآة، والانعطاف كما يرى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك.

الرابع: «التجربات» ويُعبّر عنها بـ«اطراد العادات»، كـ«كون النار محرقة» و«الخبز مشيع» و«الماء مرو» و«الخمر مسكر» و«الحجر هاو» وهي: يقينية عند من جربها.

وليست هذه محسوسة؛ فإن الحس شاهد حصرًا يهوي بعينه، أما أن كل حجر هاو فقضية عامة لم يشاهدها، وليس للحس إلا قضية في عين.

الخامس: «المتواترات»: كـ«العلم بوجود مكة وبغداد».

وليس هو بمحسوس، إنما للحس أن يسمع. أما صدق المخبر فذلك إلى العقل.

فهذه الخمسة: مدارك اليقين.

فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها: فالوهميات.

والمشهورات وهي: آراء محمودة توجب التصديق بها: إما شهادة الكل، أو الأكثر، أو جماهير من الأفاضل كقولك: «الكذب قبيح»، و«كفران المنعم وإيلام البريء قبيح»، و«الإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن».

* * *

فصل

في لزوم النتيجة من المقدمات

اعلم أنك إذا جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر كقولك: «النبيذ حرام» فلم يصدق بهما العقل، فلا بدّ من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكمًا له وتنسب إلى الحكم فيصير حكمًا لها فيصدق العقل به، فيلزم - ضرورة -

التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه .

بيانه : إذا قال : « النبيذ حرام؟ » فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيقول : « النبيذ مسكر؟ » فيقول : « نعم » إذا كان قد علم ذلك بالتجربة .

فيقول : « وكل مسكر حرام »^(١) فيقول : « نعم » إذا كان قد حصل ذلك بالسمع ، فيلزم التصديق بأن « النبيذ حرام » .

فإن قيل : هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين .

قلنا : هذا غلط ؛ فإن قولك : « النبيذ حرام » غير قولك : « النبيذ مسكر » ، وغير قولك : « المسكر حرام » ، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها .

لكن قولك : « المسكر حرام » شمل النبيذ بعمومه ، فدخل النبيذ فيه بالقوة لا بالفعل ؛ إذ قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص ؛ إذ من قال : « الجسم متحيز » قد لا يخطر بباله ذكر الثعلب فضلاً عن أن يخطر بباله : أنه متحيز ، فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة ، فلا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن ، ووجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة ، ولا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل ، فيقال : « هل تعلم أن البغلة عاقرة؟ » فيقول : « نعم » ، فيقال : « وهل تعلم أن هذه بغلة؟ » فيقول : « نعم » ، فيقال : « فكيف توهمت حملها؟ » فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين .

فإن قيل : فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول؟ إن كان معلوماً كيف تطلبه وأنت واحد؟ وإن كان مجهولاً فبم تعلم مطلوبك؟

قلنا : هذا تقسيم غير حاصر ، بل ثم قسم آخر وهو : أني أعرفه من وجه دون وجه ، فإني أفهم المفردات وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة ، ولا أعلمها بالفعل ، فهو كطلب الآبق في البيت فإني أعرفه بصورته ، وأجهله بمكانه ، وكونه في البيت أفهمه مفرداً فهو معلوم لي بالقوة ، وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر فإذا رأيته في

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٠٠٣) وأبو داود في سننه برقم (٣٦٧٩) والنسائي في سننه (٢/٣٢٥) والترمذي في سننه (٣٤١/١) وأحمد في المسند (٢/٢٩ ، ١٣٤ ، ١٣٧) وابن الجارود في المنتقى برقم (٨٥٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام . » الحديث ، وفي لفظ : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » .

وأخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٤٢ ، ٥٥٨٥ ، ٥٥٨٦) ومسلم في صحيحه برقم (٢٠٠١) وأبو داود في سننه برقم (٣٦٨٢) والنسائي في سننه (٢/٣٢٦) والترمذي في سننه (١/٤٣٢) وابن ماجه في سننه برقم (٣٣٨٦) وأحمد في المسند (٦/٣٦ ، ٩٦ ، ١٩٠ ، ٢٢٥) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت : سئل رسول الله ﷺ عن البتع؟ فقال : « كل شراب أسكر فهو حرام » .

البيت صدّقت بكونه فيه .

* * *

فصل

[أقسام البرهان]

وإذا استدلت بالعلّة على المعلول، فهو برهان علة كـ «الاستدلال بالغيم على المطر» .

وإن استدلت بالمعلول على العلّة، أو بأحد المعلولين على الآخر، فهو برهان دلالة، كـ «الاستدلال بالمطر على الغيم» .

والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا: «كل من صحّ طلاقه صحّ ظهاره، والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره»، فإن إحدى النتيجتين تدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علّتها، والأخرى تلازم علّتها وملازم الملازم ملازم.

* * *

فصل

[الاستدلال بالاستقراء]

فأما الاستدلال بالاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها، كقولنا - في الوتر - : «ليس بفرض؛ لأنه يؤدّي على الراحلة، والفرض لا يؤدّي عليها» .

فيقال: لم قلت: إن الفرض لا يؤدّي عليها؟

قلنا: بالاستقراء؛ إذ رأينا «القضاء» و«النذر» و«الأداء» لا تؤدّي عليها فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات؛ فإن حكمه بـ: أن كل فرض لا يؤدّي على الراحلة يمنع الخصم؛ إذ الوتر عنده واجب يؤدّي عليها.

فنقول: هل استقرأت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟ فإن قال: وجدته لا يؤدّي على الراحلة، فباطل إجماعاً.

ثم هو مبطل المقدمة الأخرى على نفسه؛ إذ الوتر يؤدّي على الراحلة.

وإن قال: لم أتصفحه. فلم يبين إلا بعض الأجزاء، فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة، فإذا لا يصلح ذلك إلا في الفقهيات.

هذا تمام المقدمة.

فلنشرع الآن في ذكر الأصول.

* * *

الباب الأول في حقيقة الحكم وأقسامه

أقسام أحكام التكليف خمسة: «واجب» و«مندوب» و«مباح» و«مكروه» و«محظور».

وجه هذه القسمة:

أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك، أو التخيير بينهما، فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر.

فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك: فهو ندب.

وإلا: فيكون إيجاباً. والذي يرد باقتضاء الترك: نهى.

فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل: فكراهة.

وإلا، فحظر.

* * *

فصل

[في حد الواجب وأقسامه]

وحدُّ الواجب: ما توعّد بالعقاب على تركه.

وقيل: ما يعاقب تاركه. وقيل: ما يذم تاركه شرعاً.

والفرض: هو الواجب على إحدى الروايتين؛ لاستواء حدهما، وهو قول الشافعي.

والثانية: الفرض أكد.

ف قيل: هو اسم لما يقطع بوجوبه كمذهب أبي حنيفة.

وقيل: ما لا يتسامح في تركه عمداً ولا سهواً نحو: أركان الصلاة.

فإن الفرض في اللغة: التأثير، ومنه فرضة النهر والقوس.

والوجوب: السقوط. ومنه: «وجبت الشمس والحائط» إذا سقطا. ومنه: قوله

تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦].

فاقتضى تأكد «الفرض» على «الواجب» شرعاً ليوافق مقتضاه لغة .
ولا خلاف في انقسام الواجب إلى : «مقطوع» و«مظنون»، ولا حجر في
الاصطلاحات بعد فهم المعنى .

* * *

فصل

[الواجب المعين والمبهم]

والواجب ينقسم إلى : «معين»، وإلى : «مبهم في أقسام محصورة» .
فيسمى واجباً مخيراً كـ«خصلة من خصال الكفارة» .
وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا : لا معنى للوجوب مع التخيير .
ولنا : أنه جائز عقلاً وشرعاً . أما العقل : فلأن السيد لو قال لعبده : «أوجبت
عليك خياطة هذا القميص ، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم ، أيهما فعلته اكتفيت به ،
وإن تركت الجميع عاقبتك» ، ولا أوجبهما عليك معاً ، بل أحدهما لا بعينه ، أيهما
شئت» ، كان كلاماً معقولاً .

ولا يمكن دعوى إيجاب الكل ؛ لأنه صرح بنقيضه .
ولا دعوى أنه ما أوجب شيئاً ؛ لأنه عرض له للعقاب بترك الكل .
ولا أنه أوجب واحداً معيناً ؛ لأنه صرح بالتخيير .
فلم يبق إلا أنه أوجب واحداً لا بعينه .
ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلّق الغرض بواحد غير معيّن ؛ لكون كل واحد
منهما وافيّاً بالغرض حسب وفاء صاحبه ، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه ، والتعيين
فضلة لا يتعلق بها الغرض فلا يطلبه منه .

وأما الشرع :

فخصال الكفارة .

بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد .
وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطيين .
وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها .
ولا سبيل إلى إيجاب الجميع ، وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة
غير واجب .

فإن قيل: إن كانت الخصال متساوية عند الله - تعالى - بالنسبة إلى صلاح العبد ينبغي أن يوجب الجميع؛ تسوية بين المتساويات.

وإن تميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عيناً، قلنا:

ولم قلتم: «إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله - سبحانه -؟» بل الإيجاب إليه، له أن يخصص من المتساويات واحداً بالإيجاب، وله أن يوجب واحداً غير معين، ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف؛ ليسهل عليه الامتثال.

جواب ثان: إن التساوي يمنع التعيين؛ لكونه عبثاً، وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد؛ لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونه فيكون الواجب واحداً غير معين.

فإن قيل: فالله - سبحانه - يعلم ما يتعلق به الإيجاب، ويعلم ما يتأدى به الواجب، فيكون معيناً في علم الله - سبحانه -.

قلنا: الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه، علمه على ما هو عليه من نفعه، ونفعه: أنه غير معين فيعلمه كذلك، ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعيناً قبل فعله، والله أعلم.

* * *

فصل

[الواجب المضيّق والموسّع]

والواجب ينقسم - بالإضافة إلى الوقت - إلى «مضيّق» و«موسّع».

وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع. وقالوا: هو يناقض الوجوب.

ولنا: أن السيّد لو قال لعبده: «ابن هذا الحائط في هذا اليوم إما في أوله، وإما في وسطه، وإما في آخره، وكيف أردت، فمهما فعلت امتثلت إيجابي، وإن تركت عاقبتك» كان كلاماً معقولاً.

ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً.

ولا أنه أوجب مضيّقاً، لأنه صرح بضد ذلك.

فلم يبق إلا أنه أوجب موسّعاً. وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً بدليل: أن الصلاة تجب في أول الوقت.

وكذلك انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته. ولو كانت نفلاً لأجزأت نية النفل، بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً؛ إذ النية قصد يتبع العلم.

فإن قيل: الواجب ما يعاقب على تركه، والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت، فيعاقب على تركها فتكون واجبة حينئذ.
وإن أضيفت إلى أوله، فيخير بين فعلها وتركها، وفعلها خير من تركها، وهذا حدُّ المندوب.

وإنما أثبت ثواب الفرض ولزمته نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية فهو كـ«معجل الزكاة» و«الجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما».
قلنا: الأقسام ثلاثة:

فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو: «المندوب».
وقسم يعاقب على تركه مطلقاً وهو: «الواجب المضيق».
وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.
وهذا قسم ثالث يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو «الوجوب» و«الندب» وأولى عباراته: «الواجب الموسع».
قالوا: ليس هذا قسمًا ثالثًا، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت: «ندب» وبالإضافة إلى آخره: «واجب»، بدليل: أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره.
قلنا: بل حدُّ الندب ما يجوز تركه مطلقاً، وهذا لا يجوز إلا بشرط وهو: «الفعل بعده» أو «العزم على الفعل»، وما جاز تركه بشرط فليس بندب كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل.
ومن أمر بالإعتاق فما من عبد إلا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه. ولا يكون ندباً، بل واجباً مخيراً، كذا هذا يسمّى واجباً موسعاً.
وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقاً وما لا يجوز تركه مطلقاً، فهو قسم ثالث.

وإذا كان المعنى متفقاً عليه وهو: الانقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة في العبارة.

وأما تعجيل الزكاة: فإنه يجب بنية التعجيل، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره، ولم يفرقوا أصلاً فهو مقطوع به.
فإن قيل: قولكم: «إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده» باطل؛ فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات، لم يكن عاصياً.

ولأن الواجب المخير: «ما خير الشارع فيه بين شيئين» وما خير بين العزم والفعل.

ولأن قوله: «صلّ في الوقت» ليس فيه تعرض للعزم أصلاً فأجابه زيادة.
قلنا: إنما لم يكن عاصياً، لأن الغافل لا يكلف.
فأما إذا لم يغفل: فلا يترك العزم على الفعل إلا عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً.
فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة، والله أعلم.

* * *

فصل

[الواجب الموسّع]

إذا أخرج الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه، لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيح له فعله؛ لكونه جُوز له التأخير.
فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة.
قلنا: هذا محال؛ فإن العاقبة مستورة عنه.
ولو سألنا فقال: «عليّ صوم يوم فهل يحلّ لي تأخيره إلى غدٍ؟» فما جوابه؟
إن قلنا: «نعم»، فلم أثم بالتأخير؟
وإن قلنا: «لا»، فخلاص الإجماع.
وإن قلنا: إن كان في علم الله أنك تموت قبل غدٍ، لم يحل، وإلا فهو يحل.
فيقول: «وما يدريني ما في علم الله؟» فلا بد من الجزم بجواب.
فإذاً معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم، ولا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه، والله أعلم.

* * *

فصل

[ما لا يتم الواجب إلا به]

ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى:
ما ليس إلى المكلف كـ«القدرة واليد في الكتابة» و«حضور الإمام والعدد في الجمعة»؛ فلا يوصف بوجوب.
الجمعة»؛ فلا يوصف بوجوب.

وإلى ما يتعلق باختيار العبد كـ«الطهارة للصلاة» و«السعي إلى الجمعة» و«غسل جزء من الرأس مع الوجه» و«إمسك جزء من الليل مع النهار في الصوم» فهو واجب. وهذا أولى من قولنا: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»؛ إذ قولنا: «يجب ما ليس بواجب» متناقض، لكن الأصل وجب بالإيجاب قصدًا، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيفما كان، وإن اختلفت علة إيجابهما. فإن قيل: لو كان واجبًا لأثيب على فعله وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل. قلنا: ومن أنبأكم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد؟ وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة؟ وأما العقوبة: فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم، ولا يتوزع على أجزاء الفعل، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل.

* * *

فصل

وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة، حرمتا. الميتة: بعلة الموت، والأخرى: بعلة الاشتباه.

وقال قوم: «المذكاة حلال، لكن يجب الكف عنهما».

وهذا متناقض، إذ ليس الحل والحرمة وصفًا ذاتيًا لهما، بل هو متعلق بالفعل، فإذا حرم فعل الأكل فيهما فأى معنى لقولنا: «هي حلال»؟

وإنما وقع هذا في الأوهام؛ حيث ضاهى الوصف بـ«الحل» و«الحرمة» الوصف بـ«السواد» و«البياض» والأوصاف الحسية.

وذلك وهم على ما ذكرناه، والله أعلم.

* * *

فصل

[في الواجب غير المحدد]

الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود كـ«الطمأنينة في الركوع والسجود» و«مدة القيام والقعود» إذا زاد على أقل الواجب، فالزيادة ندب واختاره أبو الخطاب.

وقال القاضي: الجميع واجب؛ لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في

نفسه أمر واحد، وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض فالكُل امتثال.
ولنا: أن الزيادة يجوز تركها مطلقًا من غير شرط ولا بدل وهذا هو الندب.
ولأن الأمر إنما يقتضى إيجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب، والزيادة ندب
وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض، فيعقل كون بعضه واجبًا وبعضه ندبًا كما لو أدى
دينارًا عن عشرين.

القسم الثاني المندوب

والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل كما قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم - حين يندبهم - في النائبات - على ما قال برهانا
وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى
بدل.

وقيل: هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه.

والمندوب مأمور. وأنكر قوم كونه مأمورًا.

قالوا: لأن الله - سبحانه - قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] والمندوب لا يحذر فيه ذلك.

لأن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١).

وقد ندبهم إلى السواك. علم: أن الأمر لا يتناول المندوب، ولأن الأمر اقتضاء
جازم لا تخيير معه، وفي الندب تخيير.

ولم يسم تاركه عاصيًا.

ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة
الأمر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: ٩٠]
وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧] ومن ذلك ما هو مندوب.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٨٨٧) ومسلم في صحيحه برقم (٢٥٢) وأبو داود في سننه برقم (٤٦) والنسائي في سننه (٦/١، ٩٢) والترمذي في سننه (٣٤/١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٨٧) وأحمد في المسند (٣٣٩/٢، ٤٢٩، ٤٣٣، ٥٣١) والدارمي في سننه (١٧٤/١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء: أن الأمر ينقسم إلى: «أمر إيجاب» و«أمر استحباب».

ولأن فعله طاعة.

وليس ذلك لكونه مراداً؛ إذ الأمر يفارق الإرادة.

ولا لكونه موجوداً؛ فإنه موجود في غير الطاعات.

ولا لكونه مثاباً؛ فإن الممثل يكون مطيعاً وإن لم يشب، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات.

وقولهم: «إن الأمر ليس فيه تخير» ممنوع.

وإن سلّمنا: فالندب كذلك؛ لأن التخيير عبارة عن التسوية، فإذا ترجح جهة الفعل، ارتفعت التسوية والتخيير.

ولم يسمّ تاركه عاصياً؛ لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله - تعالى - الذم عنه، لكن يسمّى مخالفاً وغير ممثّل، ويسمّى فاعله موافقاً ومطيعاً.

وقول النبي ﷺ: «لأمرتهم بالسواك...» أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب. ونحن نقول به، لكن يجوز صرفه إلى الندب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً؛ لما ذكرناه في دليلنا، والله أعلم.

* * *

القسم الثالث المباح

وحده: ما أذن الله في فعله وتركه، غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه. وهو من الشرع.

وأنكر بعض المعتزلة ذلك؛ إذ معنى الإباحة: نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل السمع.

قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام:

قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه، فهذا خطاب، ولا معنى للحكم إلا الخطاب.

وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعله

وتركه، فقد عرف بدليل السمع، ولولا هو: لعرف بدليل العقل نفى الحرج عنه.
فهذا اجتمع عليه: دليل «العقل» و«السمع».
وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع، فيحتمل أن يقال: «قد دلَّ
السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير».
وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلول
عليه سمعاً، فتكون إباحته من الشرع.
ويحتمل أن يقال: «لا حكم له» والله أعلم.

* * *

فصل

[حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها]

واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها.
فقال التميمي وأبو الخطاب والحنفية: هي على الإباحة؛ إذ قد عُلِمَ انتفاعنا بها
من غير ضرر علينا، ولا على غيرنا فليكن مباحاً.
ولأن الله - سبحانه - خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون
ذلك لنفع يرجع إليه يثبت أنه لنفعنا.
وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر؛ لأن التصرف في
ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله - سبحانه - المالك ولم يأذن.
ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً، فالإقدام عليه حظر.
وقال أبو الحسن الجزري وطائفة الواقفية: لا حكم لها؛ إذ معنى الحكم:
الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع.
والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وإنما هو معرّف للترجيح والاستواء.
وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه.
ولو حكمت فيه العادة، فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، بل
يقبح المنع مما لا ضرر فيه ك«الظل» و«ضوء النار».
وهذا القول هو اللائق بالمذهب؛ إذ العقل لا دخل له في الحظر والإباحة على
ما سنذكره إن شاء الله - تعالى - وإنما تثبت الأحكام بالسمع.
وقد دلَّ السمع على الإباحة على العموم بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي

﴿الْأَرْضَ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ [الأعراف: ٣٣] الآية، وقوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] الآية، وبقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]. ونحو ذلك.

وقول النبي ﷺ: «وما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه»^(١)، وقوله: «إن أعظم المسلمين جرماً: من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته»^(٢). وفائدة الخلاف: أن من حرم شيئاً أو أباحه، كفاه فيه استصحاب حال الأصل.

* * *

فصل

[هل المباح مأمور به]

المباح غير مأمور به؛ لأن الأمر استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه ومطلق غير مستدعى ولا مطلوب.

وتسميته مأموراً تجوز.

فإن قيل: ترك الحرام مأمور به، «والسكوت المباح» يترك به «الكفر» و«الكذب الحرام» فيكون مأموراً به.

قلنا: فليكن المباح واجباً إذا وقد يترك الحرام إلى المندوب فليكن واجباً.

وقد يترك الحرام بحرام آخر فليكن الشيء حراماً واجباً، ولتكن الصلاة حراماً إذا تحرم بها من عليه الزكاة، وهذا باطل.

فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟

قلنا: من قال:

التكليف: الأمر والنهي، فليست الإباحة كذلك.

ومن قال:

(١) أخرجه الترمذي في سننه برقم (١٧٢٦) وابن ماجه في سننه برقم (٣٣٦٧) والحاكم في المستدرک (١١٥/٤) والبيهقي في سننه (٣٢٠/٩) من حديث سلمان رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء؟ قال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه».

والحديث حسنه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن ابن ماجه برقم (٢٧١٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٢٨٩) ومسلم في صحيحه برقم (٢٣٥٨) وأبو داود في سننه برقم (٤٦١٠) وأحمد في المسند (١٧٩/١) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

التكليف: ما كلف اعتقاد كونه من الشرع، فهذا كذلك، وهذا ضعيف؛ إذ يلزم عليه جميع الأحكام.

* * *

القسم الرابع المكروه

وهو: ما تركه خير من فعله.
وقد يطلق ذلك على المحذور.
وقد يطلق على ما نهى عنه نهى تنزيه، فلا يتعلّق بفعله عقاب.

* * *

فصل

[الأمر المطلق لا يتناول المكروه]

والأمر المطلق لا يتناول المكروه؛ لأن الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب.
ولأن الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً.
وإذا قلنا: إن المباح ليس بمأمور فالمنهي عنه أولى.

* * *

القسم الخامس الحرام

الحرام: ضد الواجب. فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً، طاعة معصية من وجه واحد.
إلا أن الواحد ينقسم إلى: «واحد بالنوع»، وإلى: «واحد بالعين».
والواحد بالنوع: يجوز أن ينقسم إلى «واجب» و«حرام» ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات توجب المغايرة، والمغايرة تكون تارة بالنوع، وتارة باختلاف الوصف، كـ«السجود لله - تعالى - واجب» و«السجود للصنم حرام»، والسجود لله - تعالى - غير السجود للصنم، قال الله - تعالى -: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧].

والإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً،
والساجد لله مطيع بهما جميعاً.

وأما الواحد بالعين: ك«الصلاة في الدار المغصوبة من عمرو»، فحركته في الدار
واحد بعينه.

واختلفت الرواية في صحتها.

فروي: أنها لا تصح؛ إذ يؤدّي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً
واجباً وهو متناقض؛ فإن فعله في الدار - وهو: «الكون في الدار، وركوعه وسجوده
وقيامه وقعوده» - أفعال اختيارية هو معاقب عليها، منهي عنها، فكيف يكون متقرباً بما
هو معاقب عليه، مطيعاً بما هو عاص به؟

وروي: أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران هو مطلوب
من أحدهما، مكروه من الآخر، فليس ذلك محالاً. إنما المحال: أن يكون مطلوباً
من الوجه الذي يكره منه.

ففعله من حيث «إنه صلاة»: مطلوب.

مكروه: من حيث «إنه غضب».

والصلاة معقولة بدون الغضب، والغضب معقول بدون الصلاة.

وقد اجتمع الوجهان المتغايران.

فنظيره: أن يقول السيد لعبده: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار، فإن
امتثلت أعتقتك، وإن ارتكبت النهي عاقبتك».

فخاط الثوب في الدار، حسن من السيد عتقه وعقوبته.

ولو رمى سهماً إلى كافر فمرق منه إلى مسلم، لاستحق سلب الكافر، ولزمته
دية المسلم؛ لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين.

ومن اختار الرواية الأولى قال: ارتكاب النهي متى أخلّ بشرط العبادة أفسدها
بالإجماع، كما لو نهى المحدث عن الصلاة فخالف وصلى، ونية التقرب بالصلاة
شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به؟ وقيامه وقعوده في الدار
فعل هو عاص به، فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به؟! وهذا محال.

وقد غلط من زعم: أن في هذه المسألة إجماعاً؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرون
من تاب من الظلمة بقضاء الصلوات في أماكن الغضب؛ إذ هذا جهل بحقيقة
الإجماع؛ فإن حقيقته: الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل
الاتفاق.

ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء، فلم ينكروه.

فيكون حينئذ فيه اختلاف، هل هو إجماع أم لا؟ على ما سذكره في موضعه.

* * *

فصل

[في أقسام النهي]

مصحيحو الصلاة في الدار المغصوبة قسّموا النهي ثلاثة أقسام:

الأول: ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: ٣٢].

والثاني: ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاد وجوبه، مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: ٧٨] مع قول النبي ﷺ: «لا تلبسوا الحرير»^(١)، ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوب حرير، أتى بالمطلوب والمكروه جميعاً.

القسم الثالث: أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله كقوله: ﴿وَأَقْبِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مع قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ [النساء: ٣٤] وقوله عليه الصلاة والسلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٢)، ونهيه عن الصلاة في «المقبرة» و«قارعة الطريق» و«الأماكن السبعة»^(٣). ونهيه عنها في الأوقات

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٨٣٤) ومسلم في صحيحه برقم (٢٠٦٩) (١١) والنسائي في سننه (٢٩٧/٢) والترمذي في سننه (١٣٤/٢) وأحمد في المسند (٢٠/١)، ٢٦، ٣٦، ٣٧، ٣٩ من حديث عمر رضي الله عنه وتماهه: «فإنه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة».

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه برقم (٢٨١) والنسائي في سننه (٦٥/١) وأحمد في المسند (٣٢٢/٦) من حديث عائشة رضي الله عنها أن أم حبيبة كانت تستحاض فسألت النبي ﷺ فأمرها أن تدع الصلاة أيام أقرائها.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (٢٢١٨).

وأخرجه مسلم في صحيحه برقم (٣٣٤) (٦٦) وأبو داود في سننه برقم (٢٧٩) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: إن أم حبيبة بنت جحش شكت إلى رسول الله ﷺ الدم فقال لها: «امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي» وكانت تغتسل عند كل صلاة.

(٣) يشير إلى حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ نهى أن يصلى في سبعة مواطن: المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمام، وفي مواطن الإبل، وفوق ظهر بيت لله.

أخرجه الترمذي في سننه (١٧٧/٢ - ١٧٨) وابن ماجه في سننه برقم (٧٤٦) والطحاوي في =

الخمسة^(١).

فأبو حنيفة يسمي المأتي به على هذا الوجه فاسدًا غير باطل.

وعندنا: أن هذا من القسم الأول وهو قول الشافعي؛ فإن المكروه: الصلاة في زمن الحيض، لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة؛ إذ ليس الوقوع في الوقت شيئًا منفصلًا عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها.

* * *

فصل

الأمر بالشيء نهى عن ضده من حيث المعنى، فأما الصيغة: فلا؛ فإن قوله: «قم» غير قوله: «لا تقعد».

وإنما النظر في المعنى، وهو: أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أو لا؟

فقلت المعتزلة: ليس بنهي عن ضده، لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه، ولا يلزمه؛ إذ يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده فكيف يكون طالبًا لما هو ذاهل عنه؟ فإن لم يكن ذاهلاً عنه فلا يكون طالبًا له إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده، فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة، لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصوّر - مثلاً - «الجمع بين الضدين» ففعل كان ممتثلًا، فيكون من

= شرح معاني الآثار (٢٢٤/١) والبيهقي في سننه (٢٢٩/٢ - ٢٣٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وضعفه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٢٨٧).

لكن النهي عن الصلاة في الحمام والمقبرة ثبت من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة».

وقد أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٩٢) والترمذي في سننه (١٣١/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٧٤٥) وأحمد في المسند (٨٣/٣، ٩٦) والدارمي في سننه (٣٢٣/١) والحاكم في المستدرک (٢٥١/١) وصححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء (٣٢٠/١) وفي صحيح سنن أبي داود برقم (٤٦٣).

(١) يشير إلى ما أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٨٦) وفي غير موضع، ومسلم في صحيحه برقم (٨٢٧) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس».

وإلى ما أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٨٣١) وأبو داود في سننه برقم (٣١٩٢) والترمذي في سننه برقم (١٠٣٠) والنسائي في سننه برقم (٥٥٩) وابن ماجه في سننه برقم (١٥١٩) من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيّف الشمس للغروب حتى تغرب».

قبيل: «ما لا يتم الواجب إلا به واجب» غير مأمور به.
 وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، ف«السكون» عين «ترك الحركة»
 و«شغل الجوهر حيزاً» عين «تفريغه للحيز المنتقل عنه» و«البعد من المغرب هو القرب
 من المشرق» وهو بالإضافة إلى المشرق قرب، وإلى المغرب بعد.
 فإذا: طلب السكون بالإضافة إليه: أمر، وإلى الحركة: نهي.
 وفي الجملة: أنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور ما اقتضى الأمر امتثاله.
 والأمر: يقتضي ترك الضد؛ ضرورة أنه لا يتحقق الامتثال إلا به، فيكون مأموراً
 به. والله أعلم.

فهذه أقسام أحكام التكليف.

ولنبين - الآن - التكليف ما هو وشروطه.

* * *

فصل

[حقيقة التكليف وشروطه]

التكليف في اللغة: إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة.
 قالت الخنساء: - في صخر -:
 يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولداً
 وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي.
 وله شروط: بعضها يرجع إلى المكلف، وبعضها يرجع إلى نفس المكلف.
 أما ما يرجع إلى المكلف: فهو «أن يكون عاقلاً، يفهم الخطاب».
 فأما الصبي والمجنون: فغير مكلفين؛ لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال،
 ولا تمكن إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد: «العلم بالمقصود» و«الفهم للتكليف»؛
 إذ من لا يفهم كيف يقال له: «افهم»؟ ومن لا يسمع لا يقال له: تكلم. وإن سمع
 ولم يفهم - كالبهيمة - فهو كمن لا يسمع.
 ومن يفهم فهماً ما - ك«غير المميز» - فخطابه ممكن، لكن اقتضاء الامتثال منه -
 مع أنه لا يصح منه قصد صحيح - غير ممكن.
 ووجوب الزكاة، والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفاً لهما؛ إذ
 يستحيل التكليف بفعل الغير.

وإنما معناه: أن «الإتلاف» و«ملك النصاب» سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتها.

بمعنى: أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ، وهذا ممكن.

إنما المحال: أن يقال لمن لا يفهم: «افهم».

وإنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة ب: الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال، والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل فلم يتهياً ثبوت الحكم في ذمتها.

والشرط لا بد أن يكون حاصلاً أو ممكن الحصول على القرب.

فتقول: «هو موجود بالقوة» كما أن شرط الملكية: الإنسانية، وشرط الإنسانية: الحياة، والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية؛ لوجودها بالقوة.

فكذا الصبي مصيره إلى العقل، فصلح لثبوت الحكم في ذمته، ولم يصلح للتكليف في الحال.

فأما الصبي المميز: فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك، إلا أن الشرع حطّ التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدريج؛ إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع، ويعلم الرسول والمرسل، فنصب له علامة ظاهرة. وقد روي: أنه مكلف.

* * *

فصل

[في عدم تكليف الناسي والنائم والسكران]

والناسي والنائم غير مكلف؛ لأنه لا يفهم، فكيف يقال له: «افهم؟».

وكذا السكران الذي لا يعقل. وثبوت أحكام أفعالهم: من «الغرامات»، و«نفوذ طلاق السكران» من قبيل: ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر.

فأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: ٤٣]، فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمراد منه: المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة؛ كيلا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال: «لا تقرب التهجد وأنت شبهان» معناه: لا تشيع فيثقل عليك التهجد.

وقال الله - تعالى -: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢] أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه، حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون.
وقيل: هو خطاب لمن وجد منه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله؛ لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب، وجب تأويل الآية.

* * *

فصل

[دخول المكروه تحت التكليف]

فأما المكروه: فيدخل تحت التكليف؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق ما أُمر به وتركه.
وقالت المعتزلة: ذلك محال؛ لأنه لا يصح منه فعل غير ما أُكره عليه فلا يبقى له خيرة.
وهذا غير صحيح؛ فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أُكره على قتل مسلم، ويأثم بفعله.
ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه، كـ«إكراه الكافر على الإسلام»، و«تارك الصلاة على فعلها»، فإذا فعلها، قيل: أذى ما كلف. لكن إنما تكون منه طاعة إذا كان الانبعاث بباعث الأمر، دون باعث الإكراه.
فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكروه، لم تكن طاعة، ولا يكون مجيباً داعي الشرع.
وإن كان يفعلها ممثلاً لأمر الشارع - بحيث كان يفعلها لولا الإكراه - فلا يمتنع وقوعها طاعة، وإن وجدت صورة التخويف.

* * *

فصل

[في حكم تكليف الكفار بفروع الإسلام]

واختلفت الرواية، هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟
فروي: أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي؛ إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر، وانتفاء قضائها في الإسلام، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟
وهذا قول أكثر أصحاب الرأي.

وروي: أنهم مخاطبون بها وهو قول الشافعي؛ لأنه جائز عقلاً، وقد قام دليله شرعاً.

أما الجواز العقلي: فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس وأنتم مأمورون بجمعها وبتقديم الشهادتين من جملتها». فتكون الشهادتان مأموراً بهما «لنفسهما» و«لكونهما شرطاً لغيرهما». ك«المحدث» يؤمر بالصلاة.

فإن منع الحكم في «المحدث» وقال: إنما يؤمر بالوضوء، فإذا توضأ أمر بالصلاة؛ إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث؛ لعجزه عن الامتثال.

قلنا: فإذا لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها، وهو خلاف الإجماع، وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد [الوضوء]، بل بالتكبيرة الأولى؛ لاشتراط تقديمها.

وأما الدليل الشرعي: فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وإخبار الله - سبحانه - عن المشركين: ﴿مَا سَأَلَكُمْ فِي سَفَرٍ﴾ [٤١] ﴿قَالُوا لَوْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [٤٣] [المدر: ٤٢ - ٤٣] ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم، ولو كان كذباً: لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الَّذِينَ﴾ [٤٦] [المدر: ٤٦] كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه؟

وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين هذه المحظورات وفائدة الوجوب:

أنه لو مات، عوقب على تركه.

وإن أسلم: سقط عنه؛ لأن الإسلام يجب ما قبله.

ولا يبعد النسخ قبل التمكين من الامتثال؛ فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

* * *

فصل

[شروط الفعل المكلف به]

فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلف به فثلاثة:

أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به؛ حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله - تعالى -؛ حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال.

وهذا يخص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

الثاني: أن يكون معدومًا، أما الموجود: فلا يمكن إيجاده، فيستحيل الأمر به.
الثالث: أن يكون ممكنًا، فإن كان محالاً كـ«الجمع بين الضدين» ونحوه: لم يجز الأمر به.

وقال قوم: يجوز ذلك بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والمحال لا يسأل دفعه.

ولأن الله - تعالى - علم أن أبا جهل لا يؤمن، وقد أمره بالإيمان، وكلف إياه.
ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته؛ إذ ليس يستحيل أن يقول: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥] ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠].

وإن أحيل طلب المستحيل للمفسدة، ومناقضة الحكمة: فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله - تعالى - محال؛ إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه الأصلح.
ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد، فالسفه من المخلوق ممكن.
ووجه استحالته:

قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] و﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢].

ولأن الأمر استدعاء وطلب، والطلب يستدعي مطلوبًا، وينبغي أن يكون مفهومًا بالاتفاق، ولو قال: «أبجد هوز»، لم يكن ذلك تكليفًا؛ لعدم عقل معناه.
ولو علمه الأمر دون المأمور، لم يكن تكليفًا؛ إذ التكليف: الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمه؛ ليتصور منه الطاعة؛ إذ كان الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاء لم يكن أمرًا، والمحال لا يتصور الطاعة فيه فلا يتصور استدعاؤها، كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجرة.
ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه.
ولأننا اشترطنا أن يكون معدومًا في الأعيان؛ ليتصور الطاعة فيه، فكذلك يشترط أن يكون موجودًا في الأذهان؛ ليتصور إيجاده على وفقه.

ولأننا اشترطنا للتكليف: «كونه معلومًا ومعدومًا»، و«كون المكلف عاقلًا فهمًا؛ لاستحالة الامتثال بدونهما، فكون الشيء ممكنًا في نفسه أولى أن يكون شرطًا».

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]: فقد قيل: المراد به: ما يثقل ويشق، بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه كقوله: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا

﴿مِنْ دِينِكُمْ﴾ [النساء: ٦٦]، وكذلك قال النَّبِيُّ ﷺ في المماليك: «لا تكلفوهم ما لا يطيقون»^(١).

وقوله: ﴿كُونُوا فِرْدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]: تكوين، إظهارًا للقدرة.

وقوله: ﴿كُونُوا حِبَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠]: تعجيز.

وليس شيء من ذلك أمرًا.

وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال؛ فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر، وآلته تامة، ولكن علم الله - تعالى - منه أنه يترك ما يقدر عليه؛ حسدًا وعنادًا، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره.

ولذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن، وخلاف خبره محال، لكن استحالاته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

* * *

فصل

[في المقتضى بالتكليف]

والمقتضى بالتكليف: «فعل» و«كف».

فالفعل: ك«الصلاة».

والكف: ك«الصوم» و«ترك الزنا والشرب».

وقيل: لا يقتضي الكف إلا أن يتناول التلبيس بضد من أضداده، فيثاب على ذلك، لا على الترك؛ لأن «لا تفعل» ليس بشيء ولا يتعلّق به قدرة؛ إذ لا تتعلق القدرة إلا بشيء.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٦٦٢) والبخاري في الأدب المفرد (١٩٢، ١٩٣) وأحمد في المسند (٢٤٧/٢، ٣٤٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «للمملوك طعامه وكسوته، ولا يكلف من العمل إلا ما يطيق».

وأخرج البخاري في صحيحه بالأرقام (٣٠، ٢٥٤٥، ٦٠٥٠) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٦١) وأبو داود في سننه برقم (٥١٥٨) والترمذي في سننه برقم (١٩٤٥) وابن ماجه في سننه برقم (٣٦٩٠) وأحمد في المسند (١٥٨/٥، ١٦١) من حديث أبي ذر رضي الله عنه أنه قال: إنه كان بيني وبين رجل من إخواني كلام وكانت أمه أعجمية، فعيرته بأمه، فشكاني إلى النبي ﷺ، فلقيت النبي ﷺ فقال: «يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية» قلت: يا رسول الله من سب الرجال سيؤا أباه وأمه، قال: «يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية، هم إخوانكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم».

والصحيح: أن الأمر فيه مستقيم؛ فإن «الكف في الصوم» مقصود، ولذلك تشترط النية فيه.

و«الزنا» و«الشرب» نهى عن فعلهما: فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن، فهو مثاب على فعله.

ولا يبعد أن يقصد أن لا يتلبس بالفواحش وإن لم يقصد أن يتلبس بضدها.

* * *

الضرب الثاني

- من الأحكام - ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار

وهو أقسام أيضًا:

أحدها: ما يظهر به الحكم.

اعلم أنه لما عَسِرَ على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال، أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها. وذلك شيان:

أحدهما: «العلة».

والثاني: «السبب».

ونصبهما مقتضيين لأحكامهما: حكم من الشارع.

فلله - تعالى - في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد عليه.

والثاني: جعل الزنا موجبًا له.

فإن «الزنا» لم يكن موجبًا للحد لعينه، بل بجعل الشرع له موجبًا، ولذلك يصح تعليقه فيقال: «إنما نصب علة لكذا وكذا».

فأما العلة: فهي في اللغة عبارة عما اقتضى تغييرًا، ومنه: سميت علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه.

ومنه العلة العقلية وهي: عبارة عما يوجب الحكم لذاته ك«الكسر مع الانكسار» و«التسويد مع السواد». فاستعار الفقهاء لفظ «العلة» من هذا، واستعملوه في ثلاثة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة.
 فعلى هذا: لا فرق بين «المقتضي» و«الشرط» و«المحل» و«الأهل»، بل العلة: المجموع، و«الأهل» و«المحل»: وصفان من أوصافها؛ أخذًا من العلة العقلية.
 والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم وإن تخلف الحكم لفوات شرط، أو وجود مانع.

والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة كقولهم: «المسافر يترخص لعله المشقة».
 والأوسط: أولى.

الثاني: السبب. وهو في اللغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ومنه سُمِّي «الحبل» و«الطريق» سببًا.

فاستعار الفقهاء لفظة «السبب» من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء:
 أحدها: بإزاء ما يقابل المباشرة ك«الحفر مع التردية». الحافر: يسمَّى صاحب سبب، والمردى: صاحب علة.

والثاني: بإزاء علة العلة، ك«الرمي» يسمَّى سببًا.

والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها، ك«النصاب بدون الحول».

والرابع: بإزاء العلة نفسها. وإنما سُمِّي سببًا وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبة لعينها، بل بجعل الشرع لها موجبة، فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به.

* * *

فصل

[في الشرط وأقسامه]

ومما يعتبر للحكم: الشرط.

وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، ك«الإحصان مع الرجم»، و«الحول في الزكاة».

فالشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.

والعلة: يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات.

والشرط: «عقلي» و«لغوي» و«شرعي».

فالعقلي: ك«الحياة للعلم»، و«العلم للإرادة».

واللغوي: كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق».

والشرعي: ك«الطهارة للصلاة»، و«الإحصان للرجم».

وسمي شرطاً؛ لأنه علامة على المشروط، يقال: «أشروط نفسه للأمر» إذا جعله [علامة] عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] أي: علاماتها.

وعكس الشرط: المانع. وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم.

ونصب الشيء شرطاً للحكم أو مانعاً له حكم شرعي على ما قررناه في المقتضي للحكم. والله أعلم.

* * *

القسم الثاني الصحة والفساد

فالصحة: هو اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه، ويطلق على العبادات مرة، وعلى العقود أخرى.

فالصحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء. والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر، وإن وجب القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر.

وهذا يبطل بالحج الفاسد فإنه يؤمر بإتمامه وهو فساد.

وأما العقود: فكل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه، فهو صحيح، وإلا: فهو باطل.

فالباطل: هو الذي لم يثمر.

والصحيح: الذي أثمر.

والفساد مرادف الباطل، فهما اسمان لمسمى واحد.

وأبو حنيفة أثبت قسماً بين «الباطل» و«الصحيح»، جعل «الفساد» عبارة عنه، وزعم أنه عبارة عما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه.

ولو صح له هذا المعنى لم ينازع في العبارة، لكنه لا يصح؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله.

* * *

فصل

في القضاء والأداء والإعادة

الإعادة: فعل الشيء مرة أخرى.

والأداء: فعله في وقته.

والقضاء: فعله بعد خروج وقته المعين شرعاً.

فلو غلب على ظنه في «الواجب الموسع» أنه يموت قبل آخر الوقت، لم يجز له التأخير.

فإن أخره وعاش: لم يكن قضاء؛ لوقوعه في الوقت.

والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها، لم تكن قضاء؛ لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين.

ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر، لم نقل: [إنه] قضاء القضاء.

فإذا: اسم القضاء مخصوص بما عُين وقته شرعاً، ثم فات الوقت قبل الفعل. ولا فرق بين فواته لغير عذر، أو لعذر، ك«النوم» و«السهو» و«الحيض في الصوم» و«المرض» و«السفر».

وقال قوم: الصيام بعد رمضان من الحائض ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب؛ إذ فعله حرام، ولا يجب فعل الحرام، فكيف تؤمر بما تعصي به، ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية.

وقيل في المريض والمسافر: لا يلزمهما الصوم أيضاً، فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء.

وهذا فاسد لوجوه ثلاثة:

أحدها: ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»^(١).

والآمر بالقضاء إنما هو النبي ﷺ على ما نقره فيما يأتي.

الثاني: أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٢١) ومسلم في صحيحه برقم (٣٣٥) وأبو داود في سننه برقم (٢٦٢) والنسائي في سننه (٦٨/١) والترمذي في سننه برقم (١٣٠) وابن ماجه في سننه برقم (٦٣١) وأحمد في المسند (٣٢/٦)، ٩٤، ٩٧، ١٢٠، ١٤٣، ١٨٥، (٢٣١) والدارمي في سننه (٢٣٣/١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه، لا يجب بعده، ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة؛ بناء على وجود السبب مع تعذر فعلها كما في «النائم» و«الناسي».

وكما في «المحدث»، تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال.

وديون الأدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها.

* * *

فصل

في العزيمة والرخصة

العزيمة في اللسان: القصد المؤكّد ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والرخصة: السهولة واليسر، ومنه: «رخص السعر»، إذا تراجع وسهل الشراء.

فأما في عرف حملة الشرع:

فالعزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي.

وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى.

والرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاضر.

وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح ولا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة: ك«إسقاط صوم شوال» و«إباحة المباحات».

لكن ما حُطّ عنا من «الإصر» الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازاً؛ لما وجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك.

فأما إباحة التيمم:

إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض، أو زيادة ثمن: سمي رخصة.

وإن كان مع عدمه: فهو معجوز عنه، فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته فكيف يقال: السبب قائم؟

فإن قيل: فكيف يسمّى «أكل الميتة» رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟

قلنا: يسمّى رخصة من حيث إن فيه سعة؛ إذ لم يكلفه الله - تعالى - إهلاك نفسه.

ولكون سبب التحريم موجوداً وهو خبث المحل ونجاسته. ويجوز أن يسمّى عزيمة من حيث وجوب العقاب بتركه. فهو من قبيل الجهتين.

فأما الحكم الثابت على خلاف العموم:

فإن كان الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في الصور المخصوصة ك«بيع العرايا» المخصوص من «المزانية» المنهي عنها^(١)؛ فهو حينئذ رخصة. وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة. ك«إباحة الرجوع في الهبة للوالد» المخصوص من قوله عليه الصلاة والسلام: «العائد في هبته كالعائد في قبته»^(٢): فليس برخصة؛ لأن [المعنى] الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الولد.

* * *

الباب الثاني في أدلة الأحكام

الأصول أربعة: كتاب الله تعالى «وسنة رسوله ﷺ»، و«الإجماع»، و«دليل العقل المبقي على النفي الأصلي».

واختلف في: «قول الصحابي»: و«شرع من قبلنا»، وسنذكر ذلك إن شاء الله [تعالى].

وأصل الأحكام: كلها من الله سبحانه؛ إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله بكذا. والإجماع يدل على السنة.

وإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ؛ فإننا لا نسمع الكلام من الله - تعالى -، ولا من جبريل عليه السلام، وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ، والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله.

لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك، صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا.

* * *

(١) يشير إلى حديث سهل بن أبي خيثمة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن المزانية الثمر بالتمر، إلا أصحاب العرايا فإنه قد أذن لهم.

أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢١٩١، ٢٣٨٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٤٠) واللفظ له، والترمذي في سننه برقم (١٣٠٣) وأبو داود في سننه برقم (٣٣٦٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٥٨٩، ٢٦٢١، ٢٦٢٢، ٦٩٧٥) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٢٢) وأبو داود في سننه برقم (٣٥٣٨، ٣٥٣٩) والنسائي في سننه (١٣٤/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣٨٥) وأحمد في المسند (٢٨٠/١، ٢٨٩، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٩) والبيهقي في سننه (١٨٠/٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

فصل

[بيان أن القرآن هو كتاب الله تعالى وكلامه]

وكتاب الله - سبحانه - : هو كلامه .

وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ .

وقال قوم : الكتاب غير القرآن .

وهو باطل ، قال الله - تعالى - : ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا﴾ إلى قوله : ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى﴾ [الأحقاف : ٣٠] ﴿فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن : ١] فأخبر الله - تعالى - أنهم سمعوا القرآن ، وسمّوه قرآنًا وكتابًا .

وقال تعالى : ﴿حَمْدٌ لِلَّهِ وَلِكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف : ١ - ٣] وقال تعالى : ﴿وَلَئِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف : ٤] وقال : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة : ٧٧ - ٧٨] ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج : ٢١ - ٢٢] سمّاه قرآنًا وكتابًا .

وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين .

وحده : « ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلًا متواترًا » .

وقيدناه بـ « المصاحف » ؛ لأن الصحابة - رضي الله عنهم - بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط ؛ كيلا يختلط بغيره فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن ، وما خرج منه فليس منه ؛ إذ يستحيل في العرف والعادة - مع توفر الدواعي على حفظ القرآن - أن يهمل بعضه فلا ينقل ، أو يخلط به ما ليس منه .

* * *

فصل

[حكم القراءة غير المتواترة]

فأما ما نقل نقلًا غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » فقد قال قوم : ليس بحجة ، لأنه خطأ قطعًا ؛ لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم ، وليس له مناجاة الواحد به .

وإن لم ينقله من القرآن احتمل أن يكون مذهبًا ، واحتمل أن يكون خبرًا .

ومع التردد لا يعمل به .

والصحيح: أنه حجة؛ لأنه يخبر أنه سمعه من النَّبِيِّ ﷺ، فإن لم يكن قرآنًا؛ فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النَّبِيِّ ﷺ تفسيرًا فظنه قرآنًا. وربما أبدل لفظة بمثلها ظنًا منه أن ذلك جائز، كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يُجَوِّز مثل ذلك.

وهذا يجوز في الحديث دون القرآن.

ففي الجملة: لا يخرج عن كونه مسموعًا من النَّبِيِّ ﷺ ومرويًا عنه، فيكون حجة كيفما كان.

وقولهم: «يجوز أن يكون مذهبًا».

قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم؛ فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم؛ إذ جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله - تعالى - ولا عن رسوله قرآنًا. والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النَّبِيِّ ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآنًا؟ هذا باطل يقينًا.

* * *

فصل

[الحقيقة والمجاز في القرآن]

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز.

وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح، كقوله: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ﴾ [الإسراء: ٢٤] ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧] ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦] ﴿وَجَزَاوُا سَيِّئَ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٤٠] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

أي: أولياء الله.

وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه. ومن منع ذلك فقد كابر. ومن سلّمه وقال: لا أسميه مجازًا، فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه، والله أعلم.

* * *

فصل

[هل في القرآن ألفاظ بغير العربية]

قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً، وآيات كثيرة في هذا المعنى. ولأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله، ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه.

وروي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما أنهما قالاً: فيه ألفاظ بغير العربية.

قالوا: «ناشئة الليل» بالحبشية، و«مشكاة» هندية، و«إستبرق» فارسية.

وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجها عن كونه عربياً، وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يمهّد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسي يسمّى فارسياً وإن كان فيه آحاد كلمات عربية.

ويمكن الجمع بين القولين ب: أن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربية، ثم عربتها العرب، واستعملتها فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها، وإن كان أصلها أعجمياً.

* * *

فصل

[في المحكم والمتشابه]

وفي كتاب الله - سبحانه - محكم ومتشابه كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

قال القاضي: المحكم: المفسّر، والمتشابه: المجمل، لأن الله سبحانه سمّى المحكمات أمّ الكتاب، وأمّ الشيء: الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه وليس إلا ما ذكرناه.

وقال ابن عقيل: المتشابه هو الذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين، كآيات التي ظاهرها التعارض، كقوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ ﴿٣٥﴾ [المرسلات: ٣٥]. وقال في أخرى: ﴿قَالُوا يَوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢] ونحو ذلك.

وقال آخرون: المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور، والمحكم: ما عداه.

وقال آخرون: المحكم: الوعد والوعيد، والحرام والحلال. والمتشابه: القصص والأمثال.

والصحيح: أن المتشابه ما ورد في صفات الله - سبحانه - مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ﴿لَمَّا خَلَّصْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ونحوه.

فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه، وترك تأويله. فإن الله سبحانه ذم المتبعين لتأويله وقرنهم - في الذم - بالذين يبتغون الفتنة، وسماهم أهل زيغ.

وليس في طلب تأويل ما ذكره من «المجمل» وغيره ما يؤذم به صاحبه، بل يمدح عليه؛ إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام.

ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله - سبحانه - منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] لفظاً ومعنى.

وأما اللفظ: فلأنه لو أراد عطف «الراسخين» لقال: «ويقولون آمنا به» بالواو.

وأما المعنى: فلأنه ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً، لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً.

ولأن قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِ﴾ يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه.

سيما إذا اتبعوه بقولهم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فذكرهم ربهم - هاهنا - يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وأنه صدر منه وجاء من عنده، كما جاء من عنده المحكم.

ولأن لفظة: «أما» لتفصيل الجمل، فذكره لها في ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله، يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم «الراسخون» ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل.

وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد، فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه؛ لأن ما ذكر من الوجوه يعلم تأويله كثير من الناس.

فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟ أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟

قلنا: يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله، ليختبر طاعتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّادِقِينَ﴾ [محمد: ٣١] ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٣] - الآية - ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها، [والله أعلم].

* * *

باب النسخ

النسخ في اللغة: الرفع والإزالة. ومنه: «نسخت الشمس الظل»، و«نسخت الريح الأثر».

وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل كقولهم: «نسخت الكتاب».

فأما النسخ في الشرع: فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غيره.

وحده: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدّم، بخطاب متراخ عنه.

ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقّي ثابتاً على مثال «رفع حكم الإجارة بالفسخ» فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها.

وقيدنا الحدّ بـ«الخطاب المتقدّم»؛ لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة، وليست بنسخ.

وقيدناه بـ«الخطاب الثاني»؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ.

وقولنا: «مع تراخيه عنه»؛ لأن لو كان متصلاً به، كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط.

وقال قوم: النسخ: كشف مدة العبادة بخطاب ثان.

وهذا يوجب أن يكون قوله: ﴿ثُمَّ آمَنُوا الصَّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً وليس فيه معنى الرفع، فإن قوله: ﴿إِلَىٰ اللَّيْلِ﴾ إذا لم يتناول إلا النهار؛ [فهو] متباعد عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟ وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول.

وما ذكروه:

تخصيص على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، وليس فيه بيان لانقطاعها.

وحدّ المعتزلة النسخ ب: أنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتًا.

ولا يصح؛ لأن حقيقة النسخ الرفع، وقد أخلوا الحدّ عنه.

فإن قيل: تحديد النسخ بـ«الرفع» لا يصح؛ لخمسة أوجه:

أحدها: أنه لا يخلو إما أن يكون رفعًا لثابت، أو لما لا ثبات له.

فالثابت لا يمكن رفعه.

وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه.

الثاني: أن خطاب الله تعالى قديم، فلا يمكن رفعه.

الثالث: أن الله تعالى إنما أثبت له لحسنه، فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن

قبيحًا.

الرابع: أن ما أمر به، إن أراد وجوده كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد؟

الخامس: أنه يدل على «البداء»؛ فإنه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم

عليه. وهذا محال في حق الله تعالى.

قلنا: أما الأول: ففاسد، فإننا نقول: «بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقّي ثابتًا»

كـ«الكسر من المكسور» و«الفسخ في العقود».

لو قال قائل: «إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود».

فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه، والموجود لا ينكسر، «لأن غير صحيح»؛ لأن

معناه: أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقة بين كسره وبين

«انكساره بنفسه»؛ لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقة بين «فسخ الإجارة» وبين «زوال

حكمها»؛ لانقضاء مدتها.

وبهذا: فارق «التخصيص» النسخ؛ فإن «التخصيص» يدل على أنه أريد باللفظ:

البعض.

وأما الثاني: فإنه إنما يراد بالنسخ: رفع تعلق الخطاب بالمكلف، كما يزول

تعلقه به؛ لطريان «العجز» و«الجنون»، ويعود بعود «القدرة» و«العقل»، والخطاب في

نفسه لا يتغير.

وأما الثالث: فينبني على «التحسين والتقبيح في العقل» وهو باطل.

وقد قيل: إن الشيء يكون حسنًا في حالة، وقبيحًا في أخرى، لكن لا يصح

هذا العذر؛ لجواز النسخ قبل دخول الوقت، فيكون قد نهى عما أمر به في وقت

واحد.

والرابع: ينبني على أن الأمر مشروط بالإرادة، وهو غير صحيح.
وأما الخامس: ففساد؛ فإنهم إن أرادوا أن الله - تعالى - أباح ما حرم ونهى عما أمر به: فهو جائز؛ ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الرعد: ٣٩] ولا تناقض، كما أباح الأكل ليلاً وحرّمه نهاراً.

وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالمًا به، فلا يلزم من النسخ؛ فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق، ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ.

فإن قيل: فهم مأمورون به في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبداً؟
إن قلتم: «إلى وقت النسخ»، فهو بيان مدة العبادة.
وإن قلتم: «أبداً»، فقد تغيّر علمه ومعلومه.

قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم، كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالفسخ، ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون، فينقطع الحكم به، لا لقصوره في نفسه.

فإن قيل: فما الفرق بين «النسخ» و«التخصيص»؟
قلنا: هما مشتركان من حيث إن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ.

مفترقان من حيث إن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ.
والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه، كقوله: «صم أبداً»، يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة.
وكذلك افترقا في وجوه ستة:

أحدها: أن «النسخ» يشترط تراخيه، و«التخصيص» يجوز اقترانه.
والثاني: أن «النسخ» يدخل في الأمر بمأمور واحد بخلاف «التخصيص».
والثالث: أن «النسخ» لا يكون إلا بخطاب، و«التخصيص» يجوز بأدلة العقل، والقرائن.

والرابع: أن «النسخ» لا يدخل في الأخبار، و«التخصيص» بخلافه.
والخامس: أن «النسخ» لا تبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته. و«التخصيص» لا ينتفي معه ذلك.

والسادس: أن «النسخ» في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، و«التخصيص» فيه

جائر بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

* * *

فصل

[في حكم النسخ]

وقد أنكر قوم النسخ.

وهو فاسد؛ لأن النسخ جائز عقلاً، وقد قام دليله شرعاً.

أما العقل: فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان.

ولا يبعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا - بسبب العزم عليه - من معاص وشهوات ثم يخففه عنهم.

فأما دليله شرعاً: فقال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله.

وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين.

وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه.

وهو محرّم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام.

* * *

فصل

[في وجوه النسخ في القرآن]

يجوز نسخ «تلاوة الآية دون حكمها»، و«نسخ حكمها دون تلاوتها»، و«نسخهما معاً».

وأحال قوم نسخ اللفظ؛ فإن اللفظ إنما نزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع؟

ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة؛ لأنها دليل عليه، فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟

قلنا: هو متصور عقلاً وواقع.

أما التصور: فإن التلاوة، وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها، من أحكامها،

وكل حكم فهو قابل للنسخ .
وتعلقها بالمكلف في الإيجاب وغيره ، حكم أيضاً فيقبل النسخ .
وأما الدليل على وقوعه : فقد نسخ حكم قوله تعالى : ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة : ١٨٤] وبقيت تلاوتها .
وكذلك الوصية للوالدين والأقربين .
وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم ، وحكمها باق^(١) .
وقولهم : «كيف ترفع التلاوة؟» .
قلنا : لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة ، لكن أنزل بلفظ معين .
وقولهم : «كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟» .
قلنا : إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه ، والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلاً ، والله أعلم .

* * *

فصل

[في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال]

يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال نحو : أن تقول في رمضان : «حجّوا في هذه السنة» وتقول قبل يوم عرفة : «لا تحجّوا» .
وأنكرت المعتزلة ذلك ؛ لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهيّاً ، حسناً قبيحاً ، مصلحة مفسدة .
ولأن «الأمر» و«النهي» كلام الله ، وهو عندكم قديم ، فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟

(١) يشير إلى ما أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٨٢٩ ، ٦٨٣٠) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٩١) وأبو داود في سننه برقم (٤٤١٨) والترمذي في سننه برقم (١٤٣٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : قال عمر بن الخطاب وهو جالس على منبر رسول الله ﷺ : إن الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق ، وأنزل عليه الكتاب وكان مما أنزل عليه آية الرجم ، قرأناها ، ووعيناها ، وعقلناها ، فرجم رسول الله ﷺ ، ورجمنا بعده ، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل : ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن ، من الرجال والنساء ، إذا قامت البينة ، أو كان الحبل ، أو الاعتراف .
وأخرجه الإسماعيلي كما في الفتح (١٤٣/١٢) وزاد : «وقد قرأناها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما آتية ، وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده» .

وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً .

ودليله شرعاً: قصة إبراهيم الخليل عليه السلام؛ فإن الله - سبحانه - نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧].

وقد اعتاص هذا على القدريّة حتى تعسفوا في تأويله من ستة أوجه: أحدها: أنه كان مناماً لا أصل له .

الثاني: أنه لم يؤمر بالذبح وإنما كلف العزم على الفعل؛ لامتحان سرّه في صبره عليه .

الثالث: أنه لم ينسخ، لكن قلب الله عنقه نحاساً فانقطع التكليف عنه؛ لتعذره .
الرابع: أن الأمور به: «الاضطجاع» و«مقدمات الذبح» .

الخامس: أنه ذبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل، بدليل قوله: ﴿قَدْ صَدَفَتِ الرُّؤْيَا﴾ [الصافات: ١٠٥].

السادس: أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل، فإن لفظه لفظ الاستقبال، لا لفظ الماضي .

والجواب من وجهين:

أحدهما: يعم جميع ما ذكره .

والثاني: إنا نفرد كل وجه مما ذكره بجواب:

أما الأول: فلو صحَّ شيء من ذلك: لم يحتج إلى فداء، ولم يكن بلاء مبيّناً في حقه .

والجواب الثاني:

أما قولهم: «كان مناماً لا أصل له» .

قلنا: منامات الأنبياء عليهم السلام وحي كانوا يعرفون الله - تعالى - بها .

ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح، والتل للجبين .

ويدل على فساده: قول ولده عليه السلام: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً .

والثاني: فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: أنه سمّاه ذبحاً بقوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ والعزم لا يسمى ذبحاً .

والآخر: أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن

المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية .
والثالث: لا يصح عندهم؛ لأنه إذا علم الله أن يقلب عنقه حديدًا، يكون أمرًا بما يعلم امتناعه .

والرابع: فاسد؛ لكونه لا يسمّى ذبحًا .
والخامس: فاسد؛ إذ لو صح: لكان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله، ولم ينقل وإنما هو من اختراع القدرية .
ومعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ أي: عملت عمل مصدق، والتصديق غير التحقيق .

وقولهم: «إنه أخبر أنه سيؤمر به في المستقبل»: فاسد؛ إذ لو أراد ذلك، لوجد الأمر به في المستقبل؛ كيلا يكون خلفًا في الكلام .

وإنما عبّر بالمستقبل عن الماضي كما قال: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ﴾ [يوسف: ٤٣] و﴿إِنِّي أَرِنِي أَغَصِرُ خَمْراً﴾ [يوسف: ٣٦] أي: قد رأيت . وقال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب
وقولهم: «إنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأمورًا منهيًا» فلا يمتنع أن يكون مأمورًا من وجه، منهيًا عنه من وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث .

كذا هاهنا: يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطًا في الأمر فيقال: «افعل ما أمرناك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي» .

فإن قيل: فإذا علم الله - سبحانه - أنه سينهى عنه: فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعًا؟

قلنا: يصح إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور؛ لامتحانه بالعزم واشتغاله بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد . وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقه .

ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور فقالوا: يجوز أن يعد الله - سبحانه - على الطاعة ثوابًا بشرط عدم ما يحبطها، وعلى المعصية عقابًا بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله - سبحانه - عالم بعاقبة أمره .

جواب ثان: أنه يجوز أن يكون الشيء مأمورًا منهيًا في حالين؛ إذ ليس المأمور حسنًا في عينه لوصف هو عليه قبل الأمر به، ولا المأمور مرادًا ليتناقض ذلك .
وقولهم: «إن الكلام قديم فيكون أمرًا بالشيء ونهيًا عنه في حال واحد» .

قلنا: يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد لم يجز.

فأما جبريل: فيجوز أن يسمعهما في وقت ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين - [لكونه غير داخل تحت التكليف] - فيأمرهم بمسالة الكفار مطلقاً، وباستقبال بيت المقدس، ثم ينهأهم عنه بعد ذلك. والله سبحانه أعلم.

* * *

فصل

[الزيادة على النص]

والزيادة على النص ليست بنسخ وهي على ثلاث مراتب:

أحدها: أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما إذا أوجب «الصلاة» ثم أوجب «الصوم».

فلا نعلم فيه خلافاً؛ لأن النسخ رفع الحكم وتبديله، ولم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه وإجزاؤه.

الرتبة الثانية: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما، على وجه لا يكون شرطاً فيه.

كـ «زيادة التغريب على الجلد في الحد» و«عشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف».

فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ؛ لأن الجلد كان هو الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه، ويتعلق به التفسير ورد الشهادة، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة.

ولنا: أن النسخ هو رفع حكم الخطاب، وحكم الخطاب بالحد: وجوبه وإجزاؤه عن نفسه، وهو باق، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر وجب الإتيان به، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة.

فأما «صفة الكمال»: فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود: «الوجوب» و«الإجزاء» وهما باقيان.

ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة - فقط -: كانت كل ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب «الصوم»، خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب، وليس بنسخ اتفاقاً.

وأما «الاقتصار عليه» فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ؛ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره.

وإنما يستفاد من المفهوم، ولا يقولون به.

ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم؛ فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد.

ثم إنما يستقيم هذا: أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم ورد التغريب بعده، ولا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصلاً به، أو قريباً منه.

وأما «التفسيق» و«ردّ الشهادة»: فإنما يتعلّق بالقذف، لا بالحد.

ثم لو سلّم تعلّقه بالحد: فهو تابع غير مقصود، فصار كـ«حل النكاح بعد العدة»، ثم تصرّف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر» ليس تصرّفاً في حلّ النكاح، بل في نفس العدة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] يقتضي: أن لا يحكم بأقل منهما. والحكم بشاهد ويمين نسخ له.

قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ، وقد أجبنا عنه.

الرتبة الثالثة: أن تتعلّق الزيادة بالمزيد عليه تعلّق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً: كـ«زيادة النية في الطهارة» و«ركعة في الصلاة».

فذهب بعض الشافعية: إلى أن الزيادة - هاهنا - نسخ، إذ كان حكم المزيد عليه «الإجزاء» و«الصحة» وقد ارتفع.

وليس بصحيح؛ لأن النسخ: رفع حكم الخطاب بمجموعه، والخطاب اقتضى «الوجوب» و«الإجزاء»، والوجوب باق بحاله وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم.

ثم إنما يستقيم: أن لو ثبت الإجزاء واستقر، ثم وردت الزيادة بعده ولم يثبت، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ، أو بخبر، يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم.

ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي؛ فإنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف بالسنة وأصلهما ثابت بالكتاب.

فإن قيل: الطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر، فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية.

قلنا: هذا باطل؛ فإنها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها.

فصل

[نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها هل هو نسخ للعبادة أو لا؟]

ونسخ جزء العبادة المتصل بها، أو شرطها ليس بنسخ لجملتها. وقال المخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة: هو نسخ؛ لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، بدليل:

ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح.

ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة، وهذا تغيير وتبديل.

وليس بصحيح؛ لأن الرفع والإزالة إنما تناول «الجزء» و«الشرط» خاصة، وما سوى ذلك باق بحاله فهو كالصلاة، كانت إلى بيت المقدس، ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة.

وقولهم: «هي غيرها»، قد سبق جوابه.

وإنما لا تصح الصبح إذا صلاها أربعاً؛ لإخلاله ب«السلام» و«التشهد» في موضعه.

وقولهم: «كانت غير مجزئة» معناه: أن وجودها كعدمها. وهذا حكم عقلي ليس من الشرع، والنسخ رفع ما ثبت بالشرع.

وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة، وليس بنسخ.

* * *

فصل

[حكم نسخ العبادة إلى غير بدل]

يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل.

وقيل: لا يجوز، لقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

ولنا: أنه متصور عقلاً، وقد قام دليله شرعاً.

أما العقل؛ فإن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، ويمكن الرفع من غير بدل.

ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي.

وأما الشرع؛ فإن الله سبحانه نسخ النهي عن ادّخار لحوم الأصاحي، وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل.

وأما الآية؛ فقد وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر.
على أنه يجوز أن يكون رفعها خيرًا منها في الوقت الثاني؛ لكونها لو وجدت فيه: كانت مفسدة.

* * *

فصل

[حكم النسخ بالأخف والأثقل]

يجوز النسخ بالأخف والأثقل.

وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال: ﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨].

ولأن الله - تعالى - رؤوف فلا يليق به الثقيل والتشديد.

ولنا: أنه لا يمتنع لذاته.

ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدرج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف.

«وقد نسخ التخيير بين «الفدية» و«الصيام» بتعيين «الصيام» و«جواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها» و«حُرْمُ الخمر» و«نكاح المتعة» و«الحمر الأهلية» و«أمر الصحابة بترك القتال والإعراض عنه، ثم نسخ بإيجاب الجهاد».

والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف، وليس فيه منع إرادة الثقيل.

وقولهم: «إن الله رؤوف» فلا يمنع من التكليف بالأثقال كما في التكليف ابتداءً. وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها.

* * *

فصل

[حكم من لم يبلغه النسخ]

إذا نزل النسخ فهل يكون نسخًا في حق من لم يبلغه؟

قال القاضي: ظاهر كلام أحمد رحمته الله أنه لا يكون نسخًا؛ لأن أهل قباء بلغهم

نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم^(١).
وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً؛ بناء على قوله في الوكيل: «ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم».
لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم؛ إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر، ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كـ«الحائض» و«النائم»، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور، فلهذا لم تجب على أهل قباء الإعادة.
وقال من نصر الأول: النسخ بالناسخ، لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب، ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه.

* * *

فصل

[نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها

والآحاد بالآحاد والسنة بالقرآن]

يجوز: نسخ القرآن بالقرآن.
والسنة المتواترة بمثلها.
والآحاد بالآحاد.
والسنة بالقرآن، كما نسخ «التوجه إلى بيت المقدس»، و«تحريم المباشرة في ليالي رمضان» و«جواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن» وهو في السنة.
فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة، فقال أحمد رحمته الله: «لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده».
قال القاضي: «ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً».
وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك؛ لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس.

(١) يشير إلى حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة.

أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٤٠٣، ٤٤٩١، ٤٤٩٤، ٧٢٥١) ومسلم في صحيحه برقم (٥٢٦) وغيرهما.

والعقل لا يحيله؛ فإن الناسخ في الحقيقة هو الله - سبحانه - على لسان رسول الله ﷺ بوحى غير نظم القرآن.

وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد؛ فالإذن في الاجتهاد من الله - تعالى - وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله: «لا وصية لوارث»^(١).

ونسخ إمساك الزانية في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم»^(٢).

ولنا قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]. والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه.

وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي، وحديثي لا ينسخ القرآن»^(٣).

ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة، فكذلك حكمه.

وأما الوصية؛ فإنها نسخت بآية الموارث، قاله ابن عمر وابن عباس، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»^(٤).

وأما الآية الأخرى؛ فإن الله سبحانه أمر بإمساكهن إلى غاية يجعل لهن سبيلاً، فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل، وليس ذلك بنسخ، والله أعلم.

* * *

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٥٦٥) والترمذي في سننه (١٦/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٧١٣) وأحمد في المسند (٢٦٧/٥) والبيهقي في سننه (٢٦٤/٦) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (١٦٥٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٦٩٠) وأبو داود في سننه برقم (٤٤١٥، ٤٤١٦) والترمذي في سننه برقم (١٤٣٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢٥٥٠) والدارمي في سننه (١٨١/٢) وأحمد في المسند (٣١٣/٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠) والبيهقي في سننه (٢١٠/٨، ٢٢٢) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم».

(٣) حديث موضوع لا يصح، كما قال الإمام الذهبي رحمته الله في الميزان (٣٨٨/١).

(٤) تقدم تخريجه قبل قليل.

فصل

[في حكم نسخ القرآن، والسُّنَّة المتواترة بأخبار الآحاد]

فأما نسخ القرآن، والمتواتر من السُّنَّة بأخبار الآحاد؛ فهو جائز عقلاً؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: «تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد».

وغير جائز شرعاً.

وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز.

وقالت طائفة: يجوز في زمن النَّبِيِّ ﷺ ولا يجوز بعده؛ لأن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة^(١).

وكان النَّبِيُّ ﷺ يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون النسخ والمنسوخ.

ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر.

ولنا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على أن القرآن والمتواتر لا يدفع بخبر الواحد فلا ذهاب إلى تجويزه، حتى قال عمر رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسُنَّة نبينا لقول امرأة، لا ندري أصدقت أم كذبت»^(٢).

* * *

فصل

[الإجماع هل ينسخ وينسخ به؟]

فأما الإجماع فلا ينسخ:

لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص، والنسخ لا يكون إلا بنص.

ولا ينسخ بالإجماع.

لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه؛ لكونه معصوماً

(١) تقدم تخريجه.

(٢) يشير إلى ما أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤٨٠) (٤٦) وأبو داود في سننه برقم (٢٢٩١) والترمذي في سننه برقم (١١٨٠) والنسائي في سننه برقم (١٧٣/٦) وأحمد في المسند (٦/٤١٥) عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة، قال الله ﷻ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ مُبِينَةٍ﴾ [الطلاق: ١].

عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ.
فإن قيل: فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً أقوى من النص الأول، أو
ناسخ له.

قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه، لا إلى الإجماع.

* * *

فصل

[القياس هل ينسخ وينسخ به]

ما ثبت بالقياس:

إن كان منصوفاً على علته فهو كالنص، ينسخ، ويُنسخ به.
وما لم يكن منصوفاً على علته فلا ينسخ ولا يُنسخ به، على اختلاف مراتبه.
وشذت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به جاز النسخ به.
وهو منقوض بدليل: «العقل» و«الإجماع» و«بخير الواحد».
فإن التخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان؟ والتخصيص:
بيان. والنسخ: رفع، والبيان: تقرير، والرفع: إبطال.

* * *

فصل

[التنبية ينسخ وينسخ به]

والتنبية ينسخ، وينسخ به؛ لأنه يفهم من اللفظ، فهو كالمنطوق وأوضح منه.
ومنع منه بعض الشافعية وقالوا: هو قياس جلي. وليس بصحيح، وإنما هو
مفهوم الخطاب.

ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة، فلا يضر تسميته قياساً.
وإذا نسخ الحكم في المنطوق، بطل الحكم في «المفهوم»، و«فيما ثبت بعلمته»
أو «بدليل خطابه».

وأنكر ذلك بعض الحنفية؛ لأنه نسخ بالقياس.
وليس بصحيح، لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل، سقط
حكم الفرع.

* * *

فصل

[فيما يعرف به النسخ]

اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل، ولا بقياس. بل بمجرد النقل وذلك من طرق:

أحدها: أن يكون في اللفظ، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(١)، «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تتفجعوا»^(٢).

الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول: «سمعت عام الفتح» ويكون المنسوخ معلوماً تقدمه.

الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر.

الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول: «رخص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها»^(٣).

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام، كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في «الوضوء من مس الفرج»^(٤)، والله - تعالى - أعلم.

* * *

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٩٧٧) والنسائي في سننه (٢٨٥/١) وأحمد في المسند (٥/٣٥٠) من حديث بريدة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤١٢٧، ٤١٢٨) والنسائي في سننه (١٩٢/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٣٦١٣) وأحمد في المسند (٣١١/٤) والطبراني في مسنده برقم (١٢٩٣) والبيهقي في سننه (١٤/١) من حديث عبد الله بن عكيم قال: قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ في أرض جهينة وأنا غلام شاب: «أن لا تتفجعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٣٨).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤٠٥) (١٨) عن إياس بن سلمة عن أبيه قال: رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس في المتعة ثلاثاً ثم نهى عنها.

(٤) حديث طلق بن علي رضي الله عنه أخرجه الترمذي في سننه برقم (٨٥) وابن ماجه في سننه برقم (٤٨٣) وغيرهما، أن رسول الله ﷺ سئل عن مس الذكر فقال: «وهل هو إلا مضغة منه؟ أو بضعة منه» وفي لفظ: «ليس فيه وضوء إنما هو منك». والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن الترمذي برقم (٧٤).

أما حديث أبي هريرة رضي الله عنه فقد أخرجه أحمد في المسند (٨٨/٢) وعزاه أن رسول الله ﷺ قال: «ومن أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء». وانظر للفائدة الإرواء برقم (١١٦) وصحيح أبي داود برقم (١٧٤).

الأصل الثاني من الأدلة سُنَّة النَّبِيِّ ﷺ

وقول رسول الله ﷺ حجة؛ لدلالة المعجز على صدقه، وأمر الله سبحانه بطاعته، وتحذيره من مخالفة أمره.

وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهًا.

فأما من بلغه بالإخبار عنه، فينقسم في حقه قسمين: «تواترًا» و«آحادًا».

وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة:

فأقواها: أن يقول: «سمعت رسول الله ﷺ»، أو «أخبرني»، أو «حدثني»، أو «شافهني».

فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال، وهو الأصل في الرواية. قال ﷺ: «نَضَّرَ الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما سمعها» الحديث^(١).

الرتبة الثانية: أن يقول: «قال رسول الله ﷺ كذا». فهذا ظاهره النقل.

وليس نصًا صريحًا؛ لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه.

كما روى أبو هريرة أنه قال: «من أصبح جنبًا فلا صوم له»^(٢). فلما استكشف قال: «حدثني الفضل بن عباس».

وروى ابن عباس قوله: «إنما الربا في النسيئة»^(٣)، فلما روجع، أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد.

فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله؛ لأن الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي ﷺ؛ لأن قوله ذلك يوهم السماع، فلا يقدم عليه إلا عن سماع، بخلاف غير الصحابي.

ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار مع أن أكثرها هكذا.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٦٤٣) والترمذي في سننه برقم (٢٧٩٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣٠) وأحمد في المسند (١٨٣/٥) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن ابن ماجه برقم (١٨٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٩٢٥، ١٩٢٦) ومسلم في صحيحه برقم (١١٠٩) وأبو داود في سننه برقم (٢٣٨٨) وأحمد في المسند (٨٤/٦) وفيه أن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي ﷺ يصبح جنبًا من غير حلم ثم يصوم. وكذلك قالت أم سلمة رضي الله عنها، فلما بلغ ذلك أبا هريرة رضي الله عنه رجع عن قوله ثم قال: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي ﷺ.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢١٧٨، ٢١٧٩) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٩٦).

ولو قُدِّر أنه مرسل؛ فمرسل الصحابي حجة على ما سيأتي.

الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» أو «نهى عن كذا». فيتطرق إليه احتمالان.

أحدهما: في سماعه كما في قوله.

والثاني: في الأمر؛ إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً؛ لاختلاف الناس فيه، حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ.

والصحيح: أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر.

وأما احتمال الغلط؛ فلا يحمل عليه أمر الصحابة؛ إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن.

ولهذا لو قال: «قال رسول الله ﷺ، أو شرط شرطاً، أو وقت وقتاً» فيلزمنا اتباعه.

ثم هذا: إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة فيه، ولم يثبت ذلك.

والظاهر: أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف؛ إذ لو كان: لنقل كما نقل اختلافهم في الأحكام، وأقوالهم في الحلال والحرام.

وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم، كما أنهم اختلفوا في الأصول، وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه.

فإذاً؛ قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ أو نهى» لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة.

الرتبة الرابعة: أن يقول: «أمرنا بكذا»، أو «نهينا».

فيتطرق إليه من الاحتمالات: ما مضى، واحتمال آخر وهو: أن يكون الأمر غير النَّبِيِّ ﷺ من الأئمة والعلماء.

وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال. وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله؛ لأنه يريد به إثبات شرع وإقامة حجة، فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله.

وفي معناه:

قوله: «من السنة كذا»، و«السنة جارية بكذا».

فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته.

ولا فرق بين «قول الصحابي ذلك في حياة النَّبِيِّ ﷺ» أو «بعد موته».

وقول الصحابي والتابعي في ذلك سواء، إلا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر.

الرتبة الخامسة: أن يقول: «كنا نفعل»، أو «كانوا يفعلون».

فمتى أضيف ذلك إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه؛ لأن ذكره ذلك - في معرض الحجة - يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه؛ ليكون دليلاً.

مثل: قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول: «أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره».

وقال: «كنا نخابر أربعين سنة».

وقالت عائشة رضي الله عنها: «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه».

فإن قال الصحابي: «كانوا يفعلون»، فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع؛ لتناول اللفظ إياه.

وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع.

قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي: «هذا الخبر منسوخ» وجب قبول قوله.

ولو فسره بتفسير، وجب الرجوع إلى تفسيره.

* * *

فصل

[في حد الخبر وأقسامه]

وحد الخبر: هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب.

وهو قسمان: «تواتر» و«آحاد».

فالتواتر: يفيد العلم، ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر. وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد إلا التواتر. وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر خلافاً للسمنية؛ فإنهم حصروا العلم في الحواس وهو باطل؛ فإننا نعلم «كون الاثنين أكثر من الواحد»، و«استحالة اجتماع الضدين».

بل حصروا العلم في الحواس على زعمهم معلوم لهم وليس مدركاً بالحواس.

ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى «بغداد»، وبلدة تسمى «مكة»، ولا نشك في وجود الأنبياء، بل في وجود الأئمة الأربعة، ونحو ذلك.

فإن قيل: لو كان معلومًا ضرورة، لما خالفناكم.
قلنا: إنما يخالف في هذا معاند، يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله، أو من
في عقله خبط.
ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم.
ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم، لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة
السوفسطائية.

* * *

فصل

[العلم الحاصل بالتواتر هل هو نظري أو ضروري؟]

قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري وهو صحيح؛ فإننا نجد أنفسنا
مضطرين إليه، كـ«العلم بوجود مكة».
ولأن العلم النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك، وتختلف فيه
الأحوال، فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان، ومن ليس من
أهل النظر، ولا من ترك النظر قصدًا.
وقال أبو الخطاب: هو نظري؛ لأنه لا يفيد العلم بنفسه ما لم ينتظم في النفس
مقدمتان:
إحدهما: أن هؤلاء - مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم - لا يجمعهم على الكذب
جامع ولا يتفقون عليه.
الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة.
فينبغي العلم بالصدق على المقدمتين. ولا بدّ من إشعار النفس بهما، وإن لم
يتشكل فيها بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق.
ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها، كقولنا: «الاثنان
نصف الأربعة» فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة أن النصف أحد جزأي الجملة المساوي
للآخر، والاثنان كذلك. فقد حصل العلم بواسطة، لكنها جلية في الذهن.
ولهذا لو قيل: «سته وثلاثون نصف اثنين وسبعين»، افتقر فيه إلى تأمل ونظر.
والضروري: عبارة عن الأوّلي الذي يحصل بغير واسطة، كقولنا: «القديم ليس
محدثًا»، «والمعدوم ليس موجودًا»، لا عمدًا نجد أنفسنا مضطرين إليه، وهو ما يحصل
دون تشكيل واسطة في الذهن.

كـ«العلوم المحسوسة» و«العلم بالتجربة»، كقولنا: «الماء مُزوّ» و«الخمير مسكر». والصحيح الأول؛ فإن اللفظ يدل عليه، لاشتقاقه منه. والقول الآخر: مجرد دعوى لا دليل عليها.

* * *

فصل

[هل ما حصّل العلم في واقعه يفيد في كل واقعة؟]

ذهب قوم إلى أن ما حصّل العلم في واقعه يفيد في كل واقعة، وما حصّله لشخص يحصّله لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يجوز أن يختلف. وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن. فإن اقترنت به قرائن، جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص؛ لأن القرائن قد تورث العلم.

وإن لم يكن فيه إخبار، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين. ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها.

فنقول: لا شك أننا نعرف أمورًا ليست محسوسة؛ إذ نعرف من غيرنا حبه لإنسان، وبغضه إياه، وخوفه منه، وخجله، وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس، يدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكدان إلى أن يحصل القطع باجتماعها.

كما أن قول كل واحد من عدد التواتر محتمل منفردًا، ويحصل القطع بالاجتماع، فإننا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من: «خدمته» و«بذل ماله له» و«حضور مجالسه لمشاهدته» و«ملازمته في تردداته»، وأمور من هذا الجنس. وكل واحد منها إذا انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمّره، لا لمحبهته، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم.

وكذلك نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن، لكن حركة الصبي في الامتصاص، وحركة حلقه، وسكوته عن بكائه، مع كونه لا يتناول طعامًا آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص. ونحو ذلك من القرائن.

فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص مع قرائن تنضم إليه .
ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم . والتجربة تدل على هذا . وكذلك العدد
الكثير ، ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسة إظهاره ، والمخبرون من
جنود الملك ، فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب .
ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك ، لم يتطرق إليهم هذا الوهم .
فهذا يؤثر في النفوس تأثيراً لا ينكر .

* * *

فصل

[في شروط التواتر]

وللتواتر ثلاثة شروط :

الأول : أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس ؛ إذ لو أخبرنا الجم
الغفير عن «حدوث العالم» أو عن «صدق الأنبياء» : لم يحصل لنا العلم بخبرهم .

الثاني : أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة ، وفي كمال العدد ؛ لأن
خبر أهل كل عصر يستقل بنفسه ، فلا بد من وجود الشروط فيه .
ولذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه
السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته .

الشرط الثالث : في العدد الذي يحصل به التواتر .

واختلف الناس فيه ، فمنهم من قال : يحصل باثنين . ومنهم من قال : يحصل
بأربعة . وقال قوم : بخمسة . وقال قوم : بعشرين . وقال آخرون : بسبعين . وقيل غير
ذلك .

والصحيح : أنه ليس له عدد محصور ؛ فإننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود
مكة ، ووجود الأنبياء - عليهم السلام - .

ولا سبيل إلى معرفته ؛ فإنه لو قتل رجل في السوق ، وانصرف جماعة فأخبرونا
بقتله ، فإن قول الأول يُحرِّك الظن ، والثاني والثالث : يؤكده ، ولا يزال يتزايد حتى
يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه .

فلو تُصوّر الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة ، وحفظ حساب
المخبرين وعددهم ، لأمكن الوقوف عليه ، ولكن درك تلك اللحظة عسير ؛ فإنه يتزايد
تزايداً خفي التدريج ، كـ«تزايد عقل الصبي إلى أن يبلغ حد التكليف» ، و«تزايد ضوء
الصباح إلى أن ينتهي» .

فلذلك تعذّر على القوة البشرية إدراكه .
 فأما ما ذهب إليه المخصّصون بالأعداد: فتحكّم فاسد، لا يناسب الغرض، ولا يدل عليه، وتعارض أقوالهم يدلّ على فسادها .
 فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقلّ عدده؟
 قلنا: كما نعلم أن «الخبز مشبع» و«الماء مرو»، وإن كنا لا نعلم أقلّ مقدار يحصل به ذلك .
 فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم .

* * *

فصل

[ما ليس من شرط التواتر]

ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً؛ لأن إفضاء إلى العلم من حيث إنهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه؛ ويمكن ذلك في الكفار كماكانه في المسلمين .
 ولا يشترط أيضاً: أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدّتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعّتهم من الصلاة، علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر وقد حواهم مسجد فضلاً عن البلد .

* * *

فصل

[فيما لا يجوز على أهل التواتر]

ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته، وأنكرت ذلك الإمامية وليس بصحيح؛ لأن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به، فلم يجز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه .
 فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد .
 قلنا: لأن كلامه في المهد كان قبل ظهوره واتباعهم له .

* * *

القسم الثاني أخبار الآحاد وهي ما عدا المتواتر

اختلفت الرواية عن إمامنا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، في حصول العلم بخبر الواحد. فروي أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا؛ لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدّق كل خبر نسمعه.

ولو كان مفيداً للعلم:

لما صح ورود خبرين متعارضين؛ لاستحالة اجتماع الضدين. ولجواز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به؛ لكونه بمنزلة العلم. ولوجب الحكم بالشاهد الواحد، ولاستوى في ذلك العدل والفاسق، كما في المتواتر.

وروي عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية: «يقطع على العلم بها». وهذا يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وأمثالها مما كثرت روايته، وتلقته الأمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقله.

فيكون - إذن -: من المتواتر؛ إذ ليس للمتواتر عدد محصور. ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر. قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم، وثقتهم، وإتقانهم، ونقل من طرق متساوية، وتلقته الأمة بالقبول، ولم ينكره منهم منكر؛ فإن الصديق والفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لو أخبرا عن شيء سمعاه، أو رأياه، لم يتطرق إلى سامعهما شك ولا ريب، مع ما تقرر في نفسه لهما، وثبت عنده من ثقتهم وأمانتهما.

ولذلك اتفق السلف رحمهم الله على نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها، واعتقاد ما فيها.

ولأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها، والإجماع حجة قاطعة. فأما التعارض - فيما هذا سبيله - فلا يسوغ [فيها] إلا كما يسوغ في الأخبار المتواترة وآي الكتاب.

وقولهم: «إنا لا نصدّق كل خبر نسمعه» فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلم؛ لما اقترن به من قرائن: الزيادة في العدالة، وتلقي الأمة له بقبوله، فلذلك اختلف خبر العدل والفاسق.

وأما الحكم بشاهد واحد، فغير لازم؛ فإن الحاكم لا يحكم بعلمه، وإنما يحكم بالبيئة التي هي مظنة الصدق، والله أعلم.

* * *

فصل

[في حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً]

وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ لأنه يحتمل أن يكون كذباً. فالعلم به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتتبع الحوالة على الجهل. بل إذا أمرنا الشارع بأمر فليعرفناه؛ لنكون على بصيرة: إما ممثّلون، وإما مخالفون.

والجواب:

أن هذا إن صدر من مقرّ بالشرع، فلا يتمكن منه، لأنه تعبد بالحكم بالشهادة، والعمل بالفتوى، والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن كما يفيد العمل بالمتواتر، والتوجه إلى الكعبة عند معاينتها، فلم يستحل أن يلحق المظنون بالمعلوم؟

وإن صدر من منكر للشرع، فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله - تعالى - الظن علامة للوجوب؟ والظن مدرك بالحس، فيكون الوجوب معلوماً. فيقال له: إذا ظننت «صدق الشاهد» و«الرسول» و«الحالف»، فاحكم به، ولست متعبداً بمعرفة صدقه، بل بالعمل به عند ظن صدقه، وأنت ممثّل مصيب صدق أم كذب.

كما يجوز أن يقال: إذا طار طائر ظننتموه غراباً: أوجب عليكم كذا، وجعلت ظنكم علامة، كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة.

* * *

فصل

[العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد]

وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمر ثلاثة: أحدها: أنا لو قصرنا العمل على القواطع لتعطلت الأحكام؛ لندرة القواطع، وقلة مدارك اليقين.

الثاني: أن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة، ولا يمكنه مشافهة جميعهم، ولا إبلاغهم بالتواتر.

الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه: ترجح وجود أمر الله - تعالى - وأمر رسوله عليه السلام، فالاحتياط: العمل بالراجح.

وقال الأكثرون: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يستحيل ذلك؛ ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام؛ لإمكان البقاء على البراءة الأصلية والاستصحاب.

والنبي ﷺ مكلف تبليغ من أمكنه تبليغه، دون من لا يمكنه؛ كمن في الجزائر ونحوها.

* * *

فصل

[في حكم التعبد بخبر الواحد]

فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً: فهو قول الجمهور خلافاً لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر.

ولنا دليلاً قاطعاً:

أحدهما: إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - على قبوله.

فإنه قد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها. منها:

إن الصديق رضي الله عنه لما جاءته الجدة تطلب ميراثها نشد الناس: من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها؟ فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة: «أن النبي ﷺ أعطاهما السدس»^(١)، فرجع إلى قولهما وعمل به عمر بعده.

وروي عن عمر رضي الله عنه في وقائع كثيرة منها:

(١) يشير إلى حديث قبيصة بن ذؤيب رضي الله عنه قال: «جاءت الجدة إلى أبي بكر تطلب ميراثها فقال: ما لك في كتاب الله شيء، وما أعلم لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، ولكن ارجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاهما السدس، فقال: هل معك غيرك، فشهد له محمد بن مسلمة، فأمضاه لها أبو بكر، فلما كان عمر جاءت الجدة الأخرى فقال عمر: ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قضى به إلا في غيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئاً، ولكن هو ذاك السدس، فإن اجتمعتما فهو لكما وأيكما خلت به فهو لها».

أخرجه الترمذي في سننه (١٢/٢) وأبو داود في سننه برقم (٢٨٩٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢٧٢٤) ومالك في الموطأ (٥١٣/٢) وابن حبان في صحيحه برقم (١٢٢٤) موارد) والحاكم في المستدرک (٣٣٨/٤) والبيهقي في سننه (٢٣٤/٦) وابن الجارود في المنتقى برقم (٩٥٩)، إلا أنه ضعيف كما قال العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (١٦٨٠).

قصة الجنين حين قال: «أذكر الله امرأ سمع من رسول الله ﷺ في الجنين؟» فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: «كنت بين جارتين لي فضربت إحدهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنيتها فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة»^(١) فقال عمر: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره».

وكان لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك: «أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها»^(٢).

ورجع إلى حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٣).

وأخذ عثمان بخبر فريعة بنت مالك في السكنى بعد أن أرسل إليها وسألها^(٤).

وعلي كان يقول: كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعتني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلفت، فإذا حلف لي صدقته.

وحدثني أبو بكر - وصدق أبو بكر -: أن النبي ﷺ قال: «ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له»^(٥).

ولما اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من المجامعة: أرسلوا أبا موسى إلى عائشة فروت لهم عن النبي ﷺ: «إذا مس الختان الختان وجب الغسل»^(٦)، فرجعوا إلى قولها.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٥٧٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٦٤١) وغيرهما، وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٣٨٢٥).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٩٢٧) والترمذي في سننه (٢٧/٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢١٣٧) وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٥٤٠) وفي صحيح سنن ابن ماجه برقم (٢١٣٧).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٢٧٨/١) والشافعي في مسنده (١١٨٢) والبيهقي في سننه (١٨٩/٩) وابن أبي شيبه في المصنف (٢٢٧/٢) وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (١٢٤٨).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٣٠٠) والترمذي في سننه (٤٩٩/٣) والنسائي في سننه (٦/١٦٥) وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٠١٦).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه برقم (١٥٢١) وابن ماجه في سننه برقم (١٣٩٥) وأحمد في المسند (٢/١) وابن حبان في صحيحه برقم (٢٤٥٤) موارد) وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (١٣٤٦).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٣٤٩) والترمذي في سننه (١٨٠/١) وأحمد في المسند (٦/٤٧، ١١٢/٩٧) وأبو عوانة في صحيحه (٢٨٩/١) والبيهقي في سننه (١٦٤/١).

واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحويل إلى الكعبة^(١).
وروى أنس قال: كنت أسقي أبا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب شرباً من فضيخ إذ أتانا آت فقال: «إن الخمرة قد حُرِّمت» فقال أبو طلحة: «يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها» فكسرتها^(٢).
ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف^(٣).
وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة^(٤).
وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف، فقال له ابن عباس: سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك، فأخبرته، فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس: «ما أراك إلا قد صدقت»^(٥).
والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى.
واتفق التابعون عليه أيضاً وإنما حدث الاختلاف بعدهم.
فإن قيل: لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار، لا بمجردهما، كما أنهم أخذوا بالعموم، وعملوا بصيغة «الأمر والنهي»، ولم يكن ذلك نصاً صريحاً فيهما.
قلنا: قد صرحوا بأن العمل بالأخبار؛ لقول عمر: «لولا هذا لقضينا بغيره».
وتقدير قرينة وسبب هاهنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة.
وذلك يبطل جميع الأدلة.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٤٦٤، ٤٦١٧، ٤٦٢٠، ٥٥٨٠، ٥٥٨٢، ٥٥٨٣، ٥٥٨٤، ٥٦٠٠، ٥٦٢٢، ٧٢٥٣) ومسلم في صحيحه برقم (١٩٨٠) وأبو داود في سننه برقم (١٩٨٠) وأبو داود في سننه برقم (٣٦٧٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢١٧٨، ٢١٧٩) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٩٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٢٨٥، ٢٣٤٣، ٢٣٤٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٤٧) وأبو داود في سننه برقم (٣٣٩٤) والنسائي في سننه (١٥١/٢) وأحمد في المسند (٣/٤٦٥، ١٤٠/٤) والبيهقي في سننه (١٢٩/٦، ١٣٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يكره مزارعه على عهد رسول الله ﷺ وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان، وصدرًا من خلافة معاوية، حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهي عن النبي ﷺ، فدخل عليه فسأله فقال: كان رسول الله ﷺ ينهى عن كراء المزارع، فتركها ابن عمر بعد.

وفي لفظ: كنا لا نرى بالخبر بأساً، حتى كان عام أول، فزعم رافع أن نبي الله ﷺ نهى عنه.
أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٥٤٧) (١٠٦) وأبو داود في سننه برقم (٣٣٨٩) والنسائي في سننه (١٥٢/٢) وأحمد في المسند (١/٢٣٤ و ١١/٢ و ١٤٢/٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٣٢٩، ١٧٥٥، ١٧٦٠) ومسلم في صحيحه برقم (١٣٢٨) واللفظ له.

وأما العموم، وصيغة الأمر والنهي: فإنها ثابتة، يجب الأخذ بها، ولها دلالة ظاهرة تعبدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها دليل على صحة دلالتها، فهي كمسألتنا. وإنما أنكرها من لا يُعتدُّ بخلافه، واعتذروا بأنه لم ينقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح.

فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة:

فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليمين^(١).

ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة^(٢).

وعمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان^(٣).

ورد علي خبر معقل بن سنان الأشجعي في بروع^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٤٨٢، ٧١٤، ٧١٥، ١٢٢٧، ١٢٢٩، ٦٠٥١، ٧٢٥٠) ومسلم في صحيحه برقم (٥٧٣) وأبو داود في سننه برقم (١٠١١) والنسائي في سننه برقم (١٢٢٣) وابن ماجه في سننه برقم (١٢١٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة العصر فسلم في ركعتين، فقام ذو اليمين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ فقال رسول الله ﷺ: «كل ذلك لم يكن» - وفي لفظ: لم أنس ولم تقصر - فقال: قد كان بعض ذلك يا رسول الله، فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: «أصدق ذو اليمين؟» فقالوا: نعم يا رسول الله، فأتى رسول الله ﷺ ما بقي من الصلاة، ثم سجد سجدين وهو جالس بعد التسليم. تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٠٦٢، ٦٢٤٥، ٧٣٥٣) ومسلم في صحيحه برقم (٢١٥٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنت جالساً بالمدينة في مجلس الأنصار، فأتانا أبو موسى فزعاً أو مذعوراً، قلنا: ما شأنك؟ قال: إن عمر أرسل إليّ أن آتية فأتيته بابه، فسلمت ثلاثاً فلم يرد عليّ، فرجعت، فقال: ما منعك أن تأتي؟ فقلت: إني أتيتك فسلمت علي بابك ثلاثاً فلم يردوا عليّ، فرجعت، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له، فليرجع» فقال عمر: أقم عليه البيعة، وإلا أوجعتك. فقال أبي بن كعب: لا يقوم معه إلا أصغر القوم، قال أبو سعيد: قلت: أنا أصغر القوم، قال: فاذهب به، قال أبو سعيد: فقامت معه فذهبت إلى عمر فشهدت.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٤٤٧/١) وأبو داود في سننه برقم (٢١١٤) والترمذي في سننه برقم (١١٤٥) والنسائي في سننه (١٢١/٦) وابن ماجه في سننه برقم (١٨٩١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً، ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق - امرأة منا - مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعود.

وكان علي رضي الله عنه لا يرى ذلك: ويقول: لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبه.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (١٨٥٧).

وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه^(١).

قلنا: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا حجة عليهم؛ فإنهم قد قبلوا هذه الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له، ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر، ولا خرج عن رتبة الآحاد إلى رتبة التواتر.

والثاني: أن توقفهم كان لمعان مختصة بهم.

فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي الدين؛ ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد.

وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يرد خبر المغيرة، وإنما طلب الاستظهار بقول آخر، وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد.

وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يفعل ذلك سياسة؛ ليتثبت الناس في رواية الحديث، وقد صرح به فقال: «إني لا أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ».

وعائشة لم ترد خبر ابن عمر وإنما تأولته.

الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه، ورسله، وقضاته، وسعاته إلى الأطراف؛ لتبليغ الأحكام، والقضاء، وأخذ الصدقات، وتبليغ الرسالة.

ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول؛ ليكون مفيداً، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة، ولم يكن ليبلغها بمن لا يكتفى به.

دليل ثالث: أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى؛ فإن تطرق الغلط إلى المفتي كتطرقه إلى الراوي؛ فإن كل مجتهد، وإن كان مصيباً، فإنما يكون مصيباً إذا لم يفرط، وربما ظن أنه لم يفرط، ويكون قد فرط، وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى؛ فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره، لم لا يجوز أن يروي قول غيره؟

فإن قيل: هذا قياس لا يفيد إلا الظن، وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٢٨٨، ١٢٨٩، ٣٩٧٨) ومسلم في صحيحه برقم (٩٣١) والترمذي في سننه برقم (١٠٠٤) والنسائي في سننه (١٧/٤) أن عائشة رضي الله عنها ذكرت لها قول ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه، إنما مرّت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: «أنتم تبكون وإنه ليعذب».

ثم الفرق بينهما: أن هذا حال ضرورة؛ فإننا لو كلفنا كل واحد الاجتهاد: تعذر. قلنا: لا نسلم أنه مظنون، بل هو مقطوع بأنه في معناه، فإننا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع: قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف - هاهنا - إلا المروي عنه؛ فإن هذا يروي عن ظنه، وهذا يروي عن غيره. وقولهم: «إنه يفضي إلى تعذر الأحكام» ليس كذلك؛ فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية، واستصحاب الحال كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعًا.

* * *

فصل

وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان إلى أن يصير في زماننا إلى حدٍّ يتعذر معه إثبات حديث أصلاً، وقاسه على الشهادة.

وهذا باطل بما ذكرنا من الدليل على قبول خبر الواحد.

ولا يصح قياسه على الشهادة؛ فإن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا أربعة، كما يعتبر في الشهادة فيه.

* * *

فصل

[في شروط الراوي]

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط:

«الإسلام» و«التكليف» و«العدالة» و«الضبط».

أما الإسلام: فلا خلاف في اعتباره؛ فإن الكافر متهم في الدين.

فإن قيل: هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا ﷺ؛ إذ لا يليق بالسياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه.

أما الكافر المتأول: فإنه معظم للدين، ممتنع من المعصية، غير عالم أنه كافر، فلم لا تقبل روايته؟

قلنا: كل كافر متأول، فاليهودي أيضاً متأول، فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه، وهذا يندر، بل تورع هذا من الكذب كتورع اليهودي فلا يلتفت إلى هذا، ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام.

وقال أبو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين :

إن كان داعية فلا يقبل خبره؛ فإنه لا يؤمن أن يضع حديثاً على موافقة هواه، وإن لم يكن داعية، فكلام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يحتمل الأمرين: «القبول» و«عدمه»؛ فإنه قد قال: «احتملوا الحديث من المرجئة» وقال: «يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية». واستعظم الرواية عن سعد العوفي وقال: «هو جهمي امتحن فأجاب» واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول لما ذكرناه.

وأن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل؛ لتعظيمه المعصية وامتناعه منها، وهو مذهب الشافعي.

ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء.

والثاني: التكليف: فلا يقبل خبر «الصبي» و«المجنون»؛ لكونه لا يعرف الله تعالى، ولا يخافه، ولا يلحقه مأثم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق؛ لكونه يعرف الله تعالى ويخافه، ويتعلق المأثم به.

ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر به عن نفسه - وهو الإقرار - ففيما يخبر به عن غيره أولى.

أما ما سمعه صغيراً ورواه بعد البلوغ؛ فهو مقبول؛ لأنه لا خلل في سماعه، ولا أدائه.

ولذلك اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كـ«ابن عباس» و«عبد الله ابن جعفر» و«عبد الله بن الزبير» و«الحسن» و«الحسين» و«النعمان بن بشير» ونظرائهم. وعلى ذلك درج السلف والخلف في إحضارهم الصبيان مجالس السماع، وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ.

والثالث: الضبط: فمن لم يكن حاله السماع ممن يضبط، ليؤدي في الآخرة على الوجه، لم تحصل الثقة بقوله.

الرابع: العدالة: فلا يقبل خبر الفاسق؛ لأن الله تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] وهذا زجر عن الاعتماد على قبول الفاسق. ولأن من لا يخاف الله - سبحانه - خوفاً يزعه عن الكذب، لا تحصل الثقة بقوله.

فصل

[في حكم خبر مجهول الحال]

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط في إحدى الروايتين، وهو مذهب الشافعي.

[الرواية] الأخرى: يقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة دون بقية الشروط.

وهو مذهب أبي حنيفة.

ووجهه أربعة أدلة:

أحدها: أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام^(١).

الثاني: أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب، والعبيد، والنساء، لأنهم لم يعرفوهم بفسق.

الثالث: أنه لو أسلم ثم روى أو شهد.

فإن قلتم: «لا تقبل» فبعيد.

وإن قلتم: «تقبل»، فلا مستند لذلك إلا إسلامه، مع عدم ظهور الفسق منه، فإذا مضى لذلك زمان فلا يجوز أن يجعل ذلك مستنداً لرد روايته.

الرابع: أنه لو أخبر بطهارة الماء، أو نجاسته، أو أنه على طهارة، قبل ذلك، حتى يصح الائتمام به.

ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه، وأنها خالية عن زوج، قبل قوله حتى ينبي على ذلك حل الوطء.

ووجه الرواية الأولى خمسة أمور:

أحدها: أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه قبول رواية العدل، ورد خبر الفاسق.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٣٤٠) والنسائي في سننه (٣٠٠/١) والترمذي في سننه (١/١٣٤) وابن ماجه في سننه برقم (١٦٥٢) والدارمي في سننه (٥/٢) وابن حبان في صحيحه برقم (٨٧٠ موارد) والحاكم في المستدرک (٤٢٤/١) والبيهقي في سننه (٢١٢، ٢١١/٤).

من حديث ابن عباس رضيهما قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: رأيت الهلال، قال: «أتشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا عبده ورسوله»، قال: نعم، قال: «يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً».

والمجهول الحال ليس بعدل، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله.
والثاني: أن «الفسق» مانع كـ«الصبا» و«الكفر»، فالشك فيه كالشك في «الصبا» و«الكفر» من غير فرق.

الثالث: أن شهادته لا تقبل، فكذلك روايته.
وإن منعوا في المال، فقد سلموا في العقوبات.
وطريق الثقة في «الرواية» و«الشهادة» واحدة، وإن اختلفا في بقية الشروط.
الرابع: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد، لم يجوز تقليده.
بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته وفسقه، لم يجوز تقليده.
وأي فرق بين «حكايته عن نفس اجتهاده» وبين «حكايته خبراً عن غيره».
الخامس: أنه لا تقبل شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل، فلم يجب تعيينه
إن كان قول المجهول مقبولاً؟

فإن قالوا: يجب تعيينه، لعل الحاكم يعرفه بفسق فيرد شهادته.
قلنا: إذا كانت العدالة هي الإسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك فلم
يجب التتبع.

وأما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي: فإن كونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة
عنده، إما «بخبر عنه» أو «تزكية من عرف حاله» وإما «بوحى». فمن سلم لكم أنه كان
مجهولاً؟

وأما الصحابة فإنما قبلوا قول أزواج النبي ﷺ وقول من عرفوا حاله ممن هو
مشهور العدالة عندهم.
وحيث جهلوا، ردوا.

جواب ثان: أن الصحابة - ﷺ - لا تعتبر معرفة ذلك فيهم؛ لأنه مجمع على
عدالتهم بتزكية النص لهم بخلاف غيرهم.

وأما الحديث العهد بالإسلام: فلا يسلم قبول قوله؛ لأنه قد يسلم الكاذب
ويبقى على طبعه.

وإن سلمنا قبول روايته: فذلك لطراوة إسلامه، وقرب عهده بالإسلام.
وشتان بين «من هو في طراوة البداية» وبين «من نشأ عليه بطول الألفة».
فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن، وأصله الخوف، ولا يشاهد، بل يستدل
عليه بما يغلب على الظن، فأصل ذلك الخوف الإيمان؛ فإنه يدل على الخوف دلالة
ظاهرة فلنكتف به.

قلنا: المشاهدة والتجربة دلت على أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم، فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيئاً.

ثم هلاً اكتفي به في شهادة العقوبات، وشاهد الأصل، وحال المفتي، وسائر ما سلّموه؟

وأما قول العاقد: فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه؛ لمسييس الحاجة إلى المعاملات.

وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته: فلا نسلّمه.

* * *

فصل

[فيما لا يشترط في الراوي]

ولا يشترط في الرواية الذكورية، فإن الصحابة قبلوا قول عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء.

ولا البصر، فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتماداً على صوتها، وهم كالضريير في حقها.

ولا يشترط كون الراوي فقيهاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(١).

وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً.

ولا يقدح في الرواية العداوة والقراية؛ لأن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك.

ولا يشترط معرفة نسب الراوي؛ فإن حديثه يقبل ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى أن لا يقدح.

ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح ومعدّل، فلا يقبل حديثه للتردد والله أعلم.

* * *

(١) جزء من حديث: «نضر الله امرأ...» وقد تقدم تخريجه.

فصل

في التزكية والجرح

اعلم أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية؛ لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية.

بخلاف الشهادة. وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما.

واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه.

فروى: أنه يقبل؛ لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

وروى: أنه لا يقبل، لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد، والتدليس وغيره، فيجب بيانه ليعلم.

وقيل: هذا يختلف باختلاف المزكي، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه: يكتفى بإطلاقه.

ومن عُرِفَ عدالته دون بصيرته: فنستفصله.

أما إذا تعارض الجرح والتعديل: قدّمنا الجرح؛ فإنه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل.

فإن زاد عدد المعدل على الجرح.

فقد قيل: يُقدّم التعديل. وهو ضعيف؛ فإن سبب التقديم زيادة العلم، فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

* * *

فصل

في التعديل

وذلك: إما «بقول»، وإما «بالرواية عنه»، أو «بالعمل بخبره»، أو «بالحكم [به]».

وأعلاها: صريح القول. وتماهه:

أن يقول: هو «عدل» «رضي»، ويبين السبب.

الثاني: أن يروي عنه.

وهل ذلك تعديل به؟ على روايتين:

والصحيح: أنه إن عرف من عادته أو صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل، كانت الرواية تعديلاً له.

وإلا: فلا؛ إذ من عادة أكثرهم الرواية عمن لو كُلفوا الشاء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل.

فإن قيل: لو روى عن فاسق، كان غاشاً في الدين.

قلنا: لم يوجب على غيره العمل به، بل قال: «سمعت فلاناً قال كذا» وقد صدق فيه.

ثم لعلّه لم يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه، ووكل البحث إلى من أراد القبول.

الثالث: العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط، أو العمل بدليل آخر وافق الخبر، فليس بتعديل.

فإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر: فهو تعديل؛ إذ لو عمل بخبر غير العدل فُسّق.

ويكون حكم ذلك: حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.

الرابع: أن يحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول.

أما تركه الحكم بشهادته: فليس بجرح، إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح.

* * *

فصل

[ذكر الأدلة على عدالة الصحابة رضوان الله عليهم]

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف: أن الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم بتعديل الله - تعالى - وثنائه عليهم.

قال الله - تعالى -: ﴿وَالسَّيِّفُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨].

وقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «خير الناس قرني»^(١)، وقال: «إن الله اختارني واختار لي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٦٥١، ٣٦٥٠، ٦٤٢٨، ٦٦٩٥) ومسلم في صحيحه برقم (٢٥٣٥) وأبو داود في سننه برقم (٤٦٥٧) والترمذي في سننه برقم (٢٢٢٢) وأحمد في المسند (٤/٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٤٠) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه بلفظ: «إن خيركم =

أصحابًا وأصهارًا وأنصارًا»^(١).

فأي تعديل أصح من تعديل عَلام الغيوب، وتعديل رسوله ﷺ؟
ولو لم يرد: لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في طاعة الله تعالى وطاعة
رسوله ﷺ وبذل المهج ما يكفي في القطع بعدالتهم.
وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابي، ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته
مع الإيمان به.

ويحصل لنا العلم بذلك بخبره عن نفسه، أو عن غيره أنه صحب النَّبِيَّ ﷺ.
فإن قيل: قوله شهادة لنفسه فكيف يقبل؟

قلنا: إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل، لا
يلحق غيره مضرة، ولا يوجب تهمة، فهو كرواية الصحابي عن النَّبِيِّ ﷺ.

* * *

فصل

[في حكم المحدود في القذف]

المحدود في القذف: إن كان بلفظ الشهادة: فلا يردُّ خبره؛ لأن نقصان العدد
ليس من فعله.

ولهذا روى الناس عن أبي بكره واتفقوا على ذلك وهو محدود في القذف.
وإن كان بغير لفظ الشهادة: فلا تقبل روايته حتى يتوب.

* * *

فصل

في كيفية الرواية

وهي على أربع مراتب:

أعلاها: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه.

= قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم... الحديث.

وفي الباب عن عدد من الصحابة ﷺ.

(١) أخرجه الخطيب في تاريخه وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف الجامع برقم (١٥٣٥) وفي
السلسلة الضعيفة برقم (٣٠٣٧).

وذلك يسلط الراوي أن يقول «حدثني» و«أخبرني» و«قال فلان» و«سمعت» يقول.

الثانية: أن يقرأ على الشيخ فيقول: «نعم» أو يسكت، فتجوز الرواية به خلافاً لبعض أهل الظاهر.

ولنا: أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت.

نعم لو كان ثم مخيلة إكراه أو غفلة، لا يكتفي بسكوته.

وهذا يسلط الراوي على أن يقول: «أنبأنا، وحدَّثنا فلان قراءة عليه».

وهل يجوز أن يقول: أخبرنا أو «حدَّثنا»؟ على روايتين:

إحدهما: لا يجوز، كما لا يجوز أن يقول: «سمعت من فلان».

والأخرى: يجوز.

وهو قول أكثر الفقهاء.

لأنه إذا أقرَّ كان كقوله: «نعم»، والجواب بنعم كالخبر، بدليل ثبوت أحكام الإقرار به.

ولهذا: يقول: أشهدهني على نفسه.

وكذلك إذا قال الشيخ: «أخبرنا» أو «حدَّثنا»، هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟ على روايتين.

وهل يجوز أن يقول: «سمعت فلاناً»؟

فقد قيل: لا يجوز؛ لأنه يشعر بالنطق، وذلك كذب إلا إذا علم بصريح قوله، أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ.

الثالثة: الإجازة.

وهو: أن يقول: «أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صحَّ عندك من مسموعاتي».

الرابعة: المناولة.

وهو أن يقول: «خذ هذا الكتاب فاروه عني».

فهو كالإجازة؛ لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني، واللفظ وحده يكفي. وكلاهما تجوز الرواية به. فيقول: «حدثني أو أخبرني إجازة».

فإن لم يقل: «إجازة»، لم يجز.

وجوزّه قوم.

وهو فاسد؛ لأنه يشعر بسماعه منه، وهو كذب.
وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف، أنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة.
وليس بصحيح؛ لأن المقصود معرفة صحّة الخبر، لا عين الطريق.
وقوله: «هذا الكتاب مسموعي فاروه عني في التعريف»، كقراءته، والقراءة عليه.

فأما إن قال: «سماعي»، ولم يقل: «اروه عني» فلا تجوز الرواية عنه؛ لأنه لم يأذن، فلعلّه لا يجوز الرواية؛ لخلل يعرفه.
ولذلك لو قال: «عندي شهادة»، لا يشهد بها ما لم يقل: «أذنت لك أن تشهد على شهادتي».

فالرواية شهادة، والإنسان قد يتساهل في الكلام، لكن عند الجزم بها يتوقف.
وكذلك لو وجد شيئاً مكتوباً بخطه، لا يرويه عنه.
لكن يجوز أن يقول: «وجدت بخط فلان».
أما إذا قال العدل: «هذه نسخة من صحيح البخاري». فليس له أن يروي عنه.
وهل يلزم العمل به؟

ف قيل: إن كان مقلداً فليس له العمل به؛ لأن فرضه تقليد المجتهد.
وإن كان مجتهداً، لزمه؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها، دون أن يسمعها كل واحد منه، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن.
وقيل: لا يجوز العمل بما لم يسمعه. والله أعلم.

* * *

فصل

إذا وجد سماعه بخط يوثق به، جاز له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه إذا غلب على ظنه أنه سمعه.

وبه قال الشافعي.

وقال أبو حنيفة: لا يجوز؛ قياساً على الشهادة.

ولنا: ما ذكرنا من اعتماد الصحابة رضي الله عنهم على كتب النبي ﷺ.

ولأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته؛ بناء على دليل، وقد وجد ذلك. والشهادة: لا نسلمها على إحدى الروايتين.

وعلى الأخرى: أن الشهادة أكد؛ لما علم بينهما من الفروق، والله أعلم.

* * *

فصل

[في حكم الشك في السماع]

إذا شك في سماع حديث من شيخه، لم يجز أن يروي عنه؛ لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم.

وإن شك في حديث من سماعه والتبس عليه، لم يجز أن يروي شيئاً منها مع الشك؛ لما ذكرنا.

فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع:

فقال قوم: يجوز؛ اعتماداً على غلبة الظن.

وقيل: لا يجوز لأنه يمكن اعتبار العلم بما يروي فلا يجوز أن يروي مع الشك فيه كالشهادة.

* * *

فصل

[في حكم إنكار الشيخ للحديث]

إذا أنكر الشيخ الحديث، وقال: «لست أذكره»، لم يقدح ذلك في الخبر في قول إمامنا ومالك والشافعي، وأكثر المتكلمين.

ومنع منه الكرخي؛ قياساً على الشهادة.

وليس بصحيح؛ لأن الراوي عدل جازم بالرواية، فلا نكذب مع إمكان تصديقه، والشيخ لا يكذبه، بل قال: «لست أذكره».

فيمكن الجمع بين قوليهما بـ:

أن يكون نسيه؛ فإن النسيان غالب على الإنسان، وأيُّ محدث يحفظ جميع حديثه؟

فيجب العمل به؟ جمعاً بين قوليهما.

والشهادة تفارق الرواية في أمور كثيرة.

منها: أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على الأصل.

والرواية بخلافه؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ.

ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعته من غير مراجعة. وأهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة. وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة، والله أعلم.

وقد روى ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد^(١)، ثم نسيه سهيل، فكان بعد يقول: «حدثني ربيعة عني أنني حدثته» فلا ينكره أحد من التابعين.

* * *

فصل

[في حكم انفرد الثقة بزيادة في الحديث]

انفرد الثقة بزيادة في الحديث: مقبول، سواء كانت لفظاً أو معنى؛ لأنه لو انفرد بحديث لقبل، فكذلك إذا انفرد بزيادة.

وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة؛ إذ إن من المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين، وذكر الزيادة في أحدهما ولم يحضر راوي الناقص.

ويحتمل: أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس، أو عرض له في أثائه ما يزعجه، أو يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب قيامه قبل تمامه، أو سمع الكل ونسي الزيادة.

والراوي للتمام عدل، وقد جزم بالرواية فلا نكذبه مع إمكان تصديقه.

فإن علم أن السماع كان في مجلس واحد:

فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط.

فإن تساوى في الحفظ والضبط: قدم قول المثبت.

وقال القاضي: إذا تساوى فعلى روايتين.

* * *

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٦١٠، ٣٦١١) والترمذي في سننه (٢١٥/١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣٦٨) والشافعي في مسنده (١٤٠٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٣٠٧٦، ٣٠٧٧) وفي الإرواء (٣٠١/٨).

فصل

[في حكم رواية الحديث بالمعنى]

وتجوز رواية الحديث بالمعنى للعالم المفرق بين «المحتمل» و«غير المحتمل» و«الظاهر» و«الأظهر» و«العام» و«الأعم» عند الجمهور.

فيبدل لفظاً مكان لفظ فيما لا يختلف الناس فيه، كالألفاظ المترادفة مثل: «العود والجلوس» و«الصب والإراقة» و«الحظر والتحريم» و«المعرفة والعلم» وسائر ما لا يشك فيه، ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم.

ولا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً، دون ما فهمه بنوع استنباط، واستدلال يُختلف فيه.

ولا يجوز أيضاً للجاهل بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ.

ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقاً؛ لقول النبي ﷺ: «نَضَرَ الله امرأً سمع مقالتي فادّأها كما سمعها، فربّ مبلغ أوعى من سامع»^(١).

ولنا: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها، فبعبارة أولى.

وكذلك كان: سفراء النبي ﷺ يبلغونهم أوامره بلغتهم.

وهذا لأننا نعلم أنه لا تعبد في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق.

ويدل على ذلك: أن الخطب المتحدة والوقائع، رواها الصحابة بألفاظ مختلفة.

ولأن الشهادة أكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهداً يشهد بالعجمية، جاز أن يشهد على شهادته بالعربية.

ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى، فكذلك عنه؛ فإن الكذب فيهما حرام.

والحديث حجة لنا؛ لأنه ذكر العلة، وهو اختلاف الناس في الفقه والفهم، ونحن لا نجوزه لغير من يفهم.

جواب آخر: أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع، ولهذا لا يعدُّ كذباً.

قال أبو الخطاب: ولا يجوز أن يبدل لفظاً بأظهر منه؛ لأن الشارع ربما قصد

(١) تقدم تخريجه.

إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أخرى.

* * *

فصل

[في حكم مراسيل الصحابة]

مراسيل أصحاب النَّبِيِّ ﷺ مقبولة عند الجمهور .
 وشذَّ قوم فقالوا: لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره، أو بعادته
 أنه لا يروي إلا عن صحابي؛ لأنه قد يروي عن من لم تثبت لنا صحبته .
 وهذا ليس بصحيح؛ فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من
 أصاغر الصحابة مع إكثارهم .
 وأكثر روايتهم عن النَّبِيِّ ﷺ مراسيل . قال البراء بن عازب: «ما كلُّ ما حدَّثناكم
 به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، غير أنا لا نكذب» .
 وكثير منهم كان يروي الحديث، فإذا استكشف عنه: قال: «حدَّثني به فلان»،
 كأبي هريرة وابن عباس وغيرهما .
 والظاهر: أنهم لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم .
 فإن رَووا عن غير صحابي: فلا يروون إلا عمَّن علموا عدالته .
 والرواية عن غير عدل - وهو بعيد - : فلا يلتفت إلى هذا الوهم، ولا يعول
 عليه .

* * *

فصل

[في حكم مراسيل غير الصحابة]

فأما مراسيل غير الصحابة - وهو أن يقول: قال النَّبِيُّ ﷺ من لم يعاصره، أو
 يقول: قال أبو هريرة من لم يدركه - ففيها روايتان:
 إحداهما: تقبل، اختارها القاضي .
 وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين .
 والأخرى: لا تقبل . وهو قول الشافعي، وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر .
 ولهم دليلان:

أحدهما: أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا، لم نقبله، فإذا لم يسمه: فالجهل أتم؛ إذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته؟

الثاني: أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يُعين شاهد الأصل، فكذا الرواية. وافتراق «الشهادة» و«الرواية» في بعض التعبدات لا توجب فرقاً في هذا المعنى، كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول. ووجه الرواية الأولى:

أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم الثقة ناقله وعدالته. ولا يحلُّ له إلزام الناس بعبادة، أو تحليل حرام، أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه.

فيظهر أن عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله: «أخبرني وهو ثقة عدل». ولو شك في الحديث: ذكر من حدّثه؛ لتكون العهدة عليه دونه. ولهذا قال إبراهيم النخعي: «إذا رويت عن عبد الله وأسندت فقد حدّثني واحد، وإذا أرسلت: فقد حدّثني جماعة عنه».

فأما المجهول: فإن الرواية عنه ليس بتعديل له في إحدى الروايتين. وفي الأخرى: تكون تعديلاً على ما مضى ولا كذلك هاهنا. والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة: منها: «اللفظ» و«المجلس» و«العدد» و«الذكورية» و«العجز عن شهود الأصل»، و«الحرية عندهم» و«أنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحمّلهم إياها شهود الأصل، فيقولوا: اشهدوا على شهادتنا». والرواية بخلاف هذا. فجاز اختلافهما في هذا الحكم أيضاً.

* * *

فصل

[في حكم خبر الواحد فيما تعم به البلوى]

ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى كرفع اليدين في الصلاة، ومس الذكر ونحوه في قول الجمهور.

وقال أكثر الحنفية: لا يقبل، لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين

يوجد كثيرًا، وتنتقض الطهارة به، فلا يحلُّ للنَّبِيِّ ﷺ أن لا يشيع حكمه؛ إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة، وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه، ثم تتوافر الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه، وتقف روايته على الواحد؟

ولنا: أن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال^(١)، وخبر رافع بن خديج في المخابرة^(٢).

ولأن الراوي عدل جازم بالرواية، وصدقه ممكن، فلا يجوز تكذيبه، مع إمكان تصديقه.

ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس، والقياس مستنبط من الخبر وفرع له. فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى.

وما ذكره يبطل بـ: «الوتر» و«القهقهة» و«خروج النجاسة من غير السبيل» و«تثنية الإقامة» فإنه مما تعم به البلوى، وقد أثبتوه بخبر الواحد.

ولم يكلف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام، بل كلفه إشاعة البعض، ورد الخلق في البعض إلى خبر الواحد، كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: لا تبيعوا المكيل بالمكيل، والمطعوم بالمطعوم حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة.

فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد.

* * *

فصل

[في حكم خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات]

ويقبل خبر الواحد في الحدود، وما يسقط بالشبهات.

وحكي عن الكرخي: أن لا يقبل؛ لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة فلا يقبل؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادرأوا الحدود بالشبهات»^(٣).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٣٤٩) وقد تقدم.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه برقم (١٤٥٩) والحاكم في المستدرک (٣٨٤/٤) والبيهقي في سننه (٨/٢٣٨) والدارقطني في سننه (٣٢٣) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعًا بلفظ: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة».

وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة، فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام.
ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد، فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى.

وما ذكره: يبطل بـ«الشهادة» و«القياس»، فإنهما مظنونان ويُقبلان في الحدود.

* * *

فصل

[في حكم خبر الواحد فيما يخالف القياس]

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس.
وحكي عن مالك: أن القياس يقدم عليه.
وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول، أو معنى الأصول، لم يحتج به.
وهو فاسد؛ فإن معاذاً قدّم الكتاب والسنة على الاجتهاد، فصوّبه النبي ﷺ^(١).
وقد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص.
ولذلك قدّم عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك في غرة الجنين^(٢).
وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويُقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في كل أصبع عشر من الإبل»^(٣): رجع عنه إلى الخبر، وكان بمحض من الصحابة.

= وأخرجه البيهقي في سننه (٢٣٨/٨) من حديث علي رضي الله عنه بلفظ: «أدروا الحدود بالشبهات» وقال: في هذا الإسناد ضعف.

والحديث ضعفه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (٢٣٥٥).
(١) يشير إلى حديث معاذ رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله».
والحديث أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٥٩٢) والترمذي في سننه برقم (١٣٥٠) وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن أبي داود برقم (٧٧٠).
(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه (٢٦١/١) وأبو داود في سننه برقم (٤٥٦١) والبيهقي في سننه (٩٢/٨) وابن الجارود في المنتقى برقم (٧٨٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً بلفظ: «دية أصابع اليدين والرجلين عشرة من الإبل لكل أصبع».

ولأن قول النَّبِيِّ ﷺ كلام المعصوم، وقوله والقياس: استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن.

ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر.
وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها.
وحكموا في القسامة. بخلاف القياس وهو مخالف للأصول.

* * *

الأصل الثالث الإجماع

معنى الإجماع في اللغة: الاتفاق، يقال: «أجمعت الجماعة على كذا»: إذا اتفقوا عليه.

ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: «أجمع فلان رأيه على كذا»: إذا صمم عزمه عليه. قال الله - تعالى -: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١].

ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين. ووجوده متصور.

فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس، وسائر أركان الإسلام. وكيف يمتنع تصويره والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع، ومعرضون للعقاب بمخالفتها؟

وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب، لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين.

وإذا جاز اتفاق اليهود - مع كثرتهم - على باطل، فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه؟

ويُعرف الإجماع بـ«الأخبار» و«المشافهة»؛ فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم: العلماء المجتهدون، وهم مشهورون معروفون فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق. والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور.

= والحديث صححه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (٢٢٧١).

وقال النظام: ليس بحجة. وقال: «الإجماع كل قول قامت حجته»؛ ليدفع عن نفسه شناعة قوله، وهذا خلاف اللغة والعرف.

ولنا دليان:

أحدهما: قول الله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّيْنَهُ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) [النساء: ١١٥].

وهذا يوجب «اتباع سبيل المؤمنين، ويحرم مخالفتهم».

فإن قيل: إنما توعد على مشاقة الرسول ﷺ، وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً، أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد. ومن وجه آخر: وهو أنه إنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه؛ لقوله تعالى في الآية: ﴿مَنْ بَعْدَ مَا نَبَّيْنَهُ لَهُ الْهُدَى﴾ والحق - في هذه المسألة - من جملة الهدى فيدخل فيها.

ويحتمل: أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين.

ويحتمل: أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر.

ولأن المخالف من جملة المؤمنين، فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم، ولو قدر أنه لم يرد شيء من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع أصل لا يثبت بالظن.

قلنا: التوعد على الشيئين يقتضي أن يكون الوعيد يلحق بكل واحد منهما منفرداً، أو بهما معاً.

ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معيئاً، والآخر لا يلحق به الوعيد كقول القائل: «من زنى أو شرب ماء: عوقب».

وهذا لا يدخل في القسم الثاني، لأن مشاقة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة، فثبت أنه من القسم الأول.

وأما الثاني: فلا يصح؛ فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً من غير شرط.

وإنما ذكر «تبين الهدى» عقيب قوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾، وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقاً، فلأن لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين - مع أنه لم يذكر معه - أولى.

(١) ... تَوَلَّاهُ مَا تَوَلَّى وَصُفِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾.

وأما الثالث: فنوع تأويل، وحمل اللفظ العام على صورة واحدة.
وأما الرابع: فإن مطلق الاحتمال لا يؤثر في نفس كونه من الأدلة الأصلية؛ إذ ما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال؛ فإن النص يحتمل أن يكون منسوخاً والعام يجوز أن يكون مخصوصاً، وهذا شبهه لم يمنع كونه من الأصول كذا هاهنا.
الدليل الثاني من السُّنة:

قول النَّبِيِّ ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وروي: «لا تجتمع على خطأ» وفي لفظ: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ»^(١).

وقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(٢).

وقال: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»^(٣) و: «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»^(٤).

وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٥). وقال: «ثلاث لا يغل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين»^(٦). ونهى عن الشذوذ وقال: «من شذَّ شذَّ في النار»^(٧).

(١) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٢٢٦٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة»

والحديث صححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن الترمذي برقم (١٧٥٩).
(٢) هذا جزء من أثر موقوف على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وقد أخرجه أحمد في المسند (٣٧٩/١) ولفظه: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ».

(٣) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٧٥٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٣٩٨١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٧٠٥٣، ٧٠٥٤، ٧١٤٣) ومسلم في صحيحه برقم (١٨٤٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتة جاهلية» وفي لفظ: «... فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية».

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه برقم (٣٩٥٠) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه وإسناده ضعيف جداً كما قال العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن ابن ماجه برقم (٨٥٦).

(٦) جزء من حديث: «نضر الله امرأ...» وقد تقدم تخريجه.

(٧) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٢٢٦٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن الترمذي برقم (٣٨٢).

وقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»^(١).

وقال: «من أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»^(٢).

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من السلف والخلف.

وهي وإن لم تتواتر آحادها، حصل لنا بمجموعها العلم الضروري، أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة، وبين عصمتها عن الخطأ.

وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة علي، وسخاء حاتم، وعلم عائشة، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواترة، بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جردنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع.

ويشبه ذلك: ما يحصل العلم فيه بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال، ويحصل بمجموعها العلم الضروري.

ومن وجه آخر:

أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحد خلافاً إلى زمن النظام.

ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها، توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت المذاهب في الرد والقبول.

ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف، وإبداء تردد فيه.

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه برقم (١٩٢٠) وأبو داود في سننه (٢٠٢/٢) والترمذي في سننه (٣٦/٢) وابن ماجه في سننه (٤٦٤/٢ - ٤٦٥) وأحمد في المسند (٢٧٨/٥ - ٢٧٩) والحاكم في المستدرک (٤٤٩/٤ - ٤٥٠) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٣١١، ٧٤٥٩) ومسلم في صحيحه برقم (١٩٢١) وأحمد في المسند (٢٤٤/٤، ٢٤٨، ٢٥٢) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». وفي الباب عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٢١٦٥) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣٦٣) وأحمد في المسند (١٨/١، ٢٦) وابن حبان في صحيحه برقم (٢٢٨٢) موارد) والحاكم في المستدرک (١٨/١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن ابن ماجه برقم (١٩١٣) وصحيح سنن الترمذي برقم (١٧٥٨).

ومن وجه آخر:

وهو: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو: الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به.

أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع: فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟

وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبيه له؟ وهذا وجه الاستدلال.

* * *

فصل

[هل يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر؟]

ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر؛ لأن الحجة في قولهم لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة. فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم، فهم على الحق يقيناً؛ صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

* * *

فصل

[لا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع]

ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع. وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين.

فأما العوام: فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين. وقال قوم: يعتبر قولهم؛ لدخولهم في اسم «المؤمنين» ولفظ «الأمة».

وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع، إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة.

وإن تصور، فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم، وتفرقهم في البوادي والقرى والأمصار؟

ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي في نقصان الآلة. ولا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته. والعامي إذا قال قولاً، علم أنه يقوله عن جهل، وليس يدري ما يقول. ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء، ويحرم عليه ذلك. ولذلك «ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^(١). وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء، وتحريم الفتوى بالجهل والهوى.

* * *

فصل

[من يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم هل يعتد بخلافه؟]

ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام، واللغة، والنحو، ودقائق الحساب، فهو كالعامي لا يعتد بخلافه؛ فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علمًا سواه.

فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة [له] بالأصول؛ أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو، فلا يعتد بقولهم أيضًا.

وقال قوم: لا ينعقد الإجماع بدونهم؛ لأن الأصولي - مثلاً - العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق، وصيغة الأمر والنهي والعموم: متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع.

وآية ذلك: أن «العباس» و«طلحة» و«الزبير» ونظراءهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبادلة وزيد بن ثابت، ومعاذ، يعتد بخلافهم.

وكيف لا، وهم يصلحون للإمامة العظمى، وقد سمى بعضهم في الشورى؟ ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد.

(١) يشير إلى حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالماً، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا».

والحديث أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٠٠، ٧٣٠٧) ومسلم في صحيحه برقم (٢٦٧٣) والترمذي في سننه برقم (٢٦٥٢) وابن ماجه في سننه برقم (٥٢) وأحمد في المسند (١٦٢/٢).

لكن عرفوا الكتاب والسُّنة، وكانوا أهلاً لفهمهما .
والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع
لهذه الدقائق .

ولنا: أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظر فيقيس عليه .
ومن يعرف كيفية الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه، لا يمكنه الاستنباط .
وكذلك من يعرف النصوص ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها، كيف يمكنه
تعرف الأحكام؟

وأما الصحابة الذين ذكروهم: فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام، وكيفية الاستنباط،
وإنما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم .

فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية؛ أم قطعية؟

قلنا: اجتهادية، فمتى جَوَّزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف، لم
يبق الإجماع حجة قاطعة .

* * *

فصل

[في عدم الاعتداد بقول الكافر والفاسق في الإجماع]

ولا يعتد [في] الإجماع بقول كافر، سواء كان بتأويل أو بغير تأويل .
فأما الفاسق باعتقاد أو فعل، فقال القاضي: لا يعتد بهم .

وهو قول جماعة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا
قوله في الإجماع .

ولأنه لا يقبل قوله منفرداً فكذلك مع غيره .

وقال أبو الخطاب: يعتد بهم؛ لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١) .

* * *

(١) تقدم تخريجه .

فصل

[إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فهل يعتد بخلافه؟]

إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة، اعتدَّ بخلافه في الإجماع عند الجمهور.

واختاره أبو الخطاب.

وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتدُّ به. وقد أوماً أحمد رحمته الله إلى القولين. وجه قول القاضي رحمته الله:

أن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، وقولهم حجة على من بعدهم، فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة. ولذلك قدّمنا تفسيرهم.

وأنكرت عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة حين خالف ابن عباس، قالت: «إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها».

ووجه الأول:

أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الكل.

نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم، فهو مسبوق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع.

ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سوَّغوا اجتهاد التابعين.

ولهذا وليَّ عمر رضي الله عنه شريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السُّنة فاجتهد رأيك».

وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله كعلقمة والأسود وغيرهما، وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة قد كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم فكيف لا يعتدَّ بخلافهم؟ وقد روى الإمام أحمد في الزهد أن أنساً سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا».

وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة.

ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول المتأخرين من الصحابة بقول من تقدمهم، وقول المتقدمين منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وإنكار عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة مخالفة ابن عباس، قد خالفها أبو هريرة فقال: «أنا مع ابن أخي»^(١).

ثم هي قضية في عين، يحتمل أنها لم تره من المجتهدين.
ويحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس، والله أعلم.

* * *

فصل

[في حكم انعقاد الإجماع بقول الأكثر]

لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور. وقال محمد ابن جرير وأبو بكر الرازي: ينعقد. وقد أوماً إليه أحمد رحمته الله.
ووجهه: أن مخالفة الواحد شذوذ وقد نهى عن الشذوذ، قال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٢)، وقال: «الشیطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»^(٣).

ولنا: أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال الله - تعالى -: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَردُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].
فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر.

قلنا: هذا مجاز، ولا يجوز التخصيص بالتحكم.
وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين، كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣] ونحوها، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤] و﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئْتَهُ كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٩] و﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورِ﴾ [سبأ: ١٣] وقال رحمته الله: «بدأ الدين غرباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٩٠٩) ومسلم في صحيحه برقم (١٤٨٥) والترمذي في سننه برقم (١١٩٤) والنسائي في سننه برقم (٣٥١١) عن سليمان بن يسار أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة وهما يذكران المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال، فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حلت فجعلنا يتنازعان ذلك، قال: فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي - يعني أبا سلمة - فبعثوا كريياً - مولى ابن عباس - إلى أم سلمة يسألها عن ذلك؟ فجاءهم فأخبرهم أن أم سلمة قالت: إن سبيعة الأسلمية تُفست بعد وفاة زوجها بليال، وإنها ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأمرها أن تتزوج.

(٢) تقدم تخريجه. (٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤٥) وابن ماجه في سننه برقم (٣٩٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

دليل ثان: إجماع الصحابة على تجويز المخالفة لآحاد؛ فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض، وانفرد ابن مسعود بمثلها. فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس القول بـ«المتعة» و: «إنما الربا في النسيئة»^(١).

وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة. قلنا: إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السُّنة المشهورة والأدلة الظاهرة. ثم هب أنهم أنكروا عليهم والمنفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم. والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق. ولعله أراد به الشاذ من الجماعة الخارج على الإمام، على وجه يثير الفتنة كفعل الخوارج. وهذا الجواب عن الحديث الآخر، والله أعلم.

* * *

فصل

[في حكم إجماع أهل المدينة]

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة. وقال مالك: هو حجة؛ لأنها معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة، فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق، وخروجه عنهم. ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة. وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها. كـ«علي» و«ابن مسعود» و«ابن عباس» و«معاذ» و«أبي عبيدة» و«أبي موسى» وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم. وقوله: «يستحيل خروج الحق عنهم»، تحكم؛ إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر، أو في المدينة، ثم يخرج منها قبل نقله. وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها؛ فإن مكة أفضل منها ولا أثر لها في الإجماع.

(١) تقدم تخريجه.

ولأن [إجماع أهل المدينة] لو كان حجة، لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

* * *

فصل

[في حكم إجماع الخلفاء الأربعة]

واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة: ليس بإجماع.
وقد نقل عن أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم.
والصحيح: أن ذلك ليس بإجماع؛ لما ذكرناه.
وكلام أحمد - في إحدى الروايتين عنه -: يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً.

مسألة: [انقراض العصر هل هو شرط في صحة الإجماع؟]

ظاهر كلام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.
وهو قول بعض الشافعية.
وقد أوماً إلى أن ذلك ليس بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة: انعقد الإجماع.
وهو قول الجمهور، واختاره أبو الخطاب.
وأدلة ذلك أربعة:

أحدها: أن دليل الإجماع: «الآية» و«الخبر»، وذلك لا يوجب اعتبار العصر.
الثاني: أن حقيقة الإجماع: الاتفاق، وقد وُجد، ودوام ذلك استدانة له، والحجة في اتفاقهم، لا في موتهم.
الثالث: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.
الرابع: أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع؛ فإنه إن بقي واحد من الصحابة، جاز للتابعي المخالفة؛ إذ لم يتم الإجماع، وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم، فلتابعي التابعين مخالفتهم، وهذا خبط.
ووجه الأول أمران:

أحدهما: ذكره الإمام أحمد وهو: أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته.
وحدُّ الخمر: ضرب أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، ثم ضرب علي أربعين.

ولو لم يشترط انقراض العصر، لم يجز ذلك.
الثاني: أن الصحابة لو اختلفوا على قولين: فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين، فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً.
ولو لم يشترط انقراض العصر: لم يجز ذلك؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين.

فإن قيل: لا نسلم تصوّر وقوع هذا؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين.
ثم إن سلّمنا تصوّره: فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يخرج، فإذا اتفقوا: زال القول الآخر؛ لعدم من يفتي به.
الثالث: لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح.
قلنا: هذا متصور عقلاً؛ إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه. فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي، لم لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟
وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول، لم لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟

وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على «قتال مانعي الزكاة» بعد الخلاف.
وعلى: «أن الأئمة من قريش» وعلى «إمامة أبي بكر رضي الله عنه» بعد الخلاف.
ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات، فلم لا يجوز في الظنيات؟
ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين، ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر، وهو محل النزاع فكيف يجعل دليلاً؟
والثاني: غير صحيح؛ فإنه لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده.
وفرض المقلد: تقليد أي المجتهدين شاء.
وأما الثالث: فدليله: إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف، فدل على صحته.

مسألة: [هل الإجماع حجة في كل عصر؟]

إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة خلافاً لداود، وقد أوماً أحمد رحمهما الله إلى نحو من قوله.

ووجهه: أن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة - وإن ماتوا - لم يخرجوا من المؤمنين، ولا من الأمة.

ولذلك: لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة، لم يصير إجماعاً.

ولا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت.

ومقتضى هذا: أن لا ينعقد الإجماع أيضاً للصحابة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود، دون من لم يوجد.

أو نقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية؛ إذ المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة.

ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه.

ولنا: ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر.

والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين.

ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم - مع كثرتهم - كما سبق.

ولأنه إجماع أهل العصر، فكان حجة كإجماع الصحابة.

وما ذكروه باطل، إذ يلزم على مساقه: أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده بعد نزول الآية، كشهداء أحد واليمامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع.

وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين، بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر.

فثبت أن وصف كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت، ويدخل في ذلك الغائب؛ لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف، لا بالقوة، ولا بالفعل.

بل الطفل والمجنون لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف، فالميت أولى.

وما ذكروه من احتمال مخالفة واحد من الصحابة، يبطل بالميت الأول من الصحابة؛ فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقته مخالفته.

وهذا التحقيق: وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج؛ إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه، ولم ينقل. وإجماع الصحابة: يحتمل أن يكون واحد منهم أضرار المخالفة، وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق. والخبر يحتمل أن يكون كذباً فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات.

* * *

فصل

[هل اختلاف التابعين على أحد قولي الصحابة إجماع؟]

إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما: فقال أبو الخطاب والحنفية: يكون إجماعاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق»^(١). وغيره من النصوص. ولأنه اتفاق من أهل عصر فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين، ثم اتفقوا على أحدهما. وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً؛ لأنه فتيا بعض الأمة؛ لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم. ولذلك يقال: خالف أحمد، أو وافقه بعد موته، فأشبهه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما. فإن قيل: إن ثبت نعت الكلية للتابعين: فيكون خلاف قولهم حراماً. وإن لم يكونوا كل الأمة، فلا يكون قولهم إجماعاً. أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء، فهذا متناقض. قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم. أما ما أفتى به الصحابي: فقوله لا يسقط بموته. ولو مات القائل فأجمع الباقيون على خلافه، لا يكون إجماعاً. ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقيون على خلافه، كان إجماعاً. ومن وجه آخر: أن اختلاف الصحابة على قولين: اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل منهما فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

* * *

(١) تقدم تخريجه.

فصل

[إذا اختلف الصحابة على قولين، هل يجوز إحداث قول ثالث؟]

إذا اختلف الصحابة على قولين: لم يجوز إحداث قول ثالث في قول الجمهور.

وقال بعض الحنفية: وبعض أهل الظاهر: يجوز لأمر ثلاثة:

أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

الثاني: أنه لو استدلل الصحابة بدليل وعللوا بعلّة، جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطالانه، كذا هاهنا.

الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما، فذهاب التابعي إلى التجويز في إحداهما، والتحريم في الأخرى كان جائزاً وهو قول ثالث.

ولنا: أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه؛ فإنه لو كان الحق في القول الثالث: كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم لله بحجته، ولم يبق منهم أحد على الحق وذلك محال.

قولهم: «إنهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث».

قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد: فهو كذلك، ولم يجوزوا خلافهم.

فأما إذا عللوا بعلّة فيجوز بسواها؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس في اطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق، بخلاف مسألتنا.

وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم:

إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين: فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق.

وإن لم يصرحوا به: جاز التفريق؛ لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة.

ودعوى المخالفة هاهنا جهل بمعنى المخالفة؛ إذا المخالفة: نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي في حكم واحد؛ ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً، ولا يلتزم الحكم من المسألتين، بل نقول: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من جميع الأمة وليس محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة.

ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين، فتخطيء فرقة في مسألة، وتصيب فيها الأخرى، وتخطيء في المسألة الأخرى، وتصيب فيها المخطئة الأولى والله أعلم.

* * *

فصل

[في حكم الإجماع السكوتي]

إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا: فإن لم يكن قولاً في تكليف: فليس بإجماع. وإن كان: فعن أحمد رحمه الله ما يدل على أنه إجماع. وبه قال أكثر الشافعية. وقال بعضهم: يكون حجة ولا يكون إجماعاً. وقال جماعة آخرون: لا يكون حجة ولا إجماعاً، ولا ننسب إلى ساكت قولاً إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين للرضا وتجوز الأخذ به. وقد يسكت من غير إضمار الرضا؛ لسبعة أسباب: أحدها: أن يكون المانع في باطنه لا يطلع عليه. الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب. الثالث: أن لا يرى الإنكار في المجتهدين، ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن هو موافقاً. الرابع: أن لا يرى البدار في الإنكار مصلحة؛ لعارض من العوارض ينتظر زواله، فيموت قبل زواله، أو يشتغل عنه. الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه، وناله ذلٌّ وهوان، كما قال ابن عباس - حين سكت عن القول بالعدل في زمن عمر رضي الله عنه -: «كان رجلاً مهيباً فهيبتة». السادس: أن يسكت؛ لأنه متوقف في المسألة؛ لكونه في مهلة النظر. السابع: أن يسكت؛ لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار؛ لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه، وأخطأ في وهمه. ولنا: أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام: أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة.

الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم.

وكلاهما خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته.

الثالث: أن يسكتوا تقية.

فلا [بدءاً] يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقافته وخاصته، فلا يلبث القول أن ينتشر.

الرابع: أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر.

وهو خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته.

الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب.

فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة، ولهذا عاب بعضهم على بعض مسائل انتحلوها.

ثم العادة: أن من يتحل مذهباً يناظر عليه، ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا.

السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهدين.

وهو بعيد لما ذكرناه؛ فثبت: أن سكوته كان لموافقته.

ومن وجه آخر: أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة، فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقيين، كانوا لا يجوزون العدول عنه، فهو إجماع منهم على كونه حجة.

ومن وجه آخر: أنه لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع؛ إذ لم ينقل إلينا في مسألة قول كل عالم في العصر مصرحاً به.

وقول من قال: هو حجة وليس بإجماع، غير صحيح؛ فإننا إن قدرنا رضى الباقيين، كان إجماعاً، وإلا: فيكون قول بعض أهل العصر، والله أعلم.

مسألة: [انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس]:

يجوز أن انعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

وقال قوم: لا يتصور ذلك؛ إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها، وتفاوت أفهامها على مضمون؟ أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس.

وقال آخرون: هو متصور، وليس بحجة؛ لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب.

ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال.

أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأئني بعد في أن يتفقوا على أن النبذ في معنى الخمر في التحريم؛ لكونه في معناه في الإسكار؟ وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر، وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال.

فإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل - مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني -، لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟ وأما منع تصويره بناء على الاختلاف في القياس: فإنما نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم. وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه، والآخرين إلى اجتهاد يظنونهم ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس. وكما يجوز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس. وإذا ثبت تصويره، فيكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع.

* * *

فصل

[أقسام الإجماع]

الإجماع ينقسم إلى «مقطوع» و«مظنون». فالمقطوع: ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر. والمظنون: ما اختل فيه أحد القيدتين، بأن يوجد مع الاختلاف فيه ك: الاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة. أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقيين. أو توجد شروطه، لكن ينقله آحاد.

وذهب قوم: إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد؛ لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟ وليس ذلك بصحيح؛ فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد. وقولهم: «هو دليل قاطع».

قلنا: قول النبي ﷺ دليل قاطع أيضاً في حق من يشافهه أو يبلغه بالتواتر فهو كالإجماع.

وقد قيل: الإجماع أقوى من النص؛ لتطرق النسخ إلى النص، وسلامة الإجماع منه؛ فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص.

* * *

فصل

[الأخذ بأقل ما قيل]

الأخذ بأقل ما قيل، ليس متمسكاً بالإجماع نحو اختلاف الناس في دية الكتابي:
 فقيل: دية المسلم؛ وقيل: النصف؛ وقيل: الثلث.
 فالقائل: إنها الثلث، ليس هو متمسكاً بالإجماع؛ لأن وجوب الثلث متفق عليه.
 وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟
 ولو كان إجماعاً كان مخالفه خارقاً للإجماع، وهذا ظاهر الفساد. والله - تعالى - أعلم.

* * *

الأصل الرابع

استصحاب الحال ودليل العقل

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل.
 فالنظر في الأحكام: إما في إثباتها، وإما في نفيها.
 أما الإثبات: فالعقل قاصر عنه.
 وأما النفي: فالعقل قد دل عليه، إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، فانتفض العقل دليلاً على أحد الشطرين.
 ومثاله: لما دلَّ السَّمْع على خمس صلوات، بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها؛ لأن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها منتفياً، ولا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي.
 وإذا أوجب عبادة على قادر، بقي العاجز على ما كان عليه.
 ولو أوجبها في وقت، بقيت في غيره على البراءة الأصلية.
 فإن قيل: إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط أن لا يرد سماع، فبعد وضع

الشرع لا يعلم نفي السمع، ومتهاكم: عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجة. ولو جاز ذلك: لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل.

قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن؛ فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا صلاة سادسة؛ إذ لو كان، لنقل وانتشر، ولم يخف على جميع الأمة. وهذا علم بعدم الدليل، لا عدم علم بالدليل.

وأما الظن: فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، فلم يظهر له - مع أهليته، وإطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء، وشدة بحثه وعنايته -: غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل؛ لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد. وهذا غاية الواجب على المجتهد.

وأما العامي: فلا قدرة له؛ فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالع، أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يدري ما فيه، لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية، ووسط، ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي، والبيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة؛ فإن الأخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث.

قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بذل وسعه فلم يجد، فله الرجوع إلى دليل العقل، فإن الأخبار قد دوت، والصحاح قد صُنِّفَتْ، فما دخل فيها محصور، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

فإن قيل: فلم لا يكون واجباً لا دليل عليه؟ أو له دليل لم يبلغنا؟ قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه: فمحال؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع. والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرناه.

فأما استصحاب دليل الشرع: فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته في دوامه كالمملك الثابت، وشغل الذمة بالإتلاف، أو الالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب كتكرار شهر رمضان، وأوقات الصلوات.

فالاستصحاب إذن: عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغير أو العلم به.

فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف: فليس بحجة في قول الأكثرين.

وقال بعض الفقهاء: هو دليل، واختاره أبو إسحاق بن شاقلا.
مثاله: أن تقول في المتيّم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها.

فنحن نستصحب ذلك حتى يأتي دليل يزيلنا عنه.
وهذا فاسد؛ لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم.
وأما في حال الوجود: فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال.

وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس الاختلاف.
و«العموم» و«النص» و«دليل العقل» لا يضاده نفس الاختلاف فلذلك صح استصحابه معه.

* * *

فصل

[النافي للحكم هل يلزمه الدليل؟]

والنافي للحكم يلزمه الدليل.
وقال قوم في الشرعيات: كقولنا، وفي العقليات: لا دليل عليه.
وقال قوم: [لا دليل] عليه مطلقاً لأمرين:
أحدهما: أن المدعى عليه الدّين لا دليل عليه.
والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟
كإقامة الدليل على براءة الذمة.
ولنا: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُهْنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢].
ومن المعنى: أن يقال للنافي: ما ادّعت نفيه، علمته أم أنت شك فيه؟
فإن أقر بالشك: فهو معترف بالجهل.
وإن ادّعى العلم: فإما أن يعلمه بنظر، أو تقليد.

فإن ادّعى العلم بتقليد: فهو أيضًا معترف بعمى نفسه، وإنما يدّعي البصيرة لغيره.

وإن كان عن نظر: فيحتاج إلى بيانه.

ولأنه لو سقط الدليل عن النافي، لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول - بدل قوله: «محدث» - «ليس بقديم»، وبديل قوله: «قادر»: «ليس بعاجز».

وقولهم: «إن المدّعى عليه الدّين لا دليل عليه»، عنه أجوبة:

أحدها: المنع؛ فإن اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة، فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر؛ لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك.

واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلًا. كاحتمال الكذب في الشهادة.

الثاني: إنما لم يحتج المنكر إلى دليل؛ لوجود اليد التي هي دليل الملك؛ إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.

الثالث: إنما لم يجب عليه الدليل: للعجز عنه؛ إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف: بأن يلازمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة اللحظات، وهو محال.

وشغل الذمة أيضًا لا سبيل إلى معرفته؛ فإن الشاهد لا يحصل إلا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره، وذلك في الماضي.

أما في الحال: فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء، فاكتفي بالشهادة على سبب اللزوم، واكتفي هاهنا باليمين بقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»^(١).

أما في مسألتنا: فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات، فقد يصادف الدليل عليه من الإجماع كنفي وجوب صلاة الضحى، وصوم شوال، أو بنص كقوله:

(١) أخرجه الترمذي في سننه برقم (١٣٦٤) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه بلفظ: «البينة على المدعي، واليمين على المدّعى عليه» وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن الترمذي برقم (١٠٧٨).

وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٥٥٢) ومسلم في صحيحه برقم (١٧١١) وأبو داود في سننه برقم (٣٦١٩) والترمذي في سننه (٢٥١/١) والنسائي في سننه (٣١١/٢) وأحمد في المسند (٣٤٢/١، ٣٥١، ٣٦٣) والبيهقي في سننه (٢٥٢/١٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدّعى عليه».

«لا زكاة في الحلي»^(١) و«لا زكاة في المعلوفة»^(٢). أو بمفهوم، أو بقياس، كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة.

وإن عدم الأدلة: فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل. وأما العقلية: فيمكن نفيها بأن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال.

ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم؛ فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان.

* * *

بيان أصول مختلف فيها

وهي أربعة أيضًا:

الأول: شرع من قبلنا، إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبدًا بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان:

إحدهما: أنه شرع لنا، اختارها التميمي وهو قول الحنفية.

والثانية: ليس بشرع لنا.

وعن الشافعية كالمذهبيين.

وجه أنه ليس بشرع لنا: سبعة أدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] فدل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي بعث إلى

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (١٠٧/٢) وابن الجوزي في التحقيق (١٩٦/١) من حديث جابر رضي الله عنه، وهو حديث باطل لا يصح كما قال البيهقي في المعرفة والألباني في الإرواء برقم (٨١٧).

(٢) وهو مستفاد من حديث أنس رضي الله عنه في كتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي وجهه إلى البحرين والذي ذكر فيه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين وفيه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة».

وقد أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤٥٤) وفي غير موضع.

قومه»^(١) فدل على أن كل نبي يختص شرعه قومه، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص.

الثالث: أن النبي ﷺ رأى يومًا بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال: «ما هذا؟! ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي»^(٢).

الرابع: أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: بم تحكم؟ فذكر الكتاب، والسنة، والاجتهاد، ولم يذكر شريعة من قبلنا، وصوبه النبي ﷺ^(٣). ولو كانت من مدارك الأحكام، لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها.

فإن قيل: اندرجت «التوراة» و«الإنجيل» تحت الكتاب؛ فإنه اسم جنس يعم كل كتاب.

قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يُعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب، ولا الرجوع إليها؟

الخامس: لو كان النبي ﷺ متعبداً بها: للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها.

ولم يعهد ذلك إلا في آية الرجم، لتعريفهم أنه ليس بمخالف لدينهم.

السادس: أنه لو كان مدركاً لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا.

السابع: إطباق الأمة على أن هذه الشريعة: شريعة رسول الله ﷺ بجملتها، ولو تعبد بشرع غيره، كان مخبراً لا شارعاً.

ووجه الرواية الأولى: «خمس آيات» و«ثلاثة أحاديث».

أما الآيات فقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنَهُمْ أَقْتَدُ﴾ [الأنعام: ٩٠].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٣٣٥، ٤٣٨، ٣١٢٢) ومسلم في صحيحه برقم (٥٢١) وغيرهما من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحرر وأسود، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهورا ومسجدا، فأبى رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة» واللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٣٨/٣) عن جابر رضي الله عنه قال: نسخ عمر كتابا من التوراة بالعربية فجاء به إلى النبي ﷺ، فجعل يقرأ ووجه رسول الله ﷺ يتغير، فقال له رجل من الأنصار: ويحك يا ابن الخطاب، ألا ترى وجه رسول الله ﷺ؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، وإنكم إما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني».

(٣) تقدم تخريجه.

وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ [المائدة: ٤٤].

وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣].

وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣].

وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

فإن قيل: أما الآيات الثلاث، فالمراد بها التوحيد بدليل: أنه أمره باتباع هدى جميعهم، وما أوصى به جملتهم، وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة؛ فدل على أنه أراد الهدى المشترك.

والملة: عبارة عن أصل الدين بدليل أنه قال: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠] ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له.

والهدى والنور: أصل الدين والتوحيد.

قلنا: الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَهَدَاهُمْ أَفْتَدَى﴾ وهي من جملة ما أوصى به الأنبياء - عليهم السلام -.

وقولهم: «في شرائعهم الناسخ والمنسوخ».

قلنا: إنما يتبع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة.

وأما الأحاديث فمنها: أنه قضى بالقصاص في السن وقال: «كتاب الله القصاص»^(١)، وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْنِ بِاللَّيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥].

الثاني: مراجعته التوراة في رجم الزانيين^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٧٠٣، ٢٨٠٦، ٤٤٩٩، ٤٥٠٠، ٤٦١١، ٦٨٩٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٧٥) بنحوه من حديث أنس رضي الله عنه أن الربيع وهي ابنة النضر كسرت ثنية جارية فطلبوا الأرش، وطلبوا العفو فأبوا، فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص، فقال أنس بن النضر: أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتهما، فقال: «يا أنس كتاب الله القصاص» فرضي القوم وعفوا، فقال النبي ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره».

(٢) يشير إلى ما أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٣٢٩، ٤٥٥٦، ٧٣٣٢) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٩٩) وأبو داود في سننه برقم (٤٤٤٦) والترمذي في سننه برقم (١٤٣٦) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ أتى يهودي ويهودية قد زنيا، فانطلق رسول الله ﷺ حتى جاء يهود فقال: «ما تجدون في التوراة على من زنى؟» قالوا: نسود وجوههما ونحملهما، ونخالف بين وجوههما، ويطاف بهما، قال: «فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين» فجاءوا بها، فقرأوها حتى إذا مروا بآية الرجم، وضع الفتى الذي يقرأ يده على آية الرجم، وقرأ ما بين يديها وما وراءها، فقال له عبد الله بن سلام - وهو مع رسول الله ﷺ -: «مره فليرفع يده، فرفعها فإذا تحتها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما».

الثالث: قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»^(١)، ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤] وهذا خطاب مع موسى عليه السلام. وقد أجيب عن الأول: بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَذَرُ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَذَرُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وعن الثاني: بأنه راجع التوراة ليين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم. ومن المعنى: أن شرع الله - تعالى - الحكم في حق أمة يدل على تعلُّق المصلحة به؛ فإنه حكيم لا يخلو حكمه من المصلحة، ويدل على اعتبار الشارع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يقوم على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة. وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]: فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها؛ نظرًا إلى الأكثر. وبقية الأدلة تندفع بـ: كون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم. فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذًا في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها، ولا البحث عنها. وإنما الواجب: الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كـ: «آية القصاص» و«الرجم» ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة، فيكون منهما. فلا يجوز العدول إلى الاجتهاد مع وجوده.

* * *

الثاني من الأصول المختلف فيها قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف

فروي: أنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم. وهو قول مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٩٧) ومسلم في صحيحه برقم (٦٨٤) وأبو داود في سننه برقم (٤٤٢) والنسائي في سننه (١٠٠/١) والترمذي في سننه (٣٣٥/١) وابن ماجه في سننه برقم (٦٩٦، ٦٩٥) وأحمد في المسند (٢١٦/٣)، ٢٤٣، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٨٢) والدارمي في سننه (٢٨٠/١) والبيهقي في سننه (٢١٨/٢) وابن أبي شيبة في المصنف (١٨٩/١) من حديث أنس رضي الله عنه.

وروي: ما يدل على أنه ليس بحجة.

وبه قال عامة المتكلمين، والشافعي في الجديد، واختاره أبو الخطاب؛ لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته، وكيف تتصور عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟ وقد جوز الصحابة مخالفتهم، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما.

فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف بينهم، وتجويزهم مخالفتهم، ثلاثة أدلة.

وقال قوم: الحجة قول الخلفاء الراشدين، لقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»^(١).

وذهب آخرون: إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لقوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(٢).

ووجه الرواية الأولى: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣).

فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره، بدليل: أن الصحابي غير داخل فيه.

قلنا: اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابي بقريته، أنهم الذين أمر بتقليدهم، وجعل الأمر لغيرهم.

ومن وجه آخر: هو أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد من الخطأ، لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى، كالعلماء مع العامة.

وما ذكره من «عدم العصمة»: فلا يلزم؛ فإن المجتهد غير معصوم، ويلزم العامي تقليده.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٦٠٧) والترمذي في سننه برقم (٢٦٧٦) وابن ماجه في سننه برقم (٤٢) وأحمد في المسند (١٢٦/٤) وابن حبان في صحيحه برقم (٥) من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه، ولفظه بتمامه: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدًا حبشيًا، فإنه من يشأ منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٣٨٥١).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٣٦٦٣) وابن ماجه في سننه برقم (٩٧) وأحمد في المسند (٥/٣٨٥) من حديث حذيفة رضي الله عنه، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن الترمذي برقم (٢٨٩٥).

(٣) ولا يصح، قال الذهبي في الميزان (٢/٦٠٥): باطل، وقال الحافظ في التلخيص (٤/١٩٠): إسناده واه.

وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم: لا يصح؛ لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم.

وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم:

يحتمل: أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم.

ويحتمل: أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم.

* * *

فصل

[هل يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم في غير دليل؟]

وإذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل.

خلافًا لبعض الحنفية وبعض المتكلمين: أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله؛ لأن اختلافهم إجماع على تسوية الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين.

ولهذا رجع عمر رضي الله عنه إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة^(١).

وهذا قول فاسد؛ فإن قول الصحابي لا يزيد على الكتاب والسنة.

ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة: لم يجوز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح.

ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل.

وإنما يدل اختلافهم على تسوية الاجتهاد في كلا القولين.

أما على الأخذ به: فكلا.

وأما رجوع عمر رضي الله عنه إلى معاذ: فلأنه بان له الحق بدليله، فرجع إليه.

* * *

(١) يشير إلى ما أخرجه ابن أبي شبة في المصنف (٨٨/١٠، ٨٩) أن امرأة غاب عنها زوجها ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر فأمر برجمها، فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلامًا له ثنتين، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: «عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ لهلك عمر».

الثالث الاستحسان

ولا بد أولاً من فهمه؛ وله ثلاثة معان: أحدها: أن المراد به: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمته الله، وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه.

وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى.

والثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله.

وقد حكي عن أبي حنيفة أنه قال: هو حجة؛ تمسكاً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨]، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(١).

ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجره.

وكذلك نظائره؛ لأن التقدير في مثل هذا قبيح، فاستحسنوا تركه.

ولنا على إفساده مسلكان:

الأول: أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره، ولم يرد فيه سمع متواتر، ولا نقل آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي.

الثاني: أنا نعلم بإجماع الأمة - قبلهم -: أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته، من غير نظر في الأدلة.

والاستحسان من غير نظر: حكم بالهوى المجرد، فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية، وتمييز صحيحها عن فاسدها؟

ولعل مستند استحسانه وهم وخيال، إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل.

قال الشافعي رحمته الله: «من استحسن فقد شرع».

(١) جزء من أثر لابن مسعود رضي الله عنه وقد تقدم، وليس من قول النبي صلى الله عليه وسلم.

ولم يقل معاذ - حين بعث إلى اليمن - : «إني أستحسن، بل ذكر الكتاب والسنة، والاجتهاد فقط» .

وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا: فواجب، فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا ربنا فضلاً عن أن يكون من أحسنه .

والخبر: دليل على أن الإجماع حجة، ولا اختلاف فيه .

ثم يلزم على ما ذكره: استحسان العوام والصبيان .

فإن فرقوا: بأنهم ليسوا أهلاً للنظر .

قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة، فأى فائدة في أهلية النظر؟

وما استشهدوا به من المسائل، لعل مستند ذلك: جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه، مع معرفته به؛ لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام، ومدة المقام، والمشقة: سبب الرخصة .

ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط: العوض بقرينة حال الحمامي .

ثم ما يبذله له: إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً، وإلا: طالبه بالمزيد إن شاء، فهذا أمر مقاس، والقياس حجة .

الثالث: قولهم: المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه .

وهذا هوس؛ فإن ما لا يُعبر عنه لا يدرك أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره؛ ليعتبر بأدلة الشريعة، فلتصححه أو تزيفه .

* * *

الرابع - من الأصول المختلف فيها - الاستصلاح

وهو: اتباع المصلحة المرسلة .

والمصلحة: هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة .

وهي على ثلاثة أقسام:

قسم شهد الشرع باعتبارها، فهذا هو القياس . وهو اقتباس الحكم من معقول النص، أو الإجماع .

القسم الثاني: ما شهد بطلانه، كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على المَلِك؛ لأننا لو أوجبنا عليه العتق: لسهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص.

وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

الثالث: ما لم يشهد له بإبطال، ولا اعتبار معيّن.

وهذا على ثلاثة ضروب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات ك: «تسليط الولي على تزويج الصغيرة» فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه؛ لتحصيل الكفو خيفة من الفوات، واستقبالا للصالح المنتظر في المال.

الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين، والتزيين، ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات ك: «اعتبار الولي في النكاح»؛ صيانة للمرأة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعرا بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض ذلك إلى الولي؛ حملا للخلق على أحسن المناهج.

ولو أمكن تعليل ذلك ب: قصور رأي المرأة في انتفاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر، لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها.

فهذان الضربان لا نعلم خلافا في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل؛ فإنه لو جاز ذلك: كان وضعاً للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل.

ولكان العامي يساوي العالم في ذلك؛ فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات. وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها وهي خمسة:

أن يحفظ عليهم «دينهم» و«أنفسهم» و«عقلهم» و«نسيهم» و«مالهم».

ومثاله: قضاء الشارع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع؛ صيانة لدينهم.

وقضاؤه بالقصاص؛ إذ به حفظ النفوس.

وإيجابه حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول.

وإيجابه حد الزنا؛ حفظاً للنسل والأنساب.

وإيجابه زجر السارق؛ حفظاً للأموال.

وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل .
 فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة ؛ لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع .
 وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة ،
 وقرائن الأحوال ، وتفاريق الأمارات .
 فيسمى ذلك مصلحة مرسله ، ولا نسميه قياساً ؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين .
 والصحيح أن ذلك ليس بحجة ؛ لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق .
 ولذلك لم تشرع المثلة - وإن كانت في الردع والزجر - .
 ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر .
 فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم ، كان وضعاً للشرع بالرأي ، وحكماً بالعقل المجرد ، كما حكى أن مالكا قال : «يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين» .
 ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصالحتهم بهذا الطريق ، فلا يشرع مثله [والله أعلم] .

* * *

باب في تقاسيم الكلام والأسماء

اختلف في مبدأ اللغات:

فذهب قوم إلى أنها توقيفية ؛ لأن الاصطلاح لا يتم إلا بـ «خطاب» و «مناداة» و «داع إلى الوضع» ، ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم ، قبل الاجتماع للاصطلاح .
 وقال آخرون : هي اصطلاحية ؛ إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق .
 وقال القاضي : يجوز أن تكون توقيفية ، ويجوز أن تكون اصطلاحية ، ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها ثبت قياساً ؛ فإن جميع

ذلك متصور في العقل .

أما التوقيف: فإن الله - سبحانه - قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات .

وأما الاصطلاح: فبأن تجمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد، ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح .

أما الواقع منها: فلا مطمع في معرفته يقيناً؛ إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته .

ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا يرهق إلى اعتقاده، فالخوض فيه فضول فلا حاجة إلى التطويل فيه .

والأشبه: أنها توقيفية؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] .

فإن قيل: يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك، ثم نسبه إلى تعليمه؛ لأنه الهادي إليه . ويحتمل: أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلمه ما تواضع عليه غيره .

ويحتمل: أنه أراد السماء والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها .

قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل .

* * *

فصل

[إثبات اللغة بالقياس]

[هل تثبت الأسماء بالقياس؟]

قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً كـ: «تسمية النبيذ خمراً»؛ لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمراً؛ لأنه يخامر العقل - أي: يغطيه - وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به، حتى يدخل في عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا»^(١) .

(١) أخرجه النسائي في سننه (٢٧٧/٨) عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً بلفظ: «حرمت الخمر لعينها، قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب» .

وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن النسائي برقم (٥٢٤٩) .

وبه قال بعض الشافعية.

وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية: ليس هذا بمرض؛ فإننا إن عرفنا أن أهل اللغة خُصُّوا مسكر عصير العنب باسم «الخمرة»، فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم.

وإن علمنا أنهم وصفوه لكل مسكر، فاسم «الخمرة» ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم، لا بقياسنا.

وإن احتمل الأمرين، فلم نتحكم عليهم ونقول: «لغتك هذه»؟

وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس: أدهم؛ لسواده، وكميتاً؛ لحرته، والقارورة من الزجاج؛ لأنه يقر فيها المائعات. ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها، وإن كان المعنى عاماً في غيره.

فإذا: ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه.

قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى، استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى، كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى، علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى.

فالقياص: توسيع مجرى الحكم.

وإذا جاز قياس التصريف، فسموا فاعل الضرب: ضارباً، ومفعوله: مضروباً، فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟

وفيما استشهدوا به من الأسماء، وضع الاسم لشيئين: «الجنس» و«الصفة» ومتى كانت العلة ذات وصفين، لم يثبت الحكم بدونهما.

* * *

فصل

في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام:

«وضعية» و«عرفية» و«شرعية» و«مجاز مطلق».

أما الوضعية: فهي الحقيقة.

وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

وأما العرفية: فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين:

أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية.

ك«تخصيص اسم الدابة بذوات الأربع»، مع أن الوضع لكل ما يدب. الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز فيه، ك«الغائط» و«العذرة» و«الراوية».

وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعذرة: فناء الدار، والراوية: الجمل الذي يستقى عليه.

فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم، إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال، لا بالوضع الأول.

أما الشرعية: فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع ك«الصلاة» و«الصيام» و«الزكاة» و«الحج».

وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط: ف«الركوع» و«السجود» شرط للصلاة، لا من نفس الصلاة بدليل أمرين:

أحدهما: أن القرآن عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه. ولو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء، لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً.

والثاني: أنه لو فعل ذلك، للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف. وهذا ليس بصحيح؛ فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف: إما النقل، وإما التخصيص. وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها: بعيد جداً.

وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، والتخصيص أخرى - على مثال تصرف أهل العرف - أسهل وأولى مما ذكره؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب.

وقد سمى الله تعالى الصلاة إيماناً بقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة:

١٤٣].

وهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية - كما قلنا في تصرف أهل اللغة - ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى.

وقوله: «كان يجب التوقيف على تصرفه»، فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن، والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فهم حصل الغرض. والله أعلم.

وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وكلام الفقهاء، يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية، ولا يكون مجملاً؛ لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع، لبيان الأحكام الشرعية.

وحكي عن القاضي: أنه يكون مجملاً، وهو قول بعض الشافعية.

والأولى: ما قلناه.

* * *

فصل

[المجاز]

وأما المجاز: فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح.

ثم إنه إنما يصح بأمور:

أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة، كاستعارة لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع؛ لاشتتار الشجاعة في الأسد الحقيقي.

ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به.

الثاني: بسبب المجاورة غالباً، ك«تسمية المزادة: راوية» باسم الجمل الحامل لها؛ لتجاورها في الأعم الأغلب. و«تسمية المرأة: طعينة» باسم الجمل الذي تظعن عليه؛ للزومها إياه، وكذلك «تسمية الفضلة المستقذرة: غائطاً وعذرة».

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، كقولهم: «الخمرة محرمة» والمحرّم: شربها، و«الزوجة محللة» والمحلل: وطؤها.

وكإطلاق السبب على المسبب؛ وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] و﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْوَجَلَ﴾ [البقرة: ٩٣] أي: حب العجل.

وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر؛ إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه؛ فلا بد أن يكون له موضوع.

ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز، إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

* * *

فصل

[دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز]

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة، ولا يكون مجملاً إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز؛ إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملاً، لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ.

واختل مقصود الوضع وهو التفاهم.

ولأن واضح الاسم لمعنى، إنما وضعه ليكتفى به فيه، فكأنه قال: «متى سمعتم هذه اللفظة، فافهموا ذلك المعنى» فيجب حمله عليه.

إلا أن يغلب المجاز بالعرف كالأسماء العرفية، فتصير - حينئذ - الحقيقة كالمتروقة؛ فإنه لو قال: «رأيت غائطاً أو راوية»، لم نفهم منه الحقيقة. فيصير الحكم للعرف، لا يصرف إلى الحقيقة إلا بدليل.

* * *

فصل

[في علامات الحقيقة والمجاز]

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين:

أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة، والآخر لا يفهم إلا بقرينة، فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً.

أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً؛ والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ.

الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين، كالأمر في الكلام حقيقة؛ لأنه يصح منه: «أمر، يأمر، أمراً» وليس بحقيقة في الشأن نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ

فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]؛ لأنه يقال منه: «أمر يأمر».

* * *

فصل

[في تعريف الكلام وأقسامه]

الكلام: هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة. وهو منقسم إلى «مفيد» و«غير مفيد».

وأهل العربية يخصصون الكلام بما كان مفيداً، وهو الجملة المركبة من: «مبتدأ وخبر» أو «فعل وفاعل» أو «حرف نداء واسم». وما عداه: إن كان لفظة واحدة، فهي «كلمة وقول». وإن كثر: فهو «كلم وقول». والعرف: ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل.

* * *

فصل

[النص]

القسم الأول: النص.

وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال؛ كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقيل: هو الصريح في معناه.

وحكمه: أن يصار إليه ولا يعدل عنه إلا بنسخ. وقد يطلق اسم «النص» على الظاهر، ولا مانع منه؛ فإن النص في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: «نصت الظبية رأسها»: إذا رفعته وأظهرته. قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصّته ولا بمعطّل

ومنه: سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه.

إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً؛ دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ؛ فإنه على خلاف الأصل.

وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه، فلا يخرج عن كونه نصاً.

* * *

فصل

[الظاهر]

القسم الثاني: الظاهر.

وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره؛ وإن شئت

قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

فحكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل.

والتأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

إلا أن الاحتمال يقرب تارة، ويبعد أخرى:

فقد يكون الاحتمال بعيداً جداً، فيحتاج إلى دليل في غاية القوة.

وقد يكون قريباً، فيكفيه أدنى دليل.

وقد يتوسط بين الدرجتين، فيحتاج دليلاً متوسطاً.

والدليل: يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً راجحاً.

ومهما تساوى الاحتمالان، وجب المصير إلى الترجيح.

وكل متأول يحتاج إلى:

بيان احتمال اللفظ لما حملة عليه.

ثم إلى دليل صارف له. وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه.

مثاله: تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة - حيث أسلم على عشر نسوة -: «أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن»^(١): بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس.

إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر، وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة؛ فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة.

والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.

(١) أخرجه الترمذي في سننه (٢١١/١) وابن ماجه في سننه برقم (١٩٥٣) وأحمد في المسند (٢/٤٤) وابن حبان في صحيحه برقم (١٣٧٧) والحاكم في المستدرک (١٩٢/٢ - ١٩٣) والبيهقي في سننه (١٤٩/٧، ١٨١) وابن أبي شيبه في المصنف (٥١/٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (١٨٨٣).

الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: «انكح أربعاً ممن شئت».

ومثال التأويل في العموم القوي: قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(١) قالوا: هذا محمول على الأمة.

فشاهم عن قولهم: «فلها المهر بما استحل من فرجها»^(٢)؛ فإن مهر الأمة للسيد، فعدلوا إلى «المكاتبة».

وهذا تعسف ظاهر؛ لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء.

وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترب باللفظ.

وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم أمور:

الأول: أنه صدر بـ«أي»، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم.

الثاني: أنه أكد بـ«ما» وهي من مؤكدات العموم.

الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء.

ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة، لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة.

ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة «المكاتبة».

ولو قال القائل: أردت «المكاتبة»، لنسب إلى الإلغاز. ولو أخرج «المكاتبة» وقال: «ما خطرت ببالي»، لم يستنكر.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٠٨٣) والترمذي في سننه (٢٠٤/١) وابن ماجه في سننه برقم (١٨٧٩) وأحمد في المسند (٤٧/٦، ١٦٥) والدارمي في سننه (١٣٧/٢) وابن حبان في صحيحه برقم (١٢٤٨ موارد) والحاكم في المستدرک (١٦٨/٢) والبيهقي في سننه (١٠٥/٧) وابن الجارود في المنتقى برقم (٧٠٠) وابن أبي شيبه في المصنف (٢/٧) والطيالسي في مسنده برقم (١٤٦٣) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، وإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي لها».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (١٨٤٠).

(٢) انظر التخریج السابق.

فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟
وقد قيل - في تأويل قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(١) نحمله على القضاء - إنه من هذا القبيل؛ لأن التطوع غير مراد فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح.
والصحيح: أنه ليس ندره هذا كندرة المكاتبة، وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي.
وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة. وعند هذا: يعلم أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب.

ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع.

* * *

فصل

[المجمل]

القسم الثالث: المجمل.

وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى. وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.

وذلك مثل: الألفاظ المشتركة كلفظة «العين» المشتركة بين «الذهب» و«العين الناضرة» وغيرهما. و«القرء» ل: «الحيض» و«الطهر»، والشفق: ل«البياض» و«الحمرة».

وقد يكون الإجمال في لفظ مركب كقوله تعالى: ﴿يَعْقُونَ أَوْ يَعْفُونَ أَلَّذِي يَدِيهِ عَقْدَةُ أَلْتَكَاةٍ﴾ [البقرة: ٢٣٧] متردد بين «الزوج» و«الولي».

وقد يكون بحسب التصريف، ك«المختار» يصلح للفاعل والمفعول. وقد يكون لأجل حرف محتمل ك«الواو» تصلح عاطفة، ومبتدأة.

و«من» تصلح للتبويض، وابتداء الغاية، والجنس وأمثال ذلك.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٤٥٤) وأحمد في المسند (٢٨٧/٦) وابن خزيمة في صحيحه برقم (١٩٣٣) والدارقطني في سننه (ص ٢٣٤) والبيهقي في سننه (٢٠٢/٤) والخطيب في تاريخ بغداد (٩٢/٣) من حديث حفصة رضي الله عنها.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٩١٤).

فحكم هذا: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه .
 فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ونحوها، فليس بمجمل؛
 لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع .
 ولذلك قسمنا الأسماء إلى «عرفية» و«وضعية» .
 ومن أنس بتعارف أهل اللغة، علم أنهم يريدون بقوله: «حُرِّمَتْ عليك الطعام»:
 الأكل، دون اللمس والنظر . و«حُرِّمَتْ عليك الجارية»: الوطء .
 يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له .
 وهذا اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية .
 وحكي عن القاضي: أنه مجمل، لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة وإنما
 يحرم فعل يتعلق بها؛ فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة، أكلها؟ أم بيعها؟ أم النظر
 إليها؟ أم لمسها؟
 وهذا قول جماعة من المتكلمين .
 وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون بالوضع
 تارة وبالعرف أخرى .
 وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ليس بمجمل، وإنما هو لفظ
 عام فيحمل على عمومه .
 وقال القاضي: هو مجمل .

* * *

فصل

وقول النَّبِيِّ ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(١): ليس بمجمل .
 وقال الحنفية: هو مجمل؛ لأن المراد به: نفي حكمه، إذ لا يمكن حمل اللفظ
 على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم .
 قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية، لم يحتج إلى إضمار الحكم، وإنما

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٢٤) والترمذي في سننه برقم (١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٧٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول» .

وأخرج البخاري في صحيحه برقم (١٣٥) ومسلم في صحيحه برقم (٢٢٥) وأبو داود في سننه برقم (٦٠) والترمذي في سننه برقم (٧٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ» .

يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ.
 فإن قيل: فالفاسدة تسمى صلاة.
 قلنا: ذلك مجاز؛ لكونهما على صورة الصلاة. والكلام يحمل على حقيقته.
 والصحيح: أن يحمل ذلك على نفي الصحة.
 ووجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: «لا علم إلا ما نفع» و«لا عمل إلا بنية» و«لا بلدة إلا بسلطان»، يراد به: نفي الفائدة والجدوى.
 ولو قضينا ب«الصحة»: لم تنتف الفائدة، فيكون على خلاف العرف. ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية.
 فإنه: إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة: لم يمكن حمل اللفظ عليه؛ لكونه خلفاً.

وإن فسرت بالفعل مع الحكم: لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

* * *

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلا بنية»^(١) يدل على نفي الإجزاء وعدمه؛ لما ذكرنا من العرف، فليس هذا من المجملات، بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا ينتفي، وهو صدق، لأن المراد نفي مقاصده، لا نفي ذاته.

* * *

فصل

وقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(٢) المراد به: رفع

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١، ٥٤، ٢٥٢٩، ٣٨٩٨، ٥٠٧٠، ٦٦٨٩، ٦٩٥٣) ومسلم في صحيحه برقم (١٩٠٧) وأبو داود في سننه برقم (٢٢٠١) والترمذي في سننه برقم (١٦٤٧) والنسائي في سننه (٥٨/١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى...» الحديث.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه (٦٣٠/١) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٥٦/٢) والحاكم في المستدرک (١٩٨/٢) والدارقطني في سننه (٤٩٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٨٢).

حكمه؛ فإننا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجلب عن الخلف.
وقيل: المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذه، لا نفى الضمان ولزوم القضاء؛ لأنه ليس بصيغة عموم، فيجعل عامًا في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾ عامًا في كل حكم.

بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه. فهأنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.
وقد كان يفهم من قولهم: «رفعت عنك الخطأ»، المؤاخذه به والعقاب، والضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحانًا لثاب عليه، ولهذا يجب على الصبي والمجنون، وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد.

فأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة.
قال أبو الخطاب: وهذا لا يصح؛ لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية؛ فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة.
ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته، اقتضى رفع ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحدًا.
كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته، انتفى حكمه؛ ليكون وجوده وعدمه واحدًا.

* * *

فصل

في البيان والمبين في مقابلة المجمل

واختلف في البيان.
ف قيل: هو الدليل، وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.
وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.
وقيل: هو ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.
وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل.
وقد يقال لمن دل على شيء: «بيّنه»، و«هذا بيان حسن» وإن لم يكن مجملًا، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداءً، بيان، وليس ثم إشكال.

ولا يشترط أيضًا حصول العلم للمخاطب؛ فإنه يقال: «بين له، غير أنه لم يتبين».

ثم البيان يحصل:

بالكلام.

وبالكتابة، ك«كتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات».

وبالإشارة، كقوله: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» وأشار بأصابعه^(١).

وبالفعل، ك«تبيينه الصلاة والحج» بفعله.

فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) و: «خذوا عني مناسككم»^(٣).

قلنا: هذا اللفظ لا تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله.

والبيان بالفعل أدل على الصفة، وأوقع في الفهم من الصفة بالقول؛ لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار.

وقد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه؛ فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ.

فكل مقيد من الشارع: بيان. ويجوز تبين الشيء بأضعف منه، كتبيين أي الكتاب بأخبار الآحاد.

* * *

فصل

[حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة]

لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

فقال ابن حامد والقاضي: يجوز.

وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٩٠٨) ومسلم في صحيحه برقم (١٠٨٠) وغيرهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٣١، ٦٠٠٨) من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٢٩٧) وأبو داود في سننه برقم (١٩٧٠) والنسائي في سننه (٢١٩/٥) وأحمد في المسند (٣/٣٠١، ٣١٨) من حديث جابر رضي الله عنه.

وقال أبو بكر - عبد العزيز - وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك. وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة. ووجهه: ثلاثة أمور:

أحدها: أن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه. ولا يجوز أن يقال: «أبجد هوز»، يراد به: وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد.

والثاني: أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلا لفظه.

والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة»: يريد به: في خمس من البقر، لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال، وإيهام لخلاف المراد. وكذا قوله: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرُوكَ﴾ [التوبة: ٥] يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص، فهو تجهيل في الحال.

ولو أراد بالعشرة سبعة: لم يجز إلا بقرينة الاستثناء. كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن قرينة، فهو تغيير للوضع.

وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم؛ فإنه يوهم العموم، فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده، أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة.

والمجمل بخلاف هذا، فإنه لا يفهم منه شيء. ولنا: الاستدلال بوقوعه في «الكتاب» و«السنة».

قال الله - سبحانه - : ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْمِعْ قُرْآنَهُ﴾ [١٨] ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾ [القيامة: ١٨ - ١٩] ﴿الرَّ كَنُتْ أَحْكَمَتْ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] و«ثم» للتراخي.

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] ولم يفصل إلا بعد السؤال.

وقال - في خمس الغنيمة -: ﴿وَلَذَى الْقُرَى﴾ [الأنفال: ٤١] وأراد: «بني هاشم» و«بني المطلب» ولم يبينهم، فلما منع «بني نوفل» و«بني عبد شمس»، سئل عن ذلك فقال: «أنا وبنو عبد المطلب لم نفرق في جاهلية ولا إسلام»^(١).

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٩٨٠) والنسائي في سننه (١٣٠/٧) وأحمد في المسند (٨١/٤) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه، وتماهه: «وإنما نحن وهم شيء واحد» وشبك بين أصابعه. والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٥٨٢). وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣١٤٠) وأبو داود في سننه برقم (٢٩٧٨) وابن ماجه =

وقال لنوح: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠] فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله، حتى بين الله - تعالى - له.
وقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] و«بين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين»^(١).

وبأن المراد بقوله: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة»^(٢) و«ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٣).

وبأن المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بفعله؛ لقوله: «خذوا عني مناسككم»^(٤).

والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب، وبينهما النبي ﷺ متراخياً بالتدرج، من يرث، ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن يحرم.

وقوله: ﴿وَجَنِّدُوا﴾ [المائدة: ٣٥] عام، ثم قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ [التوبة: ٩١].

وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده. وهذا لا سبيل إلى إنكاره.
وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات؛ فلا يتطرق إلى الجميع.

= في سننه برقم (٢٨٨١) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه ولفظه: «إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد».

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٩٣) والترمذي في سننه (٢٧٩/١) والحاكم في المستدرک (١/١٩٣) والبيهقي في سننه (١/٣٦٤) والدارقطني في سننه (٩٦) وابن الجارود في المنتقى (٧٨، ٧٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وأخرجه النسائي في سننه (١/٩١ - ٩٢) والترمذي في سننه (٢٨١/١) وأحمد في المسند (٣/٣٣٠ - ٣٣١) والحاكم في المستدرک (١/١٩٥ - ١٩٦) والبيهقي في سننه (١/٣٦٨) والدارقطني في سننه (٩٥) من حديث جابر رضي الله عنه.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٢٤٩، ٢٥٠).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برقم (١٥٦٧) والنسائي في سننه (١/٣٣٦ - ٣٣٨) وأحمد في المسند (١/١١ - ١٢) والحاكم في المستدرک (١/٣٩٠ - ٣٩٢) والدارقطني (٢٠٩) والبيهقي في سننه (٨٦/٤) من حديث أنس رضي الله عنه، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٧٩٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤٠٥، ١٤٤٧) ومسلم في صحيحه برقم (٩٧٩) وأبو داود في سننه برقم (١٥٥٨) والنسائي في سننه (١/٣٤٢) والترمذي في سننه (١/١٢٢) وابن ماجه في سننه برقم (١٧٩٣) والدارمي في سننه (١/٣٨٤) وأحمد في المسند (٣/٦، ٣٠، ٤٥، ٥٩، ٦٠، ٧٣، ٧٤، ٧٩، ٨٦، ٩٧) والطيالسي في مسنده برقم (٢١٩٧) والبيهقي في سننه (٤/١٢٠) ومالك في الموطأ (١/٢٤٤) وابن أبي شيبة في المصنف (٤/٧، ١٠، ١٨) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) تقدم تخريجه.

المسلك الثاني:

أنه يجوز تأخير النسخ، بل يجب، والنسخ: بيان للوقت، فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ بعد اعتقاده اللزوم في الدوام.

أما قولهم: «لا فائدة في الخطاب بمجمل»، فغير صحيح؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] يعرف وجوب الإيتاء ووقته، وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه: عصي.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي يَدْرِي عُقْدَةُ الرِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي.

فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أم للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا عن كمال الفائدة، وليس ذلك مستنكرًا، بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف «أبجد هوز» فإنه لا فائدة فيه أصلاً. والتسوية بينه - أيضًا - وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيح؛ لما ذكرنا.

ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن، وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم [إياها]. وكيف يبعد هذا، ونحن نجوز كون المعدوم مأمورًا على تقدير الوجود؟ فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وهاهنا يسمّى خطابًا؛ لحصول أصل الفائدة. وأما الثالث: فإنما يلزم أن لو كان العام نصًا في الاستغراق - ولا كذلك، بل هو ظاهر - وإرادة الخصوص به من كلام العرب.

فمن اعتقد العموم قطعًا فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم - إن خلا - والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص. أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل، فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه.

باب الأمر

الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.
 وقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.
 وهو فاسد، إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف
 المحدود، فيفضي إلى الدور.
 وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن وهي:
 «افعل» للحاضر، و«ليفعل» للغائب هذا قول الجمهور.
 وزعمت فرقة من المبتدعة: أنه لا صيغة للأمر؛ بناء على خيالهم أن الكلام معنى
 قائم في النفس.
 فخالفوا «الكتاب» و«السنة»، و«أهل اللغة» و«العرف».

أما الكتاب: فإن الله - تعالى - قال لذكرياء: ﴿إِنِّي أَنَا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۚ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١٠].
 فلم يسم إشارته إليهم كلاماً.

وقال لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنَأْكُلَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦].
 فالحجة فيه مثل الحجة في الأول.

وأما السنة: فإن النبي ﷺ قال: «إن الله عفا لأمتي عما حدثت به نفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»^(١).

وقال لمعاذ: «أمسك عليك لسانك» قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال:
 «تكلتكم أمك، وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم»^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٥٢٨، ٥٢٦٩، ٦٦٦٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٢٧) وأبو داود في سننه برقم (٢٢٠٩) والترمذي في سننه برقم (١١٨٣) والنسائي في سننه برقم (٣٤٣٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢٠٤٠) وأحمد في المسند (٣٩٨/٢، ٤٢٥، ٤٧٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٢٧٦٢) وابن ماجه في سننه (٣٩٧٣) من حديث معاذ رضي الله عنه، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن الترمذي برقم (٢١١٠).

وقال: «إذا قال الإمام: ولا الضالين، فقولوا: آمين»^(١) ولم يُرد بذلك ما في النفس.

وأما أهل اللسان: فإنهم اتفقوا - عن آخرهم - على أن الكلام: «اسم» و«فعل» و«حرف».

واتفق الفقهاء - بأجمعهم - على أن من حلف لا يتكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق: حنث.

وأهل العرف - كلهم - يسمون الناطق متكلمًا، ومن عداه: ساكتًا أو أخرس. ومن خالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الناس - كلهم - على اختلاف طبقاتهم - فلا يعتد بخلافه.

وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر؛ فاتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمرًا.

ولو قال رجل لعبده: «اسقني ماء»، عُذَّ أمرًا، وعُذَّ العبد مطيعًا بالامتثال، وعاصيًا بالترك، مستحقًا للأدب والعقوبة.

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين:

الإيجاب كقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: ٧٨].

والندب كقوله: ﴿فَكَاتِبُهُمْ﴾ [النور: ٣٣].

والإباحة كقوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

والإكرام كقوله: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [الحجر: ٤٦].

والإهانة كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

والتهديد كقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

والتعجيز كقوله: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠].

والتسخير كقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

والتسوية كقوله: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

والدعاء كقوله: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي﴾ [إبراهيم: ٤١].

والخبر كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٨٢) ومسلم في صحيحه برقم (٤١٠) (٧٦) وأبو داود في سننه (٢١٤/١) وأحمد في المسند (٢٣٣/٢، ٢٣٨، ٢٧٠، ٤٤٩) من حديث أبي هريرة رضى الله عنه.

وقول النَّبِيِّ ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»^(١).

والتمني كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي^(٢)
فالتعيين يكون تحكماً.

قلنا: هذا لا يصح؛ لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان؛ فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً.

وفرّقوا بين «الأمر» و«النهي» فقالوا: باب الأمر: «افعل»، وباب النهي: «لا تفعل» كما ميزوا بين «الماضي» و«المستقبل».

وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية والعجمية، والتركية، وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نواذر الأحوال.

الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة.

وفي الجملة؛ فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو الفهم.

فالصحيح: أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة، كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها.

* * *

فصل

[اشتراط الإرادة في الأمر]

ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر في قول الأكثرين.

وقالت المعتزلة: إنما يكون أمراً بالإرادة.

وحده بعضهم: بأنه إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٣٤٨٣، ٣٤٨٤، ٦١٢٠) وأبو داود في سننه برقم (٤٧٩٧) وابن ماجه في سننه برقم (٤١٨٣) من حديث أبي مسعود البدري رضي الله عنه قال: قال النبي

ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت».

(٢) صدر بيت لامرئ القيس وتماه:

..... بصبح وما الإصباح منك بأمثل

قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة.

ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها، فهو باطل بلفظ التهديد. أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي.

فثبت: أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو، غرضه إيقاع المأمور به وهو نفس الإرادة.

ولنا: أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولم يرده منه؛ وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه؛ إذ لو أراد: لوقع؛ فإن الله - تعالى - فعال لما يريد.

دليل ثان: أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

ثم لو ثبت، أنه لو قال: «والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن شاء الله» فلم يفعل: لم يحنث، ولو كان مراداً لله: لوجب أن يحنث؛ فإن الله - تعالى - قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

دليل آخر: أن دليل الأمر ما ذكرنا عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون الإرادة. ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة؛ فإن السلطان لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهد عذره بمخالفته أو أمره، فقال له بين يدي الملك: «أسرج الدابة» وهو لا يريد أن يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد. ولأنه قصد تمهيد عذره. ولا يتمهد إلا بمخالفته، وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر.

وكيف لا يكون أمراً، وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه: الأمر؟ فأما الاشتراك في الصيغة؛ فقد أجبننا عنه.

ولأننا قد حددنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء.

وهذا الجواب عن الكلام الثاني فإننا نقول: هي أمر؛ لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء.

ويخرج من هذا النائم والساهي، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء، والله أعلم.

مسألة: تجرد الأمر عن القرائن:

إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن، اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين.

وقال بعضهم: يقتضي الإباحة؛ لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين.

وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب؛ لأنه لا بد من تنزل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقف فيه.

ولأن الأمر: طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر ولا يلزم منه.

ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً فيحمل على اليقين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه؛ لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه.

ولنا: ظواهر «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«قول أهل اللسان».

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضى للوجوب لما لحقه ذلك.

وأيضاً: قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] ذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يذم بتركه.

ومن السنة: ما روى البراء بن عازب: أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان فقالت: من أغضبك أغضبه الله قال: «وما لي لا أغضب، وأنا أمر بالأمر فلا أتبع»^(١).

فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دلّ على الوجوب.

قلنا: النبي ﷺ إنما علل غضبه ب: تركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه.

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه برقم (٢٩٨٢) من حديث البراء رضي الله عنه ، وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن ابن ماجه برقم (٦٤٣) وفي السلسلة الضعيفة برقم (٤٧٥٣).

وقول النَّبِيِّ ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١) والندب غير شاق، فدلَّ على أن أمره اقتضى الوجوب.

وقوله عليه الصلاة والسلام لبريرة: «لو راجعته» فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع» فقالت: لا حاجة لي فيه^(٢)، وإجابة شفاعته النَّبِيِّ ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

الثالث: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى، وامتنال أوامره من غير سؤال النَّبِيِّ ﷺ عما عني بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٣)، وغسل الإناء من الولوغ بقوله: «فليغسله سبعاً»^(٤)، والصلاة عند ذكرها بقوله: «فليصلها إذا ذكرها»^(٥).

واستدل أبو بكر رضي الله عنه على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [المزمل: ٢٠].

ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب؛ فإن السيد لو أمر عبده فخالفه، حسن - عندهم - لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب: ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه.

فإن قيل: إنما لزم العقوبة؛ لأن الشريعة أوجبت ذلك.

قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل أو حرمه عليه، لم يجب عليه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٨٨٧) ومسلم في صحيحه برقم (٢٥٣) وأبو داود في سننه برقم (٤٦) والنسائي في سننه (٩٢، ٦/١) والدارمي في سننه (١٧٤/١) وأحمد في المسند (٢/٣٣٩، ٤٢٩، ٥٣١) والبيهقي في سننه (٣٥/١) والطحاوي في شرح مشكل الآثار (١/٢٦) - (٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٢٨٣) وأبو داود في سننه برقم (٢٢٣١) والنسائي في سننه برقم (٥٤٣٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٠٧٥) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٧٢) ومسلم في صحيحه برقم (٢٧٩) والنسائي في سننه (٢٢/١) وأبو داود في سننه بالأرقام (٧١ - ٧٣) والترمذي في سننه (٢٠/١) وابن ماجه في سننه برقم (٣٦٣، ٣٦٤) وأحمد في المسند (٢/٢٤٥، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٧١، ٣١٤، ٣٦٠، ٣٩٨، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٦٠، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٩، ٥٠٨) ومالك في الموطأ (١/٣٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه، ثم ليغسله سبع مرار» وفي لفظ: «إذا شرب الكلب من إناء أحدكم، فليغسله سبع مرات».

(٥) تقدم تخريجه.

ولأن مخالفة الأمر معصية، قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦] وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، ويقال: «أمرتك فعصيتني» وقال الشاعر:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني
والمعصية موجبة للعقوبة؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وأما قول من قال: «نحمله على الإباحة؛ لأنه اليقين»، فهو باطل؛ فإن الأمر: استدعاء وطلب، والإباحة: ليست طلباً ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق.

وقد أبعد من جعل قوله: «افعل» مشتركاً بين «الإباحة» و«التهديد» الذي هو المنع والاقتضاء؛ فإننا ندرك في وضع اللغات - كلها - تفرقة بين قولهم: «افعل» و«لا تفعل» و«إن شئت فافعل» و«إن شئت فلا تفعل».

حتى لو قدرنا انتفاء القرائن - كلها، يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ، ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، كما ندرك التفرقة بين قولهم: «قام» و«يقوم» في أن هذا ماضٍ، وذاك مستقبل. وهذا أمر يعلم ضرورة، ولا يشكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد.

وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد، يعلم أنه لم يوضع للتخيير.

وقول من قال: «هو للندب؛ لأنه اليقين» لا يصح؛ لوجهين:

أحدهما: أنا قد بينّا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة.

والثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك؛ لأنه يدخل في حد الندب جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب.

وأما أهل الوقف: فغاية ما معهم المطالبة بالأدلة، وقد ذكرناها.

ثم قد سلّموا: أن الأمر يقتضى ترجيح الفعل على الترك، فيلزمهم أن يقولوا بالندب، ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب.

أما القول: بأن الصيغة لا تفيد شيئاً، فتسفيه لواضع اللغة، وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرد.

وإن توقفوا لمطلق الاحتمال، لزمهم التوقف في الظواهر - كلها - وترك العمل بما لا يفيد القطع، وإطراح أكثر الشريعة؛ فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون، والله أعلم.

فصل

[إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر]

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر: اقتضت الإباحة وهو ظاهر قول الشافعي .
وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر؛ لعموم أدلة الوجوب .

ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر .
ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين: بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب .
ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر .
وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة: «افعل»، كقولنا .
وإن ورد بغير هذه الصيغة كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد»، كقولهم؛ لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم - فقط - حتى رجع حكمه إلى ما كان .

وفي الثاني: لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان .
ولنا: أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر للإباحة، بدليل: أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٣] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها ولا تشربوا مسكراً»^(١) .

وفي العرف: أن السيد لو قال لعبده: «لا تأكل هذا الطعام» ثم قال: «كله» . أو قال لأجنبي: «ادخل داري ولك من ثماري»، اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب، ولهذا لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه .

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:

[٥]

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٩٧٧) وأبو داود في سننه برقم (٣٦٩٨) والنسائي في سننه برقم (٥٦٩٤) والترمذي في سننه برقم (١٥١٠) وابن ماجه في سننه برقم (٣٤٠٥) من حديث بريدة

قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرَكَاءَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] ﴿فَقَاتِلُوا أَيَّمَةَ الْكُفَرِ﴾ [التوبة: ١٢].

وأما أدلة الوجوب: فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له، بدليل: المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه.

وقولهم: إن النسخ يكون بالإيجاب.

قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ، ولا يستدل به عليه.

وأما النهي بعد الإيجاب: فهو مقتضي لإباحة الترك، كقوله عليه الصلاة والسلام: «توضؤوا من لحوم الإبل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم»^(١).

وإن سلمنا: فالنهي أكد.

* * *

فصل

[الأمر المطلق]

الأمر المطلق: لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وهو اختيار أبي الخطاب.

وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار؛ لأن قوله: «صم»، ينبغي أن يعم كل زمان، كما أن قوله: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرَكَاءَ﴾ [التوبة: ٥] يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

ولأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي أبداً، فليكن موجب الأمر فعل «الصوم» أبداً؛ فإن قوله: «صم» معناه: لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً.

ولأن الأمر يقتضي «العزم» و«الفعل»، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر.

وقيل: إن علق الأمر على شرط، اقتضى التكرار، وإلا: فلا يقتضيه؛ لأن تعليق

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٩/١) وأحمد في المسند (٨٦/٥)، ٨٨، ٩٣، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، والترمذي في سننه (١٢٣/١) وابن ماجه في سننه برقم (٤٩٥) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه أن رجلاً سأل النبي ﷺ أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إن شئت توضأ وإن شئت لا تتوضأ» قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نعم توضأ من لحوم الإبل».

الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته، فكذاك يتكرر بتكرر شرطه.

ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط، ودليل اعتباره: النهي المعلق على شرط.

وقيل: إن كرر لفظ الأمر، كقوله: «صلَّ غداً ركعتين، صلَّ غداً ركعتين»، اقتضى التكرار؛ طلباً لفائدة الأمر الثاني.

وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول.

وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه.

ولنا: أن الأمر خالٍ عن التعرض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: «اقتل»، لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما فتفسيره بهما، أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان.

فيحصل من هذا: أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرض اللفظ لها فصار كما قبل الأمر، فإننا كنا نقطع بانتفاء الوجوب، فقوله: «صم» أزال القطع في مرة واحدة فبقي الزائد كما كان.

ويعتضد هذا بـ«اليمين» و«النذر» و«الوكالة» و«الخبر».

بيانه:

أنه لو قال: «والله لأصومن» أو «لله عليّ أن أصوم»، برّ بصوم يوم.

ولو قال لو كيّله: «طلق زوجتي»، لم يكن له أكثر من تطليقة. ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع، خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه ولا توبيخه.

ولو قال: «صمت» أو «سوف أصوم»، صدق بمرة واحدة.

فإن قيل: فلم حسن الاستفسار عنه؟

قلنا: هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟

ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار. ثم إنما حسن الاستفسار؛ لأنه محتمل على ما ذكرناه.

وقولهم: «إِنَّ صَمَّ عام في الزمان»: ليس بصحيح، إذ لا يتعرض للزمان بعموم، ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته، كالمكان، ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل، كذا الزمان.

وليس هذا نظير قوله: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرُوكَ﴾، بل نظيره: قولهم: «صم الأيام». ونظير مسألتنا قوله: «اقتل مطلقاً»؛ فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله.

والفرق بين «الأمر» و«النهي»: أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً. والنهي: يقتضي أن لا يوجد مطلقاً، والنهي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم.

فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً. ولذلك افترقا في «اليمين» و«النذر» و«التوكيل» و«الخبر». ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم.

وتحقيقه، أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة، اقتضى العموم. ولو قال: افعل مرة واحدة، اقتضى التخصيص بلا خلاف. وقولهم: «الأمر بالشيء نهى عن ضده». قلنا: إنما هو نهى عما يقف الامتثال على تركه ضرورة الامتثال، فكان النهى مقيداً بزمن امتثال الأمر.

وقولهم: «إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام». قلنا: يبطل بما إذا قال: افعل مرة واحدة. والفرق بين «الفعل» و«الاعتقاد»: أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، إنما وجب بأخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر ولم يعتقد وجوباً، كان مكذباً. وقولهم: «إن الحكم يتكرر بتكرر العلة، فكذا الشرط». قلنا: العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها.

والشرط: لا يقتضي، وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد: ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق ك«اليمين» و«النذر» وسائر ما استشهدنا به. وقولهم: «إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ»، لا يصح؛ فإن اللفظ الثاني على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواء.

ولذلك لو كرر اليمين فقال: «والله لأصومن والله لأصومن برّ بصوم يوم واحد».

وقد نقل أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً»^(١) ثم غزاهم غزوة الفتح.

ولو كرر لفظ النذر: لكان الواجب به واحداً.

وفائدة اللفظ الثاني: تحصيل التأكيد؛ فإنه من سائغ كلام العرب.

مسألة: [هل الأمر يقتضي فعل المأمور به؟]

الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور في ظاهر المذهب؛ وهو قول الحنفية. وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي؛ لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان: فهو لازم الفعل كـ«المكان» و«الآلة» و«الشخص» فيما إذا أمره بالقتل فلا يدل على تعيين «الزمان» كما لا يدل على تعيين «المكان» و«الآلة». ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكم.

ويعتضد هذا بـ: «الوعد» و«اليمين» لو قال: «سوف أفعل» فمتى فعل كان صادقاً، وكذا اليمين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه. وهو بين البطلان؛ فإن المبادر ممثّل بإجماع الأمة، مبالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء.

ولو قيل لرجل: «قم»، فقام في الحال عُدّ ممثلاً، ولم يعد مخطئاً باتفاق أهل اللغة.

وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْحَيَرَاتِ﴾ [المؤمنون: ٦١].

ولنا أدلة:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ﴿فَاسْتَبِقُوا الْحَيَرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب.

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٢٨٥) وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٨١١).

الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان، الفور؛ فإن السيد لو قال لعبد: «اسقني»، فأخر، حسن لومه وتوبيخه وذمه.

ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك، بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً.

الثالث: أنه لا بدّ [للأمر] من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ لأنه يكون ممثلاً يقيناً، وسالماً من الخطر قطعاً.

ولأن الأمر سبب للزوم الفعل، فيجب أن يتعقبه حكمه كـ«البيع» و«الطلاق» وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب.

الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب؛ فإنه لا يخلو:

إما أن يؤخر إلى غاية، أو إلى غير غاية.

فالأول باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع.

وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه، فباطل - أيضاً -؛ فإن الموت يأتي بغتة كثيراً.

ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا عند عجزه عن العبادات، لا سيما العبادات الشاقة كـ«الحج»، لا سيما والإنسان طويل الأمل، يهرم ويشب أمله.

وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية، فباطل - أيضاً -؛ لأنه لا يخلو من قسمين:

إما أن يؤخر إلى غير بدل، فيلتحق بالنوافل والمندوبات، أو إلى بدل: فلا يخلو البديل:

إما أن يكون الوصية به، أو العزم عليه.

فالوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة.

ولأنه لو جاز التأخير للموصي، جاز للموصي أيضاً، فيفضي إلى سقوطه.

والعزم ليس ببديل؛ لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبديل لا يجب قبل دخول وقت المبدل.

ولأن وجوب البديل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور، فكذلك البديل.

ولأن البديل يقوم مقام المبدل ويجزئ عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البديل والمبدل؟!

ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟

فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: «افعل أي وقت شئت فقد أوجبتك عليك» فإنه لا يتناقض.

قلنا: بل يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً.

وقولهم: «إن الأمر لا يتعرض للزمان»، فهو مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه. والفرق بين «الزمان» و«المكان» و«الآلة»: أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته، بخلاف المكان.

ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى؛ لسلامته فيه من الخطر، والخروج من العهدة يقيناً، فافترقا.

* * *

فصل

[الواجب المؤقت]

الواجب المؤقت: لا يسقط بفوات وقته ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد وهو قول بعض الفقهاء. وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلا بأمر جديد.

اختاره أبو الخطاب؛ لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان، كتخصيص «الحج بعرفات» و«الزكاة بالمساكين» و«الصلاة بالقبلة» و«القتل بالكفار» ولا فرق بين «الزمان» و«المكان» و«الشخص»؛ إذ جميع ذلك تقييد له بصفة، فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

ولنا أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا يبرأ منه إلا بـ«أداء» أو «إبراء» كما في حقوق آدميين.

وخروج الوقت ليس بواحد منهما.

ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر لا يزول الشغل إلا بمزيل.

والفرق بين «الزمان» و«المكان»: أن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده، بخلاف الأمكنة والأشخاص.

* * *

فصل

[هل الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور؟]

ذهب بعض الفقهاء: إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه.

وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال بدليل: أنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء.

ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة، إذا صلى؛ فهو ممثّل مطيع، ويجب القضاء.

ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله.

يدل عليه: أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه.

ولنا: ما روي أن امرأة سنان بن مسلمة الجهني أمرت أن تسأل رسول الله ﷺ: أن أمها ماتت ولم تحج، أفيجزى عنها أن تحج عنها؟ قال: «نعم، لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزى عنها؟ فلتحج عنها»^(١).

وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء: كان مقرراً عندهم؛ لأن الأصل براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهده: الإتيان به، فإذا أتى به: يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين.

وفي المحققات: إذا اشتغل الحيز بجوهر، فبرفعه يزول الشغل.

ولأنه لو لم يخرج بالامتثال عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: «صم يوماً» فصامه، فالأمر متوجه إليه بصوم يوم كما كان، فيلزمه ذلك أبداً وهو خلاف الإجماع.

قولهم: «إن القضاء يجب بأمر جديد»، ممنوع.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٨٥٢، ٦٦٩٩، ٧٣١٥) والنسائي في سننه (٤/٢) وأحمد في المسند (٢٣٩/١، ٣٤٥) والبيهقي في سننه (٣٣٥/٤) والطيالسي في مسنده برقم (٢٦٢١) وابن الجارود في المنتقى برقم (٥٠١) والطبراني في معجمه الكبير (١٦٤/٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: «نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته؟ أقضوا الله فالله أحق بالوفاء».

وإن سُلِّم: فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها.

فإن لم يكن كذلك: استحال تسميته قضاء.

و«الحج الفاسد» و«الصلاة بلا طهارة» أمر بها مع الخلل؛ ضرورة حاله ونسيانه، فعقل الأمر بتدارك الخلل.

أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل، فلا يعقل إيجاب القضاء.

والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحج خال عن الفساد، وقد أفسد على نفسه فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفساد؛ ضرورة الخروج عن الإحرام.

وقولهم: «لا يقتضي الأمر إلا الامثال»: هو محل النزاع فلا يقبل.

مسألة: [الأمر بالأمر بالشيء: ليس أمرًا به ما لم يدل عليه دليل]

الأمر بالأمر بالشيء: ليس أمرًا به ما لم يدل عليه دليل مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة لسبع»^(١) ليس بخطاب من الشارع للصبي، ولا إيجابًا عليه، مع أن الأمر واجب على الولي.

لكن إذا كان المأمور بالأمر النَّبِيُّ ﷺ: كان واجبًا بأمر النَّبِيِّ ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النَّبِيِّ ﷺ وتحريم مخالفته.

أما إذا كان المأمور بالأمر غيره: فلا يبعد أن يجب عليه الأمر؛ لحكمة فيه، مختصة به.

ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي - الذي يعتقد أن لطفه على طفل آخر شيئًا -: عليك المطالبة بحقه.

ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئًا، يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم.

* * *

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٩٥، ٤٩٦) وأحمد في المسند (١٨٧/٢) وابن أبي شيبة في المصنف (١٣٧/١) والحاكم في المستدرک (١٩٧/١) والبيهقي في سننه (٩٤/٧) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع» والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٢٤٧).

فصل

[الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية]

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم إلا أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فيكون فرض كفاية.

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية؟ أهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معيّن كـ «الواجب المخير؟» أم واجب على من حضر دون من غاب كـ «حاضر الجنازة» - مثلاً؟

قلنا: بل واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض، بحيث لو فعله الجميع: نال الكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا: عم الإثم الجميع ويقاتلهم الإمام على تركه.

وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن إما بالنسخ، أو بسبب آخر.

أما الإيجاب على واحد لا بعينه، فمحال؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم.

بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين؛ فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال، والله أعلم.

* * *

فصل

[أمر الله تعالى للنبي ﷺ أمر للأمة ما لم يوجد تخصيص]

إذا أمر الله - تعالى - نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمُلُ ﴿١﴾ فُؤُا أَيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٢﴾﴾ [المزمل: ١ - ٢]، أو أثبت في حقه حكماً، فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يعم على اختصاصه به دليل.

وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ، نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه»^(١).

(١) أخرجه النسائي في سننه كما في الترغيب والترهيب (٥٨٥/١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاكم شهر رمضان، شهر مبارك، فرض الله صيامه، تفتح فيه أبواب السماء، وتغلق فيه أبواب الجحيم، وتغل فيه مردة الشياطين، لله فيه ليلة خير من ألف شهر، من حرم خيرها فقد حرم».

هذا قول القاضي وبعض المالكية وبعض الشافعية .

وقال أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وبعض الشافعية : يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر ؛ لأن السيد من أهل اللغة ، لو أمر عبداً من عبيده بأمر : لاختص به دون بقية عبيده .

ولو أمر الله - تعالى - بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى .

ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه ، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم .

ولنا : قول الله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] فعلن إباحته لنبه عليه الصلاة والسلام بنفي الحرج عن أمته ، ولو اختص به الحكم ، لما كان علة لذلك .

وأيضاً : قوله تعالى : ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب : ٥٠] ولو كان الأمر له مختصاً به : لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص .

وروي أن النبي ﷺ سأل رجل فقال : تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم ، فقال رسول الله ﷺ : «وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم» فقال : لست مثلنا يا رسول الله ، الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فقال : «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»^(١) .

وروي عنه ﷺ في القبلة مثل ذلك^(٢) ، رواهما مسلم .

فالحجة فيه من وجهين :

أحدهما : أنه أجابهم بفعله ، ولو اختص الحكم به لم يكن جواباً لهم .

الثاني : أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم ، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده .

ولأن الصحابة رضوا كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام ، كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال .

وإيجاب الوضوء من الملامسة ، وصحة الصوم ممن أصبح جنباً ، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه ، وأقام في أهله ، حتى عدوا ذلك ناسخاً لما قبله ، ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه .

= والحديث صححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح الترغيب والترهيب برقم (٩٩٩) .

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١١١٠) وأبو داود في سننه برقم (٢٣٨٩) من حديث عائشة رضي الله عنها .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١١٠٨) من حديث عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه .

ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل، ودخل فيه أمته حيث نسخه عنهم بقوله: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَأْتِي عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠].

ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له قال - عقيبته -: ﴿قَدْ فَوَضَّ اللَّهُ لَكُمْ تَحَلَّةَ أَيْمَنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

وابتداً الخطاب بمناداته وحده ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمْ﴾ [الطلاق: ١] وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به.

وقد أشار إليه عليه الصلاة والسلام بقوله: «إنما أسهو لأسن»^(١).

فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه: لزم مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم ظاهراً؛ فإن ما ثبت في أحد اللازمين ثبت في الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه، لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه.

ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر»^(٢).

فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام: ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك، وبين لهم عذره.

والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره: قوله عليه الصلاة والسلام: «خطابي للواحد خطاب للجماعة»^(٣).

ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان، كرجوعهم في «حد الزاني» إلى قصة ماعز^(٤)، وفي «دية الجنين» إلى حديث حمل بن مالك^(٥)، وفي «المفوضة» إلى قصة بروع بنت واشق، وفي «السكنى والنفقة» إلى

(١) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الصلاة/باب العمل في السهو بلاغاً، بلفظ: «إني لأنسى، أو أنسى لأسن».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٥٦٦، ١٦٩٧، ١٧٢٥، ٤٣٩٨، ٥٩١٦) ومسلم في صحيحه برقم (١٢٢٩) وأبو داود في سننه برقم (١٨٠٦) والنسائي في سننه برقم (٢٧٨٠) وابن ماجه في سننه برقم (٣٠٤٦) من حديث حفصة رضي الله عنها.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ والله أعلم.

(٤) حديث توبة ماعز بن مالك رضي الله عنه أخرجه بطوله مسلم في صحيحه برقم (١٦٩٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٨٢٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٩٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مختصراً.

(٥) تقدم تخريجه.

حديث فاطمة بنت قيس، وفريعة بنت مالك^(١)، وإلى حديث صفية والأنصارية في «سقوط طواف الوداع عن الحائض»^(٢) وغير ذلك.

ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجدع من المعز: «يجزئك ولا يجزىء عن أحد بعدك»^(٣).

دليل آخر: أن قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ، أو أمر، أو قضى» يعم.

ولو اختص الحكم من شوفه به: لم يكن عامًّا؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهى النبي ﷺ أو أمره لواحد، فلا يكون عامًّا.

ولأن الخطاب بالكتاب والسُّنة إنما شوفه به أصحاب النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار.

* * *

فصل

[في تعلق الأمر بالمعدوم]

الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه.

خلافًا للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلق الأمر به؛ لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه.

ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك، فلم يصح أمره كالعاجز والمجنون.

ولأن المعدوم ليس بشيء، فأمره هذيان.

وكما أن من شرط القدرة: وجود المقدور، يجب أن يكون من شرط الأمر: وجود المأمور.

ولنا: اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة لأوامر

(١) تقدم تخريجه.

(٢) حديث صفية رضي الله عنها أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٣٢٩، ٦١٥٧) ومسلم في صحيحه برقم (١٢١١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وحديث المرأة الأنصارية أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٢٩، ١٧٥٥) مختصرًا، ومسلم في صحيحه برقم (١٣٢٨) وقد تقدم.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٩٥٥، ٩٦٥) ومسلم في صحيحه برقم (١٩٦١) وأبو داود في سننه برقم (٢٨٠٠) والترمذي في سننه برقم (١٥٠٨) وأحمد في المسند (٢٨١/٤)، (١٨٧، ٢٩٧، ٣٠٢) من حديث البراء رضي الله عنه.

الله سبحانه، وأوامر نبيه عليه الصلاة والسلام على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد.

ولأنه قد ثبت: أن كلام الله تعالى قديم، وصفة من صفاته، لم يزل أمراً ناهياً. وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه، ولم نكن موجودين. قولهم: «إن خطاب المعدومين محال».

قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه. أما أمره بشرط الوجود؛ فغير مستحيل، بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدماً، كما نقول: الوالد يوجب على أولاده، ويلزمهم التصديق عنه إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود. ولو قال لعبده: «صم غداً»، فهو أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد.

وأما العاجز: فإنه يصح أمره بشرط القدرة، فهو كمسألتنا بغير فرق. فإن قيل: هذا مخالف لقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي...»^(١).

قلنا: المراد به رفع المأثم، والإيجاب المضر بدليل: أنه قرن به النائم. ولا نسلم أن شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله - سبحانه وتعالى - قادر قبل أن يوجد مقدوراً.

* * *

فصل

[في التكليف بغير الممكن]

ويجوز الأمر من الله سبحانه بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله. وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك إلا أن [يكون] تعلّقه بشرط تحققه مجهولاً عند

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٣٩٨) والنسائي في سننه (١٠٠/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٠٤١) والدارمي في سننه (١٧١/٢) وابن حبان في صحيحه برقم (١٤٩٦) موارد) وأحمد في المسند (١٠٠/٦، ١٠١، ١٤٤) والحاكم في المستدرک (٥٩/٢) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٢٩٧).

الآمر، أما إذا كان معلومًا أنه لا يتحقق الشرط فلا يصح الأمر به؛ لأن الأمر: طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده: «خط ثوبي إن صعدت السماء؟».

وبهذا يفارق أمر الجاهل؛ فإن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه

منه

أما إذا علم امتناعه، فلا يكون طالبًا؛ وإذا لم يكن طالبًا، لم يكن أمرًا. ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطًا بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن، أو يتقدم، أما أن يتأخر عن المشروط: فمحال. وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن. وأن فيه فائدة على ما مضى.

ولنا: الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهى عن الزنا والسرقه، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقربًا بذلك وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا يمكن من زنا ولا سرقه. وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر: لا ينفي عنه ذلك. وإن احتمل أن لا يكون مأمورًا منهياً لعدم مساعدة التمكن، يجب أن يشك في كونه مأمورًا منهياً، وفي كونه متقربًا؛ إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور، ولا متقرب، وهذا خلاف الإجماع.

دليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر، وربما مات في أثناءها، فيتبين - عندهم - أنها لم تكن فرضًا فليكن شاكًا في الفرضية، فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: فإذا مات في أثناءها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟

قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه، لكن بشرط البقاء، والأمر بشرط، أمر في الحال، وليس بمعلق من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات؛ فإن قول السيد لعبده: «صم غدًا» أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد.

ولو قال: «فرضت عليك بشرط بقائك»، فهو فارض في الحال، لكن بشرط.

ولو قال لو كي له: «بع داري في رأس الشهر»، كان وكيلاً في الحال، يصح أن يقال: «وكله»، ويصح عزله. وإذا قال: وكلني وعزلي، كان صادقًا، فإن مات قبل رأس الشهر: لم يتيقن كذبه.

بخلاف ما إذا قال: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيل»، فإنه لا يكون وكيلًا في الحال.

الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوز، فيصير مشكوكًا فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟ قالوا: لأن الظاهر بقاءه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصل تنبئ عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع، لا يقبح الهرب وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب؛ لم يتصور امتثال أمر.

قلنا: هذا يلزمكم، ومذهبكم يفضي إليه، وما أفضى إلى المحال: محال. وأما الهرب؛ فحزم، وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق، أو لص: حسن منه الاحتراز منه. وأما الوجوب؛ فلا يثبت بالشك والاحتمال، بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصيًا؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر.

وقولهم: «الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال».

قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: «افعل» مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة.

وعلى أنا لو سلمنا أن الأمر طلب؛ فليس الطلب من الله - تعالى - كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعله لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة، لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك؛ لطفًا به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا متصور.

ويتصور من السيد أيضًا أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحانًا للعبد، واستصلاحًا له.

ولو وكل رجلًا في عتق عبده غدًا مع عزمه على عتق العبد: صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل، وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره، والكراهية له، وكل ذلك معقول الفائدة، فكذا هاهنا.

وقولهم: «يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط».

قلنا: ليس هذا شرطًا لذات الأمر، بل الأمر موجود، وجد المشروط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يفضي إلى ما ذكره [والله أعلم].

فصل

[في النهي]

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير.
من ذلك:

أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها.
وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه، لأن الشيء قد تكون له جهتان هو مقصود من إحداها، مكروه من الأخرى على ما مضى.

وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه؛ لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والنهي والأمر يتضادان، فلا يكون المنهي مأموراً، فلا يكون طاعة ولا عبادة.

ولأن النهي يقتضي التحريم، وكون الشيء قرينة محرماً محال.
وحكي عن طائفة، منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة؛ لأن النهي يدل على التصور؛ لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجه إليه النهي كنهى الزمّن عن القيام، والأعمى عن النظر.
وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه.
إذا ثبت تصوره؛ فلفظات الشرع تحمل على المشروع، دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعاً.

وقال بعض الفقهاء، وعامة المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة، لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار فلا يتنافى أن يقول: «نهيتك عن كذا، فإذا فعلته: رتبت عليك حكمه».

ولو صرح به فقال للأب: «لا تستولد جارية الابن، فإن فعلته: ملكت الجارية» و«لا تطلق المرأة وهي حائض، فإن فعلت: وقع الطلاق» و«لا تغسل الثوب بماء مغصوب، فإن فعلت: طهر الثوب» لم يكن هذا مناقضاً.
فإذا: لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة.

ولنا أدلة:

أحدها: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من عمل عملاً ليس عليه

أمرنا فهو رد»^(١) أي: مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد.

فإن قيل: معناه ليس بمقبول قرينة ولا طاعة.

قلنا: قوله: «مردود» يقتضي رد ذاته، فإذا لم يكن، اقتضى رد ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً.

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم استدلووا على فساد العقود بالنهي عنها.

فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل»^(٢) واحتج عمر رضي الله عنه في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وفي نكاح المحرم بالنهي، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي، وغير ذلك مما يطول.

الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به، أو بما يلزمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق.

الرابع: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً: تمكين من التوسل، والنهي: منع من التوسل.

ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلق غرضه فتمكينه منه حثٌّ على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمة الشرع.

ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما تعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم.

وقولهم: «إن النهي لا ينافي الصحة».

قد بينا تناقضهما.

وإن سلمنا أنه لا يناقضه، لكن يدل على الفساد ظاهراً ويكفي ذلك.

وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر فلا يخرج عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم.

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه برقم (١٧١٨) (١٨) وأخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٦٩٧) ومسلم في صحيحه برقم (١٧١٨) وأبو داود في سننه برقم (٤٦٠٦) وابن ماجه في سننه برقم (١٤) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ: «من أحدث من أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢١٧٧) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٨٤) والترمذي في سننه برقم (١٢٤١) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وتماه: «... ولا تشقوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشقوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز».

وقولهم: «إنه يدل على الصحة»، بعيد جدًا؛ فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربه منه، كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟ قولهم: «إنه يدل على التصور».

قلنا: يدل على تصوُّره حسًّا وهو الأفعال.

أما الصحة والفساد؛ فحكمان شرعيان لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله: سائر مناهي الشرع كـ«المحافلة» و«المزانية» و«المنابذة» و«الملازمة»^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢] ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ٢٢١] ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الزَّيْءِ﴾ [البقرة: ٢٧٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «دعي الصلاة أيام أفرائك»^(٢) إلى نظائره.

قولهم: «إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع».

عنه جوابان:

أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلا ما صرفنا عنه الاستعمال الشرعي.

وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي.

أما في المنهيات؛ فلم يثبت هذا العرف.

الثاني: أنا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدها؛ لما ذكرناه.

* * *

باب

العموم

اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة.

وقد يطلق في غيرها كقولهم: «عمهم القحط أو المطر، أو العطاء» لكنه مجاز؛ فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل - هو عطاء - نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢١٨٩، ٢٣٨١) وفي غير موضع، ومسلم في صحيحه برقم (١٥٣٦) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٢) تقدم تخريجه.

وعِلْمُ الناس وقُدْرُهُم - وإن اشتركت في أنها «علم» و «قدرة» - لا توصف بأنها عموم.

ف«الرجل»: له وجود في «الأعيان» و«الأذهان» و«اللسان». فوجوده في «الأعيان» لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما «زيد» وإما «عمرو». وأما وجوده في اللسان: فلفظة «الرجل» قد وضعت للدلالة عليها ونسبتها في الدلالة عليها واحدة، فسمي عامًا لذلك.

وأما الذي في الأذهان من معنى «الرجل»، يسمى «كليًا»؛ فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد «حقيقة الإنسان» و«حقيقة الرجل» فإذا رأى عمرًا، لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل، نسبه إلى عمرو الحادث كنسبه إلى زيد الذي عهده أولاً.

فإن سمّي عامًا بهذا المعنى: فلا بأس.

وحدّ العام: هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا.

واحترزنا ب«الواحد» عن قولهم: «ضرب زيد عمرًا»؛ فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين: وبقولنا: «مطلقًا» عن قولهم: «عشرة رجال»؛ فإنه يدل على شيئين فصاعدًا؛ لكن ليس بمطلق، بل هو إلى تمام العشرة. وقيل: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

ثم العام ينقسم إلى:

عام لا أعم منه، يسمى عامًا مطلقًا ك«المعلوم» يتناول «الموجود» و«المعدوم». وقيل: «الشيء».

وقيل: ليس لنا عام مطلق؛ لأن «الشيء» لا يتناول المعدوم، و«المعلوم» لا يتناول المجهول.

والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه، يسمى خاصًا مطلقًا ك«زيد» و«عمرو» و«هذا الرجل».

وما بينهما عام وخاص بالنسبة؛ فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقًا، فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه.

ف«الموجود» خاص بالنسبة إلى «المعلوم»، عام بالنسبة إلى «الجوهر».

و«الجوهر» خاص بالنسبة إلى «الموجود»، عام بالنسبة إلى «الجسم».

و«الجسم» خاص بالنسبة إلى «الجوهر»، عام بالنسبة إلى «النامي».

و«النامي» خاص بالنسبة إلى «الجسم»، عام بالنسبة إلى «الحيوان». وأشباه ذلك: يسمّى عامًا؛ لشموله ما يشمله. خاصًا من حيث قصوره عما شمله غيره.

* * *

فصل

[في ألفاظ العموم]

وألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع: [النوع] الأول: ألفاظ الجموع ك: «المسلمين» و«المشركين» و«الذين». والنوع الثاني: أسماء الأجناس - وهو ما لا واحد له من لفظه - ك«الناس» و«الحيوان» و«الماء» و«التراب».

والنوع الثالث: لفظ الواحد ك«السارق» و«السارقة» و«الزانية» و«الزاني» و«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾» [العصر: ٢]

القسم الثاني: من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة ك: «عبيد زيد» و«مال عمرو».

القسم الثالث: أدوات الشرط ك«مَنْ» فيمن يعقل، و«ما» فيما لا يعقل، و«أي» في الجميع، و«أين» و«أيان» في المكان، و«متى» في الزمان ونحوه.

كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٣] ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها»^(١).

القسم الرابع: «كل» و«جميع» كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤] و﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ [الأنعام: ١٠١] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال البستي: الكامل في العموم هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه. وما عداه قاصر في العموم، لأنه بصيغته إنما يتناول واحدًا، لكنه ينتظم جمعًا

(١) تقدم تخريجه.

من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها، لا بصيغتها. واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة. فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين «الاستغراق» و«أقل الجمع»: مشترك كاشتراك لفظ «النفر» بين «الثلاثة» و«الخمس».

وحكي نحو ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي. قالوا: لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك، يحتمل أن يكون مرادًا، وأن لا يكون مرادًا، فيحمل على اليقين. ولأن وضع هذه الصيغ للعموم: إما أن تعلم ب«عقل»، أو ب«نقل». فالعقل لا مدخل له في اللغات. والنقل: إما «تواتر»، وإما «آحاد»؛ فالآحاد لا يحتج بها، والتواتر لا يمكن دعواه. ثم لو كان: لأفاد علمًا ضروريًا. ولأننا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها، قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، كان متحكمًا. وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان، فيجب تدافعهما، والاعتراف بالاشتراك. ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من دخل داري فأعطه درهمًا»، حسن أن يقول: «وإن كان فاسقًا؟» ولو عمّ اللفظ: لما حسن أن يستفسر.

ولنا دليلان:

أحدهما: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه دليل. فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم. فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ﴾ [النساء: ١١] واستدلوا به على إرث فاطمة، حتى نقل أبو بكر رضي الله عنه: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة»^(١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٧٣٠) ومسلم في صحيحه برقم (١٧٥٨) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعًا بلفظ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة».

وأَجْرُوا ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] و﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٣] و﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٨] و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] و﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥] «ولا تنكح المرأة على عمتها»^(١). و: «من أغلق عليه بابه فهو آمن»^(٢) و: «لا يرث القاتل»^(٣)، وغير ذلك مما لا يحصى على العموم.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] قال ابن أم مكتوم: «إني ضرير البصر» فنزل: ﴿غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ﴾ فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ.

ولما نزل ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال ابن الزبيري: «لأخصمن محمداً»، فقال له: «قد عُدت الملائكة والمسيح، أفيدخلون النار؟» فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾^(٤) [الأنبياء: ١٠١] فعقل العموم، ولم ينكر عليه، حتى بين الله - تعالى - المراد من اللفظ.

ولما أراد أبو بكر قتل مانعي الزكاة قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؟» الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: «أليس قد قال: «إلا بحقها» والزكاة من حقها؟»^(٥).

واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين.

فاتح عثمان بقوله تعالى: ﴿فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥١٠٩) وفي غير موضع، ومسلم في صحيحه برقم (١٤٠٨) ومالك في الموطأ (٥٣٢/٢) وأبو داود في سننه برقم (٢٠٦٦) والنسائي في سننه (٨١/٢) والترمذي في سننه (٢١٠/١) وابن ماجه في سننه برقم (١٩٢٩) وأحمد في المسند (٤٠١/٢)، ٤٣٢، ٤٥٢، ٤٦٢، ٤٦٥، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٨، ٥٢٩، ٥٣٢) والبيهقي في سننه (١٦٥/٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٧٨٠) وأحمد في المسند (٢٩٢/٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٥٦٤) والدارقطني في سننه (٤٦٥ - ٤٦٦) والبيهقي في سننه (٢٢٠/٦) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «ليس للقاتل من الميراث شيء». وأخرجه الدارقطني في سننه (٤٦٥) من حديث عمر رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «ليس لقاتل ميراث». والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (١٦٧١) وفي صحيح سنن أبي داود برقم (٣٨١٨).

(٤) انظر تفسير الطبري (٩٧/١٧ - ٩٨).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٣٩٩، ١٤٥٧، ٦٩٢٤، ٦٨٥٥) ومسلم في صحيحه برقم (٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

واحتج علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣].
ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد:

..... وكل نعيم لا محالة زائل^(١)
قال له: «كذبت؛ إن نعيم الجنة لا يزول».

وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته.
والإجماع: حجة.
ولو لم يكن إجماعهم حجة، لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة وأعرف بصيغتها وموضوعاتها.
[الدليل] الثاني: أن صيغ العموم يُحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب.

فبيعد جدًا أن يغفل عنها جميع الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها.
ويدل على وضعه: توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام.
وسقوطه عن أطاع. ولزوم النقض والخلف على الخبر العام. وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة. فهذه أربعة أمور تدل على الغرض.
وبيانها: أن السيد إذا قال لعبده: «من دخل داري فأعطه رغيًا» فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه.
ولو قال: «لم أعطيت هذا وهو قصير» وإنما أردت الطوال؟ فقال: «ما أمرني بهذا، وإنما أمرني بإعطاء كل داخل» فعرض هذا على العقلاء: رأوا اعتراض السيد ساقطًا، وعذر العبد متوجهًا.

ولو أن العبد حرم واحدًا، فقال له السيد: «لِمَ لم تعطه؟» قال: «لأن هذا أسود ولفظك ما اقتضى العموم فيحتمل أنك أردت الأبيض»: استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: «ما لك وللنظر إلى اللون، وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟».
وأما النقض: فإنه لو قال: «ما رأيت أحدًا» وقد رأى جماعة، كان كلامه خلفًا ومنقوضًا وكذبًا.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] وإنما أورد هذا نقضًا على كلامهم.

(١) وصدده:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

فإن لم يكن هذا عامًّا، فلم أورد النقض عليهم؟
فلعلهم أرادوا غير موسى، فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر؟
وأما إثبات الاستحلال والأحكام؛ فإذا قال: «أعتقت عبيدي وإمائي» ومات
عقيقه: جاز لمن سمع أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة.
ولو قال: «العبيد الذين في يدي ملك فلان»، كان إقرارًا محكومًا به في الكل.
ولو ادعى على رجل دينًا فقال: «ما لك عليّ شيء»: كان إنكارًا لدعواه.
ولو حلف على ذلك: برى في الحكم.
ولو كان له عليه دين، فحلف هذه اليمين: كان كاذبًا آثمًا.
وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر.
فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرد اللفظ.
قلنا: هذا باطل، فإنه لو قدر انتفاء القرائن: لفهم العموم.
فإنه لو قدر أن سيّدًا أمر عبدًا له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زمانًا بأمر عام،
ولا يعلم له غرضًا في إثباته وانتفائه، لتمهد عذره في العمل بعمومه، وتوجه إليه اللوم
بترك الامتثال.
ولو قال: «كل عبد لي حر» ولم تعلم منه قرينة أصلًا: حكمنا بحرية الكل.
وتقدير قرينة - ها هنا - كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة. وهذا
يبطلها بأسرها.
ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم: لخلا عن الفائدة، واختلت أوامر الشرع العامة -
كلها-، لأن كل واحد يمكنه أن يقول: «لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر، ولا في اللفظ
دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمي الامتثال».
وكذلك النواهي، يقول: «لست مخاطبًا بالنهي؛ لعدم دلالة على العموم في
حقي»، فتختل الشريعة، وتبطل دلالة الكتاب والسنة.
ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة؛ لعدم دلالة عليها.
ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئًا يعمهم بلفظ واحد.
وهذا باطل يقينًا، وفاسد قطعًا، فوجب إطراره.
وأما حجة الواقفية: فحاصلها: مطالبة بالدليل، وليس بدليل.

ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة.

وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء: «الإكرام»، ويعلم من عادة الناس أنهم لا يكرمونه.

فلتوهم القرينة المخصصة: حسن منه السؤال.

ولذلك لم يحسن في بقية الصفات؛ فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق: لكان عذره متمهداً.

ثم إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه.

ولهذا دخل التوكيد في الكلام؛ لرفع اللبس، وإزالة الاتساع.

ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص؛ فإذا قال: «رأيت الخليفة». قيل له: «أنت رأيته؟».

* * *

فصل

[بعض صيغ العموم المختلف فيها]

وقال قوم: بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام.

وقال آخرون: بالعموم إلا في اسم الواحد بالألف واللام.

وقال بعض النحويين المتأخرين في «النكرة في سياق النفي» لا تعم إلا أن تكون فيه «مِنْ» مظهرة كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [ص: ٦٥]، أو مقدرة كقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الصفات: ٣٥].

بدليل: أنه يحسن أن يقول: «ما عندي رجل بل رجلاً».

ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال: يحتمل أن تكون للمعهود، ويحتمل أن تكون للاستغراق، ويحتمل أنها لجملة من الجنس.

فما دليل التعميم؟

ثم وإن سلم في البعض، فما قولكم في جمع القلّة وهو: ما ورد على وزن الأفعال كـ«الأحمال»، والأفعل كـ«الأكلب» و«الأكعب»، والأفعله كـ«الأرغفة»، والفعله كـ«الصبية»؟.

فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل، وهو ما دون العشرة؟

وقال ناس بالتعميم إلا في لفظ المفرد المحلى بالألف واللام؛ لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى: «واحد بالنوع» و«واحد بالذات». فإذا دخله التخصيص: علم أنه ما أراد «الواحد بالنوع»، فانصرف إلى «الواحد بالذات».

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال جاز فيما فيه «الألف واللام». وفي «النكرة في سياق النفي».

فإنه إذا قال لعبده: «أعط الفقراء والمساكين» «واقتل المشركين»، و«اقطع السارق والسارقة» و«اجلد الزانية والزاني» و«لا تؤذ مسلمًا» و«لا تجعل مع الله إلها» واقصر عليه، وانتفت القرائن، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه.

ولو قال: «والله لا آكل رغيفًا» حث إذا أكل رغيفين.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَنِجَةً﴾ [الأنعام: ١٠١] ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] ﴿وَلَا يَظِلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظِلُّمُ مَثْقَالَ دَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: ٤٠].

ولا يحل أن يقال في مثل هذا: إن اللفظ ما اقتضى التعميم. وقولهم: «إن الألف واللام للمعهود».

قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه: يتعين حمله على الاستغراق.

وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل عليه، حصل التعريف.

وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق، حصل التعريف أيضًا.

وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد، لم يحصل التعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحدًا.

ولأنهما إذا كانا للعهد: استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا.

وأما جمع القلة، فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام.

ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل «السارق والسارقة» و«الدينار أفضل من الدرهم» و«أهلك الناس الدينار والدرهم».

ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ

الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا... ﴿العصر: ٢ - ٣﴾ والاستثناء إخراج ما، لولاه لدخل تحت الخطاب.

وقوله: «إنه يصح أن يقول: ما عندي رجل، بل رجالان».

قلنا: قوله: «بل رجالان» قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه.

ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أن لفظة «الأسد» إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة، لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق.

وأما لفظة «مَنْ»: فهي من مؤكدات العموم، وتمنع من استعماله في مجازه.

ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع، واستعمال اللفظ في غير العموم، تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه.

* * *

فصل

[في أقل الجمع]

أقل الجمع ثلاثة.

وحكي عن أصحاب مالك، وابن داود، وبعض النحويين، وبعض الشافعية: أن أقله اثنان؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] ولا خلاف في حجبها باثنين.

وقد جاء ضمير الجمع للاثنتين في ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ أَخَصِمُوا﴾ [الحج: ١٩] ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصَمِ إِذْ سُورُوا لِلْحَرَابِ﴾ [ص: ٢١] وكانوا اثنتين و ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩] ﴿إِنْ نُنَبِّئُ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤].

وقال النبي ﷺ: «الاثنتان فما فوقهما جماعة»^(١)

ولأن «الجمع» مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا يحصل في الاثنتين.

ولنا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال لعثمان رضي الله عنه: «حجبت الأم

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه برقم (٩٧٢) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وضعفه العلامة الألباني رحمته الله في ضعيف سنن ابن ماجه برقم (٢٠٧).

بالاثنتين من الأخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] وليس الأخوان بأخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟».

فقال له عثمان: «لا أنقض أمراً كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار».

فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنتين، وإنما صار إليه للإجماع.

دليل آخر: إن أهل اللسان فرقوا بين «الآحاد» و«الثنية» و«الجمع» وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظاً وضميراً مختصاً به، فوجب أن يغير «الجمع» «الثنية» كمغايرة «الثنية» «الآحاد».

ولأن الاثنتين لا ينعت بهما «الرجال» و«الجماعة» في لغة أحد، فلا تقول: «رأيت رجالاً اثنتين» ولا «جماعة رجلين» ويصح أن يقال: «ما رأيت رجالاً، وإنما رأيت رجلين» ولو كان حقيقة فيه: لما صح نفيه.

وأما ما احتجوا به: فغايتة أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً، كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩].

ثم إن «الطائفة» و«الخصم» يقع على الواحد، والجمع، والقليل، والكثير، فردّ الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ «الطائفة» و«الخصم».

وأما قوله: «الاثنتان جماعة» أراد في حكم الصلاة، وحكم انعقاد الجماعة؛ لأن كلام النبي ﷺ يحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق.

وقولهم: «إنه جمع شيء إلى شيء».

قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى.

* * *

فصل

[لفظ العموم]

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص: لم يسقط عمومته، كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة؟ قال: «هو الطهور ماؤه»^(١).

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٨٣) والترمذي في سننه (١٠٠/١) والنسائي في سننه =

وقال مالك وبعض الشافعية: يسقط عمومهم؛ إذ لو لم يكن للسبب تأثير: لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم.
ولما نقله الراوي؛ لعدم فائدته.
ولما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة.
ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال.
ولنا: أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه.

ولذلك لو كان أخص من السؤال: لم يجز تعميمه؛ لعموم السؤال.
ولو سألت امرأة زوجها الطلاق فقال: «كل نسائي طوالق»: طلقن - كلهن - ؛ لعموم لفظه، وإن خص السؤال.
ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال. فلو قال قائل: «أيحل أكل الخبز، والصيد، والصوم؟» فيجوز أن يقول: «الأكل مندوب» و«الصوم: واجب» و«الصيد: حرام» فيكون جواباً، وفيه «جواب» و«ندب» و«تحريم»، والسؤال وقع عن «الإباحة».

وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب كنزول آية الظهار في أوُس بن الصامت^(١) وآية اللعان في هلال بن أمية^(٢) ونحو هذا.

ولا يلزم من وجوب التعميم: جواز تخصيص السبب؛ فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة. وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيئاً، ويتناول غيرها ظناً؛ إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر - لما سأله عن القبلة

= (١٤٤/١) وابن ماجه في سننه برقم (٣٨٦) وأحمد في المسند (٢/٢٣٧، ٣٩٣) ومالك في الموطأ (٢٢/١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ به؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٩).
(١) وقصة مظاهرتة من خويلة بنت مالك بن ثعلبة رضي الله عنها أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٢١٤) وأحمد في المسند (٦/٤١٠) وابن حبان في صحيحه برقم (١٣٣٤) موارد) والبيهقي في سننه (٧/٣٨٩).

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (٢٠٨٧).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٦٧١، ٤٧٤٧، ٥٣٠٧) وأبو داود في سننه برقم (٢٢٥٤) والترمذي في سننه برقم (٣١٧٩) وابن ماجه في سننه برقم (٢٠٦٧) والبيهقي في سننه (٧/٣٩٣ - ٣٩٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

للصائم - : «أرأيت لو تمضمضت؟»^(١).

ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً؛ ليبين به تناول اللفظ له، يقيئاً فيمتنع من تخصيصه.

وفيه فوائد آخر من «معرفة أسباب النزول» و«السير» و«التوسع في الشريعة». وقولهم: «لَمْ أَخَرْ بَيَانَ الْحُكْمِ؟».

قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة، لوجوب البيان في تلك الحال، أو اللطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد، لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير.

ثم يلزم لهذه العلة: اختصاص الرجم بـ«ما عز» وغيره من الأحكام.

وقولهم: «تجب المطابقة».

قلنا: يجب أن يكون متناولاً له.

أما أن يكون مطابقاً له؛ فكلا.

بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر، فبين لهم حل ميتته.

* * *

فصل

[قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ»]

و«قضى رسول الله ﷺ» هل يقتضي العموم؟]

قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزانية»^(٢) و«قضى بالشفعة فيما لم يقسم»^(٣)، يقتضي العموم.

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥٢/١) وأبو داود في سننه برقم (٢٣٨٥) عن عمر رضي الله عنه قال: هَشِشْتُ فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَنَعْتَ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا، قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَّجْتَهُ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟» قُلْتُ: لَا بَأْسَ، فَقَالَ: «فَفِيمَ».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٠٨٩).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٣٧/٢)، ٤٧، ١١٢، ١١٣) ومسلم في صحيحه (٥٧/٥) والنسائي في سننه (٢٣١/٢) وأبو داود في سننه برقم (٣٥١٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢٤٩٩) وأحمد في المسند (٢٩٦/٣)، ٣٧٢، ٣٩٩) والبيهقي في سننه (١٠٢/٦) وابن الجارود في المنتقى برقم (٦٤٣) من حديث جابر رضي الله عنه.

قال قوم: لا عموم له؛ لأن الحجة في المحكي، لا في لفظ الحاكي.
والصحابي يحتمل أنه سمع لفظاً خاصاً. أو يكون عمومًا. أو يكون فعلاً لا
عموم له.
وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف
يتمسك بعمومه؟!

أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟

ولنا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ فإنه قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في
عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى النبي ﷺ عن المخابرة»
 واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة،
 والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه والمنابذة»^(١) وسائر المناهي.
 وكذلك أوامره، وأقضيته، ورخصه، مثل: «أرخص في السلم ووضع
 الجوائح».

وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة، مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى
 هذه الألفاظ.

واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها.
 إذ لو لم يكن كذلك: كان اللفظ مجملاً.

ثم لو كانت القضية في شخص واحد: وجب التعميم؛ لما ذكرناه في المسألة
 الأخرى، والله أعلم.

* * *

فصل

وما ورد من خطاب مضافاً إلى «الناس» و«المؤمنين»، دخل فيه العبد؛ لأنه من
 جملة من يتناوله اللفظ.

وخروجه عن بعض التكاليف، لا يوجب رفع العموم فيه، ك«المريض»
 و«المسافر» و«الحائض».

ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى «الناس».

وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث ك«أدوات الشرط».

ولا يدخلن فيما يختص بالذكر من الأسماء ك«الرجال» و«الذكور».

(١) تقدم تخريجه.

فأما الجمع بالواو والنون ك: «المسلمين»، وضمير المذكرين كقوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الأعراف: ٣١]: فاختار القاضي: أنهم يدخلن فيه.

وهو قول بعض الحنفية وابن داود.

واختار أبو الخطاب والأكثرون: أنهم لا يدخلن فيه، لأن الله تعالى ذكر «المسلمات» بلفظ متميز. فما يشبهه ابتداء ويخصه بلفظ «المسلمين»، لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من «قياس»، أو «كونه في معنى المنصوص، وما يجري مجراه».

ولنا: أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير.

ولذلك لو قال - لمن بحضرته من الرجال والنساء -: «قوموا» و«اقعدوا»، تناول

جميعهم.

ولو قال: «قوموا» و«قمي»، و«اقعدوا» و«اقعدي»، عدّ تطويلاً ولكنه.

يبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨] وكان ذلك خطاباً لآدم وزوجته والشیطان.

وأكثر خطاب الله - تعالى - في القرآن بلفظ التذكير كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ١٨٧] و﴿يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ [الزمر: ٥٣] و﴿هُدًى لِلْمُنْقِذِينَ﴾ [البقرة: ٢] و﴿وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧] و﴿وَبُشْرَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [الحج: ٣٤] والنساء يدخلن في جملة.

وذكره لهن بلفظ مفرد - تبييناً وإيضاحاً - لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨] وهما من الملائكة.

وقوله: ﴿فِيهَا فَكَّهُهُ وَخَلَّ وَرَمَانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨].

وقد يعطف العام على الخاص كقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمُ أَرْضَهُمْ وَبَنَاتَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٢٧] والمال عام في الكل، والله أعلم.

* * *

فصل

[في حكم العام إذا دخله التخصيص]

العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور.

وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة؛ لأنه يصير مجازاً فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً.

ولنا: تمسك الصحابة عليهم السلام بالعمومات. وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] و﴿إِنَّ اللَّهَ يَكُلُ شَيْءٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١].

فعلى قولهم: لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً.

ولأن لفظ «السارق» يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالة عن البعض، فلا تسقط دلالة عن الباقي ك«الاستثناء».

وقولهم: «يصير مجازاً» ممنوع.

وإن سلم: فالمجاز دليل إذا كان معروفاً؛ لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة.

وقولهم: «لا قرينة تفصل».

قلنا: ليس كذلك، فإننا إنما نجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص فيختص الحكم به دون ما عداه.

* * *

فصل

[العام بعد التخصيص هل هو حقيقة أو مجاز؟]

واختار القاضي: أنه حقيقة بعد التخصيص؛ وهو قول أصحاب الشافعي.

وقال قوم: يصير مجازاً على كل حال؛ لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له: كان مجازاً.

وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى؛ إذ لا خلاف في أنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال: «لا تكلم الناس» وأراد «زيداً» وحده: كان مجازاً، وإن كان هو داخلاً فيه.

وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل: صار مجازاً؛ لما ذكرناه.

وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر.

فإننا نقول: «مسلم» فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً.

ونزيد الألف والنون في «رجل» فيصير صيغة أخرى بالزيادة.

ولا فرق بين زيادة كلمة، أو زيادة حرف. فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع» أو «يقطع السارق إلا سارق النصاب» فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه، فقلوه تعالى: ﴿أَلَفَ سَنَةً إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] دل على تسعمائة وخمسين وضعًا، فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين.

ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف والخمسون للخمسين و«إلا» للرفع، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون.

أما زيادة الواو والنون: فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا.

ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض، فهو ك«الاستثناء»، وقد تبين الكلام فيه.

* * *

فصل

[هل يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد؟]

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد.

وقال الرازي والقفال والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع؛ لأنه يخرج به عن الحقيقة.

ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك، فكذلك في المنفصلة.

* * *

فصل

[هل المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام؟]

والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام.

وقال قوم: لا يدخل بدليل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦].

ولو قال قائل لعلامه: «من دخل الدار فأعطه درهمًا»، لم يدخل في ذلك.

وهذا فاسد؛ لأن اللفظ عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكره.

ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

ومجرد كونه مخاطباً ليس بقريئة قاضية بالخروج عن العموم، والأصل اتباع العموم.

واختار أبو الخطاب: أن الأمر لا يدخل في الأمر؛ لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه، فلم توجد حقيقته.

ولأن مقصود الأمر: الامتثال، وهذا لا يكون إلا من الغير.

وقال القاضي: يدخل النبي ﷺ فيما أمر به، ويمكن أن تنبني هذه المسألة: على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم، شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم.

ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، ثم لم يفعل، سألوه عن تركه الفسخ، فبين لهم عذره.

وقد عاب الله - تعالى - الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم.

وقد قال في حق شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

وفي الأثر: «إذا أمرت بمعروف فكن من أخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له، وإلا هلكت».

* * *

فصل

[اللفظ العام]

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومته في الحال في قول أبي بكر والقاضي.

وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصه.

قال: وقد أوماً إليه في رواية صالح وأبي الحارث.

قال القاضي: «فيه روايتان».

وعن الحنفية كقول أبي بكر؛ وعنهم: أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم؛ فالواجب اعتقاد عمومته.

وإن سمعه من غيره: فلا.

وعن الشافعية كالمذهبيين.

قالوا: لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص، ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط.

وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض، فلا بد من معرفة «الشرط»، و«الجمع» بين الأصل والفرع بعلة مشروطاً بعدم الفرق، فلا بد من معرفة عدمه.

ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟

فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالباحث عن «المتاع في البيت»، إذا لم يجده: غلب على ظنه انتفاؤه.

وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بأنه لا مخصص فيجوز الحكم حينئذٍ؟

أما إذا كانت تشعر نفسه بدليل شدد عنه، وتخيل في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟

ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم فوجب اعتقاد موضوعه كـ«أسماء الحقائق» و«الأمر» و«النهي».

ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عموميه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان.

وقولهم: «إن دلالة مشروطة بعدم القرينة».

قلنا: لا نسلم، وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه فهو: كـ«النسخ» يمنع استمرار الحكم.

و«التأويل» يمنع حمل الكلام على حقيقته.

واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة.

ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل؛ فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجد اليوم، ويجده بعد اليوم، فيجب التوقف أبداً، وذلك غير جائز، والله أعلم.

* * *

باب

في الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم.

وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ

﴿شَيْءٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿يُجَيِّزُ إِلَيْهِ ثَمَرَتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧] ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]؟

وقد ذكرنا: أن أكثر العمومات مخصّصة.

وأدلة التخصيص تسعة:

الأول: دليل الحس.

وبه خصص قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] خرج منه «السماء» و«الأرض»، وأمور كثيرة بالحس.

الثاني: دليل العقل.

وبه خصّص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم.

فإن قيل: العقل سابق على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يتأخر. ولأن التخصيص: إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له.

قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرّف لإرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك وإن كان متقدماً. فإن قلتم: لا يسمّى ذلك تخصيصاً، فهو نزاع في عبارة. وقولهم: «لا يتناول اللفظ».

قلنا: يتناوله من حيث اللسان، لكن لما وجب الصدق في كلام الله - تعالى - تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له وضعاً.

الثالث: الإجماع.

فإن الإجماع قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال. فإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم، لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام.

فقول النبي ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار»^(١) خصّص عموم قوله تعالى:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٩٦/٤) ومسلم في صحيحه (١١٢/٥) وأبو داود في سننه برقم (٤٣٨٤) والنسائي في سننه (٢٥٨/٢) والترمذي في سننه (٢٧٣/١) وابن ماجه في سننه =

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»^(١) خصّص عموم قوله: «فيما سقت السماء العشر»^(٢).

ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة، أو متقدماً أو متأخراً.

وبهذا قال أصحاب الشافعي.

وقد روي عن أحمد رحمته الله رواية أخرى: أن المتأخر يقدم خاصاً كان أو عاماً. وهو قول الحنفية؛ لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولأن العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة، لكان نسخاً، فكذلك إذا عمم.

وهذا فيما إذا عُلم المتأخر.

فإن جهل: فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يقضى بأحدهما على الآخر.

وهو قول طائفة؛ لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً؛ لكونه متأخراً.

ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكم.

وقال بعض الشافعية: لا يُخصّص عموم السنة بالكتاب.

وخرّجه ابن حامد رواية لنا، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولأن المبيّن تابع للمبيّن، فلو خصّصنا السنة بالقرآن، صار تابعاً لها.

وقالت طائفة من المتكلمين: لا يخصّص عموم الكتاب بخبر الواحد. وقال

= برقم (٢٥٨٥) والدارمي في سننه (١٧٢/٢) وأحمد في المسند (٣٦/٦، ١٦٣، ٢٤٩) وابن الجارود في المنتقى برقم (٨٢٤) وابن أبي شيبة في المصنف (٥٥/١١) والبيهقي في سننه (٨/٢٥٦) والطبراني في مسنده برقم (١٥٨٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤٨٣) وأبو داود في سننه برقم (١٥٩٦) والترمذي في سننه برقم (٦٤٠) والنسائي في سننه (٣٤٤/١) وابن ماجه في سننه برقم (١٨١٧) والبيهقي في سننه (١٣٠/٤) وابن الجارود في المنتقى برقم (١٨٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً بلفظ: «فيما سقت السماء العيون أو كان عثرياً العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر».

وأخرجه مسلم في صحيحه برقم (٩٨١) والنسائي في سننه (٣٤٤/١) وأبو داود في سننه برقم (١٥٩٧) وأحمد في المسند (٣٥٣/٣) والبيهقي في سننه (١٣٠/٤) من حديث جابر رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: «فيما سقت الأنهار والغيم العشر، وفيما سقي بالسانية نصف العشر».

عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص، دون غيره.
وحكاية القاضي عن أبي حنيفة؛ لأن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع، كالإجماع لا يخص بخبر الواحد.
وقال بعض الواقفية: بالتوقف؛ لأن خبر الواحد مظنون الأصل، مقطوع المعنى.

واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل، مظنون الشمول.
فهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح.
ولنا في تقديم الخاص مسلكان:
أحدهما: أن الصحابة رضي الله عنهم ذهبت إليه.

فخصصوا قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(١).
وخصصوا آية الميراث بقوله: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»^(٢)،
و: «لا يرث القاتل»^(٣) و: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»^(٤).
وخصصوا عموم الوصية بقوله: «لا وصية لوارث»^(٥).

وعموم قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بقوله: «حتى يذوق عسيلتها»^(٦).

إلى نظائر كثيرة لا تحصى، مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نظر في تقديم ولا تأخير.
الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبية معتادة، بل هي الأكثر.
واحتمال النسخ كالنادر البعيد. وكذلك احتمال تكذيب الراوي؛ فإنه عدل جازم بالرواية.

(١) تقدم تخريجه. (٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه. (٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه، ولفظه بتمامه: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث».

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٦٣٩، ٢٥٦٠، ٥٢٦١، ٥٢٦٥، ٥٣١٧، ٥٧٩٢، ٥٨٢٥، ٦٠٨٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٤٣٣) والنسائي في سننه (٨٠/٢) والترمذي في سننه (٢٠٨/١) وأبو داود في سننه برقم (٢٣٠٩) وابن ماجه في سننه برقم (١٩٣٢) وأحمد في المسند (٣٤/٦، ٣٧، ٢٢٦، ٢٢٩) والدارمي في سننه (١٦١/٢ - ١٦٢) والبيهقي في سننه (٣٧٤، ٣٧٣/٧) والطيالسي في مسنده برقم (١٤٣٧) وابن الجارود في المنتقى برقم (٦٨٣) وابن أبي شيبه في المصنف (٤٠/٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادات.

ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»^(١) أرجح من احتمال أن تكون الآية سبقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ.

فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين.

فأما قول من قال بالتعارض والوقف: فهو مطالبة بالدليل لا غيره.

وقد ذكرنا الدليل من وجهين.

وبيّنا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الأحكام مقررّة غير منسوخة.

وكون النبي ﷺ مبيّناً لا يمنع من حصول البيان بغيره؛ فقد أخبر الله - تعالى - أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء.

وقولهم: «المبيّن تابع» غير صحيح؛ فإن الكتاب يُبيّن بعضه بعضاً، والسنة تخص بعضها بعضاً، وليس المخصّص تابعاً للمخصوص.

وقد بيّنا - فيما تقدم - جواز التخصيص بدليل سابق، وبالإجماع.

ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر وليس فرعاً له.

وقولهم: «إن الكتاب مقطوع به».

قلنا: دخول المخصوص في العموم، وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظن الصدق أقوى منه؛ لما ذكرنا.

ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط: أن لا يرد سمع، ويشغل بخبر الواحد.

جواب آخر: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه؛ فإن تحليل البضع، وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً، مع أنّنا لا نقطع بصدقهما. كذا الخبر.

الخامس: المفهوم بالفحوى، ودليل الخطاب؛ فإن الفحوى قاطع كـ«النص».

(١) تقدم تخريجه.

ودليل الخطاب حجة كـ«النص» فيُخص عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «في أربعين شاة شاة»^(١) بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم زكاة»^(٢) في إخراج المعلوفة.

السادس: فعل رسول الله ﷺ، كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهِنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بما روت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر، فيباشرني وأنا حائض»^(٣).

ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] برجمه لماعز، وتركه جلده.

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه؛ فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه؛ فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ، وهو معصوم.

وقد بينا: أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع.

الثامن: قول الصحابي عن من يراه حجة مقدماً على القياس يُخص به العموم؛ فإن القياس يُخص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى.

فإن قيل: فالصحابي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة، فغيره يجب أن يتركه.

قلنا: إنما تركه لنص عارضه، لا للعموم.

التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر فيه وجهان:

أحدهما: يخص به العموم.

وهو قول أبي بكر، والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

والوجه الآخر: لا يخص به العموم.

وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء؛ لحديث معاذ.

ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٣٠٠، ٣٠٢، ٢٠٣١) ومسلم في صحيحه برقم (٢٩٣) وأبو داود في سننه برقم (٢٦٨) والترمذي في سننه برقم (١٣٢) والنسائي في سننه برقم (٢٨٥) وابن ماجه في سننه برقم (٦٣٥) وأحمد في المسند (٥٥/٦، ١٣٤، ١٤٣، ٢٠٩) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

ولأن العموم أصل، والقياس فرع فلا يقدم على الأصل.

ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس.

وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم، دون خفيه؛ لأن الجلي أقوى من العموم، والخفيف ضعيف.

والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة؛ فإن دلالة قوله: «**لا تبيعوا البر بالبر**»^(١) على تحريم بيع الأرز، أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ [البقرة: ٢٧٥] على إباحة بيعه متفاضلاً.

ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار، أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ**﴾ [الأنعام: ١٤٥] على إباحته.

فإذا تقابل الظنان: وجب تقديم أقواهما، كالعمل في العمومين، والقياسين المتقابلين.

ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي.

فسره قوم ب: أنه قياس العلة، والخفي ب: قياس الشبه.

وقيل: الجلي: ما يظهر فيه المعنى، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان**»^(٢)، وتعليل ذلك: بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع.

وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العام المخصوص، دون غيره؛ لضعف العام بالتخصيص.

وحكاه القاضي عن أبي حنيفة.

(١) يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر...» الحديث وقد تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧١٥٨) ومسلم في صحيحه برقم (١٧١٧) وأبو داود في سننه برقم (٣٥٨٨) والترمذي في سننه برقم (١٣٣٤) والنسائي في سننه (٣٠٨/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣١٦) وأحمد في المسند (٣٦/٥، ٤٦، ٥٢) والبيهقي في سننه (١٠٥/١٠) والطيلوسي في مسنده برقم (٨٦٠) وابن الجارود في المنتقى برقم (٩٩٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

وجه الأول:

أن صيغة العموم محتملة للتخصيص، معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضي به على المحتمل ك: «المجمل مع المفسر».

فأما حديث معاذ رضي الله عنه : فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام، غير مقطوع به، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة.

ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد، وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يترك بها الكتاب، لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ.

وقولهم: «إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى»، فلا نسلم ذلك على الإطلاق.

وقولهم: «لا يترك الأصل بالفرع».

قلنا: هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر، وتارة بمعقول النص.

ثم يلزم: أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد.

وقولهم: «هو منطوق به».

قلنا: كونه منطوقاً به أمر مظنون؛ فإن العام إذا أريد به الخاص، كان نطقاً بذلك القدر، وليس نطقاً بما ليس بمراد.

ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض.

* * *

فصل

في تعارض العمومين

إذا تعارض عمومان:

فأمكن الجمع بينهما بأن يكون أحدهما أخص من الآخر: فيقدم الخاص.

أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه؛ جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أولى من إلغائهما.

وإن تعذر الجمع بينهما لتساويهما، ولكونهما متناقضين كما لو قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، من بدل دينه فلا تقتلوه»، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر.

فإن أشكل التأريخ: طلب الحكم من دليل غيرهما.

وكذلك لو تعارض عمومان، كل واحد عام من وجه، خاص من وجه، مثل: قوله عليه الصلاة والسلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»^(١) فإنه يتناول الفائتة بخصوصها، ووقت النهي بعمومه، مع قوله: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»^(٢) يتناول الفائتة بعمومه، والوقت بخصوصه.

وقوله: «من بدل دينه فاقتلوه»^(٣) مع قوله: «نهيت عن قتل النساء»^(٤) فهما سواء؛ لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان ويعدل إلى دليل غيرهما.

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليتين عن دليل الترجيح؛ لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة؛ وهو منفر عن الطاعة.

قلنا: بل ذلك جائز، ويكون مبيئاً للعصر الأول.

وإنما خفي علينا لطول المدة، واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا، لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا.

وأما التنفير: فباطل، فقد نَفَر طائفة من الكفار من النسخ، ثم لم يدل ذلك على استحالته، والله أعلم.

* * *

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٥١/٢) وأبو داود في سننه برقم (٤٣٥١) والنسائي في سننه (١٧٠/٢) والترمذي في سننه (٢٧٥/١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٥٣٥) وأحمد في المسند (٢٨٢/١، ٢٨٣) والبيهقي في سننه (١٩٥/٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٠١٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٧٤٤) وأبو داود في سننه برقم (١٦٦٨) والترمذي في سننه برقم (١٥٦٩) وابن ماجه في سننه برقم (٢٨٤١) ومالك في الموطأ (٤٤٧/١) وأحمد في المسند (٢٢/٢، ٢٣، ٧٦، ٩١) وابن حبان في صحيحه برقم (١٦٥٧) موارد) والدارمي في سننه (٢٢٢/٢ - ٢٢٣) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٢٦/٢) وابن الجارود في المنتقى برقم (١٠٤٣) والبيهقي في سننه (٧٧/٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما «أن امرأة وجدت في بعض مغازي النبي ﷺ، مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان». وفي لفظ: «فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان».

فصل

في الاستثناء

وصيغته: «إلا»، و«غير»، و«سوى»، و«عدا»، و«ليس»، و«لا يكون»، و«حاشا» و«خلا»، وأم الباب «إلا».

وفارق الاستثناء التخصيص بشيئين:

أحدهما: في اتصاله.

والثاني: أنه يتطرق إلى النص، كقوله: «عشرة إلا ثلاثة».

والتخصيص في خلافه.

وفارق النسخ أيضًا في ثلاثة أشياء:

أحدها: في اتصاله.

والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل.

والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص، والاستثناء إنما يجوز في البعض.

* * *

فصل

[في شروط الاستثناء]

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط:

أحدها: أن يتصل بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام ولا سكوت يمكن الكلام فيه؛ لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام.

فإذا انفصل: لم يكن إتمامًا كالشرط وخبر المبتدأ؛ فإنه لو قال: «أكرم من دخل داري»، ثم قال - بعد شهر -: «إلا زيدًا»، لم يفهم. كما لو قال: «زيد»، ثم قال - بعد شهر -: «قائم»، لم يعد خبرًا. وكذلك الشرط.

وحكي عن ابن عباس: أنه يجوز أن يكون منفصلاً.

وعن عطاء والحسن: جواز تأخير ما دام في المجلس.

وأوماً إليه أحمد رحمته الله في الاستثناء في اليمين.

والأولى ما ذكرناه.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

فأما الاستثناء من غير الجنس: فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه: كان استثناءه باطلاً.

وهذا قول بعض الشافعية.

وقال بعضهم، ومالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين: يصح؛ لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة.

قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مريم: ٦٢] ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدُ مَنْ يَعْمَلْ جُورًا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: ١٩ - ٢٠].

وقال الشاعر^(١):

..... وما بالربع من أحد
إلا الأواري.....

[وقال آخر]:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس
ومثله كثير.

ولنا: أن الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه، بدليل: أنه مشتق من قولهم: «ثبت فلاناً عن رأيه» و«ثبت العنان» فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء، فما صرف الكلام ولا ثناء عن وجه استرساله.

فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن موضوعه، وتكون «إلا» هاهنا بمعنى «لكن».

قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قول سيبويه.

وقاله غيرهما من أهل العربية.

فإذا كانت بمعنى «لكن»: لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح أن ترفع شيئاً

(١) وهو النابغة الذبياني المضري، وهذان البيتان من قصيدة مدح فيها النعمان بن بشير ملك الحيرة، وتماهما:

وقفت فيها أصيلاً أسألها عيت جواباً وما بالربع من أحد
إلا الأواري لأيام أبيتها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد

منه، فتكون لاغية؛ فإن «لكن» إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه.

ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال.
الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف.
وفي استثناء النصف وجهان.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر.
ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل.

واحتج من جوزه - أي: جواز الأكثر - بقوله: ﴿قَالَ فِعْرَنُكَ لَأُعْوَينَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٨٢) **إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ** ﴿٨٣﴾ [ص: ٨٢ - ٨٣].

وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (٤٢) [الحجر: ٤٢].

فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر: حصل المقصود.
وقال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً
ولأنه إذا جاز استثناء الأقل: جاز استثناء الأكثر.
ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كال تخصيص.
ولنا: أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه.
قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير.
وقال ابن جنبي: لو قال قائل: «مائة إلا تسعة وتسعين»، ما كان متكلماً بالعربية، وكان كلامه عيًّا من الكلام «ولكنة».

وقال القتبي: يقال: «صمت الشهر كله إلا يوماً واحداً» ولا يقال: «صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً» ويقول: «لقيت القوم جميعهم إلا واحداً أو اثنين» ولا يجوز أن يقول: «لقيت القوم إلا أكثرهم».
إذا ثبت أنه ليس من اللغة: فلا يقبل.
ولو جاز هذا: لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه.

وأما الآية - التي احتجوا بها - فقد أجيب عن احتجاجهم بها بأجوبة:
منها: أنه استثناء في إحدى الآيتين «المخلصين من بني آدم» وهم الأقل، وفي الأخرى: «استثناء الغاوين»، من جميع العباد وهم الأقل؛ فإن الملائكة من عباد الله؛

قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وهم غير غاوين .
ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] بمعنى «لكن» بدليل: أنه قال - في آية أخرى - : ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢] .

وأما البيت؛ فليس فيه استثناء .
مع أنه قد قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع، ولم يثبت عن العرب .
وأما القياس في اللغة؛ فغير جائز .
ولو كان جائزاً؛ فهو جمع بغير علة .
ومثل هذا: لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل .
ويعارضه: بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر .
والفرق بين القليل والكثير: أن العرب استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسنوه وجوزوه .

* * *

فصل

[إذا تعقّب الاستثناء جملاً هل يرجع إلى جميعها؟]

إذا تعقّب الاستثناء جملاً كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤ - ٥]، وقول النبي ﷺ: «لا يؤمن الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكريمته إلا بإذنه»^(١) . رجع الاستثناء إلى جميعها .
وهو قول أصحاب الشافعي .

وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين، لأمر ثلاثة :
أحدها: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا نزيل المتيقن بالشك .

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٣٣/٢) وأبو داود في سننه برقم (٥٨٢) والنسائي في سننه (١/١٣٦) والترمذي في سننه (٤٥٩/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٩٨٠) وأحمد في المسند (٤/١١٨ ، ١٢١) والحاكم في المستدرک (٢٤٣/١) والبيهقي في سننه (١١٩/٣ ، ١٢٥ ، ١١٩) وابن الجارود في المتقى برقم (٣٠٨) من حديث أبي مسعود البدری رضي الله عنه .

والثاني: أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله، ضرورة أنه لا يستقل بنفسه؛ فإذا تعلّق بما يليه، فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلّقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء.

والثالث: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فصل بينهما بكلام آخر.

وأدلتنا ثلاثة:

أحدها: أن الشرط إذا تعقب جملاً، عاد إلى جميعها كقوله: «نسائي طوالت وعبيدي أحرار إن كلمتُ زيداً» فكذلك الاستثناء؛ فإن الشرط والاستثناء شيان في تعلّقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا: يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر.

فإن قيل: الفرق بينهما: أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء.

قلنا: إذا تأخر الشرط، فلا فرق بينهما.

ثم إن كان متقدماً: فلم لا يتعلّق بالجملة الأولى، دون ما بعدها.

فإذا تعلّق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء؛ فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عيٌّ ولكنه، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع: لم يقبح ذلك، بل كان متعيناً لازماً فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل.

الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجمل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: «اضرب من قتل وسرق إلا من تاب».

وقولهم: «إن التعميم مستيقن»، ممنوع؛ فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه.

ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلّم أكثرهم عموم ذلك.

ولما ذكر الله - تعالى - خصال كفارة اليمين الثلاثة ثم قال: ﴿فَن لَّمْ يَجِدْ﴾ [المائدة: ٨٩]: رجع ذلك إلى جميعها.

وقولهم: «إن الاستثناء إنما يتعلّق بما قبله؛ ضرورة»، ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله، لصلاحيته لذلك. ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة.

أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول؛ لأن الاستثناء من النفي

إثبات، ومن الإثبات نفى، فتعذر النفي من النفي.

وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢] لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بما لهم، فالتعق ليس حقاً لهم.

* * *

فصل

في الشرط

الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.
والعلة: يلزم وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات.
والشرط: «عقلي»، و«شرعي»، و«لغوي».
فالعقلي: ك«الحياة للعلم» و«العلم للإرادة».
والشرعي: ك«الطهارة للصلاة» و«الإحصان للرجم».
واللغوي: كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق» و«إن جئتني أكرمتك».
مقتضاه في اللغة: اختصاص الإكرام بالمجيء، فينزل منزلة التخصيص والاستثناء.

و«الاستثناء» و«الشرط» يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه، حتى يجعله متكلاً بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه؛ فإنه لو دخل: لما خرج.
فإذا قال: «أنت طالق إن دخلت الدار» معناه: إنك عند الدخول طالق.
وقوله: «له عليّ عشرة إلا ثلاثة» معناه: له عليّ سبعة.

فإنه لو ثبت له عليه عشرة، لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل، لقدّر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك.

فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تمّ: كان الكلام مقصوداً على من وجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض.

كذلك الاستثناء والشرط.

* * *

باب المطلق والمقيد

المطلق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه .
وهي: النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] .
وقد يكون في الخبر، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بولي»^(١) .
والمقيد: هو المتناول لمعين، أو لغير معين، موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه .

كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع .
وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة، كقوله: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات .
ويسمى الفعل مطلقاً: نظراً إلى ما هو من ضرورته من «الزمان» و«المكان» و«المصدر» و«المفعول به» و«الآلة» فيما يفتقر إلى الآلة والمحل للأفعال المتعدية . وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها . والله أعلم .

* * *

فصل

[أقسام المطلق والمقيد]

إذا ورد لفظان مطلق ومقيد، فهو ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بولي»^(٢) وقال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»^(٣) .

- (١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٠٨٥) والترمذي في سننه (٢٠٣/١) وأحمد في المسند (٤/٣٩٤، ٤١٣) والدارمي في سننه (١٣٧/٢) وابن حبان في صحيحه برقم (١٢٤٣) والحاكم في المستدرک (١٧٠/٢) والبيهقي في سننه (١٠٧/٧) وابن الجارود في المنتقى برقم (٧٠٢) وابن أبي شيبة في المصنف (٢/٧) من حديث أبي موسى رضي الله عنه .
والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (١٨٣٩) .
- (٢) تقدم تخريجه .
- (٣) أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في الأوسط (١/١٦٤/٢ زوائد) وانظر الإرواء (٦/٢٣٩) .

فيجب حمل المطلق على المقيد.

وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه؛ لأنه نسخ؛ فإن الزيادة على النص نسخ فلا سبيل إلى النسخ بالقياس.

وقد بينا فساد هذا؛ فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ليس بنص في أجزاء الكافرة. بل هو مطلق يعتد ظهور عمومته مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقيد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه.

القسم الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب: كالعتق في كفارة الظهار، والقتل قيّد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان، وأطلقها في الظهار.

فقد روي عن الإمام أحمد رحمته الله ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد.

وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا.

وقول جل الحنفية وبعض الشافعية.

واختار القاضي: حمل المطلق على المقيد.

وهو قول المالكية وبعض الشافعية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقال - في المدينة -: ﴿وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولم يذكر عدلاً، ولا يجوز إلا عدل.

فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد.

ولأن العرب تطلق في موضع وتقيد في موضع آخر، فيحمل أحدهما على صاحبه، كما قال:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
وقال آخر:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير، أيهما ياليني؟
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني؟
وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس؛ لأن تقيد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر.

فإن كان ثَمَّ مقيدان بقيدتين مختلفتين ومطلق: ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه.

ومن نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة؛ إذ لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في أكثر شروط واجباتها.

ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومطلق في اليمين فعلى أيهما يحمل؟

وفي المواضع التي استشهدوا بها: كان التقييد بأمر آخر، والله أعلم.

القسم الثالث: أن يختلف الحكم فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اتفق السبب أو اختلف، كخصال الكفارة إذا قيد الصيام بالتتابع وإطلاق الإطعام؛ لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم، والحكم هاهنا مختلف.

* * *

باب

فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها، لا من صيغها

وهي خمسة أضرب:

الأول: يسمّى اقتضاء.

وهو ما يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به.

إما أن لا يكون المتكلم صادقاً إلا به، كقوله: «لا عمل إلا بنية».

أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي: فأفطر فعدة، وقولهم: «أعتق عبدك عني وعليّ ثمنه»، يتضمن الملك ويقتضيه، ولم ينطق فيه.

أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه.

ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب. كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] يفهم منه: كون السرقة علة وليس بمنطوق به، ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [الأنفطار: ١٣] أي: لبرهم ﴿وَأَنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الأنفطار: ١٤] أي لفجورهم.

وهذا قد يسمّى «إيماء» و«إشارة» و«فحوى الكلام» و«لحنه»، وإليك الخيرة في تسميته .

الضرب الثالث : التنبيه .

وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] .

ولا بد من :

معرفتنا المعنى في الأدنى، ومعرفة وجوده في الأعلى .

فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين: لما فهمنا منع القتل؛ إذ قد يقول السلطان - إذا أمر بقتل ملك؛ لمنازعته له في ملكه -: «اقتله، ولا تقل له أف» .

ويسمّى مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ .

واختلف أصحابنا في تسميته قياساً :

فقال أبو الحسن الجزري وبعض الشافعية: هو قياس؛ لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم؛ لاجتماعهما في المقتضي، وهذا هو القياس .

وإنما ظهر فيه المعنى، فسبق إلى الفهم من غير تأمل، فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره، مثل:

قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر .

وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده، أو كونه مائعاً .

وقال القاضي أبو يعلى والحنفية وبعض الشافعية: ليس بقياس؛ إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ؛ إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم .

ومن سمّاه قياساً: سلّم أنه قاطع، فلا تضر تسميته قياساً .

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع، كقولهم: «إذا رُدَّت شهادة الفاسق: فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة» فهذا ليس بقاطع؛ إذ لا يبعد أن يقال: «الفاسق متهم في دينه، والكافر يحترز من الكذب لدينه» .

فأما الفاسد من هذا الضرب؛ فنحو قولهم: «إذا جاء السّلم في المؤجل، ففي

الحال أجوز، ومن الغرر أبعد» فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضى. وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل بعده، من الغرر لتلحق به الحال. بل الغرر مانع، احتمال في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه.

ولو كان بعده من الغرر علة الصحة، فما وجدت في الأصل، فكيف يصح الإلحاق؟

الضرب الرابع: دليل الخطاب.

ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه. ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دلّ عليه المنطوق - أيضًا - مفهوم.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَلَلْهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] و«في سائمة الغنم الزكاة»^(١) يدل على انتفاء الحكم في «المخطيء» و«المعلوفة».

وهذا حجة قول إمامنا، والشافعي ومالك وأكثر المتكلمين.

وقالت طائفة منهم وأبو حنيفة: لا دلالة له؛ لأمر خمسة:

أحدها: أنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من ضربك عامدًا فاضربه»، حسن أن تقول: «فإن ضربني خاطئًا هل أضربه»، ولو دلّ على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق.

الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه، كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّيبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] فالمسكوت أيضًا محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم.

الثالث: أن تعليقه الحكم على اللَّقب، والاسم العَلَم لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات؛ إذ يلزم من أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر؛ لأنه نفى العلم عن الله وملائكته.

ويلزم من قوله: «محمد رسول الله»، نفي الرسالة عن غيره، وذلك كفر.

(١) تقدم تخريجه.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول: «رأيت الظريف وقام الطويل» فلو قال - بعد -: «والقصير»، لم يكن مناقضة.

الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به.

فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد؛ لينال المجتهد فضيلته.

ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر؛ كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه من عموم اللفظ بالتخصيص.

ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت؛ لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه.

ومنها: معان لا يطلع عليها.

فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم.

ولا ينكر الفرق بين «المنطوق» و«المسكوت» لكن من حيث إن الأصل عدم الحكم في الكل، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه، لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له.

فإذا: لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال.

وعمداء الفرق: «نفي» و«إثبات».

فمستند الإثبات: الذكر الخاص.

ومستند النفي الأصل.

والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامة أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلًا في الأصل.

وهذا دقيق، لأجله غلط الأكثرين.

ولنا دليلان:

أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه، بدليل:

ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١] فقد أمن الناس؟ فقال: عجبٌ مما عجبٌ منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: « صدقة

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»^(١) رواه مسلم .

ففهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام حالة الأمن وعجبا من ذلك .

فإن قيل: الإتمام واجب بحكم الأصل، فلما استثنى حالة الخوف، بقيت حالة الأمن على مقتضاه، فلذلك عجبا؛ حيث خولف الأصل .

ثم الآية حجة لنا؛ فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدل على انتفاء الدليل .

قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر رضي الله عنه - وهو صاحب القصة - وعائشة وابن عباس: أن الصلاة إنما فرضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر^(٢)، فدل على أن فهمهم وجوب الإتمام، وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر كما قد يخالف العموم .

ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود» قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان»^(٣) ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه .

ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: «لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس»^(٤) فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٦٨٦) وأبو داود في سننه برقم (١١٩٩) والترمذي في سننه برقم (٣٠٣٤) والنسائي في سننه برقم (١٤٣٢) وابن ماجه في سننه برقم (١٠٦٥) وأحمد في المسند (٢٥/١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٥٠، ١٠٩٠) ومسلم في صحيحه برقم (٦٨٥) وأبو داود في سننه برقم (١١٩٨) والنسائي في سننه برقم (٤٥٤) من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر» .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٥١٠) وأبو داود في سننه برقم (٧٠٢) والنسائي في سننه برقم (٧٤٩) والترمذي في سننه برقم (٣٣٨) وابن ماجه في سننه برقم (٩٥٢) من حديث أبي ذر رضي الله عنه ولفظه: «إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستتره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرجل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرجل، فإنه يقطع صلاته الحمار، والمرأة، والكلب الأسود...» الحديث .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٥٤٢، ٥٨٠٣، ٥٨٠٦) ومسلم في صحيحه برقم (١١٧٧) وأبو داود في سننه برقم (١٨٢٤) والنسائي في سننه برقم (٢٦٦٦) وابن ماجه في سننه برقم (٢٩٢٩) والدارمي في سننه (٣١/٢، ٣٢) ومالك في الموطأ (٣٢٤/١) وأحمد في المسند (٣/٢، ٤، ٢٩، ٣٢، ٤١، ٥٤، ٦٣، ٦٥، ٧٧، ١١٩) والطيالسي في مسنده برقم =

لبس ما سواه، لم يكن جوابًا للسائل عما يجوز للمحرم لبسه. الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، فَلِمَ خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم؟ والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟

بل لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، فالتطويل لغير حاجة يكون لكثرة في الكلام وعيًا، فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟

فظهر: أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم.

اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقًا إلى معرفة الوضع.

وينبغي أن يعرف الوضع، ثم تترتب عليه الفائدة، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة: فلا.

الثاني: لِمَ قلتم: أنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟

فلئن قلتم: «ما علمنا له فائدة».

قلنا: فلعل ثم فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علمًا بعدمها.

الثالث: يبطل بمفهوم اللقب، فَلِمَ لم يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم وجوبها في بقية المواشي؟

الرابع: أن في تخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه.

ويحتمل: أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها.

الجواب:

أما الأول: فغير صحيح؛ فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات.

فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها ب: إخلاله بمقصود الوضع، وهو التفاهم.

= (١٨٣٩) والبيهقي في سننه (٤٦/٥، ٤٩) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ولفظه بتمامه: لا يلبس المحرم القميص، ولا العمامة، ولا البرنس، ولا السراويل، ولا ثوبًا مسّه ورس ولا زعفران، ولا الخفين، إلا أن يجد نعلين فليقطعهما، حتى يكونا أسفل من الكعبين.

واستدللنا على عدم إله ثان ب: عدم وقوع الفساد.

فإذ قد علمنا: أن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم، فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثم فائدة لم تخف على فطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته. فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي.

وأما مفهوم اللقب: فقد قيل: إنه حجة.

ثم الفرق بينهما ظاهر وهو:

أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه.

وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين؛ لأن ذكر الصفة يذكر ضدها، وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام، ثم وصفه بالخاص فظهر احتمال المفهوم.

وأما الثالث: فباطل؛ فإن النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها، والاجتهاد ثبت ضرورة؛ لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات، ثم يفضي إلى محذور وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها.

وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى، أو مماثلاً له.

فالتخصيص إذاً: يكون بعيداً.

وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى: فهو التنبيه - وقد سبق الكلام فيه -.

وأما الرابع: فأمور موهومة لا يترك لها المتيقن؛ لما ذكرنا.

وقولهم: «يحسن الاستفهام عنه»، ممنوع.

وأما إذا قال: «من ضربك متعمداً فاضربه»، فلا يحسن أن يقال: «إن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، لكن يحسن أن يقال: «فالخاطيء ما حكمه؟» أو «ما أصنع به؟» وهذا غير ما دل عليه الخطاب.

ولو سلمنا: فيحسن الاستفهام؛ ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم.

وقولهم: «إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه».

قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به، إما لكونه الأغلب، أو غير ذلك.

والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة. والله أعلم.

* * *

فصل

في درجات أدلة الخطاب

اعلم أن هاهنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم؛ بناء على أنها منه، وليست منه. وهي ثلاث:

الأولى: قوله: «لا عالم إلا زيد»؛ فهذا أنكره غلاة منكري المفهوم.

وقالوا: هو نطق بالمستثنى وسكوت عن المستثنى منه، فما خرج بقوله: «إلا»، فمعناه: أنه لم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات.

وهذا فاسد؛ فإن هذا صريح في الإثبات والنفي. فمن قال: «لا إله إلا الله» مثبت للإلهية لله - سبحانه - نافٍ لها عن سواه.

وقولهم: «لا سيف إلا ذو الفقار» و«لا فتى إلا علي» نفي وإثبات يقيئاً؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

فهذا من صريح اللفظ لا من مفهومه.

فأما قوله: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) و«لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء»^(٢)، فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها: نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة.

وأما وجودها عند وجودها: فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم؛ فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق.

فالمنطوق به: الانتفاء عند النفي - فقط -؛ فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة - فقط -، وقوله: «إلا بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلا الشرط.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

الصورة الثانية:

قوله: «إنما الولاء لمن أعتق»^(١).

فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة، وبعض منكري المفهوم على إنكاره. وقالوا: هو إثبات - فقط - لا يدل على الحصر؛ لأن «إنما» مركبة من: «إن» و«ما»، و«إن» للتوكيد، و«ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي كما لو قال: «إنما النبي محمد».

وهذا فاسد؛ فإن لفظة «إنما» موضوعة للحصر والإثبات، تثبت المذكور، وتنفي ما عداه، لأنها مركبة من حرفي «نفي» و«إثبات»، ف«إن» للإثبات و«ما» للنفي، فتدل عليهما.

ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] و﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] و﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥] كما قال: ﴿وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩] وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»^(٢) مثل قوله: «لا عمل إلا بنية»^(٣) وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي
وقولهم: «إنما إثبات فقط»، غير صحيح.

وقولهم: «إنما النبي محمد» فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به. بلى لو قال: «إنما العالم زيد»، ساغ ذلك مجازاً؛ لتأكيد العلم في «زيد» كما قال: «ولا فتى إلا علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز، لا تترك الحقيقة له إلا بدليل.

فالقول فيه كالقول في الاستثناء بـ«إلا» من النفي بلا فرق.

الصورة الثالثة:

قوله عليه الصلاة والسلام: «الشفعة فيما لم يقسم»^(٤) و«تحريمها التكبير

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢١٥٦، ٢١٦٩، ٢٥٦٢، ٦٧٥٢، ٦٧٥٧، ٦٧٥٩) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٠٤) وأبو داود في سننه برقم (٣٩٢٩) والنسائي في سننه (١٠٢/٢) - (١٠٣) وابن ماجه في سننه برقم (٢٥٢١) ومالك في الموطأ (٧٨٠/٢) وأحمد في المسند (٦/٢٠٦، ٢١٣، ٢٧١) والبيهقي في سننه (٣٣٦/٥، ٣٣٨) وابن الجارود في المنتقى برقم (٩٨١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه بنحوه.

(٤) تقدم تخريجه.

وتحليلها التسليم^(١).

وهذا يلتحق بالصورة التي قبله، وإن كان دونه في القوة.
 ووجهه: أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق.
 وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ، كقولنا: «الإنسان بشر»، أو
 أعم منه كقولنا: «الإنسان حيوان».
 ولا يجوز أن يكون أخص منه، كقولنا: «الحيوان إنسان». فلو جعلنا التسليم
 أخص من تحليل الصلاة: كان خلاف موضوع اللغة.
 ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم: لم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم وهو
 خلاف الموضوع.

فأما ما هو من دليل الخطاب، فعلى درجات ست:
 أولها: مد الحكم إلى غاية بصيغة: «إلى» أو «حتى».
 كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. ﴿ثُمَّ أَمْشُوا إِلَى الْبَيْتِ﴾
 [البقرة: ١٨٧].

أنكره بعض منكري المفهوم؛ لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها
 مسكوت عنه، وكل ما له ابتداء، فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما
 كان قبل البداية؛ وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات، فليكن بعدها
 كذلك.

ولنا: ما سبق من الأدلة: أَنَّ ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾: ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق
 بقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ فلا بد فيه من إضمار وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له».
 ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: «فإن نكحت هل تحل له؟».
 ولأن الغاية: نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطوعاً، فليس بنهاية ولا
 غاية.

الدرجة الثانية: التعليق على شرط، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَأَنْفِقُوا
 عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٦١، ٦١٨) والترمذي في سننه (٩/١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٧٥) والدارمي في سننه (١٧٥/١) وأحمد في المسند (١٢٣، ١٢٩) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٦١/١) وابن أبي شيبه في المصنف (٨٨/١) والبيهقي في سننه (١٧٣/٢)، (٣٧٩) من حديث علي رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم».
 والحديث صححه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (٣٠١).

أنكره قوم؛ لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلتين؛ فإن قوله: «أحكم بالمال إن شهد به شاهدان» لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخاً، ولهذا جَوَّزناه بخبر الواحد. ولنا: ما سبق.

وتعليقه بشرطين: لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به، لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرح فقال: «لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار».

وجوزناه بخبر الواحد؛ لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز. الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة» أو: «في سائمة الغنم الزكاة»^(١) و«من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»^(٢) فهو حجة - أيضاً -؛ طلباً لفائدة التخصيص.

وفي معنى هذه الدرجة: إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر؛ إذ لو عمهما: لم يكن للتقسيم فائدة. ومثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «الأيام أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن»^(٣).

الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطراً وتزول بالحكم كقوله: «الطيب أحق بنفسها من وليها» فيدل على أن ما عداه بخلافه؛ طلباً للفائدة في التخصيص.

وبه قال جل أصحاب الشافعي. واختار التميمي: أنه ليس بحجة؛ وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٢٠٤، ٢٢٠٦، ٢٧١٦) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٤٣) وأبو داود في سننه برقم (٣٤٣٤) والترمذي في سننه برقم (١٢٤٤) والنسائي في سننه (٢٢٨/٢) وابن ماجه في سننه برقم (٢٢١١) والدارمي في سننه (٢٥٣/٢) وأحمد في المسند (٩/٢، ٨٢، ١٠٥) والطيالسي في مسنده برقم (١٨٠٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع».

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤٢١) وأبو داود في سننه برقم (٢٠٩٨) والنسائي في سننه (٧٧/٢) والترمذي في سننه (٢٠٦/١) وابن ماجه في سننه برقم (١٨٧٠) وأحمد في المسند (٢١٩/١، ٢٤١، ٣٤٥، ٣٦٢) ومالك في الموطأ (٥٢٤/٢) والدارمي في سننه (١٣٨/٢) والبيهقي في سننه (١١٨/٧) وابن الجارود في المنتقى برقم (٧٠٩) وابن أبي شيبة في المصنف (٤/٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

والفرق بين هذه الصورة وما قبلها: أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر، ويحتمل الغفلة عن الذكر، فصار المفهوم ظاهرًا.

وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم - هاهنا - أظهر.

الدرجة الخامسة: أن يخص نوعًا من العدد بحكم كقوله: « لا تُحَرِّم المَصَّةُ، ولا المَصَّتَانِ »^(١) و« ليس الوضوء من القطرة والقطرتين »^(٢).

فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما.

وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية، وخالف فيه أبو حنيفة وجل أصحاب الشافعي.

والكلام فيه قد تقدم.

الدرجة السادسة: أن يخص اسمًا بحكم فيدل على أن ما عداه بخلافه.

الخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها.

وأنكره الأكثرون وهو الصحيح، لأنه يفضي إلى سد باب القياس. وإن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا تمنع جريانه في غيرها.

ولا فرق بين كون الاسم مشتقًا ك«الطعام»، أو غير مشتق ك«أسماء الأعلام» والله - تعالى - أعلم.

* * *

باب القياس

القياس في اللغة: التقدير، ومنه: «قست الثوب بالذراع»: إذا قَدَّرْتَه به. «وقاس الطبيب الجراحة»: إذا جعل فيها الميل يقدرها به؛ ليعرف غورها، قال الشاعر - يصف جراحة أو شجة -:

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤٥٠) وأبو داود في سننه برقم (٢٠٦٣) والترمذي في سننه برقم (١١٥٠) والنسائي في سننه (٨٣/٢) وابن ماجه في سننه برقم (١٩٤١) وأحمد في المسند (٣١/٦، ٩٥، ٢١٦) والبيهقي في سننه (٤٥٤/٧ - ٤٥٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه كتاب الطهارة/باب في الوضوء من الخارج من البدن، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون دمًا سائلًا».

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غشيشتها أو زاد وهيّا هزومها وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما. وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل؛ لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل. وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما. ومعاني هذه الحدود متقاربة. وقيل: هو الاجتهاد. وهو خطأ؛ فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس. ثم لا ينبغي في العرف إلا عن بذل المجهود؛ إذ من حمل خردلة لا يقال: «اجتهد».

وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد. ولا بد في كل قياس من «أصل» و«فرع» و«علة» و«حكم». فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة: فليس بصحيح؛ لأن القياس يستدعي أمرين، يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة.

* * *

فصل

[في العلة]

ونعني بالعلة: مناط الحكم. وسميت علة: لأنها غيرت حال المحل؛ أخذاً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله. والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: «تحقيق المناط للحكم» و«تنقيحه» و«تخريجه». أما تحقيق المناط فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً.

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غشيشتها أو زاد وهيّا هزومها وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما. وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل؛ لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل. وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما. ومعاني هذه الحدود متقاربة. وقيل: هو الاجتهاد. وهو خطأ؛ فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس. ثم لا ينبغي في العرف إلا عن بذل المجهود؛ إذ من حمل خردلة لا يقال: «اجتهد».

وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد. ولا بد في كل قياس من «أصل» و«فرع» و«علة» و«حكم». فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة: فليس بصحيح؛ لأن القياس يستدعي أمرين، يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة.

* * *

فصل

[في العلة]

ونعني بالعلة: مناط الحكم. وسميت علة: لأنها غيرت حال المحل؛ أخذاً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله.

والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: «تحقيق المناط للحكم» و«تنقيحه» و«تخريجه». أما تحقيق المناط فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً.

ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوفاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع.

ومثاله: قولنا في حمار الوحش: بقرة؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فنقول: «المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب».

فالأول: معلوم بالنص والإجماع، وهو: وجوب المثلية.

أما تحقيق المثلية في «البقرة» فمعلوم بنوع من الاجتهاد.

ومنه: الاجتهاد في القبلة فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة، فيعلم بالاجتهاد.

وكذلك تعيين «الإمام» و«العدل» و«مقدار الكفاية في النفقات» ونحوه.

فليعبر عن هذا بتحقيق المناط إذا كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستدل عليه بأمارات.

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

مثل: قول النبي ﷺ في - الهرة -: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»^(١). جعل «الطواف» علة، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من «الفأرة» وغيرها ليلحقها بالهرة في الطهارة.

فهذا قياس جلي أقر به جماعة ممن ينكر القياس.

وأما النوع الأول - من تحقيق المناط -: فليس ذلك قياساً؛ فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه.

وهذا من ضرورة كل شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص [لا] يوجد.

الضرب الثاني: تنقيح المناط. وهو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترب به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار؛ ليتسع الحكم.

ومثاله: قوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي الذي قال: هلك يا رسول الله،

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٧٥) والنسائي في سننه (٦٣/١) والترمذي في سننه (٢٠/١) وابن ماجه في سننه برقم (٣٦٧) والدارمي في سننه (١٨٧/١ - ١٨٨) ومالك في الموطأ (١/٢٢) وأحمد في المسند (٣٠٣/٥ - ٣٠٩) والحاكم في المستدرک (١٥٩/١ - ١٦٠) والبيهقي في سننه (٢٤٥/١) من حديث أبي قتادة الأنصاري رضى الله عنه .

والحديث صححه العلامة الألباني رضى الله عنه في الإرواء برقم (١٧٣).

قال: «ما صنعت؟» قال: «وقعت على أهلي في نهار رمضان» قال: «أعتق رقبة»^(١). فنقول كونه أعرابياً: لا أثر له فيلحق به «التركي» و«العجمي»؛ لعلمنا أن مناط الحكم وقاع مكلف، لا وقاع أعرابي؛ إذ التكليف تعم الأشخاص على ما مضى. ويلحق به: من أفطر بوقاع في رمضان آخر؛ لعلمنا أن المناط حرمة رمضان، لا حرمة ذلك الرمضان.

وكون الموطوءة منكوحة، لا أثر له؛ فإن الزنا أشد في هتك الحرمة. فهذه إلحاقات معلومة تبني على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده، وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير. وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه ك: «الوقاع»؛ إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط. كذا ها هنا. ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل. والمقصود: أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص، لا بالاستنباط، وقد أقر به أكثر منكري القياس.

وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده.

الضرب الثالث: تخريج المناط.

وهو: أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناط أصلاً.

ك: «تحريمه شرب الخمر» و«الربا في البر».

فيستنبط المناط بالرأي والنظر فيقول: حُرِّم الخمر، لكونه مسكراً، فيقيس عليه بالنبيذ، وحُرِّم الربا في البر، لكونه مكيل جنس، فيقيس عليه الأرز. وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف عليه.

* * *

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٩٣٦، ١٩٣٧، ٢٦٠٠، ٥٣٦٨، ٦٠٨٧، ٦١٦٤، ٦٧٠٩، ٦٧١١، ٦٨٢١) ومسلم في صحيحه برقم (١١١١) وأبو داود في سننه برقم (٢٣٩٠) والترمذي في سننه (١٣٩/١) وابن ماجه في سننه برقم (١٦٧١) والدارمي في سننه (١١/٢) وأحمد في المسند (٢٠٨/٢، ٢٤١، ٢٨١) والبيهقي في سننه (٢٢١/٤، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦) وابن أبي شيبة في المصنف (١٨٣/٢ - ١٨٤) وابن الجارود في المنتقى برقم (٣٨٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فصل

في إثبات القياس على منكره

قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً؛ لقول أحمد رحمته الله: «لا يستغني أحد عن القياس».

وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين.

وزهد أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً.

وقد أوماً إليه أحمد رحمته الله فقال: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمع والقياس».

وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً.

وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز.

فأما التعبد به شرعاً فواجب؛ وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين.

وجه قول أصحابنا:

[الدليل الأول]: أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام؛ لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردّهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط.

وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينصّ على «أن كلّ مطعوم ربوي» وهذه المقدمة الكلية؛ فيبقى الاجتهاد في «أن هذا مطعوم أم لا؟».

وهذا لا خلاف في جوازه.

قلنا: هذا إن تصور فليس بواقع؛ فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كـ: «ميراث الجد» وأشباهه، فيقتضي العقل: أن لا يخلو عن حكم.

دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يقتضي العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كالعلل العقلية.

ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين.

وشبهة المانع منه عقلاً: ما مضى في ردّ خبر الواحد.

فأما التعبد به شرعاً فالدليل عليه:

إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص.

فمن ذلك: حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم النص؛ إذ لو كان ثم نص، لنقل وتمسك به المنصوص عليه.

وقياسهم العهد على العقد؛ إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما ولم يرد فيه نص، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة.

ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد.

وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه. وجمع عثمان له على ترتيب واحد.

واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة: «الجد والإخوة» على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها.

وقولهم في «المشركة».

ومن ذلك: قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: «أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلالة: ما عدا الوالد والولد».

ونحوه عن ابن مسعود: في قضية بروع بنت واشق.

ومنه: حكم الصديق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاء كقوله: «إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ».

ولما انتهت النوبة إلى عمر رضي الله عنه، فصل بينهم وقال: «لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً».

ومنه عهد عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور برأيك».

وقال علي رضي الله عنه: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا - الآن - أرى بيعهن».

وقال عثمان لعمر: «إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان».

ومنه قولهم - في السكران -: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فحدوه حد المفتري».

وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته.

وقال معاذ للنبي صلى الله عليه وسلم: «أجتهد رأيي» فصوبه ^(١).

(١) تقدم تخريجه.

فهذا وأمثاله - مما لا يدخل تحت الحصر - مشهور، إن لم تتواتر آحاده، حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي.

ومن لم يقل، فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به فكان إجماعاً.

فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله:

فقال عمر رضي الله عنه: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا».

قال علي رضي الله عنه: «لو كان الدين بالرأي: لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه».

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهلاً فيقيسون ما لم يكن بما كان».

وقولهم: «إن حكمتكم بالرأي أحللتكم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتكم كثيراً مما أحله».

وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبية: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ولم يقل بما رأيت».

وقوله: «إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس».

وقال ابن عمر: «ذروني من أرأيت وأرأيت».

قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه:

فزم عمر رضي الله عنه ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالزم على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها، كان مذموماً.

وكذلك قول علي رضي الله عنه.

وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى، كما قال بعض العلماء:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها، لكنهم جهلوا

جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي، بدليل: أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد. والقائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر، إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع. فإذا: إن بطل القياس فليبطل قياسهم.

فإن قيل: فلعلهم عوّلوا في اجتهادهم على «عموم»، أو «أثر»، أو «استصحاب حال»، أو «مفهوم»، أو «استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين اثنين أو خبرين»، أو «يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه». فقد علموا أنه لا بدّ من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم، وهكذا في بقية الصور.

قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكره، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس، كعهد أبي بكر إلى عمر؛ قياساً للعهد على العقد بالبيعة.

وقياس الزكاة على الصلاة، وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكر، وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته.

وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً؟» فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام.

وصرح من سوى بينهما: بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً، فالمدلى به واحد، والإدلاء يختلف.

وصرحوا بالتشبيه بالغصنين، والخليجين، ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها، عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايضة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

وقد استدل على إثبات القياس بـ:

قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِضُوا يَتَّوَلَّى الْأَبْصَرُ﴾ [الحشر: ٢].

وحقيقة الاعتبار: مقايضة الشيء بغيره كما يقال: «اعتبر الدينار بالصنجة»، وهذا هو القياس.

فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله، وخالف رسله لينزجر.

ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس - هاهنا - فيقول: ﴿يُخْرِجُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام.

قلنا: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس - هاهنا -؛ لأنه يخرج عن عموم المذکور في الآية؛ إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم.

دليل آخر:

قول النَّبِيِّ ﷺ لمعاذ: «بِمَ تَقْضِي؟» قال: «بكتاب الله». قال: «فإن لم تجد؟» قال: «بسنة رسول الله ﷺ». قال: «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد رأيي» قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ»^(١).

قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص. و«الحارث»، و«الرجال» مجهولون. قاله الترمذي.

ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط.

قلنا: قد رواه عبادة بن نسي، عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ.

ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلاً.

والثاني: لا يصح؛ لأنه يبين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

خبر آخر:

قول النَّبِيِّ ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»^(٢) رواه مسلم.

ويتجه عليه: أنه يجتهد في تحقيق المناط، دون تخريجه.

خبر آخر:

قول النَّبِيِّ ﷺ للخنزيرية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق أن يقضى»^(٣). فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق.

وقوله عليه الصلاة والسلام لعمر - حين سأله عن القبلة للصائم -: «أرأيت لو

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٣٥٢) ومسلم في صحيحه برقم (١٧١٦) وأبو داود في سننه برقم (٣٥٧٤) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣١٤) وأحمد في المسند (١٩٨/٤، ٢٠٤) والبيهقي في سننه (١١٨/١٠ - ١١٩) من حديث عمرو بن العاص رضى الله عنه.

(٣) الحديث بهذا اللفظ تقدم تخريجه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما في قصة امرأة من جهينة سألت النبي ﷺ أن تحج عن أمها، وهو في الصحيحين وغيرهما وقد تقدم تخريجه.

تمضمضت^(١). فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر.
وروى أبو عبيد: أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي^(٢)»، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده، فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم.
واحتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].
وقوله: ﴿بَيْنَنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]؛ فما ليس في القرآن ليس بمشروع،
فيبقى على النفي الأصلي.
الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] وهذا حكم بغير المنزل.

وكذا قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وأنتم تردونه إلى الرأي.
وأما شبههم المعنوية قالوا: براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يرفع
بالقياس المظنون؟

والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على «التحكم» و«التعبد» و«الفرق
بين المتماثلات» و«الجمع بين المختلفات»؟ إذ قال: «يغسل بول الجارية، وينضح بول
الغلام^(٣)»، و«يجب الغسل من المني والحيض، دون المذي والبول» ونظائر ذلك
كثير.

= أما حديث المرأة الخثعمية فقد أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٥١٣، ١٨٥٤، ٤٣٩٩، ٦٢٢٨) ومسلم في صحيحه برقم (١٣٣٤) وغيرهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من خثعم جاءت إلى النبي ﷺ تستفتيه فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم».

(١) تقدم تخريجه.
(٢) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرج البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٤٥٨، ٦٩٦٧، ٧١٦٩، ٧١٨١، ٧١٨٥) ومسلم في صحيحه برقم (١٧١٣) وأبو داود في سننه برقم (٣٥٨٣) والترمذي في سننه برقم (١٣٣٩) والنسائي في سننه برقم (٥٤١٦) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣١٧) وأحمد في المسند (٢٠٣/٦، ٢٩٠) ومالك في الموطأ (٧١٩/٢) وابن الجارود في المنتقى برقم (٩٩٩) والبيهقي في سننه (١٤٣/١٠، ١٤٩) من حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار».

(٣) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٧٨) والترمذي في سننه (١١٩/١) وابن ماجه في سننه برقم (٥٢٥) وأحمد في المسند (٧٦/١، ٩٧، ١٣٧) والبيهقي في سننه (٢١٥/٢) والحاكم في المستدرک (١٦٥/١ - ١٦٦) والدارقطني في سننه (ص ٤٧) من حديث علي رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «يغسل بول الجارية، وينضح بول الغلام».

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (١٦٦).

الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: «حرمت الربا في المكيل» إلى الستة الأشياء؟

الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص؛ لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟

الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوفاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق.

كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود»: لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود».

كذا قوله: «حرمت الربا في البر؛ لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم».

الجواب: أما قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]: فإن القرآن قد دل على جميع الأحكام، لكن:

إما بتمهيد طريق الاعتبار.

وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس.

وإلا فأين في الكتاب مسألة «الجد والإخوة» و«العول» و«المبتوتة» و«المفوضة» و«التحريم»، وفيها حكم لله شرعي.

ثم قد حرمت القياس، وليس في القرآن تحريمه.

وقوله تعالى: ﴿وَأَن آخُكُمْ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة وقد دلّ عليهما القرآن المنزل.

ولا يرده إلا إلى العلة المستنبطة من كتاب الله - تعالى - ونص رسوله، فالقياس: تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له.

ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا ردّ إلى معنى نص.

وقولهم: «كيف ترفعون القواطع بالمظنون».

قلنا: كما ترفعونه بـ«الظواهر» و«العموم» و«خبر الواحد» و«تحقيق المناط في آحاد الصور».

ثم نقول: «لا نرفعه إلا بقاطع؛ فإننا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، فإننا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً».

وقولهم: «مبنى الحكم التعبدات».

قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل. وقسم يعلم كونه معللاً ك: «الحجر على الصبي؛ لضعف عقله». وقسم يتردد فيه. ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللاً.

وقولهم: «لَمْ يَنْصَ عَلَى الْمَكِيلِ وَيَغْنِي عَنِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ؟» قلنا: هذا تحكم على الله - تعالى - وعلى رسوله، وليس لنا التحكم عليه فيما طَوَّلَ وَتَبَّهَ وَأَوْجَزَ، ولو جاز ذلك، لجاز أن يقال: «فَلَمْ يَصْرَحْ بِمَنْعِ الْقِيَاسِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السَّتَةِ؟» وَلَمْ يَبَيِّنِ الْأَحْكَامَ - كلها - في القرآن، وفي المتواتر؛ لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز.

ثم نقول: إن الله - تعالى - علم لطفًا في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمر بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد؛ لـ ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

وقولهم: «كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟».

قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعًا للأصل أن يساويه في طريق الحكم؛ فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق، وإن تساويا في الحكم.

وأما إذا قال: «أعتقت سالمًا؛ لسواده»: فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث «الإجمال» و«التفصيل».

أما الإجمال: فإنه لو قال: - مع هذا -: «فقيسوا عليه كل أسود» لم يتعد العتق سالمًا.

ولو قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها؛ فقيسوا عليه كل مشد» ، للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

وأما التفصيل: فلأن الله - تعالى - علّق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ، دون الإرادات المجردة.

وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب، وبسكوت النَّبِيِّ ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث.

ولو أن إنسانًا باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر، ولم ينكر، ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح، لا يصح البيع.

بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ.

ولو قال الزوج: «فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي»، لم يقع الطلاق إلا أن ينويه.

وإذا أتى بلفظ الطلاق، وقع وإن لم ينوه.

وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة. على أن القياس مفهوم في اللغة؛ فإنه لو قال: «لا تأكل الأهلilig، لأنه مسهل» و«لا تجالس فلاناً؛ فإنه مبتدع»: فهم منه التعدي بتعدي العلة وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع منه.

وعلى أن هذا الذي ذكره قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكره.

ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره، أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل، فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر، لا بالشدة المجردة.

ولله أسرار في الأعيان، فقد حرم «الخنزير» و«الدم» و«الميتة» لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ؛ فبماذا يقع الأمر عن هذا؟

قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه»^(١). يعلم أن المرأة في معناه.

وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي»^(٢) فالأمة في معناه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٤٠٢) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٥٩) وأبو داود في سننه برقم (٣٥١٩) والنسائي في سننه (٢٣٢/٢) والترمذي في سننه برقم (٢٣٨/١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٣٥٨) ومالك في الموطأ (٦٧٨/٢) والدارمي في سننه (٢٦٢/٢) وأحمد في المسند (٢٢٨/٢، ٢٤٧، ٢٥٨، ٤٧٤) والبيهقي في سننه (٤٤/٦، ٤٥) والطيالسي في مسنده برقم (٢٥٠٧) وابن الجارود في المنتقى برقم (٦٣٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس، فهو أحق به من غيره».

وفي لفظ: «إذا أفلس الرجل فوجد الرجل متاعه بعينه فهو أحق به».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٥٢٢، ٢٥٢٥، ٢٥٥٣) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٠١) وأبو داود في سننه برقم (٣٩٤٥، ٣٩٤٠) والنسائي في سننه (٢٣٤/٢) والترمذي في سننه (٢٥٢/١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٥٢٨) وأحمد في المسند (٢/٢، ١٥، ٧٧، ١٠٥، ١٢٢، ١٤٢، ١٥٦) والبيهقي في سننه (٩٦/٦) ومالك في الموطأ (٧٧٢/٢) وابن حبان =

[لأننا] عرفنا بتصفح أحكام العتق، والبيع؛ وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن، أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع. وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه. و[قد] عرفنا أن الصحابة عولوا على الظن فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع. وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم. فإن انتفى العلم والظن، فلا يجوز الإقدام على القياس.

* * *

فصل

قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس؛ إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمتُ الخمر؛ لشدتها» وبين قوله: «حرمتُ كل مشد». وهذا خطأ؛ إذ يتناول قوله: «حرمتُ الخمر؛ لشدتها» من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة. ولو لم يرد التعبد بالقياس، لاقتصرنّا عليه، كما لو قال: «أعتقت غانماً، لسواده».

وكيف يصح هذا ولله - تعالى - أن ينصب شدة الخمر خاصة علة؟ ويكون فائدة التعليل: زوال التحريم عند زوال الشدة. ويتجه عليه: ما ذكره نفاة القياس، والله أعلم.

* * *

فصل

[في أوجه تطرق الخطأ إلى القياس]

ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه: أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً.

= في صحيحه برقم (٢١١ موارد) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قوّم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق».

الثاني: أن لا يصيب علته عند الله - تعالى - .
 الثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة .
 الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها .
 الخامس: أن يخطيء في وجودها في الفرع فيظنها موجودة، ولا يكون كذلك .

* * *

فصل

[في أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق]

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى: «مقطوع» و«مظنون» .
 فالمقطوع ضربان: أحدهما: أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم .
 ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كقولنا:
 «إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى»؛ فإن «الثلاثة» اثنان وزيادة .
 و«إذا نهى عن التضحية بالعوراء، فالعمياء أولى»؛ فإن العمى عور مرتين .
 فأما قولهم: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى» و«إذا رُدَّت شهادة الفاسق فالكافر أولى»: فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين .
 وليس من الأول؛ لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه، بخلاف الخطأ .
 والكافر يحترز من الكذب لدينه، والفاسق متهم في الدين .
 الضرب الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق ك«سراية العتق في العبد» والأمة مثله، و«موت الحيوان في السمن» والزيت مثله .
 وهذا يرجع إلى العلم بـ: أن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس .
 وضابط هذا الجنس: ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلّة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثمَّ فارق مؤثر قطعاً .
 فإن تطرق إليه احتمال، لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً .
 وقد اختلف في تسمية هذا قياساً .
 وما عدا هذا من الأقيسة: فمظنون .

وفي الجملة: فالإلحاق له طريقان:
أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا، وهذه مقدمة.
ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى.
فيلزم منه نتيجة، وهو: أن لا فرق بينهما في الحكم.
وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين «الفرع» و«الأصل»، فلا يحتاج إلى التعرض للجامع؛ لكثرة ما فيه من الاجتماع.
الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع.
وهذا المتفق على تسميته قياسًا.
وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضًا:
إحداهما: أن «السكر» - مثلاً - علة التحريم في الخمر.
والثانية: أنه موجود في النبيذ.
فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بـ«الحس» و«دليل العقل» و«العرف» و«أدلة الشرع».
وأما الأولى: فلا تثبت إلا بدليل شرعي؛ فإن كون «الشدة علامة التحريم» وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقه طريقه.
فالشدة التي جعلت علامة التحريم، يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل، فليس إيجابها لذاتها. وأدلة الشرع ترجع إلى «نص»، أو «إجماع»، أو «استنباط». فهذه ثلاثة أقسام.

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وهي ثلاثة أضرب:

الأول: الصريح.

وذلك: أن يرد فيه لفظ التعليل كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١٣]، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥].

وقول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»^(١)، و«إنما نهيتكم من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٥٩٢٤، ٦٢٤١، ٦٩٠١) ومسلم في صحيحه برقم (٢١٥٦) وغيرهما من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

أجل الدافة^(١).

وكذلك: إن ذكر المفعول له، فهو صريح في التعليل؛ لأنه يذكر للعلة والعذر كقوله تعالى: ﴿لَأَمْسَكُنَّ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، و﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِيْءًا ذَرِيَّتِهِمْ مِّنَ الصَّوْعَةِ حَذَرُ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩].

وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل.

فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل نحو: أن يضاف إلى ما لا يصلح [علة]، فيكون مجازاً كما لو قيل: «لِمَ فعلتَ هذا؟» قال: «لأنني أردتُ»، فهذا استعمال اللفظ في غير محله.

فأما لفظة «إنَّ» مثل قوله عليه الصلاة والسلام - لما ألقى الروثة -: «إنها رجسٌ»^(٢)، وقال - في الهرة -: «إنها ليست بنجسٍ إنها من الطوافين عليكم»^(٣)، و: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»^(٤).
فإن انضم إلى «إنَّ» حرف الفاء: فهو أكد، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تقربوه طيباً فإنه يبعث ملبياً»^(٥).

قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل.

وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح، والله أعلم.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة، وهو أنواع ستة:

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٩٧١) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «ادَّخَرُوا ثَلَاثًا ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ» فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويَجْمِلُونَ منها الوَدَكُ، فقال رسول الله ﷺ: «وما ذاك؟» قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دَفَّتْ، فكلوا، وادخروا، وتصدقوا».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٥٦) والنسائي في سننه برقم (٤٢) وابن ماجه في سننه برقم (٣١٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: أتى النبي ﷺ الغائط، فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين، والتمست الثالث فلم أجده، فأخذت روثة فأتيته بها، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال: «هذا ركس».

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) جزء من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما رجل واقف مع رسول الله ﷺ بعرفة إذ وقع من راحلته فأقصعته فقال رسول الله ﷺ: «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسه، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً».

أخرجه البخاري في صحيحه (٣١٩/١) ومسلم في صحيحه (٢٣/٤) وغيرهما.

أحدها: أن يذكر الحكم - عقيب وصف - بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف.
كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعَزُّ لُؤْلُؤُا النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وقول النَّبِيِّ ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١). و: «من أحمأ أرضاً ميتة فهي له»^(٢).
فيدل ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيب، فيلزم منه السببية؛ إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيب.

ولهذا يفهم منه السببية - وإن انتفت المناسبة - نحو قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»^(٣) ويلحق بهذا القسم: ما رتبه الراوي بالفاء كقوله: «سها رسول الله ﷺ فسجد»^(٤) و«رضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين»^(٥). يفهم منه السببية.

فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تليسا في دين الله.
والظاهر: أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساده، فيظهر أنه فهم منه التعليل.

والظاهر: أنه مصيب في فهمه؛ إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به.

ولا يحتاج إلى فقه الراوي؛ فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه.

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به.
كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْكُنْ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (٢٥٩/١) وأحمد في المسند (٣/٣٠٤، ٣٣٨) وابن حبان في صحيحه برقم (١١٣٩ موارد) من حديث جابر رضي الله عنه، وصححه العلامة الألباني رحمه الله في الإرواء برقم (١٥٥٠).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه برقم (١٨١) والترمذي في سننه برقم (٨٢) وابن ماجه في سننه برقم (٤٧٩) وغيرهم من حديث برة بنت صفوان رضي الله عنها، وصححه العلامة الألباني رحمه الله في صحيح سنن أبي داود برقم (١٦٦).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه برقم (١٠٣٩) والترمذي في سننه برقم (٣٩٥) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه «أن النبي ﷺ صلى بهم فسجد سجدين، ثم تشهد ثم سلم». والحديث ضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن أبي داود برقم (٢٢٧).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٢٤١٣، ٢٧٤٦، ٦٨٧٦، ٦٨٨٤) ومسلم في صحيحه برقم (١٦٧٢) وأبو داود في سننه برقم (٤٥٢٧) والترمذي في سننه برقم (٤٧٥٦) والنسائي في سننه برقم (٤٠٥٥) وابن ماجه في سننه برقم (٢٦٦٥) وأحمد في المسند (٣/١٧٠، ١٧١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

[الأحزاب: ٣٠] ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ لَلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١] ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي: لتقواه.

وقول النَّبِيِّ ﷺ: «من اتخذ كلبًا - إلا كلب ماشية أو صيد - نقص من أجره كل يوم قيراطان»^(١).

وكذلك ما أشبهه، فإن الجزاء يتعقب شرطه، ويلازمه.

ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده.

النوع الثالث: أن يسأل النَّبِيُّ ﷺ عن أمر حادث فيجيب بحكم فيدل على أن المذكور في السؤال علة.

كما روي: أن أعرابياً أتى النَّبِيَّ ﷺ فقال: «هلكت وأهلكت». قال: «ماذا صنعت؟» قال: «واقعت أهلي في رمضان». فقال عليه الصلاة والسلام: «أعتق رقبة»^(٢) فيدل على أن الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك فأعتق رقبة».

واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب ممتنع؛ إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فيتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع باتفاق.

النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يقدر التعليل به، كان لغواً غير مفيد.

فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ صيانة لكلام النَّبِيِّ ﷺ عن اللغو.

وهو قسمان: أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم يذكر الحكم عقبيه، كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم. قال: «فلا إذا»^(٣).

فلو لم يقدر التعليل به: كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره.

الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٤٨٢) ومسلم في صحيحه برقم (١٥٧٤) والنسائي في سننه برقم (٤٢٩٨) وأحمد في المسند (٤/٢، ٨، ٣٧، ٤٧، ١٠١، ١٥٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٣٥٩) والنسائي في سننه (٢/٢١٩) والترمذي في سننه (١/٢٣١) وابن ماجه في سننه برقم (٢٢٦٤) وأحمد في المسند (١٥٧/١) ومالك في الموطأ (٢/٦٢٤) والحاكم في المستدرک (٢/٣٨) والبيهقي في سننه (٥/٢٩٤) والطيالسي في مسنده برقم (٢١٤) وابن الجارود في المنتقى برقم (٦٥٧) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في الإرواء برقم (١٣٥٢).

كما روي أنه لما سألت الخثعمية عن الحج عن الوالدين فقال عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء»^(١).

فيهم منه التعليل بكونه دينًا، تقريرًا لفائدة التعليل.

النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئًا لو لم يعلل به: صار الكلام غير منتظم.

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع ب: كونه مانعًا من السعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقًا من غير رابطة الجمعة: يكون خطأ في الكلام.

وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»^(٢) تنبيه على التعليل بالغضب، إذ النهي عن القضاء مطلقًا من غير هذه الرابطة لا يكون منتظمًا.

النوع السادس: ذكر الحكم مقرونًا بوصف مناسب فيدل على التعليل به.

كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [١٣] وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ [الأنفطار: ١٣ - ١٤] أي: لبرهم وفجورهم. فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به.

كما لو قال: «أكرم العلماء وأهن الفساق» يفهم منه: أن إكرام العلماء؛ لعلمهم، وإهانة الفساق؛ لفسقهم.

فكذلك في لفظات الشارع؛ فإن الغالب منه اعتبار المناسبة. بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقرونًا بمناسب، فهمنا التعليل به.

ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم، لكنه يحتمل:

أن يكون اعتباره؛ لكونه علة في نفسه.

ويحتمل: أن اعتباره لتضمنه للعلة نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبه على أن الغضب علة، لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والهاقن.

ويحتمل: أن ترتيبه فساد الصوم على الوقوع؛ لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والشرب.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

والظاهر الإضافة إلى الأصل فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل .

القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع:

كالإجماع على تأثير «الصغر» في الولاية .

وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان : «اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل والحكم، وتغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد» .

وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان فإنه يؤثر في الغصب إجماعاً فيقيس السارق - وإن قطع - على الغاصب ؛ لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً . فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها .

وإن طولب بتأثيرها في الفرع، فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع .

وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار حيال الفرق .

وكذلك لو قال: الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً، فلتؤثر في التقديم في النكاح .

أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر، فكذلك على الثيب .

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط:

وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة .

وهو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً .

ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيب مصلحة .

ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة .

بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فبدل ذلك على التعليل به؛ إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة .

فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل، غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعمل بالوصف المشتغل عليها .

إذا ثبت هذا: فالمناسب ثلاثة أنواع:

مؤثر، وملائم، وغريب .

فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع. وهو شيان: أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكرار؛ إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص فعدّيناه إلى محل آخر.

وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل.

ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر، لم يضر، بل يعمل بهما؛ فإن «الحيض» و«العدة» و«الردة» تجتمع في امرأة، ويعمل تحريم الوطء بالجميع.

وهو قسمان:

أحدهما: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل.

وربما يقر به منكرو القياس؛ إذ لا يبقى بين «الفرع» و«الأصل» مباينة إلا تعدد المحل، كقولنا: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر: فالزبيب ملحق به». ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه.

[الشيء الثاني]: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم.

كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح؛ فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة. النوع الثاني: الملائم.

وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

النوع الثالث: الغريب.

وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم.

كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام.

ثم للجنسية مراتب، بعضها أعم من بعض:

فإن أعم الأوصاف كونه حكماً.

ثم ينقسم إلى «إيجاب» و«ندب» و«تحريم» و«إباحة» و«كراهية».

ثم «الواجب» ينقسم إلى: «عبادة» و«غير عبادة».

و«العبادة» تنقسم إلى: «صلاة وغيرها».

فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة. وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب. وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام.

وفي المعاني: أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه.

وأخص منه: كونه مصلحة.

وأخص منه: كونه مصلحة خاصة كالردع، أو سد الحاجة.

فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن. والأعلى مقدم على ما دونه.

وقيل: بل الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

كتأثير المشقة في التخفيف.

والغريب: الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع.

كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكرًا، وفي معناه كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به.

وقولنا: المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث، فعورض بنقيض قصده؛ قياسًا على القاتل - لما استعجل الميراث - عورض بنقيض قصده.

فإننا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة.

وقد قصر قوم القياس على المؤثر؛ لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكم؛ إذ:

يحتمل أن يكون الحكم ثبت تبعًا كتحریم «الميتة» و«الخنزير»، و«الدم» و«الحمر الأهلية» و«كل ذي ناب من السباع»، مع إباحة «الضب» و«الضبع».

ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا.

ويحتمل أن يكون للإسكار.

فهذه ثلاثة احتمالات.

فالتعيين: تحكم بغير دليل، ووهم، مجرد مستنده: أنه لم يظهر إلا هذا.
وهذا غلط؛ فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر.
وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم. وهذا لا ينقلب في المؤثر؛ فإنه علم كونه
علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً.
قلنا: لا يصح ما ذكروه؛ لوجهين:
أحدهما: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة عليهم السلام في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا
في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع.
والثاني: أن المطلوب غلبة الظن، وقد حصل؛ فإن إثبات الشرع الحكم على
وفقه يشهد لملاحظة الشرع له.
وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما
في المؤثر؛ فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل، احتل اختصاصها به.
وبه اعتصم نفاة القياس.
لكن قيل لهم: علم من الصحابة اتباع العلل، واطراح التعبد مهما أمكن، فكذا
هاهنا، ولا فرق.
وقولهم: «يحتمل أن ثمّ مناسباً آخر فهو وهم محض» وغلبة الظن في كل موضع
تستند إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن.
ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس؛ فإن المؤثرة إنما تُغلب على الظن، لعدم
ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض.
وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة، ولو
ظهرت: لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه.
ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم
يميزوا جنساً عن جنس.
فمهما سلمتم غلبة الظن: أوجب اتباعه.
وقولهم: «هذا وهم»، لا يصح؛ فإن «الوهم»: ميل النفس من غير سبب.
والظن: ميلها بسبب. وهذا الفرق بينهما.
ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناء على الوهم سُفّه.
ولو تصرف في مال اليتيم بالظن، لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن. وقد بينا
الظن هاهنا فيجب البناء عليه، والله أعلم.

النوع الثاني: في إثبات العلة: السبر.

قال أبو الخطاب: ولا يصح إلا أن تجمع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علة، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها؛ كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة.

فنقول: الحكم معلل ولا علة إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما، فتعين الآخر.

مثاله: الربا يحرم في البر بعة، والعلة: «الكيل»، أو «القوت» أو «الطعم».

وقد بطل التعليل بـ«القوت» و«الطعم»، فيثبت أن العلة الكيل، فيحتاج إلى ثلاثة

أمور:

أحدها: أنه لا بد من علة، ودليله: الإجماع على أن الحكم معلل.

فإن لم يكن مجمعا عليه: لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة: صحتها؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتا تعبدا؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها.

والوجود المجرد لا يكفي في التعليل.

وقول المستدل: بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل ليس بأولى من قول خصمه: بحثت في الوصف الذي ذكرته فلم أعثر فيه على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل، فيتعارض الكلامان.

الأمر الثاني: أن يكون سبره حاصرا لجميع ما يُعلل به، إما بموافقة خصمه.

وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره.

فإن كان مناظرا، كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره، لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها؛ فإن كتمانها - حينئذ - عناد، وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مسّت الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم.

الثالث: إبطال أحد القسمين.

وله في ذلك طريقتان:

أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين به أنه ليس من العلة؛ إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه.

الثاني: أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام كالطول، والقصر، والسواد، والبياض. أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها كالذكورية، والأنوثة في سراية العتق.

ولا يكفيه في إفساد علة خصمه: النقض، لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل بالحكم.

ولا يلزم من عدم استقلاله: صحة علة المستدل بدونه.

ولا يكفيه أيضاً أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد.

فإن بين - مع ذلك - صلاحية ما يدّعيه علة، أو سلم له ذلك بموافقة خصمه؛ فذلك يكفيه ابتداء بدون السبر، فالسبر إذاً: تطويل طريق غير مفيد فلنصطلح على رده.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك.

وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه: كان ذلك دليلاً على صحة علته.

وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما.

والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما.

فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمّعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل: إنه علة، والله أعلم.

النوع الثالث: في إثبات العلة.

أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها.

كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه بعدمها.

فإنه دليل على صحة العلة العقلية، وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمانة.

ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف؛ فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه، غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله.

فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر؛ إذ ليس بشرط في العلل الشرعية.

ولأن الوصف يحتمل: أن يكون ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده؛ لكون العلة ملازمة، وينتهي بانتفائه.

ويحتمل: ما ذكرتم. ومع التعارض لا معنى للتحكم.

ثم لو كان ذلك علة: لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا، أن يثبت الحكم بشبوتها وينفيه بنفيها.

ثم يبطل هذا المعنى: برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة، يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها، وليس بعلة.

قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن.

وكون كل واحد من «الطرد» و«العكس» لا يؤثر منفردًا: لا يمنع [من] تأثيرهما مجتمعين؛ فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما.

واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضًا.

والنقض بـ«رائحة الخمر»: غير لازم؛ فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به؛ إذ قد يمتنع ذلك؛ لمعارضة ما هو أولى منه.

وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث ولا حادث إلا كذا وكذا، ويبطل ما سواه.

والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمرًا حادثًا؛ إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة.

أو يكون الحادث جزءًا تمت العلة به.

أو يكون الحكم غير معلل. والله أعلم.

ومما يشبه هذا: شهادة الأصول.

كقولهم - في الخيل -: ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة، لم تجب في الذكور والإناث.

ويستدل على صحتها: بـ«الاطراد والانعكاس» في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب.

وقولهم: من صحَّ ظهاره، صحَّ طلاقه كالمسلم.

ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحتها؛ لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن. ومنع منه بعضهم. والله أعلم.

فصل

[اطراد العلة لا يدل على صحة العلة]

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها: ففساد؛ إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد هو: النقض.

وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة؛ فربما لم يسلم من مفسد آخر. ولو سلمت من كل مفسد: لم يكن دليلاً على صحتها، كما لو سلمت شهادة المجهول من جرح: لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة.

فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة. وفي الجملة؛ فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له، فكذلك العلة. ويعارضه، أنه لا دليل على الصحة، واقتراح الحكم بها ليس بدليل على أنها علة؛ فقد يلزم الخمر «لون» و«طعم» و«رائحة» يقترون به التحريم ويترد وينعكس، والعلة: الشدة.

واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب، أو هبوب ريح. ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى التفضي عنه طريقاً.

ومثال ذلك: قولهم - في الخل -: «مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبني عليه القناطر، فلا تزال به النجاسة كالمرق».

وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها: لم يصح؛ لما ذكرنا. فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد.

قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين.

* * *

فصل

[في حكم العلة إذا استلزمت مفسدة]

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها:

فقليل: إن المناسبة تنتفي؛ فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها،

أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء؛ لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر على تقدير الرجحان فلا يكون مناسباً؛ إذ المناسب: ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول.

فيعلم: أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلًا للمصلحة في ضمن الوصف المعين. وهذا غير صحيح؛ فإن المناسب المتضمن للمصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ إذ ينتظم من العاقل أن يقول: «لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر».

وقد أخبر الله - تعالى - أن في الخمر والميسر منافع، وإن إثمهما أكبر من نفعهما، فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما.

والمصلحة: جلب المنفعة، أو دفع المضرة، ولو أفردنا النظر إليها، غلب على الظن [ثبوت الحكم من أجلها. وإنما يختل ذلك الظن] مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر، فيكون هذا معارضاً؛ إذ هذا حال كل دليل له معارض.

ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعدُّ تعبدًا.

ونظيره: ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان: أحدهما: قلته؛ دفعاً لضرره.

والثاني: الإحسان إليه؛ استمالة له ليكشف حال عدوه.

فسلوكة إحدى الطريقين لا يعدُّ عبثاً، بل يعدُّ جرياً على موجب العقل.

ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد؛ نظراً إلى الجهات المختلفة ك: «الصلاة في الدار المغصوبة» فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، وللعقاب من حيث إنها غصب؛ نظراً إلى المصلحة والمفسدة، مع أنه لا يخلو إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما.

فعلى تقدير التساوي: لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة.

وعلى تقدير رجحان المصلحة: يلزم انتفاء الحرمة.

وعلى تقدير رجحان المفسدة: يلزم انتفاء الصحة.

فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتماعاً. فدل على بطلان ما ذكرناه. ثم قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة.

فدليل الرجحان: أنا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه.

فلو قدرنا الرجحان: يكون الحكم ثابتاً معقولاً.

وعلى تقدير عدمه: يكون تعبدًا. واحتمال التعبد أبعد وأندر؛ فيكون احتمال الرجحان أظهر.

ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر؛ كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء. فيعارض الخصم بـ: ضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك. فيكون جوابه: ما ذكرناه. والله أعلم.

* * *

فصل

[في قياس الشَّبه]

واختلف في تفسيره، ثم في أنه حجة. فأما تفسيره: فقال القاضي يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصليين: «حاضر» و«مبيح»، ويكون شبهه بأحدهما أكثر. نحو: أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاضر في أربعة، فنلحقه بأشبههما به.

ومثاله: تردد العبد بين «الحر» وبين «البيهة»: في أنه يملك. فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه، أشبه الدابة.

ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف، أشبه الحر. فيلحق بما هو أكثرهما شبهًا. وقيل: الشبه: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة. وذلك: أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام:

قسم: يعلم اشتماله على المناسبة؛ لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمنااسبة الشدة للتحريم.

وقسم: لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً؛ لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام من إلغائها من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما، كالطول والقصر، والسواد والبياض، وكون المائع لا تبني عليه القناطر.

وقسم ثالث - بين القسمين الأولين -: وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظنتها وقالبها من غير اطلاع على عين المصلحة، مع [عهدنا] اعتبار الشارع له في بعض الأحكام.

د: الجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحًا، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه: أصلًا في الطهارة. فهذا قياس الشبه.

فالقسم الأول: قياس العلة وهو صحيح.

والقسم الثاني: باطل.

والثالث: الشبه، وهو مختلف فيه.

وكل قياس فهو يشتمل على «شبه» و«اطراد».

لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته وأقواها وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة، فعرف به.

وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته وهو: الاطراد؛ إذ لم يكن له ما يعرف به سواه.

وكل وصف ظهر كونه مناطًا للحكم، فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه.

واختلفت الرواية عن أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في قياس الشبه.

فروي: أنه صحيح.

والأخرى: أنه غير صحيح. اختارها القاضي.

وللشافعي: قولان كالروايتين.

ووجه كونه حجة هو:

أنه يثير ظنًا غالبًا يبنى على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو:

إما أن يكون الحكم لغير مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهى، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر.

لا يجوز أن يكون لغير مصلحة؛ فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة.

واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة، أرجح من احتمال التعبد. واحتمال اشتغال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب وأظهر من اشتغال الأوصاف الباقية عليها.

فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فيعدّي الحكم بتعدّيه.

* * *

فصل

في قياس الدلالة

وهو: أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة؛ ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً.

ومثاله: قولنا - في جواز إجبار البكر -: جاز تزويجها وهي ساكنة، فجاز وهي ساخطة كالصغيرة؛ فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليله وهو: النطق.

أما السكوت: فمحمتمل متردد.

وإذا لم يعتبر رضاها، أبيع تزويجها حال السخط.

وكذا قولنا - في منع إجبار العبد على النكاح -: لا يجبر على إبقائه، فلا يجبر على ابتدائه كـ«الحر»، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح. وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء.

* * *

باب

أركان القياس

وهي أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

فالأول له شرطان:

أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص، أو اتفاق من الخصمين.

فإن كان مختلفاً فيه ولا نص فيه، لم يصح التمسك به؛ لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس.

ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر، لم يجز؛ فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع، فليقتسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده.

وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع: لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس: التساوي في العلة.

ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياسه إياه على الأصل الثاني؛ فإنه إنما يعرف كون الجامع علة ب: شهادة الأصل له، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه.

ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة، أو جزءاً من أجزائها؛ فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً: احتمال أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معين. فالتعيين تحكم.

ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً.

وقال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس؛ لأنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه فجاز القياس عليه كالمنصوص.

ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان.

[وقال قوم: من شرطه: أن يكون] متفقاً عليه بين الأمة؛ [فإنه] إذا لم يكن مجمعاً عليه: فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع.

فإن ساعده المستدل على التعليل به: انقطع القياس؛ لعدم المعنى في الفرع. وإن لم يساعده: منع الحكم في الأصل فبطل القياس.

وسموه «القياس المركب».

ومثاله: قياسنا «العبد» على «المكاتب».

فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب.

فيقول المخالف: العلة في المكاتب: أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث أو السيد؟

فإن سلمتم ذلك: امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم.

وإن منعتم: منعنا الحكم في المكاتب، فذهب الأصل، فبطل القياس.

وهذا لا يصح؛ لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد، فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه؛ لعجزه عن تقديره؛ فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم.

ولو عرف ذلك: فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساد؛ إذ من المحتمل: أن يكون لقصوره؛ فإن إمامه أكمل منه، وقد اعتقد صحته.

ويحتمل: أن إمامه لم يثبت الحكم في الفرع؛ لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط.

فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً، بناء على فساد مأخذه احتمالاً وحاصل هذا: أنه لا يخلو: إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه. فالأول باطل؛ لعلمنا أنه على خلافه. والثاني باطل؛ فإنه تصدى لتقرير مذهبه، فتجب مؤاخذته به. ثم لو صح هذا: لما تمكن أحد من الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه.

الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة: أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام؛ لقلة القواطع، وندرة مثل هذا القياس. فإن كان الحكم منصوفاً عليه: جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين بشرط: أن يكون النص غير متناول للفرع؛ فإنه إذا كان متناولاً للفرع: فهو منصوب عليه فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بداً من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة، فليصطلح على ردّه. وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال؛ لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر.

ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه؛ فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن، فيجب أن يكتفي بذلك في الأصل؛ إذ الفرق تحكم.

وإنما منعنا من إثباته بالقياس، لما ذكرناه ابتداءً. فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص، أو إجماع منقول عن أهل العصر الأول: فيكون كافياً. الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى؛ إذ القياس: إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي.

وما لا يعقل معناه ك: «أوقات الصلوات» و«عدد الركعات» لا يتوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعديّه، [فلا] يمكن تعدية الحكم فيه. الركن الثاني: الحكم.

وله شرطان: أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل.

كقياس «البيع» على «النكاح» في «الصحة»، و«الزنا» على «الشرب» في التحريم، و«الصلاة» على «الصوم» في الوجوب.

فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته.

فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل، فيجب أن يثبت.

أما إذا كان مخالفاً له؛ فلا يصح قياسه عليه؛ لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدى بحكم الأصل، إما بزيادة، وإما بنقصان.

فإن كانت أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يلزم اعتبارها بصفة النقصان.

وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر؛ فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع، فكيف يصح قياسه عليه؟

ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علته، فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل، لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم.

وقولهم - في السلم -: «بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون؛ قياساً لأحدهما على الآخر».

ليس بقياس؛ إذ القياس: تعدية الحكم، وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعدية؟ وهذا إثبات ضده.

وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً، ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان؛ فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التعدية.

مثاله: قولهم - في صلاة الكسوف -: «يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة، كصلاة الجمعة تختص بالخطبة، وصلاة العيد تختص بالتكبيرات».

وهذا فاسد؛ فإنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً. فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية: لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية.

وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس: لم يجز، لما ذكرناه.

فإن كان لغويًا: ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى .

الركن الثالث: الفرع .

ويشترط فيه: أن تكون علة الأصل موجودة فيه؛ فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة .

واشترط قوم: تقدم الأصل على الفرع في الثبوت؛ لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف تتأخر عنه؟!

والصحيح: أن ذلك يشترط لقياس العلة، ولا يشترط لقياس الدلالة؛ بل يجوز قياس الموضوع على التيمم مع تأخره عنه؛ فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول؛ فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والآخر دليل على المؤثر .

ولا يشترط أيضًا: أن يكون وجود العلة مقطوعًا به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن؛ فإن الظن كالقطع في الشرعيات .

الركن الرابع: العلة .

ومعنى العلة الشرعية: العلامة .

ويجوز أن تكون حكمًا شرعيًا كقولنا: «يحرم بيع الخمر، فلا يصح بيعه كالميتة» .

وتكون وصفًا عارضًا كـ«الشدة» في الخمر . ولازمًا كـ«الصغر» و«النقدية» .

أو من أفعال المكلفين كـ«القتل» و«السرقه» .

ووصفًا مجردًا، أو مركبًا من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف . وتكون نفيًا وإثباتًا . وتكون مناسبًا وغير مناسب .

ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم، كتحریم نكاح الأمة؛ لعللة رق الولد .

وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف .

* * *

فصل

[من شرط العلة أن تكون متعدية]

قال أصحابنا: من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية .

فإن كانت قاصرة على محلها، كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية: لم يصح - وهو قول الحنفية - لثلاثة أوجه:

أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمانة على شيء.
 الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهل ورجم بالظن.
 وإنما جُوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها، والعلة القاصرة لا عمل بها،
 فتبقى على الأصل.

الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به.
 دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى.
 ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص؛ لكونه
 مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون.
 إذا ثبت هذا: تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك.
 فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص، لما تعدى
 الحكم بتعديها.

ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان سواء:
 إحداهما: معرفة حكمة الحكم؛ لاستمالة القلب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع،
 والمسارعة إلى التصديق.
 والثانية: قصر الحكم على محلها؛ إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت
 ضده، وذلك فائدة.

قلنا: قولكم: «الحكم يتعدى»، مجاز يتعارفه الفقهاء؛ فإن الحكم لو تعدى،
 لخلا عنه المحل الأول.
 والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك
 العلة، ثبت مثل ذلك الحكم.

وظننا: أن باعث الشرع على الحكم كذا، لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت
 إليه؛ إذ لو كان مضافاً إليه: لكان على وفقه في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيء
 مقطوع به.

وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثم دليلاً
 أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها؛ لصلاحيتهما، وخلوها عن المعارض.
 وقولكم: «فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته».

قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما
 العلة: معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك.
 وقولهم: «فائدته قصر الحكم على محلها».

قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله.

وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها. وهو قول بعض المتكلمين. واختاره أبو الخطاب لثلاثة أوجه:

أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً؛ فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره.

وذلك: أن الناظر ينظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها بـ«الإيماء» و«المناسبة».

أو يضمّن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها، فإن كانت أعم من النص، عداها. وإلا اقتصر.

فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟!

الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، ولا في العقلية وهما أكد، فذلك المستنبط.

الثالث: أن الشارع لو نص على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص: لا يمنعنا أن نظن أن الباعث حكمه الردع والزجر، وإن لم يتعد إلى غير قاتل: فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث، واقتصاره على البعض.

وقولكم: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة»، عنه جوابان:

أحدهما: المنع؛ فإن فيها فائدتين ذكرناهما.

إحدهما: قصر الحكم على محلها.

قولهم: «إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل».

قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة؛ فإن كل علة غير المؤثرة، إنما تثبت بشهادة الأصل، وتتم بالسبر، وشرطه: الاتحاد.

فإذا ظهرت علة أخرى: انقطع الحكم.

فإذا أمكن التعليل بعلة متعدية: تعدى الحكم.

فإذا ظهرت علة قاصرة: عارضت المتعدية ودفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدى الحكم.

والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته؛ ليكون أسرع إلى التصديق، وأدعى إلى القبول؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة التعبد.

ولمثل هذا الغرض: استحب الوعظ، والتذكير، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدرة تزيده حسنًا وتأكيدها.

الثاني: أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم.

وثبوتها بالنص: لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه.

كما أن تنصيبه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن أن حكمته دفع مشقته.

وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، وإن لم يقس عليه غيره.

ولما نص على أن كل مسكر حرام: لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر.

ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم.

ولا حرج علينا في أن نصدق فنقول: «إنما ظننا كذا» «مهما ظننا كذا» ولا مانع من هذا الظن.

وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الأدميين خلقت مطيعة للظنون.

وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

قولهم: «لا نسَمِّي هذا علة».

قلنا: متى سلّمتم أن الباعث هذه الحكمة - وهي غير متعدية - وجب أن يقتصر الحكم على محلها وهو فائدة الخلاف. ولا يضرنا أن لا تسموه علة؛ فإن النزاع في العبارات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد.

وتلخيص ما ذكرناه:

أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم.

ولا ينبغي أن ننازع في أن يظن أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص، وإن لم يتجاوز محلها.

لا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضًا؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى.

فيرجع حاصل النزاع: إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين: «قاصرة» و«متعدية»، هل يجوز تعديته؟

فالصحيح: أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص؛ رعاية للمصلحة المختصة به. أو رعاية للمصلحتين جميعًا.

فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم.

ومع بقائهما تمتنع التعدية، والله أعلم.

* * *

فصل

في اطراد العلة

وهو: استمرار حكمها في جميع محالها. حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين:

أحدهما: هو شرط. فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها: استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة.

أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوفاً عليها.

ونصره القاضي أبو يعلى. وبه قال الشافعية.

والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص، كالعموم إذا خص. اختاره أبو الخطاب. وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية. لوجهين:

أحدهما: أن علل الشرع أمارات، والأمانة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر.

«الغيم الرطب في الشتاء» أمانة على المطر.

و«كون مركوب القاضي على باب الأمير» أمانة على أنه عنده.

وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة: لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمانة أن يظن وجود ما هو أمانة عليه.

الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع: دليل على أنه العلة.

بدليل: أنه يكتفي بذلك.

فإن لم يظهر أمر سواه وتخلف الحكم: يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع.

ويحتمل: أن يكون لعدم العلة.

فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد.

فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل. ونفيه لعدم العلة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم؛ لانتفاء دليله فيكون أولى.

قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير المقتضي على المقتضى، فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد.

وفرق قوم بين العلة «المنصوص عليها» وبين «المستنبطة»، وجعل نقض المستنبطة مبطلاً لها.

وإن كانت ثابتة بنص أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها؛ لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي. وتخلف الحكم: يحتمل أن يكون لفوات شرط، أو وجود مانع. فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال.

ولأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم، مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط.

وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط: بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه: يدل على أن الشرع ألغاه.

وقول القائل: «إنني أعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه»، ليس بأولى ممن قال: «أعرض عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم».

ثم إن جَوُز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع، ولا تخلف شرط: فليجز ذلك في محل النزاع.

قولهم: «ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع، دليل على أنه علة».

قلنا: وتخلف الحكم مع وجوده: دليل على أنه ليس بعلة؛ فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

قولهم: «إنه مخالف للأصل؛ إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان».

قلنا: متى سلّمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه؛ لوجود المعارض على السواء، لم يبق ظن صحة العلة؛ إذ يلزم من الشك في دليل الفساد: الشك في الفساد لا محالة؛ إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال، فهو كما لو قال: «أشك في الغيم، وأظن الصحو»، و«أشك في موت زيد وأظن حياته».

قولهم: «دليل العلة ظاهر».

قلنا: والمعارض ظاهر أيضاً فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض.

قولهم: «العلة: أماره، والأماره لا توجب وجود حكمها أبداً».

قلنا: إنما يثبت كونها أمانة إذا ثبت أنها علة.
والخلاف - هاهنا - هل هذا الوصف علة وأمانة أو لا؟
وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقرونًا به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه؛ إذ الظاهر: أن الحكم لا يختلف عن علة.
أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض، كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره.
وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان.
وبهذا يتبين الفرق بين العلة «المنصوص عليها» و«المستنبطة»؛ فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمانة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها، كما لا يقدح في كون «الغيم أمانة على المطر» تخلفه عنه في بعض الأحوال.
والمستنبطة: إنما يثبت كونها أمانة باقتران الحكم بها، فتخلفه عنها ينفي ظن أنها أمانة.

فإذا: طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:
أحدها: منع العلة في صورة النقض.
والثاني: منع وجود الحكم.
والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين.
وإن أمكن المعارض إبراز قياس لا ينتقض بمسألة النقض: كانت علة المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس.
والرابع: بيان ما يصلح معارضًا في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطًا؛ ليظن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف، وثبوت الحكم على وفقه كما كان؛ فإن الغالب من ذات الشرع: اعتبار المصالح والمفاسد؛ فيظن أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقضة.

* * *

فصل

[في أضرب تخلف الحكم عن العلة]

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب:
أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس.

ك: «إيجاب الدية على العاقلة دون الجاني» مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه.

و«إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة» مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء.

فهذه العلة معلومة قطعاً فلا تنتقض بهذه الصورة.

ولا يكلف المستدل الاحتراز عنها.

وكذلك لو كانت العلة مظنونة ك: «إباحة بيع العرايا» نقضاً لعله من يعلل الربا بـ«الكيل» أو «الطعم»، فإنه مستثنى أيضاً بدليل: وروده على علة كل معلل فلا يوجب نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا يقبل قول المناظر: إنه مستثنى، إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه أيضاً.

أو بدليل يصلح لذلك.

فإن قيل: فلم لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقص؟ فنقول في مسألة «المصرة»: العلة في وجوب المثل تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصرة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة.

وعلى هذا: يكون تخلف الحكم في «المصرة» لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلل ذلك.

قلنا: بل العلة: مطلق التماثل؛ فإن العلة: إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث؛ فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل.

فمن أعطى فقيراً شيئاً لفقره وعلل ب: أنه فقير، ثم منع فقيراً آخر وقال: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معتزلي؛ فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة، لا يستبعد ذلك ولا تعدّه متناقضاً.

ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره؛ إذ الباعث هو الفقر. وقد لا تحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال، وانتفاؤهما.

ولو كانا جزأين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر.

كذلك مجرد التماثل علة؛ لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة «المصرة» - أصلاً - في تلك الحالة.

ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصراة.
وإما أن تسمى العلة استعارة من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم.

فيجوز أن يسمى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط، ووجود المانع؛ فإن «البرودة» - مثلاً - علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبها، وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض - مثلاً -، لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة.

فيجوز أيضًا: أن يسمى التماثل المطلق علة وإن كان ينضاف إليها [شيء] آخر إما شرطًا، وإما انتفاء المانع.

ومن سماها علة أخذًا من العلة العقلية - وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته -: لم يسم التماثل المطلق علة، ولم يفرق بين «المحل» و«العلة» و«الشرط»، بل العلة: المجموع. و«الأهل» و«المحل»: وصف من أوصاف العلة.

ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة: العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف. والأول أولى؛ لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمانة معرفة للحكم، فاستعارتها عما ذكرنا [أولاً] أولى، والله أعلم.
الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى.
كقوله: «علة رق الولد: رق الأم».

ثم المغرور بحرية جارية ولده: حر؛ لعلة الغرور.
ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع: لما وجبت قيمة الولد.
فهذا لا يرد نقضًا أيضًا ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم - هاهنا - كالحاصل تقديرًا.
الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها.

كقولنا: «السرقه» علة القطع، وقد وجدت في النباش فيقطع.
فيقال: تبطل بـ«سرقه ما دون النصاب» و«سرقه الصبي» أو بـ«سرقه من غير الحرز».

وكقولنا: «البيع علة الملك» وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار. فيقال: يبطل بيع «الموقوف» و«المرهون».
فهذا لا يفسد العلة.

لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله كيلا يرد ذلك نقضًا؟

فهذا اختلف فيه الجدليون، والخطب فيه يسير؛ فإن الجدل موضوع فكيف اصطلاح عليه؟ فإليهم ذلك.

والأليق: تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه. فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة: فهو الذي تنتقض العلة به. وفيه من الاختلاف ما قد مضى.

* * *

فصل

[في أقسام المستثنى من قاعدة القياس]

والمستثنى من قاعدة القياس منقسم إلى:

ما عقل معناه، وإلى ما لا يعقل.

فالأول: يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة.

من ذلك:

استثناء «العرايا»؛ للحاجة.

لا يبعد أن نقيس «العنب» على «الرطب» إذا تبين أنه في معناه.

وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن «المصراة» مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل.

نقيس عليه: ما لو ردَّ المصراة بعب آخر وهو نوع إلحاق.

ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة، صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة. يقاس عليه بقية المحرمات إذا اضطر إليها. ويقاس عليه المكروه؛ لأنه في معناه.

وأما ما لا يعقل: فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم؛ كتخصيصه أبا بردة بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده، وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى.

فإنه لما لم ينقدح فيه معنى: لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها.

وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره، والله أعلم.

* * *

فصل

[العلة يجوز أن تكون نفي صفة أو اسم أو حكم]

قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة نفي صفة أو اسم أو حكم، على قول أصحابنا كقولهم: ليس بمكييل، ولا موزون، ليس بتراب، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم؛ لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت لحكم رعاية له. والمعنى: إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

فلئن قلتم: إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً: فعدمه مضر، وما كان مضراً: فعدمه يلزم منه منفعة. وبكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأ لها.

قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام؛ زجراً له، وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه؛ حثاً على تعاطي مثله. فالمناسبة في الموضوعين انتسبت إلى الإعدام وهو: أمر وجودي، لا إلى العدم. فلئن قلتم: إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له جبراً لحاله.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: منع المناسبة؛ فإنه لا يخلو: إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله - عز وجل -، أو إلى غيره.

وفي الجملة: شرع الجائر إنما يكون معقولاً على من وجد منه الضرر. وأما شرعه في حق غيره: عدول عن مذاق القياس ومقتضى الحكمة، كإيجاب ضمان فرس «زيد» على «عمرو» إذا تلف بأفة سماوية.

فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله - عز وجل - فهو عود إلى الوجود.

ثم إن وجوبه على واحد من الخلق: يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له، فلا يكون مناسباً؛ فإن نفع «زيد» بضرر «عمرو» لا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الثاني: أنه لا يمكن اعتباره؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم؛ فإن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها: أن يكون منشأ للحكمة ولا مظنة لها.

وعند ذلك: لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمانة إذا كان ظاهرًا معلومًا.

ولو قال الشارع: اعلّموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه. فما المانع من هذا وأشباهه؟

وقد تقرر بين الفقهاء: أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط؛ فإنه ينتفي بانتفائه.

وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله؛ فإنه لو قال الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان: فمباح لكم أكله» و«ما لم يذكر اسم الله عليه: فحرام عليكم أكله»، لم يمتنع ذلك.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله.

ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه: أنه يصلح التعليل به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضد؛ ف«الحل» ضده «الحرمة»، و«الوجوب» ضده «براءة الذمة»، و«الصحة» ضدها «الفساد»، وكل ما نفى شيئًا أثبت ضده.

فما كان علة لانتفاء «الحرمة»: فهو علة «الإباحة».

وما ذكره من: «أن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر».

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها.

الثاني: أن المناسبة متحققة فيه؛ فإن ما كان وجوده نافعًا: لزم من عدمه الضرر، وما كان مضرًا: لزم من عدمه النفع.

فلله - تعالى - فرائض وواجبات، كما أن له محظورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها؛ زجرًا عنها: فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها؛ حثًا عليها.

ولا بعد في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل، أو الضرب،
والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات.
وقولهم: «إن هذا إعدام». غير صحيح، بل هو مجرد عدم؛ إذ الإعدام: إخراج
الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها.
ولا يلزم من ثبوت الحكم: أن يكون في حق آدمي آخر.
ثم لو لزم منه ضرر: فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع
آخر.

ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذا.
وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] يتناول ما له،
دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي.
على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام الدنيا.
بدليل: أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له.
وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة.
وأمثال هذا يكثر، والله أعلم

* * *

فصل

[في جواز تعليل الحكم بعلتين]

يجوز تعليل الحكم بعلتين؛ لأن العلة الشرعية أمانة فلا يمتنع نصب علامتين
على شيء واحد.

ولذلك: من «لمس» و«بال» في وقت واحد، انتقض وضوؤه بهما.
ومن أرضعتها «أختك» و«زوجة أخيك» فجمع لبنهما وانتهى إلى حلقها دفعة
واحدة: حرمت عليك لأنك خالها وعمها.
ولا يحال على أحدهما دون الآخر. ولا يمكن أن يقال: تحريمان وحكمان؛
لأن التحريم له حدّ واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين.
فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فلم يعارض علة المستدل،
ولم يقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين علتين.
قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة: لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة،

وكاجتماع «العدة» و«الردة»؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة علة على حيالها. وإن كانت ثابتة بالاستنباط: فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، وهو: أنه لا بد لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلا هذا. فإذا ظهرت علة أخرى: بطلت إحدى المقدمتين، وهي: «أنه لا يصلح علة إلا كذا».

مثاله: من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظنناه أنه أعطاه لفقره، وعللنا به. فإن وجدناه قريباً: عللناه بالقرابة. فإن وجدناه فقيراً قريباً: أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه. فإن قيل: فلم يلزم العكس وهو: وجود الحكم بدون العلة؟ فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات؟ فإذا جاز اجتماع دلالات: لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم. قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا واحدة؛ فإن الحكم لا بد له من علة.

فإذا اتحدت وانتفت، فلو نفى الحكم: لكان ثابتاً بغير سبب. وأما إذا تعددت العلة: فلا يتنفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها.

* * *

فصل

[هل يجوز إجراء القياس في الأسباب؟]

قال قوم: يجوز إجراء القياس في الأسباب. فنقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم لعلة كذا، وهو موجود في اللواط فيجعل سبباً، وإن كان لا يسمى زناً. ومنع منه آخرون وقالوا: الحكم يتبع السبب دون حكمته؛ فإن الحكمة ثمرة، وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل، وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل. ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله - سبحانه وتعالى - بعلمه.

ولنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تعقل علته ويتعدى إلى سبب آخر.

فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية: كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح. وإن ادعوا الإحالة: فمن أين عرفوا ذلك، بضرورة أو نظر؟ كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة؟

فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنه غير واقع؛ لأنه لا يلفى للأسباب علة مستقيمة تتعدى.

قلنا: قد ارتفع النزاع الأصولي؛ إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس؛ حيث لا تعقل العلة، ولا تتعدى.

وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية، فارتفع الخلاف. ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين: أحدهما: تنقيح المناط.

فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة؛ فإن تعرفنا أن وصف كونه «زنا» لا يؤثر، بل المؤثر: كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً.

فإن قالوا: هذا ليس بقياس؛ فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلة كذا وهي: موجودة في اللواط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً.

ونحن [في الكفارة] لم نبين أن الحكم ثبت للجماع، ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم، فتتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد؟ وكيف ورد؟ وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا.

وبهذا يظهر الفرق للمصنف بين تعليل الحكم، وتعليل السببية؛ فإن تعليل الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله.

وفي السببية إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا، فألحقنا به غير الزنا، تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا، فألحقنا به ما ليس بزنا: أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناًطاً؛ فإننا نتبين بالآخرة: أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو: إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه مناطاً

بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيير.
 وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً، وانضم إليه سبب آخر، كما بقي الخمر
 محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جار في الأسباب.
 قلنا: هذا الطريق جار لنا في «اللائط» و«النباش»، وهو نوع إلحاق لغير
 المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم ولا
 فائدة فيه.

أو يقول: هذا بعينه جار في الأحكام؛ فإن الخمر لما حُرِّم لعلة الشدة: بينا أن
 وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر: إنما هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل.

كما تبين أن المؤثر في الحد: إيلاج فرج في فرج.
 وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع: كونه مفسداً للصوم.
 فالقياس في كل موضع: توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة.
 وقولهم: «إنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن سبباً».

قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى المؤثر.
 المنهج الثاني: أن نعلل الحكم بالحكمة، ونعدّي الحكم بتعديها، كما في قوله
 عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»^(١) إنما جعل الغضب
 سبباً؛ لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في «الجوع»
 و«العطش» المفرطين، فنقيسه عليه.

وكقولنا: الصبي يولّى عليه؛ لحكمة وهي: عجزه عن النظر لنفسه، فينصب
 «الجنون» سبباً؛ قياساً على «الصغر» لهذه الحكمة.
 ولذلك اتفق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد، قياساً على الواحد
 بالواحد؛ للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر.

وقولهم: «الزجر ثمرة، إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟»
 قلنا: الحاجة إلى الزجر هي: العلة؛ لكون القتل سبباً، دون نفس الزجر،
 والحاجة سابقة ولأن تأخر الزجر كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد
 خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه.
 كذلك هاهنا: الحاجة إلى العصمة هي الباعثة، وهي متقدمة.

* * *

(١) تقدم تخريجه.

فصل

[هل القياس يجري في الكفارات والحدود؟]

ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية. وأنكره الحنفية؛ لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المأثم، والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه. وكذلك الحكم بمقدار معلوم في «الصلاة» و«الزكاة» و«المياه» لا يعلمه إلا الله - سبحانه - فلم يجر الإقدام عليه بالقياس. ولأن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة. ولنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح. ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته، فجرى فيه القياس كبقية الأحكام. وما ذكره: يبطل سائر الأحكام؛ فإنها شرعت لمصالح العباد، والقياس يجري فيها.

ولو ساغ ما ذكره: لساغ لنفاة القياس في الجملة. ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالوقوف. فأما ما لا نعلمه كـ «أعداد الركعات» ونحوه: فلا يجري القياس فيه. وقولهم: «إن في القياس شبهة». قلنا: يبطل بـ «خبر الواحد» و«الشهادة». والظاهر: أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه.

مسألة: والنفي على ضربين:

«طاريء» كـ: «براءة الذمة من الدين».

فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة كالأثبات و«نفي أصلي» وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل.

فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية. بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد.

لكن يجري فيه قياس الدلالة وهو: أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن

مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال، والله أعلم.

* * *

فصل

[في قوادح العلة]

قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً.

«الاستفسار»، و«فساد الاعتبار»، و«فساد الوضع»، و«المنع»، و«التقسيم»، و«المطالبة» و«النقض» و«القول بالموجب» و«القلب» و«عدم التأثير» و«المعارضة» و«التركيب».

أما الاستفسار: فيتوجه على المجمل.

وعلى المعترض إثبات الإجمال، وكيفيه في إثباته: بيان احتماليين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك.

وجوابه: بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما.

السؤال الثاني: فساد الاعتبار.

وهو أن يقول: هذا قياس يخالف نصاً فيكون باطلاً، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس: كانوا يعدلون إلى القياس.

وقد أخر معاذ رضي الله عنه العمل به عن السنة فصوّبه النبي ﷺ.

والجواب من وجهين.

أحدهما: أن يبين عدم المعارضة.

والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجلب تقديمه على المعارض المذكور.

السؤال الثالث: فساد الوضع.

وهو: أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه.

مثاله: ما لو قال - في النكاح بلفظ الهبة - : « لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة ».

فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه؛ فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به، لا عدم الانعقاد.

وجوابه من وجهين :

أحدهما : أن يدفع قول الخصم : «أنه يقتضي نقيض ذلك» .

الثاني : أن يسلم ذلك ، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر ، والحكم على وفقه فيجب تقديمه ؛ لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره .

فلئن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يشهد له بالاعتبار ، فهو انتقال إلى سؤال المعارضة .

السؤال الرابع : المنع . ومواقعه أربعة :

منع حكم الأصل .

ومنع وجود ما يدعيه علة .

ومنع كونه علة .

ومنع وجوده في الفرع .

وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل .

والصحيح : أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه .

الثاني : منع وجود ما يدعيه علة في الأصل .

فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته .

إن كان عقلياً : بالاسترواح إلى أدلة العقل .

وإن كان محسوساً : بالاستناد إلى شهادة الحس .

وإن كان شرعياً : فبدليل شرعي .

وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر ، أو أمر يلزمه .

الثالث : منع كونه علة .

فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها .

الرابع : منع وجود ما ادّعاه علة في الفرع .

ولا بد من بيان ذلك بطريقة .

السؤال الخامس : التقسيم .

وحقه أن يقدم على المطالبة ؛ إذ فيه منع ، والمطالبة : تسليم محض .

والمنع بعد التسليم غير مقبول ؛ إذ هو رجوع عما اعترف به .

والتسليم بعد المنع يقبل ؛ لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل ؛ لأنه عليه . والإنكار بعد

الاعتراف له فلا يقبل .

ويشترط لصحته شرطان :

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسمًا إلى: «ما يمنع» و«يسلم». فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح؛ لأنه يمهّد لنفسه شيئًا، ثم يوجه الاعتراض. فحينئذ: يكون مناظرًا مع نفسه، لا مع خصمه.

الثاني: أن يكون حاصرًا لجميع الأقسام؛ فإنه إذا لم يكن حاصرًا فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر، فعند ذلك يندفع.

وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع: أن يقول - عند التقسيم - : إن عني به هذا المحتمل فمسلم، والمطالبة متوجهة. وإن عني به ما عداه: فممنوع. وذكر قوم: أن من شرط صحته: أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء. لكن يكفي بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة، لكونه غير مقدور عليه.

وأنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل - إما بحكم الوضع، وإما بحكم العرف، وإما بقرينة وجدت - : فسد التقسيم.

قال: ولو لم يكن اللفظ مشهورًا في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره. بأن يقول للمعترض: سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير المحتمل.

ولا بد للمعترض من تسليم ذلك؛ ضرورة صحة تقسيمه؛ فإن شرطه: تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضًا فيلزم أن يكون ظاهرًا في الاحتمال الذي عنيته، ضرورة نفي الاشتراك؛ فإنه على خلاف الأصل.

ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط؛ إذ لا حجر على [المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله، وإن كان الظاهر خلافه. فكذلك لا حجر على] المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به.

وجواب التقسيم من حيث الجدل ب: دفع انقسام الكلام. أو بيان ظهور أحد الاحتمالين. أو بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة.

وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع، واختيار القسم المسلم: فالأحسن اختيار القسم المسلم، لأنه يستغني عن الدلالة على المنع.

وإن اختار القسم الآخر: جاز؛ فإن فيه تكثيرًا للفقهاء.

وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقين فليسلكه.

القسم السادس - في السؤال -: المطالبة.

وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعًا هو العلة، وهو المنع الثالث في المعنى.

وفيه: تسليم وجود العلة في الفرع، وفي الأصل، وتسليم الحكم.
 وجواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.
 القسم السابع: - في السؤال - النقض.
 ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم.
 وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسدًا للعلة فيما مضى، ورجحنا قول من قال:
 بصحة النقض.
 واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض.
 والأليق: وجوب الاحتراز؛ فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو
 هيّن.
 ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة:
 منها: منع وجود العلة.
 أو الحكم في صورة النقض.
 وليس للمعترض أن يدل عليه؛ إذ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى، وتصدي
 المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منهما على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام.
 فإن قال المستدل: لا أعرف الرواية فيها. كفى ذلك في دفع النقض؛ لأن كون
 هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك
 فيه.
 الثالث: أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه ما يصلح مستندًا لذلك
 من: «فوات شرط» أو «وجود مانع»؛ ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقى الظن
 المستفاد من الدليل بحاله.
 ويكفيه أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر
 يناسب الاشتراط؛ فإن الغالب: اعتبار المصالح والمفاسد، ولا يعتبر قول من قال: لا
 بد أن يبين «وجود المانع أو فوات الشرط» في صورة النقض ولا يثبت ذلك ما لم
 يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضيًا ما لم يثبت المانع، فيفضي إلى الدور؛ لأننا
 نقول: كونه مناسبًا معتبرًا يدل على كونه مقتضيًا.
 وإنما ترك؛ لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستندًا له: وجب
 إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله.
 ولو أبدى النقض على أصل المستدل، فيلزمه الاعتذار عنه، ويكفيه في ذلك
 أمر يوافق أصله.

وإن أبداه على أصل نفسه وقال: الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه؟ لم يصح؛ فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتضى للحكم؛ نظرًا إلى الدليل: لزم خصمه الانقياد إليه، والعمل بمقتضاه في جميع الصور، فكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هما فيها. فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

الرابع - في دفع النقض - أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على ما مر.

ولو قال المعترض: ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال.

ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله.

أما الكسر - وهو إبداء الحكمة بدون الحكم - : فغير لازم؛ لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها.

وإذا احتراز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم لو عدم في الأصل لم يعد الحكم بعده: لم يندفع النقض به، نحو قولهم - في الاستجمار - : حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

وقال قوم: يندفع به النقض؛ لأن العلة يشترط لها الطرد.

فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطردًا: ضمنا إليه وصفًا غير مؤثر؛ لتكون العلة مؤثرة مطردة.

ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره، كما لو كان خاليًا عن الطرد والتأثير.

وهذا صحيح؛ فإن ما ليس له أثر إذا كان مفردًا لا يؤثر بغيره، كالفاسق في الشهادة.

وإن احتراز عن النقض بشرط ذكره في الحكم، مثل أن يقول: «حران مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين». فقيل: هذا اعتراف بالنقض؛ لأن علة الأوصاف المذكورة أولاً، فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت. فإذا قال - في العمد - : اعترف بتخلف حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفًا من العلة مع الأوصاف المتقدمة.

وقال آخرون: هو صحيح؛ لأن الوصف المذكور آخرًا - وهو العمد - متقدم في المعنى، وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخرًا في اللفظ؛ فإن للعد أثرًا في القصاص فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب. اهـ.

الوجه الثامن - في الاعتراض - : القلب .
ومعناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل مع ببقية الأصل
والوصف بحالهما .
وهو قسمان: أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه .
مثاله: أن يعلل حنفي - في الاعتكاف بغير صوم - ب: «أنه لبث محض فلا يكون
قربة بمفرده كالوقوف بعرفة» .
فيقول المعترض: «لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة» .
القسم الثاني : أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه .
كما لو قال حنفي - في مسح الرأس - : «ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه
كالخف» .
فيقول خصمه: «ممسوح في الطهارة فلا يتقدّر بالربع كالخف» .
أو يقول - في بيع الغائب -: « عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح» .
فيقول خصمه: «فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح» .
فيلزم من الوفاء بموجب ذلك: امتناع التصحيح؛ فإنه لازم لذلك في مذهب
الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم: انتفاء الملزوم لا محالة .
والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة ب: كونه يعارضه بعين
المذكور، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع .
ويجب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة، إلا أنه يسقط منه منع
وجود الوصف .
الوجه التاسع - في السؤال - : المعارضة .
وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع .
وأحسنهما: المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره
ولا يحتاج إلى أصل .
وفي المعارضة في الفرع: يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل
يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدل معترضاً عليه .
ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى
يقتضي الحكم .
فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه؛ لأنه لو انفرد ما ذكره: صح
التعليل به .

وإنما صح لصلاحيته، لا لعدم غيره؛ إذ عدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف.

ولأن معنى العلة: أنه إذا وجدت، ثبت الحكم عقيبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وجد كل واحد منهما، ثبت الحكم.

فإن بين المعارض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل، فيكون من قبيل المانع في الفرع.

والصحيح: أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعارض؛ إذ المناسب العري عن شهادة الأصل غير معمول به.

فإذا استند إلى أصل، ثبت الحكم على وفقه.

فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث، بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر.

وأما المناظر: فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه؛ دفعاً لشغب الخصم، إلى أن يبين المعارض في الأصل مناسباً آخر.

فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يثبت الحكم؛ رعاية لما ذكره المستدل.

[واحتمال ثبوته؛ رعاية لما ذكره المعارض].

واحتمال ثبوته؛ رعاية لهما جميعاً.

ولعل هذا الاحتمال أظهر؛ فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه: كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالاً؛ فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب: ثبوته لمصلحته لا غير، أي: كافية.

فعند ذلك: يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر؛ لما بينهما من التضاد؛ فإننا إذا قلنا: لهذا لا غير، فقد نفينا ما عداه.

فإذا قلنا: ثبت [ل] بهذا الثاني لا غير، كان هذا القول على نقيض الأول.

ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضمنية قولنا: لا غير، فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة: المجموع، لا كل جزء بمفرده.

وإن فُسِّرَت العلة بـ: أنها أمانة، فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء، استحال معرفة ثبوته بغيره، إذ المعلوم لا يعلم ثانيًا.

وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أنا لو رأينا إنسانًا أعطى فقيرًا ذا قرابة له، غلب على الظن: أنه أعطاه لهما جميعًا.

ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض.

ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين:

احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعًا.

وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

ووجود أحد احتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات.

وللمستدل - في الجواب - طرق أربعة:

أحدها: أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتًا بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم.

فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسبا آخر: لزم المستدل أيضًا حذفه.

ولا يكفيه أن يقول: كل واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلة مختصة به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه، كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق.

ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية.

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بـ«نص» أو «تنبيه» من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم.

الطريق الرابع: يختص ما يدعي المعترض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل. وهو: أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض.

فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض: لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما، كالكيل مع الطعم؛ لامتناع اعتبار المرجوح

والغاء الراجع، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها: ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع.

إذا ثبت هذا: فإن كان ما ذكره المستدل مناسباً، فلا يكفي المعارض أن يذكر وصفاً شبيهاً؛ لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى.

القسم الثاني - في المعارضة -: المعارضة في الفرع.

وهو أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم، وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل أكد منه من نص، أو إجماع.

وقد ذكرناه في فساد الاعتبار.

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع.

وقد يذكر في معرض كلامه مانعاً للسببية.

فإن ذكره مانعاً للحكم: احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل.

ويفتقر إلى أن تكون علة المعارض في القوة كعلة المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف مخيل.

وإن كان طريقه المناسبة: فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف شبيهي.

وإن ادعى كونه مانعاً للسببية: فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها.

وإن بقي احتمال الحكمة، ولو على بعد: لم يضر المستدل؛ لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة - وإن بعد - فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار؛ ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه.

وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً على دليل المعارض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها.

وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة؛ لأن حق المعارض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله.

والصحيح: أنها تقبل؛ إذ فيه هدم ما بناه؛ فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً: لم تبق دلالة؛ إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم.

الوجه العاشر - في السؤال -: عدم التأثير.

ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل:

إما لأن الحكم يثبت بدونه.

وإما لكونه وصفاً طردياً.

مثال الأول: ما لو قال - في بيع الغائب -: «مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء».

فذكر عدم الرؤية ضائع؛ فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء.

ولو كان مرئياً فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل.

ومثال الثاني: قولهم - في الصباح -: «صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب».

فإن هذا وصف طردي على ما لا يخفى.

وإن ذكر الوصف لدفع النقض؛ لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم.

وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف فيكون مفيداً لغرض في بعض الصور، فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة.

وإن عمم الفتيا: فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم.

الوجه الحادي عشر - في السؤال -: التركيب.

وهو: القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم.

كما لو قيل - في المرأة البالغة -: «إنها أثى لا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة» فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها.

ف قيل: هذا قياس فاسد؛ لأنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ، وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه.

وقيل: يصح التمسك به؛ لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدعي المعارض تعليل الحكم به؛ ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل.

ولا يلزم في ذلك فساد القياس، كما في سائر المواضع.

الوجه الثاني عشر - في السؤال -: القول بالموجب.

وحقيقته: تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف.

وإذا توجه: انقطع المستدل.

وهو آخر الأسئلة؛ إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل: إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع المعارض.

ومورد ذلك موضعان:

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذًا للخصم.

كما لو قال - في القتل بالمشقة -: «التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه».

فيقول المعارض: أنا قائل بموجب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص؛ فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم. وهذا النوع يتفق كثيرًا.

وطريق المستدل في دفعه:

أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه.

أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل.

كما في مسألة «المديون»: لو ذكر في الدليل حكمًا أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

أو في مسألة «وطء الثيب»: أن الوطء لا يمنع الرد.

ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به؛ فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه.

أو يقول: عن هذا الحكم سئلت، وبه أفتيت، وعن دليله سئلت. فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه.

واختلف في تكليف المعارض إبداء مستند القول بالموجب.

فقليل: يلزمه ذلك؛ كيلا يأتي به نكرًا وعنادًا.

ومنهم من قال: لا يلزمه ذلك؛ فإنه إذا سلم ما ذكره المستدل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم: فقد وفى بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله، فيتبين أن ما ذكره ليس بدليل.

المورد الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعارض تسليمه مع بقاء الخلاف.

مثاله: لو قال - في وجوب زكاة الخيل -: «حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه كالإبل».

فيقول المعارض: «أنا قائل بموجبه، وعندى: أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين».

وطريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام، فينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا.

ولو أورد «القول بالموجب» على وجه يغيّر الكلام عن ظاهره، فلا يتوجه، فيكون منقطعاً.

مثاله: ما لو قال المستدل - في إزالة النجاسة -: «مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق». .

فيقول المعترض: «أقول به؛ فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث». .

فلا يصح ذلك؛ فإنه يعلم في حال المستدل: أنه يعني بقوله: «مائع»، الخل الطاهر؛ إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله، والله - سبحانه - أعلم.

وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه:

كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين ولا نسلم أنه حجة.

وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات أو في المظان ونحو ذلك مما بينا مسأله فيما مضى، وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها، فلا حاجة إلى إعادته.

وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة.

ولا خلاف في أنه أحسن وأولى، والله - سبحانه - وتعالى - أعلم.

* * *

فصل

في حكم المجتهد

اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل.

ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد. يقال: «اجتهد في حمل الرحى»، ولا يقال: «اجتهد في حمل خردلة».

وهو في عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع.

والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب.

وشرط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها. وهي الأصول التي فصلناها: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«استصحاب الحال» و«القياس» التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها. فأما العدالة: فليست شرطاً لكونه مجتهداً.

بل متى كان عالمًا بما ذكرناه: فله أن يأخذ باجتهاد نفسه.
 لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتياه.
 والواجب عليه في معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلق منه بالأحكام، وهي: قدر
 «خمسائة آية».

ولا يشترط حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت
 حاجته.

والمشترط في معرفة السنة:

معرفة أحاديث الأحكام. وهي إن كانت كثيرة فهي محصورة.
 ولا بد من معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وكيفيه أن يعرف أن
 المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ.
 ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف، إما
 بمعرفة رواته وعدالتهم، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها.
 وأما الإجماع: فيحتاج إلى معرفة موقعه، وكيفيه أن يعرف أن المسألة التي
 يفتي فيها هل هي من المجمع عليه؟ أو من المختلف فيه؟ أم هي حادثة؟
 ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه.
 ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها.

ومعرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو: ما يميز به
 بين «صريح الكلام» و«ظاهره» و«مجمله» و«حقيقته» و«مجازه» و«عامه» و«خاصه»
 و«محكمه» و«متشابهه»، و«مطلقه»، و«مقيده»، و«نصه» و«فحواه»، و«لحنه»
 و«مفهومه».

ولا يلزم من ذلك: إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على
 مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه.

فأما تفاريع الفقه: فلا حاجة إليها؛ لأنها مما ولدها المجتهدون بعد حيازة
 منصب الاجتهاد، فكيف يكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟

وليس من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل
 متى علم أدلة المسألة الواحدة، وطرق النظر فيها: فهو مجتهد فيها، وإن جهل حكم
 غيرها.

فمن نظر في مسألة «المشركة»: كيفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بالفرائض -
 أصولها ومعانيها - وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكر والنكاح بلا ولي؛ إذ

لا استمداد لنظر هذه المسألة منها فلا تضر الغفلة عنها .
ولا يضره أيضًا قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله : امسحوا برؤوسكم .
وقس عليه كل مسألة .
ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل .
وسئل مالك عن أربعين مسألة ، فقال في ستة وثلاثين : « لا أدري » .
ولم يكن موقفه في تلك المسائل مخرجًا له عن درجة الاجتهاد ، والله أعلم .

مسألة: [حكم الاجتهاد في زمن النبي ﷺ]:

ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب .
فأما الحاضر : فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ .
وأكثر الشافعية يجوزون ذلك بغير اشتراط .
وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ ؛ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح ، فكيف يردهم إلى الظن ؟
وقال آخرون : يجوز للغائب ، ولا يجوز للحاضر .
ولنا : قصة معاذ حين قال : أجتهد رأيي . فصوبه ^(١) .
وقال لعمر بن العاص : احكم في بعض القضايا ، فقال : « أجتهد وأنت حاضر؟ » فقال : « نعم إن أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت : فلك أجر » ^(٢) .
وقال لعقبة بن عامر ولرجلين من الصحابة : « اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة » ^(٣) .
وفوض الحكم - في بني قريظة - إلى سعد بن معاذ ، فحكم ، وصوبه النبي ﷺ ^(٤) .

ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ، ولا يفضي إلى محال ، ولا مفسدة .
ولا يبعد أن يعلم الله تعالى لطفًا فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد ؛ لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعصوا ، كما ردّهم في قاعدة الربا إلى

(١) تقدم تخريجه .

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٠٥/٤) والحاكم في المستدرک (٨٨/٤) .

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (١٩٥/٤) وإسناده ضعيف جدًا .

(٤) والقصة أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (٣٠٤٣ ، ٣٨٠٤ ، ٤١٢١ ، ٦٢٦٢) ومسلم في صحيحه برقم (١٧٦٨) وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيص على كل مكيل وموزون، أو مطعوم.
 وكان الصحابة رضي الله عنهم يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبي ﷺ.
 كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر حتى قال:
 «إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي
 على نحو ما أسمع»^(١)؟

وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة.
 وإمكان النص لا يجعل النص موجودًا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه.
 وأنكر ذلك قوم؛ لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح، ولأن قوله
 نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان.
 ولنا: أنه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي إلى محال، ولا مفسدة.
 ولأن الاجتهاد طريق لأئمة، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام.
 وقولهم: «هو قادر على الاستكشاف».
 قلنا: فإذا استكشف، فقليل له: حكمنا عليك أن تجتهد، فهل له أن ينازع الله
 تعالى فيه؟

وقولهم: «إن قوله نص».
 قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة الحكم، فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً.
 ولا يحتمل الخطأ.
 ومنع هذا القدرية وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع.
 وهو باطل؛ لأنه لا يبعد أن يلقي الله - تعالى - في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح
 عباده.

وأما وقوع ذلك: فاختلف أصحابنا فيه. واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضاً.
 وأنكره أكثر المتكلمين؛ لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣].
 ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعة، ولما انتظر الوحي، ولنقل ذلك
 واستفاض.

(١) تقدم تخريجه.

ولأنه كان يختلف اجتهاده، فيتهم بسبب تغير الرأي.
ولنا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ٢]. وهو عام.
ولأنه عوتب في أسرى بدر، ولو حكم بالنص: لما عوتب.
ولما قال - في مكة -: «لا يختلي خلاها» قال العباس: إلا الإذخر، فقال: «إلا الإذخر»^(١).

ولما سئل عن الحج: أَلِغَامِنَا هو أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت لعامنا: لوجب»^(٢).

ولما نزل ببدر للحرب قال له الحباب: «إن كان بوحي: فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد: فليس هذا هو الرأي». قال: «بل باجتهاد» ورحل^(٣).

ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل في المدينة، وكتب بعض الكتاب بذلك، جاء سعد بن معاذ وسعد بن عباد فقالا له مثل مقالة الحباب، قال: «بل هو رأي رأيته لكم». فقالا: ليس ذاك برأي، فرجع إلى قولهما، ونقض رأيه^(٤).

ولأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد، بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] ولو حكما بالنص: لم يخص سليمان بالتفهم. ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً: لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكَلَّلْنَا هُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وأما انتظار الوحي: فلعله حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو حكم لا يدخله الاجتهاد.

وأما الاستفاضة: فلعله لم يطلع عليه الناس.

وأما التهمة بتغير الرأي: فلا تعويل عليه؛ فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله. وعورض بأنه لو لم يتعبّد بالاجتهاد: لفاته ثواب المجتهدين.

* * *

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بالأرقام (١٣٤٩، ١٥٨٧، ١٨٣٤، ٢٧٨٣، ٢٨٢٥، ٣٠٧٧، ٣١٨٩) ومسلم في صحيحه برقم (١٣٥٣) وأبو داود في سننه برقم (٢٠١٨) والنسائي في سننه (٣١، ٣٠/٢) وأحمد في المسند (٢٥٩/١، ٣١٥) والبيهقي في سننه (١٩٥/٥) وابن الجارود في المنتقى برقم (٥٠٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برقم (١٧٢١) والنسائي في سننه (١١١/٥) وابن ماجه في سننه برقم (٢٨٨٦) وأحمد في المسند (٣٥٢/١، ٣٧٠، ٣٧١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وصححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (١٥١٤).

(٣) انظر سيرة ابن هشام (٦٢٠/١).

(٤) انظر سيرة ابن هشام (٢٢٣/٢).

فصل

[خطأ المجتهد وإصابته]

الحق في قول واحد من المجتهدين؛ ومن عداه مخطيء سواء كان في فروع الدين، أو أصوله.

لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص، أو إجماع، فهو معذور غير آثم، وله أجر على الاجتهاد. وبه قال بعض الحنفية والشافعية.

وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب وليس على الحق دليل مطلوب.

واختلف فيه عن أبي حنيفة، والشافعي.

وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد: أن دليل هذه المسألة قطعي، وفرض الكلام في طرفين:

أحدهما: مسألة فيها نص فينظر.

فإن كان مقدوراً عليه فقصر المجتهد في طلبه: فهو مخطيء آثم؛ لتقصيره.

وإن لم يكن مقدوراً عليه؛ لبعد المسافة، وتأخير المبلغ: فليس بحكم في حقه بدليل: أن الله - تعالى - لما أمر جبريل أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فصلّى قبل إخبار جبريل إياه: لم يكن مخطئاً.

ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قباء يصلّون إلى بيت المقدس لم يبلغهم: لم يكونوا مخطئين. ولو بلغ أهل قباء فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم: لم يكونوا مخطئين.

وإذا ثبت هذا فيما فيه نص: ففيما لا نص فيه أولى.

ولا يخلو: إما أن تكون الإصابة ممكنة، أو محالاً. ولا تكليف بالمحال.

ومن أمر بممكن فتركه: آثم وعصى؛ إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص ولم يأثم بالمخالفة؛ لمناقضة ذلك للإيجاب.

وزعم: أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف.

ثم قال: الظنيات لا دليل فيها، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها، بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لـ«زيد»، ولا يفيد لـ«عمرو»، مع إحاطته به.

بل ربما يفيد الظن الشخصي واحد في حالة دون حالة.

بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلاً متعارضاً، ولا يتصور في القطعية تعارض.

ولذلك ذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلبًا على ظنه دون صاحبه؛ لاختلاف أحوالهما. فمن خلق خلقتهم يميل ميلهما ويصير إلى ما صاروا إليه في الاختلاف، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون.

فمن مارس الكلام: ناسب طبعه أنواعًا من الأدلة يتحرك بها ظنه، لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه.

ومن غلب عليه الغضب: مالت نفسه إلى ما فيه السياسة والانتقام.

ومن رق طبعه: مال إلى الرفق والمساهلة. بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف.

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع، بل فيها حق متعين عليه دليل قاطع؛ لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي، إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع.

وإنما استقام لهم هذا؛ لإنكارهم القياس، وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر.

وزعم الجاحظ: أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق: فهو معذور غير آثم.

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعًا.

وهذه كلها أقاويل باطلة.

أما الذي ذهب إليه الجاحظ: فباطل يقيئًا، وكفر بالله تعالى ورد عليه، وعلى رسوله ﷺ فإننا نعلم - قطعًا - أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم.

وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم.

ونعلم: أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليدًا، ولم يعرفوا معجزة الرسول، وصدقه.

والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة:

كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، ﴿وَذَلِكُمْ

طَنَكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ رَبَّكُمُ أَرَدَنَكُمُ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾ [فصلت: ٢٣]، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]، ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨]، ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٣٧]، ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ [الكهف: ١٠٥].

وفي الجملة: ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

وقول العنبري: «كل مجتهد مصيب»:

إن أراد: أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه: فهو كقول الجاحظ.

وإن أراد: أن ما اعتقده فهو على اعتقاده: فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحده حقاً، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها؟

فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية: فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها، وجعلها تابعة للمعتقدات.

وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين.

وهو باطل كيفما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً، والرؤية محالاً ممكناً؟ وهذا محال.

والدليل على أن الحق في جهة واحدة: «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع» و«المعنى»:

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (٧٨) ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨ - ٧٩].

فلو استويا في إصابة الحكم: لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى.

وهو يدل على فساد مذهب من قال: «الإثم غير محطوط عن المخطيء»؛ فإن الله تعالى مدح كلا منهما وأثنى عليه بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

فإن قيل: فكيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؟

ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده؟ وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟

ثم لو كان مخطئاً: كيف يمدح المخطيء وهو يستحق الذم؟

ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما.

قلنا: يجوز وقوع الخطأ منهم، لكن لا يقرون عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما

مضى.

وإذا تصور وقوع الصغائر منهم، فكيف يمتنع وجود خطأ لا مائمه فيه، صاحبه مثاب مأجور؟

ولولا ذلك: ما عوتب نبينا عليه الصلاة والسلام على الحكم في أسارى بدر، ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

وقال النَّبِيُّ ﷺ: «إنكم لتختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»^(١).

فبيّن أنه يقضي للرجل للرجل بشيء من حق أخيه.

وقولهم: «من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟».

قلنا: الآية دليل عليه؛ فإنه لو حكم بنص: لما اختص سليمان بالفهم دونه.

وقولهم: «إن النص نزل بموافقة سليمان».

قلنا: لو كان ما حكم به داود عليه السلام صواباً - وهو الحق - فتغير الحكم بنزول النص، لا يمنع أن يكون فهمها وقت الحكم، ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة، كما لو تغير بالنسخ.

وأما السُّنَّة: فما تقدم من الخبر؛ فإن النَّبِيَّ ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه.

ولو كان يَأْثُم بذلك: لم يفعله النَّبِيُّ ﷺ.

ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله - تعالى -: لما قال: «قضيت له بشيء من حق أخيه»، ولا قال: «إنما أقطع له قطعة من النار».

ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين، أو تساويهما.

وروي: أن النَّبِيَّ ﷺ كان إذا بعث جيشاً أوصاهم فقال: «إذا حاصرتم حصناً أو مدينة، فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله؛ فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم»^(٢).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٧٣١) وأبو داود في سننه برقم (٢٦١٢) والترمذي في سننه برقم (١٦١٧) وابن ماجه في سننه برقم (٢٨٥٨) والدارمي في سننه (٢١٦/٢) وأحمد في المسند (٣٥٢/٥، ٣٥٨) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١١٨/٢) وابن الجارود في المنتقى برقم (١٠٤٢) والبيهقي في سننه (١٨٤/٩) من حديث بريدة رضي الله عنه.

وروى ابن عمر رضي الله عنهما، وعمرو بن العاص، وأبو هريرة، وغيرهم: أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»^(١) هذا لفظ رواية عمرو، أخرجه مسلم.

وهو حديث تلقته الأمة بالقبول.

وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطيء ويؤجر دون أجر المصيب. فإن قيل: المراد به: أنه أخطأ مطلوبه، دون ما كلّفه، كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقه، مع إصابته حكم الله عليه وهو: اتباع موجب ظنه. وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها.

وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص، أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط كـ «أروش الجنايات» و«قدر كفاية القريب» فإن فيها حقيقة معينة عند الله، وإن لم يكلف المجتهد طلبها.

قلنا: فإذا سُلّم هذا، ارتفع النزاع، فإننا لا نقول: إن المجتهد يكلف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه: فله أجران، وإن أخطأه: فله أجر على اجتهاده وهو مخطيء، وإثم الخطأ محطوط عنه.

كما في مسألة القبلة، فإن المصيب لجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين فيها واحد، ومن عداه مخطيء يقيناً، يمكن أن يبين له خطأه: فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم.

ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيباً لهم، بل سقط عنه التوجه إليها؛ لعجزه عنها.

وهكذا كون حق «زيد» عند «عمرو»، إذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما، والآخر مخطيء، إذ لا يمكن كون ذمة «عمرو» مشغولة بريئة.

وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم، وهو باطل أيضاً؛ فإن القياس معنى النص، ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ، فهو كالنص.

وأما الإجماع: فإن الصحابة رضي الله عنهم اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى: إطلاق الخطأ على المجتهدين، من ذلك:

(١) تقدم تخريجه.

قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: «أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريتان».

وعن ابن مسعود في قصة بروع - مثل ذلك -.

وقال عمر رضي الله عنه لكتابه: «اكتب: هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني عمر».

وقال في قضية قضاها: «والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ»، ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه.

وقال علي لعمر - في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها، وقد استشار عثمان، وعبد الرحمن فقالا: «لا شيء عليك إنما أنت مؤدب» وقال علي -: «إن يكونا قد اجتهدا، فقد أخطأ؛ وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك؛ عليك الدية» -.

فرجع عمر إلى رأيه.

وقال علي - في إحراق الخوارج -:

لقد عثرت عشرة لا تنجبر سوف أكيس بعدها أو استمر
وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

وقال: «من شاء باهله في العول».

وقالت عائشة: «أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب».

وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ.

فإن قيل: لعلمهم نسبوا الخطأ إليه؛ لتقصيره في النظر.

أو لكونه من غير أهل الاجتهاد. أو لكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة.

قلنا: أما الأول: فجهل قبيح، وخطأ صريح؛ كيف يستحل مسلم أن يقول: إن الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، ومن سَمَّينا معهم من: البحر ابن عباس، والأمين: عبد الرحمن بن عوف، وأفقه الصحابة، وأفرضهم وقارئهم زيد بن ثابت، ليسوا من أهل الاجتهاد؟

وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد: فمن الذي يبلغ درجته؟!

ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب.

ونسبته لهم إلى أنهم قَصَّروا في الاجتهاد: إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه؛ فإن علياً رضي الله عنه قال: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطأ. وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً.

وهذا في القبح قريب من الذي قبله؛ لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى، وارتكاب ما لا يحل؛ ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا.

وقولهم: «ذهبوا مذهب من يرى التخطئة». فكذلك هو، لكن هو إجماع منهم فلا تحل مخالفته.

وأما المعنى: فوجوه.

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين وهو: أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدرًا معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة؛ إذ ليس في المسألة حكم معين.

وقول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما، قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء: يجعل الشيء ونقيضه حقاً.

وبالآخرة: يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيها.

قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين، والحكم ليس وصفاً للعين.

فلا يتناقض أن يحل لـ«زيد» ما حرم على «عمرو» كـ«المنكوحة» حلال لزوجها، حرام على غيره. وهذا ظاهر.

بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال كـ: «الصلاة» واجبة في حق المحدث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه.

و«ركوب البحر» مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب.

والجواب: أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد؛ فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه، بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد. والآخر يقضي بإباحته في حق الكل.

فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟

ثم لو لم يكن محالاً في نفسه؛ لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور. فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه.

ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي، ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول، فكيف تكون مباحة للزوجين؟

المسلك الثاني: لو كان كل مجتهد مصيباً: جاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأن كل واحد منهما مصيب، وصلاته صحيحة، فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟

ثم يجب أن يطوى بساط المناظرات في الفروع؛ لكون كل واحد منهم مصيباً لا فائدة في نقله عما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه.

المسلك الثالث: أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خوف، والاجتهاد: طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم، فما الذي يطلب؟ فمن يعلم - يقيئاً - أن «زيداً» ليس بجاهل ولا عالم، هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه؟

ومن يعتقد أن «النبذ» ليس بحلال ولا حرام، كيف يطلب أحدهما؟ فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم الله - تعالى - بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه.

كمن يريد ركوب البحر فقل له: «إن غلب على ظنك الهلاك: حرم عليك الركوب، وإن غلب على ظنك السلامة: أبيح لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك». فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده.

ولو شهد عند قاضٍ شاهدان، فحكم الله - تعالى - عليه يترتب على ظنه. إن غلب عليه الصدق: وجب قبوله. وإن غلب على ظنه الكذب: لم يجب قبوله.

قلنا: قولهم: «إنما يطلب غلبة الظن».

فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟ فإن الظن لا يتصور إلا لموجود، والموجود يتبع الظن، فيؤدي إلى الدور.

وراكب البحر لا يطلب الحكم، إنما يطلب تعرف الهلاك، أو السلامة، وهذا أمر يمكن تعرفه.

والحاكم إنما يظن الصدق أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له فكيف يتصور طلبه له؟ ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة فلم يجب الاجتهاد؛ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات.

فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامي الذي لا اجتهاد له لا يؤاخذ على فعل من الأفعال؛ فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد، وهو لا اجتهاد له، فلا حكم عليه إذاً، ولا خطاب في حقه وهذا فاحش.

وقولهم: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه» ممنوع، بل الحكم بنزول النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم.

فلو وقف الحكم على سماع الخطاب وبلوغ النص: لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل؛ لكونه لم يبلغه النص، ولكن المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلا بترك الاجتهاد لا غير.

أما النص إذا نزل به جبريل، فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه.

وإنما اعتد أهل قباء بما مضى من صلاتهم؛ لأن القبلة يعذر فيها بالعذر.

جواب ثانٍ: أن هذا فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلاً يطلب، وإنما الخطأ فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً، وواجب على المكلف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل. وهو باطل؛ إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة، وتعرف حكمها، والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً، أو ظنيّاً.

قولهم: «إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها بدليل: اختلاف الإضافات».

قلنا: هذا باطل؛ فإننا قد بينا في كل مسألة دليلاً، وذكرنا وجه دلالة.

ولو لم يكن فيها أدلة: لاستوى المجتهد والعامي.

ولجاز للعامي الحكم بظنه؛ لمساواته المجتهد في عدم الدليل.

وهل الفرق بينهما إلا معرفة الأدلة، ونظره في صحيحها وسقيمها؟ ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجها عن دلالتها؛ فإن كثيراً من العقليات يختلف فيها

الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة.
ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالتة، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له فتشتبه
على المجتهد، وتختلف فيه الآراء.
ومنها: ما يظهر ويتبين خطأ مخالفه وكلها أدلة.
ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً، فبم عرفتم أنه ليس بدليل؟
ويلزم من انتفاء ذلك: انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل.
وقولهم: «إنه لا يخلو إما أن يكون مكلفاً بممكن، أو بغير ممكن».
قلنا: لا يكلف إلا ما يمكن.
ولا نقول: إنه يكلف الإصابة في محل التعذر، بل يكلف طلب الصواب
والحكم بالحق الذي هو حكم الله.
فإن أصابه: فله أجر اجتهاده، وأجر إصابته.
وإن أخطأه: فله ثواب اجتهاده، والخطأ محطوط عنه، والله تعالى أعلم.

* * *

فصل

[في تعارض الأدلة]

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما: وجب عليه التوقف ولم
يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما.
وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية.
وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء؛ لأنه
لا يخلو: إما أن يعمل بالدليلين، أو يسقطهما، أو يتحكم بتعيين أحدهما، أو يتخير
فيهما.
لا سبيل إلى الجمع بينهما، عملاً وإسقاطاً؛ لأنه متناقض. ولا إلى التوقف إلى
غير غاية؛ فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير. ولا سبيل إلى التحكم.
لم يبق إلا التخيير، والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع:
في العامي إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة.
والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها. والتخيير في زكاة مائتين من
الإبل بين «الحقائق» و«بنات اللبون». وأمثال ذلك.

فإن قلتم: التخيير بين «التحريم» و«نقيضه»، و«الإيجاب» و«عكسه» يرفع التحريم والإيجاب.

قلنا: إنما يناقض الإيجاب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا:

بدليل: الواجب الموسع يجوز تركه بشرط.

والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط: قصد القصر.

كذاها هنا: يجوز ترك الواجب بشرط: قصد الدليل المسقط له.

وإذا سمع قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] كما قال عثمان: «أحلتها آية، وحرمتها آية».

ولنا: أن التخيير: جمع بين النقيضين، وإطراح لكلا الدليلين. وكلاهما باطل.

أما بيان إطراح الدليلين: فإذا تعارض «الموجب» و«المحرم» فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً فيكون إطرأاً لهما، وتركاً لموجبهما.

وأما الجمع بين النقيضين: فإن المباح نقض المحرم؛ فإذا تعارض «المبيح» و«المحرم»، فخيرناه بين كونه محرماً يأنم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله: كان جمعاً بينهما وذلك محال.

ولأن في التخيير بين «الموجب» و«المبيح» رفعاً للإيجاب، فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً وهو تحكم. وقد سلموا بطلانه.

قولهم: «إنما جاز بشرط: القصد».

قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟

إن قلتم: «حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً»، فقد جمعتهم بين النقيضين.

وإن قلتم: «حكمه التخيير»، فقد نفيت الوجوب قبل القصد، وأطرحتم دليله، وأثبتتم حكم الإباحة من غير شرط.

وإن قلتم: «لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم».

فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة، والاختيار من غير دليل؛ فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل، وهذا باطل.

قولهم: «إن التوقف لا سبيل إليه».

قلنا: نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، والعامي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثمّ طريق إلا التوقف في المسألة؟
ثم لا نسلم تصور خلو المسألة عن دليل؛ فإن الله - تعالى - كلّفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلا بدليل.

فلو لم يجعل له دليلاً: كان تكليفاً بما لا يطاق.

فعند ذلك: إذا تعارض دليان وتعذر الترجيح: أسقطهما، وعدل إلى غيرهما كالحاكم إذا تعارضت عنده بيتان.

أما العامي: فقد قيل: يجتهد أعيان المفتين فيقلّد أعلمهما وأدينهما.

وهو ظاهر قول الخرقى؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة: قلّد أوثقهما في نفسه.

وقيل: يخير بينهما.

والفرق بينهما: أن العامي ليس ممن عليه دليل، ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه.

بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له، فيجب عليه التوقف.

ولهذا: لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح؛ بخلاف المجتهد.

ولا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال، وهو نفسه محال، والله أعلم.

* * *

فصل

[وليس للمجتهد أن يقول «في المسألة قولان» في حال واحدة]

وليس للمجتهد أن يقول: «في المسألة قولان» في حال واحدة في قول عامة الفقهاء.

وقال ذلك الشافعي في مواضع.

منها: قال في المسترسل من اللحية قولان:

أحدهما: يجب غسله .

والآخر: لا يجب .

فقل عنه: لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير .

أو علم الحق في أحدهما لا بعينه، فقال ذلك لينظر فيهما: فاخترمه الموت، أو نبّه أصحابه على طريق الاجتهاد .

ولا يصح شيء من ذلك؛ فإن القولين لا يخلو:

إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين .

أو أحدهما صحيح، والآخر فاسد .

فإن كانا فاسدين: فالقول بهما حرام .

وإن كانا صحيحين، وهما ضدان: فكيف يجتمع ضدان؟

وإن كان أحدهما فاسداً، لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد، أو لا يعلمه .

فإن علمه: فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يُلبس على الأمة بقول يحرم القول

به؟

وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد: لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له

فيها أصلاً، فكيف يكون له قولان؟

قولهم: «تكافأ عنده دليلان» .

قد أبطلناه .

ثم لو صح: فحكمه التخيير، وهو قول واحد .

وقولهم: «إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه» .

قد بينا أن ما كان كذلك: لم يكن له في المسألة قول أصلاً .

ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك . ويقول: «لي في المسألة نظر» . أو يقول:

«الحق في أحد هذين القولين» .

أما إطلاقه: فلا وجه له .

وهذا هو الجواب عن الآخر .

أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروائين: فإنما يكون ذلك في حالتين:

لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره .

ثم لا نعلم المتقدمة منهما، فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ .

* * *

فصل

[المجتهد إذا اجتهد وغلب على ظنه الحكم لا يقلد غيره]

اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجوز له تقليد غيره . وعلى أن العامي له تقليد المجتهد .

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل ، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية ، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية ، فالأشبه : أنه كالعامي فيما لم يحصل علمه ؛ فإنه كما يمكنه تحصيله ، فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه .

إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة الى تعب كثير ، بحيث لو بحث عن المسألة ، ونظر في الأدلة : استقل بها ، ولم يفتقر الى تعلم من غيره ، فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره ؟

قال أصحابنا : ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت ولا سعته ، لا فيما يخصه ، ولا فيما يفتي به .

لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي ، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره ؛ لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس ، ولا نص ولا قياس ؛ إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد ، وليس ما اختلفنا فيه مثله ؛ فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه ، والمجتهد قادر ، فلا يكون في معناه .

فإن قيل : هو لا يقدر على غير الظن ، وظن غيره كظنه .

قلنا : مع هذا إذا حصل ظنه لم يجوز له اتباع ظن غيره ، فكان ظنه أصلاً ، وظن غيره بديلاً ، فلا يجوز إثباته إلا بدليل .

ولأنه إذا لم يجوز له العدول إليه مع وجود المبدل : لم يجوز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات .

فإن قيل : لا نسلم عدم النص في المسألة ، بل فيها نصوص :

كقوله تعالى : ﴿ فَتَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٤٣] وهذا لا يعلم هذه المسألة .

وقوله : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء : ٥٩] .

قلنا : المراد بالأولى : [أمر] العامة بسؤال العلماء ؛ إذ ينبغي أن يتميز السائل عن

المسؤول، فالعالم مسؤول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره.

الثاني: يحتمل أن يكون معناه: اسألوا لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل؛ ليحصل العلم، كما يقال: «كل لتشبع» و«اشرب لتروى».

والمراد بأولي الأمر: الولاة؛ لوجوب طاعتهم؛ إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد.

وإن كان المراد به: العلماء، فالطاعة على العوام.

ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكره، يمكن التمسك بها في المسألة: كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَاتِ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وهذا أمر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل والأعلم؛ فإن الواجب أن ينظر: فإن وافق اجتهاده الأعلم: فذاك. وإن خالفه: فمن أين ينفع كونه أعلم؟ وقد صار مزيفاً عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وإن كان أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده.

فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف، فالأظهر: أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا: كانوا لا يفتنون؛ اكتفاء بغيرهم، وأما علمهم لنفوسهم، لم يكن إلا بما عرفوه. فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم، لتعرف الدليل لا للتقليد. والله أعلم.

* * *

فصل

[إذا نص المجتهد على حكم لعلة في مسألة فهو مذهبه في كل ما توجد فيه

هذه العلة]

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة بينها توجد في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع.

فإن لم يبين العلة: لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى وإن أشبهتها

شبهًا يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين؛ فإننا لا ندري لعلها لو خطرت له، لم يصبر فيها إلى ذلك الحكم.

ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس.

ولذلك افترقا في منصوص الشارع فيما نص على علته كان كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته: لم ينسخ ولم ينسخ به.

ولو نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين، لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى، ليكون له في المسألة روايتان، لأننا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهبًا [له] في المسكوت عنه، فبالطريق الأولى: أن لا نجعله مذهبًا له فيما نص على خلافه.

ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصه، أو دلالة تجري مجرى نصه ولم يوجد أحدهما.

وإن وجد منه نوع دلالة على الأخرى، لكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح.

فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، ولم يعلم تقدّم أحدهما: اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهبًا، وكنا شاكين في الأخرى.

وإن علمنا الأخيرة: فهي المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بينا، فيكون نصه الأخير رجوعًا عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهبًا له كما لو صرح بالرجوع.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهبًا له؛ لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، ولا يصح.

فإنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني: فهو باطل - يقيّنًا -؛ فإننا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغير اجتهاده: ترك الجهة التي كان مستقبلًا لها، وتوجه إلى غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم، ثم تغير اجتهاده: لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم [الأول]، وكذلك الحاكم.

وإن أرادوا: أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده، فليس هذا نظيرًا لمسألتنا.

إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده هل يبقى الأول مذهبًا له أم لا؟

وقد بينا أنه لا يبقى.

ثم يبطل ما ذكره ب: ما صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يجعل مذهباً له مع قوله: «رجعت عنه، واعتقدت بطلانه»؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

وعند ذلك: ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعها ثلاثاً، وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغير اجتهاده، واعتقد أن الخلع طلاق، لزمه تسريحها، ولم يجز له إمساكها على خلاف اعتقاده.

فإن حكم بصفة ذلك النكاح حاكم، ثم تغير اجتهاده: لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد: لنقض النقض وتسلسل واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها.

أما إذا أنكح المقلد بفتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاد المجتهد: فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟

الظاهر: أنه لا يجب، لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.

* * *

فصل

[في التقليد]

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به.

ويسمى ذلك قلادة، والجمع: قلائد. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُهْدَى وَلَا أَقْلَدُ﴾ [المائدة: ٢].

ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «لا تقلدوها الأوتار»^(١).

وقال الشاعر:

قلدوها تمائمًا خوف واشٍ وحاسدٍ

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الأيادي:

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٥٥٣) من حديث أبي وهب الجشمي رضي الله عنه، وأحمد في المسند (٣٥٢/٣) من حديث جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الخيال معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، وأهلها معانون عليها، وامسحوا نواصيها، وادعوا لها بالبركة، وقلدوها، ولا تقلدوها الأوتار» واللفظ لأحمد.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٢٢٦).

وقلدوا أمركم لله دركم رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة أخذًا من هذا المعنى. فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليدًا؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين: منها: ما لا يسوغ التقليد فيه، وهو: معرفة الله، ووحدانيته، وصحة الرسالة ونحو ذلك؛ لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده، أو يحيله. فإن أجازته: فهو شاك في صحة مذهبه. وإن أحاله: فبم عرف استحالته، ولا دليل عليها؟ وإن قلده في أن قوله حق: فبم عرف صدقه؟ وإن قلده غيره في تصديقه: فبم عرف صدق الآخر؟ وإن عوّل على سكون النفس في صدقه: فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول مقلده إنه صادق وبين قول مخالفه؟ وأما التقليد في الفروع: فهو جائز إجماعًا. فكانت الحجة فيه: الإجماع. ولأن المجتهد في الفروع: إما مصيب، وإما مخطيء مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه.

فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك. وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضًا. وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد. وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم. ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرّف، والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا. ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به الحادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهدًا؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبدًا فتضيع الأحكام. فلم يبق إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمسة ونحوها مما اشتهر، ونقل نقلًا متواترًا؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد.

فصل

[العامي من يستفتي من أهل الاجتهاد؟]

ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر. أو يخبره عدل عنه.

فأما من عرفه بالجهل: فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً.

ومن جهل حاله، فقد قيل: يجوز تقليده؛ لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه، ولا عن علمه.

وإن منعت من السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

قلنا: كل من وجب عليه قبول قول غيره، وجب معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل مجهول يدّعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواه.

وفي الجملة: كيف يقلّد من يجوز أن يكون أجهل من السائل.

أما العادة من العامة فليست دليلاً.

وإن سلّمنا ذلك مع الجهل بعدالته: فلأن الظاهر من حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتيا.

ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد؛ لغلبة الجهل، وكون الناس عواماً إلا الأفراد.

ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الآحاد. فافترقا.

* * *

فصل

[المقلد يسأل من شاء من المجتهدين]

وإذا كان في البلد مجتهدون: فللمقلد مسألة من شاء منهم.

ولا يلزمه مراجعة الأعلام، كما نقل في زمن الصحابة؛ إذ سأل العامة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء.

وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل.

وقد أوماً الخرقى إليه فقال: «إذا اختلف اجتهد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه».

والأول: أولى؛ لما ذكرنا من الإجماع.
وقول الخرقى: يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه فحيثئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه.
وفيه وجه آخر: أنه يتخير؛ لما ذكرناه من الإجماع.
ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يغترُّ بالظواهر.
وربما يقدم المفضول؛ فإنه لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام.

ولو جاز ذلك: جاز له النظر في المسألة ابتداء!
ووجه القول الأول: أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلا فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد: يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين.
ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين، لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع، ويعرف الأفضل بالأخبار، ويأذعان المفضول له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامي أهل لذلك.
والإجماع محمول على ما إذا لم يسألها؛ إذ لم ينقل إلا ذلك.
فأما إن استوى عنده المفتيان: جاز له الأخذ بقول من شاء منهما؛ لأنه ليس قول بعضهم بأولى من البعض.

وقد رجح قوم القول الأشد؛ لأن الحق ثقیل.
ورجح الآخرون: الأخف؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ بعث بالحنيفية السمحة.
وهما قولان متعارضان: فيسقطان.

وقد روي عن أحمد رحمته الله ما يدل على جواز تقليد المفضول؛ فإن الحسين بن يسار سأل عن مسألة في الطلاق فقال: «إن فعل حنث» فقال له: يا أبا عبد الله، إن أفتاني إنسان - يعني لا يحنث - فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ - حلقة بالرصافة - فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال: «نعم». وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا، والله أعلم.

باب في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع.
 فإن وجدته: لم يحتج إلى النظر في سواه.
 ولو خالفه كتاب أو سنة: علم أن ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً.
 ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة.
 وهما على رتبة واحدة، لأن كل واحد منهما دليل قاطع.
 ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخاً.
 ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك، فكيف يشك فيما يعلم؟
 ثم ينظر في أخبار الآحاد. فإن عارض خبر خاص عموم كتاب؛ أو سنة متواترة: فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها.
 ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص.
 فإن تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان: طلب الترجيح.
 واعلم أن التعارض هو التناقض.
 ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن خبر الله - تعالى - ورسوله ﷺ لا يكون كذباً.
 فإن وجد ذلك في حكمين: فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي. أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين. أو يكون أحدهما منسوخاً.
 فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ: رجحنا فأخذنا بالأقوى في أنفسنا.
 ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:
 الأول: يتعلق بالسند، وذلك أمور خمسة:
 أحدها: كثرة الرواة، فإن ما كان رواه أكثر: كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو؛ فإن خبر كل واحد يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر: كان أقوى وأكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه.
 وبهذا قال الشافعي.

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به؛ لأنه خبر يتعلق به الحكم، فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة.

ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين: وجب اتباعه.

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد.

ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي اليمين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوى عمر خبر المغيرة أيضًا في دية الجنين، بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد.

وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة في من شهد جنازة بموافقة عائشة.

إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حراثتهم، وتجارتهم، وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى.

فأما الشهادة: فلم يرجحوا فيها، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد.

ولهذا لو شهد بلفظ الأخبار دون الشهادة: لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل.

الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفًا بزيادة التيقظ، وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر.

الثالث: أن يكون أروع وأتقى، فيكون أشد تحرزًا من الكذب، وأبعد من رواية ما يشك فيه.

الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة. فقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»^(١) يقدم على رواية ابن عباس: «نكحها وهو محرم»^(٢).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤١١) وأبو داود في سننه برقم (١٨٤٣) والترمذي في سننه برقم (٨٤٥) وابن ماجه في سننه برقم (١٩٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥١١٤) وفي غير موضع، ومسلم في صحيحه برقم (١٤١٠) والترمذي في سننه برقم (٨٤٤).

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة. كرواية أبي رافع: «تزوج النَّبِيُّ ﷺ ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما»^(١) مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي.

ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النَّبِيِّ ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن:

كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له.

وكذلك رواية الإثبات مقدّمة على رواية النفي؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه.

قال القاضي: وإذا تعارض الحاضر والمبيح: قدم الحاضر؛ لأنه الأحوط.

وقيل: لا يرجح بذلك.

ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له، ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما نقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

وأما الترجيح لأمر خارج فبأمور:

منها: أن يشهد القرآن والسنة، أو الإجماع، بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي.

كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:

١٣٣].

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي، والآخر متفق على

رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فتعارض روايته، ويبقى

الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلاً، والآخر متصلاً، فالمتصل أولى؛ لأنه متفق

(١) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٨٤٩) وأحمد في المسند (٣٩٢/٦) والدارمي في سننه (٣٨/٢) وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن الترمذي برقم (١٤٣) وفي الإرواء برقم (١٨٤٩).

عليه، وذلك مختلف فيه.

* * *

فصل

في ترجيح المعاني

قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر من: موافقتها للدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل. أو بكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر. فأما إن كانت إحداهما حاضرة، والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحد، أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف: فرجح به قوم؛ احتياطاً للحظر ونفي الحد.

ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها. ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث إنهما حکمان شرعيان فيستويان. ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها فكذا هاهنا. ورجح قوم العلة بخفة حكمها؛ لأن الشريعة خفيفة. وآخرون: بالعكس؛ لأن الحق ثقیل. وهي ترجيحات ضعيفة. فإن كانت إحدى العلتين حكماً، والأخرى وصفاً حسياً ك: «كونه قوتاً» أو «مسكرًا»:

فاختار القاضي: ترجيح الحسية. ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية؛ لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم، فلا يلازمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم. ورجح القاضي ب: أن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن.

ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت. وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف. وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً؛ لمشابتها العلة العقلية. ولأنها أجرى على الأصول.

وترجيحها بكثرة فروعها، وعمومها.

ثم اختار التسوية، وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد. ومتى صحت: لم يلتفت إلى كثرة فروعها، ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد، لأن الأصول شواهد بالصحة، فما كثرت شواهد: كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس؛ لأن الطرد والعكس دليل على صحة العلة ابتداء؛ لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

ورجح العلة المتعدية على القاصرة؛ لكثرة فائدتها.

ومنع ذلك قوم؛ لأن الفروع لا تبني عن قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص.

والأول: أولى؛ فإنها متفق عليها، وهذه مختلف فيها.

ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً؛ لأنه متفق على الوصف، مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أقوى.

ورجح ما كانت إثباتاً على التعليل بالنفي؛ لهذا المعنى أيضاً.

ورجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت: أولى من قياسهم على الصلاة؛ لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية^(١).

ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه، والآخر مختلفاً فيه كانت المتفق على أصلها أولى؛ فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها مثل:

أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ، والآخر لا يحتمل.

أو يثبت أحدهما بخبر متواتر، والآخر بأحاد.

أو أحدهما بروايات كثيرة، والآخر بتقدير أو إضمار.

أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه، والآخر أصلاً لآخر.

أو أحدهما اتفق على تعليله، والآخر اختلف فيه.

(١) تقدم تخريجه.

أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفًا معيّنًا، والآخر أجمعوا على أنه بدليل ولم يكن معيّنًا.

أو يكون أحدهما مغيرًا للنفي الأصلي، والآخر مبيّنًا عليه، فالمغيّر أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة.

وترجح العلة المؤثرة على الملازمة.

والملازمة على الغريب.

والمناسبة على الشبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن، والله سبحانه أعلم.

تم الكتاب بحمد الله ومَنه وكرمه

وصلّى الله على خير رسله محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا^(١).

(١) وبهذا انتهى الكتاب والتعليق عليه، بمنة الله تعالى وفضله، ولطفه وتوفيقه، فله سبحانه الحمد أولاً وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا، ونسأله سبحانه أن يديم علينا فضله وإحسانه، ويتغمّدنا بواسع رحمته وغفرانه، إنه جواد كريم.

والحمد لله رب العالمين.

وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهرس

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥	فصل: [في الواجب غير المحدد]	٣٢
ترجمة موجزة للإمام ابن قدامة		القسم الثاني: المندوب	٣٣
المقدسي	٧	القسم الثالث: المباح	٣٤
المقدمة	١١	فصل: [حكم الأفعال والأعيان	
فصل: [في أقسام الحد وشروطه] ..	١٢	المنتفع بها]	٣٥
فصل: [في تعذر البرهان على صحة		فصل: [هل المباح مأمور به]	٣٦
الحد وسبب ذلك]	١٥	القسم الرابع: المكروه	٣٧
فصل: في البرهان	١٥	فصل: [الأمر المطلق لا يتناول	
فصل: [في كيفية دلالة الألفاظ على		المكروه]	٣٧
المعاني]	١٦	القسم الخامس: الحرام	٣٧
فصل: [في النظر في المعاني]	١٨	فصل: [في أقسام النهي]	٣٩
فصل: [في تأليف مفردات المعاني]	١٨	فصل: [حقيقة التكليف وشروطه] .	٤١
فصل: [في البرهان وأضره]	١٩	فصل: [في عدم تكليف الناسي	
فصل: [في أسباب مخالفة نظم		والنائم والسكران]	٤٢
البرهان أو القياس]	٢٢	فصل: [دخول المكروه تحت	
فصل: [اليقين ومداركه]	٢٣	التكليف]	٤٣
فصل: في لزوم النتيجة من المقدمتين	٢٤	فصل: [في حكم تكليف الكفار	
فصل: [أقسام البرهان]	٢٦	بفروع الإسلام]	٤٣
فصل: [الاستدلال بالاستقراء]	٢٦	فصل: [شروط الفعل المكلف به] .	٤٤
الباب الأول: في حقيقة الحكم		فصل: [في المقتضى بالتكليف] ...	٤٦
وأقسامه	٢٧	الضرب الثاني: من الأحكام - ما	
فصل: [في حد الواجب وأقسامه] .	٢٧	يتلقى من خطاب الوضع والإخبار .	٤٧
فصل: [الواجب المعين والمبهم] ..	٢٨	فصل: [في الشرط وأقسامه]	٤٨
فصل: [الواجب المضيّق والموسّع]	٢٩	القسم الثاني: الصحة والفساد	٤٩
فصل: [الواجب الموسّع]	٣١	فصل: في القضاء والأداء والإعادة .	٥٠
فصل: [ما لا يتم الواجب إلا به] ..	٣١		

- ٥١ فصل: في العزيمة والرخصة
- ٥٢ الباب الثاني: في أدلة الأحكام
- فصل: [بيان أن القرآن هو كتاب الله تعالى وكلامه]
- ٥٣ فصل: [حكم القراءة غير المتواترة]
- ٥٤ فصل: [الحقيقة والمجاز في القرآن]
- فصل: [هل في القرآن ألفاظ بغير العربية]
- ٥٥ فصل: [في المحكم والمتشابه]
- ٥٥ فصل: [في حكم النسخ]
- ٦٠ فصل: [في وجوه النسخ في القرآن]
- فصل: [في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال]
- ٦١ فصل: [الزيادة على النص]
- ٦٤ فصل: [نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها هل هو نسخ للعبادة أو لا؟]
- ٦٦ فصل: [حكم نسخ العبادة إلى غير بدل]
- فصل: [حكم النسخ بالأخف والأثقل]
- ٦٧ فصل: [حكم من لم يبلغه النسخ]
- فصل: [نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها]
- ٦٨ فصل: [في حكم نسخ القرآن، والسنة المتواترة بأخبار الآحاد]
- ٧٠ فصل: [الإجماع هل ينسخ وينسخ به؟]
- ٧٠ فصل: [القياس هل ينسخ وينسخ به]
- فصل: [التنبية ينسخ وينسخ به]
- ٧١ فصل: [فيما يعرف به النسخ]
- ٧٢ فصل: [في حد الخبر وأقسامه]
- ٧٥ فصل: [العلم الحاصل بالتواتر هل هو نظري أو ضروري؟]
- ٧٦ فصل: [هل ما حصل العلم في واقعه يفيد في كل واقعة؟]
- ٧٧ فصل: [في شروط التواتر]
- ٧٨ فصل: [في حكم التعبد بخبر الواحد]
- ٨٢ فصل: [في شروط الراوي]
- ٨٧ فصل: [في حكم خبر مجهول الحال]
- ٨٩ فصل: [فيما لا يشترط في الراوي]
- ٩١ فصل في التزكية والجرح
- ٩٢ فصل: في التعديل
- فصل: [ذكر الأدلة على عدالة الصحابة رضوان الله عليهم]
- ٩٣ فصل: [في حكم المحدود في القذف]
- ٩٤ فصل: في كيفية الرواية
- ٩٤ فصل: [في حكم الشك في السماع]
- ٩٧ فصل: [في حكم إنكار الشيخ للحديث]
- ٩٧ فصل: [في حكم انفراد الثقة بزيادة في الحديث]
- ٩٨ فصل: [في حكم رواية الحديث بالمعنى]
- ٩٩ فصل: [في حكم مراسيل الصحابة]
- ١٠٠ فصل: [في حكم مراسيل غير الصحابة]
- ١٠٠ فصل: [في حكم خبر الواحد فيما تعم به البلوى]
- ١٠١ فصل: [في حكم خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات]
- ١٠٢

١٣١	الثالث: الاستحسان	فصل: [في حكم خبر الواحد فيما
١٣٦	فصل: [إثبات اللغة بالقياس]	يخالف القياس]
١٣٧	فصل: [في تقاسيم الأسماء]	فصل: [هل يشترط في أهل الإجماع
١٣٩	فصل: [المجاز]	أن يبلغوا عدد التواتر؟]
	فصل: [دوران اللفظ بين الحقيقة	فصل: [لا خلاف في اعتبار علماء
١٤٠	والمجاز]	العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع]
١٤٠	فصل: [في تعريف الكلام وأقسامه]	فصل: [من يعرف من العلم ما لا أثر
١٤١	فصل: [النص]	له في معرفة الحكم هل يعتدُّ
١٤١	فصل: [الظاهر]	بخلافه؟]
١٤٤	فصل: [المجمل]	فصل: [في عدم الاعتداد بقول الكافر
	فصل: [في البيان والمبين في مقابلة	والفاسق في الإجماع]
١٤٧	المجمل]	فصل: [إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد
	فصل: [حكم تأخير البيان عن وقت	في عصر الصحابة فهل يعتد بخلافه؟]
١٤٨	الحاجة]	فصل: [في حكم انعقاد الإجماع
١٥٤	فصل: [اشتراط الإرادة في الأمر] ..	بقول الأكثر]
	فصل: [إذا وردت صيغة الأمر بعد	فصل: [في حكم إجماع أهل
١٥٩	الحظر]	المدينة]
١٦٠	فصل: [الأمر المطلق]	فصل: [في حكم إجماع الخلفاء
١٦٥	فصل: [الواجب المؤقت]	الأربعة]
	فصل: [هل الأمر يقتضي الإجزاء	فصل: [هل اختلاف التابعين على
١٦٦	بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور؟]	أحد قولي الصحابة إجماع؟]
	فصل: [الفرق بين فرض العين	فصل: [إذا اختلف الصحابة على
١٦٨	وفرض الكفاية]	قولين، هل يجوز إحداث قول
	فصل: [أمر الله تعالى للنبي ﷺ أمر	ثالث؟]
١٦٨	للأمة ما لم يوجد تخصيص]	فصل: [في حكم الإجماع السكوتي]
١٧١	فصل: [في تعلق الأمر بالمعدوم] ..	فصل: [أقسام الإجماع]
١٧٢	فصل: [في التكليف بغير الممكن]	فصل: [الأخذ بأقل ما قيل]
١٧٥	فصل: [في النهي]	الأصل الرابع: استصحاب الحال
١٧٩	فصل: [في ألفاظ العموم]	ودليل العقل
	فصل: [بعض صيغ العموم المختلف	فصل: [النافي للحكم هل يلزمه
١٨٤	فيها]	الدليل؟]
		فصل: [هل يجوز للمجتهد الأخذ
		بقول بعضهم في غير دليل؟]

٢٥٢	فصل: [في قياس الشَّبه]	١٨٦	فصل: [في أقل الجمع]
٢٥٤	فصل: [في قياس الدلالة]	١٨٧	فصل: [لفظ العموم]
٢٦٢	فصل: [في أطراد العلة]		فصل: [قول الصحابي: «نهى
	فصل: [في أضرب تخلف الحكم عن	١٨٩	رسول الله ﷺ]
٢٦٤	[العلة]		فصل: [في حكم العام إذا دخله
	فصل: [في أقسام المستثنى من قاعدة	١٩١	التخصيص]
٢٦٧	[القياس]		فصل: [العام بعد التخصيص هل هو
	فصل: [العلة يجوز أن تكون نفى	١٩٢	حقيقة أو مجاز؟]
٢٦٨	صفة أو اسم أو حكم]		فصل: [هل يجوز تخصيص العموم
	فصل: [في جواز تعليل الحكم	١٩٣	إلى أن يبقى واحد؟]
٢٧٠	[بعلتين]		فصل: [هل المخاطب يدخل تحت
	فصل: [هل يجوز إجراء القياس في	١٩٣	الخطاب بالعام؟]
٢٧١	[الأسباب؟]	١٩٤	فصل: [اللفظ العام]
	فصل: هل القياس يجري في	٢٠٢	فصل: [في تعارض العمومين]
٢٧٤	[الكفارات والحدود؟]	٢٠٤	فصل: [في الاستثناء]
٢٧٥	فصل: [في قواعد العلة]	٢٠٤	فصل: [في شروط الاستثناء]
٢٨٦	فصل: [في حكم المجتهد]		فصل: [إذا تعقَّب الاستثناء جملاً هل
٢٩١	فصل: [خطأ المجتهد وإصابته] ...	٢٠٧	يرجع إلى جميعها؟]
٣٠٠	فصل: [في تعارض الأدلة]	٢٠٩	فصل: [في الشرط]
	فصل: [وليس للمجتهد أن يقول «في	٢١٠	فصل: [أقسام المطلق والمقيد] ...
٣٠٢	المسألة قولان» في حال واحدة] ...	٢١٩	فصل: [في درجات أدلة الخطاب] ...
	فصل: [المجتهد إذا اجتهد وغلب	٢٢٤	فصل: [في العلة]
٣٠٤	على ظنه الحكم لا يقلد غيره]	٢٢٧	فصل: [في إثبات القياس على منكره
	فصل: [إذا نص المجتهد على حكم		فصل: [في أوجه تطرق الخطأ إلى
٣٠٥	لعله في مسألة فهو مذهبه في كل ما	٢٣٦	القياس]
	توجد فيه هذه العلة]		فصل: [في أقسام إلحاق المسكوت
٣٠٧	فصل: [في التقليد]	٢٣٧	بالمنطوق]
	فصل: [العامي من يستفتي من أهل		فصل: [أطراد العلة لا يدل على
٣٠٩	الاجتهاد؟]	٢٥٠	صحة العلة]
	فصل: [المقلد يسأل من شاء من		فصل: [في حكم العلة إذا استلزم
٣٠٩	المجتهدين]	٢٥٠	مفسدة]
٣١٤	فصل: [في ترجيح المعاني]		

المسؤول، فالعالم مسؤول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره.

الثاني: يحتمل أن يكون معناه: اسألوا لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل؛ ليحصل العلم، كما يقال: «كل لتشبع» و«اشرب لتروى».

والمراد بأولي الأمر: الولاة؛ لوجوب طاعتهم؛ إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد.

وإن كان المراد به: العلماء، فالطاعة على العوام.

ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكره، يمكن التمسك بها في المسألة: كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَاتِ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وهذا أمر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل والأعلم؛ فإن الواجب أن ينظر: فإن وافق اجتهاده الأعلم: فذاك. وإن خالفه: فمن أين ينفع كونه أعلم؟ وقد صار مزيفاً عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وإن كان أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده.

فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف، فالأظهر: أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا: كانوا لا يفتون؛ اكتفاء بغيرهم، وأما علمهم لنفوسهم، لم يكن إلا بما عرفوه. فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم، لتعرف الدليل لا للتقليد. والله أعلم.

* * *

فصل

[إذا نص المجتهد على حكم لعلة في مسألة فهو مذهبه في كل ما توجد فيه

هذه العلة]

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة بينها توجد في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع.

فإن لم يبين العلة: لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى وإن أشبهتها

شبهًا يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين؛ فإننا لا ندري لعلها لو خطرت له، لم يصبر فيها إلى ذلك الحكم.

ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس.

ولذلك افترقا في منصوص الشارع فيما نص على علته كان كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته: لم ينسخ ولم ينسخ به.

ولو نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين، لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى، ليكون له في المسألة روايتان، لأننا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهبًا [له] في المسكوت عنه، فبالطريق الأولى: أن لا نجعله مذهبًا له فيما نص على خلافه.

ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصه، أو دلالة تجري مجرى نصه ولم يوجد أحدهما.

وإن وجد منه نوع دلالة على الأخرى، لكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح.

فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، ولم يعلم تقدّم أحدهما: اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهبًا، وكنا شاكين في الأخرى.

وإن علمنا الأخيرة: فهي المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بينا، فيكون نصه الأخير رجوعًا عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهبًا له كما لو صرح بالرجوع.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهبًا له؛ لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، ولا يصح.

فإنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني: فهو باطل - يقيّنًا -؛ فإننا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغير اجتهاده: ترك الجهة التي كان مستقبلًا لها، وتوجه إلى غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم، ثم تغير اجتهاده: لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم [الأول]، وكذلك الحاكم.

وإن أرادوا: أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده، فليس هذا نظيرًا لمسألتنا.

إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده هل يبقى الأول مذهبًا له أم لا؟

وقد بينا أنه لا يبقى.

ثم يبطل ما ذكره ب: ما صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يجعل مذهباً له مع قوله: «رجعت عنه، واعتقدت بطلانه»؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

وعند ذلك: ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعها ثلاثاً، وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغير اجتهاده، واعتقد أن الخلع طلاق، لزمه تسريحها، ولم يجز له إمساكها على خلاف اعتقاده.

فإن حكم بصفة ذلك النكاح حاكم، ثم تغير اجتهاده: لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد: لنقض النقض وتسلسل واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها.

أما إذا أنكح المقلد بفتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاد المجتهد: فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟

الظاهر: أنه لا يجب، لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.

* * *

فصل

[في التقليد]

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به.

ويسمى ذلك قلادة، والجمع: قلائد. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُهْدَى وَلَا تُقْلَدُ﴾ [المائدة: ٢].

ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «لا تقلدوها الأوتار»^(١).

وقال الشاعر:

قلدوها تمائمًا خوف واشٍ وحاسدٍ

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الأيادي:

(١) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٥٥٣) من حديث أبي وهب الجشمي رضي الله عنه، وأحمد في المسند (٣٥٢/٣) من حديث جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الخيول معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، وأهلها معانون عليها، وامسحوا نواصيها، وادعوا لها بالبركة، وقلدوها، ولا تقلدوها الأوتار» واللفظ لأحمد.

والحديث صححه العلامة الألباني رحمته الله في صحيح سنن أبي داود برقم (٢٢٢٦).

وقلدوا أمركم الله دركم ربح الذراع بأمر الحرب مضطلعا وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة أخذًا من هذا المعنى. فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليدًا؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين: منها: ما لا يسوغ التقليد فيه، وهو: معرفة الله، ووحدانيته، وصحة الرسالة ونحو ذلك؛ لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده، أو يحيله. فإن أجازته: فهو شاك في صحة مذهبه. وإن أحاله: فبم عرف استحالته، ولا دليل عليها؟ وإن قلده في أن قوله حق: فبم عرف صدقه؟ وإن قلده غيره في تصديقه: فبم عرف صدق الآخر؟ وإن عول على سكون النفس في صدقه: فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول مقلده إنه صادق وبين قول مخالفه؟ وأما التقليد في الفروع: فهو جائز إجماعًا. فكانت الحجة فيه: الإجماع. ولأن المجتهد في الفروع: إما مصيب، وإما مخطيء مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه.

فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك. وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضًا. وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد. وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم. ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرّف، والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا. ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به الحادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهدًا؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبدًا فتضيع الأحكام. فلم يبق إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمسة ونحوها مما اشتهر، ونقل نقلًا متواترًا؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد.

* * *

فصل

[العامي من يستفتي من أهل الاجتهاد؟]

ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر. أو يخبره عدل عنه.

فأما من عرفه بالجهل: فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً.

ومن جهل حاله، فقد قيل: يجوز تقليده؛ لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه، ولا عن علمه.

وإن منعت من السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

قلنا: كل من وجب عليه قبول قول غيره، وجب معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل مجهول يدّعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواه.

وفي الجملة: كيف يقلّد من يجوز أن يكون أجهل من السائل.

أما العادة من العامة فليست دليلاً.

وإن سلّمنا ذلك مع الجهل بعدالته: فلأن الظاهر من حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر بالفتيا.

ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد؛ لغلبة الجهل، وكون الناس عواماً إلا الأفراد.

ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الآحاد. فافترقا.

* * *

فصل

[المقلد يسأل من شاء من المجتهدين]

وإذا كان في البلد مجتهدون: فللمقلد مسألة من شاء منهم.

ولا يلزمه مراجعة الأعلام، كما نقل في زمن الصحابة؛ إذ سأل العامة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء.

وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل.

وقد أوماً الخرقى إليه فقال: «إذا اختلف اجتهد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه».

والأول: أولى؛ لما ذكرنا من الإجماع.
وقول الخرقى: يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه فحيثئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه.
وفيه وجه آخر: أنه يتخير؛ لما ذكرناه من الإجماع.
ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يغترُّ بالظواهر.
وربما يقدم المفضول؛ فإنه لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام.

ولو جاز ذلك: جاز له النظر في المسألة ابتداء!
ووجه القول الأول: أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليان فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد: يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين.
ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين، لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع، ويعرف الأفضل بالأخبار، ويأذعان المفضول له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامي أهل لذلك.
والإجماع محمول على ما إذا لم يسألها؛ إذ لم ينقل إلا ذلك.
فأما إن استوى عنده المفتيان: جاز له الأخذ بقول من شاء منهما؛ لأنه ليس قول بعضهم بأولى من البعض.

وقد رجح قوم القول الأشد؛ لأن الحق ثقیل.
ورجح الآخرون: الأخف؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ بعث بالحنيفية السمحة.
وهما قولان متعارضان: فيسقطان.

وقد روي عن أحمد رحمته الله ما يدل على جواز تقليد المفضول؛ فإن الحسين بن يسار سأل عن مسألة في الطلاق فقال: «إن فعل حنث» فقال له: يا أبا عبد الله، إن أفتاني إنسان - يعني لا يحنث - فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ - حلقة بالرصافة - فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال: «نعم». وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا، والله أعلم.

باب في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع.
 فإن وجدته: لم يحتج إلى النظر في سواه.
 ولو خالفه كتاب أو سنة: علم أن ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً.
 ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة.
 وهما على رتبة واحدة، لأن كل واحد منهما دليل قاطع.
 ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخاً.
 ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك، فكيف يشك فيما يعلم؟
 ثم ينظر في أخبار الآحاد. فإن عارض خبر خاص عموم كتاب؛ أو سنة متواترة: فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها.
 ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص.
 فإن تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان: طلب الترجيح.
 واعلم أن التعارض هو التناقض.
 ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن خبر الله - تعالى - ورسوله ﷺ لا يكون كذباً.
 فإن وجد ذلك في حكمين: فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي. أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين. أو يكون أحدهما منسوخاً.
 فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ: رجحنا فأخذنا بالأقوى في أنفسنا.
 ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:
 الأول: يتعلق بالسند، وذلك أمور خمسة:
 أحدها: كثرة الرواة، فإن ما كان رواه أكثر: كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو؛ فإن خبر كل واحد يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر: كان أقوى وأكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه.
 وبهذا قال الشافعي.

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به؛ لأنه خبر يتعلق به الحكم، فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة.

ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين: وجب اتباعه.

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد.

ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي اليمين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوى عمر خبر المغيرة أيضًا في دية الجنين، بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد.

وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة في من شهد جنازة بموافقة عائشة.

إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حراثتهم، وتجارتهم، وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى.

فأما الشهادة: فلم يرجحوا فيها، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد.

ولهذا لو شهد بلفظ الأخبار دون الشهادة: لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل.

الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفًا بزيادة التيقظ، وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر.

الثالث: أن يكون أروع وأتقى، فيكون أشد تحرزًا من الكذب، وأبعد من رواية ما يشك فيه.

الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة. فقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»^(١) يقدم على رواية ابن عباس: «نكحها وهو محرم»^(٢).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (١٤١١) وأبو داود في سننه برقم (١٨٤٣) والترمذي في سننه برقم (٨٤٥) وابن ماجه في سننه برقم (١٩٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥١١٤) وفي غير موضع، ومسلم في صحيحه برقم (١٤١٠) والترمذي في سننه برقم (٨٤٤).

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة. كرواية أبي رافع: «تزوج النَّبِيُّ ﷺ ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما»^(١) مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي.

ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النَّبِيِّ ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن:

كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له.

وكذلك رواية الإثبات مقدّمة على رواية النفي؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه.

قال القاضي: وإذا تعارض الحاضر والمبنيح: قدم الحاضر؛ لأنه الأحوط.

وقيل: لا يرجح بذلك.

ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له، ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما نقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

وأما الترجيح لأمر خارج فبأمور:

منها: أن يشهد القرآن والسنة، أو الإجماع، بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي.

كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:

١٣٣].

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي، والآخر متفق على

رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فتعارض روايته، ويبقى

الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلاً، والآخر متصلاً، فالمتصل أولى؛ لأنه متفق

(١) أخرجه الترمذي في سننه برقم (٨٤٩) وأحمد في المسند (٣٩٢/٦) والدارمي في سننه (٣٨/٢) وضعفه العلامة الألباني رحمه الله في ضعيف سنن الترمذي برقم (١٤٣) وفي الإرواء برقم (١٨٤٩).

عليه، وذلك مختلف فيه.

* * *

فصل

في ترجيح المعاني

قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر من: موافقتها للدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل. أو بكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر. فأما إن كانت إحداهما حاضرة، والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحد، أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف: فرجح به قوم؛ احتياطاً للحظر ونفي الحد.

ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها. ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث إنهما حکمان شرعيان فيستويان. ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها فكذا هاهنا. ورجح قوم العلة بخفة حكمها؛ لأن الشريعة خفيفة. وآخرون: بالعكس؛ لأن الحق ثقیل. وهي ترجيحات ضعيفة. فإن كانت إحدى العلتين حكماً، والأخرى وصفاً حسياً ك: «كونه قوتاً» أو «مسكرًا»:

فاختار القاضي: ترجيح الحسية. ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية؛ لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم، فلا يلزمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم. ورجح القاضي ب: أن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن.

ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت. وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف. وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً؛ لمشابتها العلة العقلية. ولأنها أجرى على الأصول.

وترجيحها بكثرة فروعها، وعمومها.

ثم اختار التسوية، وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد. ومتى صحت: لم يلتفت إلى كثرة فروعها، ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد، لأن الأصول شواهد بالصحة، فما كثرت شواهد: كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس؛ لأن الطرد والعكس دليل على صحة العلة ابتداء؛ لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

ورجح العلة المتعدية على القاصرة؛ لكثرة فائدتها.

ومنع ذلك قوم؛ لأن الفروع لا تبني عن قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص.

والأول: أولى؛ فإنها متفق عليها، وهذه مختلف فيها.

ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً؛ لأنه متفق على الوصف، مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أقوى.

ورجح ما كانت إثباتاً على التعليل بالنفي؛ لهذا المعنى أيضاً.

ورجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت: أولى من قياسهم على الصلاة؛ لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية^(١).

ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه، والآخر مختلفاً فيه كانت المتفق على أصلها أولى؛ فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها مثل:

أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ، والآخر لا يحتمل.

أو يثبت أحدهما بخبر متواتر، والآخر بآحاد.

أو أحدهما بروايات كثيرة، والآخر بتقدير أو إضمار.

أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه، والآخر أصلاً لآخر.

أو أحدهما اتفق على تعليله، والآخر اختلف فيه.

(١) تقدم تخريجه.

أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفًا معيّنًا، والآخر أجمعوا على أنه بدليل ولم يكن معيّنًا.

أو يكون أحدهما مغيرًا للنفي الأصلي، والآخر مبيّنًا عليه، فالمغيّر أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة.

وترجح العلة المؤثرة على الملائمة.

والملائمة على الغريب.

والمناسبة على الشبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن، والله سبحانه أعلم.

تم الكتاب بحمد الله ومَنه وكرمه

وصلّى الله على خير رسله محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا^(١).

(١) وبهذا انتهى الكتاب والتعليق عليه، بمنة الله تعالى وفضله، ولطفه وتوفيقه، فله سبحانه الحمد أولاً وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا، ونسأله سبحانه أن يديم علينا فضله وإحسانه، ويتغمدنا بواسع رحمته وغفرانه، إنه جواد كريم.

والحمد لله رب العالمين.

وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
ترجمة موجزة للإمام ابن قدامة المقدسي	٧
المقدمة	١١
فصل: [في أقسام الحد وشروطه]	١٢
فصل: [في تعذر البرهان على صحة الحد وسبب ذلك]	١٥
فصل: في البرهان	١٥
فصل: [في كيفية دلالة الألفاظ على المعاني]	١٦
فصل: [في النظر في المعاني]	١٨
فصل: [في تأليف مفردات المعاني]	١٨
فصل: [في البرهان وأضرابه]	١٩
فصل: [في أسباب مخالفة نظم البرهان أو القياس]	٢٢
فصل: [اليقين ومداركه]	٢٣
فصل: في لزوم النتيجة من المقدمتين	٢٤
فصل: [أقسام البرهان]	٢٦
فصل: [الاستدلال بالاستقراء]	٢٦
الباب الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه	٢٧
فصل: [في حد الواجب وأقسامه]	٢٧
فصل: [الواجب المعين والمبهم]	٢٨
فصل: [الواجب المضيّق والموسّع]	٢٩
فصل: [الواجب الموسّع]	٣١
فصل: [ما لا يتم الواجب إلا به]	٣١
فصل: [في الواجب غير المحدد]	٣٢
القسم الثاني: المندوب	٣٣
القسم الثالث: المباح	٣٤

٣٥	فصل: [حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها]
٣٦	فصل: [هل المباح مأمور به]
٣٧	القسم الرابع: المكروه
٣٧	فصل: [الأمر المطلق لا يتناول المكروه]
٣٧	القسم الخامس: الحرام
٣٩	فصل: [في أقسام النهي]
٤١	فصل: [حقيقة التكليف وشروطه]
٤٢	فصل: [في عدم تكليف الناسي والنائم والسكران]
٤٣	فصل: [دخول المكروه تحت التكليف]
٤٣	فصل: [في حكم تكليف الكفار بفروع الإسلام]
٤٤	فصل: [شروط الفعل المكلف به]
٤٦	فصل: [في مقتضى التكليف]
٤٧	الضرب الثاني: من الأحكام - ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار
٤٨	فصل: [في الشرط وأقسامه]
٤٩	القسم الثاني: الصحة والفساد
٥٠	فصل: [في القضاء والأداء والإعادة]
٥١	فصل: [في العزيمة والرخصة]
٥٢	الباب الثاني: في أدلة الأحكام
٥٣	فصل: [بيان أن القرآن هو كتاب الله تعالى وكلامه]
٥٣	فصل: [حكم القراءة غير المتواترة]
٥٤	فصل: [الحقيقة والمجاز في القرآن]
٥٥	فصل: [هل في القرآن ألفاظ بغير العربية]
٥٥	فصل: [في المحكم والمتشابه]
٥٧	باب النسخ
٦٠	فصل: [في حكم النسخ]
٦٠	فصل: [في وجوه النسخ في القرآن]
٦١	فصل: [في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال]
٦٤	فصل: [الزيادة على النص]
٦٦	فصل: [نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها هل هو نسخ للعبادة أو لا؟]
٦٦	فصل: [حكم نسخ العبادة إلى غير بدل]

٦٧	فصل: [حكم النسخ بالأخف والأثقل]
٦٧	فصل: [حكم من لم يبلغه النسخ]
٦٨	فصل: [نسخ القرآن بالقرآن والسُّنَّة المتواترة بمثلها]
٧٠	فصل: [في حكم نسخ القرآن، والسُّنَّة المتواترة بأخبار الآحاد]
٧٠	فصل: [الإجماع هل ينسخ وينسخ به؟]
٧١	فصل: [القياس هل ينسخ وينسخ به]
٧١	فصل: [التنبه ينسخ وينسخ به]
٧٢	فصل: [فيما يعرف به النسخ]
٧٣	الأصل الثاني من الأدلة: سنة النبي ﷺ
٧٥	فصل: [في حد الخبر وأقسامه]
٧٦	فصل: [العلم الحاصل بالتواتر هل هو نظري أو ضروري؟]
٧٧	فصل: [هل ما حصَّل العلم في واقعه يفيد في كل واقعة؟]
٧٨	فصل: [في شروط التواتر]
٧٩	فصل: [ما ليس من شرط التواتر]
٧٩	فصل: [فيما لا يجوز على أهل التواتر]
٨٠	القسم الثاني: أخبار الآحاد وهي ما عدا المتواتر
٨١	فصل: [في حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً]
٨١	فصل: [العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد]
٨٢	فصل: [في حكم التعبد بخبر الواحد]
٨٧	فصل: [في شروط الراوي]
٨٩	فصل: [في حكم خبر مجهول الحال]
٩١	فصل: [فيما لا يشترط في الراوي]
٩٢	فصل في التزكية والجرح
٩٢	فصل: في التعديل
٩٣	فصل: [ذكر الأدلة على عدالة الصحابة رضوان الله عليهم]
٩٤	فصل: [في حكم المحدود في القذف]
٩٤	فصل: في كيفية الرواية
٩٧	فصل: [في حكم الشك في السماع]
٩٧	فصل: [في حكم إنكار الشيخ للحديث]
٩٨	فصل: [في حكم انفراد الثقة بزيادة الحديث]

- فصل: [في حكم رواية الحديث بالمعنى] ٩٩
- فصل: [في حكم مراسيل الصحابة] ١٠٠
- فصل: [في حكم مراسيل غير الصحابة] ١٠٠
- فصل: [في حكم خبر الواحد فيما تعم به البلوى] ١٠١
- فصل: [في حكم خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات] ١٠٢
- فصل: [في حكم خبر الواحد فيما يخالف القياس] ١٠٣
- الأصل الثالث: الإجماع ١٠٤
- فصل: [هل يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر؟] ١٠٨
- فصل: [لا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع] ١٠٨
- فصل: [من يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم هل يعتد بخلافه؟] .. ١٠٩
- فصل: [في عدم الاعتداد بقول الكافر والفاقد في الإجماع] ١١٠
- فصل: [إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فهل يعتد بخلافه؟] ١١١
- فصل: [في حكم انعقاد الإجماع بقول الأكثر] ١١٢
- فصل: [في حكم إجماع أهل المدينة] ١١٣
- فصل: [في حكم إجماع الخلفاء الأربعة] ١١٤
- فصل: [هل اختلاف التابعين على أحد قولي الصحابة إجماع؟] ١١٧
- فصل: [إذا اختلفت الصحابة على قولين، هل يجوز إحداث قول ثالث؟] ١١٨
- فصل: [في حكم الإجماع السكوتي] ١١٩
- فصل: [أقسام الإجماع] ١٢١
- فصل: [الأخذ بأقل ما قيل] ١٢١
- الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل ١٢٢
- فصل: [النافي للحكم هل يلزمه الدليل؟] ١٢٤
- بيان أصول مختلف فيها ١٢٦
- الثاني من الأصول المختلف فيها: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ١٢٩
- فصل: [هل يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم في غير دليل؟] ١٣١
- الثالث: الاستحسان ١٣١
- الرابع من الأصول المختلف فيها: الاستصلاح ١٣٣
- باب في تقاسيم الكلام والأسماء ١٣٥
- فصل: [إثبات اللغة بالقياس] ١٣٦
- فصل: [في تقاسيم الأسماء] ١٣٧

١٣٩	فصل: [المجاز]
١٤٠	فصل: [دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز]
١٤٠	فصل: [في علامات الحقيقة والمجاز]
١٤٠	فصل: [في تعريف الكلام وأقسامه]
١٤١	فصل: [النص]
١٤١	فصل: [الظاهر]
١٤٤	فصل: [المجمل]
١٤٧	فصل: [في البيان والمبين في مقابلة المجمل]
١٤٨	فصل: [حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة]
١٥٢	باب الأمر
١٥٤	فصل: [اشتراط الإرادة في الأمر]
١٥٩	فصل: [إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر]
١٦٠	فصل: [الأمر المطلق]
١٦٥	فصل: [الواجب المؤقت]
١٦٦	فصل: [هل الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور؟]
١٦٨	فصل: [الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية]
١٦٨	فصل: [أمر الله تعالى للنبي ﷺ أمر للأمة ما لم يوجد تخصيص]
١٧١	فصل: [في تعلق الأمر بالمعدوم]
١٧٢	فصل: [في التكليف بغير الممكن]
١٧٥	فصل: [في النهي]
١٧٧	باب العموم
١٧٩	فصل: [في ألفاظ العموم]
١٨٤	فصل: [بعض صيغ العموم المختلف فيها]
١٨٦	فصل: [في أقل الجمع]
١٨٧	فصل: [لفظ العموم]
١٨٩	فصل: [قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ»]
١٩١	فصل: [في حكم العام إذا دخله التخصيص]
١٩٢	فصل: [العام بعد التخصيص هل هو حقيقة أو مجاز؟]
١٩٣	فصل: [هل يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد؟]
١٩٣	فصل: [هل المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام؟]

١٩٤	فصل: [اللفظ العام]
١٩٥	باب في الأدلة التي يخص بها العموم
٢٠٢	فصل: في تعارض العمومين
٢٠٤	فصل: في الاستثناء
٢٠٤	فصل: [في شروط الاستثناء]
٢٠٧	فصل: [إذا تعقَّب الاستثناء جملاً هل يرجع إلى جميعها؟]
٢٠٩	فصل: في الشرط
٢١٠	باب المطلق والمقيد
٢١٠	فصل: [أقسام المطلق والمقيد]
٢١٢	باب فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها لا من صيغها
٢١٩	فصل: في درجات أدلة الخطاب
٢٢٣	باب القياس
٢٢٤	فصل: [في العلة]
٢٢٧	فصل: في إثبات القياس على منكره
٢٣٦	فصل: [في أوجه تطرق الخطأ إلى القياس]
٢٣٧	فصل: [في أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق]
٢٥٠	فصل: [أطراد العلة لا يدل على صحة العلة]
٢٥٠	فصل: [في حكم العلة إذا استلزمت مفسدة]
٢٥٢	فصل: [في قياس الشَّبه]
٢٥٤	فصل: في قياس الدلالة
٢٥٤	باب أركان القياس
٢٥٨	فصل: [من شرط العلة أن تكون متعدية]
٢٦٢	فصل: في أطراد العلة
٢٦٤	فصل: [في أضرب تخلف الحكم عن العلة]
٢٦٧	فصل: [في أقسام المستثنى من قاعدة القياس]
٢٦٨	فصل: [العلة يجوز أن تكون نفي صفة أو اسم أو حكم]
٢٧٠	فصل: [في جواز تعليل الحكم بعلتين]
٢٧١	فصل: [هل يجوز إجراء القياس في الأسباب؟]
٢٧٤	فصل: هل القياس يجري في الكفارات والحدود؟]
٢٧٥	فصل: [في قواعد العلة]

٢٨٦	 فصل: في حكم المجتهد
٢٩١	 فصل: [خطأ المجتهد وإصابته]
٣٠٠	 فصل: [في تعارض الأدلة]
٣٠٢	 فصل: [وليس للمجتهد أن يقول «في المسألة قولان» في حال واحدة]
٣٠٤	 فصل: [المجتهد إذا اجتهد وغلب على ظنه الحكم لا يقلد غيره]
	 فصل: [إذا نص المجتهد على حكم لعله في مسألة فهو مذهبه في كل ما توجد فيه هذه العلة]
٣٠٥	 فصل: [في التقليد]
٣٠٧	 فصل: [العامي من يستفتي من أهل الاجتهاد؟]
٣٠٩	 فصل: [المقلد يسأل من شاء من المجتهدين]
٣٠٩	 باب في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح
٣١١	 فصل: في ترجيح المعاني
٣١٤	