AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT

تجليد صالح الاقر
تلفون ٢٢٩٧٧

A.U.B. LIBRARY

340.59
A516iA
v.1-3
ج.1

مطبوعات محمد على صبيح

الاحكام

فى

أصول الاحكام

تأليف

الشيخ الامام العلاّمة

سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى

تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته

الجزء الاول

78758

يطلب من مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده

بميدان الازهر بمصر

ما شاء الله كان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق الأفلاك ومديرها ، ومزينها بالشهب الثاقبة ومنيرها ، وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف أحوال الكائنات وتدبيرها ، ومظهر حكمه في إبداعه لانواع موجودات العالم وتصويرها ، المتفضل بسوابغ الانعام . قليلها وكثيرها . العادل فيما قضاه وأمضاه من الاحكام وتقديرها . الذى شرف نوع الانسان بالعقل الهادى الى أدلة التوحيد وتحريرها . وأهل خاصة العلماء لاستثمار أحكام الشريعة من مداركها وتقريرها . حتى استقرت قاعدة الدين . وظهرت حكمته في جمعها وتحبيرها .

وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له . شهادة منجية من صغير الموبقات وكبيرها . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . الذي أزال بواضح برهانه . وأزاح بصادق بيانه . ماظهر من شبه الملحدة وتزويرها . صلى الله عليه وعلى آله وصحابته المؤازرين له في إظهار دعوته بجدها وتشميرها . والسلام

وبعد . فانه لما كانت الاحكام الشرعية . والقضايا الفقهية . وسائل مقاصد المكلفين . ومناط مصالح الدنيا والدين . وأجل العلوم قدرا . وأعلاها شرفا وذكرا . لما يتعلق بها من مصالح العباد . في المعاش والمعاد . كانت أولى بالالتفات اليها . وأجدر بالاعتماد عليها

وحيث كان لا سبيل الى استثمارها . دون النظر في مسالكها . ولا مطمع في اقتناصها . من غير التفات الى مداركها . كان من اللازمات . والقضايا الواجبات . البحث في أغوارها . والكشف عن أسرارها . والاحاطة بمعانيها . والمعرفة بمبانيها . حتى تذلل طرق الاستثمار . وينقاد جموح غامض الافكار . ولذلك كثر تدآبى . وطال اغترابى . في جمع فوائدها . وتحقيق فرائدها . من مباحثات الفضلاء . ومطارحات النبلاء . حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين . وظهر منها ما خفى على حذاق المتبحرين (١) . واحطت منها بلباب الالباب . واحتويت من معانيها على العجب العجاب . فاحببت أن أجمع فيها كتابا حاويا لجميع مقاصد قواعد الاصول . مشتملا على حل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول . متجنبا للاسهاب . وغث الاطناب . مميطا للقشر عن اللباب . خدمة لمولانا السلطان . الملك المعظم المكرم . سلطان الاجواد والامجاد . أجل العالم . وأفضل من تمتد (٢) اليه أعناق الهمم والعزائم . ملك أرباب الفضائل . ناقد خلاص

(١) نسخة المتبحرين (٢) نسخة تمد

الافاضل . باعث أموات الخواطر . ناشر رفات العلوم الدوائر . بما خصه الله به من الفضائل التى حاز فيها (١) قصب سبق الاولين . والمناقب التى يقف دون احصائها عد الحاصرين . فبيده زمامها . وإليه حلها وإبرامها . وبه كشف أغوارها . والميز بين ظلمها وأنوارها . أدام الله سعادته (٢) ادامة لا تغرب طوالعها . ولا تنضب مشارعها وإن كنت فى ضرب المثال كمبضع (٣) الى هجر . أوطل الى مطر . لكنه أقصى درجات القدر . وغاية منال أفكار البشر . وأرجو أن يصادف منه القبول . وأن يقع منه الاغضاء عما فيه من الغفلة والذهول .

وسميته كتاب الاحكام فى أصول الاحكام

وقد جعلته مشتملا على أربع قواعد .

الاولى فى تحقيق مفهوم أصول الفقه ومباديه

الثانية فى تحقيق الدليل السمعي وأقسامه . وما يتعلق به من لوازمه وأحكامه

الثالثة فى أحكام المجتهدين . وأحوال المفتين والمستفتين

الرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات

اللهم فيسر ختامه ، وسهل اتمامه ، وبصرنا بسلوك مسالك الحق اليقين ، وجنبنا برحمتك عن طرق الزائغين ، وسلمنا من غوائل البدع . واقطع عنا علائق الطمع . وآمنا يوم الخوف والجزع . إنك ملاذ القاصدين . وكهف الراغبين

---

(١) نسخة بها (٢) نسخة أيامه (٣) كحامل تمر

القاعدة الاولى

فى تحقيق مفهوم أصول الفقه . وتعريف موضوعه وغايته . ومافيه من البحث عنه من مسائله . وما منه استمداده . وتصوير مباديه . وما لابد من سبق معرفته قبل الخوض فيه ، فنقول

حـق على (١) كل من حاول تحصيـل عـلم من العـلوم . أن يتصور معناه أولا بالحد أو الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه ، وأن يعرف موضوعه — وهو الشيء الذى يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له — تمييزاً له عن غيره ، وما هو الغاية المقصودة من تحصيله ، حتى لايكون سعيه عبثاً . وما عنه البحث فيه من الأحوال التى هي مسائله لتصور طلبها ، وما منه استمداده ، لصحة إسناده عند روم تحقيقه اليه . وأن يتصور مباديه التى لابد من سبق معرفتها فيه . لامكان البناء عليها

أما مفهوم أصول الفقه . فنقول : اعلم أن قول القائل «أصول الفقه» قول مؤلف من مضاف ، هو الاصول ، ومضاف اليه . هو الفقه . ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه . فلا جرم أنه يجب (٢) تعريف معنى الفقه أولا ثم معنى الاصول ثانيا

أما الفقه : ففى اللغة عبارة عن الفهم . ومنه قوله تعالى (مانفقه كثيراً مما تقول) : أى لا نفهم . وقوله تعالى (ولكن لانفقهون تسبيحهم) : أى لاتفهمون ، وتقول العرب : فقهت كلامك . أى فهمته

وقيل : هو العلم ، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم . اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن . من جهة تهيئه لاقتناص كل مايرد عليه من المطالب . وان لم يكن المتصف به عالماً . كالعامى الفطن . وأما العلم فسيأتى تحقيقه عن قريب . وعلى هذا فكل عالم فهم . وليس كل فهم عالماً

وفي عرف المتشرعين . الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية . بالنظر والاستدلال

فالعلم احتراز عن الظن بالاحكام الشرعية . فانه وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه . فى العرف العامى . فليس فقها في العرف اللغوى والاصولى . بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها بناء على الادراك (٣) القطعى . وان كانت ظنية في نفسها . وقولنا « بجملة من الاحكام الشرعية » احتراز عن العلم بالحكم الواحد . أو الاثنين لاغير . فانه لايسمى فى عرفهم فقهاً

وانما لم نقل بالاحكام . لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام . ويلزم منه أن لا يكون العلم بما دون ذلك فقها . وليس كذلك . وقولنا (الشرعية) احتراز عما ليس بشرعى . كالامور العقلية . والحسية . وقولنا (الفروعية) احتراز عن العلم بكون أنواع الادلة حججاً . فانه ليس فقهاً في العرف الاصولى . وإن كان المعلوم حكما شرعيا نظريا . لكونه غير فروعى . وقولنا (بالنظر والاستدلال) احتراز عن علم الله تعالى بذلك . وعلم جبريل والنبى عليه السلام فيما علمه بالوحى . فان علمهم بذلك لايكون فقهاً فى العرف الاصولى . اذ ليس طريق العلم فى حقهم بذلك النظر والاستدلال

وأما أصول الفقه . فاعلم ان أصل كل شيء . هو ما يستند تحقق ذلك الشيء اليه . فأصول الفقه : هى أدلة الفقه . وجهات دلالاتها على الاحكام الشرعية . وكيفية حال المستدل بها . من جهة الجملة .

---

(١) نسخة بحذف على (٢) نسخة وجب (٣) نسخة المدرك

لامن

لا من جهة التفصيل ، بخلاف الادلة الخاصة ، المستعملة فى آحاد المسائل الخاصة

وأما موضوع أصول الفقه ، فاعلم أن موضوع كل علم ، هو الشيء الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته . ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول ، لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الاحكام الشرعية عنها ، على وجه كلي ، كانت هي موضوع علم الاصول

وأما غاية علم الاصول ، فالوصول الى معرفة الاحكام الشرعية . التى هى مناط السعادة الدنيوية والاخروية

وأما مسائله فهي أحوال الادلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه

وأما مامنه استمداده . فعلم الكلام . والعربية ، والاحكام الشرعية

أما علم الكلام . فلتوقف العلم بكون أدلة الاحكام مفيدة لها شرعاً ، على معرفة الله تعالى وصفاته . وصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك مما لا يعرف فى غير علم الكلام

وأما علم العربية ، فلتوقف معرفة دلالات الادلة اللفظية ، من الكتاب ، والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الامة ، على معرفة موضوعاتها لغة ، من جهة الحقيقة . والمجاز ، والعموم . والخصوص ، والاطلاق ، والتقييد ، والحذف ، والاضمار ، والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والاشارة ، والتنبيه ، والايماء ، وغيره ، مما لا يعرف فى غير علم العربية

وأما الاحكام الشرعية ، فمن جهة أن الناظر فى هذا العلم ، انما ينظر فى أدلة الاحكام الشرعية ! فلا بد أن يكون عالما بحقائق الأحكام . ليتصور القصد الى إثباتها ونفيها . وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل . بضرب الامثلة . وكثرة الشواهد . ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال

ولا نقول إن استمداده من وجود هذه الأحكام ونفيها في آحاد المسائل . فانها من هذه الجهة لا تثبت لها بغير أدلتها . فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجهة . كان دورا ممتنعاً

واما مبادئه . فاعلم أن مبادىء كل علم هى التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم . وهي غير مبرهنة فيه . لتوقف (١) مسائل ذلك العلم عليها . وسواء كانت مسلمة فى نفسها كمبادىء العلم الاعلى . أو غير مسلمة فى نفسها . بل مقبولة على سبيل المصادرة . أو الوضع . على أن تبرهن فى علم أعلي من ذلك العلم ، وما هذه المبادىء فى علم الاصول ؟ فنقول :

قد عرف أن استمداد علم أصول الفقه . إنما هو من الكلام . والعربية . والاحكام الشرعية . فمبادئه غير خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة ، فلنرسم في كل مبدإ قسما :

القسم الأول

في المبادىء الكلامية

فنقول : اعلم أنه لما كانت أصول الفقه ، هى أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج الى معرفة الدليل ، وانقسامه الى مايفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر ، دعت الحاجة الى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم ، والظن ، من جهة التحديد والتصوير لا غير

أما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعني الدال ، وهو الناصب للدليل . وقيل هو الذاكر للدليل ، وقد

---

(١) نسخة لبناء

يطلق على مافيه دلالة وإرشاد . وهذا هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلا الى علم أوظن . والاصوليون يفرقون بين ماأوصل الى العلم ، وما أوصل الى الظن . فيخصون اسم الدليل بما أوصل الى العلم ، واسم الامارة بما أوصل الى الظن

وعلى هذا ، فحده على أصول الفقهاء : انه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

فالقيد الاول احتراز عما لم يتوصل به الى المطلوب ، لعدم النظر فيه . فانه لايخرج بذلك عن كونه دليلا . لما كان التوصل به ممكنا . والقيد الثانى احتراز عما اذا كان الناظر فى الدليل بنظر فاسد . والثالث احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصورى وهو عام للقاطع والظنى

وأما حده على العرف الاصولى : فهو مايمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى . وهو منقسم الى عقلى محض . وسمعى محض . ومركب من الامرين

فالاول . كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف . وكل مؤلف حادث . فيلزم عنه العالم حادث

والثاني . كالنصوص من الكتاب . والسنة . والاجماع . والقياس . كما يأتى تحقيقه

والثالث . كقولنا فى الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مسكر . وكل مسكر حرام — لقوله . عليه السلام . كل مسكر حرام — فيلزم عنه النبيذ حرام

واما النظر . فانه قد يطلق في اللغة بمعني الانتظار . وبمعني الرؤية بالعين . والرأفة . والرحمة . والمقابلة . والتفكر . والاعتبار . وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر فى عرف المتكلمين

وقد قال القاضى أبو بكر فى حده : « هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أوظناً »

وقد احترز بقوله « يطلب به » عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة . فانها لا يطلب بها ذلك . وان كان من قامت به يطلبه . وقصد بقوله (علما أو ظنا) التعميم للعلم والظن . ليكون الحد جامعا . وهو حسن . غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخري . لايتجه عليها من الاشكالات ماقد يتجه على عبارة القاضى . على ما بيناه فى (أبكار الافكار) وهو أن يقال : (النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم والظن . للمناسبة للمطلوب بتأليف خاص . قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا فى العقل) وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق . والقاطع والظنى : وهو منقسم الى ما وقف الناظر (١) فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب . فيكون صحيحا . وإلى ما ليس كذلك . فيكون فاسدا . وشرط وجوده مطلقا العقل وانتفاء اضداده من النوم . والغفلة . والموت . وحصول العلم بالمطلوب . وغير ذلك

وأما العلم . فقد اختلف المتكلمون فى تحديده . فمنهم من زعم أنه لا سبيل الى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء . فمنهم من قال . بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثل ، كامام الحرمين ، والغزالى ، وهوغير سديد . فان القسمة ، إن لم تكن مفيدة لتميزه عما سواه ، فليست معرفة له ، وان كانت مميزة له عما سواه . فلا معني للتحديد بالرسم سوى هذا

ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضرورى ، غير نظرى ، لأن كل ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم ، فلو علم العلم بالغير ، كان دوراً ، ولان كل أحد يعلم وجود نفسه ضرورة ، والعلم أحد تصورات

(١) نسخة النظر

هذا التصديق . فكان ضروريا . وهو أيضا غير سديد . أما الوجه الاول ، فلأن جهة توقف غير العلم على العلم . من جهة كون العلم ادراكا له . وتوقف العلم على الغير . لا من جهة كون ذلك الغير إدراكا للعلم . بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه . ومع اختلاف جهة التوقف . فلا دور . وأما الوجه الثانى فهو مبني على أن تصورات القضية الضرورية لابد وان تكون ضرورية . وليس كذلك . لان القضية الضرورية هى التى يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصور المفردات على نظر واستدلال . وسواء كانت التصورات ضرورية . أو نظرية

ومنهم من سلك فى تعريفه التحديد . وقد ذكر فى ذلك حدود كثيرة . أبطلناها فى (أبكار الافكار) والمختار فى ذلك أن يقال . العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعانى الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه

فقولنا (صفة) كالجنس له ولغيره من الصفات . وقولنا (يحصل بها التميز) احتراز عن الحياة ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . وقولنا (بين حقائق الكليات) احتراز عن الادراكات الجزئية . فانها إنما تميز بين المحسوسات الجزئية . دون الامور الكلية . وان سلكنا مذهب الشيخ أبى الحسن فى أن الادراكات نوع من العلم . لم نحتج الى التقييد بالكليات

وهو منقسم الى قديم لا أول لوجوده . والى حادث بعد العدم . والحادث ينقسم الى ضرورى ، وهو العلم الحادث الذى لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال . فقولنا (العلم الحادث) احتراز عن علم الله تعالى . وقولنا (لاقدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال) احتراز عن العلم النظرى ، والنظرى هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح

وأما الظن فعبارة عن ترجح أحد الاحتمالين (١) في النفس على الآخر من غير قطع

القسم الثانى

فى المبادىء اللغوية

كنا بينا فيما تقدم وجه استمداد الاصول من اللغة ، فلا بد من تعريف المبادىء المأخوذة منها . ولنقدم على ذلك مقدمة فنقول :

اعلم أنه لما كان نوع الانسان أشرف موجود فى عالم السفليات ، لكونه مخلوقا لمعرفة الله تعالى التى هى أجل المطلوبات ، وأسنى المرغوبات ، بما خصه الله به من العقل الذى به إدراك المعقولات ، والتمييز بين حقائق الموجودات ، على ما قال ، عليه السلام ، حكاية عن ربه (كنت كنزاً لم أعرف ، فخلقت خلقا لاعرف به) (٢)

ولما كان هذا المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية ، المستندة الى القضايا الضرورية ، المتوسل بها الى مطلوباته وتحقيق ماجاء به ، وكان كل واحد لا يستقل بتحصيل معارفه

---

(١) نسخة احتمالين (٢) حديث ، (كنت كنزاً لا أعرف ، فأحببت أن أعرف . فخلقت خلقا فعرفتهم بى . فعرفونى) . قال ابن تيمية انه ليس من كلام النبي . ﷺ . ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف . وتبعه الزركشى شيخنا اه وكتبه محمد بن أبى بكر السخاوى الشافعى خطيب المدرسة الباسطية بالقاهرة عفا الله عنهما برحمته

بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه ، دعت الحاجة الى نصب دلائل يتصول بها كل واحد الى معرفة ما فى ضمير الآخر من المعلومات المعينة له فى تحقيق غرضه . وأخف ما يكون من ذلك ما كان من الأفعال الاختيارية ، وأخف ما يكون من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الآلات والأدوات ، ولا فيه ضرر الازدحام ، ولا بقاء له مع الاستغناء عنه ، وهو مقدور عليه فى كل الأوقات من غير مشقة ولا نصب . وذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التى خص بها نوع الانسان دون سائر أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به

ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية . والعبارات اللغوية وهي إما أن لا تكون موضوعة لمعني . أو هى موضوعة

والقسم الاول مهمل لا اعتبار به . والثانى يستدعي النظر فى أنواعه . وابتداء وضعه وطريق معرفته فهذان أصلان لابد من النظر فيهما

الاصل الاول

فى أنواعه — وهي نوعان

وذلك لأنه إما أن يكون اللفظ الدال بالوضع مفردا . أو مركبا

الاول. فى المفرد — وفيه ستة فصول

الفصل الاول

فى حقيقته

أما حقيقته فهو مادل بالوضع على معنى . ولا جزء له يدل على شيء أصلا. كلفظ الانسان . فان (إن) من قولنا انسان . وإن دلت على الشرطية فليست إذ ذاك جزءا من لفظ الانسان. وحيث كانت جزءا من لفظ الانسان . لم تكن شرطية . لأن دلالات الالفاظ ليست لذواتها . بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته . ونعلم أن المتكلم حيث جعل (إن) شرطية . لم يقصد جعلها غير شرطية . وعلى هذا . فعبد الله . إن جعل علما على شخص . كان مفردا . وإن قصد به النسبة الى الله تعالى بالعبودية . كان مركبا لدلالة أجزائه على أجزاء معناه

الفصل الثانى

فى أقسام دلالته

وهو إما أن تكون دلالته لفظية . أو غير لفظية واللفظية . إما أن تعتبر بالنسبة الى كمال المعني الموضوع له اللفظ . أو الى بعضه . فالاول . دلالة المطابقة . كدلالة لفظ الانسان على معناه . والثانى دلالة التضمن . كدلالة لفظ الانسان على ما فى معناه من الحيوان . أو الناطق . والمطابقة أعم من التضمن لجواز أن يكون المدلول بسيطا لا جزء له

وأما غير اللفظية. فهي دلالة الالتزام . وهي أن يكون اللفظ له معني . وذلك المعنى له لازم من خارج. فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ . ينتقل الذهن من مدلول اللفظ الى لازمه. ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهنى لما كان ذلك اللازم مفهوما . ودلالة الالتزام . وإن شاركت دلالة التضمن فى افتقارها الى نظر عقلى .

(تنبيه) فى السطر الاخير فى الصحيفة السابقة لفظ (ما جاء به) وفى نسخة (حاجاته)

يعرف اللازم فى الالتزام . والجزء في دلالة التضمن غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا فى مدلول اللفظ . وفى الالتزام لتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ . فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام . ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم ، وأعم من دلالة التضمن . لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له

الفصل الثالث

فى أقسام المفرد

وهو إما أن يصح جعله أحد جزءي القضية الخبرية التى هى ذات جزءين فقط أولا يصح فان كان الاول . فاما أن يصح تركب القضية الخبرية من جنسه . أولا يصح . فان كان الاول . فهو الاسم وان كان الثانى . فهو الفعل . وأما قسيم القسم الاول . فهو الحرف

ولا يلزم على ماذكرناه . الاسماء النواقص . كالذى والتى . والمضمرات . كهو وهى . حيث انه لا يمكن جعلها أحد جزءى القضية الخبرية عند تجردها . ولا تركب القضية الخبرية منها

لانها وان تعذر ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تعينها بالصلة لا يمتنع ذلك منها . وكذلك المضمرات عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف

الفصل الرابع

فى الاسم

وهو مادل على معنى فى نفسه . ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته . ثم لا يخلو إما أن يكون واحدا . أو متعددا : فان كان واحدا فسماه اما أن يكون واحدا . أو متعددا . فان كان واحدا . فمفهومه منقسم على وجوه

القسمة الاولى :

أنه إما أن يكون بحيث يصح أن يشترك فى مفهومه كثيرون . أو لا يصح . فان كان الاول . فهو كلى . وسواء وقعت فيه الشركة بالفعل إما بين أشخاص متناهية كاسم الكوكب . أو غير متناهية كاسم الانسان . أو لم تقع . إما لمانع من خارج كاسم العالم (١) والشمس والقمر . أو بحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب . أو جبل من ذهب

وهو إما أن يكون صفة . أو لا يكون صفة . والصفة كالعالم والقادر . وما ليس بصفة إما أن يكون عينا . كالانسان والفرس . وإما معنى كالعلم والجهل . وما كان من هذه الاسماء لا اختلاف فى مدلوله بشدة ولا ضعف . ولا تقدم وتأخر . فهو المتواطىء . كلفظ الانسان والفرس . وإلا فمشكك . كلفظ الوجود والابيض

وعلى كل تقدير . إما أن يكون ذاتيا للمشتركات فيه . أو عرضيا

فان كان ذاتيا . فالمشتركات فيه إما أن تكون مختلفة بالذوات . أو بالعرض . فان كان الاول . فاما أن يقال عليها في جواب (ماهى) . فهو الجنس . أو لا يقال كذلك . فهو ذاتى مشترك إما جنس جنس

(١) نسخة العام

. أو فصل جنس . وإن كانت مختلفة بالعرض . فاما أن يقال عليها فى جواب (ما) أولا . والاول هو النوع . والثانى هو فصل النوع

وإن كان عرضيا . فان كانت المشتركات مختلفة بالذوات فهو العرض العام وإلا . فهو الخاصة

وأما ان كان مفهومه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه . فهو الجزئى . وهو إما أن لا يكون فيه تأليف أو فيه والاول اما أن لا يكون مرتجلا . أو هو مرتجل .

فان لم يكن مرتجلا . فاما أن لا يكون منقولا كزيد وعمرو أو هو منقول . والمنقول إما عن اسم أو فعل أو صوت

فان كان الأول ، فاما عن اسم عين كأسد وعقاب ، أو اسم معنى كفضل . أو اسم صفة كحاتم .

وإن كان الثاني . فاما عن ماض كشمر . أو مضارع كتغلب . أو فعل أمر كاصمت . وان كان الثالث كببه

وان كان مرتجلا . وهو أن لا يكون بينه و بين ما نقل عنه مناسبة كحمدان (١)

وان كان مؤلفا . فاما من اسمين مضافين كعبد الله . أو غير مضافين . وأحدهما عامل فى الآخر . أو غير عامل . والأول كتسمية بعض الناس زيد منطلق . والثانى كبعلبك وحضرموت وأما من فعلين كقام قعد . وأما من حرفين كتسميته انما . وأما من اسم وفعل نحو تأبط شراً . وأما من حرف واسم كتسميته بزيد واما من فعل وحرف كتسميته قام على

واما ان كان الاسم واحدا . والمسمي مختلفاً . فاما أن يكون موضوعاً على الكل حقيقة بالوضع الاول . أو هو مستعار في بعضها

فان كان الاول فهو المشترك . وسواء كانت المسميات متباينة كالجون . للسواد . والبياض . أو غير متباينة . كما اذا أطلقنا اسم الاسود على شخص من الاشخاص بطريق العلمية . وأطلقناه عليه بطريق الاشتقاق من السواد القائم به . فان مدلوله عند كونه علما . انما هو ذات الشخص . ومدلوله عند كونه مشتقاً الذات مع الصفة . وهي السواد . فالذات التى هى مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق . ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم

وان كان الثانى . فهو المجازى

وأما ان كان الاسم متعددا . فاما ان يكون المسمى متحدا أو متعددا . فان كان متحدا . فتلك هى الاسماء المترادفة . كالبهتر والبحتر للقصير . وان كان المسمى متعددا . فتلك هي الاسماء المتباينة كالانسان والفرس

مسائل هذه القسمة ثلاث .

المسألة الاولى

اختلف الناس فى اللفظ المشترك . هل له وجود فى اللغة . فأثبته قوم . ونفاه آخرون . والمختار جوازه ووقوعه

أما الجواز العقلي فهو انه لا يمتنع عقلا أن يضع واحد من أهل اللغة لفظا واحدا على معنيين مختلفين بالوضع الأول على طريق البدل ، و يوافقه عليه الباقون ، أو أن يتفق وضع احدى القبيلتين للاسم على معني حقيقة ، ووضع الأخرى له بازاء معنى آخر ، من غير شعور لكل واحدة بما وضعته الأخرى . ثم يشتهر الوضعان ، ويخفى سببه وهو الأشبه . ولو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلا

(١) نسخة . كحمران

كيف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع ، والواضع كما انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلا ، فقد يقصد تعريفه مجملا غير مفصل ، إما لانه عالمه كذلك ولم يعلمه مفصلا ، أو لمحذور يتعلق بالتفصيل دون الاجمال ، فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل

وأما بيان الوقوع ، فقد قال قوم انه (١) لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع أن المسميات غير متناهية والاسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف المتناهية ، لخلت أكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها مع دعو الحاجة اليها ، وهو ممتنع وغير سديد من حيث ان الاسماء ، وان كانت مركبة من الحروف المتناهية ، فلا يلزم أن تكون متناهية ، إلا أن يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية (٢) وهو غير مسلم . وإن كانت الاسماء متناهية ، فلا نسلم أن المسميات المتضادة ، والمختلفة — وهي التي يكون اللفظ مشتركا بالنسبة اليها — غير متناهية ، وان كانت غير متناهية ، غير أن وضع الأسماء على مسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصوداً بالوضع ، وما لا نهاية له مما يستحيل فيه ذلك ، ولئن سلمنا انه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع . ولهذا فان كثيراً من المعاني لم تضع العرب بأزائها ألفاظاً تدل عليها ، لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل ، كأنواع الروائح ، وكثير من الصفات . وقال أبو الحسين البصري : « أطلق أهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض ، وهما ضدان . فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة »

ولقائل أن يقول : القول بكونه مشتركا غير منقول عن أهل الوضع ، بل غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدد المسمى . ولعله أطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك بينهما ، لا باعتبار اختلاف حقيقتهما ، أو انه حقيقة في أحدهما ، مجاز في الآخر ، وإن خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز . وهذا هو الاولى

أما بالنظر الى الاحتمال الاول ، فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك ، وأما بالنظر الى الاحتمال الثاني فلأن التجوز أولى من الاشتراك ، كما يأتي في موضعه

والأقرب في ذلك أن يقال : اتفق إجماع الكل على اطلاق اسم الموجود على القديم والحادث حقيقة . ولو كان مجازا في أحدهما ، لصح نفيه اذ هو امارة المجاز ، وهو ممتنع . وعند ذلك فاما أن يكون اسم الموجود دالا على ذات الرب تعالى ، أو على صفة زائدة على ذاته : فان كان الأول ، فلا يخفى أن ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة ، وإلا ، لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب ، ضرورة التساوي في مفهوم الذات ، وهو محال . وان كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى ، فاما أن يكون المفهوم منه هو المفهوم من اسم الوجود في الحوادث ، وإما خلافه . والاول يلزم منه أن يكون مسمى الوجود في الممكن واجباً لذاته ضرورة أن وجود الباري تعالى واجب لذاته ، أو أن يكون وجود الرب ممكناً ضرورة إمكان وجود ما سوى الله تعالى ، وهو محال . وان كان الثاني لزم منه الاشتراك ، وهو المطلوب

فان قيل المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم ، وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث ان فهم المدلول منه ، ضرورة تساوي النسبة » ، غير معلوم من اللفظ ، والقرائن فقد تظهر ، وقد تخفى . وبتقدير خفائها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم ،

قلنا وإن اختل فهم التفصيل على ما ذكروه ، فلا يختل معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره . وليس فهم التفصيل لغة من الضروريات ، بدليل وضع أسماء الاجناس . فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها .

(١) نسخة بحذف انه (٢) هكذا في النسخ

وإن سلمنا أن الفائدة المطلوبة انما هي فهم التفصيل ، فانما يمنع ذلك من وضع الألفاظ المشتركة ، أن لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق العموم ، وليس كذلك ، على ماذهب اليه القاضي والشافعي ، رضي الله عنه ، كما سيأتي تحقيقه

واذا عرف وقوع الاشتراك لغة ، فهو أيضاً واقع في كلام الله تعالى . والدليل عليه قوله تعالى (والليل إذا عسعس) فانه مشترك بين إقبال الليل وادباره ، وهما ضدان . هكذا ذكره صاحب الصحاح

وما يقوله المانع لذلك « من أن المشترك إن كان المقصود منه الافهام ، فان وجد معه البيان ، فهو تطويل من غير فائدة ، وان لم يوجد ، فقد فات المقصود ، وان لم يكن المقصود منه الافهام فهو عبث وهو قبيح ، فوجب صيانة كلام الله عنه » فهو مبني على الحسن والقبح الذاتي العقلي ، وسيأتي ابطاله

كيف وقد بينا أن مذهب الشافعي ، والقاضي أبي بكر ، أن المشترك نوع من أنواع العموم ، والعام غير ممتنع في كلام الله تعالى ، وبتقدير عدم عمومه ، فلا يمتنع أن يكون في الخطاب به فائدة لنيل الثواب بالاستعداد لامتثاله ، بتقدير بيانه بظهور دليل يدل على تعيين البعض ، وإبطال جميع الأقسام سوى الواحد منها

المسألة الثانية

قد ظن في أشياء أنها مشتركة ، وهي متواطئة ، وفي أشياء أنها متواطئة ، وهي مشتركة

أما الأول ، فكقولنا « مبدأ » للنقطة . والآن فانه لما اختلف الموضوع المنسوب اليه ، وهو الزمان والخط ظن الاشتراك في اسم المبدإ ، وليس كذلك ، فان اطلاق اسم المبدإ عليهما إنما كان بالنظر الى أن كل واحد منهما أول لشيء ، لا من حيث هو أول للزمان أو الخط . وهو من هذا الوجه متواطيء ، وليس بمشترك

وأما الثاني ، فكقولنا « خمرى » للون الشبيه بلون الخمر ، وللعنب باعتبار أنه يؤول الى الخمر ، وللدواء اذا كان يسكر كالخمر ، أو أن الخمر جزء منه فانه لما اتحد المنسوب اليه ، وهو الخمر ، ظن أنه متواطيء ، وليس كذلك ، فان اسم الخمرى ، وإن اتحد المنسوب اليه ، انما كان بسبب النسب المختلفة اليه ، ومع الاختلاف فلا تواطؤ . نعم لو أطلق اسم الخمرى في هذه الصور باعتبار ماوقع به الاشتراك من عموم النسبة ، وقطع النظر عن خصوصياتها ، كان متواطئاً

المسألة الثالثة

ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة ، مصيراً منهم الى أن الأصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات ، واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر . وبيانه من أربعة أوجه :

الأول : أنه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر

الثاني : انه لو قيل باتحاد المسمى ، فهو نادر بالنسبة الى المسمى المتعدد بتعدد الاسماء ، وغلبة استعمال الاسماء بازاء المسميات المتعددة تدل على أنه أقرب الى تحصيل مقصود أهل الوضع من وضعهم . فاستعمال الالفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب خلاف الأصل

الثالث : أن المؤونة في حفظ الاسم الواحد أخف من حفظ الاسمين ، والاصل إنما هو التزام أعظم المشقتين لتحصيل أعظم الفائدتين ،

الرابع: أنه إذا اتحد الاسم، دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المؤونة فى حفظه، فعمت فائدة التخاطب به، ولا كذلك إذا تعددت الاسماء فان كل واحد على أمرين: بين أن يحفظ مجموع الأسماء، أو البعض منها. والاول شاق جداً، وقلما يتفق ذلك، والثاني. فيلزم منه الاخلال بفائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر

وجوابه أن يقال لا سبيل الى انكار الجواز العقلي، فانه لا يمتنع عقلا أن يضع واحد لفظين على مسمي واحد، ثم يتفق الكل عليه. أو أن تضع احدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى، وتضع الأخرى له اسماً آخر، من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخري ثم يشيع الوضعان بعد ذلك كيف وان ذلك جائز بل واقع بالنظر الى لغتين ضرورة، فكان جائزا بالنظر إلى قبيلتين

قولهم فى الوجه الأول « لافائدة فى أحد الاسمين » ليس كذلك، فانه يلزم منه التوسعة فى اللغة وتكثير الطرق المفيدة المطلوب، فيكون أقرب إلى الوصول اليه، حيث انه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقين تعذر الآخر، بخلاف ما إذا اتحد الطريق. وقد يتعلق به فوائد أخر في النظم والنثر بمساعدة أحد اللفظين فى الحرف الروى، ووزن البيت، والجناس، والمطابقة، والخفة في النطق به، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب وأهل الفصاحة

وما ذكروه فى الوجه الثانى، فغير مانع من وقوع الترادف، بدليل الأسماء المشتركة والمجازية

وما ذكروه فى الوجه الثالث، فانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤونة الحفظ، أن لو وظف على كل واحد حفظ جميع المترادفات، وليس كذلك، بل هو مخير فى حفظ الكل أو البعض، مع ما فيه من الفائدة التى ذكرناها

وعن الوجه الرابع، أنه ملغى بالترادف فى لغتين، كيف وإنه يلزم من الاخلال بالترادف الاخلال بما ذكرناه من المقاصد أولا، وهو محذور. ثم الدليل على وقوع الترادف في اللغة، ما نقل عن العرب من قولهم « الصهلب والشوذب » من أسماء الطويل، و« البهتر والبحتر » من أسماء القصير، الى غير ذلك. ولا دليل علي امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب فى بيان اختلاف المدلولات. لكنه ربما خفى بعض الالفاظ المترادفة، وظهر البعض، فيجعل الاشهر بياناً للأخفى وهو الحد اللفظي

وقد ظن بأسماء أنها مترادفة، وهي متباينة. وذلك عندما اذا كانت الأسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة، كالسيف، والصارم، والهندى، أو باعتبار صفته، وصفة صفته، كالناطق، والفصيح، وليس كذلك

ويفارق المرادف المؤكد من جهة أن اللفظ المرادف لا يزيد مرادفه إيضاحا، ولا يشترط تقدم احدهما على الآخر، ولا يرادف الشيء بنفسه بخلاف المؤكد. والتابع في اللفظ فمخالف لهما فانه لابد وأن يكون علي وزن المتبوع، وأنه قد لا يفيد معني أصلا، كقولهم: حسن بسن، وشيطان ليطان. ولهذا قال ابن دريد. سألت أبا حاتم عن معني قولهم « بسن » فقال: ما أدري ما هو

القسمة الثانية:

الاسم ينقسم الى ظاهر، ومضمر، وما بينهما. وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار أولا مع الاختصار

فالأول هو الظاهر

والثانى إما أن لا يقصد معه التنبيه أو يقصد: فالأول هو المضمر، والثانى ما بينهما

فأما الاسم الظاهر : إما أن لا يكون آخره ألفاً ، ولا ياء قبلها كسرة ، أو يكون

فالأول هو الاسم الصحيح ، فان دخله حركة اجر مع التنوين ، فهو المنصرف كزيد وعمرو وان لم يكن كذلك فهو غير منصرف ، كاحمد وابراهيم

والثانى هو المعتل ، فان كان فى آخره ياء قبلها كسرة ، فهو المنقوص ، كالقاضى والداعى ، وإن كان فى آخره ألف ، فهو المقصور كالدنيا والاخرى ، وإن كان فى آخره همزة قبلها ألف ، فهو الممدود ، كالرداء والكساء

وأما المضمر ، فهو إما منفصل ، وإما متصل : والمنفصل نحو : أنا ، ونحن ، وهو ، وهى ونحوه . والمتصل نحو : فعلت وفعلنا — وما بينهما فهو اسم الاشارة

وهو إما أن يكون مفرداً ، ليس معه تنبيه ولا خطاب ، أو يكون : فالاول . نحو : ذا ، وذان ، وذين وأولاء . وأما إن كان غير مفرد ، فان وجد معه التنبيه لا غير ، فنحو : هذا ، وهذان . وإن وجد معه الخطاب ، فنحو : ذاك وذانك . وإن اجتمعا معه ، فنحو : هذاك ، وهاتيك

ثم ما كان من الاسماء الظاهرة ، فلا يكون من أقل من ثلاثة أحرف أصول ، نفياً للاجحاف عنه مع قوته بالنسبة الى الفعل والحرف ، إلا فيما شذ من قولهم : يد ، ودم ، وأب ، وأخ ونحوه ، مما حذف منه الحرف الثالث

وما كان من الاسماء المضمرة متصلا ، كان من حرف واحد كالتاء من فعلت

وإن كان منفصلا ، فلا يكون من أقل من حرفين ، يبتدأ بأحدهما ، ويوقف على الآخر : نحو هو ، وهى . وكذلك ما كان من أسماء الاشارة ، فلا يكون من أقل من حرفين أيضاً ، نحو ذا ، وذى ونحوه

وبالجملة فاما أن يدل على شىء بعينه ، أو لا بعينه

فالاول هو « المعرفة » ، كاسماء الاعلام ، والمضمرات . والمبهمات ، كاسماء الاشارة ، والموصولات ، وما دخل عليه لام التعريف ، وما أضيف الى أحد هذه المعارف

والثانى هو « النكرة » ، كانسان وفرس

وما ألحق بآخره من الاسماء ياء مشددة ، مكسور ما قبلها ، فهو المنسوب . كالهاشمى والمكى ونحوه

القسمة الثالثة :

الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة ، ومجاز

أما « الحقيقة » فهي فى اللغة ، مأخوذة من الحق ، والحق هو الثابت اللازم . وهو نقيض الباطل . ومنه يقال حق الشىء حقه ، ويقال حقيقة الشىء اى ذاته الثابتة اللازمة ، ومنه قوله تعالى (ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) أى وجبت . وكذلك قوله تعالى (حقيق على أن لا أقول) أى واجب على

وأما في اصطلاح الاصوليين ، فعلم أن الاسماء الحقيقية بيطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية واللغوية تنقسم الى وضعية وفرعية . والكلام انما هو فى الحقيقة الوضعية ، فلنعرفها ، ثم نعود الى باقي الاقسام . وقد ذكر فيها حدود واهية يستغنى عن تضييع الزمان بذكرها ، والحق فى ذلك أن يقال : هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى اللغة ، كالاسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الاعالى ، والانسان فى الحيوان الناطق

وأما الحقيقة العرفية اللغوية ، فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي ، وهى قسمان : الاول ، أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته ،

كاختصاص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفاً ، وان كان فى أصل اللغة لكل مادب . وذلك إما لسرعة دبيبه أو كثرة مشاهدته ، أو كثرة استعماله ، أو غير ذلك

الثانى أن يكون الاسم فى أصل اللغة بمعنى ، ثم يشتهر فى عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي ، بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره ، كاسم الغائط ، فانه وان كان في أصل اللغة للموضع المطمئن من الارض ، غير أنه قد اشتهر فى عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان ، حتى انه لا يفهم من ذلك اللفظ ، عند اطلاقه غيره . ويمكن أن يكون شهرة استعمال لفظ الغائط فى الخارج المستقذر من الانسان ، لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف من ذكر الاسم الخاص به ، لنفرة الطباع عنه ، فكنوا عنه بلازمه ، أو لمعنى آخر

وأما الحقيقة الشرعية ، فهى استعمال الاسم الشرعى فيما كان موضوعاً له أولا فى الشرع . وسواء كان الاسم الشرعى ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة ، أو هما معروفان لهم . غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو عرفوا المعنى ، ولم يعرفوا الاسم ، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى ، كاسم الصلاة ، والحج ، والزكاة ونحوه . وكذلك اسم الايمان والكفر . لكن ربما خصت هذه بالاسماء الدينية

وإن شئت أن تحد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات ، قلت : « الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى الاصطلاح الذى به التخاطب » فانه جامع مانع

وأما المجاز فمأخوذ فى اللغة من الجواز ، وهو الانتقال من حال الى حال . ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا الى جهة كذا

وهو مخصوص فى اصطلاح الاصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها . وقبل النظر في تحديده ، يجب أن تعلم أن المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية ، والشرعية الى غيرها ، كما كانت الحقيقة منقسمة الى وضعية وعرفية وشرعية

وعند هذا نقول : من اعتقد كون المجاز وضعياً ، قال في حد المجاز فى اللغة الوضعية « هو اللفظ المتواضع على استعماله فى غير ماوضع له أولا في اللغة لما بينهما من التعلق » . ومن لم يعتقد كونه وضعيا . أبقى الحد بحاله . وأبدل المتواضع عليه بالمستعمل . وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية

وان أردت التحديد على وجه يعم الجميع . قلت « هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل فى غير ما وضع له أولا فى الاصطلاح الذى به المخاطبة . لما بينهما من التعلق » ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكون محل التجوز مشابهاً لمحل الحقيقة فى شكله وصورته . كاطلاق اسم الانسان على المصور على الحائط ، أو فى صفة ظاهرة في محل الحقيقة ، كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاشتراكهما فى صفة الشجاعة ، لا فى صفة البخر لخفائها ، أو لانه كان حقيقة كاطلاق اسم العبد على المعتق ، أو لانه يؤول اليه في الغالب ، كتسمية العصير خمراً ، أو أنه مجاور له فى الغالب ، كقولهم . جرى النهر والميزاب ، ونحوه

وجميع جهات التجوز ، وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه وانما قيدنا الحد باللفظ ، لأن الكلام إنما هو فى المجاز اللفظى لا مطلقاً ، وبقولنا « المتواضع على استعماله أو المستعمل فى غير ماوضع له أولا » تمييزاً له عن الحقيقة . وبقولنا « لما بينهما من التعلق » ، لأنه لو لم يكن كذلك ، كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر ، وكان اللفظ مشتركا لا مجازاً

فان قيل ما ذكرتموه من الحد غير جامع ، لانه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته ، فى اللغة ، كتخصيص الدابة بذوات الاربع ، فانه مجاز ، وهو غير مستعمل فى غير ما وضع له أولا ، لدخول ذوات الاربع فى المدلول الاصلي ، ويلزم منه أيضاً خروج التجوز بزيادة الكاف فى قوله « ليس كمثله شيء » فانه مجاز وهو غير مستعمل فى إفادة شيء أصلا . ويخرج أيضا منه التجوز بلفظ الاسد عن الانسان ، حالة قصد تعظيمه ، وإنما يحصل تعظيمه بتقدير كونه أسداً ، لا بمجرد اطلاق اسم الأسد عليه ، بدليل ما اذا جعل علماً له ، ومدلوله إذ ذاك لا يكون غير ما وضع له أولا . وتدخل فيه الحقيقة العرفية ، كلفظ الغائط وإن كان اللفظ مستعملا فى غير موضوعه أولا . والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا

قلنا : أما الاشكال الاول فمندفع ، لانه لا يخفي أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك ، فاذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة ، فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له أولا . وأما الكاف فى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » فليست مستعملة للاسمية كوضعها فى اللغة ، ولا للتشبيه ، وإلا كان معناها ، ليس لمثله مثل ، « وهو مثل لمثله » ، فكان تناقضا فكانت مستعملة ، لا فيما وضعت له فى اللغة أولا ، فكانت داخلة فى الحد . وأما التعبير بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما له ، فليس لتقدير مسمي الاسد الحقيقي فيه ، بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة ، والحقيقة العرفية وإن كانت حقيقة بالنظر الى تواضع أهل العرف عليها ، فلا تخرج عن كونها مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولا ، ولا تناقض ، واذا عرف معنى الحقيقة والمجاز ، فهما ورد لفظ في معني ، وتردد بين القسمين ، فقد يعرف كونه حقيقة ومجازا بالنقل عن أهل اللغة ، وان لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا بصحة نفيه في نفس الامر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك . ولهذا فانه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حمارا البلادته ، انه ليس بحمار ، ولا يصح أن يقال إنه ليس بانسان في نفس الامر لما كان حقيقة فيه

ومنها أن يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا ، بخلاف غيره من المدلولات ، فالمتبادر الى الفهم هو الحقيقة ، وغيره هو المجاز

فان قيل هذا لا يطرد فى المجاز المنقول ، حيث انه يسبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقته ، فالامر فيهما بالضد مما ذكرتموه وينتقض أيضا باللفظ المشترك ، فانه حقيقة فى مدلولاته ، مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه

قلنا اما الاول فمندفع . وذلك لان اللفظ الوارد ، اذا تبادر مدلوله الى الذهن عند اطلاقه ، فان علم كونه مجازا فهو غير وارد على ما ذكرناه وان لم يعلم . فالظاهر أنه يكون حقيقة فيه . لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب . وادراج النادر تحت الغالب أولى . وأما اللفظ المشترك فان قلنا إنه عام فى جميع محامله . فقد اندفع الاشكال . وان قلنا انه لا يتناول الا واحدا من مدلولاته على طريق البدل . فهو حقيقة في الواحد على البدل . لا في الواحد عيناً . والذى هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه . وهو الواحد علي البدل . والذى لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه . وفيه دقة

ومنها أن لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله ، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد ، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة ، اذ هو غير مطرد فى كل طويل

فان قيل : عدم الاطراد لا يدل علي التجوز ، فان اسم السخى حقيقة فى الكريم ، والفاضل حقيقة

في العالم . وهـذان المدلولان موجودان فى حق الله تعالى . ولايقال له سخي ولا فاضل . وكذلك اسم القارورة حقيقـة فى الزجاجة المخصوصة . لـكونها مقرا للمائعات . وهذا المعنى موجود فى الجرة والكوز . ولا يسمي قارورة . وان سلمنا ذلك . ولكن الاطراد لايدل علي الحقيقة . لجواز اطراد بعض المجازات ، وعدم الاطراد فى بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه التعميم

قلنا . أما الاشكال الاول . فقد اندفع بقولنا (اذا لم يوجد مانع شرعى ولا لغوى) وفيما أورد من الصور . قد وجد المنع ، ولولاه لكان الاسم مطرداً فيها . وأما الثاني ، فانا لاندعي أن الاطراد دليل الحقيقة ، ليلزم ما قيل ، بل المدعى أن عدم الاطراد دليل المجاز

ومنها أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة فى غير المسمي المذكور ، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور . فنعلم أنه مجاز فيه . وذلك كاطلاق اسم الأمر على القول المخصوص . وعلى الفعل فى قوله تعالى (وما أمرنا الا واحدة) وقوله تعـالى . (وما أمر فرعون برشيد) فان جمعه في جهة الحقيقة أوامر . وفي الفعل أمور . ولا نقول إن المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع . كما ذكر بعضهم ، اذ الاجماع منعقد على التجوز بلفظ الحمار عن البليد ، مع صحة تثنيته وجمعه . حيث يقال حماران وحمر

فان قيل اختلاف الجمع لايدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز أن يكون حقيقة فيه ، واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى . قلنا . الجمع انما هو للاسم . لا للمسمي . فاختلافه لايكون مؤثراً في اختلاف الجمع

ومنها أن يكون الاسم موضوعاً لصفة ، ولا يصح أن يشتق لموضوعها منها اسم ، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق . فيدل على كونه مجازاً . وذلك كاطلاق اسم الامر على الفعل . فانه لا يشتق لمن قام به منه اسم الآمر . بخلاف اسم القارورة . فانه لا يطلق على الكوز والجرة بطريق الاشتقاق من قرار المائع فيه . مع كون اسم القرار فيه حقيقة كما اشتق فى الزجاجة المخصوصة لورود المنع من أهل اللغة فيه

فان قيل . هذا ينتقض باسم الرائحة القائمة بالجسم ، فانه حقيقة مع عدم الاشتقاق

قلنا . لا نسلم عدم الاشتقاق . فانه يصح أن يقال للجسم الذى قامت به الرائحة متروح

ومنها أن يكون الاسم مضافاً الى شيء حقيقة ، وهو متعذر الاضافة اليه ، فيتعين أن يكون مجازاً في شيء آخر . وذلك كقوله تعالى (واسأل القرية)

فان قيل لايدل ذلك علي كونه مجازاً في الغير . لجواز أن يكون مشتركا . وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله لا يوجب جعله مجازاً في الباقي

قلنا : هذا مبنى على القول بالاشتراك ، وهو خلاف الاصل ، والمجاز ، وان كان علي خلاف الاصل ، الا أن المحذور فيه أدنى من محذور الاشتراك على ما يأتى ، فكان أولى . وعلى هذا نقول : مهما ثبت كون اللفظ حقيقة فى بعض المعانى ، لزم أن يكون مجازاً فيما عداه ، اذا لم يكن بينهما معني مشترك يصلح أن يكون مدلولا للفظ بطريق التواطؤ

ومنها أن يكون قد ألف من أهل اللغـة أنهم اذا استعملوا لفظاً بأزاء معنى ، أطلقوه اطلاقا ، واذا استعملوه بأزاء غيره ، قرنوا به قرينة ، فيدل ذلك علي كونه حقيقة فيما أطلقوه مجازاً فى الغير ، وذلك لان وضع الكلام للمعنى انما كان ليكتفى به في الدلالة . والاصل أن يكون ذلك فى الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب فى الاستعمال

ومنها أنه اذا كان اللفظ حقيقة فى معنى ، ولذلك المعنى متعلق فاطلاقه بأزاء ما ليس له ذلك المتعلق

يدل على كونه مجازاً فيه ، كاطلاق اسم القدرة على الصفة المؤثرة في الايجاد . فانها مقدوراً ، واطلاقها على المخلوقات فى قولهم « انظر الى قدرة الله » لا مقدور لها

فان : قيل التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقيا ، بل من توابع المسمى ، ولا يلزم من اختلاف المسمى ، اذا كان الاسم في أحدهما حقيقة ، أن يكون مجازا في الآخر ، لجواز الاشتراك ، فجوابه ماسبق

ومنها (١) أن يكون الاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه علي تعلقه بمسمى ذلك الاسم فى موضع آخر ، ولا كذلك بالعكس فيعلم أن المتوقف مجاز ، والآخر غير مجاز

وتشترك الحقيقة والمجاز فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما ، كزيد وعمرو . وذلك لان الحقيقة علي ما تقدم انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له أولا ، والمجاز فى غير ماوضع له أولا . وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقى والمجازى فى وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال فى وضع اللغة . وأسماء الاعلام ليست كذلك . فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة له أولا ، ولا فى غيره لانها لم تكن من وضعهم ، فلا تكون حقيقة ولا مجازا . وعلى هـذا ، فالألفاظ الموضوعة أولا فى ابتداء الوضع فى اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا ، والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف الفرض . وكذلك كل وضع ابتدائى ، حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم ، وانما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك . وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس . وذلك لأن غاية المجاز أن يكون مستعملا فى غير ماوضع له أولا ، وماوضع له اللفظ أولا ليس حقيقة ، ولا مجازا ، على ماعرف . وبالنظر الى ماحققناه فى معنى الحقيقة والمجاز ، يعلم أن تسمية اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا حقيقة ، وان كان حقيقة بالنظر الى الأمر العرفى ، غير أنه مجاز بالنظر الى كونه منقولا من الوجوب والثبوت الذى هو مدلول الحقيقة أولا في اللغة ، على ماسبق تحقيقه

وتشترك الحقيقة والمجاز أيضاً في أن كل ما كان من كلام العرب ، ماعدا الوضع الاول ، فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز معاً ، بل لابد من أحدهما فيه *

مسائل هذه القسمة خمس :

المسأله الاولى

فى الاسماء الشرعية

ولاشك فى إمكانها ، اذ لا إحالة فى وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغة ، أو من غير أسمائهم على معني يعرفونه ، أو لا يعرفونه ، لم يكن موضوعا لاسمائهم . فان دلالات الاسماء على المعانى ليست لذواتها ، ولا الاسم واجب للمعنى ، بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وجواز ابدال اسم البياض بالسواد فى ابتداء الوضع ، وكما في أسماء الاعلام ، والاسماء الموضوعة لارباب الحرف والصناعات لادواتهم وآلاتهم

وإنما الخلاف نفياً واثباتاً فى الوقوع . والحجاج ها هنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة ، كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم ، أم لا

فمنع القاضي أبو بكر من ذلك ، وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء

---

(١) يوضح هذا قول الشوكانى فى ارشاد الفحول . ومنها أن يكون اطلاقه علي أحد مسميه متوقفا علي تعلقه بالآخر نحو (ومكروا ومكر الله) ولا يقال مكر الله ابتداء

احتج القاضى بمسلكين :

الاول أن الشارع لو فعل ذلك ، لزمه تعريف الامة بالتوقيف نقل تلك الاسامى ، والا كان مكلفا لهم بفهم مراده من تلك الاسماء ، وهم لا يفهمونه ، وهو تكليف بما لا يطاق . والتوقيف الوارد في مثل هذه الامور لابد وأن يكون متواتراً ، لعدم قيام الحجة بالآحاد فيها ، ولا تواتر . وهذه الحجة غير مرضية . أما أولا ، فلانها مبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق ، وهو فاسد على ما عرف من أصول أصحابنا القائلين بخلافه فى هذه المسالة ، وان كان ذلك ممتنعا عند المعتزلة ، وبتقدير امتناع التكليف بما لا يطاق ، انما يكون هذا تكليفاً بما لا يطاق اذ لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم ، انما يكون بالنقل لا نسلم وما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة ، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير ، والأخرس فى تعريفه لما فى ضميره لغيره بالاشارة

المسلك الثاني ، إن هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القرآن . فلو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة ، كما لو قال : « أكرم العلماء » وأراد به الجهال أو الفقراء ، وذلك لان كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته ، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بازائه ، والا ، كانت جميع ألفاظهم قبل التواضع عليها عربية ، وهو ممتنع ، ويلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً ، وهو على خلاف قوله تعالى « إنا جعلناه قرآنا عربياً » وقوله تعالى « بلسان عربى مبين » وقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وذلك ممتنع . وهذا المسلك ضعيف أيضاً ، إذ لقائل أن يقول : لا أسلم أنه يلزم من ذلك خروج القرآن عن كونه عربياً ، فان قيل لأنه اذا كان مشتملا على ما ليس بعربى ، فما بعضه عربى وبعضه غير عربى ، لا يكون كله عربياً . وفي ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة ، فيمكن أن يقال : لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربيا لأن القرآن قد يطلق على السورة الواحدة منه ، بل على الآية الواحدة كما يطلق على الكل . ولهذا يصح أن يقال للسورة الواحدة : هذا قرآن . والاصل فى الاطلاق الحقيقة ، ولأن القرآن مأخوذ من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الناقة لبنها فى ضرعها ، اذا جمعته ، وقرأت الماء فى الحوض أى جمعته . والسورة الواحدة فيها معنى الجمع ، لتألفها من حروف وكلمات وآيات ، فصح اطلاق القرآن عليها . غايته أنا خالفنا هذا فى غير الكتاب العزيز ، فوجب العمل بمقتضى هذا الأصل فى الكتاب وبعضه ، ولانه لو حلف أنه لا يقرأ القرآن ، فقرأ سورة منه ، حنث ، ولو لم يكن قرآنا ، لما حنث . واذا كان كذلك فليس الحمل على الكل أولى من البعض . وعند ذلك أمكن حمله على البعض الذى ليس فيه غير العربية

فان قيل ، أجمعت الامة على أن الله تعالى لم ينزل الا قرآنا واحداً ، فلو كان البعض قرآنا ، والكل قرآنا ، لزمت التثنية فى القرآن ، وهو خلاف الاجماع . واذا لم يكن القرآن الا واحداً ، تعين أن يكون هو الكل ضرورة الاجماع على تسميته قرآنا

قلنا . أجمعت الامة على أن الله تعالى لم ينزل الا قرآنا واحدا ، بمعنى أنه لم ينزل غير هذا القرآن أو بمعنى أن المجموع قرآن ، وبعضه ليس بقرآن . الاول مسلم ، والثانى ممنوع

فان قيل : ما ذكرتموه من الدليل على كون بعض القرآن قرآنا معارض بما يدل على أنه ليس بقرآن ، وهو صحة قول القائل عن السورة والآية : هذا بعض القرآن

قلنا : المراد به انما هو بعض الجملة المسماة بالقرآن ، وليس فى ذلك ما يدل على أن البعض ليس بقرآن

حقيقة . فان جزء الشيء ! اذا شارك كله فى معناه ، كان مشاركا له فى اسمه . ولهذا يقال أن بعض اللحم لحم ، و بعض العظم عظم ، و بعض الماء ماء ، لاشتراك الكل والبعض في المعنى المسمي بذلك الاسم وانما يمتنع ذلك . فيما كان البعض فيه غيره مشاركا للكل في المعني المسمي بذلك الاسم . ولهذا لا يقال : بعض العشرة عشرة ، و بعض المائة مائة ، و بعض الرغيف رغيف ، و بعض الدار دار ، الى غير ذلك . وعند ذلك ، فما لم يبينوا كون ما نحن فيه من القسم الثانى دون الاول ، فهو غير لازم . وان سلمنا التعارض من كل وجه ، فليس القول بالنفى أولى من القول بالاثبات . وعلى المستدل الترجيح . وان سلمنا دلالة النصوص على كون القرآن بجملته عربيا ، لكن بجهة الحقيقة ، أو المجاز ، الاول ممنوع ، والثاني مسلم ، وذلك لان ما الغالب منه العربية ، يسمى عربيا ، و إن كان فيه ما ليس بعربى ، كما يسمي الزنجى أسود ، وإن كان بعضه اليسير مبيضا ، كاسنانه ، وشحمة عينيه ، والرومى أبيض ، وان كان البعض اليسير منه اسود ، كالناظر من عينيه . وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسياً ، وان كان مشتملا على كلمات يسيرة من العربية

ويدل على هذا التجوز ما اشتمل عليه القرآن من الحروف المعجمة ، فى اوائل السور ، فانها ليست من لغة العرب في شيء ، وأيضا فان القرآن قد اشتمل على عبادات غير معلومة للعرب ، فلا يتصور التعبير عنها فى لغتهم . فلا بد لها من أسماء تدل عليها غير عربية ، وأيضا فان القرآن مشتمل على قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » وأراد به صلاتكم ، وليس الايمان فى اللغة بمعنى الصلاة ، بل بمعنى التصديق ، وعلى قوله « أقيموا الصلاة » والصلاة فى اللغة بمعنى الدعاء ، وفى الشرع عبارة عن الأفعال المخصوصة ، وعلى قوله تعالى « وآتوا الزكاة » والزكاة في اللغة عباره عن النماء والزيادة ، وفى الشرع عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص ، وعلي قوله تعالى « كتب عليكم الصيام » والصوم فى اللغة عبارة عن مطلق إمساك وفى الشرع عبارة عن إمساك مخصوص ، بل وقد يطلق الصوم في الشرع فى حالة لا إمساك فيها ، كحالة الناسى أكلا ، وعلى قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » والحج فى اللغة عبارة عن مطلق قصد ، وفي الشرع عبارة عن القصد الى مكان مخصوص

وهذا كله يدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربى ، فكان إطلاق اسم العربى عليه مجازاً

فان قيل : أما الحروف المعجمة التى فى أوائل السور فهى أسماؤها ، وأما العبادات الحادثة فمن حيث إنها أفعال محسوسة معلومة للعرب ومسماة بأسماء خاصة لها لغة ، غير أن الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير الفعل أو الترك . وليس فى ذلك ما يدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربى . وأما الآيات المذكورة فهى محمولة على مدلو لاتها لغة . أما قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم) فالمراد به تصديقكم بالصلاة وقوله تعالى « أقيموا الصلوة) فالمراد به الدعاء ، وكذلك قوله (وآتو الزكوة) فالمراد به النمو . والمراد من الصوم الامساك ، ومن الحج القصد . غير أن الشارع شرط في إجزائها وصحتها شرعاً ضم غيرها اليها . وليس في ذلك ما يدل على تغيير الوضع اللغوى ، وإن سلمنا دخول هذه الشروط فى مسمي هذه الأسماء ، لكن بطريق المجاز ، أما في الصلاة ، فمن جهة أن الدعاء جزؤها ، والشيء قد يسمى باسم جزئه ، ومنه قول الشاعر :

يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم

وأراد به القرآن ، فسماه باسم جزئه . وكذلك الكلام فى الصوم ، والزكاة . والحج . ويمكن أن يقال بأن تسمية الصوم الخاص ، وكذلك الزكاة ، والحج ، والايمان . من باب التصرف بتخصيص

الاسم ببعض مسمياته لغة ، كما فى لفظ الدابة . والشارع له ولاية هذا التصرف ، كما لأهل اللغة ، ويخص الصلاة أن أفعالها ، إنما سميت صلاة ، لكونها مما يتبع بها فعل الامام فان التالى للسابق من الخيل يسمى مصلياً ، لكونه تابعاً ، ويخص الزكاة أن تسمية الواجب زكاة باسم سببه ، والتجوز باسم السبب عن المسبب جائز لغة والمجاز من اللغة لا من غيرها

قلنا . أما الحروف فانها اذا كانت أسماء لآحاد السور . فهى أعلام لها . وليست لغوية . فقد اشتمل القرآن على ماليس من لغة العرب . وما ذكروه فى العبادات الحادثة فى الشرع فانما يصح ، أن لو لم تكن قد أطلق عليها أسماء لم تكن العرب قد أطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكر من الآيات . قولهم إن هذه الاسماء محمولة على موضوعاتها لغة . غير أن الشارع شرط فى إجزائها شروطاً لا تصح بدونها . فان مسمي الصلاة في اللغة هو الدعاء . وقد يطلق اسم الصلاة على الافعال التى لادعاء فيها . كصلاة الاخرس الذى لا يفهم الدعاء فى الصلاة حتى يأتي به . وبتقدير أن يكون الدعاء متحققاً فليس هو المسمى بالصلاة وحده . ودليله أنه يصح أن يقال انه فى الصلاة حالة كونه غير داع . ولوكان هو المسمي بالصلاة لاغير . لصح عند فراغه من الدعاء أن يقال . خرج من الصلاة . واذا عاد اليه . يقال . عاد الى الصلاة . وأن لا يسمى الشخص مصلياً حالة عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الافعال . وكل ذلك خلاف الاجماع

قولهم . تسمية هذه الافعال بهذه الاسماء انما هو بطريق المجاز قلنا : الاصل فى الاطلاق الحقيقة

قولهم . ان الدعاء جزء من هذه الأفعال . والشيء قد يسمى باسم جزئه

قلنا : كل جزء أو بعض الاجزاء . الاول ممنوع . والثانى مسلم . ولهذا فان العشرة لا تسمى خمسة . ولا الكل جزءا وإن كان بعضه يسمي جزءاً . الى أمثلة كثيرة لا تحصي

وليس القول بأن ما نحن فيه من القبيل الجائز أولى من غيره . وان سلمنا صحة ذلك تجوزا . ولكن ليس القول بالتجوز فى هذه الاسماء واجراء لفظ القرآن على حقيقته أولى من العكس

فان قيل . بل ماذكرناه أولى . فان ماذكرتموه يلزم منه النقل وتغيير اللغة ، فيستدعي ثبوت أصل الوضع واثبات وضع آخر . والوضع اللغوى لا يفتقر الى شيء آخر . ولا يلزم منه تغيير . فكان أولى . وأيضاً فان الغالب من الاوضاع البقاء لا التغيير . وادراج ما نحن فيه تحت الاغلب أغلب

قلنا . بل جانب الخصم أولى . لما فيه من ارتكاب مجاز واحد وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازات كثيرة . فكان أولى . وعلي هذا فقد اندفع قولهم بالتجوز بجهة التخصيص أيضاً . وما ذكروه من تسمية أفعال الصلاة . لما فيها من المتابعة للامام . فيلزم منه أن لا تسمي صلاة الأمام والمنفرد صلاة . لعدم (١) هذا المعني فيها . وقولهم فى الزكاة إن الواجب سمى زكاة باسم سببه تجوزاً ، فيلزم عليه أن لا تصح تسميته زكاة . عند عدم النماء فى المال . وإن كان النماء حاصلا . فالتجوز باسم السبب عن المسبب جائز مطلقاً . أوفي بعض الأسباب : الاول ممنوع : والثانى مسلم ولهذا . فانه لا يصح تسمية الصيد شبكة . وان كان نصبها سبباً له . ولا يسمى الابن أبا وإن كان الأب سبباً له . وكذلك لا يسمى العالم إلها . وإن كان الاله تعالى سببا له . الى غير ذلك من النظائر

وعند ذلك فليس القول بأن مانحن فيه . من قبيل التجوز به . أولى من غيره

---

(١) لعدم هذا المعنى . يريد معني المتابعة والامام ليس بتابع كالفرد

وأما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الآيات . وبقولهم إن الايمان في اللغة هو التصديق . وفي الشرع يطلق على غير التصديق . ويدل عليه قوله ، عليه السلام ، « الايمان بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » سمي اماطة الأذى ايماناً ، وليس بتصديق ، وأيضا فان الدين ، فى الشرع ، عبارة عن فعل العبادات ، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، بدليل قوله تعالى « وماأمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » الى آخر الآية . ثم قال : « وذلك دين القيمه » فكان راجعاً الى كل المذكور . والدين هو الاسلام ، لقوله تعالى « إن الدين عند الله الاسلام » والاسلام هو الايمان ، فيكون الايمان ، في الشرع ، هو فعل العبادات

ودليل كون الايمان هو الاسلام ، انه لوكان الايمان غير الاسلام ، لما كان مقبولا من صاحبه ، لقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديناً ، فلن يقبل منه » وأيضا فانه استثنى المسلمين من المؤمنين فى قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » والأصل أن يكون المستثني من جنس المستثني منه . وأيضا قوله تعالى « وما كان الله ليضيع ايمانكم » وأراد به الصلاة الى بيت المقدس . وأيضا فان قاطع الطريق ، وإن كان مصدقا ، فليس بمؤمن ، لأنه يدخل النار ، بقوله تعالى « ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » والداخل في النار مخزى ، لقوله تعالى حكاية عن أهل النار « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته » مع التقرير لهم علي ذلك . والمؤمن غير مخزى لقوله تعالى « يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه » وأيضاً فان المكلف يوصف بكونه مؤمناً ، حالة كونه غافلا عن التصديق بالنوم وغيره ، وأيضا فانه لو كان الايمان فى الشرع . هو الايمان اللغوى . أى التصديق لسمى في الشرع المصدق بشريك الاله تعالى مؤمناً . والمصدق بالله مع إنكار الرسالة مؤمنا . الى نظائره

ولقائل أن يقول . أما الآيات السابق ذكرها فيمكن أن يقال فى جوابها ان اطلاق اسم الصلاة . والزكاة والصوم . والحج انما كان بطريق المجاز على ما سبق ، والمجاز غير خارج عن اللغة . وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايمانا أمكن أن يكون لكونه دليلا على الايمان فعبر باسم المدلول عن الدال ، وهو أيضاً جهة من جهات التجوز

فان قيل الاصل انما هو الحقيقة . قلنا . الا أنه يلزم منه التغيير ومخالفة الوضع اللغوى ، فيتقابلان وليس أحدهما أولى من الآخر لما سبق

وقولهم ان الايمان هو الاسلام بما ذكروه ، فهو معارض بقوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولو اتحدا ، لما صح هذا القول . وليس أحدهما أولى من الآخر بل الترجيح للتغاير ، نظرا الى أن الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات . ولئلا يلزم منه التغيير فى الوضع . وبهذا يندفع ماذكروه من الاستثناء

وقوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم) فالمراد به التصديق بالصلاة ، لا نفس الصلاة ، فلا تغيير ، وإن كان المراد به الصلاة . غير أن الصلاة لما كانت تدل على التصديق ، سميت باسم مدلولها ، وذلك مجاز من وضع اللغة

وقوله تعالى (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) لا يتناول كل مؤمن ، بل من آمن مع النبي . عليه السلام . وهو صريح فى ذلك . وأولئك لم يصدر منهم مادل صدر الآية عليه ، من الحراب لله ورسوله . والسعى في الارض بالفساد الذى أوجب دخول النار في الآية . ولا يلزم من نفى الخزى عمن آمن مع النبي نفيه عن غيره

وقولهم ان المكلف يوصف بالايمان ، حالة كونه غافلا عن التصديق بالله تعالى ، انما كان ذلك بطريق المجاز ، لكونه كان مصدقاً ، وأنه يؤل الى التصديق : وهو جهة من جهات التجوز

وما يقال من أن الاصل الحقيقة ، فقد سبق جوابه ، كيف وان ذلك لازم لهم في كل ما يفسرون الايمان به ، ومع اتحاد المحذور ، فتقرير الوضع أولى

والمصدق بشريك الاله تعالى ، ليس مؤمناً شرعاً ، لأن الايمان فى الشرع ليس مطلق تصديق ، بل تصديق خاص ، وهو التصديق بالله . وبما جاءت به رسله . وهو من باب تخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة ، فكان مجازاً لغوياً ، وبه يندفع ما قيل من التصديق بالله ، والكفر برسوله ، حيث ان مسمي الايمان الشرعى لم يوجد . واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندى في ذلك إنما هو امكان كل واحد من المذهبين . وأما ترجيح الواقع منها ، فعسى أن يكون عند غيرى تحقيقه

المسألة الثانية

اختلف الاصوليون فى اشتمال اللغة على الاسماء المجازية ، فنفاه الاستاذ أبو اسحاق ، ومن تابعه ، وأثبته الباقون وهو الحق

حجة المثبتين أنه قد ثبت اطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الانسان الشجاع ، والحمار على الانسان البليد . وقولهم ظهر الطريق ومتنها ، وفلان على جناح السفر ، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وكبد السماء الى غير ذلك

واطلاق هذه الاسماء لغة مما لا ينكر الا عن عناد : وعند ذلك فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة فى هذه الصور ، أو مجازية لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنهما ماسوى الوضع الاول كما سبق تحقيقه . لا جائز أن يقال بكونه حقيقة فيها ، لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق ، فان لفظ الأسد حقيقة فى السبع ، والحمار فى البهيمة ، والظهر والمتن والساق والكبد في الاعضاء المخصوصة بالحيوان ، واللمة فى الشعر اذا جاوز شحمة الاذن . وعند ذلك فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكر من الصور ، لكان اللفظ مشتركا ، ولو كان مشتركا ، لما سبق الى الفهم ، عند اطلاق هذه الالفاظ ، البعض دون البعض ، ضرورة التساوي فى الدلالة الحقيقية . ولاشك أن السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الاسد ، انما هو السبع ، ومن اطلاق لفظ الحمار ، انما هو البهيمة . وكذلك فى باقى الصور

كيف وان أهل الاعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة ، وهذا مجازاً

فان قيل : لو كان فى لغة العرب لفظ مجازى ، فاما أن يفيد معناه بقرينة أولا بقرينة . فان كان الاول . فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى ، فكان مع القرينة حقيقة فى ذلك المعني . وان كان الثانى . فهو أيضاً حقيقة ، اذ لا معني للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة

وأيضاً فانه ما من صورة من الصور . الا ويمكن أن يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها . فاستعمال اللفظ المجازى فيها ، مع افتقاره الى القرينة من غير حاجة ، بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم

قلنا . جواب الاول ، أن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة ، ولا معني للمجاز سوي هذا . والنزاع فى ذلك لفظى ، كيف وان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية . فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع

وجواب الثانى . أن الفائدة في استعمال اللفظ المجازى . دون الحقيقة ، قد تكون لاختصاصه بالخفة على اللسان ، أو لمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً ، والمطابقة ، والمجانسة ، والسجع وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقى للتحقير ، الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة فى الكلام

المسألة الثالثة

اختلفوا فى دخول الأسماء المجازية فى كلام الله تعالى : فنفاه أهل الظاهر ، والرافضة . وأثبته الباقون

احتج المثبتون بقوله تعالى « ليس كمثله شىء » وبقوله تعالى « واسأل القرية التى كنا فيها ، والعير التى أقبلنا فيها » وبقوله تعالى « جداراً يريد أن ينقض »

والأول من باب التجوز بالزيادة . ولهذا لو حذفت الكاف بقي الكلام مستقلا

والثانى من باب النقصان ، فان المراد به أهل القرية ، لاستحالة سؤال القرية ، والعير وهي البهائم

والثالث من باب الاستعارة ، لتعذر الارادة من الجدار

واذا امتنع حمل هذه الألفاظ على ظواهرها فى اللغة ، فما تكون محمولة عليه هو المجاز

فان قيل : لانسلم التجوز فيما ذكرتموه من الالفاظ ، أما قوله تعالى (ليس كمثله شىء) فهو حقيقة فى نفى التشبيه ، إذ الكاف للتشبيه

وأما قوله تعالى (واسأل القرية) فالمراد به مجتمع الناس

فان القرية مأخوذة من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الماء فى الحوض ، أى جمعته . وقرأت الناقة لبنها في ضرعها ، أى جمعته ويقال لمن صار معروفا بالضيافة ، مقري ويقرى ، لاجتماع الأضياف عنده . وسمى القرآن قرآنا لذلك أيضا ، لاشتماله على مجموع السور والآيات . وأما العير فهى القافلة ومن فيها من الناس . ثم وإن كان اسم القرية للجدران ، والعير للبهائم ، غير أن الله تعالى قادر على إنطاقها ، وزمن النبوة زمن خرق العوائد ، فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي لها

وقوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض) فمحمول أيضاً على حقيقته ، لانه لايتعذر على الله تعالى خلق الارادة فيه

سلمنا دلالة ماذكرتموه على التجوز ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وذلك لان المجاز كذب ، ولذلك يصدق نفيه عند قول القائل للبليد (حمار) ، والانسان الشجاع (أسد) . ونقيض النفي الصادق يكون كاذبا ، ولان المجاز هو الركيك من الكلام ، وكلام الرب تعالى مما يصان عنه

سلمنا أنه ليس بكذب ، غير أنه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة ، ويتعالى الرب عن ذلك

سلمنا أنه غير متوقف على العجز عن الحقيقة ، غير أنه مما لايفيد معناه بلفظه دون قرينة ، وربما تخفي ، فيقع الالتباس على المخاطب ، وهو قبيح من الحكيم

سلمنا أنه لا يفضى الى الالتباس ، غير أنه إذا خاطب بالمجاز ، وجب وصفه بكونه متجوزا ، نظرا الى الاشتقاق ، كما فى الواحد منا ، وهو خلاف الاجماع

سلمنا عدم اتصافه بذلك ، غير أن كلام الله تعالى حق ، فله حقيقة ، والحقيقة مقابلة للمجاز

والجواب قولهم (ليس كمثله شىء) لنفى التشبيه ليس كذلك ، فانه لو كانت الكاف هاهنا للتشبيه ،

لكان معنى النفى : ليس مثل مثله شيء . وهو تناقض ، ضرورة أنه مثل لمثله ، فالمثل فى الآية زائد ، والمراد من قولهم مثلك لا يقول هذا المشارك له فى صفاته

وقولهم : المراد من القرية الناس المجتمعون ، ليس كذلك لان القرية هى المحل الذى يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع . ومن ذلك سمى الزمان الذي فيه يجتمع دم الحيض قرأ . وكذلك يقال القارى لجامع القرآن ، والمقري لجامع الاضياف

قولهم : ان العير هي القافلة المجتمعة من الناس ، قلنا من الناس والبهائم ، لا نفس الناس فقط ، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير أن يكون معهم بهائم ، قافلة

قولهم (١) لو سأل لوقع الجواب

قلنا : جواب الجدران والبهائم غير واقع علي وفق الاختيار فى عموم الاوقات ، بل ان وقع ، فانما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلام به . ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه . ثم وان أمكن تخيل ماقالوه مع بعده ، فما ذا يعتذر ، عن قوله تعالى (تجرى من تحتها الانهار) والانهار غير جارية ، وعن قوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) وهو غير مشتعل ، وعن قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) والذل لا جناح له ، وقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) والاشهر ليست هى الحج ، وانما هي ظرف لافعال الحج ، وقوله تعالى (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) والصلوات لا تهدم ، وقوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) وقوله (الله نور السموات والارض) ، وقوله (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والقصاص ليس بعدوان ، وقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (الله يستهزىء بهم ، ويمكرون ويمكر الله وقوله (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله) وقوله تعالى (أحاط بهم سرادقها) الى مالا يحصي ذكره من المجازات

وعن المعارضة الاولى بمنع كون المجاز كذبا ، فانه انما يكون كذبا أن لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازا ، كيف وان الكذب مستقبح عند العقلاء ، بخلاف الاستعارة والتجوز . فانه عندهم من المستحسنات

قولهم انه من ركيك الكلام ، ليس كذلك ، بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب الى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ علي ماسبق

وعن الثانية ، بمنع ماذكروه من اشتراط المصير الى المجاز بالعجز عن الحقيقة ، بل إنما يصار فيه مع القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدم

وعن الثالثة أنها مبنية على القول بالتقبيح العقلى ، وقد أبطلناه ، كيف وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الآيات المتشابهات . فما هو الجواب فى المتشابهات ؟ هو الجواب لنا ههنا

وعن الرابعة أنه انما لم يسم ، متجوزا ، لان ذلك مما يوهم التسمح فى أقواله بالقبيح ولهذا يفهم منه ذلك عند قول القائل : (فلان متجوز فى مقاله (٢)) فيتوقف اطلاقه فى حق الله تعالى على الاطلاق الشرعى ولم يرد

وعن الخامسة أن كلام الله وان كان له حقيقة . فبمعنى كونه صدقا . لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز

---

(١) هذا لم يتقدم بهذا النظم . وكأنه أخذه من قولهم المتقدم . فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي لها

(٢) الانسب أن يجعل هذا جوابا ثانياً

المسألة الرابعة

اختلفوا فى اشتمال القرآن على كلمة غير عربية . فأثبته ابن عباس وعكرمة ، ونفاه الباقون

احتج النافون بقوله تعالى : (ولو جعلناه قرآنا أعجميا ، لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمى وعربى) فنفى أن يكون أعجميا ، وقطع اعتراضهم بتنوعه بين أعجمى وعربى . ولا ينتفي الاعتراض وفيه أعجمى ، وبقوله تعالى (بلسان عربي مبين) و بقوله (إنا أنزلناه قرآنا عربياً) وظاهر ذلك ينافى أن يكون فيه ماليس بعربى

واحتج المثبتون لذلك بقولهم : القرآن مشتمل على المشكاة وهى هندية ، و إستبرق ، وسجيل بالفارسية ، وطه ، بالنبطية ، وقسطاس ، بالرومية ، والأب ، وهى كلمة لاتعرفها العرب . ولذلك روى عن عمر أنه لما تلا هذه الآية قال . هذه الفاكهة فما الأب قالوا : ولأن النبي عليه السلام مبعوث الى أهل كل لسان كافة على ماقال تعالى (كافة للناس بشيراً ونذيراً) وقال عليه السلام بعثت الى الأسود والأحمر . فلا ينكر أن يكون كتابه جامعاً للغة الكل ، ليتحقق خطابه للكل إعجازاً و بياناً وأيضاً فان النبي عليه السلام لم يدع أنه كلامه ، بل كلام الله تعالى ، رب العالمين ، المحيط بجميع اللغات ، فلا يكون تكلمه باللغات المختلفة منكراً ، غايته أنه لايكون مفهوما للعرب . وليس ذلك بدعا ، بدليل تضمنه للآيات المتشابهات ، والحروف المعجمة فى أوائل السور .

أجاب النافون ، وقالوا : أما الكلمات المذكورة ، فلا نسلم أنها ليست عربية ، وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات ، وهو غير ممتنع ، كما فى قولهم سروال بدل سراويل ، وفى قولهم تنور ، فانه قد قيل إنه مما اتفق فيه جميع اللغات . ولا يلزم من خفاء كلمة الأب على عمر أن لا يكون عربيا ، اذ ليس كل كلمات العربية مما أحاط بها كل واحد من آحاد العرب . ولهذا قال ابن عباس ما كنت أدرى مامعنى (فاطر السموات والأرض) حتى سمعت امرأة من العرب تقول : أنا فطرته أى ابتدأته

وأما بعثته الى الكل ، فلا يوجب ذلك اشتمال الكتاب علي غير لغة العرب لما ذكروه . والا لزم اشتماله علي جميع اللغات ، ولما جاز الاقتصار من كل لغة على كلمة واحدة لتعذر البيان والاعجاز بها . وما ذكروه فغايته أنه إذا كان كلام الله المحيط بجميع اللغات ، فلا يمتنع أن يكون مشتملا على اللغات المختلفة ، ولكنه لايوجبه ، فلا يقع ذلك فى مقابلة النصوص الدالة على عدمه

المسألة الخامسة

اختلفوا في إطلاق الاسم على مسماه المجازي : هل يفتقر فى كل صورة الى كونه منقولا عن العرب ، أو يكفى فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز ، كما عرفناه أولا

فمنهم من شرط فى ذلك النقل مع العلاقة . ومنهم من اكتفى بالعلاقة لاغير

احتج الشارطون للنقل بأنه لو اكتفي بالعلاقة لجاز تسمية غير الانسان نخلة ، لمشابهته لها فى الطول كما جاز فى الانسان ، ولجاز تسمية الصيد شبكة ، والثمرة شجرة ، وظل الحائط حائطاً ، والابن أبا ، تعبيرا عن هذه الاشياء بأسماء أسبابها لما بينها و بين أسبابها من الملازمة فى الغالب . وهى من الجهات المصححة للتجوز . وليس كذلك . فدل على أنه لابد من نقل الاستعمالات

ولقائل أن يقول : ماالمانع أن يكون تحقق العلاقة بين محل الحقيقة ومحل التجوز كافيا فى جواز إطلاق الاسم على جهة المجاز ، وجدت العلاقة المجوزة للاطلاق فى بعض الصور ، وامتنع الاطلاق ، فانما كان لوجود المنع من قبل أهل اللغة ، لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها على الخصوص .

فان قيل : لو لم يكن نقل استعمال أهل اللغة معتبرا في محل التجوز ، فتسميته باسم الحقيقة ، إما بالقياس عليه : أو أنه مخترع للواضع المتأخر ، الأول ممتنع لما يأتى ، والثانى ، فلا يكون من لغة العرب

قلنا : لا يلزم من عدم التنصيص فى آحاد الصور من أهل اللغة على التسمية أن يكون كما ذكروه بل ثم قسم ثالث : وهو أن تنص العرب نصا كليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقى على كل ما كان بينه و بينه علاقة منصوص عليها من قبلهم ، كما بيناه . ولا معنى للمجاز الا هذا . وهو غير خارج عن لغتهم .

فان قيل : لو كان الامر على ماذكرتموه ، لكان المنع منهم متحققا مع وجود المطلق . وهو تعارض مخالف للاصل بخلاف ماذكرناه

قلنا : أمكن أن يكون المطلق ماذكرناه مشروطا بعدم ظهور المنع ، ومع ظهور المنع ، فلا مطلق ، وفيه عوض

واحتج النافون بأن اطلاق المجاز مما لا يفتقر الى بحث ونظر دقيق في الجهات المصححة فى التجوز . والأمر النقلى لا يكون كذلك ، وأيضا فانه لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة بينه و بين محل الحقيقة ، بل لكان النقل فيه كافياً

ولقائل أن يقول . أما الاول ، فالنظر ليس في النقل بل في العلاقة التى بين محل التجوز والحقيقة . وأما الثاني ، فلان الافتقار الى العلاقة إنما كان لضرورة توقف المجاز ، من حيث هو مجاز ، عليها . والا كان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك ، لا من باب المجاز . واذا تقاومت الاحتمالات فى هذه المسألة ، فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح

القسمة الرابعة .

الاسم لا يخلو إما أن يكون بحيث لا يصح أن يشترك فى مفهومه كثيرون ، أو يصح

فالاول اسم العلم ، كزيد وعمرو

والثانى ، إما أن لا يكون صفة ، أو هو صفة : والاول هو اسم الجنس ، وهو اما أن يكون عيناً . كالانسان والفرس ، أو غير عين ، كالعلم والجهل ، والصفة ، كالقائم والقاعد . وهو الاسم المشتق ، والمشتق هو ما غير من أسماء المعانى عن شكله بزيادة أو نقصان في الحروف أو الحركات أو فيهما ، وجعل دالا على ذلك المعنى ، وعلى موضوع له غير معين ، كتسمية الجسم الذى قام به السواد أسود . والبياض أبيض ، ونحوه . ولا يتصور أن يكون المشتق الا كذلك

وهل يشترط قيام المشتق منها بماله الاشتقاق ، وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به . فذلك مما أوجبه أصحابنا ، ونفاه المعتزلة ، حيث إنهم جوزوا اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له غير قائم بذاته . ولم يوجبوا الاشتقاق منه للمحل الذى خلق فيه . وقد عرفنا مأخذ الخلاف من الجانبين ، وما هو الصحيح منه في « أبكار الافكار » فليلتمس

مسائل هذه القسمة مسألتان .

المسألة الاولى

في أن بقاء الصفة المشتق منها . هل يشترط في اطلاق اسم المشتق حقيقة ، أم لا

فأثبته قوم ، ونفاه آخرون

وقد فصل بعضهم بين ماهو ممكن الحصول ، وما ليس ممكناً . فاشترط ذلك في الممكن دون غيره

احتج الشارطون بأنه لوكان إطلاق الضارب على شخص ما حقيقة بعد انقضائه صفة الضرب منه ، لما صح نفيه ، ويصح أن يقال انه في الحال ليس بضارب

ولقائل أن يقول . صحة سلب الضاربية عنه في الحال . انما يلزم منه سلبها عنه مطلقاً ، اذ لو لم يكن أعم من الضاربية في الحال ، وهو غير مسلم ، وعند ذلك فلا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم

فان قيل « قول القائل هذا ضارب » لا يفيد سوى كونه ضارباً في الحال ، فاذا سلم صحة سلبه في الحال ، فهو المطلوب

قلنا : هذا بعينه إعادة دعوى محل النزاع ، بل الضارب هو من حصل له الضرب ، وهو أعم من حصول الضرب له في الحال . فالضارب أعم من الضارب في الحال

فان قيل . وكما أن حصول الضرب أعم من حصول الضرب في الحال ، لانقسامه الى الماضي والحال فهو أعم من المستقبل أيضا ، لانقسامه الى الحال والمستقبل . فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الاعم ، فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود الضرب منه كما كان حقيقة بعد زوال الضرب

قلنا . الضارب حقيقة من حصل منه الضرب . وهذا يصدق على من وجد منه الضرب في الماضى أو الحال : بخلاف من سيوجد منه الضرب في المستقبل ، فانه لا يصدق عليه أنه حصل منه الضرب . وعند ذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب ، صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب ، ولم يوجد

واحتج النافون بوجوه . الأول ، أن أهل اللغة قالوا . اذا كان اسم الفاعل بتقدير الماضى لا يعمل عمل الفعل ، فلا يقال ضارب زيداً أمس ، كما يقال بتقدير المستقبل ، بل يقال ضارب زيد ، أطلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ماصدر عنه من الفعل الماضي

الثانى أنه لوكان وجود مامنه الاشتقاق شرطاً في صحة الاشتقاق حقيقة ، لما كان اطلاق اسم المتكلم والمخبر حقيقة أصلا ، لان ذلك لا يصح الا بعد تحقق الكلام منه والخبر ، وهو انما يتم بمجموع حروفه وأجزائه ، ولا وجود للحروف السابقة مع الحرف الأخير أصلا ولا حقا ، بامتناع كونه متكلما حقيقة قبل وجود الكلام ، فلو لم يكن حقيقة عند آخر جزء من الكلام والخبر مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة ، لما كان حقيقة أصلا ، وهو ممتنع ، والا ، لصح أن يقال انه ليس بمتكلم اذ هو لازم نفى الحقيقة ، ولما حنث من حلف أن فلاناً لم يتكلم حقيقة ، وانني لا أكلم فلاناً حقيقة ، اذا كان قد تكلم أو كلمه

الثالث ، ان الضارب من حصل منه الضرب ، ومن وجد منه الضرب في الماضى ، يصدق عليه أنه قد حصل منه الضرب فكان ضاربا حقيقة

ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول ، فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه أن يكون حقيقة .

ولهذا فانهم قالوا ، اسم الفاعل ، اذا كان بتقدير المستقبل ، عمل عمل الفعل ، فقيل ضارب زيداً غداً ، وليس ذلك حقيقة بالاتفاق

وأما الوجه الثانى ، فغير لازم أيضا ، إذللخصم أن يقول : شرط كون المشتق حقيقة انما هووجود ما منه الاشتقاق إن أمكن ، والا فوجود آخر جزء منه . وذلك متحقق فى الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيه

وأما الثالث ، فلا نسلم أن اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقاً ، بل من الضرب حاصل منه حالة تسميته ضارباً . ثم يلزم تسمية أجلاء الصحابة كفرة ، لما وجد منهم من الكفر السابق ، والقائم قاعداً ، والقاعد قائماً ، لما وجد منه من القعود والقيام السابق ، وهو غير جائز باجماع المسلمين وأهل اللسان

هذا ماعندى فى هذه المسألة ، وعليك بالنظر والاعتبار

المسألة الثانية

اختلفوا فى الاسماء اللغوية : هـل ثبتت قياساً أم لا . فأثبته القاضى أبو بكر ، وابن سريج من أصحابنا ، وكثير من الفقهاء وأهل العربية ، وأنكره معظم أصحابنا ، والحنفية ، وجماعة من أهل الأدب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس فى أسماء الاعلام وأسماء الصفات

أما أسماء الاعلام فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها . والقياس لا بد فيه من معنى جامع ، إما معرف وإما داع ، واذا قيل في حق بعض الاشخاص في زماننا : هذا سيبويه ، وهذا جالينوس ، فليس بطريق القياس فى التسمية ، بل معناه : هذا حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس بطريق التجوز ، كما يقال : قرأت سيبويه ، والمراد به كتابه

وأما أسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات ، كالعالم والقادر فلانها واجبة الاطراد ، نظراً الى تحقق معنى الاسم ، فان مسمى العالم من قام به العلم ، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم ، فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع لا بالقياس ، إذ ليس قياس أحد المسميين المتماثلين فى المسمى على الآخر أولى من العكس ، وإنما الخلاف في الاسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدماً ، وذلك كاطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب فى الشدة ، المطربة المخمرة على العقل ، وكاطلاق اسم السارق على النباش ، بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء فى أخذ المال على سبيل الخفية ، وكاطلاق اسم الزانى على اللائط بواسطة مشاركته للزانى فى إيلاج الفرج المحرم ، والمختار انه لا قياس ، وذلك لأنه إما أن ينقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر ، أو للمعتصر من العنب خاصة ، أولم ينقل شيء من ذلك

فان كان الأول ، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وإن كان الثانى فالتعدية تكون على خلاف المنقول عنهم ، ولا يكون ذلك من لغتهم

وإن كان الثالث ، فيحتمل أن يكون الوصف الجامع الذى به التعدية دليلا على التعدية ، ويحتمل أن لا يكون دليلا ، بدليل ماصرح بذلك ، . وإذا احتمل ، احتمل ، فليس أحد الأمرين أولى من الآخر . فالتعدية تكون ممتنعة

فان قيل الوصف الجامع ، وإن احتمل أن لا يكون دليلا ، غير أن احتمال كونه دليلا أظهر

وبيانه من ثلاثة أوجه .

الأول أن الاسم دار مع الوصف فى الأصل وجوداً وعدما . والدوران دليل كون وجود الوصف أمارة على الاسم فيلزم من وجوده فى الفرع وجود الاسم

الثانى ، أن العرب إنما سمت باسم الفرس ، والانسان الذى كان في زمانهم : وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رفع ، والمفعول نصب . وانما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين. ومع ذلك فالاسم مطرد فى زماننا باجماع أهل اللغة فى كل انسان وفرس ، وفاعل ومفعول ، وليس ذلك الا بطريق القياس

الثالث ، قوله تعالى «فاعتبروا يا أولى الابصار» وهو عام في كل قياس ، ثم ماذكرتموه باطل بالقياس الشرعى . فان كل ماذكرتموه من الأقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك فالقياس صحيح متبع ، وهو أيضا على خلاف مذهب الشافعى ، فانه سمى النبيذ خمراً ، وأوجب الحد بشربه ، واوجب الحد علي اللائط قياسا علي الزنا ، واوجب الكفارة فى يمين الغموس قياسا علي اليمين فى المستقبل (١) وتأول حديث (الشفعة للجار) بحمله علي الشريك فى الممر ، وقال العرب تسمي الزوجة جارا فالشريك اولى

قلنا :جواب الاول . أن دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدماً لايدل على كونه علة للاسم ، بمعنى كونه داعيا إليه ، وباعثا ، بل إن كان ، ولابد : فبمعنى كونه أمارة ، وكما دار مع اسم الخمر مع الشدة المطربة ، دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب ، وذلك غير موجود في النبيذ ، فلا قياس ثم ماذكروه منتقض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة ، والفرس الأسود ، أدهم ، والملون بالبياض والسواد ، أبلق ، والاسم فيه دائر مع الوصف فى الأصل وجودا وعدما . ومع ذلك لم يسموا الفرس والجمل لطوله نخلة ، ولا الانسان المسود ، أدهم ، ولا المتلون من باقى الحيوانات بالسواد والبياض أبلق . وكل ماهو جوابهم فى هذه الصور جوابنا فى موضع النزاع

وجواب الثانى ، أن ماوقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسمية فيه على الاطلاق ، القياس ، بل العرب وضعت تلك الأسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم ، لا أنها وضعتها للمعين ، ثم طرد القياس فى الباقي

وجواب الثالث ، بمنع العموم فى كل اعتبار ، وإن كان عاما فى المعتبر ، فلا يدخل فيه القياس فى اللغة وأما النقض بالقياس الشرعى فغير متجه ، من جهة أن اجماع الامة من السلف عندنا أوجب الالحاق عند ظن الاشتراك فى علة حكم الأصل ، حتى إنه لو لم يكن إجماع ، لم يكن قياس . ولا إجماع فيما نحن فيه من الامة السابقة على الالحاق . فلا قياس

وأما تسمية الشافعي . رضى الله عنه ، النبيذ خمرا ، فلم يكن فى ذلك مستندا الى القياس ، بل إلى قوله عليه السلام (إن من التمر خمرا) وهو توقيف لاقياس ، وايجابه للحد في اللواط : وفي النبش . لم يكن لكون اللواط زنا . ولا لكون النبش سرقة . بل لمساواة اللواط الزنا . والنبش للسرقة فى المفسدة المناسبة للحد المعتبر فى الشرع

وأما يمين الغموس . فانما سميت يمينا لا بالقياس : بل بقوله صلي الله عليه وسلم (اليمين الغموس تدع الديار بلاقع) فكان ذلك بالتوقيف

وأما تسمية الشافعي للشريك جارا . انما كان بالتوقيف لا بالقياس على الزوجة . وانما ذكر الزوجة لقطع

(١) يريد أن اليمين الغموس . وهى أن يحلف الرجل على شيء وهو يعلم أنه كاذب . مقيسة على اليمين فى شيء يفعله في المستقبل وقد حنث فيه . وهذا موجب للكفارة باتفاق

الاستبعاد فى تسمية الشريك جاراً لزيادة قربه بالنسبة الى الجار الملاصق فقال . الزوجة أقرب من الشريك وهي جار . فلا يستبعد ذلك فيما هو أبعد منها وبتقدير أن يكون قائلا بالقياس في اللغة . الا أن غيره مخالف له . والحق من قوليهما أحق أن يتبع

الفصل الخامس

في الفعل وأقسامه

والفعل مادل على حدث مقترن بزمان محصل

والحدث المصدر ، وهو اسم الفعل . والزمان المحصل . الماضى والحال ، والمستقبل . وهو منقسم بحسب انقسام الزمان

فالماضى منه كقام وقعد

والحاضر والمستقبل في اللفظ واحد ، ويسمى المضارع ، وهو مافى أوله إحدي الزوائد الأربع وهي : الهمزة ، والتاء ، والنون ، واليـاء ، كقولك : أقوم ، وتقوم ، ونقوم ، ويقوم . وتخليص المستقبل عن الحاضر بدخول السين أو سوف عليه ، كقولك : سيقوم وسوف يقوم

وأما فعل الأمر ، فما نزع منه حرف المضارعة لاغير ، كقولك فى يقوم قم ، ونحوه

ويدخل فى هذه الأقسام فعل مالم يسم فاعله ، وأفعال القلوب والجوارح ، والافعال الناقصة ، وأفعال المدح والذم ، والتعجب

والفعل وإن كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقا ، فعند الحكماء المفرد منه إنما هو الماضي دون المضارع . وذلك ، لان حرف المضارعة فى المضارع هو الدال على الموضوع ، معينا كان أو غير معين ، والمفرد هو الدال الذى لاجزء له يدل على شيء أصلا على ماسبق تحقيقه في حد المفرد . وهو بخلاف الماضى ، فانه ، وإن دل على الفعل وعلى موضوعه ، فليس فيه حرف يدل علي الموضوع ، فكان مفرداً

وقـد ألحق بعضهم ما كان من المضارع الذى في أوله الياء بالماضى في الافراد ، دون غيره ، لاشتراكهما في الدلالة على الفعل ، وعلى موضوع له غير معين ، وليس بحق . فانهما ، وإن اشتركا فى هذا المعني ، ففترقان من جهة دلالة الياء على الموضوع الذى ليس معينا ، بخلاف الماضي ، حيث إنه لم يوجد منه حرف يدل على الموضوع كما سبق

الفصل السادس

فى الحرف وأصنافه

الحرف مادل على معني فى غيره ، وهو علي أصناف

منها حرف الاضافة ، وهو مايفضى بمعانى الافعال الى الاسماء . وهو ثلاثة أقسام

الاول منه مالا يكون إلا حرفا كمن ، وإلى ، وحتى ، وفى ، والباء ، واللام ، ورب ، وواو القسم ، وتائه

أما « من » فهي قد تكون لابتداء الغاية ، كقولك ، سرت من بغداد ، وللتبعيض ، كقولك ،

أكلت من الخبز ، ولبيان الجنس ، كقولك : خاتم من حديد ؟ وزائدة ، كقولك ، ماجاءنى من أحد

وأما (الى) فهي قد تكون لانتهاء الغاية ، كقولك سرت إلى بغداد ؟ وبمعنى مع . كقوله تعالى (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم)

وأما (حتى) ففى معنى إلى

وأما (فى) فللظرفية ، كقولك ، زيد فى الدار . وقد ترد بمعني على ، كقوله تعالى ، (ولاصلبنكم في جذوع النخل) . وقد يتجوز بها في قولهم ، نظرت فى العلم الفلانى

وأما (الباء) فللالصاق ، كقولك به داء وقد تكون للاستعانة كقولك ، كتبت بالقلم . والمصاحبة ، كقولك ، اشتريت الفرس بسرجه وقد ترد بمعنى على ، قال الله تعالى : (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك) ؟ أى على قنطار ، وعلي دينار ؟ وقد ترد بمعني من أجل ، قال الله تعالى (ولم أكن بدعائك رب شقيا) أى لاجل دعائك ، وقيل بمعنى فى دعائك . وقد تكون زائدة كقوله تعالى ، (ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة)

وأما (اللام) فهى للاختصاص ، كقولك : المال لزيد ؟ وقد تكون زائدة ، كقوله (ردف لكم)

وأما (رب) فهى للتقليل ، ولا تدخل الا على النكرة ، كقولك : رب رجل عالم

وأما (واو القسم) فمبدلة عن باء الالصاق ، فى قولك ، أقسمت بالله . و (التاء) مبدلة من الواو فى تالله

القسم الثانى : مايكون حرفا واسما ، كعلى ، وعن ، والكاف ، ومذ ، ومنذ

فأما (علي) فهي للاستعلاء ، وهى اما حرف ، كقولك ، على زيد دين ؟ واما اسم ، كقول الشاعر : (١)

غدت من عليه بعد ماتم ظمئها تصل وعن قيض بزيزاء مجهل

وأما (عن) فللمباعدة : وهى اما حرف ، كقوله تعالى ، (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وإما اسم ، كقولك ، جلست من عن يمينه

وأما (الكاف) فقد تكون حرفا للتشبيه ، كقولك : زيد كعمرو . وقد تكون اسما ، كقول الشاعر (٢)

يضحكن عن كالبرد المنهم

وأما (مذ) و (منذ) فحرفان لابتداء الغاية فى الزمان . تقول : مارأيته مذ اليوم ، ومنذ يوم الجمعة وقد يكونان اسمين اذا رفعا ما بعدهما

القسم الثالث : مايكون حرفاً ، كحاشا . وخلا ، وعدا ، فانها تخفض مابعدها بالحرفية ، وقد تنصبه بالفعلية

ومنها الحرف المضارع للفعل ، وهو ينصب الاسم ويرفع الخبر . مثل (ان . وأن ، ولكن . وكان وليت . ولعل)

ومنها حروف العطف . وهى عشرة : منها أربعة تشترك فى جميع المعطوف والمعطوف عليه في حكم غير أنها تختلف في أمور أخرى ؟ وهذه هي (الواو ، والفاء . وثم . وحتي)

(١) قائله مزاحم العقيلى (٢) قبله بيض ثلاث كنعاج جم ، وهذ الرجز للعجاج بن رؤبة

اما

أما «الواو» فقد اتفق جماهير أهل الادب على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية . ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً ، و نقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع ، كقوله : يا أيها الذين آمنوا ، اركعوا ، واسجدوا . وقيل انها ترد بمعنى «أو» كقوله تعالى ، «أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع» قيل ، أراد مثنى ، أو ثلاث ، أو رباع . وقد ترد للاستئناف ، كالواو في قوله تعالى « وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به » تقديره ، والراسخون يقولون آمنا به . وقد ترد بمعنى «مع» في باب المفعول معه ، تقول : جاء البرد والطيالسة . وقد ترد بمعنى « إذ (١) » قال الله تعالى : «ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا ، الى قوله : وطائفة قد أهمتهم أنفسهم » أى اذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة أوجه

الأول : أنه لو كانت «الواو» في قول القائل « رأيت زيداً وعمرا » للترتيب ، لما صح قوله تعالى « ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة » في آية ، وفي آية أخرى « وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً » مع اتحاد القضية ، لما فيه من جعل المتقدم متأخرا ، والمتأخر متقدماً

الثانى : أنه لو كانت للترتيب ، لما حسن قول القائل « تقاتل زيد وعمرو » إذ لا ترتيب فيه

الثالث : أنه كان يلزم أن يكون قول القائل « جاء زيد وعمرو » كذبا عند مجيئهما معاً ، أو تقدم المتاخر ، وليس كذلك

الرابع : أنه كان يلزم أن يكون قوله «رأيت زيدا وعمرا بعده» تكريرا ، و «قبله» تناقضا

الخامس : أنها لو كانت للترتيب ، لما حسن الاستفسار عن تقدم أحدهما ، وتأخر الآخر ، لكونه مفهوماً من ظاهر العطف

السادس : أنه كان يجب على العبد الترتيب ، عند قول سيده له ، إيت بزيد وعمرو

السابع : هو أن واو العطف فى الأسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع ، وفي الاسماء المتماثلة مجري ياء التثنية ، وهما لا يقتضيان الترتيب ، فكذلك ما هو جار مجراهما

الثامن : أن الجمع المطلق معقول ، فلا بد له من حرف يفيده ، وليس ثم من الحروف ما يفيد سوى « لواو » بالاجماع فتعين أن يكون هو «الواو»

التاسع : أنها لو أفادت الترتيب ، لدخلت في جواب الشرط كالفاء . ولا يحسن أن يقال «اذا دخل زيد الدار وأعطه درهما » كما يحسن أن يقال «فأعطه درهما»

ولقائل أن يقول : على الوجه الأول ، إذا كان من أصل المخالف ان « الواو » ظاهرة فى الترتيب ، فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا ، وعلى هذا فحيث تعذر حملها على الترتيب فى الآيتين المذكورتين ، لا يمنع من استعمالها فى غير الترتيب بجهة التجوز . وكذلك (٢) الكلام فى قولهم « تقاتل زيد وعمرو » ولا يلزم من التجوز بالواو فى غير الترتيب أن يتجوز عنه بالفاء وثم ، إذ هو غير لازم مع اختلاف الحروف

وعلى الوجه الثالث : انه لا يلزم ان يكون كاذبا بتقدير المعية ، أو تقدم المتاخر فى اللفظ لامكان التجوز بها عن الجمع المطلق ، كما لو قال « رأيت أسدا » وكان قد رأى إنسانا شجاعاً

---

(١) كذا قدرها سيبويه والأقدمون . ولا يريدون أنها بمعناها . إذ لا يرادف الحرف الاسم ، بل أنها وما بعدها قيد للفعل السابق كما أن اذ كذلك . وتسمى واو الحال . وواو الابتداء (٢) هذا على الوجه الثانى

وعلي الرابع : انه اذا قال « رأيت زيدا وعمرا بعده » لايكون تكريرا ، لانه يكون مفيدا لامتناع حمله علي الجمع المطلق ، لاحتمال توهمه بجهة التجوز . واذا قال « رأيت زيدا وعمرا قبله » لايكون تناقضا ، لكونه مفيدا لارادة جهة التجوز

وعلى الخامس . أنه انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ له تجوزا

وعلى السادس : أنه انما لم يجب على العبد الترتيب نظرا الى قرينة الحال المقتضية لارادة جهة التجوز ، حتى انه لو فرض عدم القرينة ، لقد كان ذلك موجباً للترتيب

فان قيل : لو كانت « الواو » حقيقة فى الترتيب ، فافادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به : إن كان مجازاً ، فهو خلاف الأصل ، وان كان حقيقة ، فيلزم منه الاشتراك ، وهو أيضا علي خلاف الأصل

قلنا : ولو كانت حقيقة في الجمع المطلق ، فافادتها للترتيب عند تفسيرها به وان كان مجازا فهو خلاف الأصل ، وان كان حقيقة كان مشتركا ، وهو خلاف الأصل . وليس أحد الامرين أولى من الآخر

فان قيل : بل ما ذكرناه أولى ، لانها إذا كانت حقيقة فى الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه ، ويدل عليه ، وإذا كانت حقيقة فى الجمع المطلق ، لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة « الفاء » و « ثم » عليه

قلنا : فنحن انما نجعلها حقيقة فى الترتيب المطلق المشترك بين (الفاء) و (ثم) وذلك مما تدل عليه (الفاء) و (ثم) دلالة مطابقة ، بل اما بجهة التضمن أو الالتزام . وكما أنها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام ، فتدل علي الجمع المطلق هذه الدلالة . وعندذلك فليس إخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه ، أولى من اخلاء الجمع المطلق

وعلى السابع . أن ماذكروه انما يلزم أن لو كانت (الواو) جارية مجرى (واو) الجمع و (ياء) التثنية مطلقاً ، وليس كذلك ، لانه لامانع من كونها جارية مجراها فى مطلق الجمع ، مع كونها مختصة بالترتيب . كما في (الفاء) و (ثم)

وعلي الثامن . أنه كما أن الجمع المطلق معقول ، ولا بد له من حرف يدل عليه ، فالترتيب المطلق أيضاً معقول ولا بد له من حرف يدل عليه . وليس مايفيده بالاجماع سوى (الواو) فتعين ، كيف وإن الجمع المطلق حاصل بقوله (رأيت زيدا ، رأيت عمراً)

وعلى التاسع : أن ما ذكروه منتقض بثم وبعد

وأما المثبتون للترتيب ، فقد احتجوا بالنقل ، والحكم ، والمعنى

أما النقل فقوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا ، اركعوا ، واسجدوا » فانه مقتض للترتيب ، وأيضاً ماروى أنه لما نزل قوله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله » قال الصحابة للنبي عليه السلام « بم نبدأ ؟ » قال « ابدأو بما بدأ الله به » ولولا أن « الواو » للترتيب ، لما كان كذلك . وأيضاً ماروى أن واحداً قام بين يدى رسول الله وقال « من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى » فقال عليه السلام « بئس خطيب القوم أنت : قل ومن عصى الله ورسوله فقدغوى » ولو كانت « الواو » للجمع المطلق ، لماوقع الفرق . وأيضا ماروى عن عمر أنه قال لشاعر قال ، « كفي الشيب والاسلام للمرء ناهياً » لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزتك « وكان عمر من أهل اللسان ، وذلك يدل على الترتيب . وأيضا ماروى أن الصحابة أنكروا على ابن عباس ، وقالوا له « لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج ، وقد قال الله « وأتموا الحج والعمرة لله » وكانوا أيضاً من أهل اللسان وذلك يدل

على الترتيب ولولا أن « الواو » للترتيب ، لما كان كذلك

وأما الحكم ، فانه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها « أنت طالق وطالق وطالق » وقع بها طلقة واحدة ، ولو كانت « الواو » للجمع المطلق لوقعت الثلاث ، كما لو قال لها : أنت طالق ثلاثا

وأما المعنى ، فهو أن الترتيب في اللفظ يستدعى سببا ، والترتيب فى الوجود صالح له ، فوجب الحمل عليه

أجاب النافون عن النقل : أما الآية ، فلا نسلم أن الترتيب مستفاد منها ، بل من دليل آخر ، وهو أن النبي عليه السلام صلى ورتب الركوع قبل السجود ، وقال « صلوا كما رأيتموني أصلى » ولو كانت « الواو » للترتيب ، لما احتاج النبي عليه السلام الى هذا البيان

وأما قوله عليه السلام « ابدأوا بما بدأ الله به » فهو دليل عليهم ، حيث سأله الصحابة عن ذلك مع أنهم من أهل اللسان ، ولو كانت « الواو » للترتيب لما احتاجوا الى ذلك السؤال

ولقائل أن يقول . ولو كانت للجمع المطلق ، لما احتاجوا الى السؤال ، فيتعارضان ، ويبقى قوله عليه السلام « ابدأوا بما بدأ الله به » وهو دليل الترتيب

وأما قوله عليه السلام « قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوي » إنما قصد به إفراد ذكر الله تعالى أولا مبالغة فى تعظيمه ، لا أن « الواو » للترتيب ، ويدل عليه أن معصية الله ورسوله لا انفكاك لاحداهما عن الأخرى ، حتى يتصور فيهما الترتيب

وأما قول عمر ، فمبنى على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم ، لا على قصد الترتيب

وأما قصة الصحابة مع ابن عباس ، فلم يكن مستند إنكارهم لأمره بتقديم العمرة على الحج ، كون الآية مقتضية لترتيب العمرة بعد الحج ، بل لأنها مقتضية للجمع المطلق ، وأمره بالترتيب مخالف لمقتضي الآية ، كيف وإن فهمهم لترتيب العمرة على الحج من الآية معارض بما فهمه ابن عباس ، وهو ترجمان القرآن

وأما الحكم فهو ممنوع على أصل من يعتقد أن « الواو » للجمع المطلق : وبه قال أحمد بن حنبل وبعض أصحاب مالك ، والليث بن سعد ، وربيعة بن أبي ليلى . وقد نقل عن الشافعى مايدل عليه فى القديم . وإن سلم ذلك ، فالوجه فى تخريجه أن يقال . اذا قال لها أنت طالق ثلاثا ، فالأخير تفسير للاول ، والكلام يعتبر بجملته ، بخلاف قوله : أنت طالق وطالق وطالق

وأما المعنى فهو منقوض بقوله : رأيت زيداً ، رأيت عمراً . فان تقديم أحد الاسمين في الذكر لايستدعى تقديمه فى نفس الأمر اجماعا . كيف وانه يجوز أن يكون السبب في تقديمه ذكراً لزيادة حبه له واهتمامه بالاخبار عنه ، أو لأنه قصد الاخبار عنه لاغير ، ثم تجدد له قصد الاخبار عن الآخر عند إخباره عن الأول

وبالجملة فالكلام فى هذه المسألة متجاذب ، وان كان الأرجح هو الاول فى النفس

وأما « الفاء » و « ثم » و « حتى » فانها تقتضي الترتيب . وتختلف من جهات أخر

فاما « الفاء » فمقتضاها ايجاب الثانى بعد الاول من غير مهلة . هذا مما اتفق الادباء على نقله عن أهل اللغة . وقوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا » وان كان مجيء البأس لا يتأخر عن الهلاك ، فيجب تأويله بالحكم بمجيء البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة النقل . وقوله تعالى « لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب » وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة » فانه ، وان

كان الاسحات بالعذاب مما يتراخي عن الافتراء بالكذب وكذلك الرهن مما يتراخى عن المداينة ، غير انه يجب تأويله بأن حكم الافتراء ، الاسحات ، وحكم المداينة ، الرهنية ، لما ذكرناه من موافقة النقل .

وقد ترد « الفاء » مورد (الواو) كقول الشاعر : (١)

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وأما (ثم) فانها توجب الثانى بعد الأول بمهلة : وقوله تعالى « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى » وان كان الاهتداء يتراخي عن التوبة والايمان والعمل الصالح ، فيجب حمله على دوام الاهتداء وثباته ، ضرورة موافقة النقل . وقيل إنها قد ترد بمعنى (الواو) كقوله تعالى (فالينا مرجعهم ، ثم الله شهيد على ما يفعلون) لاستحالة كونه شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً

وأما (حتى) فموجبة لكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه ، نحو قولك : مات الناس حتى الانبياء ، وقدم الحاج حتى المشاة ، فالاول أفضله والثانى دونه

وثلاثة منها تشترك في تعليق الحكم بأحد المذكورين وهى : أو ، واما ، وأم

إلا أن (أو) و (أما) يقعان فى الخبر والامر والاستفهام . و (أم) لا تقع الا في الاستفهام ، غير أن (أو) و (أما) فى الخبر للشك ، تقول : جاء زيد أو عمرو ، وجاء اما زيد واما عمرو . وفى الامر للتخيير تقول ، اضرب زيدا أو عمرا . واضرب اما زيدا واما عمرا ، والاباحة تقول : جالس الحسن أو ابن سيرين . و (أو) في الاستفهام مع الشك فى وجود الامرين ، و (أم) مع العلم بأحدهما والشك فى تعيينه

وثلاثة منها تشترك فى أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه فى حكمه . وهى : لا . وبل ، ولكن تقول ، جاءنى زيد لا عمرو . بل عمرو ، وما جاءني زيد لكن عمرو

ومنها حروف النفى ، وهى . ما ، ولا . ولم . ولما . ولن . وان بالتخفيف

فاما (ما) فلنفى الحال . أو الماضي القريب من الحال كقولك ما تفعل ، ما فعل

وأما (لا) فلنفى المستقبل ، اما خبرا . كقولك ، لا رجل فى الدار ، أو نهيا ، كقولك ، لا تفعل أو دعاء كقولك ، لا رعاك الله

وأما (لم) و (لما) فلقلب المضارع الى الماضى . تقول . لم يفعل . ولما يفعل

و (لن) لتأكيد المستقبل . كقولك لا أبرح اليوم مكانى . تأكيدا كقولك . لا أبرح اليوم مكانى

و (ان) لنفي الحال كقوله تعالى (ان كانت الا صيحة واحدة)

ومنها حروف التنبيه ، وهى : ها ، وألا ، وأما

تقول : ها أفعل كذا ، وألا زيد قائم ، وأما إنك خارج

ومنها حروف النداء ، وهي : يا . وأيا ، وهيا ، وأى . والهمزة ، ووا

والثلاثة الأول لنداء البعيد ، وأى والهمزة للقريب ، و « وا » للندبة

ومنها حروف التصديق والايجاب . وهى ، نعم ، وبلى ، وأجل . وجير ، وإى ، وإن

فنعم ، مصدقة لما سبق من قول القائل . قام زيد ، ما قام زيد

و « بلى » لايجاب ما نفى . كقولك ، بلى ، لمن قال ، ما قام زيد

---

(١) قائله امرؤ القيس وصدره قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

وأجل لتصديق الخبر لاغير ، كقولك ، أجل . لمن قال ، جاء زيد

و « جير » و« إن » و« إى » للتحقيق ! تقول : جير لأفعلن كذا . وإن الأمر كذا ، وإى والله

ومنها حروف الاستثناء وهى : إلا . وحاشا ، وعدا ، وخلا

والحرف المصدرى وهو : « ما » فى قولك : أعجبنى ماصنعت ، أى صنعك . و « أن » في قولك أريد أن تفعل كذا . أي فعلك

وحروف التحضيض ، وهى : لولا . ولوما ، وهلا ، وألا فعلت كذا ، اذا أردت الحث على الفعل

وحرف تقريب الماضى من الحال ، وهو « قد » في قولك : قد قام زيد

وحروف الاستفهام ، وهى : الهمزة ، وهل ، فى قولك : أزيد قام ؟ وهل زيد قائم ؟

وحروف الاستقبال . وهى : السين . وسوف وأن . ولا ، وإن . فى قولك : سيفعل ، وسوف يفعل ، وأريد أن تفعل . ولا تفعل ، وان تفعل

وحروف الشرط . وهى : إن . ولو ، في قولك : إن جئتنى ، ولو جئتنى أكرمتك

وحرف التعليل . وهو كي . فى قولك : قصدت فلانا كى يحسن الى

وحرف الردع ، وهو كلا ، فى قولك جوابا لمن قال لك : إن الأمر كذا

ومنها حروف اللامات ، وهى ، لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه كالرجل ، ولام جواب القسم فى قولك : والله لأفعلن كذا ، والموطئة للقسم ، فى قولك : والله لئن أكرمتنى لأكرمنك ولام جواب لو ، ولولا ، فى قولك ، لو كان كذا لكان كذا ، ولولا كان كذا لكان كذا ، ولام الأمر في قولك . ليفعل زيد . ولام الابتداء فى قولك ، لزيد منطلق

ومنها تاء التأنيث الساكنة ، في قولك : فعلت

ومنها التنوين ، والنون المؤكدة ، فى قولك . والله لأفعلن كذا وهذا آخر الكلام في النوع الأول

النوع الثانى — فى تحقيق مفهوم المركب من مفردات الألفاظ ، وهو الكلام

اعلم أن اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة ، وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة ، على ماحققناه ، فى كتبنا الكلامية . والمقصود ههنا انما هو معنى الكلام اللسانى دون النفسانى

والكلام اللسانى قد يطلق تارة على ما ألف من الحروف والاصوات من غير دلالة على شىء ، ويسمى مهملا ، والى مايدل : ولهذا ، يقال في اللغة : هذا كلام مهمل ، وهذا كلام غير مهمل ، وسواء كان إطلاق الكلام على المهمل حقيقة أو مجازا . والغرض ههنا انما هو بيان الكلام الذى ليس بمهمل لغة ، وقد اختلف فيه : فذهب أكثر الاصوليين الى أن الكلمة الواحدة ، اذا كانت مركبة من حرفين فصاعدا ، كلام . ولا جرم ، قالوا فى حده : هو ماانتظم من الحروف المسموعة المميزة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحد : وقصدوا بالقيد الاول ، الاحتراز عن الحرف الواحد ، كالزاى من زيد ، وبالقيد الثانى ، الاحتراز عن حروف الكتابة ، وبالقيد الثالث ، الاحتراز عن أصوات كثير من البهائم ، والمهملات من الالفاظ ، وبالقيد الرابع ، الاحتراز عن الاسم الواحد ، اذا صدرت حروفه كل حرف من شخص ، فانه لايسمى كلاما

ومنهم من قال إن الكلمة الواحدة تسمى كلاما . لكن اختلفوا فيما اجتمع من كلمات ، وهو غير مفيد ، كقول القائل : زيد لا كلما ، ونحوه ، هل هو كلام ؟ فمنهم من قال إنه كلام ، لأنّ آحاد كلماته وضعت للدلالة . ومنهم من لم يسمه كلاما . والنزاع في إطلاق اسم الكلام فى هذه الصور مائل الى

الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة باتفاق من أهل الادب

وأما مأخذه فى اصطلاح أهل اللغة ، قال الزمخشرى ، وهو ناقد بصير فى هذه الصناعة . (الكلام هو المركب من كلمتين ، أسندت إحداهما الى الاخرى) . فقوله « المركب من كلمتين » احتراز عن الكلمة الواحدة . وقوله « أسندت إحداهما الى الأخرى » احتراز عن قولك : زيد عمرو ، وعن قولك : زيد على ، أو زيد في ، أو قام فى . فان المجموع منهما مركب من كلمتين وليس بكلام ، لعدم إسناد إحداهما الى الأخرى . وأقل مايكون ذلك من اسمين ، كقولك : زيد قائم ، أو اسم وفعل ، كقولك : زيد قام . وتسمى الأولى جملة اسمية ، والثانية جملة فعلية . ولا يتركب الكلام من الاسم والحرف فقط ، ولا من الافعال وحدها ، ولا من الحروف ، ولا من الافعال والحروف

فان قيل : ماذكرتموه من الحد منتقض بما تركب من كلمتين أسندت احداهما الى الأخرى ، وهما مهملتان ، فانه لا يكون كلاما . وذلك كما لو أسندت مقلوب زيد الى مقلوب رجل ، فقلت « ديز هو لجر »

قلنا : المراد من الكلمة التى منها التأليف ، اللفظة الواحدة الدالة بالوضع على معنى مفرد ، ولا وجود لذلك فيما ذكروه . غير أن ما ذكروه من الحد يدخل فيه قول القائل : حيوان ناطق ، وانسان عالم ، وغير ذلك من النسب التقييدية . فانه لا يعد كلاما مفيداً ، وإن أسند فيه إحدى الكلمتين الى الأخرى . والواجب أن يقال : الكلام ماتألف من كلمتين تأليفاً يحسن السكوت عليه

الاصل الثانى

فى مبدإ اللغات وطرق معرفتها

أول ما يجب تقديمه أن ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه ، أم لا . فذهب أرباب علم التكسير و بعض المعتزلة الى ذلك ، مصيرا منهم إلى أنه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية ، لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره ، ولا وجه له فانا نعلم أن الواضع فى ابتداء الوضع ، لو وضع لفظ الوجود على العدم ، والعدم على الوجود ، واسم كل ضد على مقابله ، لما كان ممتنعا ، كيف وقد وضع ذلك كما في اسم الجون ؟ والقرء ونحوه ، والاسم الواحد لايكون مناسباً بطبعه لشىء ، ولعدمه . وحيث خصص الواضع بعض الألفاظ ببعض المدلولات ، إنما كان ذلك نظراً الى الارادة المخصصة ، كان الواضع هو الله تعالى ، أو المخلوق إما لغرض ، أولا لغرض ، واذا بطلت المناسبة الطبيعية ، وظهر أن مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعانى إنما هو الوضع الاختياري فقد اختلف الأصوليون فيه : فذهب الاشعري وأهل الظاهر ، وجماعة من الفقهاء الى أن الواضع هو الله تعالى ، ووضعه متلقي لنا من جهة التوقيف الالهى ، إما بالوحى ، أو بأن يخلق الله الاصوات والحروف ، ويسمعها لواحد أو لجماعة ، ويخلق له أو لهم العلم الضرورى بأنها قصدت للدلالة على المعانى ، محتجين على ذلك بآيات ، منها قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين . قالوا : سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا) دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى ، ومنها قوله تعالى « مافرطنا فى الكتاب من شىء » وقوله تعالى « تبياناً لكل شىء » وقوله تعالى (اقرأ باسم ربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم) واللغات داخلة فى هذه المعلومات ، وقوله تعالى

« إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف ، فدل على أن ما عداها توقيف . وقوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم) والمراد به اللغات لا نفس اختلاف هيآت الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات أبلغ فى مقصود الآية ، فكان أولى بالحمل عليه

وذهبت البهشمية وجماعة من المتكلمين الى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم ، وأن واحدا أوجماعة انبعثت داعيته ، أودواعيهم ، الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها . ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار ، كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع ، وكما يعرف الاخرس ما في ضميره بالاشارة والتكرار مرة بعد أخرى ، محتجين على ذلك بقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » وهذا دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف

وذهب الاستاذ أبو إسحق الاسفرايني الى أن القدر الذي يدعو به الانسان غيره الى التواضع ، بالتوقيف ، والافلوكان بالاصطلاح ، فالاصطلاح عليه متوقف على مايدعو به الانسان غيره الى الاصطلاح على ذلك الامر ، فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف ، وجوز حصول ماعدا ذلك بكل واحد من الطريقين

وذهب القاضى أبو بكر وغيره من أهل التحقيق ، الى أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه ، لم يلزم عنه محال لذاته . وأماوقوع البعض دون البعض ، فليس عليه دليل قاطع . والظنون فمتعارضة يمتنع معها المصير الى التعيين

هذا ما قيل ، والحق أن يقال إن كان المطلوب في هذه المسالة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب . فالحق ما قاله القاضى أبو بكر إذ لا يقين من شيء منها علي مايأتى تحقيقه

وان كان المقصود انما هو الظن ، وهو الحق ، فالحق ماصار اليه الاشعري ، لما قيل من النصوص لظهورها فى المطلوب فان قيل لا نسلم ظهور النصوص المذكورة في المطلوب

أما قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » فالمراد بالتعليم انما هو إلهامه ، و بعث داعيته على الوضع ، وسمى بذلك معلماً لكونه الهادى اليه ، لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب علي ما قال تعالى في حق داود (وعلمناه صنعة لبوس لكم) معناه ألهمناه ذلك . وقوله تعالى فى حق سليمان (ففهمناها سليمان) أى ألهمناه

سلمنا أن المراد به الافهام بالخطاب والتوقيف . ولكن أراد به كل الاسماء مطلقا ، أو الاسماء التى كانت موجودة فى زمانه . الاول ممنوع ، والثانى مسلم

سلمنا أنه أراد به جميع الاسماء مطلقا ، غير أن ذلك يدل على أن علم آدم بها كان توقيفيا ، ولا يلزم أن يكون أصلها بالتوقيف لجواز أن يكون من مصطلح خلق سابق على آدم ، والبارى تعالى علمه ما اصطلح عليه غيره

سلمنا أن جميع الاسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له ولكنه يحتمل أنه أنسيها ، ولم يوقف عليها من بعده . واصطلح أولاده من بعده علي هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات

وأما قول الملائكة (لا علم لنا الا ما علمتنا) فلا يدل على أن أصل اللغات التوقيف لما عرف فى حق آدم

وقوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فالمراد به أن ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه ،

وان كان المراد به أنه بين فيه كل شيء ، فلا منافاة بينه و بين كونه معرفا للغات من تقدم
وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى (تبياناً لكل شيء) وعن قوله (علم الانسان مالم يعلم)
وأما آية الذم فالذم فيها ، انما كان على إطلاقهم أسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها آلهة
وأما آية اختلاف الالسنة ، فهى غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع ، فلا بد من التأويل .
وليس تأويلها بالحمل على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الاقدار على اللغات ، كيف وان التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعانى . وذلك لا يعرف الا بامر خارج عن تلك الالفاظ ، والكلام فيه ان كان توقيفياً كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع ، فلم يبق غير الاصطلاح
ثم ماذكرتموه معارض بقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » . وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة

والجواب :

قولهم : المراد من تعليم آدم الهامه بالوضع والاصطلاح مع نفسه ، وهو خلاف الظاهر من اطلاق لفظ التعليم . ولهذا فان من اخترع أمراً ، واصطلح عليه مع نفسه ، يصح أن يقال انه ما علمه أحد ذلك . ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة ، لما صح نفيه . وحيث صح نفيه ، دل على كونه مجازا . والاصل فى الاطلاق الحقيقة ، ولا يلزم من التأويل فيما ذكروه من التعليم فى حق داود وسليمان التأويل فيما نحن فيه ، الا أن الاشتراك فى دليل التأويل ، والاصل عدمه

وقولهم : أراد به الاسماء الموجودة فى زمانه ، انما يصح أن لو لم يكن جميع الاسماء موجودة فى زمانه ، وهو غير مسلم ، بل البارى تعالى علمه كل ما يمكن التخاطب به ، ويجب الحمل عليه عملا بعموم اللفظ

قولهم : من الجائز أن يكون جميع الاسماء من مصطلح من كان قبل آدم

قلنا : وان كان ذلك محتملا ، الا أن الأصل عدمه ، فمن ادعاه يحتاج الى دليل ، وبه يبطل أنه يحتمل أنه أنسيها ، إذ الاصل عدم النسيان ، وبقاء ما كان على ما كان . وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من تأويل قول الملائكة « لا علم لنا الا ما علمتنا » اذ هو مبنى على ماقيل من التأويل في حق آدم ، وقد عرف جوابه

قولهم : المراد من قوله تعالى « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » أنه لا تفريط فيما فى الكتاب ، ليس كذلك . فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعاً . فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيداً

قولهم : لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم ، فقد سبق جوابه ، وبه يخرج الجواب عما ذكروه على قوله تعالى « تبياناً لكل شيء » وعن قوله « علم الانسان ما لم يعلم »

قولهم فى آية الذم ، انما ذمهم على اعتقادهم ، كون الاصنام آلهة ، فهو خلاف الظاهر من اضافة الذم الى التسمية . ولا يقبل من غير دليل

وما ذكروه على الآية الاخيرة ، فلا يخفى أن الترجيح بحمل اللفظ على اختلاف اللغات دون حمله على الاقدار ، على اللغات ، أقل فى الاضمار ، اذ هو يفتقر الى إضمار اللغات لا غير . وما ذكروه يفتقر الى إضمار القدرة على اللغات ، فلا يصار اليه

قولهم فى المعنى انه يفضى الى التسلسل . ليس كذلك . فانه لا مانع أن يخلق الله تعالى العبارات ، ويخلق لمن يسمعها العلم الضرورى بأن واضعاً وضعها لتلك المعاني ، كما سبق

ثم ماذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح فان مايدعى به الى الوضع والاصطلاح لابد وأن يكون معلوما . فان كان معلوما بالاصطلاح لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف

وما ذكروه من المعارضة بالآية الأخيرة ، فانما يلزم أن لو كان طريق التوقيف منحصراً في الرسالة وليس كذلك ، بل جاز أن يكون أصل التوقيف معلوما ، إما بالوحى من غير واسطة ، وإما بخلق اللغات ، وخلق العلم الضرورى للسامعين بأن واضعا وضعها لتلك المعانى على ماسبق

وأما طرق معرفتها لنا ، فاعلم أن ما كان منها معلوما بحيث لايتشكك فيه مع التشكيك ، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا ، والعرض عرضا ، ونحوه من الأسامى ، فنعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع . ومالم يكن معلوما لنا ، ولا تواتر فيه ، فطريق تحصيل الظن به إنما هو إخبار الآحاد . ولعل الأكثر إنما هو الأول

القسم الثالث

فى المبادىء الفقهية والأحكام الشرعية

اعلم أن الحكم الشرعى يستدعى حاكما ، ومحكوما فيه ، ومحكوما عليه ، فلنفرض فى كل واحد أصلا ، وهى أربعة أصول

الاصل الاول

فى الحاكم

اعلم أنه لاحاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ماحكم به . و يتفرع عليه أن العقل لايحسن ، ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لاحكم قبل ورود الشرع . ولنرسم فى كل واحد مسألة :

المسألة الاولى

مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لاتوصف بالحسن والقبح لذواتها ، وأن العقل لايحسن ولا يقبح ، وإنما إطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلاثة ، إضافية غير حقيقية

أولها ، إطلاق اسم الحسن على ماوافق الغرض ، والقبيح على ما خالفه . وليس ذلك ذاتيا لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الأغراض ، بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض

وثانيها ، إطلاق اسم الحسن على ماأمر الشارع بالثناء على فاعله ، ويدخل فيه أفعال الله تعالى ، والواجبات والمندوبات ، دون المباحات . و إطلاق اسم القبيح على ماأمر الشارع بذم فاعله ، ويدخل فيه الحرام ، دون المكروه والمباح ، وذلك أيضا مما يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في الأفعال

وثالثها ، إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به ، والقدرة عليه أن يفعله ، بمعنى نفي الحرج عنه فى فعله ، وهو أعم من الاعتبار الأول (١) لدخول المباح فيه . والقبيح فى مقابلته ، ولا يخفى أن ذلك أيضا مما يختلف باختلاف الأحوال ، فلا يكون ذاتياً : وعلى هذا فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار الثانى والثالث ، وقبله بالاعتبار الثالث ، وما كان من أفعال العقلاء

(١) صوابه الثانى

قبل ورود الشرع بحسنه وقبيحه بالاعتبار الاول والثالث ، وبعده بالاعتبارات الثلاثة

وذهب المعتزلة ، والكرامية ، والخوارج ، والبراهمة ، والثنوية وغيرهم إلى أن الأفعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها ، لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل ، كحسن الايمان ، وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق المضر ، وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات . لكن اختلفوا : فزعمت الاوائل من المعتزلة أن الحسن ، والقبيح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه ، ومنهم من أوجب ذلك كالجبائية ، ومنهم من فصل وأوجب ذلك فى القبح دون الحسن . ونشأ بينهم بسبب هذا الاختلاف اختلاف فى العبارات الدالة على معني الحسن والقبيح ، أو ما نأليها والى مناقضتهم فيها فى علم الكلام

وقد احتج أصحابنا بحجج

الأولى — أنه لو كان الكذب قبيحا لذاته ، للزم منه أنه إذا قال . إن بقيت ساعة أخري كذبت (١) ، أن يكون الحسن منه في الساعة الأخرى الصدق ، أو الكذب : والأول ممتنع لما يلزمه من كذب الخبر الأول ، وهو قبيح ، ومالزم منه القبيح فهو قبيح ، فلم يبق غير الثانى وهو المطلوب

الثانية — لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتيا ، فاذا قال القائل : زيد فى الدار ، ولم يكن فيها فالمقتضى لقبحه ، إما نفس ذلك اللفظ ، وإما عدم المخبر عنه ، واما مجموع الأمرين . واما أمر خارج : الاول يلزمه قبح ذلك الخبر ، وان كان صادقا ، والثانى يلزمه أن يكون العدم علة للأمر الثبوتى ، والثالث يلزمه أن يكون العدم جزء علة الأمر الثبوتى ، والكل محال ، وان كان الرابع ، فذلك المقتضى الخارج اما لازم للخبر المفروض واما غير لازم . فان كان الاول ، فان كان لازما لنفس اللفظ ، لزم قبحه وان كان صادقا ، وان كان لازما لعدم المخبر عنه أو لمجموع الامرين ، كان العدم مؤثراً فى الامر الثبوتى ، وهو محال . وان كان لازما لامر خارج ، عاد التقسيم في ذلك الخارج ، وهو تسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي الخارج لازما للخبر الكاذب أمكن مفارقته له ، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا .

الثالثة — لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته ، فالمقتضي له لابد وأن يكون ثبوتيا ، ضرورة اقتضائه للقبح الثبوتى ، وهو ان كان صفة لمجموع حروف الخبر ، فهو محال ، لاستحالة اجتماعها في الوجود ، وان كان صفة لبعضها ، لزم أن تكون أجزاء الخبر الكاذب كاذبة ، ضرورة كون المقتضى لقبح الخبر الكاذب ، انما هو الكذب ، وذلك محال

الرابعة — أنه لو كان قبح الكذب وصفا حقيقيا ، لما اختلف باختلاف الاوضاع ، وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذبا وقبيحا بوضع الواضع له أمرا أو نهيا

الخامسة — لو كان الكذب قبيحا لذاته ، لما كان واجبا ولا حسنا عند ما إذا استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله

السادسة — لو كان الظلم قبيحا لكونه ظلما ، لكان المعلول متقدما على علته ، لان قبح الظلم الذى هو معلول للظلم متقدم على الظلم ، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله ، وكان القبح مع كونه وصفا ثبوتيا

(١) هذه عبارته هنا . وعبارته في كتابه منتهى السول أوضح منها . وهى لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته لزم منه المحال . و بيانه من وجوه . الاول انه إذا قال القائل إن بقيت ساعة أخري كذبت لم يحسن منه الصدق بتقدير بقائه . لما فيه من كذب خبره الاول : فكان ضده حسنا

ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللا بما العدم جزء منه ، وذلك لان مفهوم الظلم أنه اضرار غير مستحق ، والا ستحقاق ، عدم ، وهو ممتنع

السابعة — أن أفعال العبد غير مختارة له وما يكون كذلك لايكون حسنا ولاقبيحا لذاته اجماعا، وبيان كونه غير مختار أن فعله إن كان لازما له ، لا يسعه تركه . فهو مضطر اليه ، لامختار له ، وإن جاز تركه ، فان افتقر في فعله الى مرجح عاد التقسيم ، وهو تسلسل ممتنع ، والا فهو اتفاقي لااختيارى وهذه الحجج ضعيفة :

أما الاولى ، فلانه أمكن أن يقال بأن صدقه فى الساعة الاخرى حسن ، ولا يلزم من ملازمة القبيح له قبحه ، وإن كان قبيحاً من جهة استلزامه للقبيح ، فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر الى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح ، كما هو مذهب الجبائية . وإن قدر امتناع ذلك : فلا يمتنع الحكم بقبح صدقه لما ذكروه ، وقبح كذبه لكونه كذباً

وأما الثانية : فلانه لا امتناع من القول بقبح الخبر مشروطاً بعدم زيد فى الدار ، والشرط غير مؤثر

وأما الثالثة ، فلما يلزمها من امتناع اتصاف الخبر بكونه كاذباً وهو محال

وأما الرابعة ، فلانه لامانع من أن يكون قبح الخبر الكاذب مشروطاً بالوضع ، وعدم مطابقته للمخبر عنه ، مع علم المخبر به ، كما كان ذلك مشروطاً فى كونه كذباً

وأما الخامسة ، فلان الكذب فى الصورة المفروضة غير متعين لخلاص النبي لامكان الاتيان بصورة الخبر من غير قصد له ، أو مع التعريض وقصد الاخبار عن الغير . وإذا لم يكن متعيناً له ، كان قبيحاً وإن قدر تعيينه ، فالحسن والواجب ، مالازمه من تخليص النبي ، لا نفس الكذب . واللازم غير الملزوم وغايته أنه لايأثم به مع قبحه ، ولايحرم شرعاً لترجح المانع عليه

وأما السادسة ، فلانه أمكن منع تقدم قبح الظلم عليه ضرورة كونه صفة له ، بل المتقدم إنما هو الحكم على ماسيوجد من الظلم بكونه قبيحا شرعاً وعرفاً . وأمكن منع تعليل القبح بالعدم ، وعدم الاستحقاق وإن كان لازما للظلم ، فلا يلزم أن يكون داخلا في مفهومه . فأمكن أن يكون الظلم علة القبح بما فيه من الأمر الوجودى ، والعدم شرطه

وأما السابعة فلانه يلزم منها أن يكون الرب تعالى مضطراً الى أفعاله ، غير مختار فيها لتحقق عين ما ذكروه من القسمة فى أفعاله ، وهو محال ويلزم أيضا منها امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعى على الأفعال ، والجواب يكون مشتركا

والمعتمد في ذلك أن يقال لو كان فعل من الافعال حسنا أو قبيحا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا وحسنا وليس هو نفس ذات الفعل ، وإلا كان من علم حقيقة الفعل عالما بحسنه وقبحه ، وليس كذلك ، لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف العلم بحسنه وقبحه على النظر ، كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع . وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية ، لأن نقيضه ، وهو لاحسن ولاقبح ، صفة للعدم المحض ، فكان عدمياً . ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً ، وهو قائم بالفعل لكونه صفة له ، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال . وذلك لأن العرض الذى هو محل العرض ، لابد وأن يكون قائما بالجوهر ، أو إما هو في آخر الأمر قائما بالجوهر ، قطعاً للتسلسل الممتنع ، وقيام العرض بالجوهر لامعنى له غير وجوده في حيث الجوهر ، تبعاً له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لامعنى له سوى أنه في حيث العرض الذي قيل إنه قائم به ، وحيث ذلك العرض هو حيث

الجوهر ، فهما فى حيث الجوهر وقائمان به ، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر ، وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به

فان قيل : ماذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكناً ، ومعلوماً ومقدوراً ومذكوراً ، وهو محال . ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مدلوله

وبيانه من جهة الاستدلال والالزام

أما الاستدلال ، فمن وجهين . الاول . اتفاق العقلاء على حسن الصدق النافع ، وقبح الكذب المضر وكذلك حسن الايمان : وقبح الكفران ، وغير ذلك ، مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من عرف أو شريعة ، أو غير ذلك ، فكان ذاتيا والعلم به ضرورى : الثانى . انا نعلم أن من استوي فى تحصيل غرضه الصدق والكذب ، وقطع النظر فى حقه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الاحوال ، فانه يميل الى الصدق ، ويؤثره ، وليس ذلك الا لحسنه في نفسه . وكذلك نعلم أن من رأى شخصاً مشرفا على الهلاك وهو قادر على انقاذه ، فانه يميل إليه ، وان كان بحيث لا يتوقع فى مقابلة ذلك حصول غرض دنيوى ولا أخروى ، بل ربما كان يتضرر بالتعب والتعني ، وليس ذلك إلا لحسنه في ذاته

وأما من جهة الالزام . فهو أنه لو كان السمع ، وورود الامر والنهى ، هو مدرك الحسن والقبح ، لما فرق العاقل بين من أحسن إليه وأساء ، ولما كان فعل الله حسناً قبل ورود السمع . ولجاز من الله الامر بالمعصية ، والنهى عن الطاعة ، ولجاز إظهار المعجزة على يد الكذاب ، ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ، ولكان الوجوب أيضاً متوقفاً على السمع . ويلزم من ذلك إفحام الرسل من حيث إن النبي إذا بعث وادعى الرسالة ، ودعا إلى النظر في معجزاته ، فللمدعو أن يقول : لا أنظر فى معجزاتك ، ما لم يجب على النظر ، ووجوب النظر متوقف علي استقرار الشرع بالنظر في معجزتك وهو دور

والجواب . عن الأول .

أن ما ذكروه من الصفات فأمور تقديرية ، فمفهوم نقائضها سلب التقدير ، والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية ، فلا يلزم منه قياس العرض بالعرض . فان قيل مثله فى الحسن والقبح ، فقد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات ، وهو المطلوب وعن المعارضة الأولى بمنع اجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما ذكروه . فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك ، كبعض الملاحدة . ونحن أيضا لا نوافق على قبح إيلام البهائم من غير جرم ولا غرض ، وهو من صور النزاع ، وان كان ذلك متفقا عليه بين العقلاء ، فلا يلزم أن يكون العلم به ضرورياً ، والا لما خالف فيه أكثر العقلاء عادة . وان كان ذلك معلوما ضرورة ، فلا يلزم من أن يكون ذاتياً . الا أن يكون مجرداً عن أمر خارج ، وهو غير مسلم على ما يأتى . وعن المعارضة الثانية ، أنه لا يخلو إما أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه أو لا يقال به . والاول يلزمه ابطال الاستدلال . والثانى يمنع معه إيثار أحد الامرين دون الآخر . وعلي هذا ان كان ميله الى الانقاذ لتحقق أمر خارج ، فالاستدلال باطل ، وإن لم يكن ، فالميل الى الانقاذ لا يكون مسلما ، وان سلم دلالة ما ذكرتموه فى حق الشاهد ، فلا يلزم مثله في حق الغائب إلا بطريق قياسه على الشاهد . وهو متعذر لما بيناه فى علم الكلام ، ثم كيف يقاس ، والاجماع منعقد على التفرقة . بتقبيح تمكين السيد لعبيده من الفواحش ، مع العلم بهم والقدرة على منعهم ، دون تقبيح ذلك بالنسبة إلى الله تعالى

فان قيل : انما لم يقبح من الله ذلك لعدم قدرته على منع الخلق من المعاصي ، وذلك لأن ما يقع من العبد من المعصية ، لا بد وأن يكون وقوعها معلوماً للرب ، والا كان جاهلا بعواقب الامور ، وهو محال. ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم الوقوع له ، لا يكون مقدوراً كما ذهب اليه النظام

قلنا : فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد ، وأولى أن لا يكون السيد قادراً على المنع ومع ذلك فالفرق واقع

والجواب : عن الالزام الاول . أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته ، وبمعنى ما للفاعل أن يفعله ، وان لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع ، لا بالمعني الذاتى

وعن الثاني : أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن ، بمعنى أن له فعله

وعن الثالث . أنه لا معني للطاعة عندنا إلا ماورد الامر به ، ولا معني للمعصية الا ما ورد النهى عنه . وعلي هذا ، فلا يمتنع ورود الامر بما كان منهيا ، والنهى بما كان مأموراً

وعن الرابع . أنه انما يلزم أن لو لم يكن الامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوي القبح الذاتى . وليس كذلك . وبه اندفاع الالزام الخامس أيضا

وعن السادس ماسيأتى فى المسألة بعدها ، واذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتى لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا . وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع ، اذهما مبنيان علي ذلك غير أن عادة الاصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين اظهاراً لما يختص بكل واحد من الاشكالات والمناقضات

المسألة الثانية

مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعاً ، لا عقلا ، خلافا للمعتزلة فى الوجوب العقلى

احتج أصحابنا على امتناع ايجاب العقل لذلك ، بأن قالوا : لو كان العقل موجبا ، فلا بد وأن يوجب لفائدة ، والا كان ايجابه عبثا . وهو قبيح ، ويمتنع عود الفائدة الى الله تعالى لتعاليه عنها . وان عادت الى العبد . فاما أن تعود اليه في الدنيا . أو فى الاخرى

الاول محال . فان شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى . لان الشكر فرع المعرفة . وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية ، وفعل المستحسنات العقلية . وهو فرع التحسين والتقبيح العقلى . وقد أبطلناه ، فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذى لا حظ للنفس فيه

والثانى محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها . ولا اخبار ، وأيضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجح فعله على تركه . وبالعقل يعرف الترجيح لا أنه مرجح. فلا يكون موجبا . اذ الموجب هو المرجح . واذا بطل الايجاب العقلى تعين الايجاب الشرعى ضرورة انعقاد الاجماع علي حصر الوجوب في الشرع والعقل . فاذا بطل أحد القسمين تعين الثانى منهما

فان قيل : شكر المنعم معلوم لكل أحد ضرورة . فما ذكرتموه استدلال علي ابطال أمر ضرورى ، فلا يقبل . وإن لم يكن كذلك . فلم قلتم ان ايجاب العقل للشكر لا بد وأن يكون لفائدة . قولكم «حتى لا يكون عبثا قبيحا » فهذا منكم لا يستقيم مع انكار القبح العقلى ، كيف وان تلك الفائدة اما أن تكون واجبة التحصيل واما أن لا تكون كذلك . فان كانت واجبة التحصيل استدعت فائدة أخرى . وهو

تسلسل ممتنع . وان لم تكن واجبة . فما يوجبه العقل بها أولى أن لايكون واجبا . وان كان لفائدة . فما المانع أن تكون الفائدة في الشكر نفس الشكر لا أمراً خارجاً عنه ، كما أن تحصيل المصلحة ، ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره . وان كان لابد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكراً ، فما المانع أن تكون الفائدة الامن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر على ما أنعم الله به عليه من النعم ، اذهو محتمل ، ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله . وذلك من أعظم الفوائد . وان سلم دلالة ما ذكرتموه علي امتناع الايجاب العقلى ، لكنه بعينه دال على امتناع الايجاب الشرعى

والجواب أن ذلك يكون مشتركا ، وان لم يكن كذلك . ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل علي جواز الايجاب العقلى وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصرت مدارك الوجوب فى الشرع ، لما ذكرتموه من الاجماع . وذلك محال ، لما يلزم عنه من إفحام الرسل ، وإبطال مقصود البعثة . وذلك أن النبي إذا ادعى الرسالة ، و تحدي بالمعجزة ، ودعا الناس الى النظر فيها لظهور صدقه ، فللمدعو أن يقول : لا أنظر فى معجزتك ، إلا أن يكون النظر واجبا على شرعا . ووجوب النظر شرعا متوقف على استقرار الشرع ، وذلك متوقف على وجوب النظر ، وهو دور ممتنع

والجواب : لا نسلم أن العلم الضرورى بما ذكروه عقلا ، إذ هو دعوى محل النزاع ، وإن سلم ذلك ، لكن بالنسبة الى من ينتفع بالشكر ، ويتضرر بعدمه . وأما بالنسبة الى الله تعالى مع استحالة ذلك فى حقه ، فلا

قولهم : لم قلتم برعاية الفائدة ، قلنا : لما ذكرناه

قولهم : هذا منكم لا يستقيم — قلنا : انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم ، لكونه قائلا به ، وبه يبطل ما ذكروه فى ابطال رعاية الفائدة . كيف وقد أمكن أن يقال بوجوب تحصيل الحكمة لحكمة هى نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ، ودفع المفسدة عن النفس . ولا يمكن أن يقال مثل ذلك فى فعل الشكر . فان نفس الفعل ليس هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ، ولو أمكن ذلك ، لأمكن أن يقال مثله في جميع الأفعال ، وهو خلاف الاجماع . واذا لم تكن الفائدة المطلوبة من ايجاده في التقسيم بحاله

قولهم : ما المانع أن تكون الفائدة هى الأمن على ما ذكروه ، فهو مبنى على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله ، وهو غير مسلم ، على ما هو معلوم ، من أكثر العقلاء شاهداً ، وبتقدير صحة ذلك ، فما ذكروه معارض باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى واتعابه لنفسه ، وتصرفه فيها ، مع أنها مملوكة لله تعالى دون اذنه من غير منفعة ترجع اليه ولا الى الله تعالى . وليس أحدهما أولى من الآخر ، بل ربما كان هذا الاحتمال راجحاً ، وذلك من جهة أنه قد تقرر فى العقول أن من أخذ في التقرب والخدمة الى بعض الملوك العظماء بتحريك أنملته في كسر بيته ، واظهار شكره بين العباد فى البلاد على اعطائه لقمة من الخبز مع استغناء الملك عنها ، فانه يعد مستهزئاً بذلك الملك ، مستحقا للعقاب علي صنعه

ولا يخفى أن شكر الشاكرين بالنسبة الى جلال الله تعالى دون تحريك الانملة بالنسبة الى جلال الملك . وأن ما أنعم الله به على العبيد لعدم تناهى ملكه ، وتناهى ملك غيره دون تلك اللقمة ، فكان المتعاطى لخدمة الله وشكره على ما أنعم به عليه به أولى بالذم واستحقاق العقاب . ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبيد وحثهم عليه ، لما وقع الاقدام عليه

وما يقال من حال المشتغل بالشكر والخدمة أرجى حالا من المعرض عن ذلك عرفاً ، فكان أولى .

فهو مسلم فى حق من ينتفع بالخدمة والشكر ، ويتضرر بعدمهما . والبارى تعالى منزه عن ذلك . فلا يطرد ما ذكروه في حقه

قولهم : ما ذكرتموه لازم عليكم فى الايجاب الشرعى ، ليس كذلك . فان الفائدة الأخروية . وإن لم يستقل العاقل بمعرفتها ، فالله تعالى عالم بها . كيف وان ذلك انما يلزم منا ان لو اعتبرنا الحكمة في الايجاب الشرعى ، وليس ذلك على ما عرف من أصلنا

وأما المعارضة بما ذكروه من افحام الرسل ، فجوابه من وجهين : الاول ، منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو فى المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة فى نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة ، فقد استقر الشرع وثبت ، والمدعو مفرط فى حق نفسه ،

الثانى ، ان الدور لازم على القائل بالايجاب العقلى لأن العقل بجوهره غير موجب دون النظر والاستدلال وإلا لما خلا عاقل عن ذلك . وعند ذلك فللمدعو أن يقول لا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر ، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر ، وهو دور مفحم . والجواب اذ ذاك يكون واحداً . على كل تقدير فالمسألة ظنية ، لا قطعية

المسالة الثالثة

مذهب الاشاعرة وأهل الحق أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع . وأما المعتزلة ، فانهم قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية الى ما حسنه العقل ، وإلى ما قبحه ، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فما حسنه العقل ، إن استوي فعله وتركه فى النفع والضرر ، سموه مباحاً . وإن ترجح فعله على تركه ، فان لحق الذم بتركه سموه واجباً ، وسواء كان مقصودا لنفسه ، كالايمان أو لغيره ، كالنظر المفضى الى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه ، سموه مندوباً وما قبحه العقل ، فان التحق الذم بفعله سموه حراماً ، وإلا فمكروه . وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فقد اختلفوا فيه فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين

احتجت الأشاعرة بالمنقول والمعقول : أما المنقول ، فقول الله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ووجه الدلالة منه أنه أمن من العذاب قبل بعثه الرسل . وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة . وإلا لما أمن من العذاب بتقدير ترك الواجب ، وفعل المحرم ، إذ هو لازم لهما وأيضاً قوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ومفهومه يدل على الاحتجاج قبل البعثة . ويلزم من ذلك نفى الموجب والمحرم

وأما من جهة المعقول ، فلأن ثبوت الحكم إما بالشرع أو بالعقل بالاجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق في المسألة المتقدمة ، فلا حكم

فان قيل أما الآية الأولى ، فلا حجة فيها فانه ليس العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم ولهذا يجوز انفكاكه عنهما بناء على عفو أو شفاعة ، فنفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيهما . سلمنا أنه لازم لهما لكن بعد ورود الشرع لا قبله . وعلى هذا ، فلا يلزم نفيهما من نفيه قبل ورود الشرع . سلمنا أنه لازم لهما ، لكنه لازم للواجب والمحرم شرعاً أو عقلا . الاول مسلم ، والثانى ممنوع . وعلى هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع نفى الواجب والمحرم شرعاً لا عقلا ، سلمنا ذلك ، ولكن ليس في الآية ما يدل على نفى الاباحة والوقف ، لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك إجماعاً

وأما الآية الاخرى « وإن سلمنا كون المفهوم حجة فالاعتراض على الآية الاولى بعينه وارد ههنا وأما ماذكرتموه من المعقول ، فقد سبق مافيه كيف وأن ماذكرتموه من الدلالة على نفي الحكم حكم بنفى الحكم فكان متناقضاً

والجواب عن السؤال أن وقوع العذاب بالفعل ، وإن لم يكن لازما من ترك الواجب وفعل المحرم فلازمه عدم الامن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم دونه . وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع على مادلت عليه الآية ، فلاملزوم . وبه يندفع ماذكروه من السؤال الثانى والثالث

والتمسك بالآية إنما هو فى نفى الوجوب والحرمة قبل لا غير ، ونفى ماسوى ذلك فانما يستفاد من دليل آخر على ماسنبينه . وبه اندفع السؤال الرابع

وماذكروه على الدليل العقلى فقد سبق أيضاً جوابه . ونفى الحكم وإن كان حكما ، غير أن المنفى ليس هو الحكم مطلقا ليلزم التناقض ، بل نفى ماأثبتوه من الاحكام المذكورة ، فلا تناقض

وأما القائلون بالاباحة إن فسروها بنفى الحرج عن الفعل والترك ، فلا نزاع في هذا المعنى ، وإنما النزاع فى صحة إطلاق لفظ الاباحة بازائه . ولهذا فانه يمتنع إطلاق لفظ الاباحة على أفعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها ، وإن فسروها بتخيير الفاعل بين الفعل والترك ، فاما أن يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه وإما من غيره : فان كان الاول ، فيلزم منه تسمية أفعال الله مباحة ، لتحقق ذلك فى حقه ، وهو ممتنع بالاجماع . وإن كان الثاني ، فالمخير إما الشرع وإما العقل بالاجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، وتخيير العقل عندهم إنما يكون فيما استوى فعله وتركه من الأفعال الحسنة عقلا ، أو فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، وهو فرع الحسن والقبح العقلى ، وقد أبطلناه . وإن فسروه بأمر آخر ، فلا بد من تصويره

فان قيل : المباح هو المأذون فى فعله ، وقد ورد دليل الاذن من الله تعالى قبل ورود الشرع ، وإن لم ترد صورة الاذن . وبيانه من وجهين :

الاول ، هو أن الله تعالى خلق الطعوم فى المأكولات ، والذوق فينا ، وأقدرنا عليها ، وعرفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة لنا ، غير مضرة ، ولا ضرر عليه فى الانتفاع بها ، وهو دليل الاذن منه لنا فى ذلك . وصار هذا كما لو قدم إنسان طعاماً بين يدي إنسان على هذه الصفات ، فان العقلاء يتمضون بكونه قد أذن له فيه

الثانى ، أن خلقه للطعوم فى الاجسام مع إمكان ألا يخلقها ، لا بد له من فائدة نفياً للعبث عنه ، وليست تلك الفائدة عائدة الى الله تعالى ، لتعاليه عنها ، فلا بد من عودها إلى العبد ، وليست هى الاضرار ، ولاما هو خارج عن الاضرار والانتفاع ، إذ هو خلاف الاجماع ، فكانت فائدتها الانتفاع بها ، وهو دليل الاذن فى إدراكها . وسواء كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بها ، وتقويم البنية ، أو بجهة تجنبها لنيل الثواب ، أو الاستدلال بها على معرفة الله تعالى لتوقف ذلك كله علي إدراكها واحتمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها ، لا يكون مانعاً من الاذن والحكم بالاباحة ، بدليل الاستضاءة بسراج الغير ، والاستظلال بحائطه

قلنا أما الوجه الاول ، فحاصله يرجع الى قياس الغائب على الشاهد ، وقد أبطلناه

وأما الثانى فمبنى على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى ، وهو ممنوع على ما عرف من أصلنا . ثم إذا كان مأذوناً فيه من جهة الشارع ، فاباحته شرعية لا عقلية

وأما القائلون بالوقف . إن عنوا به توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فحق ، وإن عنوا به الاحجام عن الحكم بالوجوب . أو الحظر ، أو الاباحة لتعارض أدلتها ، ففاسد لما سبق

الاصل الثانى

فى حقيقة الحكم الشرعى وأقسامه ، وما يتعلق به من المسائل

ويشتمل على مقدمة وستة فصول .

أما المقدمة ، ففى بيان حقيقة الحكم الشرعى وأقسامه ، أما حقيقته . فقد قال بعض الاصوليين : إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين . وقيل انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد . وهما فاسدان ، لان قوله تعالى . « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « خالق كل شىء » خطاب من الشارع ، وله تعلق بأفعال المكلفين والعباد ، وليس حكما شرعياً بالاتفاق . وقال آخرون : إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير . وهو غير جامع . فان العلم يكون أنواع الادلة حججا ، وكذلك الحكم بالملك والعصمة ونحوه أحكام شرعية ، وليست على ما قيل .

والواجب أن نعرف معنى الخطاب أولا ضرورة توقف معرفة الحكم الشرعى عليه فنقول . قد قيل فيه : « هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئاً » وهو غير مانع ، فانه يدخل فيه الكلام الذى لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع ، فانه على ما ذكر من الحد ، وليس خطاباً

والحق إنه « اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو هو متهيء لفهمه »

(فاللفظ) احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والاشارات المفهمة . و (المتواضع عليه) احتراز عن الالفاظ المهملة . و (المقصود بها الافهام) احتراز عما ورد على الحد الاول . وقولنا (لمن هو متهيء لفهمه) احتراز عن الكلام لمن لا يفهم ، كالنائم والمغمى عليه ونحوه

واذا عرف معنى الخطاب ، فالاقرب أن يقال فى حد الحكم الشرعى إنه « خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية »

فقولنا (خطاب الشارع) احتراز عن خطاب غيره . والقيد الثاني احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية ، كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها ، وهو مطرد منعكس لا غبار عليه وإذا عرف معنى الحكم الشرعى . فهو إما أن يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء أولا يكون . فان كان الاول ، فالطلب إما للفعل أو للترك ، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم . فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الندب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم فهو الكراهة ، وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء ، فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير ، او غيره . فان كان الاول . فهو الاباحة ، وان كان الثانى فهو الحكم الوضعى . كالصحة والبطلان ونصب الشىء سبباً او مانعاً او شرطاً ، وكون الفعل عبادة وقضاء واداء وعزيمة ورخصة الى غير ذلك

فلنرسم فى كل قسم منها فصلا . وهى ستة فصول :

الفصل الاول

في حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل

اما حقيقة الوجوب ، فاعلم ان الوجوب في اللغة قد يطلق بمعنى السقوط . ومنه يقال . وجبت الشمس اذا سقطت ، ووجب الحائط اذا سقط . وقد يطلق بمعني الثبوت والاستقرار ، ومنه قوله عليه السلام « اذا وجب المريض ، فلا تبكين باكية » اى استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب

وأما فى العرف الشرعى ، فقد قيل : « هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه » وهو إن أريد (بالاستحقاق) ما يستدعي مستحقاً عليه فباطل ، لعدم تحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى ، علي ما بيناه في علم الكلام ، وبالنسبة الى أحد من المخلوقين بالاجماع ، وإن أريد به أنه لو عوقب ، لكان ذلك ملائما لنظر الشارع ، فلا بأس به

وقيل : هو ما توعد بالعقاب على تركه ، وهو باطل ، لان التوعد بالعقاب علي الترك خبر ، ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف فى خبر الصادق ، وإن كان ذلك في حق غيره يعد كرماً وفضيلة ، لما يلزمه من المصلحة الراجحة ، وليس كذلك لجواز العفو عنه

وقيل : هو الذى يخاف العقاب على تركه ، ويبطل بالمشكوك فى وجوبه ، كيف وإن هذه الحدود ليست حداً للحكم الشرعى ، وهو الوجوب ، بل للفعل الذى هو متعلق الوجوب

والحق فى ذلك أن يقال : الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً فى حالة ما . فالقيد الاول احتراز عن خطاب غير الشارع ، والثانى احتراز عن بقية الاحكام ، والثالث احتراز عن ترك الواجب الموسع فى أول الوقت فانه سبب للذم بتقدير اخلاء جميع الوقت عنه ، وإخلاء أول الوقت من غير عزم على الفعل بعده . وعن ترك الواجب المخير ، فانه سبب للذم بتقدير ترك البدل ، وليس سبباً له بتقدير فعل البدل وعلى هذا ، إن قلنا إن الاذان وصلاة العيد فرض كفاية ، واتفق أهل بلدة على تركه قوتلوا . وإن قلنا إنه سنة ، فلا

وبالجملة فلابد فى الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم أو الثواب الخاص به . فانه لا تحقق للوجوب مع تساوى طرفي الفعل والترك في الغرض . وربما أشار القاضي أبو بكر الى خلافه . وإذا عرف معنى الوجوب الشرعى فلا بد من الاشارة الى ما يتعلق به من المسائل ، وهى سبع

المسألة الاولى

هل الغرض غير الواجب ، أو هو هو ،

أما في اللغة ، فالواجب هو الساقط والثابت ، كما سبق تعريفه وأما الفرض فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ، ومنه قولهم : فرضتا القوس ، للحزتين اللتين في سيتيه موضع الوتر وفرضة النهر وهو موضع اجتماع السفن ، ومنه قولهم : فرض الحاكم النفقة ، أى قدرها . وقد يطلق بمعنى الانزال . ومنه قوله تعالى : « إن الذى فرض عليك القرآن » أى أنزل ، وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله تعالى « ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له » أى أحل له

وأما فى الشرع ، فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا ، إذ الواجب فى الشرع على ما

ذكرناه ، عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً فى حالة ما . وهذا المعنى بعينه متحقق فى الفرض الشرعى . وخص أصحاب أبى حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعاً به ، واسم الواجب بما كان مظنوناً ، مصيراً منهم الى أن الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدراً علينا ، بخلاف المقطوع . فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون . والاشبه ما ذكره أصحابنا من حيث إن الاختلاف فى طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا معلوماً ، وهذا مظنوناً ، غير موجب لاختلاف ما ثبت به

ولهذا ، فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء ، والقوة والضعف ، بحيث إن المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض ، لا يوجب اختلاف الواجب فى حقيقته من حيث هو واجب . وكذا اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها . وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام ، كيف وإن الشارع قد أطلق اسم الفرض على الواجب فى قوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » أى أوجب . والاصل أن يكون مشعراً به حقيقة وأن لا يكون له مدلول سواه ، نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ . والذى يؤيد إخراج قيد القطع عن مفهوم الفرض إجماع الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدى من الصلوات المختلف في صحتها بين الأئمة بقولهم : أد فرض الله تعالى . والأصل فى الاطلاق الحقيقة ، وما ذكره الخصوم فى تخصيص اسم الفرض المقطوع به ، فمن باب التحكم ، حيث إن الفرض فى اللغة هو التقدير مطلقا كان مقطوعاً به أو مظنونا . فتخصيص ذلك بأحد القسمين دون الآخر بغير دليل ، لا يكون مقبولا ، وبالجملة فالمسألة لفظية

المسألة الثانية

لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين ، والواجب على الكفاية من جهة الوجوب ، لشمول حد الواجب لهما ، خلافا لبعض الناس ، مصيرا منه إلى أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير ، بخلاف واجب الكفاية ، وغايته الاختلاف فى طريق الاسقاط ، وذلك لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة ، كالاختلاف فى طريق الثبوت كما سبق . ولهذا ، فان من ارتد وقتل ، فقتله بالردة ، وبالقتل واجب . ومع ذلك فأحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الواجب الآخر . ولم يلزم من ذلك اختلافهما

المسألة الثالثة

اختلفوا فى الواجب المخير كما في خصال الكفارة . فمذهب الأشاعرة والفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف ، وأطلق الجبائى وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير

حجة أصحابنا أنه لا يخلو إما أن يقال بوجوب الجميع ، أو بوجوب واحد . والواحد ، إما معين ، وإما غير معين . لا جائز أن يقال بالأول لخمسة أوجه :

الأول ، أنه لو كان التخيير موجباً للجميع ، لكان الأمر بايجاب عتق عبد من العبيد على طريق التخيير موجباً للجميع ، وهو محال

الثانى ، أن ذلك مما يمنع من التخيير ، ولهذا فانه لا يحسن أن يقول القائل لغيره : أوجبت عليك صلاتين . فصل أيهما شئت واترك أيهما شئت . كما لا يحسن أن يقول : أوجبت عليك الصلاة ،

وخيرتك فى فعلها وتركها ، لما فيه من رفع الواجب وليس ذلك من لغة العرب فى شيء

الثالث ، أن الواجب مالا يجوز تركه مع القدرة عليه . والأمر فيما نحن فيه بخلافه

الرابع ، أن الخصوم قد وافقوا على أنه لو أتى بالجميع ، أو ترك الجميع ، فانه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع

الخامس ، أنه لو كان الجميع واجباً . لنوى نية أداء الواجب فى كل واحدة من الخصال عند ما اذا فعل الجميع ، وهو خلاف الاجماع . ولا جائز أن يقال بأن الواجب واحد معين ، إذ هو خلاف مقتضى التخيير ، ولأنه كان يلزم أن لا يحصل الاجزاء بتقدير أداء غيره مع القدرة عليه ، وهو خلاف الاجماع . فلم يبق غير الابهام

غير أن أبا الحسين البصرى قد تكلف رد الخلاف في هذه المسألة الى اللفظ دون المعنى ، وذلك أنه قال : معنى إيجاب الجميع ان الله تعالى حرم ترك الجميع ، لا كل واحد واحد منها بتقدير فعل المكلف لواحد منها مع تفويض فعل اي واحد منها كان الى المكلف ، وهذا هو بعينه مذهب الفقهاء غير ان ما ذكره فى تفسير وجوب الجميع ، وان كان رافعاً للخلاف ، غير انه خلاف مانقله الأئمة عن الجبائى وابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك . فلننسج فى الحجاج على منوالهم

فان قيل : ما ذكرتموه من الدليل ، إنما يلزم أن لو كانت آية التكفير وهى قوله تعالى « فكفارته إطعام عشرة مساكين » الآية ، دالة على تخيير كل واحد واحد من الأمة بين خصال الكفارة بجهة الايجاب . وما المانع أن يكون ذلك إخباراً عما يوجد من الكفارة وتقديره فما يوجد من الكفارة هو إطعام من حانث ، أو كسوة من حانث آخر ، أو عتق من حانث آخر . سلمنا دلالتها على الايجاب لكن لا أنها خطاب بالتخيير لكل واحد واحد من الأمة ، بل المراد بها إيجاب الاطعام على البعض ، والكسوة على البعض والعتق على البعض . فكأنه قال : فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم ، أو الكسوة لبعض آخر ، أو العتق لبعض آخر ، سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض بما يدل على إبطال مدلوله . وبيانه من أحد عشر وجهاً

الأول أن الخصال المذكورة إما أن تكون مستوية فيما يرجع الى الصفات المقتضية للوجوب ، أو أنها مختصة بالبعض دون البعض . فان كان الأول ، فيلزم التسوية فى الوجوب بين الكل . وإن كان الثانى ، كان ذلك البعض هو الواجب بعينه دون غيره

الثانى إن الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالايجاب ، وخطاب الشرع إنما يتعلق بالمعين دون المبهم . ولهذا ، فانه يمتنع تعلق الايجاب بأحد شخصين لا بعينه ، فكذلك بفعل أحد أمرين لا بعينه ، وعند ذلك فيلزم تعلقه بالكل أو ببعض منه معين

الثالث أن الايجاب طلب ، والطلب يستدعى مطلوبا معيناً لما تحقق قبل . والمعين إما الكل أو البعض

الرابع أنه لو فعل العبد الجميع ، فانه يثاب ثواب من فعل واجباً ، فسببه يجب أن يكون مقدوراً للمكلف معيناً لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل العبد ، واستحالة إسناد المعين الى غير معين ، والمبهم ليس كذلك ، فلزم أن يكون الثواب على الجملة أو بعض معين منها

الخامس أنه لو ترك الجميع فانه يعاقب عقاب من ترك واجبا منها ، وذلك يدل على أن الجميع

واجب أو بعض منه معين كما سبق

السادس أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من الخصال ، لكان منها شيء لا بعينه غير واجب . والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة الواجب

السابع أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ، فعند التكفير بالجميع إما أن يسقط الفرض بمجموعها ، أو بكل واحد منها ، أو بواحد منها . فان كان الأول أو الثانى ، فالكل واجب ، وإن كان الثالث ، فذلك هو الفرض

الثامن ويخص إيجاب الجميع أنه لو كان الواجب واحداً ، لنصب الله عليه دليلا ، ولم يكله الى تعيين العبد لعدم معرفته بما فيه المصلحة ، كما فى سائر الواجبات . فحيث لم يعين ، دل على أن الكل واجب

التاسع أنه إذا كان الواجب واحداً لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف ، فالبارى تعالى يعلم ماسيعينه العبد ، فيكون الواجب معيناً عند الله تعالى . وإن لم يكن معيناً عند العبد قبل الفعل . ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعين وبين ما ليس واجباً ، وهو محال . فثبت أن الجميع واجب

العاشر أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ، فكفر ثلاثة كل واحد بواحد من الخصال ، غير ما كفر به الآخر ، لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقين . وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب كان الجميع واجبا

الحادى عشر أن الوجوب قد يعم عدداً من المتعبدين ويسقط بفعل الواحد منهم ، كفرض الكفاية فلا يمتنع أن يعم الوجوب عدداً من العبادات ، ويسقط بفعل واحدة منها

والجواب عن السؤال الأول : أن الاجماع من الأمة منعقد على أن المراد من الآية الوجوب لا نفس الاخبار .

وعن الثانى أن حمل الآية على ماذكروه مع مخالفته لاجماع السلف مما يحوج الى إضمارات كثيرة في الآية ، وهى ماقدروه من البعض فى قولهم ، فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم وكذلك فى الكسوة والعتق ، وهو على خلاف الأصل من غير حاجة ، كيف وإنه لو كان كما ذكروه ، لقال : فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة ، لوجوب الخصال الثلاث على الجميع بالنسبة الى الحانثين المذكورين

وعن المعارض الأول أنه مبني على وجوب رعاية المصلحة في أحكام الله تعالى : وهو غير مسلم كيف وإنه يلزم منه أن يكون الأمر على ماذكروه فى عقد الامامة لأحد الامامين الصالحين ، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من الكفؤين الخاطبين ، وفى إيجاب عتق عبد من العبيد ، وهو مخالف للاجماع وحيث تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه ، إنما كان لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب على ماسبق فى تحديده ، وذم أحد شخصين لا بعينه متعذر بخلاف الذم على أحد فعلين لا بعينه ، وبهذه الصور يكون اندفاع ماذكروه من المعارض الثانى وما بعده الى آخر التاسع

وعن العاشر أن الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها . وقد أتى بما وجب عليه ، وسقط به الفرض عنه ، فكان ما أتى به كل واحد واجباً ، لا أن الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ماقيل

وعن الحادى عشر أنا لا نمنع سقوط الواجب دون أدائه ، ولكن لا يلزم من ذلك أن تكون خصال

الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتاً على أعداد المكلفين فى فرض الكفاية ، لأن الاجماع منعقد على تأثيم الكل بتقدير اتفاقهم على الترك ، ولا كذلك فى خصال الكفارة . وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجتيه : إحدا كما طالق . فالمطلقة منهما واحدة لا بعينها . وإن وجب الكف عنهما والتخيير فى التعيين الى المطلق ، كما لو قيل في خصال الكفارة من غير فرق . ولا يخفى وجه الحجاج من الطرفين

المسألة الرابعة

اذا كان وقت الواجب فاضلا عنه ، كصلاة الظهر مثلا ، فمذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائى وابنه وغيرهما أنه واجب موسع ، وأن جميع أجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع الى سقوط الفرض به وحصول مصلحة الوجوب . وهل للواجب فى أول الوقت ووسطه بتقدير تأخير الواجب عنه الى ما بعده بدل ، اختلف هؤلاء فيه : فأثبته أصحابنا والجبائي وابنه ، وهو العزم على الفعل . وأنكره بعض المعتزلة ، كأبي الحسين البصري وغيره . وقال قوم : وقت الوجوب هو أول الوقت ، وفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء . وقال بعض أصحاب أبى حنيفة : وقت الوجوب هو آخر الوقت ، لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك : فمنهم من قال : هو نفل يسقط به الفرض . ومنهم من قال ، كالكرخى : إن المكلف اذا بقى بقدر المكلفين الى آخر الوقت ، كان مافعله واجبا ، وإلا فنفل . وحكى عنه أن الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان

حجة القائلين بالوجوب الموسع أن الأمر بصلاة الظهر ، وهو قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل » عام لجميع أجزاء الوقت المذكور . وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت ، وآخره على آخره ، ولا إقامة الصلاة فى كل وقت من أوقاته ، حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة ، إذ هو خلاف الاجماع ، ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه ، إذ لا دلالة للفظ عليه . فلم يبق إلا أنه أراد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه . ويكون المكلف مخيرا في إيقاع الفعل في أى جزء شاء منه ، ضرورة امتناع قسم آخر ، وهو المطلوب . ويدل على إرادة هذا الاحتمال حصول الاجزاء عن الواجب بأداء الصلاة فى أى وقت قدر منه ، فانه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل ، وأن الفعل في كل وقت قائم مقامه في غيره من الأوقات ، فيكون واجبا ، وإلا ، فلو لم يكن محصلا لمقصود الواجب ، فيلزم منه إما فوات مصلحة الواجب ، بتقدير فعل الصلاة في غير وقت الوجوب ، فتكون الصلاة حراما لكونها مفوتة لمصلحة الواجب ، وهو محال ، وإما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم منه وجوب فعل الصلاة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلاة فى الوقت المفروض ، وهو خلاف الاجماع

فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مطلوبكم ، وذلك أنه لو كان الفعل واجبا فى أول الوقت أو وسطه ، لما جاز تركه مع القدرة عليه ، إذ هو حقيقة الواجب . وإنما يتحقق ذلك بالنسبة الى آخر الوقت لانعقاد الاجماع على لحوق الاثم بتركه فيه ، بتقدير عدم فعله قبله . وأما قبل ذلك فالفعل فيه ندب لكونه مثابا عليه مع جواز تركه . ويسقط الفرض به فى آخر الوقت ، ولا يمتنع سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض ، كالزكاة المعجلة قبل الحول ، سلمنا أنه ليس بنفل ، ولكن ما المانع من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل ، أو تعيين الوقت الأول للوجوب وما بعده قضاء ، أو الحكم بكونه واجباً بتقدير بقائه بصفة المكلفين الى آخر الوقت ، كما قيل من المذاهب السابقة

والجواب عن جواز ترك الفعل فى أول الوقت انه لا يدل على عدم الوجوب مطلقاً، بل على عدم الوجوب المضيق. وأما الموسع، فلا. والفرق بين المندوب والواجب الموسع. جواز ترك المندوب مطلقاً، والموسع بشرط الفعل بعده فى الوقت الموسع. وحاصله راجع الى أن الواجب على المكلف إيقاع الفعل فى أى وقت شاء من أجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق الابهام والتعيين الى المكلف كما سبق في خصال الكفارة، أو بشرط العزم على الفعل بعده. ثم لو كان نفلا، لما سقط به الفرض لما سبق. والزكاة المعجلة واجبة مؤجلة بعد انعقاد سببها وهو ملك النصاب. لا انها نافلة، ولكان ينبغى أن تصح الصلاة بنية النفل. وليس كذلك. فان قيل: لو كان العزم بدلا عن الفعل فى أول الوقت لما وجب الفعل بعده، ولما جاز المصير اليه مع القدرة على المبدل، كسائر الأبدال مع مبدلاتها ولكان من أخر الصلاة عن أول الوقت مع الغفلة عن العزم يكون عاصياً لكونه تاركا للاصل وبدله كيف وإن الامر الوارد بايجاب الصلاة في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم، فايجابه يكون زيادة على مقتضي الامر. ثم جعل العزم بدلا عن صفة الفعل أو عن أصل الفعل، مع انه من افعال القلوب بعيد، إذ لا عهد لنا في الشرع بجعل أفعال القلوب أبدالا عن الافعال. ولا بجعل صفة الفعل مبدلا

قلنا: لم يكن بدلا عن أصل الفعل، بل عن تقديم الفعل، فلا يكون موجباً لسقوط الفعل مطلقاً ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل والمصير الى أحد المخيرين، غير مشروط بالعجز عن الآخر، لا انه من باب الوضوء مع التيمم، وإنما لم يعص مع تركه غافلا لعدم تكليف الغافل والامر وإن لم يكن متعرضاً للعزم، فلا يلزم منه امتناع جعله بدلا، فانه لايلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل

وأما استبعاد كون العزم بدلا عن صفة الفعل على ما ذكروه، فغير مستحق للجواب. ثم كيف يستبعد ذلك، والفدية فى حق الحامل عند خوفها على جنينها، وكذلك المرضع على ولدها، بدل عن تقديم الصوم في حقها، وهو صفة الفعل. وكذلك الندم توبة وهو من أعمال القلوب. وقد جعل بدلا عما فرط من أفعال الطاعات الواجبة حالة الكفر الاصلى

والجواب عن القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل انه إن أريد به أنا نتبين سقوط الفرض بالفعل فى ذلك الوقت، فهو مسلم ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه. وإن أرادوا به أنا نتبين أن غير ذلك الوقت لم يكن وقتاً للوجوب، بمعنى أنه، لو أدى فيه الفعل، لم يقع الموقع، فهو خلاف الاجماع وإن أريد به غير ذلك، فلا بد من تصويره

وعن القول بتعيين الوقت الاول للوجوب وما بعده للقضاء فيما سبق. كيف وأن الاجماع منعقد على أن ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح بنية القضاء

وعن الوقت انه خلاف الاجماع من السلف على أن من فعل الصلاة فى أول الوقت، ومات فى أثنائه انه أدى فرض الله، واثبت ثواب الواجب، وعلى ما حققناه من الوجوب الموسع لو أخر المكلف الصلاة عن أول الوقت بشرط العزم ومات، لم يلق الله عاصياً، نظراً الى إجماع السلف على ذلك وليس يلزم من ذلك إبطال معنى الوجوب حيث انه لا يجوز تركه مطلقاً، بل بشرط العزم علي ما تقدم. ولا يمكن أن يقال جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة، لكونها منطوية عنه، ولا بد من الحكم الجزم فى هذه الحال، أما بالبعضية. وهو خلاف الاجماع، وأما بنفيها ضرورة امتناع التوقف على ظهور العاقبة بالاجماع من سلف الامة. واذا عرف معنى الواجب الموسع، ففعله فى

وقته أول مرة يسمى أداء . وسواء كان فعله على نوع من الخلل لعذر ، أو لا على نوع من الخلل وإن فعل على نوع من الخلل لعذر ، ثم فعل فى ذلك الوقت مرة ثانية ، سمى اعادة ، وان لم يفعل فى وقته المقدر ، وسواء كان ذلك بعذر أو بغير عذر ، ثم فعل بعد خروج وقته سمى قضاء

المسألة الخامسة

اتفق الكل في الواجب الموسع على أن المكلف لو غلب على ظنه أنه يموت بتقدير التأخير عن أول الوقت فأخره ، أنه يعصي ، وإن لم يمت . واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت : هل يكون قضاء أو أداء . فذهب القاضى أبو بكر الى كونه قضاء ، وخالفه غيره فى ذلك

حجة القاضى أن الوقت صار مقدراً مضيقاً بما غلب على ظن المكلف أنه لا يعيش اكثر منه ، ولذلك عصى بالتأخير عنه . فاذا فعل الواجب بعد ذلك فقد فعله خارج وقته ، فكان قضاء كما فى غيره من العبادات الفائتة في أوقاتها المقدرة المحدودة

ولقائل أن يقول : غاية ظن المكلف أنه أوجب العصيان بالتأخير عن الوقت الذى ظن حياته فيه دون مابعده ، فلا يلزم من ذلك تضييق الوقت ، بمعنى أنه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعله للواجب فيه قضاء ، وذلك لانه كان وقتاً للاداء . والأصل بقاء ما كان على ما كان . ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الأصل أيضاً ، ولهذا فانه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي أن يكون فعل الواجب بعد ذلك فى الوقت قضاء ، وهو في غاية الاتجاه

المسألة السادسة

اتفقوا على أن الواجب اذا لم يفعل فى وقته المقدر ، وفعل بعده ، أنه يكون قضاء . وسواء تركه في وقته عمداً أو سهواً

واتفقوا على أن مالم يجب ، ولم ينعقد سبب وجوبه في الأوقات المقدرة ، ففعله بعد ذلك لا يكون قضاء ، لا حقيقة ولا مجازاً ، كفوائت العملوات فى حالة الصبي والجنون

واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ، ولم يجب لمانع ، أو لفوات شرط من خارج ، وسواء كان المكلف قادراً على الاتيان بالواجب في وقته ، كالصوم في حق المريض والمسافر ، أو غير قادر عليه ، إما شرعا كالصوم فى حق الحائض ، وإما عقلا كالنائم ، أنه هل يسمي قضاء حقيقة أو مجازا . فمنهم من مال الى التجوز مصيرا منه إلى أن القضاء إنما يكون حقيقة عند فوات ما وجب في الوقت استدراكا لمصلحة الواجب الفائت . وذلك غير متحقق فيما نحن فيه ، ووجوبه بعد ذلك الوقت بامر جديد لا ارتباط له بالوقت الأول ، فكان اطلاق القضاء عليه تجوزا ، ومنهم من مال الى أنه قضاء حقيقة ، لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب للمعارض واطلاق اسم القضاء فى هذه الصور فى محل الوفاق ، إنما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب . وهذا هو الاشبه ، لما فيه من نفى التجوز والاشتراك عن اسم القضاء

المسألة السابعة

مالا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب

اختلفوا فيه ولا بدقبل الخوض فى الحجاج من تلخيص محل النزاع ، فنقول : مالا يتم الواجب إلا به ، إما أن يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء ، أولا يكون مشروطاً به

فان كان الأول ، فهو كما لو قال الشارع (اوجبت عليك الصلاة ، إن كنت متطهراً) فلا خلاف في أن تحصيل الشرط ليس واجباً ، وإنما الواجب الصلاة ، إذا وجد الشرط . وإن كان الثاني ، وهو أن يكون وجوبه مطلقا غير مشروط الوجوب بذلك الغير ، بل مشروط الوقوع : فذلك هو محل النزاع إن كان الشرط مقدوراً للمكلف ، وذلك كما لو وجبت الصلاة ، وتعذر وقوعها دون الطهارة ، أو وجب غسل الوجه ، ولم يكن إلا بغسل جزء من الرأس الى غير ذلك . وان لم يكن الشرط مقدوراً المكلف فلا الا على رأى من يجوز تكليف مالا يطاق وذلك كحضور الامام الجمعة وحصول تمام العدد فيها فان ذلك غير مقدور لآحاد المكلفين

واذا تلخص محل النزاع ، فنقول : اتفق أصحابنا والمعتزلة على أن مالا يتم الواجب إلا به «وهو مقدور للمكلف» فهو واجب . خلافا لبعض الاصوليين . قال أبو الحسين البصرى : وانما قلنا إن تحصيل الشرط واجب ، لانه لو لم يجب ، بل كان تركه مباحا لكان الآمر كانه قال له المأمور : لك مباح ألا تاتى بالشرط ، وأوجب عليك الفعل مع عدم الاتيان بمالا يتم الا به . وذلك تكليف بمالا يطاق ، وهو محال . وهذه الطريقة في غاية الفساد وذلك لان وجوب المشروط إذا كان مطلقاً ، فلا يلزم من إباحة الشرط أن يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط ، فان عدمه غير لازم من اباحته ، بل حالة عدم وجوب الشرط . وفرق بين الأمرين . فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفاً بما لا يطاق . ثم يقال له إن كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط ، وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق ولا جواب عنه

والاقرب فى ذلك أن يقال : انعقد إجماع الأمة على اطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع . وتحصيله انما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الاتيان به . فاذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون واجبا ، كان متناقضا . وبالجملة فالمسألة وعرة ، والطرق ضيقة ، فليقنع بمثل هذا في هذا المضيق

فان قيل : القول بوجوب الشرط زيادة على ما اقتضاه الأمر بالمشروط ، إذ لا دلالة عليه . والزيادة على النص نسخ ، ونسخ مدلول النص لا يكون إلا بنص آخر ، ولا نص . ثم لو كان واجباً ، لكان مقدوراً ، حذراً من التكليف بما لا يطاق . وما يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل غير مقدور ، ولكان مثابا عليه ، ومعاقباً على تركه . والثواب والعقاب انما هو على غسل الوجه وتركه ، وعلى صوم اليوم وتركه ، لا على مسح بعض الرأس ، وإمساك شيء من الليل . ولهذا ، فانه لو تصور الاتيان بالمشروط دون شرطه ، كان كذلك

قلنا : جواب الأول أن النسخ انما يلزم ان لو كان ما قيل بوجوبه رافعاً لمقتضى النص الوارد بالمشروط ، وليس كذلك . فان مقتضاه وجوبه ، ووجوبه باق بحاله

وجواب الثانى أنه مبنى على القول بان كل واجب لا يقدر بقدر محدود فالزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم هل توصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة ، أو الواجب أقل

ماينطلق عليه الاسم والزيادة ندب . فمن ذهب الى القول الأول ، قال كل ما يأتى به من ذلك فهو واجب . والاصح انما هو القول الثانى ، وهو أن الواجب أقل ماينطلق عليه الاسم ، اذ هو مكتفى به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل ، وهو مقدور

وجواب الثالث بمنع ماذكروه . وجواب الرابع بأن الوجوب إنما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بالمشروط دون الشرط لا القادر

الفصل الثانى

فى المحظور

وقد يطلق فى اللغة على ما كثرت آفاته . ومنه يقال ابن محظور ، أى كثير الآفة : وقد يطلق بمعنى المنع والقطع ، ومنه قولهم : حظرت عليه كذا ، أى منعته منه . ومنه الحظيرة للبقعة المنقطعة تأتى اليها المواشى

وأما فى الشرع ، فقد قيل فيه ضد ماقيل فى الواجب من الحدود المزيفة السابق ذكرها . ولا يخفى وجه الكلام عليها . والحق فيه أن يقال . هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له

فالقيد الأول فاصل له عن الواجب والمندوب وسائر الاحكام والثانى فاصل له عن المخير كما ذكرناه فى الواجب . والثالث فاصل له عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب ، فانه يذم عليه ، لكن لا من جهة فعله ، بل لما لزمه من ترك الواجب ، والحظر : فهو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعاً بوجه ما ، من حيث هو فعله . ومن أسمائه أنه محرم ومعصية وذنب . واذا عرف معنى المحظور ، فلا بد من ذكر ما يختص به من المسائل ، وهي ثلاث مسائل

المسألة الاولى

يجوز أن يكون المحرم أحد أمرين ، لا بعينه عندنا ، خلافا للمعتزلة ، وذلك لانه لا مانع من ورود النهى بقوله . لا تكلم زيداً أو عمراً . وقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ، ولست أحرم عليك الجميع ولا واحداً بعينه . فهذا الورود كان معقولا غير ممتنع . ولا شك أنه إذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما ، ولا كلام أحدهما على التعيين ، لتصريحه بنقيضه . فلم يبق الا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه

ومنهج الخصم فى الاعتراض ومنهجنا فى الجواب ، فكما سبق فى الواجب المخير ، ولا يخفى وجهه . ولكن ربما تشبث الخصوم ههنا بقولهم . إن حرف « أو » اذا ورد فى النهى ، اقتضى الجمع دون التخيير . ودليله قوله تعالى « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » فان المراد به انما هو النهى عن الطاعة لكل واحد منهما ، لا النهى عن أحدهما

وجوابه أن يقال . مقتضى الآية إنما هو التخيير ، وتحريم أحد الأمرين لا بعينه ، والجمع فى التحريم ههنا إنما كان مستفاداً من دليل آخر ، ويجب أن يكون كذلك جمعاً بين الآية وماذكرناه من الدليل

المسألة الثانية

اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد ، من جهة واحدة ، لتقابل حديهما ، كما سبق تعريفه ، إلا على رأى من يجوز التكليف بالمحال . وانما الخلاف في أنه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الأفعال الى واجب وحرام ، كالسجود لله تعالى والسجود للصنم . وان يكون الفعل الواحد بالشخص واجباً حراماً من جهتين ، كوجوب الفعل المعين الواقع فى الدار المغصوبة من حيث هو صلاة ، وتحريمه من حيث هو غصب شاغل لملك الغير . فذلك مما جوزه أصحابنا مطلقاً واكثر الفقهاء . وخالف فى الصورة الاولى بعض المعتزلة ، وقالوا . السجود نوع واحد ، وهو مامور به لله تعالى ، فلا يكون حراماً ولا منهياً بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجود . وإلا كان الشيء الواحد مامورا منهياً ، وذلك محال . وإنما المحرم المنهى قصد تعظيم الصنم ، وهو غير السجود

وخالف فى الصورة الثانية الجبائى وابنه وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والزيدية : وقيل إنه رواية عن مالك . وقالوا الصلاة فى الدار المغصوبة غير واجبة ولا صحيحة ، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها ، ووافقهم على ذلك القاضى أبو بكر إلا في سقوط الفرض ، فانه قال : يسقط الفرض عندها لا بها ، مصيرا منهم إلى أن الوجوب والتحريم إنما يتعلق بفعل المكلف ، لا بما ليس من فعله والأفعال الموجودة من المصلى فى الدار المغصوبة أفعال اختيارية محرمة عليه ، وهو عاص بها ، مأثوم بفعلها ، وليس له من الأفعال غير ماصدر عنه ، فلا يتصور ان تكون واجبة طاعة ولا مثابا عليها ، متقربا بها الى الله تعالى . لأن الحرام لايكون واجبا ، والمعصية لاتكون طاعة ، ولا مثابا عليها ولا متقربا بها ، مع أن التقرب شرط فى صحة الصلاة

والحق في ذلك ماقاله الأصحاب

أما فى الصورة الأولى فلضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم . ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الآخر ، ولا من الوجوب الوجوب . وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعالى ، فان أريد به السجود من حيث هو كذلك ، فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ماقصد به تعظيم الصنم . ولهذا قال الله تعالى « لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله » ولو كان كما ذكروه لكان عين المأمور به منهيا عنه ، وهو محال

وأما فى الصورة الثانية ، فلضرورة تغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة . وذلك لأن التغاير بين الشيئين ، كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة كزيد وعمر . فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصا بسبب اختلاف صفاته ، بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته وإحدى صفتيه ، والمحكوم عليه بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه ، ومشكورا لكرمه ، وذلك مما لايتحقق معه التقابل بين الحكمين والمنع منهما

وقولهم : إن الفعل الموجود منه فى الدار المغصوبة متحد وهو حرام : فلا يكون واجبا

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه غصباً ، الاول غير مسلم ، والثانى فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة الاختلاف كما سبق

فان قيل متعلق الوجوب إما أن يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له ، والاول يلزم منه التكليف بمالا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بأحالته أو بجوازه . والثانى إما ان يكون متعلق الوجوب والتحريم ، متلازمين أو غير متلازمين ، لاجائز أن يقال بالثانى ، فان الغصب والصلاة ، و إن انفك احدهما عن الآخر فى غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان فى مسألة النزاع . فلم يبق غير التلازم ، وعندذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم ، ومالا يتم الواجب الا به فهوواجب فالمحرم الذى ذكرتموه يكون واجبا ، وهو تكليف بمالا يطاق . وأيضا فان الحركات المخصوصة فى الصلاة والسكنات داخلة في مفهومها ، والحركات والسكنات تشغل الحيز إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان فى غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز أكثر من زمان واحد . فشغل الحيز داخل فى مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة ، فكان داخلا فى مفهوم الصلاة لان جزء الجزء جزء ، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام . فالصلاة التى جزءها حرام لاتكون واجبة ، لأن وجوبها إما ان يستلزم ايجاب جميع أجزائها ، أولا يستلزم . والاول يلزم منه ايجاب ما كان من أجزائها محرما ، وهو تكليف بما لايطاق . والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة ، لانفس الصلاة ، لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال

قلنا : أما الاشكال الاول ، فيلزم عليه ما لوقاله السيد لعبده أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن فى هذه الدار ، فان فعلت هذا أثبتك ، وإن فعلت هذا عاقبتك فانه إذا سكن الدار ، وخاط الثوب ، فانه يصح أن يقال فعل الواجب والمحرم ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة ، وعقابه له على المعصية إجماعاً . وعند ذلك فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه واردههنا . وذلك أن يقال : متعلق الوجوب : إن كان هو متعلق الحرمة ، فهو تكليف بما لا يطاق ، وليس كذلك فيما فرض من الصورة ، وإن تغايرا فهما فى الصورة المفروضة متلازمان ، وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة فى الدار المغصوبة . فالواجب متوقف على المحرم ، فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ، لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة ، هو الجواب في صورة محل النزاع . وعلى هذا فقد اندفع الاشكال الثانى أيضاً من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة فى مفهوم الخياطة . وشغل الحيز بالسكن محرم على ما قيل فى صورة محل النزاع من غير فرق ، والجواب يكون مشتركا . كيف وإن إجماع سلف الامة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤدات فى الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم لبقي الوجوب مستمراً وامتنع على الأمة عدم الانكار عادة وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه . وأما القاضى أبو بكر فانه قال إن الفرض يسقط عندها لا بها ، جمعاً بين الاجماع على عدم النكير على ترك القضاء ، و بين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة . وقد بينا إبطال مستنده

المسألة الثالثة

مذهب الشافعى أن المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله ، خلافاً لأبى حنيفة

وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد . وعلى هذا النحو فالشافعى اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع ، وألحقه بالمحرم باعتبار أصله ، فكان تحريمه مضاداً لوجوبه .

وأبو حنيفة اعتقد أن المحرم نفس الوقوع لا الواقع ، وهما غيران فلا تضاد ، إلحاقاً له بالمحرم باعتبار غيره وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث وبطلانها ، إنما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهى عن إيقاعها مع الحدث ، بخلاف الطواف حيث لم يقم الدليل عنده على اشتراط الطاهرة فيه

وبالجملة فالمسألة اجتهادية ظنية ، لا حظ لها من اليقين ، وان كان الأشبه انما هو مذهب الشافعى من حيث ان اللغوى لا يفرق عند سماعه لقول القائل « حرمت عليك الصوم في هذا اليوم » مع كونه موجباً لتحريم الصوم ، وبين قوله حرمت عليك ايقاع الصوم فى هذا اليوم .من جهة أنه لا معني لايقاع الصوم فى اليوم سوى فعل الصوم فى اليوم . فاذا كان فعل الصوم فيه محرماً ، كان ذلك مضاداً لوجوبه لا محالة

فان قيل : لوكان تحريم إيقاع الفعل في الوقت تحريماً للفعل الواقع ، لزم أن يكون تحريم إيقاع الطلاق فى زمن الحيض تحريماً لنفس الطلاق ، ولوكان الطلاق نفسه محرماً لما كان معتبرا ، وكذلك وقوع الصلوات فى الاوقات والأماكن المنهي عن ايقاعها فيها

قلنا : أما الطلاق فى زمن الحيض انما قضي الشافعى بصحته لظهور صرف التحريم عنده عن أصل الطلاق وصفته ، الى أمر خارج . وهو ما يفضى اليه من تطويل العدة ، لدليل دل عليه . وأما الصلوات في الاوقات والاماكن المنهي عنها ، فقد منع بعض أصحابنا صحتها فى الأوقات دون الأماكن ، ومن عمم . اعتقد صرف النهى فيها عن أصل الصوم وصفته إلى أمر خارج لدليل دل عليه أيضاً . بخلاف مانحن فيه ، حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لترك

الفصل الثالث

فى تحقيق معني المندوب وما يتعلق به من المسائل

والمندوب فى اللغة مأخوذ من الندب ، وهو الدعاء الى أمر مهم . ومنه قول الشاعر :

(لا يسألون أخاهم حين يندبهم * في النائبات على ماقال برهانا)

وأما في الشرع ، فقدقيل : هو ما فعله خير من تركه . ويبطل بالأكل قبل ورود الشرع ، فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة ، وليس مندوبا

وقيل هو مايمدح على فعله ، ولايذم على تركه ، ويبطل بأفعال الله تعال ، فانها كذلك ، وليست مندوبة .

فالواجب أن يقال . هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا : (فالمطلوب فعله) احتراز عن الحرام والمكروه والمباح وغيره من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار . و(نفى الذم) احتراز عن الواجب المخير ، والموسع ، في أول الوقت ، واذاعرف معني المندوب ، ففيه مسألتان :

المسألة الاولى

ذهب القاضى أبو بكر وجماعة من أصحابنا الى أن المندوب مأمور به خلافا للكرخى وأبي بكر الرازى من أصحاب أبى حنيفة . احتج المثبتون بأن فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق ، وليس

ذلك لذات الفعل المندوب اليه وخصوص نفسه ، والا كان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ، ولا لصفة من الصفات التى يشاركه فيها غيره من الحوادث ، و إلا كان كل حادث طاعة ، ولا لكونه مراداً لله تعالى ، و إلا كان كل مراد الوقوع طاعة ، وليس كذلك ولا لكونه مثابا عليه ، فانه لايخرج عن كونه طاعة ، و إن لم يثب عليه ، ولا لكونه موعوداً بالثواب عليه ، لانه لوورد فيه وعد لتحقق ، لاستحالة الخلف فى خبر الشارع ، والثواب غير لازم له بالاجماع ، والاصل عدم ماسوي ذلك . فتعين أن يكون طاعة لما فيه من امتثال الامر ، فان امتثال الامر يسمى طاعة ، ولهذا يقال : فلان مطاع الامر ، ومنه قول الشاعر

(ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا توان من المأمور في كل امركا)

كيف وقد شاع وذاع اطلاق أهل الادب قولهم بانقسام الأمر الى أمر ايجاب ، وامر ندب . فان قيل أمكن أن يكون طاعة لكونه مقتضى ومطلوبا ممن له الطلب والاقتضاء ، ولا يلزم ان يكون ذلك لكونه مأموراً . ثم لو كان فعله طاعة لكونه مأموراً ، لكان تركه معصية لكونه مأموراً . ولذلك يقال امر فعصى . ومنه قول الشاعر :

(امرتك امراً جازما فعصيتني)

وليس كذلك بالاجماع

ويدل على انه غير مأمور قوله عليه السلام «لولا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» وقوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد «لو راجعتيه فقالت: بأمرك يارسول الله » فقال لا ، «إنما أنا شافع » نفى الامر فى الصورتين مع ان الفعل فيهما مندوب . فدل على ان المندوب ليس مأموراً .

قلنا . أما الاقتضاء والطلب فهو الامر عندنا على ما يأتى ، فتسليمه تسليم لمحل النزاع . قولهم لا يسمي تاركه عاصيا . قلنا لأن العصيان اسم ذم مختص بمخالفة أمر الايجاب ، لا بمخالفة مطلق أمر . ويجب ان يكون كذلك جمعا بين ما ذكروه من الاطلاق وما ذكرناه من الدليل . ولمثل هذا يجب حمل الحديثين علي امر الايجاب دون الندب . ويخص الحديث الاول انه قيده بالمشقة ، وهى لا تكون فى غير أمر الايجاب . واذا ثبت كونه مأمورا فهو حسن بجميع الاعتبارات السابق ذكرها فى مسألة التحسين والتقبيح ، وهل هو داخل في مسمي الواجب ، فالكلام فيه على ماسيأتى فى الجائز نفيا واثباتا

المسألة الثانية

اختلف اصحابنا فى المندوب هل هو من احكام التكاليف ؟ فاثبته الاستاذ ابو اسحاق ، ونفاه الاكثرون ، وهو الحق

وحجة ذلك أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح فى التخيير بين الفعل والترك من غير حرج ، مع زيادة الثواب على الفعل . والمباح ليس من أحكام التكليف على ما يأتى فالمندوب أولى

نعم ، ان قيل انه تكليفى باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا ، فلا حرج ، فان قيل المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة ، فانه سبب للثواب ، فان فعله رغبة فى الثواب ففعله مشق كفعل الواجب ، و إن

تركه شق عليه ما فاته من الثواب الجزيل بفعله ، وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل ، بخلاف ترك المباح . قلنا : يلزم عليه أن يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب حكما تكليفيا ، لانه إن أتى بالفعل رغبة فى الثواب الذى هو مسببه فهو مشق، وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب . وهو خلاف الاجماع .

الفصل الرابع

فى المكروه

المكروه في اللغة مأخوذ من الكريهة ، وهى الشدة في الحرب . ومنه قولهم جمل كره ، أى شديد الرأس ، وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية

وأما فى الشرع ، فقد يطلق ويراد به الحرام ، وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة ، وإن لم يكن منهيا عنه ، كترك المندوبات . وقد يراد به مانهي عنه نهي تنزيه لا تحريم ، كالصلاة فى الاوقات والاماكن المخصوصة . وقد يراد به ما فى القلب منه حزازة . وإن كان غالب الظن حله ، كأكل لحم الضبع .

وعلى هذا فمن نظر الى الاعتبار الاول حده بحد الحرام ، كما سبق . ومن نظر الى الاعتبار الثاني حده بترك الاولى . ومن نظر إلى الاعتبار الثالث ، حده بالمنهى الذي لا ذم على فعله . ومن نظر الى الاعتبار الرابع ، حده بأنه الذي فيه شبهة وتردد

واذا عرف معنى المكروه ، فالخلاف فى كونه منهيا عنه ، وفى كونه من أحكام التكاليف ، فعلى نحو ماسبق فى المندوب ، ولا يخفى وجه الكلام فى الطرفين تزييفا واختيارا

الفصل الخامس

فى المباح وما يتعلق به من المسائل

أما المباح ، فهو في اللغة مشتق من الاباحة ، وهي الاظهار والاعلان . ومنه يقال باح بسره ، إذا أظهره . وقد يرد أيضا بمعنى الاطلاق والاذن ، ومنه يقال أبحته كذا ، أي أطلقته فيه وأذنت له :

وأما فى الشرع ، فقد قال قوم هو ماخير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا . وهو منقوض بخصال الكفارة المخيرة . فانه مامن خصلة منها إلا والمكفر مخير بين فعلها وتركها ، و بتقدير فعلها لاتكون مباحة بل واجبة . وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسع مخير بين فعلها وتركها مع العزم ، وليست مباحة بل واجبة . وقال قوم ، هو ماستوي جانباه في عدم الثواب والعقاب ، وهو منتقض بأفعال الله تعالى ، فانها كذلك ، وليست متصفة بكونها مباحة . ومنهم من قال هو ماأعلم فاعله أو دل أنه لاضرر عليه فى فعله ولا تركه ، ولا نفع له في الآخرة ، وهو غير جامع ، لأنه يخرج منه الفعل الذى خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله ، أو دلالة الدليل السمعي ، على استواء فعله فى المصلحة والمفسدة دنيا وأخرى ، فانه مباح ، وان اشتمل فعله وتركه على الضرر

والاقرب في ذلك أن يقال : هو مادل الدليل السمعى على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل

والترك من غير بدل فالقيد الاول فاصل له عن فعل الله تعالى : والثانى عن الواجب الموسع في أول الوقت والواجب المخير

واذا عرف معنى المباح ففيه خمس مسائل

المسألة الاولى

اتفق المسلمون على أن الاباحة من الاحكام الشرعية خلافا لبعض المعتزلة ، مصيرا منه إلى أن المباح لامعنى له سوي ما انتفى الحرج عن فعله وتركه . وذلك ثابت قبل ورود الشرع ، وهو مستمر بعده ، فلا يكون حكما شرعيا . ونحن لا ننكر أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية ، وإنما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير على ماقررناه . وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع . ولا يخفى الفرق بين القسمين . فاذا ماأثبتناه من الاباحة الشرعية لم يتعرض لنفيها ومانفي غير ماأثبتناه

المسألة الثانية

اتفق الفقهاء والاصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به ، خلافا للكعبي وأتباعه من المعتزلة فى قولهم إنه لامباح في الشرع ، بل كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به

احتج من قال إنه غير مامور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ، وهو غير متصور فى المباح لما سبق في تحديده ، ولان الامة مجمعة على انقسام الاحكام الى وجوب وندب ، واباحة ، وغير ذلك فمنكر المباح يكون خارقا للاجماع

وحجة الكعبي أنه مامن فعل يوصف بكونه مباحا الا و يتحقق بالتلبس به ترك حرام ما . وترك الحرام واجب ، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده ، ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب لما سبق . ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به بأن قال : يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه . فانه إذ ذاك لايكون مأموراً به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصي الامكان . وقداعترض عليه من لايعلم عوركلامه ، بأنه وإن كان ترك الحرام ، واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره ، فلايلزم أن يكون واجبا وهو غير سديد . فانه اذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده . وقد تقرر أن مالا يتم الواجب دونه ، فهو واجب . فالتلبس بضد من أضداده واجب ، غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له . ولكن لاخلاف في وجوبه بعد التعيين ، ولا خلاص عنه الا بمنع وجوب مالا يتم الواجب إلا به ، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الاصحاب . وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ماذكرت ، لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر ، أن يكون واجبا ، وكان يجب أن تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجباً آخر ، وهو محال . فكان جوابه أنه لامانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم ، بالنظر الى جهتين مختلفتين ، كما فى الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه

وبالجملة ، وان استبعده من استبعده ، فهو في غاية الغوص والاشكال ، وعسى أن يكون عند غيري حلة :

المسألة الثالثة

اختلفوا فى المباح هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا ؟

وحجة من قال بالدخول ، أن المباح مالا حرج على فعله . وهذا المعنى متحقق في الواجب ، والزيادة التى اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل .

وحجة من قال بالتباين ، أن المباح ماخير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة ، وهو غير متحقق فى الواجب ، وهو الحق

فان قيل : العادة مطردة باطلاق الجائز على الصلاة الواجبة والصوم الواجب فى قولهم صلاة جائزة ، وصوم جائز ، ولو لم يكن مفهوم الجائز متحققاً فى الواجب ، لزم منه اما الاشتراك واما التجوز ، وهو خلاف الاصل

قلنا ولو كان اطلاقه عليه حقيقة ، فلا مشترك بينهما سوى نفى الحرج عن الفعل بدليل البحث والسبر . فلو كان ذلك هو المسمي حقيقة ، فالعادة أيضاً مطردة باطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه . ولهذا يقال : المحرم جائز الترك . وماهو مسمي الجائز أولا غير متحقق ههنا . ويلزم من ذلك أن يكون اطلاق اسم الجائز على ترك المحرم مجازاً أو مشتركا ، وهو خلاف الاصل ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر ، بل احتمال التجوز فيما ذكرناه أولى ، لما فيه من موافقة الاطلاق فى قولهم : هذا واجب وليس بجائز . وعلى كل تقدير فالمسألة لفظية ، وهى في محل الاجتهاد

المسألة الرابعة

اختلفوا فى المباح هل هو داخل تحت التكليف . واتفاق جمهور من العلماء على النفى خلافا للاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني

والحق أن الخلاف فى هذه المسألة لفظي . فان النافى يقول ان التكليف انما يكون بطلب مافيه كلفة ومشقة . ومنه قولهم كلفتك عظيما ، أى حملتك مافيه كلفة ومشقة . ولا طلب في المباح ولا كلفة ، لكونه مخيراً بين الفعل والترك . ومن أثبت ذلك لم يثبته بالنسبة الى أصل الفعل ، بل بالنسبة الى وجوب اعتقاد كونه مباحاً . والوجوب من خطاب التكليف فما التقيا على محز واحد

المسألة الخامسة

اختلفوا في المباح هل هو حسن ام لا

والحق امتناع النفي والاثبات في ذلك مطلقاً ، بل الواجب ان يقال انه حسن باعتبار ان لفاعله ان يفعله شرعاً اوباعتبار موافقته للغرض . وليس حسناً باعتبار انه مأمور بالثناء على فاعله على ما تقرر فى مسألة التحسين والتقبيح

الفصل السادس

فى الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار

وهى على أصناف

الصنف الاول — الحكم على الوصف بكونه سبباً

والسبب فى اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى مقصود ما ، ومنه سمى الحبل سبباً ، والطريق سبباً ، لامكان التوصل بهما الى المقصود . و إطلاقه فى اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعى . ولا يخفى مافيه من الاحتراز ، وهو منقسم الى مالا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس أمارة معرفة لوجوب الصلاة ، فى قوله تعالى « أقم الصلوة لدلوك الشمس » وفى قوله عليه السلام « إذا زالت الشمس فصلوا » وكجعل طلوع هلال رمضان أمارة على وجوب صوم رمضان ، بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله عليه السلام « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » ونحوه ، وإلى مايستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ ، لا لتحريم شرب الخمر فى الأصل المقيس عليه ، فان تحريم شرب الخمر معروف بالنص أوالاجماع ، لا بالشدة المطربة . ولأنها لو كانت معرفة له ، فهى لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم فى الأصل : وذلك دور ممتنع . وعلى هذا فالحكم الشرعى ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية ، بل حكم الشرع عليه بالسببية . وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية ، فلله تعالى فيها حكمان أحدهما الحكم المعرف بالسبب والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم ، وفائدة نصبه سبباً معرفا للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع فى كل واقعة من الوقائع ، بعد انقطاع الوحى ، حذرا من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية . وسواء كان السبب مما يتكرر بتكرره الحكم ، كما ذكرناه من زوال الشمس وطلوع الهلال ، وغيره من أسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات ، أوغير متكرر به ، كالاستطاعة فى الحج ونحوه ، وسواء كان وصفا وجوديا ، أوعدميا شرعيا ، أوغير شرعى على مايأتى تحقيقه فى القياس

واذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم ، فليس معناه أنه يوجبه لذاته ، وصفة نفسه ، وإلا كان موجبا له قبل ورود الشرع ، وانما معناه أنه معرف للحكم لاغير ، كما ذكرناه فى تحديده

فان قيل لوكانت السببية حكما شرعيا ، لافتقرت فى معرفتها الى سبب آخر يعرفها ، ويلزم من ذلك إما الدور إن افتقر كل واحد من السببين الى الآخر ، وإما التسلسل ، وهو محال . وأيضاً فان الوصف المعرف للحكم ، إما أن يعرفه بنفسه ، أو بصفة زائدة

فان كان الاول ، لزم أن يكون معرفا له قبل ورود الشرع وهو محال ، وإن كان بصفة زائدة عليه فالكلام في تلك الصفة كالكلام فى الاول ، وهو تسلسل ممتنع وأيضاً فان الطريق الى معرفة كون الوصف سببا للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة المستدعية لحكم من جلب مصلحة ، أو دفع مفسدة . وذلك ممتنع لوجهين : الاول أنه لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية ، لأمكن تعريف الحكم

المسبب بها من غير حاجة الى توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع

الثانى أن الحكمة ، إما أن تكون قديمة أو حادثة . فان كان الأول لزم من قدمها قدم موجبها ، وهو معرفة السببية . وإن كان الثانى . فلا بدلها من معرف آخر لخفائها . والتقسيم في ذلك المعرف عائد بعينه قلنا معرفة السببية مستنده الى الخطاب ، أو الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها فى صورة ، فلا تستدعي سببا آخر يعرفها حتى يلزم الدور ، أو التسلسل ، وبما ذكرناه ههنا يكون دفع إشكال الثانى أيضاً

وأما الوجه الأول من الاشكال الثالث . فالوجه فى دفعه أن الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم : فلا تكون بمجردها معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها ، لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والاحوال والازمان ، وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم

وأما الوجه الثانى منه ، فالوجه في دفعه أن يقال الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهى معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف آخر ، ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع أن تكون معرفة للسببية ، لتوقف ذلك على اعتبارها فى الشرع ، ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع . وإذا عرف معنى السبب شرعاً فلو تخلف الحكم عنه فى صورة من الصور ، فهل تبطل سببيته أم لا . فسياتى الكلام عليه فى مسألة تخصيص العلة فيما بعد

الصنف الثانى — الحكم على الوصف بكونه مانعاً

والمانع منقسم الى مانع الحكم ، ومانع السبب . أما مانع الحكم فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستازم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب ، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة فى باب القصاص مع القتل العمد العدوان . وأما مانع السبب فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً ، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب

الصنف الثالث — الشرط

والشرط ما كان عدمه محلا بحكمة السبب ، فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع ، وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، فهو شرط الحكم ، كعدم الطهارة فى الصلاة مع الانيان بمسمي الصلاة . والحكم الشرعي فى ذلك إنما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه مانعاً أو شرطاً ، لا نفس الوصف المحكوم عليه . وقد يرد ههنا من الاشكالات ما وردت على السبب ، والوجه فى دفعها ما سبق

الصنف الرابع — الحكم بالصحة

وهى فى اللغة مقابل للسقم ، وهو المرض . وأما في الشرع فقد تطلق الصحة على العبادات تارة ، وعلى عقود المعاملات تارة أما في العبادات ، فعند المتكلم ، الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع ، وجب القضاء أو لم يجب . وعند الفقهاء ، الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل . فمن صلى ، وهو

يظن أنه متطهر ، وتبين أنه لم يكن متطهراً ، فصلاته صحيحة عند المتكلم لموافقة أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله ، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء . وأما فى عقود المعاملات ، فمعني صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه . ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير فلا حرج . ومن فسر صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه ، فهو فاسد . فان البيع بشرط الخيار صحيح بالاجماع ، وإن لم يتحقق إذن الشارع بالانتفاع بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة ، مع أنه لا يطرد هذا التفسير فى صحة الصلاة وغيرها من العبادات . وإن صح ، فالنزاع في أمر لفظى ، ولا بأس بتفسير كون العبادة مجزئة بكونها مسقطة لوجوب القضاء . وحيث لم تكن متصفة بكونها مجزية عند ادائها مع اختلال شرطها ، وسقوط القضاء بالموت ، إنما كان لأنه لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموت

الصنف الخامس — الحكم بالبطلان

وهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة . وأما الفاسد ، فمرادف للباطل عندنا ، وهو عند أبي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل ، وهو ما كان مشروعاً بأصله ، ممنوعاً بوصفه ، كبيع مال الربا بجنسه متفاضلا ونحوه . وسيأتى تحقيق ذلك في المناهى

الصنف السادس — العزيمة والرخصة

أما العزيمة ، ففي اللغة الرقية ، وهى مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمر ما ، ومنه قوله تعالى « فنسى ولم نجد له عزماً » أى قصداً مؤكداً . ومنه سمي بعض الرسل « ألو العزم » لتأكد قصدهم فى إظهار الحق . وأما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى ، كالعبادات الخمس ونحوها

وأما الرخصة في اللغة ، بتسكين الخاء ، فعبارة عن التيسير والتسهيل . ومنه يقال رخص السعر ، اذا تيسر وسهل . وبفتح الخاء ، عبارة عن الأخذ بالرخص . وأما فى الشرع ، فقد قيل الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً ، وهو تناقض ظاهر . وقيل ما رخص فيه ، مع كونه حراماً ، وهو ، مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة ، غير خارج عن الاباحة . فكان فى معني الأول . وقال أصحابنا : الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم ، وهو غير جامع . فإن الرخصة ، كما قد تكون بالفعل ، قد تكون بترك الفعل ، كاسقاط وجوب صوم رمضان ، والركعتين من الرباعية في السفر . فكان من الواجب أن يقال : الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر الى آخر الحد المذكور ، حتى يعم النفى والاثبات . ثم العذر المرخص لا يخلو إما أن يكون راجحاً على المحرم ، أو مساوياً أو مرجوحاً فان كان الاول ، فموجبه لا يكون رخصة ، بل عزيمة ، وإلا كان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة ، وهو خلاف الاجماع . وإن كان مساويا ، فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه ، والرجوع الى الأصل ، فلا يكون ذلك رخصة ، وإلا كان كل فعل يقينا فيه على النفى الأصلى قبل ورود الشرع رخصة ، وهو ممتنع . وإن لم نقل بالتساقط ، فالقائل قائلان : قائل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه إلى حين ظهور الترجيح ، وذلك عزيمة لا رخصة ، وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز ، والحكم بالتحريم ويلزم من ذلك أن لا يكون أكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورة عدم التخيير بين جواز الأكل والتحريم . لأن الأكل واجب جزما . وقد قيل بكونه رخصة . فلم يبق إلا أن يكون الدليل المحرم راجحا على

المستبيح . ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح ، وهو فى غاية الاشكال ، وإن كان هذا القسم هو الأشبه بالرخصة ، لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ، ومخالفة الراجح . وعلى هذا فاباحة شرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه ، وإسقاط صوم رمضان ، والقصر فى الرباعية فى السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة أو لبعد الماء أو لبيعه بأكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة ، وأكل الميتة حالة الاضرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء المهجة ، فرخصة من جهة ما فى الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجبه الله علينا ، وإن كان واجبا على من قبلنا ، فليس رخصة حقيقة ، وإن سمي رخصة لعدم الدليل المحرم لتركه . وكذلك كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم للمخصص لا يكون رخصة ، لأن المخصص بين لنا أن المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص ، فلا يكون إثبات الحكم فيها على خلاف الدليل ، لان العموم إنما يكون دليلا على الحكم في آحاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع إرادة المتكلم لها ، ومع المخصص فلا إرادة

الاصل الثالث

فى المحكوم فيه

وهو الافعال المكلف بها . وفيه خمس مسائل :

المسألة الاولى

اختلف قول أبي الحسن الأشعرى في جواز التكليف بما لا يطاق نفياً واثباتاً ، وذلك كالجمع بين الضدين ، وقلب الأجناس ، وايجاد القديم وإعدامه ونحوه . وميله في أكثر أقواله الى الجواز ، وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل ، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة فى مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله تعالى

ولا يخفى أن التكليف بفعل الغير حالة عدم القدرة عليه ، تكليف بما لا يطاق . وهذا هو مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزلة بغداد ، حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل فى وقت علم الله تعالى أنه يكون ممنوعاً عنه ، والبكرية حيث زعموا أن الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان مع التكليف به . غير أن من قال بجواز ذلك من أصحابه اختلفوا في وقوعه نفياً وإثباتا . ووافقه على القول بالنفى بعض الاصحاب ، وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين . وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعاً ، كالتكليف بالايمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل ، خلافا لبعض الثنوية

والمختار انما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ، كالجمع بين الضدين ونحوه . وجوازه فى المستحيل باعتبار غيره . واليه ميل الغزالى ، رحمه الله

ولنفرض الكلام في الطرفين : أما الطرف الاول ، وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ، فيدل عليه أن التكليف طلب ما فيه كلفة . والطلب يستدعى مطلوبا متصوراً في نفس الطالب . فان طلب مالا تصور له في النفس محال ، والمستحيل لذاته ، كالجمع بين الضدين ، والنفى والاثبات معاً في شيء واحد ونحوه ، لا تصور له في النفس . ولو تصور فى النفس ، لما كان وقوعه في الخارج ممتنعاً لذاته ، وكما يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين فى طرف الوجود ، فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين فى

طرف السلب ، اذا لم يكن بينهما واسطه ، كالتكليف بسلب الحركة والسكون معا في شيء واحد ، لاستحالة ذلك لذاتيهما . وعلى هذا فمن توسط مزرعة مغصوبة مثلا يقال له لا تمكث ولا تخرج ، كما ذهب إليه أبو هاشم ، وإن كان في كل واحد من المكث والخروج إفساد زرع الغير ، لم يتعين التكليف بالخروج ، لما فيه من تقليل الضرر ، وتكثيره في المكث ، كما يكلف الموجل في الفرج الحرام بالنزع وإن كان به مماسا للفرج المحرم لان ارتكاب أدنى الضررين يصير واجبا نظراً الى رفع أعلاهما ، كايجاب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه . ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يدل على حرمة الخروج ، كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالأكل ، وان كان الاكل واجباً وإن قدر انتفاء الترجيح بين الطرفين ، وذلك ، كما اذا سقط انسان من شاهق على صدر صبي محفوف بصبيان ، وهو يعلم أنه ان استمر قتل من تحته ، وان انتقل قتل من يليه ، فيمكن أن يقال بالتخيير بينهما ، أو يخلو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع ، وهو أولى من تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه

وهذا بخلاف ما إذا كان محالا باعتبار غيره ، فانه يكون ممكنا باعتبار ذاته . فكان متصوراً في نفس الطالب ، وهو واضح لا غبار عليه

فان قيل : ماذكرتموه من إحالة طلب الجمع بين الضدين بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير صحيح ، وذلك لانه لو لم يكن متصورا في نفس الطالب ، لما علم احالته ، فان العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء ، واللازم ممتنع ، وإن سلم دلالة ماذكرتموه ، إلا أنه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعاً . وبيانه قوله تعالى لنوح « إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن » أخبر أنه لا يؤمن غير من لم يؤمن ، مع أنهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ، ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يصدقوه تصديقاً له في خبره أنهم لا يؤمنون . وأيضا فان الله تعالى كلف أبا لهب بتصديق النبي عليه السلام في أخباره . ومن أخبار النبي عليه السلام ، أن أبا لهب لا يصدقه لاخبار الله تعالى لنبيه بذلك ، فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له . وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه ، وهو تكليف بالجمع بين الضدين

قلنا : أما الاشكال الأول ، فمندفع . وذلك لان الجمع المعلوم المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين إنما هو الجمع المعلوم بين المختلفات . التي ليست متضادة ، ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره ثابتاً لها ، وهو دقيق فليتأمل وماذكروه من المعارضة . فلا نسلم وجود الاخبار بعدم الايمان في الآيتين مطلقاً

أما في قصة أبي لهب ، ففي ما ورد فيه قوله تعالى «سيصلى نارا ذات لهب» وليس في ذلك مايدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقا ، فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن ، وبتقدير امتناع ذلك ، أمكن حمل قوله تعالى « سيصلى نارا ذات لهب » على تقدير عدم إيمانه . وكذلك التأويل في قوله تعالى « إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن » أي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم إلى ذلك . وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقاً ، وإن سلمنا ذلك ، ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق النبي عليه السلام فيما أخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه . وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين

وأما الطرف الثاني وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره ، فقد احتج الاصحاب عليه بالنص

والمعقول : أما النص ، فقوله تعالى « ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنابه » سألوا دفع التكليف بما لايطاق. ولو كان ذلك ممتنعاً ، لكان مندفعاً بنفسه ، ولم يكن الى سؤال دفعه عنهم حاجة فان قيل إنما يمكن حمل الآية على سؤال دفع مالايطاق أن لو كان ذلك ممكناً ، والا لتعذر السؤال بدفع مالا إمكان لوقوعه ، كما ذكرتموه ، وإمكانه متوقف على كون الآية ظاهرة فيه فيكون دورا ، سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ، ولكن أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس ، وان كان مما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقته لما سنذكره من الدليل بعد هذا ، سلمنا ارادة دفع مالايطاق ، لكنه حكاية حال الداعين ، ولا حجة فيه ، سلمنا صحة الاحتجاج بقول الداعين ، لكن لايخلو إما أن يقال بان جميع التكاليف غير مطاقة ، أو البعض دون البعض . الاول ، يوجب إبطال فائدة تخصيصهم بذكر مالا يطاق بل كان الواجب أن يقال لا يكلفنا . وإن كان الثانى ، فهو خلاف أصلكم ، سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض بقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وهو صريح فى الباب . وقوله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج)ولاحرج أشد من التكليف بما لا يطاق

والجواب — عن السؤال الاول . أن الآية بوضعها ظاهرة فيما لا يطاق ، فيجب تقدير إمكان التكليف به ضرورة حمل الآية على ماهى ظاهرة فيه، حذراً من التأويل من غير دليل

وعن الثانى أنه ترك الظاهر من غير دليل

وعن الثالث أن الآية إنما وردت فى معرض التقرير لهم ، والحث على مثل هذه الدعوات . فكان الاحتجاج بذلك لا بقولهم

وعن الرابع أنه وإن كان كل تكليف عندنا تكليفاً بما لايطاق ، غير أنه يجب تنزيل السؤال على مالايطاق ، وهو ما يتعذر الاتيان به مطلقاً فى عرفهم ، دون مالا يتعذر لما فيه من إجراء اللفظ على حقيقته ، وموافقة ، أهل العرف فى عرفهم غايته إخراج مالايطاق مما هو مستحيل في نفسه لذاته من عموم الآية لما ذكرنا من استحالة التكليف به ، وامتناع زوال الدفع للتكليف بما لا تكليف به . ولا يخفى أنه تخصيص ، والتخصيص أولى من التأويل . وعن المعارضة بالآيتين أن غايتهما الدلالة على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق . ولا يلزم من ذلك نفى الجواز المدلول عليه من جانبنا ، كيف وإن الترجيح لما ذكرناه من الآية لاعتضادها بالدليل العقلي على مايأتى ، ومع ذلك فلا خروج لها عن الظن والتخمين وربما احتج بعض الاصحاب بقوله تعالى (يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطعون) وهو تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة ، وإنما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن أن يكون الدعاء في الآخرة بمعني التكليف ، وليس كذلك للاجماع على أن الدار الآخرة إنما هى دار مجازاة ، لا دار تكليف

وأما من جهة المعقول ، فقد احتج فيه بعضهم بحجج واهية :

الاولى منها : هو أن الفعل المكلف به إن كان مع استواء داعي العبد الى الفعل والترك ، كان الفعل ممتنعاً لامتناع حصول الرجحان معه ، وإن كان مع الترجيح لأحد الطرفين ، كان الراجح واجباً ، والمرجوح ممتنعاً ، والتكليف بهما يكون محالا

الثانية . أن الفعل الصادر من العبد إما أن يكون العبد متمكناً من فعله وتركه ، أولا يكون . فان لم يكن متمكنا منه ، فالتكليف له بالفعل يكون تكليفاً بما لايطاق ، وإن كان متمكناً منه ، فاما أن لايتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح ، أو يتوقف . الاول محال ، وإلا كان كل ممكن موجوداً

هكذا ويلزم منه سد باب إثبات واجب الوجود ، وإن توقف ، فذلك المرجح إن كان من فعل العبد عاد التقسيم ، وهو تسلسل ممتنع . وإن كان من فعل غيره : فاما أن يجب وقوع الفعل ، أولا يجب . وإذا لم يجب ، كان ممتنعاً أو جائزاً والأول محال ، وإلا كان المرجح مانعاً ، وان كان الثانى ، عاد التقسيم بعينه ، وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب . والعبد إذ ذاك يكون مجبوراً لا مخيرا ، وهو عين التكليف بما لا يطاق

الثالثة : ان قدرة العبد غير مؤثرة فى فعله ، وإلا كانت مؤثرة فيه حال وجوده ، وفيه إيجاد الموجود أو قبل وجوده ، ويلزم من ذلك أن يكون تأثير القدرة فى المقدور مغايراً له لتحقق التأثير فى الزمن الأول دونه . والكلام في ذلك التأثير وتأثير مؤثره فيه ، كالاول ، وهو تسلسل ممتنع ، والقدرة غير مؤثرة فى الفعل ، وهو المطلوب :

الرابعة . أن العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل ، والقدرة غير موجودة قبل الفعل ، لانها لو وجدت ، لكان لها متعلق ، ومتعلقها لا يكون عدما ، لانه نفى محض ، فلا يكون أثراً لها ، فكان وجوداً ، ولزم من ذلك أن تكون موجودة مع الفعل لا قبله

الخامسة : أن العبد مأمور بالنظر لقوله تعالى « قل انظروا » والنظر متوقف على القضايا الضرورية قطعاً للتسلسل ، وهى متوقفة علي تصور مفرداتها ، وهي غير مقدورة التحصيل ، لانه إن كان عالما بها فتحصيل الحاصل محال ، وإن لم يكن عالما بها فطلبها محال . فالنظر يكون ممتنع التحصيل

وهذه الحجج ضعيفة جداً

أما الحجة الاولى ، فلقائل أن يقول : ما المانع أن يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي الى الفعل ، قوله لانه صار الفعل واجباً . قلنا صار واجباً بالداعى اليه والاختيار له ، أو لذاته . الاول مسلم ، والثانى ممنوع . وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفاً بما لا يطاق ثم يلزم عليه أن تكون أفعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكروه وهو ممتنع . فما هو الجواب عن أفعال الله يكون مشتركا

وأما الثانية ، فهى بعينها أيضاً لازمة على أفعال الله اذ أمكن أن يقال فعل الله . إما أن لا يكون متمكناً منه ، أو يكون . وهو إما أن يفتقر الى مرجح ، أو لا ، وإن افتقر الى مرجح ، فان كان من فعله عاد التقسيم ، وإن لم يكن من فعله ، فأما أن يجب وقوع الفعل معه ، أو لا يجب ، وهلم جراً الى آخره . والجواب يكون مشتركا

وكذلك الثالثة أيضاً لازمة علي أفعال الله ، مع انها مقدورة له إجماعا

وأما الرابعة ، فيلزم منها أن تكون قدرة الرب تعالى حادثة موجودة مع فعله ، لا قبله ، وهو مع إحالته ، فقائل هذه الطريقة غير قائل به . وبيان ذلك أنه امكن أن يقال : لو وجدت قدرة الرب قبل وجود فعله ، لكان لها متعلق ، وليس متعلقها العدم ، فلم يبق غير الوجود . ويلزم أن لا يكون قبل الفعل بعين ما ذكروه

وأما الخامسة ، فأشد ضعفاً مما قبلها ، إذ هى مبنية على امتناع اكتساب التصورات ، وقد ابطلناه فى كتاب « دقائق الحقائق » إبطالا لا ريبة فيه بما لا يحتمله هذا الكتاب ، فعلى الناظر بمراجعته . وبتقدير أن لا تكون التصورات مكتسبة ، فالعلم بها يكون حاصلا بالضرورة ، والتكليف بالنظر المستند الى ما ينقطع التسلسل عنده من المعلومات الضرورية ، لا يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وهو معلوم بالضرورة . والمعتمد فى ذلك مسلكان

المسلك الاول أن العبد غير خالق لفعله ، فكان مكلفاً بفعل غيره ، وهو تكليف بما لا يطاق . وبيان

أنه غير خالق لفعله أنه لو كان خالقا لفعله ، فليس خالقاً له بالذات والطبع إجماعاً ، بل بالاختيار . والخالق بالاختيار ، لا بد وأن يكون مخصصاً لمخلوقه بالارادة . ويلزم من كونه مريداً له أن يكون عالماً به ضرورة . والعبدغير عالم بجميع أجزاء حركاته ، فى جميع حالاته ، ولا سيما فى حالة اسراعه ، فلا يكون خالقاً لها

المسلك الثانى إن إجماع السلف منعقد قبل وجود المخالفين من الثنوية على إن الله تعالى مكلف بالايمان لمن علم أنه لا يؤمن ، كمن مات على كفره ، وهو تكليف بما يستحيل وقوعه ، لأنه لووقع لزم أن يكون علم البارى تعالى جهلا وهو محال

فان قيل : أما المسلك الأول ، وإن سلمنا أن العبد لا بد وأن يكون عالماً بما يخلقه من أفعاله ، لكن من جهة الجملة أو من جهة التفصيل . الأول لا سبيل الى نفيه ، والثانى ممنوع . وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه علي أن العبد غير خالق لفعله ، لكنه معارض بما يدل علي خلقه له . ودليله المعقول والمنقول :

أما المعقول ، فهو أن قدرة العبد ثابتة بالاجماع منا ومنكم على فعله ، فلو لم تكن هى المؤثرة فيه ، لا انتفى الفرق بين المقدور وغيره ، وكان المؤثر فيه غير العبد ، ويلزم منه وجود مقدور بين قادرين ، ولما وقع الاختلاف بين القوى والضعيف ، ولجاز أن يكون متعلقه بالجواهر والألوان ، كما فى العلم ، ولكان العبد مضطراً بماخلق فيه من الفعل لامختاراً ، ولجاز أن يصدر عن العبد أفعال محكمة بديعة ، وهو لا يشعر بها ، ولما انقسم فعله الى طاعة ومعصية ، لانه ليس من فعله ، ولكان الرب تعالى أضر على العبد من ابليس ، حيث إنه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وإبليس داع لا غير ، ولما حسن شكر العبد ولا ذمه علي أفعاله ، ولا أمره ولا نهيه ، ولا عقابه ولا ثوابه ، ولكان الرب تعالى آمرا للعبد بفعل نفسه ، وهو قبيح معدود عند العقلاء من الجهل والحمق ، ولكان الكفر والايمان من قضاء الله تعالى وقدره ، وهو إما أن يكون حقاً أو باطلا . فان كان حقاً ، فالكفر حق ، وإن كان باطلا ، فالايمان باطل ، ولكان الرب تعالى إما راضياً به أوغير راض ، والأول يلزم منه الرضى بالكفر ، والثانى يلزم منه عدم الرضى بالايمان ، والكل محال مخالف للاجماع

وأما النقل ، فقوله تعالى « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا » وقوله تعالى « أم حسب الذين اجترحوا السيئات » وقول النبي عليه السلام « اعملوا وقاربوا وسددوا » وقوله عليه السلام « نية المؤمن خير من عمله » الى غير ذلك من النصوص الدالة علي نسبة العمل الى العبد . والعقلاء متوافقون على إطلاق إضافة الفعل الى العبد بقولهم : فلان فعل كذا وكذا . والاصل فى الاطلاق الحقيقة

وأما المسلك الثاني ، فهو أن تعلق علم البارى تعالى بالفعل أو بعدمه ، إما أن يكون موجباً لوجود ما علم وجوده . وامتناع وجود ماعلم عدمه ، أولا يكون كذلك . فان كان الاول ، فيلزمه محالات ، وهو أن يكون العلم هو القدرة أو أن يستغني به عن القدرة ، ولايكون الرب قادراً على إيجاد شيء أوعدمه ، وأن لا يكون للرب اختيار ، ولا للعبد فى وجود فعل من الافعال لكونه واجباً بالعلم ، أو ممتنعاً . وإن لم يكن موجباً للوجود ولا للعدم ، فقد بطل الاستدلال ، وان سلم ذلك . لكنه معارض بما سبق من الادلة العقلية والنقلية

والجواب عما ذكروه أولا عن المسلك الاول بأن الفعل المخلوق للعبد بتقدير خلقه له مخلوق له

بجميع أجزائه ، وكل جزء منه مخلوق له بانفراده ، فيجب أن يكون عالماً به لما سبق

وهذا هو العلم بالتفصيل ، وهو غير عالم لما حققناه

وعما ذكروه من الالزام بمنع عدم الفرق بين المقدور وغيره

وعن الثانى أنه إنما يمتنع وجود مقدور بين قادرين خالقين ، أو مكتسبين ، أما بين خالق ومكتسب ، فهو غير مسلم

وعن الثالث بأن الاختلاف بين القوى والضعيف إنما هو واقع فى كثرة ما يخلقه الله تعالى من القدرة على المقدورات فى أحد الشخصين دون الآخر ، لا فى التأثير

وعن الرابع انه إنما يلزم أن لو كان تعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة كونه ، غير مؤثر فيها ، وهو غير مسلم .

وعن الخامس انه انما يلزم أن يكون العبد مضطراً أن لو لم يكن فعله مكتسباً له ومقدوراً ، ولا يلزم من عدم التأثير عدم الاكتساب

وعن السادس انه لا مانع من تلازم القدرة على الشىء والعلم به

وعن السابع انه لا معنى لانقسام فعل العبد الى الطاعة والمعصية غير كونه مأموراً بهذا ، ومنهياً عن هذا ، لكسبه ، وهو كذلك

وعن الثامن انه لازم على أصلهم أيضاً ، فان التمكن من الكفر بخلق القدرة عليه أضر من الدعاء اليه . وقد فعل الله تعالى ذلك بالعبد ، فما هو جواب لهم هو جوابنا

وعما ذكروه من الامر والنهى ، والشكر والذم ، والثواب والعقاب والامر للعبد بما هو من فعل الله تعالى ، بالمنع من تقبيح ذلك بتقدير أن يكون قادراً ، غير مؤثر . كيف وانه مبنى على التحسين والتقبيح العقلى وقد ابطلناه

وعن الالزام بالقضاء والقدر ، أن القضاء قد يطلق بمعنى الاعلام ، والامر ، والاختراع ، وانقضاء الأجل ، وإلزام الحكم ، وتوفية الحقوق ، والارادة لغة . وعلى هذا فالايمان من قضائه بجميع هذه الاعتبارات ، وهو حق وأما الكفر فليس من قضائه بمعنى كونه مأموراً ، بل بمعنى خلقه وإرادة وقوعه ، وهو حق من هذا الوجه أيضاً

وعن الالزام بالرضى انه راض بالايمان ، وغير راض بالكفر

وعن المنقول بأن ما ذكروه غايته إضافة الفعل الى العبد حقيقة . ونحن نقول به ، فان الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدورا له . وهو أعم من الموجد

والجواب عما ذكروه فى المسلك الثانى بأن تعلق العلم بوجود الفعل بملازمة الوجود المقدور ، فانه إنما يعلم وجوده مقدورا ، لا غير مقدور ، وكذلك فى العدم . وعلى هذا ، فلا يلزم منه عدم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره في فعله . وكذلك العبيد فانه انما علم وقوع فعل العبد مقدورا للعبد ، والمعارضات فقد سبق الجواب عنها

المسألة الثانية

مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يشترط فى التكليف بالفعل ، أن يكون شرطه حاصلا حالة التكليف ، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط ، وتقديم شرطه عليه ، وهو جائز عقلا ،

وواقع سمعاً ، خلافا لاكثر أصحاب الرأى وأبى حامد الاسفرايني من اصحابنا ، وذلك كتكليف الكفار بفروع الاسلام حالة كفرهم

ودليل الجواز العقلى انه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب ، وقال له « أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان ، وأوجبت عليك الاتيان بالايمان ، مقدما عليها » لم يلزم منه لذاته محال عقلا ، ولا معني للجواز العقلى سوى هذا

فان قيل : التكليف بالفروع المشروطة بالايمان ! اما أن تكون حالة وجود الايمان ، أو حالة عدمه فان كان الاول فلا تكليف قبل الايمان ، وهو المطلوب . وإن كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو غير جائز عقلا . وايضاً فان التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال ، لاستحالة أدائها حالة الكفر ، وامتناع أدائها بعد الايمان ، لكونه مسقطا لها بالاجماع . وما لا يمكن امتثاله فالتكليف به تكليف بما لا يطاق ولم يقل به قائل في هذه المسألة

قلنا : أما الاشكال الأول . فانما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بتقدير تكليفه بالفروع حالة الكفر أن لو كان تكليفه بمعني الزامه الاتيان بها مع الكفر ، وليس كذلك ، بل بمعنى أنه لو أصر على الكفر ، حتى مات ، ولم يأت بها مع الايمان ، فانه يعاقب في الدار الآخرة ، ولا احالة فيه . وبهذا الحرف يندفع ما ذكروه من الاشكال الثاني أيضاً . كيف وان الامتثال بعد الاسلام غير ممتنع . غير أن الشارع اسقطه ترغيباً في الدخول فى الاسلام ، بقوله عليه السلام (الاسلام يجب ما قبله) وهذا بخلاف المرتد ، حيث إنه أوجب عليه فعل ما فاته فى حال ردته ليكون ذلك مانعاً من الردة

واما الوقوع شرعا ، فيدل عليه النص والحكم . أما النص فمن وجوه : الأول قوله تعالى « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين » الي قوله تعالى « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة) والضمير في قوله (وما أمروا) عائد الى المذكورين أولا وهو صريح في الباب . وأيضا قوله تعالى (فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى) ذم على ترك الجميع ، ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذم عليه . وأيضاً قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ، ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة) حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته . ولولا أنه محرم عليه ومنهي عنه لما أثمه به . وهذا حجة على من نفى التكليف بالأمر والنهى ، دون من جوز التكليف بالنهى دون الأمر وأيضا قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) والكافر داخل فيه لكونه من الناس . وأيضا قوله تعالى (فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة) لكن قال المفسرون : المراد بالزكاة في هذه الآية ، انما هو قول (لا إله إلا الله) وأيضا قوله تعالي (ماسلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين) ولو لم يكونوا قد كلفوا بالصلاة ، لما عوقبوا عليها

فان قيل : هذه حكاية قول الكفار ، ولا حجة فيها ، وإن كانت حجة ، لكن أمكن أن يكون المراد من قولهم (لم نك من المصلين) أى من المؤمنين . ومنه قوله عليه السلام (نهيت عن قتل المصلين) وأراد به المؤمنين . وإن كان المراد الصلاة الشرعية حقيقة . غير أن العذاب إنما كان لتكذيبهم بيوم الدين ، غير أنه غلظ باضافة ترك الطاعات اليه وان كان ذلك مضافا الى الصلاة ، لكن لا الى تركها ، بل الى إخراجهم أنفسهم عن العلم بقبيح تركها بترك الايمان وإن كان ذلك على ترك الصلاة لكن أمكن أن يكون ذلك إخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلاة حالة ردتهم وذلك محل الوفاق

والجواب عن قولهم إنه حكاية قول الكفار ، أن علماء الأمة من السلف وغيرهم أجمعوا على أن المراد بذلك إنما هو تصديقهم فيما قالوه ، والتحذير لغيرهم من ذلك ويدل على ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين ، وقد عطف على ماقبله والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى أصل الحكم

وعن حمل لفظ المصلين على المؤمنين أنه ترك للظاهر من غير دليل ، وإن أمكن تأويل لفظ الصلاة فبماذا نتأول قوله (ولم نك نطعم المسكين) فان المراد به إنما هو الاطعام الواجب ، لاستحالة التعذيب على ترك اطعام ليس بواجب

وعن قولهم بتغليظ عذاب التكذيب باضافة ترك الطاعات اليه انها لوكانت مباحة ، لما غلظ العذاب بها

وعن قولهم بالتعذيب باخراج أنفسهم عن العلم بقبح ترك الصلاة أنه ترك للظاهر من غير دليل ، وأنه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات ، وبين من لم يباشر شيئا منها ، لاستوائهما فيما قيل ، وهو خلاف الاجماع

وعن الحمل على صلاة المرتدين أن الآية بلفظها عامة فى كل المجرمين المذكورين فى قوله (يتساءلون عن المجرمين) وهو عام في المرتدين وغيرهم ، فلا يجوز تخصيصها من غير دليل

هذا من جهة النصوص . وأما من جهة الالزام ، فهو أنه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط الفعل ، لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة ، والمكان من ترك الطهارة والصلاة أبدا لا يعاقب ولا يذم الا على ترك الطهارة . بل علي مالا تتم الطهارة الا به . وذلك خلاف اجماع الأمة

المسألة الثالثة

اتفق أكثر المتكلمين علي أن التكليف لا يتعلق الا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عن الفعل فانه فعل خلافا لأبى هاشم في قوله : ان التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل . وذلك ليس بفعل

احتج المتكلمون بأن ممتثل التكليف مطيع . والطاعة حسنة . والحسنة مستلزمة للثواب . على ما قال تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وقال تعالى (ليجزي الذين أساؤا بما عملوا . ويجزى الذين أحسنوا بالحسني) ولافعل عدم محض . وليس بشيء وماليس بشيء لا يكون من كسب العبد . ولا متعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد . لا يكون مثابا عليه لقوله تعالى (وأن ليس للانسان إلا ماسعي)

فان قيل عدم الفعل وان لم يكن أمرا وجوديا ولا ذاتا ثابتة . فانما يمتنع التكليف به . و يمتنع أن يكون الامتثال به طاعة وحسنة مثابا عليها أن لو لم يكن مقدورا للعبد ومكتسبا له . وهو غير مسلم كما قاله القاضى أبو بكر فى أحد قوليه قال المتكلمون . عدم الفعل من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد قبل خلق قدرته وهو مستمر الى ما بعد خلق القدرة . فلا يكون مقدورا للعبد ولا مكتسبا له ، و يلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما تقرر الا أن للخصم أن يقول . لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور أن يكون المقارن منه للقدرة غير مقدور

المسألة الرابعة

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا . وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل . واختلفوا فى جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه . فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة

احتج أصحابنا بان الفعل فى أول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وسواء قيل بتقدم القدرة عليه ، كما هو مذهب المعتزلة أم بوجودها مع وجوده ، كما هو مذهب أصحابنا . واذا كان مقدورا أمكن تعلق التكليف به :

فان قيل : القول بجواز تعلق التكليف به فى أول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد الموجود ، وهو محال

قلنا يلزم منه الامر بايجاد ما كان موجودا ، أو بما لم يكن موجودا . الاول ممنوع . والثانى ، فدعوى احالته نفس محل النزاع . ثم يلزمهم من ذلك ان لا يكون الفعل في أول زمان حدوثه أثرا للقدرة القديمة ، ولا للحادثة على اختلاف المذهبين ، ولا موجدة له لما فيه من ايجاد الموجود ، وهو محال . فما هو جوابهم في ايجاد القدرة له فهو جوابنا فى تعلق الامر به

المسألة الخامسة

اختلف اصحابنا والمعتزلة فى جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية : فاثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة

حجة أصحابنا على ذلك انه لو قال القائل لغيره « أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، فان خطته أو استنبت فى خياطته اثبتك ، وان تركت الامر بن عاقبتك » كان معقولا غير مردود . وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتنعاً . ويدل على وقوعه ما روى عن النبي عليه السلام ، أنه رأي شخصاً يحرم بالحج عن شبرمة ، فقال له النبي عليه السلام : (أحججت عن نفسك — فقال : لا — فقال له : حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة) . وهو صريح فيما نحن فيه

فان قيل : وجوب العبادات البدنية انما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالى للعبد ، فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس الامارة بالسوء ، وقهرها ، لكونها عدوة لله تعالى ، على ما قال : عليه السلام ، حكاية عن ربه (عاد نفسك ، فانها انتصبت لمعاداتى) تحصيلا للثواب على ذلك . وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل لها فى باقي الصفات من الآلام واللذات ونحوها

قلنا : أما الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكروه ، وان كان مع تعيين المكلف لأداء ما كلف به أشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه ، فليس فى ذلك مما يرفع أصل الكلفة والامتحان فيما يسوغ له فيه الاستنابة . فان المشقة لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه ، وهو الغالب ، وبما يبذله من العوض للنائب بتقدير النيابة . ويلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض . وليس المراعى فى باب التكاليف أشقها وأعلاها رتبة ، ولذلك كانت متفاوتة . وأما الثواب والعقاب فليس مما يجب على الله تعالى فى مقابلة الفعل ، بل إن أثاب فبفضله ، وإن عاقب فبعدله ، كما عرف من أصلنا ، بل له أن يثيب العاصى ويعاقب الطائع

الاصل الرابع

فى المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسائل

المسألة الاولى

اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف ، لان التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، كالجماد والبهيمة . ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب ، دون تفاصيله من كونه أمراً ونهياً ، ومقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الآمر به هو الله تعالى ، وأنه واجب الطاعة ، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا ، كالمجنون ، والصبي الذى لا يميز ، فهو بالنظر الى فهم التفاصيل ، كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم أصل الخطاب ، ويتعذر تكليفه أيضاً ، إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق ، لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب ، فهو متوقف على فهم تفاصيله . وأما الصبي المميز ، وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ، غير أنه أيضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى ، وكونه متكلما مخاطبا مكلفا بالعبادة ، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى ، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف . فنسبته الى غير المميز ، كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف ، وإن كان مقاربا لحالة البلوغ ، بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة ، فانه ، وإن كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة ، غير انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا ، وظهوره فيه على التدريج ، ولم يكن له ضابط يعرف به ، جعل له الشارع ضابطا ، وهو البلوغ ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه . ودليله قوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق »

فان قيل : إذا كان الصبي والمجنون غير مكلف ، فكيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات ، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة

قلنا : هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون ، بل بماله أو بذمته . فانه أهل للذمة بانسانيته المتهيء بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ ، بخلاف البهيمة . والمتولى لاداءها الولى عنهما . أو هما بعد الافاقة والبلوغ . وليس ذلك من باب التكليف فى شيء

وأما الامر بصلاة المميز فليس من جهة الشارع . وانما هو من جهة الولى . لقوله عليه السلام (مروهم بالصلاة . وهم أبناء سبع) وذلك لأنه يعرف الولى . ويفهم خطابه . بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم .

وعلى هذا . فالغافل عما كلف به ، والسكران المتخبط لا يكون خطابه وتكليفه في حالة غفلته وسكره أيضاً ، إذ هو في تلك الحالة أسوأ حالا من الصبي المميز فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع ، وحصول مقصوده منه ، وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله فى تلك الحال ، فتخريجه كما سبق في الصبي والمجنون ، ونفوذ طلاق السكران ، ففيه منع خطاب الوضع والاخبار وإن نفذ ، فليس من باب التكليف فى شيء ، بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع والاخبار بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه ، كما جعل زوال الشمس ، وطلوع الهلال ، علامة على وجوب الصلاة والصوم . وكذلك

الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره

وقوله تعالى « لا تقربوا الصلوة، وأنتم سكارى » وإن كان من باب خطاب التكليف بنهي السكران، فليس المقصود منه النهي عن الصلاة حالة السكر. بل النهي عن السكر، في وقت إرادة الصلاة. وتقديره: إذا اردتم الصلاة، فلا تسكروا. كما يقال لمن أراد التهجد: لا تقرب التهجد وأنت شبعان. أي لا تشبع اذا أردت التهجد، حتى لا يشتغل عليك التهجد. وهو، وإن دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلاة، فغير مانع لورود النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام حيث لم يكن الشرب حراما وان كان وروده بعد التحريم، وفي حالة السكر، لكن يجب حمل لفظ السكران في الآية على من دب الخمر في شؤونه، وكان ثملا نشواناً، وأصل عقله ثابت. لأن ذلك مما يؤول الى السكر غالباً. والتعبير عن الشيء باسم ما يؤل اليه، يكون تجوزاً، كما في قوله تعالى: «انك ميت، وانهم ميتون» وقوله تعالى « حتى تعلموا ما تقولون » فيجب حمله على كمال التثبت على ما يقال إذ هو غير ثابت حالة الانتشاء، وان كان العقل والفهم حاصلا. وذلك، كما يقال لمن أراد فعل أمر وهو غضبان: لا تفعل، حتى تعلم ما تفعل، أي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وإن كان عقله وفهمه حاصلا. ويجب المصير الى هذه التأويلات، جمعاً بين هذه الآية وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف

المسألة الثانية

مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم، وربما أشكل فهم ذلك مع احالتنا لتكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران، لعدم الفهم للتكاليف. والمعدوم أسوأ حالا من هؤلاء في هذا المعنى، لوجود أصل الفهم في حقهم، وعدمه بالكلية في حق المعدوم، حتى أنكر ذلك جميع الطوائف. وكشف الغطاء عن ذلك أنا لا نقول بكون المعدوم مكلفاً بالاتيان بالفعل حالة عدمه بل معني كونه مكلفا حالة العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم، بتقدير وجوده، وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد مهيأ للتكليف، صار مكلفا بذلك الطلب والاقتضاء القديم. فان الوالد لو وصى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية، فان الولد، بتقدير وجوده وفهمه، يصير مكلفا بوصية والده، حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان، بتقدير المخالفة والامتثال

وأيضا، فاننا في وقتنا هذا، نوصف بكوننا مأمورين بأمر النبي عليه السلام، وإن كان أمره في الحال معدوما. وليس ذلك إلا بما وجد منه من الامر، حال وجوده. ومثل هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون، بتقدير فهمه، أيضا، بل أولى من حيث ان المشترط في حق الفهم لا غير، وفي حق المعدوم الفهم والوجود. وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الازل خطابا للمعدوم، وأمراً له عرفا؟

الحق انه يسمي أمراً، ولا يسمى خطابا. ولهذا، فانه يحسن أن يقال للوالد اذا وصى بأمر لمن سيوجد من أولاده بفعل من الافعال أنه أمر أولاده، ولا يحسن أن يقال خاطبهم. لكن تمام فهم هذه القاعدة موقوف على اثبات كلام النفس، وتحقيق كون الامر بمعنى الطلب والاقتضاء. وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الاصولي تقليد المتكلم فيه

المسألة الثالثة

اختلفوا في الملجىء الى الفعل بالاكراه . بحيث لايسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل إيجادا وعدما . والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار ، وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل إليه نسبة حركة المرتعش اليه أن تكليفه به إيجاداً وعدماً غير جائز ، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وإن كان ذلك جائزاً عقلا ، لكنه ممتنع الوقوع سمعاً لقوله عليه السلام «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» والمراد منه رفع المؤاخذة ، وهو مستلزم لرفع التكليف ، وما يلزمه من الغرامات ، فقد سبق جوابه غير مرة

وأما إن لم ينته الى حد الاضطرار ، فهو مختار ، وتكليفه جائز عقلا وشرعاً . وأما الخاطىء فغير مكلف إجماعاً فيما هو مخطىء فيه ، ولقوله عليه السلام «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» الحديث

المسألة الرابعة

اختلفوا فى تكليف الحائض بالصوم ، فنفاه أصحابنا ، وأثبته آخرون . والحق في ذلك أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع ، فهو حق ، وإن أريد به أنها مكلفة بالاتيان بالصوم حال الحيض ، فهو ممتنع . وذلك لان فعلها للصوم فى حالة الحيض حرام ومنهى عنه ، فيمتنع أن يكون واجباً ومأموراً به ، لما بينهما من التضاد الممتنع ، إلا على القول بجواز التكليف بما لا يطاق

فان قيل : فلو لم يكن الصوم واجباً عليها ، فلم وجب عليها قضاؤه

قلنا : القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد ، فلا يستدعى أمراً سابقاً ، وإنما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه من الصوم ، ولم يجب لمانع الحيض

المسألة الخامسة

فى أن المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال ، أم لا ؟

والذى عليه إجماع الاصوليين أنه يعلم ذلك اذا كان المأمور والآمر له جاهلا بعاقبة أمره ، وأنه يتمكن بما كلف به أم لا ، كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب فى الغد ، ومحل الخلاف فيما إذا كان الآمر عالماً بعاقبة الامر دون المأمور ، كأمر الله تعالى بالصوم لزيد فى الغد . فأثبت ذلك القاضي أبو بكر ، والجم الغفير من الاصوليين ونفاه المعتزلة

احتج المثبتون بأن الامر بالطاعات ، والنهى عن المعاصى متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الامر ، فكان ذلك معلوماً ، ويدل على تحققه إجماع الامة من السلف قبل ظهور المخالفين على أن كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهى عن المعاصى قبل التمكن مما أمر به ونهى عنه ، وأنه يعد متقرباً بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية ، وأنه يجب عليه الشروع فى العبادات الخمس فى أوقاتها بنية الفرض وأن المانع له من ذلك بالحبس والصد عن فعلها آثم عاص بصده عن امتثال أمر الشارع . وذلك كله مع عدم النهى ، والامر محال

وأيضاً فانه لو لم يكن الامر معلوماً له فى الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة ، لاستحالة العلم بتمام التمكن ، إلا بعد انقضاء الوقت ، وهو محال

فان قيل : لاخفاء بأن تعليق الأمر على شرط معلوم الوقوع ، وسواء كان وقوعه حالياً ، كما إذا قال : صم إن كان الله موجوداً ، أو مآلياً ، كما إذا قال : صم إن صعدت الشمس غداً أو معلوم الانتفاء ، كما إذا قال : صم إن اجتمع الضدان ، وهو محال بل الأول أمر جازم غير مشروط. كيف وإنه يمتنع تعلق الأمر بشرط مستقبل ، لأن الشرط لابد وأن يكون حاصلا مع المشروط أو قبله . والثانى ، وإن كان فيه صيغة افعل ، فليس بأمر لما فيه من التكليف بمالا يطاق . والبارى تعالى عالم بعواقب الامور . فان كان عالماً بتمكن العبد مما كلف به ، وأنه سيأتي به فهو أمر جزم لاشرط فيه وإن كان عالما بعدم تمكنه مما قيل له افعله ، أولا تفعله ، فلا يكون ذلك أمراً ولا نهياً . وإذا كان كذلك ، فالأمر والنهى قبل التمكن من الامتثال لايكون معلوما للعبد ، لتجويزه عدم الشرط ، وهو التمكن فى علم الله تعالى . وعلى هذا ، فيجب حمل الاجماع فيما ذكرتموه على ظن الأمر بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه ، لاعلى يقين الأمر والعلم به

قلنا ، أما امتناع تعلق الأمر بشرط معلوم الوقوع أو الانتفاء عند المأمور ، فلا نزاع فيه إلا على رأى من يجوز تكليف مالا يطاق . وإنما النزاع إذا كان ذلك معلوما للآمر دون المأمور . فانه لا يبعد أمر السيد لعبده بفعل شيء فى الغد ، مع علمه برفع ذلك في الغد عنه ، استصلاحاً للعبد باستعداده في الحال للقيام بأمر سيده ، واشتغاله بذلك عن معاصيه ، أو امتحانه بما يظهر عليه من أمارات البشير والكراهة ، حتى يثيبه على هذا ، ويعاقبه على هذا ، لا لقصد الاتيان بما أمره به ، أو الانتهاء عما نهاه عنه . ولا يكون ذلك من باب التكليف بمالا يطاق . وإذا كان ذلك معقولا مفيدا ، أمكن مثله في أمر البارى تعالى

قولهم إن شرط الأمر لايكون متأخرا عنه ، مسلم ، لما فيه من استحالة وجود المشروط بدون شرطه . غير أن الشرط المتأخر عن الامر ، وهو التمكن من الفعل ، ليس شرطاً فى تحقق الامر وقيامه بنفس الامر ، حتى يقال بتأخير شرط وجوده عن وجوده ، بل هو شرط الامتثال . والأمر عندنا لايتوقف تحققه على الامتثال ، كما علم من أصلنا

وعلى هذا ، فقد بطل قولهم إن الامر والنهى قبل التمكن من الامتثال يمتنع أن يكون معلوما للعبد . ووجب حمل الاجماع فيما ذكروه من الاحكام على وجود الامر حقيقة ، لاعلى ظن وجوده . لان احتمال الخطا في الظن قائم وهو ممتنع في حق الاجماع . وإذا عرف ماحققناه ، فمن أفسد صوم رمضان بالوقاع ، ثم مات أوجن بعد ذلك فى أثناء النهار ، وجبت عليه الكفارة على أحد قولينا ، وعلى القول الآخر لا ، لانها إنما تجب بافساد صوم واجب لايتعرض للانقطاع فى اليوم ، لالعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه ، وكذلك يجب على الحائض الشروع فى صوم يوم علم الله أنها تحيض فيه وأنه لو قال إن شرعت فى الصوم أو الصلاة الواجبين ، فزوجتى طالق ، ثم شرع ومات فى أثنائها حنث ، ولزمه الطلاق ، ولا كذلك عند المعتزلة ، وعلى هذا ، كل ما يرد من هذا القبيل

القاعدة الثانية

في بيان الدليل الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من أحكامه ويشتمل على مقدمة وأصول :

أما المقدمة ففى بيان الدليل الشرعى وأقسامه

فنقول : كنا بينا في القاعدة الاولى حد الدليل وانقسامه الى عقلى وشرعي . وليس من غرضنا

ههنا تعريف الدليل العقلي ، بل الشرعي . والمسمي بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ، ويجب العمل به والى ماظن أنه دليل صحيح ، وليس هو كذلك

أما القسم الاول فهو خمسة أنواع . وذلك ، أنه إما أن يكون واردا من جهة الرسول اولا من جهته . فان كان الاول ، فلا يخلو إما أن يكون من قبيل مايتلى ، أولا من قبيل مايتلى . فان كان من قبيل مايتلى ، فهو الكتاب وان كان من قبيل مالا يتلي ، فهو السنة . وان لم يكن واردا من جهة الرسول ، فلا يخلو إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه ، أو لا يشترط ذلك فان كان الاول ، فهو الاجماع ، وان كان الثانى ، فلا يخلو اما أن تكون صورته بحمل معلوم علي معلوم في حكم بناء على جامع ، أولا يكون كذلك . فان كان الاول ، فهو القياس ، وان كان الثاني ، فهو الاستدلال

وكل واحد من هذه الانواع ، فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به ، والاصل فيها إنما هو الكتاب ، لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام ، والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه . ومستند الاجماع فراجع اليهما . وأما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أو الاجماع ، فالنص والاجماع اصل ، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما

وأما القسم الثانى ، وهو ماظن أنه دليل وليس بدليل ، فكشرع من قبلنا ومذهب الصحابي ، والاستحسان ، والمصلحة المرسلة علي ماسيأتى تحقيق الكلام فيه

القسم الاول

فيما يجب العمل به مما يسمى دليلا شرعياً

ولما بان انه على خمسة أنواع ، فالنظر المتعلق بها ، منه ماهو مختص بكل واحد منها بخصوصه ، ومنها ماهو مشترك بينها ، فلنرسم في كل واحد منها أصلا ، وهى ستة أصول :

الاصل الاول

فى تحقيق معنى الكتاب ، وما يتعلق به من المسائل ، لانه الاول والاولى بتقديم النظر فيه

أما حقيقة الكتاب ، فقد قيل فيه : هو ما نقل الينا بين دفتى المصحف بالاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا ، وفيه نظر . فانه لامعنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل ، وذلك مما لايخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله الينا متواترا ، بل ولا بعدم نقله الينا بالكلية ، بل غايته جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم تواتره ، وعلمنا بوجوده غير مأخوذ في حقيقته . فلا يمكن أخذه فى تحديده . والاقرب فى ذلك أن يقال : الكتاب هو القرآن المنزل

فقولنا (القرآن) احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والانجيل وغيرهما ، فانها وان كانت كتباً لله تعالى ، فليست هى الكتاب المعهود لنا ، المحتج به في شرعنا على الاحكام الشرعية الذى نحن بصدد تعريفه ، وفيه احتراز عن الكلام المنزل على النبي عليه السلام ، مما ليس بمتلو . وقولنا (المنزل) أحتراز عن كلام النفس ، فانه ليس بكتاب ، بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفسانى ، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم ، ولم نقل هو المعجز . لان المعجز أعم من الكتاب ، ولم نقل هو الكلام المعجز ، لانه يخرج منه الآية ، وبعض الاية مع أنها من الكتاب . وان لم تكن معجزة

واذا أتينا على تعريف حقيقة الكتاب ، فلا بد من النظر فيما يختص به من المسائل ، وهى خمس مسائل :

المسألة الاولى

اتفقوا على أن مانقل إلينا من القرآن نقلا متواتراً ، وعلمنا أنه من القرآن أنه حجة ، واختلفوا فيما نقل إلينا منه آحادا ، كمصحف ابن مسعود وغيره ، أنه هل يكون حجة ، أم لا ؟ فنفاه الشافعى ، وأثبته أبو حنيفة ، وبني عليه وجوب التتابع فى صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله « فصيام ثلاثه أيام متتابعات »

والمختار إنما هو مذهب الشافعى . وحجته أن النبي عليه السلام كان مكلفاً بالقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ماسمعوه منه . فالراوى له اذا كان واحدا ، إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ ، وان لم يذكره على أنه قرآن ، فقد تردد بين أن يكون خبرا عن النبي عليه السلام ، وبين أن يكون ذلك مذهباً له ، فلا يكون حجة . وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي عليه السلام ، وعلى هذا منع من وجوب التتابع فى صوم اليمين على أحد قوليه

فان قيل : قولكم ان النبي عليه السلام كان يجب عليه إلقاء القرآن الى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم ، لا نسلم ذلك ، وكيف يمكن دعواه مع أن حفاظ القرآن فى زمانه ، عليه السلام ، لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم ، وان جمعه انما كان بطريق تلقى آحاد آياته من الآحاد . ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة . ولو كان قد ألقاه الى جماعة تقوم الحجة بقولهم ، لما كان كذلك . ولهذا أيضاً اختلفوا فى البسملة أنها من القرآن . وأنكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن . سلمنا وجوب ذلك علي النبي عليه السلام ، وأنه سمعه منه جمع تقوم الحجة بقولهم ، ولكن انما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ ، ولا يمتنع ذلك بالنسبة إلى بعضهم ، واذا كان ابن مسعود من جملتهم ، وقد روى ماروا ه ، فلم يقع الاتفاق من الكل علي الخطأ بالسكوت . وعند ذلك فيتعين حمل روايته لذلك فى مصحفه على أنه من القرآن ، لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد مايعارضه ، غايته أنه غير مجمع على العمل به ، لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرآنا ، أمكن أن يكون من القرآن وأمكن أن لا يكون لكونه خبراً عن النبي عليه السلام وأمكن أن يكون لكونه مذهباً له كما ذكرتموه ، وهو حجة بتقدير كونه قرآنا ، وبتقدير كونه خبرا عن النبي عليه السلام . وهما احتمالان وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهباً له ، وهو احتمال واحد . ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين ، أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه

سلمنا أنه ليس بقرآن ، وأنه متردد بين الخبر وبين كونه مذهباً له . إلا أن احتمال كونه خبرا راجح ، لان روايته له موهم بالاحتجاج به . ولو كان مذهباً له لصرح به ، نفياً للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة ، مع الاختلاف في مذهب الصحابى هل هو حجة أم لا

والجواب : أما وجوب القائه على عدد تقوم الحجة بقولهم ، فذلك مما لم يخالف فيه أحد من المسلمين ، لان القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه ، عليه السلام ، قطعا ومع عدم بلوغه إلى من لم يشاهده بخبر التواتر ، لا يكون حجة قاطعة بالنسبة اليه ، فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عليه

السلام، ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن فى زمن النبى عليه السلام، عدد التواتر أن يكون الحفاظ لآحاد آياته كذلك . وأما التوقف فى جمع آيات القرآن على أخبار الآحاد، فلم يكن فى كونها قرآنا، بل فى تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها، وفي طولها وقصرها

وأما ما اختلت به المصاحف، فما كان من الآحاد فليس من القرآن، وما كان متواتراً، فهو منه .

وأما الاختلاف فى التسمية، إنما كان في وضعها في أول كل سورة، لا في كونها من القرآن

وأما إنكار ابن مسعود، فلم يكن لانزال هذه السور على النبى، عليه السلام، بل لاجرائها مجرى القرآن فى حكمه

قولهم إذا رواه ابن مسعود لم يتفق الكل على الخطأ

قلنا : وان كان كذلك، الا أن سكوت من سكت، وان لم يكن ممتنعا، إلا أنه حرام لوجوب نقله عليه . وعند ذلك فلو قلنا إن ما نقله ابن مسعود قرآن، لزم ارتكاب من عداه من الصحابة الحرام بالسكوت . ولو قلنا إنه ليس بقرآن، لم يلزم منه ذلك، لا بالنسبة الى الراوى ولا بالنسبة الى من عداه من الساكتين، وبتقدير ارتكاب ابن مسعود الحرام، مع كونه واحدا أولى من ارتكاب الجماعة له، وعلى هذا، فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض، وتعين تردد نقله بين الخبر والمذهب

قولهم : حمله على الخبر راجح — لانسلم ذلك

قولهم : لو كان مذهباً لصرح به، نفيا للتلبيس — قلنا . أجمع المسلمون على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبى عليه السلام ليس بحجة، ومانحن فيه كذلك، ولايخفى أن الحمل على المذهب، مع أنه مختلف في الاحتجاج به، أولى من حمله على الخبر الذي ماصرح فيه بالخبرية، مع أنه ليس بحجة بالاتفاق . كيف وفيه موافقة النفى الأصلى، وبراءة الذمة من التتابع، بخلاف مقابله، فكان أولى

المسألة الثانية

اتفقوا على أن التسمية آية من القرآن فى سورة النمل، وانما اختلفوا فى كونها آية من القرآن في أول كل سورة . فنقل عن الشافعى في ذلك قولان . لكن من الأصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن فى أول كل سورة، كتبت مع القرآن بخط القرآن، أم لا . ومنهم من حمل القولين على أنها هل هي آية برأسها فى أول كل سورة، أو هي مع أول آية من كل سورة آية، وهو الأصح . وذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الأصوليين الى أنها ليست آية من القرآن في غير سورة النمل . وقضى بتخطئة من قال بأنها آية من القرآن في غير سورة النمل، لكن من غير تكفير له لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك

والحجة لمذهب الشافعى من ثلاثة أوجه

الاول أنها أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة . ولذلك نقل عن ابن عباس أنه قال : كان رسول الله لايعرف ختم سورة وابتداء أخرى، حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم . وذلك يدل على أنها من القرآن حيث أنزلت

الثانى أنها كانت تكتب بخط القرآن في أول كل سورة بأمر رسول الله، وانه لم ينكر أحد من

الصحابة على من كتبها بخط القرآن فى أول كل سورة ، مع تخشنهم فى الدين وتحرزهم فى صيانة القرآن عما ليس منه ، حتى إنهم أنكروا على من أثبت أوائل السور والتعشير والنقط . وذلك كله يغلب على الظن أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن أنها منه

الثالث ماروى عن ابن عباس أنه قال : سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية فى أول السورة ، ولم ينكر عليه منكر ، فدل على كونها من القرآن فى أول كل سورة

فان قيل : لو كانت التسمية آية من القرآن فى أول كل سورة ، لم يخلو إما أن يشترط القطع فى إثباتها ، أولا يشترط . فان كان الاول ، فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية ، فلا تصلح للاثبات وأيضا فانه كان يجب على النبي عليه السلام أن يبين كونها من القرآن حيث كتبت معه بياناً شافياً شائعاً قاطعاً للشك ، كما فعل فى سائر الآيات . وان كان الثانى ، فليثبت التتابع فى صوم اليمين بما نقله ابن مسعود فى مصحفه

قلنا : الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع فى إثبات كون التسمية من القرآن فى الجملة ، حتى يشترط القطع فى طريق إثباتها ، وانما وقع فى وضعها آية في أوائل السور والقطع غير مشترط فيه . ولهذا وقع الخلاف فى ذلك من غير تكفير من أحد الخصمين للآخر ، كما وقع الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها

قولهم كان يجب على النبي ، عليه السلام بيان ذلك بياناً قاطعاً للشك — قلنا : ولو لم تكن من القرآن لتبين ذلك أيضاً بيانا قاطعاً للشك ، كما فعل ذلك فى التعوذ ، بل أولى من حيث إن التسمية مكتوبة بخط القرآن فى أول كل سورة ، ومنزلة على النبي عليه السلام مع أول كل سورة ، كما سبق بيانه . وذلك مما يوهم أنها من القرآن ، مع علم النبي عليه السلام بذلك ، وقدرته على البيان ، بخلاف التعوذ

فان قيل : كل ماهو من القرآن فهو منحصر يمكن بيانه ، بخلاف ماليس من القرآن ، فانه غير منحصر ، فلا يمكن بيان أنه ليس من القرآن ، فلهذا قيل بوجوب بيان ماهو من القرآن ، دون ما ليس من القرآن

قلنا : نحن لم نوجب بيان كل ماليس من القرآن أنه ليس من القرآن ، بل إنما أوجبنا بيان مايسبق الى الافهام أنه من القرآن ، بتقدير أن لا يكون منه ، كما فى التسمية . ولا يخفى أنه منحصر ، بل هو أقل من بيان ماهو من القرآن . وعلى هذا فلا يلزم من وضع كون التسمية آية مع أول كل سورة بالاجتهاد والظن . وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعاً أن يقال مثله فى ثبوت قراءة ابن مسعود فى التتابع ، مع أنها لم يثبت كونها من القرآن قطعاً ولا ظنا

المسألة الثالثة

القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ماقال تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات) أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان : الاول أن المحكم ما ظهر معناه ، وانكشف كشفاً يزيل الاشكال ، ويرفع الاحتمال ، وهو موجود فى كلام الله تعالى والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال ، إما بجهة التساوى ، كالألفاظ المجملة ، كما فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لاحتماله زمن الحيض ، والطهر على السوية . وقوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج والولى . وقوله (أو لامستم النساء) لتردده بين اللمس باليد والوطء ،

أو لا على جهة التساوى كالاسماء المجازية ، وما ظاهره موهم للتشبيه ، وهو مفتقر الى تأويل ، كقوله تعالى (و يبقى وجه ربك) . (و نفخت فيه من روحي) (مما عملت أيدينا) « الله يستهزىء بهم » . (ومكروا ومكر الله) . (والسموات مطويات بيمينه) ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لافهام العرب . وانما سمي متشابهاً ، لاشتباه معناه على السامع . وهذا أيضاً موجود فى كلام الله تعالى

القول الثاني ان المحكم ما انتظم وترتب علي وجه يفيد إما من غير تأويل ، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه . وهذا ايضا متحقق في كلام الله تعالى . والمقابل له ما فسد نظمه ، واختل لفظه . ويقال فاسد ، لا متشابه . وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى

ور بما قيل : المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام ، والوعد والوعيد ونحوه . والمتشابه ما كان من القصص والامثال ، وهو بعيد عما يعرفه أهل اللغة ، وعن مناسبة اللفظ له لغة

المسألة الرابعة

القرآن لا يتصور اشتماله على ما لا معني له فى نفسه ، لكونه هذياناً ونقصاً يتعالى كلام الرب عنه ، خلافا لمن لا يؤبه له في قوله . كيف يقال ذلك ، وكلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له ، كحروف المعجم التى فى أوائل السور ، إذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى . وعلى التناقض الذي لا يفهم ، كقوله تعالى (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) وقوله (فوربك لنسالنهم أجمعين) وعلى الزيادة التى لا فائدة فيها ، كقوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام فى الحج ، وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وقوله (كاملة) غير مفيد لمعني . وكذلك قوله تعالى (فاذا نفخ فى الصور نفخة واحدة) وقوله تعالى (لا تتخذوا إلهين اثنين) إلى غير ذلك

قلنا : أما حروف المعجم ، فلا نسلم أنه لا معنى لها ، بل هى أسامى السور ومعرفة لها . وأما التناقض فغير صحيح ، اذ التناقض لا بد فيه من اتحاد جهة السلب والايجاب والزمان . وزمان ايجابه وسلبه غير متحد ، بل مختلف . وأما الزيادات المذكورة فهي للتأكيد ، لا أنها غير معقولة المعنى

فان قيل : و إن كان ليس في القرآن ما لا معنى له إلا أن فيه مالا يفهم معناه . وهو في معنى مالا معني له . وذلك كقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) والواو فى قوله (والراسخون فى العلم) ليست للعطف ، والا كان الضمير في قوله (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) عائداً الى جملة المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم ، وهو محال في حق الله تعالى . فلم يبق الا أن يكون للابتداء . ويلزم من ذلك أن لا يكون ما علمه الرب تعالى معلوماً لهم

وأيضاً فان الآيات الدالة على اليد واليمين ، والوجه والروح ، ومكر الله والاستواء على العرش ، وغير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منه فى اللغة . وما هو المراد منه غير معلوم

وأيضاً فان الخطاب بالقرآن ، كما هو خطاب مع العرب ، فهو خطاب مع العجم ، ومعناه غير مفهوم لهم

قلنا : من قال بجواز التكليف بما لا يطاق ، جوز أن يكون فى القرآن ما له معنى وان لم يكن معلوما للمخاطب ، ولا له بيان . ولا كذلك فيما لا معنى له أصلا ، لكونه هذيانا . ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك ، لكونه تكليفا بما لا يطاق ولما فيه من إخراج القرآن عن كونه بيانا للناس ضرورة كونه غير مفهوم . وهو خلاف قوله تعالى (هذا بيان للناس) ولان ذلك مما يجر الى عدم

الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله ، ضرورة أنه ما من خبر الا ويجوز أن يكون المراد به مالم يظهر منه . وذلك مبطل للشريعة مطلقا

وأجاب عن الآية الاولى بان الواو فيها للعطف ، وان الضمير فى قوله (يقولون آمنا به) وان كان ظاهرا فى العود الى جملة المذكور ، غير أنه لا بعد فى تخصيصه باخراج الرب تعالى عنه ، بدليل العقل المحيل لعود الضمير اليه

وأما باقي الآيات المذكورة ، فكلها كنايات وتجوزات مفهومة للعرب بأدلة صارفة اليها ، على ما بيناه في الكلاميات

المسألة الخامسة

اختلفوا فى اشتمال القرآن على ألفاظ مجازية وكلمات غير عربية . وقد استقصينا الكلام فيهما في القاعدة الاولى (في المبادىء اللغوية)

الاصل الثانى

في السنة

وهى فى اللغة عبارة عن الطريقة ، فسنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه ، والاكثار منه ، كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها

وأما في الشرع ، فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام . وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ، ولا هو معجز ، ولا داخل فى المعجز . وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا . ويدخل في ذلك أقوال النبي ، عليه السلام ، وأفعاله وتقاريره . أما الاقوال من الأمر والنهى والتخيير والخبر وجهات دلالتها فسيأتى إيضاحها فى الاصل الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيه الادلة المنقولة الشرعية

وليكن البيان ههنا مخصوصاً بما يخص النبي عليه السلام من الافعال والتقارير ، ويشتمل على مقدمتين وخمس مسائل

المقدمة الاولى

فى عصمة الانبياء عليهم السلام ، وشرح الاختلاف في ذلك وما وقع الاتفاق من أهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصي ، وما فيه الاختلاف

أما قبل النبوة ، فقد ذهب القاضى أبو بكر ، وأكثر أصحابنا ، وكثير من المعتزلة الى أنه لا يمتنع عليهم ، المعصية كبيرة كانت أو صغيرة ، بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم وآمن بعد كفره . وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ، لان ذلك مما يوجب هضمهم فى النفوس واحتقارهم ، والنفرة عن اتباعهم ، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلا فى الصغائر . والحق ما ذكره القاضى ، لانه لا سمع قبل البعثة يدل علي عصمتهم عن ذلك ، والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلى ، ووجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى ،

وذلك كله مما أبطلناه فى كتبنا الكلامية

وأما بعد النبوة ، فلا اتفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان ، فمنع منه الاستاذ أبو اسحاق وكثير من الائمة ، لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة . وجوزه القاضى أبو بكر ، مصيراً منه إلى ان ماكان من النسيان وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ، وهو الاشبه

وأما ماكان من المعاصي القولية والفعلية التى لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها ، فما كان منها كفراً فلا نعرف خلافاً بين أرباب الشرائع في عصمتهم عنه ، إلا ما نقل عن الازارقة من الخوارج أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته ، وما نقل عن الفضلية من الخوارج أنهم قضوا بأن كل ذنب يوجد فهو كفر ، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء . فكانت كفراً . وأما ما ليس بكفر ، فاما أن يكون من الكبائر ، أو ليس منها . فان كان من الكبائر ، فقد اتفقت الامة ، سوى الحشوية ومن جوز الكفر على الانبياء ، على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان ولا تأويل ، وإن اختلفوا فى أن مدرك العصمة السمع كما ذهب اليه القاضى أبو بكر والمحققون من أصحابنا ، أو العقل ، كما ذهب إليه المعتزلة

وأما إن كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطأ ، فقد اتفق الكل على جوازه ، سوى الرافضة

وأما ما ليس بكبيرة ، فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروءة ، كسرقة حبة او كسرة ، فالحكم فيه كالحكم فى الكبيرة . واما ما لا يكون من هذا القبيل ، كنظرة اوكلمة سفه نادرة فى حالة غضب ، فقد اتفق اكثر أصحابنا واكثر المعتزلة علي جوازه عمداً وسهواً ، خلافاً للشيعة مطلقاً ، وخلافاً للجبائى والنظام وجعفر بن مبشر فى العمد

وبالجملة ، فالكلام فيما وقع فيه الاختلاف فى هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع ، بل هو من باب الظنون ، والاعتماد فيه على ما يساعد فيه من الادلة الظنية نفياً وإثباتاً . وقد أتينا فى كل موضع من المواضع المتفق عليها ، والمختلف فيها ، تزييفاً واختياراً بأبلغ بيان ، وأوضح برهان فى كتبنا الكلامية . فعلى الناظر الالتفات اليها

المقدمة الثانية

فى معنى التأسى ، والمتابعة ، والموافقة ، والمخالفة ، إذ الحاجة داعية الى معرفة ذلك فيما نرومه من النظر في مسائل الافعال

أما التأسى بالغير ، فقد يكون فى الفعل والترك

أما التأسي فى الفعل ، فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله . فقولنا (مثل فعله) لانه لا تأسى مع اختلاف صورة الفعل ، كالقيام والقعود . وقولنا (على وجهه) معناه المشاركة فى غرض ذلك الفعل ونيته ، لانه لا تأسي مع اختلاف الفعلين فى كون أحدهما واجباً ، والآخر ليس بواجب ، وإن اتحدت الصورة . وقولنا (من أجل فعله) لانه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة ، ولم يكن أحدهما من أجل الآخر ، كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلا . أوصوم رمضان اتباعا لامر الله تعالى ، فانه لا يقال بتأسى البعض بالبعض . وعلى هذا ، فلو وقع فعله في مكان أوزمان مخصوص

فلا مدخل له في المتابعة والتأسى وسواء تكرر أو لم يتكرر، إلا أن يدل الدليل على اختصاص العبادة به، كاختصاص الحج بعرفات، واختصاص الصلوات بأوقاتها، وصوم رمضان

وأما التأسى في الترك، فهو ترك أحد الشخصين مثل ما ترك الآخر من الافعال على وجهه وصفته من أجل انه ترك. ولا يخفى وجه ما فيه من القيود

وأما المتابعة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك، فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول. والاتباع فى الفعل هو التأسي بعينه

وأما الموافقة، فمشاركة أحد الشخصين للآخر فى صورة قول أو فعل، أو ترك أو اعتقاد أو غير ذلك. وسواء كان ذلك من أجل ذلك الآخر، أو لا من أجله

وأما المخالفة، فقد تكون فى القول، وقد تكون فى الفعل والترك: فالمخالفة في القول ترك امتثال ما اقتضاه القول. وأما المخالفة فى الفعل، فهو العدول، عن فعل مثل ما فعله الغير، مع وجوبه. ولهذا فان من فعل فعلا، ولم يجب على غيره مثل فعله، لا يقال له إنه مخالف في الفعل، بتقدير الترك. ولذلك لم تكن الحائض مخالفة بترك الصلاة لغيرها. وعلى هذا، فلا يخفي وجه المخالفة فى الترك

وإذ أتينا علي ما اردناه من ذكر المقدمتين، فانرجع الى المقصود من المسائل المتعلقة بأفعال الرسول عليه السلام

المسألة الاولى

اختلف الاصوليون فى أفعال النبى، عليه السلام، هل هي دليل لشرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا، أم لا؟

وقبل النظر فى الحجاج، لا بد من تلخيص محل النزاع، فنقول:

أما ما كان من الافعال الجبلية، كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه، فلا نزاع في كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى أمته

وأما ما سوى ذلك، مما ثبت كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يدل ذلك علي التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً. وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه، وكاختصاصه باباحة الوصال في الصوم، وصفية المغنم، والاستبداد بخمس الخمس، ودخول مكة بغير إحرام، والزيادة في النكاح على أربع نسوة، الى غير ذلك من خصائصه

وأما ما عرف كون فعله بيانا لنا، فهو دليل من غير خلاف، وذلك إما بصريح مقاله، كقوله « صلوا كما رأيتموني أصلى، وخذوا عني مناسككم » أو بقرائن الأحوال، وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل، أو عام أريد به الخصوص، أو مطلق أريد به التقييد، ولم يبينه قبل الحاجة اليه، ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحاً للبيان، فانه يكون بياناً حتى لا يكون مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك كقطعه يد السارق من الكوع، بياناً لقوله تعالي « فاقطعوا أيديهما » وكتيممه الى المرفقين، بيانا لقوله تعالى « فامسحوا بوجوهكم وايديكم » ونحوه. والبيان تابع للمبين فى الوجوب والندب والاباحة

وأما ما لم يقترن به ما يدل علي انه للبيان لا نفياً ولا اثباتاً، فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لم يظهر. فان ظهر فيه قصد القربة، فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال إن فعله عليه السلام محمول على الوجوب فى حقه، وفى حقنا، كابن سريج والاصطخرى وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة

وجماعة من المعتزلة . ومنهم من صار الى انه للندب . وقد قيل انه قول الشافعي ، وهو اختيار إمام الحرمين . ومنهم من قال انه للاباحة ، وهو مذهب مالك . ومنهم من قال بالوقف ، وهو مذهب جماعة من أصحاب الشافعي ، كالصيرفى والغزالى وجماعة من المعتزلة

وأما مالم يظهر فيه قصد القربة ، فقد اختلفوا أيضاً فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة غير أن القول بالوجوب والندب ، فيه أبعد مما ظهر فيه قصد القربة ، والوقف والاباحة أقرب . وبعض من جوز على الانبياء المعاصي ، قال إنها على الخطر

والمختار أن كل فعل لم يقترن به دليل يدل على أنه قصد به بيان خطاب سابق فان ظهر فيه قصد القربة الى الله تعالى ، فهو دليل فى حقه عليه السلام على القدر المشترك بين الواجب والمندوب : وهو ترجيح الفعل على الترك لاغير ، وأن الاباحة ، وهى استواء الفعل والترك في رفع الحرج ، خارجة عنه ، وكذلك في حق أمته

وما لم يظهر فيه قصد القربة ، فهو دليل في حقه على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل ، لاغير وكذلك عن أمته

وأما إذا ظهر من فعله قصد القربة فلأن القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب ، والقدر المشترك بينهما إنما هو ترجيح الفعل على الترك . والفعل دليل قاطع عليه

وأما ما اختص به الواجب من الذم على الترك ، وما اختص به المندوب من عدم اللوم على الترك فمشكوك فيه . وليس أحدهما أولى من الآخر

وأما إذا لم يظهر من فعله قصد القربة ، فهو ، وإن جوزنا عليه فعل الصغيرة ، غير أن احتمال وقوعها من آحاد عدول المسلمين نادر ، فكيف من النبي عليه السلام . بل الغالب من فعله . انه لا يكون معصية ، ولامنهيا عنه وعند ذلك ، فما من فعل من آحاد افعاله ، إلا واحتمال دخوله تحت الغالب اغلب . وإذا كان الغالب من فعله انه لا يكون معصية ، ولا منهيا عنه ، فكل فعل لايكون منهيا عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح . والقدر المشترك بين الكل إنما هو رفع الحرج عن الفعل ، دون الترك . والفعل دليل قاطع عليه

واما ما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجح الفعل على الترك ، وما اختص به المباح عنهما من استواء الطرفين فمشكوك فيه

هذا بالنسبة إلى النبي عليه السلام

واما بالنسبة إلى امته فلانه ، وإن كان عليه السلام ، قد اختص عنهم بخصائص لا يشاركونه فيها غير انها نادرة ، بل اندر من النادر بالنسبة الى الاحكام المشترك فيها

وعند ذلك ، فما من واحد من آحاد الافعال إلا واحتمال مشاركة الامة للنبي عليه السلام فيه اغلب من احتمال عدم المشاركة ، إدراجا للنادر تحت الاعم الاغلب ، فكانت المشاركة اظهر

وإذ انينا على تفصيل المذاهب وتقرير ماهو المختار ، فلا بد من ذكر شبه المخالفين ، ووجه الانفصال عنها

اما شبه القائلين بالوجوب ، فمن جهة النص ، والاجماع ، والمعقول

اما من جهة النص ، فمن جهة الكتاب . والسنة

اما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى « فاتبعوه واتقوا » امر بمتابعته . ومتابعته امتثال القول

والاتيان

والاتيان بمثل فعله . والامر ظاهر فى الوجوب وايضاً قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » حذر من مخالفة امره والتحذير دليل الوجوب واسم الامر يطلق على الفعل . كما سيأتى تقريره والاصل فى الاطلاق الحقيقة . وغايته ان يكون مشتركا بينه و بين القول المخصوص . وسيأتى ان الاسم المشترك من قبيل الاسماء العامة . فكان متناولا للفعل . وأيضاً قوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه » وفعله من جملة ما يأتى به ، فكان الاخذ به واجباً . وأيضاً قوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » وهذا زجر فى طى أمر . وتقديره : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فله فيه اسوة حسنة ، ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر : وهو دليل الوجوب . وأيضاً قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » ومحبة الله واجبة ، والآية دالة على أن متابعة النبي عليه السلام لازمة لمحبة الله الواجبة . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم . وهو ممتنع . وأيضاً قوله تعالى « قل أطيعوا الله واطيعوا الرسول » أمر بطاعة الرسول . والامر ظاهر فى الوجوب . ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه ، فهو مطيع له . وأيضاً قوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ، لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم ، إذا قضوا منهن وطراً » وذلك يدل على أن فعله تشريع وواجب الاتباع ، وإلا لما كان تزويجه مزيلا عن المؤمنين الحرج فى أزواج أدعيائهم

وأما من جهة السنة ، فما روى أن الصحابة ، رضى الله عنهم خلعوا نعالهم في الصلاة ، لما خلع نعله ، ففهموا وجوب المتابعة له فى فعله . والنبي عليه السلام أقرهم على ذلك ، ثم بين لهم علة انفراده بذلك . وأيضا ماروى عنه أنه أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ، ولم يفسخ . فقالوا له « مالك أمرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ . » ففهموا أن حكمهم كحكمه . والنبي عليه السلام لم ينكر عليه ، ولم يقل « لى حكمي ، ولكم حكمكم » بل أبدى عذرا يختص به . وأيضا ماروى عنه عليه السلام ، أنه نهى الصحابة عن الوصال فى الصوم ، وواصل . فقالوا له « نهيتنا عن الوصال ، وواصلت » فقال « لست كأحدكم ، إنى أظل عند ربى يطعمنى ويسقينى » فأقرهم على مافهموه من مشاركتهم له فى الحكم ، واعتذر بعذر يختص به . وأيضاً ماروى عنه أنه لما سالته أم سلمة عن قبلة الصائم ، فقال لها « لم لم تقولى لهم إنى أقبل وأنا صائم » ولو لم يكن متبعاً في أفعاله ، لما كان لذلك معنى . وأيضا ماروى عنه أنه ، لما سالته أم سلمة عن بل الشعر فى الاغتسال ، قال « أما أنا فيكفيني أن أحثو على رأسى ثلاث حثيات من ماء » وكان ذلك جواباً لها . ولولا أنه متبع فى فعله ، لما كان جوابا لها . وأيضا ماروى عنه أنه امر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح ، فتوقفوا ، فشكا ذلك الى ام سلمة ، فاشارت اليه بان يخرج ويبخر ويحلق ، ففعل ذلك ، فذبحوا وحلقوا . ولولا ان فعله متبع ، لما كان كذلك

واما من جهة الاجماع فما روى عن الصحابة انهم ، لما اختلفوا فى الغسل من غير انزال ، انفذ عمر إلى عائشة ، رضي الله عنها ، وسالها عن ذلك ، فقالت « فعلته انا ورسول الله ، واغتسلنا » فاخذ عمر والناس بذلك . ولولا ان فعله متبع ، لما ساغ ذلك . وايضا ماروى عن عمر ، رضى الله عنه ، انه كان يقبل الحجر الاسود ، ويقول « إنى اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا انى رايت رسول الله يقبلك ، لما قبلتك » وكان ذلك شائعا فيما بين الصحابة من غير نكير ، وكان إجماعاً على اتباعه فى فعله

واما من جهة المعقول ، فمن خمسة أوجه :

الاول هو أن فعله احتمل ان يكون موجبا للفعل علينا ، واحتمل ان لا يكون موجباً . والحمل على الايجاب أولى لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب . ولذلك فانه لو نسى صلاة من خمس صلوات من يوم ، فانه يجب عليه إعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب . وكذلك من طلق واحدة من نسائه ، ثم انسيها ، فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط

الثاني ان النبوة من الرتب العلية ، والاوصاف السنية ، ولا يخفى أن متابعة العظيم فى افعاله ، من أتم الأمور فى تعظيمه وإجلاله ، وان عدم متابعته فى افعاله بان صلى ، وهم جلوس ، او قام يطوف ، وهم يتسامرون ، من اعظم الأمور فى اسقاط حرمته ، والاخلال بعظمته ، وهو حرام ممتنع

الثالث ان افعاله عليه السلام قائمة مقام اقواله فى بيان المجمل ، وتخصيص العموم ، وتقييد المطلق من الكتاب والسنة . فكان فعله محمولا على الواجب كالقول

الرابع ان ما فعله النبي عليه السلام يجب ان يكون حقاً وصوابا . وترك الحق والصواب يكون خطأ وباطلا . وهو ممتنع

الخامس ان فعله احتمل ان يكون واجباً ، واحتمل أن لا يكون واجباً . واحتمال كونه واجباً أظهر من احتمال كونه ليس بواجب ، لان الظاهر من النبي عليه السلام انه لا يختار لنفسه سوي الاكمل والافضل والواجب اكمل مما ليس بواجب : واذا كان واجبا . فيجب اعتقاد مشاركة الامة له فيه . لما قررناه في طريقتكم . وأما شبه القائلين بالندب فنقلية وعقلية أيضاً

أما النقلية ، فقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » جعل التأسى به حسنة ، وأدنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه ، وما زاد فهو مشكوك فيه

وأما العقلية ، فهو ان فعله ، وإن احتمل ان يكون معصية ، إلا انه خلاف الظاهر ، والظاهر من فعله انه لا يكون إلا حسنة ، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب ، وحمله على فعل المندوب اولى لوجهين .

الاول ان غالب افعال النبي عليه السلام كانت هى المندوبات

الثانى ان كل واجب مندوب وزيادة ، وليس كل مندوب واجباً . فكان فعل المندوب لعمومه أغلب ، ويلزم من ذلك مشاركة امته له فيه لما ذكرناه في طريقتكم

واما شبه القائلين بالاباحة . فهى ان الاصل في الافعال كلها إنما هو الاباحة . ورفع الحرج عن الفعل ه والترك . إلا ما دل الدليل على تغييره . والاصل عدم المغير

وأما شبه القائلين بالوقف . فانهم قالوا : فعله . عليه السلام . متردد بين ان يكون خاصاً به ، وبين أن لا يكون خاصاً به . وما ليس خاصاً به متردد بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له ليدل علي البعض دون البعض وليس البعض أولى من البعض ، فلزم الوقف الى أن يقوم الدليل على التعيين .

والجواب عن شبه القائلين بالوجوب : أما عن الآية الاولى ، فلا نسلم أن قوله « فاتبعوه » يدل علي الوجوب وان سلمنا ذلك ولكن قوله فاتبعوه صريح فى اتباع شخص النبي عليه السلام ، وهو غير مراد . فلا بد من اضمار المتابعة فى اقواله وافعاله . والاضمار علي خلاف الاصل ، فتمتنع الزيادة فيه من غير حاجة . وقد أمكن دفع الضرورة باضمار أحد الامرين . وليس اضمار المتابعة فى الفعل أولى من القول ، بل إضمار المتابعة في القول اولى ، لكونه متفقاً عليه ، ومختلفاً فى الفعل . كيف وأن المتابعة فى الفعل إنما يتحقق وجوبها ، أن لو علم

كون الفعل المتبع واجباً ، وإلا فبتقدير أن يكون غير واجب ، فمتابعة ما ليس بواجب لا تكون واجبة ولم يتحقق كون فعله واجباً ، فلا تكون متابعته واجبة

وعن الآية الثانية ، أن يقال اسم الامر ، وإن اطلق على الفعل والقول المخصوص ، لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في امر مشترك بينهما ، وهو الشأن والصفة نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الاصل . وعند ذلك فلفظ الامر المحذر من مخالفته يكون مطلقاً ، والمطلق إذا عمل به في صورة فقد خرج عن كونه حجة ضرورة توقف العمل بدلالاته . وقد عمل به في القول المخصوص ، فلا يبقى حجة في الفعل سلمنا انه غير متواطيء ، ولكنه مجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص ، ومختلف في الفعل ، فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه . أو سلمنا أنه حقيقة في الفعل ، لكنه يكون مشتركاً ، وعند ذلك ، إن قيل بان اللفظ المشترك يمتنع حمله على جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر بمعنى الفعل أولى من القول ، وإن قيل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله ، فالتحذير عن مخالفة الامر يتوقف على كون المحذر منه واجباً لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجباً . وعند ذلك ، فالقول بالتحذر من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل ووجوبه ، إذا كان لا يعرف إلا من التحذير ، كان دوراً . كيف وانه قد تقدم في الآية ذكر دعاء الرسول بقوله « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا » والمراد بالدعاء إنما هو القول . فكان الامر المذكور بعده عائدا الى قوله . ثم قد امكن عود الضمير في أمره الى الله تعالى ، إذ هو اقرب مذكور ، حيث قال بعد ذكر الرسول « قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا » فكان عوده اليه أولى

وعن الآية الثالثة بمنع دلالة الامر على الوجوب ، وإن سلمنا ذلك . ولكن إنما يكون أخذنا به واجباً ، إذا كان ما أتي به واجباً ، واما اذا لم يكن واجباً ، فاخذه لا يكون واجباً ، فان القول بوجوب فعل لا يكون واجباً تناقض في اللفظ والمعنى ، وعند ذلك ، فتتوقف دلالة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتى به واجباً ، ووجوبه اذا توقف على دلالة الآية على وجوبه كان دوراً كيف وإن في الآية ما يدل على أن المراد بوجوب أخذه انما هو الامر بمعنى القول حيث انه قابله بالنهي بقوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) والنهي لا يكون الا بالقول . وكذلك الامر المقابل له

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الاول : انا نقول المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لانفسنا ما استخاره لنفسه ، وأن لا نعترض عليه فيما يفعله أو معنى آخر . الاول مسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما استخاره لنفسه واجباً حتى يكون ما نستخيره نحن لانفسنا واجباً . والثاني ممنوع

الوجه الثاني أن المراد بالتأسي به في فعله أن يوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو عليه السلام حتى انه لو صلى واجبا ، وصلينا متنفلين ، أو بالعكس ، فان ذلك لا يكون تأسيا به . ولم يثبت كون ما فعله واجبا حتى يكون ما نفعله نحن واجبا

وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الآية الخامسة

وعن الآية السادسة أن المراد من الطاعة إنما هو امتثال أمره ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله إن كان واجبا فواجبا ، وان كان ندبا فندبا . ونحن نقول به ، ولم يثبت أن ما فعله واجب ، حتى تكون متابعتنا له فيه واجبة

وعن الآية السابعة ان غايتها الدلالة على أن حكم أمته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا

وعن الخبر الاول من السنة من وجهين : الاول أن ذلك لا يدل على انهم فعلوا ذلك بجهة الوجوب، بل لعلهم رأوا متابعته فى خلع النعل مبالغة فى موافقته . ولذى يدل على أن الخلع بطريق المتابعة له لم يكن واجبا انكاره عليهم ذلك ، وقوله (لم خلعتم نعالكم) ولو كانت متابعته فى فعله واجبة على الاطلاق ، لما انكر ذلك . الوجه الثانى انه وان ظنوا وجوب المتابعة ، لكن لا من الفعل ، بل لقيام دليل أوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين : الاول انه ، عليه السلام، كان قد قال لهم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ففهموا أن صلاته بيان لصلاتهم ، فلما رأوه قد خلع نعله ، تابعه فيه ، لظنهم أن ذلك من هيئات الصلاة * الثانى انهم كانوا مأمورين باخذ زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى « خذوا زينتكم عند كل مسجد » فلما رأوه قد خلع نعله ، ظنوا وجوبه ، وانه لا يترك الامر المسنون المأمور إلا لواجب . ونحن لا ننكر وجوب المتابعة عند قيام الدليل

وعن الخبر الثانى ، أن فهمهم لوجوب متابعته فى أفعال الحج إنما كان مستنداً الى قوله عليه السلام « خذوا عنى مناسككم » لا إلى فعله

وعن الخبر الثالث ، أن الوصال للنبي عليه السلام لم يكن واجباً عليه ، بل غايته انه كان مباحا له . ووجوب المتابعة فيما أصله غير واجب ممتنع ، كما سبق ، بل ظنهم إنما كان مشاركته فى اباحة الوصال ونحن نقول به ، وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع

وعن الخبر الخامس أنه لا دلالة له على وجوب ، بل الشعر فى حقه عليه السلام ، ولا حق غيره . ولعله أراد بذلك الكفاية فى الكمال ، لا فى الوجوب ، بل وجوب البل إنما هو مستفاد من قوله عليه السلام (بلوا الشعر وانقوا البشرة)

وعن الخبر السادس من وجهين : الاول أن فعله وقع بياناً لقوله عليه السلام (خذوا عنى مناسككم) ولا نزاع في وجوب اتباع فعله ، إذا ورد بيانا لخطاب سابق ، بل وهو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل ، لكون الفعل ينبىء عن المقصود عياناً ، بخلاف القول ، فانه لا يدل عليه عيانا . الثانى أن وجوب التحلل وقع مستفاداً من أمر النبي عليه السلام لهم بذلك . غير انهم كانوا يرتقبون انجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش فى تلك السنة ، وأن ينسخ الله عنهم الامر بالتحلل وأداءما كانوا فيه من الحج . فلما تحلل عليه السلام ، أيسوا من ذلك فتحللوا . وعن الاحتجاج بالاجماع الاول لا نسلم أن وجوب الغسل من التقاء الختانين كان مستفاداً من فعل رسول الله ، بل من قوله عليه السلام (إذا التقي الختانان وجب الغسل) وسؤال عمر لعائشة إنما كان ليعلم أن فعل النبي هل وقع موافقاً لأمره، أم لا . وعن الثانى أن تقبيل عمر الحجر انما كان مستفاداً من فعل رسول الله المبين لقوله « خذوا عنى مناسككم » كيف وأن تقبيل الحجر غير واجب على النبي عليه السلام، ولا على غيره ، بل غايته أن فعل النبي عليه السلام يدل على ترجيح فعله على تركه من غير وجوب . وذلك مما لا ننكره ، ولا ننكر مشاركة الامة له فى ذلك

وعن الشبهة الأولى من المعقول ، فقد قيل في دفعها ان الاحتياط إنما يمكن أن يقال به اذا خلا عن احتمال الضرر قطعاً ، وفيما نحن فيه يحتمل أن يكون الفعل حراما على الامة ، وهو غير صحيح ، فانه لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان ، فانه يحتمل أن يكون يوم الثلاثين منه يوم العيد ، واحتمل

أن لا يكون يوم العيد، ومع ذلك يجب صومه احتياطا للواجب، وان احتمل أن يكون حراما لكونه من يوم العيد

والحق في ذلك أن يقال إنما يكون الاحتياط أولى لما ثبت وجوبه، كالصلاة الفائتة من صلوات يوم وليلة، أو كان الاصل وجوبه، كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان، إذا كانت ليلته مغيمة: وأما ماعساه أن يكون واجباً وغير واجب، فلا: وما نحن فيه كذلك، وحيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الاصل وجوبه

وعن الشبهة الثانية لا نسلم أن الاتيان بمثل مايفعله العظيم يكون تعظيماً له، وأن تركه يكون إهانة له وحطاً من قدره، بل ربما كان تعاطي الادنى لمساواته الاعلى في فعله حطاً من منزلته، وغضاً من منصبه. ولهذا، يقبح من العبد الجلوس على سرير سيده في مرتبته، والركوب على مركبه، ولو فعل ذلك استحق اللوم والتوبيخ. ثم لو كانت متابعة النبي في أفعاله موجبة لتعظيمه، وترك المتابعة موجبة لاهانته لوجب متابعته عندما إذا ترك بعض ماتعبدنا به من العبادات، ولم يعلم سبب تركه، وهو خلاف الاجماع

وعن الشبهة الثالثة انه لا يلزم من كون الفعل بياناً للقول أن يكون موجباً لما يوجبه القول. ولهذا، فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب، ولا كذلك الفعل

وعن الشبهة الرابعة أن فعل النبي عليه السلام، وإن كان حقاً وصواباً بالنسبة إليه، فلا يلزم أن يكون حقا وصواباً بالنسبة الى أمته. الا ان يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل. وهو محل النزاع

وعن الشبهة الخامسة انه وان كان فعل الواجب أفضل مما ليس بواجب، فلا يلزم أن يكون كل مايفعله النبي عليه السلام واجبا. ولهذا، فان فعله للمندوبات كان أغلب من فعله للواجبات، بل فعله للمباحات كان أغلب من فعله للمندوبات وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من أفعاله أولى من حمله على الغالب منها وعن شبه القائلين بالندب

أما الآية، فجوابها مثل ماسبق في الاحتجاج بها على الوجوب

وأما الشبهة العقلية، فلا نسلم أن غالب فعله المندوبات، بل المباح. ولا نسلم ان المندوب داخل في الواجب علي ما سبق تقريره

واما شبهة الاباحة، فنحن قائلون بها في كل فعل لم يظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب به واما ماظهر معه قصد التقرب به، فيمتنع ان يكون مباحا بمعنى نفي الحرج عن فعله وتركه. فان مثل ذلك لايتقرب به. وذلك مما يجب حمله علي ترجيح جانب الفعل على الترك على ماقررناه

واما الواقفية، فان ارادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم الدليل على ذلك، فهو الحق، وهو عين ما قررناه. وان ارادوا به ان الثابت احد هذه الامور، لكنا لا نعرفه بعينه فخطأ. فان ذلك يستدعي دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عندما اذا ظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب بفعله، او نفي الحرج مطلقا، عندما اذا لم يظهر منه قصد القربة. والاصل عدم دليل سوي الفعل. والله اعلم

المسألة الثانية

اذا فعل النبي عليه السلام فعلا، ولم يكن بيانا لخطاب سابق، ولا قام الدليل على أنه من خواصه، وعلمت لنا صفته من الوجوب او الندب او الاباحة، اما بنصه، عليه السلام على ذلك وتعريفه لنا، و بغير ذلك من الادلة، فمعظم الائمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على اننا متعبدون بالتأسى به فى فعله، واجبا كان او مندوبا او مباحا. ومنهم من منع من ذلك مطلقا ومنهم من قصل كأبى على ابن خلاد، وقال بالتأسى فى العبادات دون غيرها. والمختار انما هو المذهب الجمهورى. ودليله النص والاجماع.

اما النص، فقوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطرا، زوجناكها، لكي لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا » ولو لا انه متأسي به فى فعله ومتبعا، لما كان للآية معنى وهذا من أقوى ما يستدل به ههنا.

وأيضاً قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » ووجه الاستدلال به جعل المتابعة له لازمة من محبة الله الواجبة. فلو لم تكن المتابعة له لازمة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة، وذلك حرام بالاجماع. وايضاً قوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » ووجه الاحتجاج به انه جعل التأسى بالنبى، عليه السلام، من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر. ويلزم من عدم التأسي عدم الملزوم، وهو الرجاء لله واليوم الآخر. وذلك كفر. والمتابعة والتأسى في الفعل على ما بيناه فى المقدمة هو أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من أجل أنه فعل

وأما الاجماع فهو أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع الى أفعاله، كرجوعهم إلى تزويجه لميمونة، وهو حرام، وفى تقبيله، عليه السلام للحجر الاسود، وجواز تقبيله، وهو صائم إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التى لا تحصى

فان قيل: أما الآية الأولى، وان دلت على التأسي به والمتابعة في التزويج من أزواج الادعياء اذ قضوا منهن وطرا، فليس فيها مايدل على التأسى والمتابعة فى كل فعل. وأما الاخيرتان، فلا نسلم عموم دلالتها على المتابعة والتاسى فى كل شيء، إذ لا عموم لها في ذلك. ولهذا فانه يحسن أن يقال « لك فى فلان أسوة في كل شيء » ويقال « لك في فلان أسوة حسنة في هذا الشيء دون غيره » ولو كان لفظ (الاسوة) عاما في كل شيء، لكان قوله (فى كل شيء) تكرارا، وقوله (فى هذا الشيء دون غيره) مناقضة، بل غايتها الدلالة على المتابعة والتاسي فى بعض الاشياء. ونحن قائلون بذلك في اتباع اقواله والتأسي بمادل الدليل القولى على التاسى به فى أفعاله، كقوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » و « خذوا عنى مناسككم » ونحوه

وأما ما ذكرتموه من لاجماع، فلا نسلم أن المستند فيما كانوا يفعلونه التاسى بالنبي في فعله. و إنما كان مستندهم فى ذلك غيره، أما فيما كان مباحا، فالبقاء على الاصل، وأما فيما كان واجبا أو مندوبا فالاقوال الدالة على ذلك

والجواب: عن الاعتراض على الآية الاولى، أن الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي، عليه السلام، فى ذلك. ولو لا أن التاسي بالنبي، عليه السلام فى جميع أفعاله لازم،

لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك للنبي عليه السلام إباحة ذلك لهم ، ولا يمكن أن يقال بان فهم الاباحة إنما كان مستندا إلى الاباحة الاصلية ، و إلا ، لما كان لتعليل تزويج النبي عليه السلام ، بنفى الحرج عن المؤمنين معني ، لكونه مدفوعا بغيره

وعن الاعتراض الثاني علي الآيتين الاخريين ، أن مقصودهما إنما هو بيان كون النبي ، عليه السلام ، اسوة لنا ومتبعا ، إظهارا لشرفه ، و إبانة لخطره ، وذلك إنما يكون فى شيء واحد ، أو في جميع الاشياء . فان كان فى شيء واحد ، فاما أن يكون معينا أومبهما . القول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه ، والقول بالابهام ممتنع ، لانه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ، ولكونه أبعد عن إظهار شرف النبي ، عليه السلام . فلم يبق إلا أن يكون فى جميع الاشياء . واذا قال (لك اسوة فى فلان فى جميع الاشياء » فهو مفيد للتأكيد ، وليس تكراراً خلياً عن الفائدة و إذا قال « لك أسوة فى فلان فى هذا الشيء دون غيره) فلا يكون مناقضة ، لأن العموم إنما هو مستفاد من التأسى والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق ، بل الكل جملة واحدة مفيدة لشيء معين

وأما ما ذكروه على الاجماع ، فهو خلاف المشهور المأثور عنهم عند اتفاقهم بعد اختلافهم من التمسك بافعال النبي ، عليه السلام ، والرجوع اليها وسؤال زوجاته ، والبحث عن أفعاله في ذلك وسكون أنفسهم اليها ، والاعتماد عليها ، واحتجاج بعضهم على بعض بها . ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتأسى غير النظر الى افعاله ، لبادروا اليه من غير توقف على البحث عن فعله ، عليه السلام ، وعلى ما ذكرناه فى فعله ، يكون الحكم في تركه

المسألة الثالثة

إذا فعل واحد بين يدى النبي ، عليه السلام ، فعلا أو فى عصره ، وهو عالم به قادر على إنكاره ، فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير عليه ، فلا يخلو إما أن يكون النبي عليه السلام ، قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل ، أو لم يكن كذلك . فان كان الاول ، فاما أن يكون قد علم إصرار ذلك الفاعل على فعله ، وعلم من النبي ، عليه السلام ، الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه ، كاختلاف أهل الذمة الى كنائسهم ، أو لم يكن كذلك . فان كان الاول ، فالسكوت عنه لا يدل على جوازه و إباحته إجماعاً ، ولا يوهم كونه منسوخا . وإن كان الثانى ، فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص . وإلا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ عنه ، فيقع في المحذور ، وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز بالاجماع ، إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق .

وأما ، إن لم يكن النبي عليه السلام قد سبق منه النهى عن ذلك الفعل ، ولا عرف تحريمه ، فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه ، ولا سيما إن وجد منه استبشار وثناء علي الفاعل ، فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه . وذلك لانه لو لم يكن فعله جائزاً لكان تقريره له عليه ، مع القدرة على إنكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراما على النبي عليه السلام . وهو و إن كان من الصغائر الجائزة على النبي عليه السلام ، عند قوم ، إلا انه فى غاية البعد ، لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية . وإذا كان كذلك ، فالانكار هو الغالب . فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالباً

فان قيل : يحتمل انه لم ينكر عليه : إما لعلمه بانه لم يبلغه التحريم ، فلم يكن الفعل عليه حراما إذ ذاك

أو لأنه علم بلوغ التحريم اليه ، ولم ينجع فيه وأصر على ما هو عليه ، أو لأنه منعه مانع من الانكار

قلنا : عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب ، حتى لا يعود اليه ثانياً ، وإلا كان السكوت مما يوهم : إما عدم دخوله في عموم التحريم ، أو النسخ . وأما ، إذا علم ذلك الشخص التحريم ، وأصر على فعله مع كونه مسلماً متبعاً للنبي عليه السلام ، فلا بد من تجديد الانكار ، حتى لا يتوهم نسخه . ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف أهل الذمة الى كنائسهم ، إذ هم غير متبعين له ، ولا يعتقدون تحريم ذلك ، حتى يقال : يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي ، عليه السلام ، عن الانكار عليهم

وما ذكروه من احتمال المانع ، وإن كان قائماً عقلا ، غير أن الاصل عدمه : وهو في غاية البعد ، ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه

المسألة الرابعة

لا يتصور التعارض بين افعال رسول الله ، بحيث يكون البعض منها ناسخاً للآخر ، أو مخصصاً له ، وذلك لانهما إما من قبيل المتماثلين ، كفعل صلاة الظهر مثلا في وقتين متماثلين أو في وقتين مختلفين ، وإما من قبيل المختلفين

والفعلان المختلفان اما أن يتصور اجتماعهما ، كالصوم والصلاة ، أو لا يتصور اجتماعهما

وما لا يتصور اجتماعهما : إما أن لا تتنافض أحكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلا ، أو تتناقض كما لو صام في وقت معين ، وأكل في مثل ذلك الوقت

فان كان من القسم الاول ، أو الثاني ، أو الثالث ، فلا خفاء بعدم التعارض بينهما ، لامكان الجمع

وإن كان من القسم الرابع ، فلا تعارض أيضاً ، إذ أمكن أن يكون الفعل في وقت واجباً أو مندوبا أو جائزاً ، وفي وقت آخر بخلافه ، ولا يكون أحدهما رافعاً ، ولا مبطلا لحكم الآخر ، إذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما

نعم إن دل الدليل على أن ما فعله النبي عليه السلام ، من الصوم ، كان يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت أو دل الدليل على لزوم وجوب تأسي أمته به في ذلك الوقت . فاذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالنلبس بضده ، كالاكل مع الذكر للصوم والقدرة عليه ، فان أكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه ، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ، ورفع حكم وجد محال ، أو أنه رأى بعض الامة في مثل ذلك الوقت يأكل ، فاقره عليه ، ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الانكار ، فان ذلك يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضى لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص أو تخصيصه ، لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه . وان قيل بنسخ فعل الرسول وتخصيصه ، فلا يكون الا بمعنى انه قد زال التعبد بمثله عن الرسول ، أو الواحد من الامة ، وذلك من باب التجوز والتوسع لا انه حقيقة

المسألة الخامسة

اذا تعارض فعل النبي وقوله ، فاما أن يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره في حقه ، ولا على تاسي الآمة به فيه أو دل . فان كان الاول . فقوله اما أن يكون خاصاً به ، أو بنا ، أو هو عام له ولنا

فان كان خاصاً به، فاما أن يعلم تقدم أحدهما، أو يجهل التاريخ فان علم تقدم أحدهما، وتأخر الآخر، فاما أن يكون المتقدم هو الفعل. أو القول. فان كان المتقدم هو الفعل مثل أن يفعل فعلا في وقت. ويقول بعده، إما على الفور أو التراخي: لا يجوز لى مثل هذا الفعل فى مثل هذا الوقت. فلا تعارض بينهما. لا ر القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل فى الماضي ولا في المستقبل. لان الفعل غير مقتض للتكرار على ما وقع به الغرض. وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل. وإن كان المتقدم هو القول مثل أن يقول: الفعل الفلانى واجب على فى الوقت الفلانى. ثم يتلبس بضده في ذاك الوقت. فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال. قال: إن الفعل ناسخ لحكم القول. ومن لم يجوز ذلك. منع كون الفعل رافعا لحكم القول. وقال: لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العمد إن لم يجوز على النبي. عليه السلام. وإلا فهو معصية

وأما ان كان قوله خاصا بنا. فلا تعارض أيضا لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة

واما ان كان قوله عاماً لنا وله. فان كان الفعل متقدما، فلا معارضة أيضا بين قوله وفعله. أما بالنسبة اليه. عليه السلام فلما تقدم فيما اذا كان قوله خاصا به، وأما الينا فلان فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الغرض، وان كان القول هو المتقدم، فالحكم في التعارض بين قوله وفعله بالنسبة اليه، كما تقدم أيضا فيما اذا كان قوله خاصا به: ولا معارضة بالنسبة الينا، لعدم تواردقوله وفعله علينا على ما وقع به الغرض. هذا كله فيما اذا لم يدل الدليل على تكرر ذاك الفعل في حقه، ولا تأسى الامة به. وأما ان دل الدليل علي تكرره فى حقه، وعلى تأسى الأمة به، أو على تكرره في حقه، دون تأسي الامة به، أوعلي تأسي الامة به دون تكرره فى حقه. فالحكم مختلف فى هذه الصور

فان دل الدليل على تكرره في حقه، وعلى تأسى الامة به، فلا يخلو قوله أما أن يكون خاصا به، أوبنا، أو هو عام له ولنا، فان كان قوله خاصا به، فاما أن يعلم تقدم الفعل أو القول أو يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل، فالقول المتأخر يكون ناسخاً لحكم الفعل في حقه فى المستقبل، دون أمته، لعدم تناول القول لهم. وإن كان القول هو المتقدم، ففعله يكون ناسخا لحكم القول فى حقه، إن كان بعد التمكن من الامتثال أو قبله، على رأى من يجوزه، وموجباً للفعل على أمته. وأما ان جهل التاريخ، فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم

وأما بالنسبة اليه، فقد اختلف فيه: فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول، ومنهم من قال بالعكس ومنهم من أوجب المعارضة والوقف الى حين قيام دليل التاريخ

والمختار إنما هو العمل بالقول لوجوه أربعة

الاول أن القول يدل بنفسه من غير واسطة. والفعل إنما يدل على الجواز بواسطه أن النبي عليه السلام لا يفعل المحرم، وذلك مما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة

الثانى أن القول مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس، كالمعقولات الصرفة، وعن المحسوس، والفعل لا ينبيء عن غير محسوس، فكانت دلالة القول أقوى وأتم

الثالث أن القول قابل للتأكيد بقول آخر، ولا كذلك الفعل. فكان القول لذلك أولى

الرابع أن العمل بالقول ههنا مما يفضي الى نسخ مقتضي الفعل فى حق النبي عليه السلام دون الامة والعمل بالفعل يفضى الى ابطال مقتضى القول بالكلية، فكان الجمع بينهما، ولو من وجه، أولى

فان قيل: بل الفعل آكد فى الدلالة، فانه يبين به القول، والمبين للشيء آكد فى الدلالة من ذلك الشيء. وبيانه أن جبريل عليه السلام، بين للنبي عليه السلام كيفية الصلاة المأمور بها، وبين مواقيتها

حيث صلى به في اليومين ، وقال « يا محمد ، الوقت ما بين هذين » والنبي ، عليه السلام ، بين الصلاة للامة بفعله ، حيث قال « صلوا كما رأيتموني أصلى » و بين المراد من قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » بفعله حيث قال (خذوا عنى مناسككم) وقال للذى سأله عن مواقيت الصلاة (صل معنا) و بين الشهر باصابعه حيث قال : « إنما الشهر هكذا وهكذا » وايضاً فان كل من رام تعليم غيره، إذا أراد المبالغة في إيصال معني مايقوله الى فهمه ، استعان فى ذلك بالاشارة بيده ، والتخطيط وتشكيل الاشكال ، ولولا أن الفعل أدل لما كان كذلك

قلنا : غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل ، وكما وجد البيان بالفعل ، فقد وجد بالقول أغلب من البيان بالفعل . فان اكثر الاحكام مستندها إنما هو الاقوال دون الافعال ، وغايته انهما يتساويان في ذلك ويبقى ما ذكرناه من الترجيحات الأولى بحالها

هذا كله اذا كان قوله خاصاً به

وأما إن كان قوله خاصاً بنا دونه ، فاما أن يعلم تقدم الفعل أو القول ، أو يجهل التاريخ . فان علم تقدم الفعل ، فالقول المتأخر يكون ناسخاً للحكم في حقنا دونه ، وإن كان القول هو المتقدم فالحكم في كون الفعل ناسخاً لحكم القول في حقنا دون النبي فكما ذكرناه فيما إذا كان القول خاصا به وأما أن جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف فيما اذا كان القول خاصا به ، والمختار إنما هو العمل بالقول لما علم

وأما إن كان القول عاما له ولنا ، فايهما تأخر كان ناسخا لحكم المتقدم فى حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل فى التعقيب والتراخى . وإن جهل التاريخ ، فالخلاف كالخلاف . والمختار كالمختار

هذا كله فيما إذا دل الدليل على تكرر الفعل في حقه وعلي تأسى الامة به

وأما إن دل الدليل على تكرره في حقه دون تأسى الامة به ، فالقول إن كان خاصا بالامة ، فلا تعارض لعدم المزاحمة ، بينهما . وإن كان خاصا بالنبي ، أو هو عام له ، وللامة ، فالتعارض بين القول والفعل إنما يتحقق بالنسبة اليه ، دون أمته ، لعدم قيام الدليل على تأسى الامة به فى فعله ، ولا يخفي الحكم ، سواء تقدم الفعل أو تأخر ، أو جهل التاريخ . وأما إن دل الدليل علي تأسى الامة به في فعله دون تكرره فى حقه . فالقول إن كان خاصا به . فان كان متأخراً عن الفعل فلا معارضة لا فى حقه، ولا فى حق أمته ، وإن كان متقدما فالفعل المتأخر عنه يكون ناسخا لحكم القول فى حقه على ما ذكرناه من التفصيل ، دون أمته . وان جهل التاريخ ، فالخلاف على ما تقدم

وإن كان القول خاصا بامته ، فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة الي النبي عليه السلام، لعدم المزاحمة وأما ان تحققت المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الامة ، فايهما كان متأخراً ، فهو الناسخ ، وإن جهل التاريخ ، فالخلاف علي ما سبق وكذلك المختار

و إن كان القول عاما له ولأمته ، فان تقدم الفعل ، فالقول المتأخر لامعارضة بينه و بين الفعل في حق النبي عليه السلام وإنما هو ناسخ لحكم الفعل فى حق الامة . وان تقدم القول فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي والامة . وان جهل التاريخ ، فالخلاف كالخلاف ، والمختار كالمختار والله أعلم

الاصل الثالث

في الاجماع

و يشتمل علي مقدمة ، ومسائل

أما المقدمة ففى تعريف الاجماع . وهو فى اللغة باعتبارين : أحدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال : أجمع فلان على كذا، اذا عزم عليه ، واليه الاشارة بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم » أى اعزموا، وبقوله عليه السلام « لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » أى يعزم . وعلى هذا فيصح اطلاق اسم الاجماع على عزم الواحد

الثاني الاتفاق ، ومنه يقال : أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه . وعلي هذا ،فاتفاق كل طائفة على أمر من الامور ، دينيا كان أو دنيويا ، يسمي اجماعا حتى اتفاق اليهود، والنصاري

وأما فى اصطلاح الاصوليين ، فقد قال النظام : هو كل قول قامت حجته ، حتى قول الواحد . وقصد بذلك الجمع بين انكاره كون إجماع أهل الحل والعقد حجة، و بين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الاجماع . والنزاع معه فى اطلاق اسم الاجماع على ذلك، مع كونه مخالفا للوضع اللغوي والعرف الاصولى آيل الى اللفظ

وقال الغزالى : الاجماع عبارة عن اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية

وهو مدخول من ثلاثة أوجه :

الاول أن ماذكره يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة . فان أمة محمد جملة من اتبعه الى يوم القيامة ، ومن وجد فى بعض الأعصار منهم إنما يعم بعض الامة لا كلها ، وليس ذلك مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الاجماع

الثانى أنه ، وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار أنهم أمة محمد ، غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصر من الاعصار عن أهل الحل والعقد ، وكان كل من فيه عامياً واتفقوا على أمر دينى أن يكون إجماعاً شرعياً . وليس كذلك

الثالث أنه يلزم من تقييده للاجماع بالاتفاق على أمر من الامور الدينية أن لا يكون إجماع الامة علي قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية . وليس كذلك ، لما يأتي بيانه

والحق فى ذلك أن يقال : الاجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد فى عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع . هذا ان قلنا إن العامى لا يعتبر في الاجماع . وإلا ، فالواجب أن يقال : الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد ، الى آخر الحد المذكور

فقولنا (اتفاق) يعم الاقوال والافعال ، والسكوت والتقرير . وقولنا (جملة أهل الحل والعقد) احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة . وقولنا (من أمة محمد) احتراز عن اتفاق أهل الحل والعقد من أرباب الشرائع السالفة . وقولنا فى (عصر من الاعصار) حتى يندرج فيه إجماع أهل كل عصر . وإلا أوهم ذلك أن الاجماع لا يتم إلا باتفاق أهل الحل والعقد فى جميع الاعصار الى يوم القيامة . وقولنا (على حكم واقعة) ليعم الاثبات والنفى . والاحكام العقلية والشرعية

وإذا عرف معني الاجماع ، فلنرجع الى المسائل المتعلقة به

المسألة الاولى

اختلفوا فى تصور اتفاق أهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة : فأثبته الأكثرون ونفاه الاقلون ، مصيرا منهم إلى أن اتفاقهم علي ذلك الحكم إما أن يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التاويل ، أو عن دليل ظني . لا جائز أن يقال بالاول ،وإلا لكانت العادة محيلة لعدم نقله وتواطىء

الجمع الكثير على اخفائه ، فحيث لم ينقل ، دل على عدمه . كيف وأنه لو نقل لكان كافياً فى الدلالة عن اجماعهم . ولا جائز ان يقال بالثانى ، لانهم مع كثرتهم واختلاف أذهانهم ودواعيهم فى الاعتراف بالحق والعناد . فالعادة أيضاً تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد ، كما أنها تحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد معين في يوم واحد ، وهو باطل ، فانه ان كان اجماعهم عن دليل قاطع فانما يمتنع عدم نقله ، ان لو دعت الحاجة إليه ، وانما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع على ذلك الحكم كافياً عنه . وهو محل النزاع

وان كان ذلك عن دليل ظنى فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكبير على حكمه بدليل اتفاق أهل الشبه علي أحكامها مع الادلة القاطعة علي مناقضتها ، كاتفاق اليهود والنصاري على إنكار بعثة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، واتفاق الفلاسفة علي قدم العالم ، والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لاتحصى فالاتفاق على الدليل الظنى الخالى عن معارضة القاطع له ، أولى أن لا يمتنع عادة ، وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على أكل طعام معين في وقت واحد فى العادة لعدم الصارف اليه كيف وأن جميع ماذكروه منتقض بما وجد من اتفاق جميع المسلمين ، فضلا عن اتفاق أهل الحل والعقد ، مع خروج عددهم عن الحصر ، على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكاة والحج ، وغير ذلك من الأحكام التى لم يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع دليل التصور وزيادة

المسألة الثانية

المتفقون علي تصور انعقاد الاجماع اختلفوا فى امكان معرفته والاطلاع عليه : فاثبته الاكثرون أيضاً ، ونفاه الاقلون . ومنهم احمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب ، اعتمادا منهم على أن معرفة اتفاقهم علي اعتقاد الحكم الواحد متوقف على سماع الاخبار بذلك من كل واحد من أهل الحل والعقد ، أو مشاهدة فعل أو ترك منه يدل عليه . وذلك كله يتوقف علي معرفة كل واحد منهم ، وذلك مع كثرتهم وتفرقهم فى البلاد النائية والاماكن البعيدة ، متعذر عادة ، وبتقدير المعرفة بكل واحد واحد منهم فمعرفة معتقده إنما تكون بالوصول اليه والاجتماع به ، وهو أيضاً متعذر . وبتقدير الاجتماع به ، وسماع قوله ، ورؤية فعله أو تركه قد لا يفيد ذلك اليقين بانه معتقده ، لجواز أن يكون إخباره ومايشاهد من فعله أو تركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض . وبتقدير حصول العلم بمعتقده ، فلعله يرجع عنه قبل الوصول الى الباقين وحصول العلم بمعتقدهم ، ومع الاختلاف فلا اجماع

وطريق الرد عليهم أن يقال : جميع ماذكرتموه باطل بالواقع ودليل الوقوع ماعلمناه علماً لامراء فيه من أن مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمى ، وبطلان النكاح بلا ولى ، وأن مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك مع وجود جميع ماذكروه من التشكيكات والوقوع فى هذه الصور دليل الجواز العادى وزيادة

فان قيل إنما علمنا أن مذهب أصحاب الشافعى وأبي حنيفة ذلك لانا علمنا قول الشافعى وقول أبي حنيفة فى ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا أن مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ، ولا كذلك في الاجماع لانه لم يظهر لنا نص عن الله والرسول يكون مستند إجماعهم . ولو عرف ذلك لكان هو الحجة

قلنا : هذا ، وان استمر لكم ههنا فلا يستمر فيما نقله قطعاً من اعتقاد النصارى واليهود من إنكار بعثة النبي عليه السلام . فان ذلك لم يظهر لنا فيه أنه قول موسى ، ولا عيسى ، ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له . فما هو الجواب ههنا ، فهو الجواب في محل النزاع

المسألة الثالثة

اتفق اكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم ، خلافا للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة

وقد احتج أهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول

أما الكتاب فخمس آيات الآية الاولى ، وهي أقواها ، وبها تمسك الشافعي ، رضى الله عنه ، وهي قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدي ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » ووجه الاحتجاج بالآية أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاقة الرسول ، عليه السلام ، في التوعد ، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح

فان قيل لا نسلم أن « من » للعموم ، على ما سيأتي في مسائل العموم ، حتى يتناول كل من اتبع غير سبيل المؤمنين . سلمنا أنها للعموم ، غير أن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إنما وقع مشروطا بمشاقة الرسول ، والمشروط على العدم عند عدم الشرط . سلمنا لحوق الذم باتباع غير سبيل المؤمنين على انفراده ، لكنه متردد بين أن يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين ، وتكون (غير) بمعنى إلا ، وبين أن يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ، وتكون (غير) ههنا صفة لسبيل غير المؤمنين . وليس أحد الأمرين أولى من الآخر وبتقدير أن تكون (غير) صفة لسبيل غير المؤمنين ، فسبيل غير المؤمنين هو الكفر . ونحن نسلم أن من شاقق الرسول وكفر ، فانه يكون متوعدا بالعقاب ، وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين . سلمنا أن سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر ، ولكن ذلك لا يدل على التوعد على عدم اتباع سبيل المؤمنين ، بل غاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتوعد عدم التوعد على اتباع سبيل المؤمنين بمفهومه . ولا نسلم أن المفهوم حجة وان سلمنا أنه حجة ، لكن في عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين . ونحن نقول به ، ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم . سلمنا أن المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين ، لكنه يتناول سبيل جميع المؤمنين ، وجميع المؤمنين ، كل من آمن بالله ورسوله إلى يوم القيامة . وذلك لا يدل على أن ما وجد من الاجماع في بعض الاعصار حجة ، سلمنا أن المراد منه سبيل المؤمنين في كل عصر ، لكنه عام في كل مؤمن عالم وجاهل ، والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع ، وما دون ذلك ، فالآية غير دالة عليه سلمنا أن المراد بالمؤمنين أهل الحل والعقد في أي عصر اتفق ، لكن لفظ (السبيل) مفرد لا عموم له فيه ، فلا يقتضي اتباع كل سبيل سلمنا عمومه ، لكنه مما يمتنع حمله على متابعة كل سبيل ، وإلا لوجب متابعة أهل الاجماع : فيما فعلوه من المباحات ، لانهم فعلوه ولا يجب لحكمهم عليه بالاباحة ، ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل أحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه ، وذلك تناقض محض ، وعند ذلك ، فيحتمل أنه أراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبي عليه السلام ، وترك مشاقته ، ويحتمل أنه أراد به اتباع سبيلهم في

الايمان واعتقاد دين الاسلام ويحتمل أنه أراد اتباع سبيلهم فى الاجتهاد دون التقليد ونحن نقول بذلك كله ، كيف ويجب الحمل على ذلك ، لما فيه من العمل باللفظ فى زمن النبي . وفيما بعده ، ولو كان محمولا على متابعتهم فيما اتفقوا عليه من الاحكام الشرعية ، لكان ذلك خاصا بما بعد وفاة النبي عليه السلام لاستحالة الاحتجاج بالاجماع فى زمانه . سلمنا أن المراد به متابعتهم فيما أجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدي ، بدليل قوله تعالى « من بعد ماتبين له الهدي » والهدى مذكور بالالف واللام المستغرقة ، فيدخل فيه كل هدي ، حتى اجماعهم على الحكم الشرعى . وإنما يتبين الهدي بدليله ، واذا كان الاجماع من جملة الهدى . فلا بد من تقدم بيانه بدليله ودليل كون الاجماع هدى لايكون هو نفس الاجماع بل هو غيره وعند ذلك فظهور ذلك الدليل كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع . سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا . لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون ، لان سبيلهم لا يكون الا حقا ، أو المؤمنين إذا كان فيهم الامام المعصوم . لان سبيلهم سبيله وسبيل المعصوم لايكون الا حقا فكان واجب الاتباع . والثاني ممنوع . سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين . وإن لم يكن فيهم الامام المعصوم . ولكن إذا علم كونهم مؤمنين . والايمان هو التصديق وهو باطن لاسبيل إلى معرفته واذا لم يعلم كونهم مؤمنين . فالاتباع لايكون واجبا لفوات شرطه . سلمنا دلالة ماذكرتموه على كون الاجماع حجة . ولكنه معارض بالكتاب والسنة والمعقول

أما الكتاب ، فقوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الاجماع . وقوله تعالى « فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول » اقتصر على الكتاب والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الاجماع . وقوله تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقوله « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » نهى كل الأمة عن هاتين المعصيتين ، وذلك يدل على تصورهما منهم ومن تتصور منه المعصية لايكون قوله ولا فعله موجباً للقطع

وأما السنة ، فهو أن النبي عليه السلام أقر معاذا لما سأله عن الادلة المعمول بها ، على إهماله لذكر الاجماع ، ولو كان الاجماع دليلا ، لما ساغ ذلك مع الحاجة اليه . وأيضاً فانه قد ورد عن النبي عليه السلام مايدل على جواز خلو العصر عمن تقوم الحجة بقوله . فمن ذلك قوله عليه السلام « بدىء الاسلام غريباً وسيعود كما بدأ » وأيضاً قوله « لا ترجعوا بعدى كفاراً » نهى الكل عن الكفر ، وهو دليل جواز وقوعه منهم . وقوله « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » وقوله « تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها أول ماينسى » وقوله عليه السلام « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة » وقوله « خير القرون القرن الذى أنا فيه ، ثم الذى يليه ، ثم الذى يليه ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم »

وأما المعقول فما ذكرناه في المسألتين الاولين . وأيضاً فان أمة محمد أمة من الامم ، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الامم ، وأيضاً فان الاحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل ، فلا يكون إجماع الامة دليلا عليها ، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية

والجواب . قولهم لانسلم أن (من) للعموم سيأتى بيان ذلك في مسائل العموم : قولهم إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين ، فقد أجاب عنه بعض أصحابنا بأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ، إن لم يكن مشروطاً بمشاقة الرسول ، فهو المطلوب ، وإن كان مشروطاً به ، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير متوعد عليه عند عدم المشاقة مطلقاً ، وذلك باطل

لان

لان مخالفة الاجماع ، وان لم تكن خطأ لكن لا يلزم أن تكون صوابا مطلقا ، وما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون جائزاً مطلقا ، وليس بحق لانه اذا سلم أن مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة ليست خطأ ، فقوله لا يلزم أن تكون صوابا مطلقا قلنا ان لم تكن صوابا فاما أن يكون عدم الصواب خطأ ، أو لا يكون خطأ . فان كان الاول ، فقد ناقض ، وان كان الثاني ، فما لا يكون خطأ لا يلزم التوعد عليه وقال أبو الحسين البصرى . هذا يقتضي أن من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول ، ومشاقة الرسول ليست معصية فقط ، وانما هى معصية على سبيل الرد عليه ، لان من صدق النبي عليه السلام ، وفعل بعض المعاصى ، لا يقال إنه مشاق للرسول . ومن كذب النبي عليه السلام لا يصح أن يعلم صحة الاجماع بالسمع ، ومن لا يصح عليه ذلك لا يصح أن يكون مأمورا باتباعه في تلك الحال ، وهو غير سديد

فان لقائل أن يقول . وان سلمنا أن المفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه ، وأن من كذب النبي لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ، ولكن القول بأنه لا يكون مأموراً باتباع الاجماع مبنى علي أن الكفار غير مخاطبين بفروع الاسلام ، وهو باطل بما سبق تقريره ، وقيل فى جوابه أيضا ان الوعيد اذا علق على أمرين اقتضى ذلك التوعد بكل واحد من الامرين جملة وافرادا . ويدل عليه قوله تعالى «والذين لا يدعون مع الله الها آخر ، ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ، ولا يزنون . ومن يفعل ذلك يلق أثاما » فانه يقتضى لحوق المأثم بكل واحد من هذه الامور جملة وبكل واحد علي انفراده

ولقائل أن يقول : لا نسلم ثبوت الاثم فى كل واحد من هذه الامور على انفراده بهذه الآية ، وانما كان ذلك مستفاداً من الادلة الخاصة الدالة على لزوم المأثم بكل واحد من هذه الامور بخصوصه . ولهذا ، فانه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد من هذه الامور ، لم تكن الآية مقتضية لتضاعف العذاب على كل واحد بتقدير الانفراد إجماعاً ، ولو كانت مقتضية لذلك ، لكان نفي التضاعف بقوله «يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيه مهانا» على خلاف الدليل . ولهذا ، فانه لو قال لزوجته : « إن كلمت زيداً وعمراً ، أو إن كلمت زيداً ، ودخلت الدار ، فأنت طالق» فانه لا يقع الطلاق بوجود أحد الامرين ، ولولا أن الحكم المعلق على أمرين ، على العدم عند عدم أحدهما ، لكان انتفاء الحكم فى هذه الصورة ، على خلاف الدليل ، وهو ممتنع . والاقرب فى ذلك أن يقال . لا خلاف فى التوعد علي اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة . وعند ذلك إما أن يكون لمفسدة متعلقة ، أولا لمفسدة . لا جائز أن يقال بالثانى . فان ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه من غير خلاف . وإن كان الاول فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين إما أن تكون من جهة مشاقة الرسول أولا من جهة مشاقته . فان كان الاول فذكر المشاقة كاف فى التوعد كما قيل ، ولا حاجة الى قوله « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وان كان الثانى ، لزم التوعد لتحقق المفسدة سواء وجدت المشاقة أو لم توجد

قولهم ان (غير) مترددة بين أن تكون بمعنى الا ، أو بمعني الصفة قلنا . لا يمكن أن تكون (غير) ههنا صفة ، لانه يلزم من ذلك تحريم متابعة سبيل غير المؤمنين . ويلزم من ذلك أن الامة اذا أجمعت على اباحة فعل من الافعال أن يحرم علي المكلف أن يقول بحظره أو وجوبه . والمخالف لا يقول بذلك . وبتقدير أن يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين ، فذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين ، لانه سبيل غير المؤمنين . ولهذا ، فان من اختار لنفسه حاله ، وتمسك

بها ، وكان معروفا بها يقال إنها سبيله ، سواء تعددت الاحوال أو اتحدت . واذا قيل . فلان سلك سبيل التجار ، فهم منه أنه يفعل أفعالهم ، ويتزي بزيهم ، ويتخلق بأخلاقهم ، ويجرى على عاداتهم وعلى هذا ، فيمتنع تخصيص السبيل المتوعد على اتباعه إذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر أو غيره ، بل يعم ذلك ما كان مخالفاً لطريق الامة وسبيلهم . كيف وإنا لو لم نعتقد ذلك لزم منه أن يكون لفظ (السبيل) مبهماً ، وهو خلاف الأصل على ماسبق

قولهم إنه إنما يدل على عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين بمفهومه ، قلنا إذا سلم أنه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين ، فلا نريد بكون الاجماع حجة سوى هذا

قولهم : المراد من (سبيل المؤمنين) كل من آمن به الى يوم القيامة ، لا يصح لوجهين : الاول أن الاصل تنزيل اللفظ على حقيقته ، ولفظ (المؤمنين) حقيقة يكون لمن هو متصف بالايمان ، والاتصاف بالايمان مشروط بالوجود والحياة ، ومن لا حياة له ممن مات أو لم يوجد بعد ، لا يكون مؤمناً حقيقة . فلفظ (المؤمنين) حقيقة إنما يصدق على أهل كل عصر دون من تقدم أو تأخر . وهذا ، وإن منع من الاحتجاج ، بأجماع أهل العصر على من بعدهم ، فلا يمنع من الاحتجاج به على من فى عصرهم ، وهو خلاف مذهب الخصوم . الثانى أن المقصود من الآية إنما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم ، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من آمن الى يوم القيامة ، إذ لا زجر ولا حث فى يوم القيامة

قولهم : الآية وان دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين فى أى عصر كان ، غير أنها عامة فى العالم ، والجاهل ، والجاهل غير مراد بالاتفاق . ولا نسلم ذلك على مايأتي ، وان سلمنا ذلك ، غير أن الآية حجة فى اتباع جملة المؤمنين ، إلا ماخصه الدليل فتبقي الآية حجة فى الباقى

قولهم لفظ (السبيل) مفرد لاعموم فيه ، عنه جوابان : الاول أنه يجب اعتقاد عمومه لما سبق تقريره . الثانى أنه إما أن يكون عاما بلفظه ، أولا يكون عاما بلفظه . فان كان الاول ، فهو المطلوب ، وان كان الثاني ، فهو ان لم يكن عاماً بلفظه . فهو عام بمعناه وايمائه ، ذلك لان اتباع سبيل المؤمنين ، أى سبيل كان مناسب ، لكونه مصلحياً . وقد رتب الحكم على وفقه فى كلام الشارع ، فكان علة لوجوب الاتباع مهما تحقق

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الاجماع فيما فعلوه وحكموا بكونه مباحاً ، وهو تناقض . قلنا : الآية ، وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين فى كل سبيل لهم ، ففعلهم للمباح سبيل ، وحكمهم بجواز الترك سبيل . ولا يلزم من مخالفة الآية فى إيجاب الفعل اتباعاً لفعلهم له مخالفتها فى اتباعهم في اعتقاد جواز تركه

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الاجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه ، قلنا : سنبين أنه مهما انعقد إجماع الامة على حكم أنه يستحيل انعقاد إجماعهم على مخالفته

قولهم : يحتمل أنه أراد متابعتهم فى متابعتهم للنبي عليه السلام وترك مشاقته أو اتباعهم في الايمان أو فى الاجتهاد ، قلنا : اللفظ يعم كل سبيل على ماقررناه . وماذكروه تخصيص لعموم الاتباع من غير دليل ، فلا يقبل قولهم إنه مشروط بسابقة تبين الهدى الى آخره ، فجوابه من ثلاثة أوجه

الأول أن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على المشاقة ، لا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين . وذلك لأن المشاقة لا تكون إلا بعد تبين الهدي ومعرفته بدليله ، ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة

الثانى أن تبين الاحكام الفروعية ليس شرطاً فى مشاقة الرسول بدليل أن من تبين صدق النبي ، وحاد عنه ، ورد عليه فانه يوصف بالمشاقة ، و إن كان جاهلا بالفروع غير متبين لها . واذا لم تكن معرفة أحكام الفروع شرطاً في المشاقة ، فلا تكون مشترطة فى لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فيها

الثالث هو ان الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بالحاق الذم باتباع غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطاً بتبين كونه هدى ، ولم يكن إتباعهم فى سبيلهم لاجل أنه سبيل لهم ، بل لمشاركتهم فيما ذهبوا اليه لتبين كونه هدي ، لبطلت فائدة تعظيم الامة الاسلامية وتميزهم بذلك . فان كل من ظهر الهدى فى قوله واعتقاده ، فالوعيد حاصل بمخالفته ، و إن لم يكن من المسلمين . وذلك كالوعيد علي عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدى ، كاثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولا كريماً

قولهم المراد من (المؤمنين) الائمة المعصومون أو من كان فيهم الامام المعصوم ، عنه جوابان : الاول أنه مبني على وجود الامام المعصوم ، وهو باطل بما حققناه فى علم الكلام . الثانى أن الآية عامة ، فتخصيصها بالأئمة وبالمؤمنين الذين فيهم الامام المعصوم من غير دليل غير مقبول . كيف وأن الآية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد إنما هو بسبب اتباع غير سبيل الامام وحده دون غيره ، وهو خلاف الظاهر

قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، لكن اذا علم انهم مؤمنون ، قلنا : المقصود من الآية إنما هوالحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته ، فان كان سبيلهم معلوما ، فلا اشكال ، وإن لم يكن معلوما ، فالتكليف باتباع مالا يكون معلوما إما أن لا يكتفى فيه بالظن ، أو يكتفى فيه بالظن . فان كان الاول ، فهو تكليف بما لا يطاق ، وهو خلاف الاصل ، وإن كان الثانى ، فهو المطلوب . وأما ماذكروه من المعارضة بالآية الاولى ، فليس فى بيان كون الاجماع حجة متبعة بالآية التى ذكرها ما ينافى كون الكتاب تبيانا لكل شيء ، وأصلا له وأما الآية الثانية فهى دليل عليهم لانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول فى كل متنازع فيه . وكون الاجماع حجة متبعة مما وقع النزاع فيه . وقد رددناه الى الله تعالى ، حيث أثبتناه بالقرآن . وهم مخالفون فى ذلك . وأما الآية الثالثة والرابعة فلا نسلم أن النهى فيهما راجع الى اجتماع الامة على مانهوا عنه ، بل هو راجع الى كل واحد على انفراده ، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة . سلمنا أن النهى لجملة الأمة عن الاجتماع على المعصية ، ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلا . ولا يلزم من الجواز الوقوع . ولهذا فان النبي عليه السلام قد نهى عن أن يكون من الجاهلين بقوله تعالى (ولا تكن من الجاهلين) وقال تعالى لنبيه (لئن أشركت ليحبطن عملك) إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوما من ذلك . وأيضاً فانا نعلم أن كل أحد منهى عن الزنا وشرب الخمر ، وقتل النفس بغير حق ، الى غير ذلك من المعاصي . ومع ذلك فان من مات ، ولم يصدر عنه بعض المعاصي ، نعلم أن الله قد علم منه انه لا يأتى بتلك المعصية ، فكان معصوما عنها ضرورة تعلق علم الله بانه لا يأتى بها ومع ذلك فهو منهى عنها

وأما خبر معاذ فانما لم يذكر فيه الاجماع ، لانه ليس بحجة في زمن النبي عليه السلام ، فلم يكن مؤخراً لبيانه مع الحاجة اليه . وقوله عليه السلام (بدىء الاسلام غريباً وسيعود كما بدا) لا يدل على انه لا يبقي من تقوم الحجة بقوله بل غايته أن أهل الاسلام هم الاقلون وقوله (لا ترجعوا بعدى كفاراً) فيحتمل انه خطاب مع جماعة معينين ، وإن كان خطابا مع الكل ، فجوابه ما سبق فى آيات المناهي للامة

وقوله (حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا) الحديث الى آخره ،غايته الدلالة على جواز انقراض العلماء ، ونحن لا ننكر امتناع وجود الاجماع مع انقراض العلماء ، وإنما الكلام فى اجتماع من كان من العلماء . وعلى هذا ، يكون الجواب عن باقي الاحاديث الدالة على خلو آخر الزمان من العلماء كيف وان ما ذكروه معارض بما يدل علي امتناع خلو عصر من الاعصار عمن تقوم الحجة بقوله . وهو قوله عليه السلام (لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله ، وحتى يظهر الدجال) وأيضاً ما روي عنه انه قال (واشوقاه الى إخوانى قالوا يارسول الله ألسنا اخوانك ؟ فقال انتم أصحابى اخواني قوم يأتون من بعدى يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ، ويصلحون اذا فسد الناس)

وما ذكروه من المعقول فى المسألتين السابقتين ، فقد سبق جوابه . قولهم : انها أمة من الامم ، فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم ، فقد ذهب أبو اسحاق الاسفرايني وغيره من أصحابنا ، وجماعة من العلماء . الى أن إجماع علماء من تقدم من الملل أيضاً حجة قبل النسخ . وإن سلمنا انه ليس بحجة فلانه لم يرد فى حقهم من الدلالة الدالة على الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه الامة ، فافترقا . وأما الحجة الاخيرة .فلا نسلم انه كان الحكم اذا ثبت بالدليل لا يجوز إثباته بالاجماع

وأما التوحيد فلا نسلم أن الاجماع فيه ليس بحجة . وان سلمنا انه لا يكون حجة فيه . بل فى الاحكام الشرعية لا غير ، غير أن الفرق بينهما أن التوحيد لا يجوز فيه تقليد العامى للعالم ، وإنما يرجع إلى أدلة يشترك فيها الكل ، وهى أدلة العقل بخلاف الاحكام الشرعية ، فانه يجب على العامى الاخذ بقول العالم فيها . وإذا جاز أو وجب الاخذ بقول الواحد ، كان الاخذ بقول الجماعة أولى

الآية الثانية قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء علي الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » وصف الامة بكونهم وسطاً ، والوسط هو العدل . ويدل عليه النص واللغة . أما النص فقوله تعالى « قال أوسطهم ألم أقل لكم » أعدلهم ، وقال عليه السلام ، خير الامور أوساطها . وأما اللغة فقول الشاعر

هم وسط يرضى الانام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالى بمعظم

أى عدول. ووجه الاحتجاج بالآية أنه عدلهم وجعلهم حجة على الناس فى قبول أقوالهم ، كما جعل الرسول حجة علينا فى قبول قوله علينا . ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم . إنما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس ، بتبليغ الانبياء اليهم الرسالة ، وذلك يقتضى عدالتهم وقبول شهادتهم فى يوم القيامة حالة مايشهدون دون حالة التحمل في الدنيا سلمنا أنه وصفهم بذلك فى الدنيا ولكن ليس فى قوله « لتكونوا شهداء على الناس » لفظ عموم يدل علي قبول شهادتهم فى كل شيء بل هو مطلق في المشهود به ، وهو غير معين ، فكانت الآية مجملة ، ولا حجة في المجمل . سلمنا أنها ليست مجملة . ولكنا قد عملنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب النبي عليه السلام العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به ، فلا يبقي حجة فى غيره لتوفية العمل ، بدلالة الآية . سلمنا قبول شهادتهم فى كل شيء غير أن الآية تدل على عدالة كل واحد من الامة وقبول شهادته ، وهو مخصص بالاجماع بالفساق والنساء والصبيان والمجانين . والعام بعد التخصيص . لا يبقى حجة عل ما سيأتى . لكن ليس فى ذلك مايدل ، سلمنا أنها تبقى حجة على ماسيأتى . لكن ليس في ذلك مايدل ، سلمنا أنها تبقى حجة بعد التخصيص على عدالتهم وعصمتهم عن الخطا باطناً ، بل ظاهراً ، فان ذلك كان في قبول الشهادة . سلمنا أن ذلك يدل على عصمتهم عن الخطا مطلقاً ، لكن فيما يشهدون به ، لا فيما يحكمون به من الاحكام

الشرعية

الشرعية بطريق الاجتهاد . فان ذلك ليس من باب الشهادة في شيء ، وهو محل النزاع . سلمنا قبول قولهم مطلقاً ، غير أن الخطاب إما أن يكون مع جميع أمة محمد الى يوم القيامة ، وإما مع الموجودين في وقت الخطاب . فان كان الاول ، فلا حجة فى اجماع كل عصر ، اذ ليسوا كل الامة . وان كان الثانى ، فلايكون اجماع من بعدهم حجة . واجماع الموجودين فى زمن الوحى ليس بحجة في زمن الوحى بالاجماع ، وانما يكون حجة بعد النبي عليه السلام ، وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك فى زمن النبي بعد النبي ، وان يعرف مقاله كل واحد فيما ذهب اليه ، وهو متعذر جدا

والجواب عن السؤال الاول أن وصف أمة محمد بالعدالة إنما كان فى معرض الامتنان والانعام عليهم ، وتعظيم شأنهم . وذلك اما أن يكون فى الدنيا أو فى الاخرى ، أوفيهما . لاجائز أن يكون في الاخري لاغير . لوجهين : الاول أن جميع الامم عدول يوم القيامة : بل معصومون عن الخطأ . لاستحالة ذلك منهم . وفيه ابطال فائدة التخصيص . الثانى أنه لو كان كذلك لقال : سنجعلكم عدولا . لاأن يقول جعلناكم . وان كان القسم الثانى والثالث . فهو المطلوب

وعن الثاني من وجهين الاول أنه يجب اعتقاد العموم فى قبول الشهادة نفيا للاجمال عن الكلام . الثانى أن الاحتجاج ليس في قوله « لتكونوا شهداء على الناس » بل فى وصفهم بالعدالة : ومهما كانوا عدولا ، وجب قبول قولهم فى كل شيء وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث

وأما الرابع ، فجوابه أن الآية تدل على وصف جملة الأمة بالعدالة ، ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه جملة ، وآحاداً ، غير أنا خالفناه في بعض الآحاد ، فتبقى الآية حجة فى عدالتهم فيما يقولونه جملة ، وهو المطلوب

قولهم العام بعد التخصيص لايبقي حجة ، سنبطله فيما يأتى

وأما السؤال الخامس ، فجوابه أن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولا ، والاصل أن يكون كذلك حقيقة فى نفس الامر لكونه عالماً بالخفيات ، فان الحكيم إذا علم من حال شخص أنه غير عدل في نفس الامر ، لا يخبر عنه بأنه عدل

وجواب السادس أنه إذا ثبت وصفهم بالعدالة فى نفس الامر فيما يخبرون به مما يرونه من الاحكام الشرعية ، يجب صدقهم فيه ، وإلا لما كانوا عدولا في نفس الامر ، وإذا كانوا صادقين فيه ، فهو صواب لكونه حسنا فهو حسن عند الله ، لقوله عليه السلام « ماراه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله » وإذا كان صوابا ، كان خلافه خطأ وهو المطلوب

وجواب السابع أنه لاسبيل الى حمل لفظ الامة على كل من آمن بالرسول الى يوم القيامة ، لما سبق في الآية الاولى ، ولا علي من كان موجودا فى زمن النبي عليه السلام لاغير لان أقوالهم غير محتج بها في زمنه ، ولاوجود لهم بعد وفاته ، فان كثيرا منهم مات بعد الخطاب بهذه الآية ، قبل وفاة النبي عليه السلام فلا يبقى لقوله تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » فائدة ، فيجب حمله على أهل كل عصر عصر ، تحقيقاً لفائدة كونهم شهداء

الآية الثالثة قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » والالف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمت ، على ماسيأتى ، ومقتضي صدق الخبر بذلك أمرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ، فاذا أمروا بشيء اما أن يكون معروفاً أو منكراً ، لاجائز أن يكون منكرا ، والا لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم الذي ذكرناه لا آمرين به ، وان كان معروفا ، فخلافه يكون منكرا

وهو المطلوب ، واذا نهوا عن شيء، فاما أن يكون منكرا ، أو معروفا لا جائز أن يكون معروفا والا لكانوا آمرين به ضرورة ماذكرناه من العموم ،لا ناهين عنه ، وان كان منكرا ، فخلافه يكون معروفا ، وهو المطلوب . فان قيل : لا نسلم أن الالف واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق ، علي ماسياتى ، وعلى هذا فلا تكون الآية عامة فى الامر بكل معروف ، ولا النهى عن كل منكر ، سلمنا أنها للعموم، لكن قوله (كنتم) يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضى ، ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال ، بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال ، نظرا الى قاعدة المفهوم . وعلى هذا فما وجد من أمرهم ونهيهم ، لا نعلم أنه كان قبل نزول الآية ، فيكون حجة ، أو بعدها ، فلا يكون حجة . سلمنا اتصافهم بذلك في الماضى والحال ، ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك فى المستقبل ، وعلى هذا ، فما وجد من أمرهم ونهيهم مما لا يعلم أنه كان فى حالة كونه حجة ، أو فى غيرها . سلمنا دلالة الآية على ذلك في جميع الازمان ، لكنه خطاب مع الموجودين فى زمن النبى عليه السلام ، ولا يلزم مثله فى حق من بعدهم . سلمنا انه خطاب مع الكل ، لكن ذلك يستدعى كون كل واحد منهم على هذه الصفة ، ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة . واذا كان المراد بالآية بعض الامة ، فذلك البعض غير معين ، ولا معلوم ، فلا يكون قوله حجة

والجواب عن السؤال الاول ما سيأتى فى العمومات ، كيف وان الآية إنما وردت فى معرض التعظيم لهذه الامة ، وتمييزها على غيرها من الامم ، فلو كانت الآية محمولة على البعض دون البعض ، لبطلت فائدة التخصيص ، فانه ما من أمة إلا وقد أمرت بالمعروف ، كاتباع أنبيائهم وشرائعهم ، ونهت عن المنكر كنهيهم عن الالحاد ، وتكذيب أنبيائهم

وعن الثانى انه إما أن تكون (كان) ههنا زائدة ، أو تامة ، أو زمانية . فان كانت زائدة كما في قول الفرزدق :

فكيف إذا مررت بدار قوم وجيران لنا كانوا كراماً

فانه جعل (كراما) نعتاً للجيران وألغى (كان) فهى دالة على اتصافهم بذلك حالا، لا في الماضي ، وإن أفادت نصب « خير أمة » كما فى قوله تعالى « كيف نكلم من كان في المهد صبيا »

وإن كانت تامة ، وهى التى تكون بمعنى الوقوع والحدوث ، ويكتفى فيها باسم واحد لا خبر فيه ، كما في قوله تعالى « وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » معناه حضر أو وقع ذو عسرة ، وكقول الشاعر :

اذا كان الشتاء فأدفئونى فان الشيخ يهدمه الشتاء

فيكون معنى قوله « كنتم خير أمة » أى وجدتم ، ويكون قوله « خير أمة » نصبا على الحال ، فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك فى الحال ، لا في الماضي

وان كانت زمانية ، وهي الناقصة ، التى تحتاج الى اسم وخبر ، فكان ، وان دلت على الماضى ، فقوله (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) يقتضي كونهم كذلك فى كل حال ، لورود ذلك فى معرض التعظيم لهذه الامة على ماسبق تقريره فى جواب السؤال الذى قبله

وعن الثالث أن قوله (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فعل مضارع صالح للحال والاستقبال . ويجب أن يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ

وعن الرابع انه اذا سلم كون الآية حجة فى اجماع الصحابة ، فهو كف اذ هو من جملة صور النزاع

وعن الخامس ان الخطاب اذا كان مع الامة ، كان ذلك حجة فيما وجد من أمرهم ونهيهم جملة ، وذلك هو المطلوب ، وان لم يكن ذلك حجة فى الافراد

الآية الرابعة ، قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ، ولا تفرقوا) ووجه الاحتجاج بها ، أنه تعالى نهى عن التفرق ، ومخالفة الاجماع تفرق ، فكان منهياً عنه . ولا معني لكون الاجماع حجة سوى النهى عن مخالفته . فان قيل : لا نسلم وجود صيغة النهى وان سلمناها ولكن لا نسلم أن النهى يدل علي التحريم ، كما سيأتى تقريره في النواهي ، سلمنا دلالة النهى على التحريم ، ولكن لا نسلم عموم النهى عن التفرق فى كل شيء ، بل التفرق فى الاعتصام بحبل الله ، اذ هو المفهوم من الآية ، ولهذا ، فانه لو قال القائل لعبيده (ادخلوا البلد أجمعين ، ولا تتفرقوا) فانه يفهم منه النهى عن التفرق في دخول البلد ، ومما لم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله ، فلا يكون التفرق منهياً عنه . سلمنا أن النهى عام في كل تفرق ، ولكنه مخصوص بما قبل الاجماع . فان كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، واذا كانت الظنون والآراء مختلفة ، كان التفرق مأمورا به لا منهيا عنه . والعام بعد التخصيص لا يبقي حجة على ما سيأتى ، سلمنا صحة الاحتجاج به : لكنه خطاب مع الموجودين فى زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولا لمن بعدهم . واجماع الموجودين في زمن النبي غير محج به في زمانه إجماعاً ، ولا تحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته ، حتى يكون اجماعهم حجة على ما سبق تقريره

والجواب عن السؤال الاول والثانى ، ما سيأتى في النواهى

وعن الثالث أن قوله «واعتصموا بحبل الله جميعاً» أمر بالاعتصام بحبل الله . وقوله « ولا تفرقوا» نهى عن التفرق فى كل شيء ، ويجب الحمل عليه ، وإلا كان النهى عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيداً لما أفاده الامر بالاعتصام به ، فكان تأكيدا . والاصل في الكلام التأسيس دون التأكيد

وعن الرابع : بيان كون العام حجة بعد التخصيص كما يأتى في العمومات وعلى هذا ، فيبقى حجة فى امتناع التفرق بعد الاجماع ، وفى امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الاجماع لهم ، وهو المطلوب

وعن الخامس : بأن الامر والنهى إنما هو مع أهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم ، على ما سيأتي تقريره فى الاوامر

الآية الخامسة ، قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » ووجه الاحتجاج بالآية أنه شرط التنازع فى وجوب الرد الى الكتاب والسنة ، والمشروط على العدم ، عند عدم الشرط . وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع ، فالاتفاق علي الحكم كاف عن الكتاب والسنة . ولا معني لكون الاجماع حجة سوى هذا

فان قيل : سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم ، بناء على الكتاب والسنة ، أو من غير بناء عليهما : فان كان الاول ، فالكتاب والسنة كافيان فى الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان الثاني ففيه تجويز وقوع الاجماع من غير دليل ، وذلك محال مانع من صحة الاجماع . كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط ، فان الكلام إنما هو مفروض فيما إذا وجد التنازع ممن تأخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين

قلنا : وان كان الاجماع لا بد له من دليل ، فلا نسلم انحصار دليله فى الكتاب والسنة ، ليصح ما ذكروه لجواز أن يكون مستندهم في ذلك إنما هو القياس والاستنباط على ما يأتى بيانه . وإن سلمنا انحصار دليل الاجماع فى الكتاب والسنة ، ولكن ليس فى ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد

بعد أهل الاجماع ، أو اكتفاء من وجد فى عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسنة

وأما السؤال الثانى ، فمشكل جدا . واعلم أن التمسك بهذه الآيات ، وان كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع . ومن زعم أن المسألة قطعية ، فاحتجاجه فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب ، وانما يصح ذلك على رأى من يزعم أنها اجتهاديه ظنية

هذا مايتعلق بالكتاب ، وأما السنة ، وهي أقرب الطرق في إثبات كون الاجماع حجة قاطعة ، فمن ذلك ماروى أجلاء الصحابة ، كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدرى وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ، بروايات مختلفة الالفاظ متفقة المعنى فى الدلالة على عصمة هذه الامة عن الخطأ والضلالة ، كقوله عليه السلام « أمتى لاتجتمع على الخطأ أمتى لاتجتمع على الضلالة ولم يكن الله بالذى يجمع أمتى على الضلالة ، لم يكن الله ليجمع أمتى على الخطأ ، وسألت الله أن لايجمع أمتى على الضلالة ، فاعطانيه » وقوله مارآه المسلمون حسنا ، فهو عند الله حسن . يد الله على الجماعة ، ولا يبالى بشذوذ . من شذ ، ومن سره بحبوحة الجنة ، فليلزم الجماعة ، فان دعوتهم لتحيط من ورائهم ، وان الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد . ولا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يظهر أمر الله ولا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين لايضرهم خلاف من خالفهم . ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه . ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية . عليكم بالسواد الاعظم » وقوله « تفترق أمتى نيفاً وسبعين فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة » قيل « يا رسول الله ، ومن تلك الفرقة » قال « هى الجماعة » إلى غير ذلك من الاحاديث التى لا تحصى كثيرة . ولم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة معمولا بها ، ولم ينكرها منكر ، ولا دفعها دفع

فان قيل هذه كلها أخبار آحاد لاتبلغ مبلغ التواتر ، ولا تفيد اليقين . وان سلمنا التواتر ، ولكن يحتمل أنه أراد به الخطا والضلالة عن الامة عصمة جميعهم عن الكفر ، لا بتاويل ولا شبهة . ويحتمل أنه أراد بهم عصمتهم عن الخطأ في الشهادة فى الآخرة أو فيما يوافق النص المتواتر أو دليل العقل ، دون ما يكون بالاجتهاد . سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطا وضلال ، لكن يحتمل أنه أراد بالامة كل من آمن به الى يوم القيامة ، وأهل كل عصر عصر ليسوا كل الامة ، فلا يلزم امتناع الخطا والضلال عليهم . سلمنا انتفاء الخطا والضلال عن الاجماع فى كل واحد من الاعصار ، ولكن لم قلتم انه يكون حجة علي المجتهدين وأنه لا تجوز مخالفته ، مع أن كل مجتهد فى الفرعيات مصيب على مايأتى تحقيقه . ولايجب على أحد المصيبين اتباع المصيب الاخر . سلمنا دلالة ماذكرتموه على كون الاجماع حجة ، ولكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة . ودليله ما سبق من الآيات والاخبار والمعقول في الآية الاولى

والجواب عن السؤال الاول من وجهين :

الاول أن كل واحد من هذه الاخبار ، وان كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب اليه ، إلا أن كل عاقل يجد من نفسه العلم الضرورى من جملتها ، قصد رسول الله عليه السلام تعظيم هذه الامة وعصمتها عن الخطا ، كما علم بالضرورة سخاء حاتم ، وشجاعة على ، وفقه الشافعى ومالك وأبى حنيفة رضى الله عنهم ، وميل رسول الله الى عائشة دون باقى نسائه بالاخبار التى آحادها آحاد ، غير أنها نازلة منزلة التواتر

الوجه الثانى : أن هذه الاحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها

فيما بينهم في إثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين . والعادة جارية باحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الأزمان واختلاف هممهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل له فى إثبات أصل من أصول الشريعة ، وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحد على فساده وابطاله وإظهار النكير فيه

فان قيل من المحتمل أن أحدا أنكر هذه الأخبار ولم ينقل إلينا ، ومع هذا الاحتمال فلا قطع قولكم إن الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع ، لانسلم ذلك . وما المانع أن يكون استدلالهم على الاجماع لا بهذه الأحاديث ، بل بغيرها . سلمنا استدلالهم بها على ذلك ، لكنه دور لما فيه من الاستدلال بالأحاديث على الاجماع والاستدلال على صحة الاحاديث بالاجماع . ثم ماذكرتموه فى الدلالة على صحتها من عدم النكير معارض بما يدل على عدم صحتها . وذلك أنها لوكانت معلومة الصحة مع أن الحاجة داعية الى معرفتها لبناء هذا الاصل العظيم عليها لاحالة العادة أن لا تعرف الصحابة للتابعين طريق صحتها ، قطعاً للشك والارتياب

قلنا جواب الاول : ان الاجماع من أعظم أصول الدين فلو وجد فيما يستدل به عليه نكير ، لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم في دية الجنين ، وقوله أنت على حرام ، وحد الشرب ومسائل الجد والاخوة الى غير ذلك ، ولوكان كذلك لكانت العادة تحيل عدم نقله ، بل كان نقله أولى من نقل ماخولف فيه من مسائل الفروع ، بل أولى من نقل خلاف النظام فى ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله

وجواب الثانى . ما ظهر واشتهر من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذه الأخبار فى معرض التهديد لمخالف الجماعة والزجر عن الخروج عنهم ظهوراً لاريب فيه

وجواب الثالث : أن الاستدلال على صحة الاخبار ، لم يكن بالاجماع ، بل بالعادة المحيلة لعدم الانكار على الاستدلال بما لا صحة له فيما هو من أعظم أصول الاحكام : والاستدلال بالعادة غير الاستدلال بالاجماع ، وذلك كالاستدلال بالعادة على إحالة دعوى وجود معارض للقرآن واندراسه ، ووجود دليل يدل على ايجاب صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه

وجواب الرابع . أنه يحتمل أن تكون الصحابة قد علمت صحة الاخبار المذكورة وكونها مفيدة للعلم بعصمة الامة ، لا بصريح مقال ، بل بقرائن أحوال وأمارات دالة على ذلك لا سبيل إلى نقلها ولو نقلت لتطرق إليها التأويل والاحتمال ، واكتفوا بما يعلمه التابعون من أن العادة تحيل الاعتماد على ما لا أصل له فيما هو من أعظم الاصول

قولهم : يحتمل أنه نفى عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر

قلنا : هذه الاخبار نعلم أنها إنما وردت تعظيما لشأن هذه الامة فى معرض الامتنان والانعام عليهم ، وفى حملها على نفى الكفر عنهم خاصة إبطال فائدة اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض آحاد الناس للامة فى ذلك وإنما يصح ذلك أن لو أراد بها العصمة عما لا يعصم عنه الآحاد من أنواع الخطا والكذب ونحوه وماذكروه من باقي التأويلات فباطل . فان فائدة هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليه والزجر عن مخالفته . ولو لم يكن ذلك محمولا على جميع أنواع الخطا ، بل على بعض غير معلوم من ألفاظ الاخبار لامتنع ايجاب متابعتهم فيه ، لكنه غير معلوم ، ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس لهم في نفي بعض أنواع الخطأ عنهم ، على ماسبق تعريفه

وعن السؤال الثالث . ما سبق فى المسائل المتقدمة

وعن الرابع : انه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الاجماع فيما ذهبوا إليه قطعاً فمخالفه يكون مخطئاً قطعاً . والمخطيء قطعاً فى أمور الدين إذا كان عالماً به لا يخرج عن التبديع والتفسيق . ولا معنى لكون الاجماع حجة على الغير سوى ذلك . كيف وإنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن أهل الاجماع فيما ذهبوا إليه ، فقد أجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا إليه ، فكان واجباً ، نفياً للخطأ عنهم ، وعن المعارضات النقلية ما سبق فى أول المسألة

وأما المعقول فهو أن الخلق الكثير ، وهم أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قاطعاً ، فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع بحيث لا يتنبه واحد منهم الى الخطأ فى القطع بما ليس بقاطع . ولهذا وجدنا أهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخالف ما تقدم من اجماع من قبلهم ، ولولا أن يكون ذلك على دليل قاطع ، لاستحال في العادة اتفاقهم على القطع بتخطئة المخالف ولا يقف واحد منهم عل وجه الحق في ذلك . ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير انعقاد الاجماع عند ما إذا كان عدد المجمعين ينقص عن عدد التواتر . ويلزمه أن لا يكون الاجماع المحتج به خصيصاً باجماع أهل الحل والعقد من المسلمين ، بل هو عام في اجماع كل من بلغ عددهم عدد التواتر ، وإن لم يكونوا مسلمين ، فضلا عن أهل الحل والعقد . وقد احتج الشيعة على صحة الاجماع بأن ما من عصر إلا ولا بد فيه من إمام معصوم على ما قررناه من قاعدتهم في ذلك فى «أبكار الافكار» فاذا أجمع أهل الحل والعقد من أهل العصر على حكم حادثة فلا بد وأن يكون فيهم الامام المعصوم ، لكونه سيد العلماء ، والا لما كان الاتفاق من جميع أهل الحل والعقد ، وما وافقه ، وهو خلاف الفرض . واذا كان كذلك ، فالامام المعصوم لا يقول إلا حقاً مقطوعاً به ، وما وافقه من قول باقي الامة أيضاً يكون مقطوعاً به لكونه موافقاً للمقطوع به ومخالف القاطع مخطىء لا محالة

ولقائل أن يقول : أما الحجة الاولى ، فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً . قاطعاً . ولهذا ، فان اليهود والنصارى ، مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر ، قد أجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وإنكار رسالته . وليس ذلك إلا لخطئهم فى ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً . وبالجملة فاما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا إليه ، أو لا يقال باستحالته ، فان كان الاول لزم أن لا يكون محمد نبياً حقاً لاجماعهم على تكذيبه ، وإن كان الثانى فهو المطلوب

فان قيل : ما ذكرتموه فى إبطال التمسك ههنا بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه فى الاحتجاج بالسنة على كون الاجماع حجة ، فان حاصله آيل الى الاحتجاج بالعادة وفيه إبطال ما قررتموه

قلنا : الذى تمسكنا به من العادة إحالة اتفاق الامة على إسناد المقطوع الى الاخبار التى مستند العلم بها وبمدلولها السماع المحسوس أو قرائن الاحوال ، والذى لا نحيله فى العادة ههنا إنما هو الغلط بظن ما ليس مقطوعاً مقطوعاً به ، فيما هو نظرى وطرقه مختلفة ، وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن الاحوال ، فافترق البابان . وأما حجة الشيعة فمبنية على وجود الامام المعصوم فى كل عصر . وقد أبطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة والاشكالات المشكلة على جهة الوفاء والاستقصاء في موضعه اللائق به من الامامة فى علم الكلام ، فعليك بمراجعته

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على أنه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة ، ولا بمخالفته ، وأنه لا يشترط فيه اتفاق كل أهل الملة الى يوم القيامة

أما الاول فلان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة السمعية ، على ما سبق . وهى ، مع اختلاف ألفاظها ، لا اشعار لها بادراج من ليس من أهل الملة فى الاجماع ، ولا دلالة لها الا على عصمة أهل الملة ، ولان الكافر غير مقبول القول ، فلا يكون قوله معتبراً فى اثبات حجة شرعية ، ولا ابطالها . واذا تم الاجماع دونه ، فلا اعتبار بمخالفته

وأما الثانى ، فلان الاجماع حجة شرعية يستدل به على الاحكام الشرعية ، فلو اعتبر فيه اجماع كل أهل الملة الى يوم القيامة ، لما أمكن الاحتجاج به : أما قبل يوم القيامة ، فلعدم كمال المجمعين ، وأما يوم القيامة ، فلانه لا تكليف ، ولا استدلال

المسألة الخامسة

ذهب الاكثرون الى أنه لا اعتبار بموافقة العامى من أهل الملة فى انعقاد الاجماع ، ولا بمخالفته ، واعتبره الاقلون ، واليه ميل القاضى أبى بكر ، وهو المختار . وذلك لان قول الامة انما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة . واذا كان كذلك ، فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض ، لان الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للافراد

فان قيل يجب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة الامة بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لستة أوجه

الاول ان العامي يلزمه المصير الى أقوال العلماء بالاجماع ، فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه

الثانى : أن الامة إنما كان قولها حجة ، إذا كان ذلك مستنداً الى الاستدلال ، لان إثبات الاحكام من غير دليل محال . والعامى ليس أهلا للاستدلال والنظر ، فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون

الثالث : أن قول العامى فى الدين من غير دليل خطأ مقطوع به ، والمقطوع بخطائه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته

الرابع : أن أهل العصر الاول من الصحابة ، علماؤهم وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامى ولا بمخالفته .

الخامس : أن الامة إنما عصمت عن الخطأ فى استدلالها ، لان اثبات الاحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ ، والعامى ليس هو من أهل الاستدلال ، فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال فى حقه

السادس : هو أن العامى لا يتصور منه الاصابة ، اذا كان قائلا بالحكم من غير دليل ، فلا يتصور عصمته ، لان العصمة مستلزمة للاصابة

والجواب ، عن الوجه الاول : انه و إن كان يجب على العامى الرجوع الى أقوال العلماء ، فليس في

ذلك ما يدل على أن أقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز أن يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم، وان لم يكن ذلك مشروطا فى وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به

وعن الثانى : انه و إن كان لا بد فى الاجماع من الاستدلال لكن من أهل الاستدلال أو مطلقاً : الاول مسلم، والثانى ممنوع وعلى هـذا، فلا يمتنع أن تكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا فى جعل الاجماع حجة، وإن لم يكن العامى مستدلا، ولا يلزم من عـدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة، لما بينهما من التفاوت فى قرب الفهم في حق العامة، الموجب للتكليف، وبعده فى حق الصبيان والمجانين، المانع من التكليف

وعن الثالث : انه، وإن كان قول العامى في الدين من غير دليل خطأ، فلا يمنع ذلك من كون موافقته للعلماء فى أقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم

وعن الرابع : انه دعوى لم يقم عليها دليل

وعن الخامس، أن العامى، و إن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يمتنع أن تكون موافقته من غير استدلال شرطا في كون الاجماع حجة

وعن السادس : انه، و إن كان العامى اذا انفرد بالحكم لا يتصور منه الاصابة، فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم، ولا شك أن العامى مصيب فى موافقته للعلماء. وعلى هذا، جاز أن تكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة، على ماسبق تقريره

وبالجملة، فهذه المسألة اجتهادية، غير أن الاحتجاج بالاجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً . وعلى هذا فمن قال بادخال العوام فى الاجماع، قال بادخال الفقيه الحافظ لاحكام الفروع فيه، و إن لم يكن أصولياً، وبأدخال الاصولى الذى ليس بفقيه بطريق الاولى لما بينهما وبين العامة من التفاوت فى الاهلية وصحة النظر، هذا في الاحكام، وهذا في الاصول

ومن قال بانه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا فى الفقيه والاصولى، نفياً واثباتاً . فمن اثبت نظر الى ما اشتملا عليـه من الاهليـة التى لا وجود لهـا فى العامى، ودخولهما فى عموم لفظ الامة فى الاحاديث السابق ذكرها . ومن نفى، نظر الى عـدم الاهلية المعتبرة فى أئمة أهل الحـل والعقد من المجتهدين كالشافعى وأبى حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم . ومنهم من فصل بين الفقيه والاصولى، وهؤلاء اختلفوا : فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذى ليس بأصولى، وألغى قول الاصولى الذى ليس بفقيه . ومنهم من عكس الحال واعتبر قول الاصولى دون الفقيه لكونه أقرب الى مقصود الاجتهاد، لعلمه بمدارك الاحكام على اختـلاف أقسامها، وكيفية دلالاتها وكيفية تلقى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها، بخلاف الفقيه . ومن اعتبر قول الاصولى والفقيه، اعتبر قول من بلغ رتبـة الاجتهاد، وإن لم يكن مشتهرا بالفتوى بطريق الاولى، وذلك كواصـل بن عطاء ونحوه . وفيه خلاف . والمتبع فى ذلك كله ماغلب على ظن المجتهد

المسألة السادسة

المجتهد المطلق، إذا كان مبتدعاً لا يخلو، إما أن لا يكفر ببدعته، أو يكفر

فان كان الاول فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته نفيا واثباتا . ومنهم من قال : الاجماع

لا ينعقد عليه ، بل على غيره ، فيجوز له مخالفة اجماع من عداه . ولا يجوز ذلك لغيره . والمختار أنه لا ينعقد الاجماع دونه ، لكونه من أهل الحل والعقد ، وداخلا في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة . وغايته أن يكون فاسقاً ، وفسقه غير مخل بأهلية الاجتهاد . والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهدين . كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن أحواله ، في مباحثاته وفلتات لسانه ، واذا علم صدقه ، وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين

فان قيل : إذا كان فاسقا ، فالفاسق غير مقبول القول إجماعا فيما يخبر به ، فكان كالكافر والصبي ، ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتى به ، فلا يعتبر خلافه كالصبي

قلنا . إنما لا يقبل قوله فيما يخبر به ، إذا لم يكن متأولا وكان عالماً بفسقه . وأما إذا لم يكن كذلك ، فلا . وعلى هذا ، فلا نسلم امتناع قبول فتواه بالنسبة إلى من ظهر صدقه عنده . وأما الصبي ، فانما لم يعتبر قوله لعدم أهليته بخلاف ما نحن فيه

وان كان الثاني ، فلا خلاف فى أنه غير داخل فى الاجماع لعدم دخوله فى مسمي الامة المشهود لهم بالعصمة ، وان لم يعلم هو كفر نفسه . وعلى هذا ، فلو خالف في مسألة فرعية وبقى مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته ، لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية قبل اسلامه ، كما لو أسلم ثم خالف ، إلا على رأى من يشترط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ، ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع ، بخلاف هذا المبتدع المكفر ، فهو معذور ، ان لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة ، كما إذا عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره ، وان علم ببدعته ، وخالف الاجماع ، لجهله بأن البدعة مكفرة فهو غير معذور لتقصيره عن البحث ، والسؤال عن ذلك لعلماء الاصول العارفين بأدلة الايمان والتكفير ، حتى يحصل له العلم بذلك بدليله ، إن كانت له أهلية فهمه ، وإلا قلدهم فيما يخبرون به من التكفير . وأما ماذا يكفر به من البدع ، فقد استقصينا الكلام فيه في حكايات مذاهب أهل الملل والنحل في « ابكار الافكار » فعليك بمراجعته

المسالة السابعة

ذهب الاكثرون من القائلين بالاجماع إلى أن الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة ، بل إجماع أهل كل عصر حجة ، خلافا لداود وشيعته من أهل الظاهر ، ولأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه

والأول هو المختار ، ويدل عليه أن حجة كون الاجماع حجة غير خارجة كما ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول . وكل واحد منها لا يفرق بين أهل عصر وعصر ، بل هو متناول لأهل كل عصر حسب تناوله لأهل عصر الصحابة ، فكان إجماع أهل كل عصر حجة

فان قيل : حجة كون الاجماع حجة غير خارجة عن الآيات والاخبار السابق ذكرها ، وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وقوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » خطاب مع الموجودين فى زمن النبي عليه السلام ، فلا يكون متناولا لغيرهم ، وقوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » والأخبار على عصمة الامة خاصة بالصحابة الموجودين فى زمن النبي عليه السلام ، إذ هم كل المؤمنين وكل الامة ، فان من لم يوجد بعد ، لا يكون موصوفاً بالايمان ، وبكونه من الامة . وأما التابعون ، وكذلك من بعدهم ، إذا أجمعوا على حكم ، فليس هم كل المؤمنين ولا كل الامة ، فلا يكون الخطاب

متناولا لهم وحدهم ، بل مع من تقدم من المؤمنين قبلهم ضرورة اتصافهم بذلك ، حالة وجودهم ، وبموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين ومن الأمة . وكذلك فانه لو ذهب واحد من الصحابة إلى حكم ، واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقداً ، ولو خرج بموته عن الامة والمؤمنين ، لما كان كذلك . وإذا لم يكن التابعون كل الامة ، ولا كل المؤمنين ، فما اتفقوا عليه لايكون هو قول كل الامة ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة . وسواء وجد لمن تقدم قول أو لم يوجد ، فمخالفهم لايكون مخالفا لكل الامة ، ولا لكل المؤمنين ، فلا يكون بذلك مستحقاً للذم والتوعد . سلمنا دلالة الآيات والاخبار على انعقاد اجماع من بعد الصحابة حجة ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ستة أوجه

الاول : أن إجماع التابعين لابد له من دليل ، وذلك الدليل إما أن يكون نصاً ، أو اجماعاً ، أو قياساً

فان كان إجماع من تقدم ، فالحكم ثابت باجماع الصحابة ، لا باجماع التابعين

وإن كان قياساً ، فيستدعي أن يكون متفقاً عليه بين جميع التابعين ، ليكون مناط إجماعهم ، وليس كذلك ، لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم

وإن كان نصاً ، فلا بد وان تكون الصحابة عالمة به ضرورة انه لاطريق الى معرفة التابعين به إلا من جهة الصحابة ، ولو كان ذلك دليلا يمكن التمسك به فى إثبات الحكم ، لما تصور تواطؤ الصحابة على تركه وإهماله

الثانى : هو أن الاصل أن لا يرجع الى قول أحد سوى الصادق المؤيد بالمعجزة ، لتطرق الخطأ والكذب الى من عداه . غير أنه لما ورد الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة بقوله « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » والذم لأهل الاعصار المتأخرة بقوله عليه السلام : ثم يفشو الكذب وأن الرجل يصبح مؤمناً ، ويمسى كافراً ، وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ، ويشهد قبل أن يستشهد ، وان الناس يكونون كالذئاب إلى غير ذلك من أنواع الذم التى سبق ذكرها ، أوجب قصر الاحتجاج على اجماع الصحابة دون غيرهم

الثالث : ان الاحتجاج بالاجماع إنما يمكن بعد الاطلاع على قول كل واحد من أهل الحل والعقد ومعرفته في نفسه . وذلك إنما يتصور فى حق الصحابة ، لان أهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين محصورين لقلتهم وانحصارهم فى قطر واحد ، بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم فى البلاد المتباعدة

الرابع : ان الاجماع من الصحابة واقع على أن كل مسألة لاتكون مجمعاً عليها ولا فيها نص قاطع أنه يجوز الاجتهاد فيها . فاذا لم يكن إجماع من الصحابة ، ولا ثم نص قاطع ، والا لما ساغ من الصحابة تركه وإهماله ، فتكون المسألة مجمعاً على جواز الاجتهاد فيها منهم ، فلو أجمع التابعون على حكم تلك المسألة ، فان منعنا من اجتهاد غيرهم فيها ، فقد خرقنا إجماع الصحابة . وان جوزنا ، فاجماع التابعين لا يكون حجة ، وهو المطلوب

الخامس : انه لو كان فى الأمة من هو غائب ، فانه وان لم يكن له في المسألة قول بنفى ولا إثبات ، لا ينعقد الاجماع دونه في تلك المسألة ، لكونه ، لو كان حاضراً ، لكان له فيها قول . فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين

السادس : انه لو كان قد خالف واحد من الصحابة ، فان إجماع التابعين بعده لا ينعقد ، واذا لم ينقل خلاف من تقدم لا ينعقد الاجماع لاحتمال أن أحـداً ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه . واذا احتمل واحتمل ، فالاجماع لايكون متيقناً

والجواب عن السؤال الأول : قولهم فى الآيات إنها خطاب مع الموجودين فى زمن النبي عليه السلام يلزمهم عليه أن لاينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عندنزول هذه الآيات ، لان إجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها ، وان لايعتد بخـلاف من أسلم بعد نزولها ، لكونه خارجاً عن المخاطبين . وقد أجمعنا على أن إجماع من بقى ، من الصحابة بعد رسول الله ، يكون حجة . قولهم : التابعون ليس هم كل الامة ، ولا كل المؤمنين ، يلزم عليه أن لاينعقد إجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله ، لان من مات من الصحابة ، أو استشهد في حياة رسول الله داخل فى مسمى المؤمنين والامة ، وهو خلاف المجمع عليه بين القائلين بالاجماع ، وليس ذلك ، الا لان الماضي اذا لم يكن له قول غير معتبر ، كما أن المستقبل غير منتظر . وعلى هذا ، فنقول : إنه اذا ذهب واحد من الصحابة الى حكم فى مسألة ، ثم مات ، وأجمع التابعون على خلافه فى تلك المسالة ، فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين ، ولا اعتبار بقول الماضى ، وليس بحق ، لانه يلزم منه أنه اذا أجمعت الصحابة على حكم ، ثم ماتوا ، وأجمع التابعون على خلاف إجماع الماضين ، انه ينعقد ، وهو محال مخالف لاجماع القائلين بالاجماع . وانما الحق في ذلك أن يقال : اذا حكم الواحد من الصحابة بحكم ، ثم حكم التابعون بخلافه ، فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الامة المعتبرين فى تلك المسالة التى وقع الخوض فيها . وان كان حكمهم في مسالة لم يتقدم فيها خلاف بعض الصحابة ، فهو حكم كل الامة المعتبرين وهذا كما لو أفتى الصحابي بحكم ، ثم مات ، وأجمع باقى الصحابة على خلافه ، فانه لا ينعقد اجماعهم . وان انعقد اجماعهم اذا مات من غير مخالفة ، لان حكمهم في الاول ليس هو حكم كل الامة المعتبرين بخلاف حكمهم فى الثانى

والجواب عن المعارضة الاولى انه ، وان كان دليل التابعين معلوماً للصحابة ، غير أنه لا يمتنع أن تكون واقعة الحكم لم تقع فى زمن الصحابة ، فلم يتعرضوا لحكمها . وانما وقعت فى زمن التابعين ، فتعرضوا لاثبات حكمها بناء على ما وجدوه من الدليل الذى كان معلوما للصحابة

وعن الثانية أن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين أهل عصر وعصر

وقوله عليه السلام « أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » لايدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب . والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب على ماسياتى في مسائل المفهوم

وكذلك الكلام في قوله « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر . كيف وأن ذلك مما يوجب كون اجماع أبى بكر وعمر مع مخالفة باقي الصحابة لهم حجة قاطعة ، وهو خلاف الاجماع من الصحابة

قولهم انه ذم أهل الاعصار المتاخرة . قلنا : غاية مافى ذلك غلبة ظهور الفساد والكذب ، وليس فيه مايدل على خلو كل عصر ممن تقوم الحجة بقوله ، وأنه اذا اتفق أهل ذلك العصر على حكم لايكونون معصومين عن الخطا فيه

وعن الثالثة ماسبق في مسالة تصور الاطلاع على اجماعهم ومعرفتهم

وعن الرابعة أنه ان أجمع الصابة على تجويز الخلاف مطلقاً فلايتصور انعقاد اجماع التابعين على الحكم في تلك المسالة ، لما فيه من التعارض بين الاجماعين القاطعين . وان أجمعوا على تسويغ الاجتهاد

مشروطاً بعدم الاجماع ، فلا تناقض

وعن الخامسة أنها منتقضة بالواحد من الصحابة ، فانه لو مات انعقد الاجماع من باقي الصحابة دونه ، ولو كان غائباً لم ينعقد . وانما كان كذلك ، لان الغائب في الحال له أهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة ، بخلاف الميت

وعن السادسة أنها باطلة بالميت الاول من الصحابة ، فانه يحتمل أنه خالف ، ولم ينقل خلافه . ومع ذلك فان اجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقداً . كيف وأن النظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة ، مما لا التفات اليه . والا لما انعقد اجماع الصحابة لاحتمال أن يكون واحد منهم قد أظهر الموافقة ، وأبطن المخالفة لامر من الامور ، كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسالة العول واظهار النكير بعده

المسألة الثامنة

اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل ، فذهب الاكثرون الى أنه لاينعقد . وذهب محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة ، واحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، الى انعقاده . وذهب قوم الى أن عدد الاقل ان بلغ التواتر لم يعتد بالاجماع دونه ، والا كان معتداً به . وقال أبو عبد الله الجرجاني : ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف ، كان خلافه معتداً به ، كخلاف ابن عباس في مسألة العول . وان أنكرت الجماعة عليه ذلك ، كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل ، لم يكن خلافه معتداً به . ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة ، وليس باجماع . ومنهم من قال ان اتباع الاكثر أولى ، وان جاز خلافه

والمختار مذهب الاكثرين . ويدل عليه أمران : الاول أن التمسك في اثبات كون الاجماع حجة انما هو بالاخبار الواردة في السنة الدالة على عصمة الامة على ماسبق تقريره . وعند ذلك فلفظ (الامة) في الاخبار يحتمل أنه أراد به كل الموجودين من المسلمين في أي عصر كان ، ويحتمل أنه أراد به الاكثر ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ، والمراد به الاكثر منهم. غير أن حمله على الجميع مما يوجب العمل بالاجماع قطعاً لدخول العدد الاكثر في الكل ، ولا كذلك إذا حمل على الاكثر ، فانه لايكون الاجماع مقطوعاً به لاحتمال إرادة الكل ، والاكثر ليس هو الكل

الثاني أنه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ، ولم ينكر أحد منهم على خلاف الواحد ، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر . ولو كان إجماع الاكثر حجة ملزمة للغير الاخذ به لما كان كذلك. فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة مع خلاف أبي بكر لهم. وكذلك خلاف أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول وتحليل المتعة وأنه لاربا إلا في النسيئة . وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما انفرد به في مسائل الفرائض ، ولزيد بن أرقم في العينة ، ولأبي موسى في قوله : النوم لاينقض الوضوء ، ولأبي طلحة في قوله بأن أكل البرد لايفطر ، الى غير ذلك

ولو كان اجماع الاكثر حجة ، لبادروا بالانكار والتخطئة ، وما وجد منهم من الانكار في هذه الصور لم يكن انكار تخطئة بل انكار مناظرة في المأخذ ، كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض .

ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه الاقلون جائزا الى وقتنا هـذا . وربما كان ما ذهب اليه الاقل هو المعول عليه الآن ، كقتال مانعي الزكاة . ولو كان ذلك مخالفاً للاجماع المقطوع به ، لما كان ذلك سائغاً . وقد تمسك بعضهم ههنا بطريقة أخري ، فقال انه لو انعقد إجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فاما أن ينعقد الاجماع عليه ، فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع الى التقليد ، وذلك في حق المجتهد ممتنع ، وإن لم ينعقد الاجماع عليه ، فلا يكون الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد

ولقائل أن يقول : اذا فرضنا أن انعقاد الاجماع من الاكثر دون الاقل حجة قاطعة ، فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه . وإن كان على خلاف ما أوجبه اجتهاده . لا يكون منكرا لما فيه من ترك الاجتهاد بالرجوع الى الاجماع القاطع . ولهذا ، فانه لو أجمعت الامة علي حكم ، ثم جاء من بعدهم مجتهد يري فى اجتهاده ما يخالف إجماع الامة السابقة ، لم يجز له الحكم به ، بل وجب عليه الرجوع الى الامة

احتج المخالفون بالنصوص والاجاع والمعقول :

أما من جهة النصوص ، فمنها ما ورد من الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطأ . ولفظ (الامة) يصح اطلاقه على أهل العصر ، وان شذ منهم الواحد والاثنان ، كما يقال . بنو تميم يحمون الجار ، ويكرمون الضيف . والمراد به الاكثر . فكان إجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه . ومنها قوله ، عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم ، عليكم بالجماعة ، يدالله علي الجماعة ، إياكم والشذوذ) والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ . (الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد) ونحو ذلك من الاخبار .

وأما الاجماع فهو ان الامة اعتمدت فى خلافة أبي بكر على انعقاد الاجماع عليه ، لما اتفق عليه الاكثرون ، و إن خالف فى ذلك جماعة كعلى وسعد بن عبادة ، ولولا أن إجماع الاكثر حجة مع مخالفة الاقل ، لما كانت امامة أبي بكر ثابتة بالاجماع

وأما من جهة المعقول ، فمن خمسة أوجه :

الاول : أن خبر الواحد بامر لا يفيد العلم ، وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم . فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع

الثانى : أن الكثرة يحصل بها الترجيح فى رواية الخبر ، فليكن مثله فى الاجتهاد

الثالث : انه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين ، لما انعقد الاجماع اصلا ، لانه ما من اجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه ، اما سرا ، واما علانية

الرابع : أن الاجماع حجة في العصر الذي هم فيه ، وفيما بعد ، وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه

الخامس : أن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه فى ربا الفضل فى النقود ، وتحليل المتعة ، والعول . ولولا أن اتفاق الاكثر حجة لما انكروا عليه ، فانه ليس للمجتهد الانكار على المجتهد

والجواب : قولهم : لفظ (الامة) يصح اطلاقه علي الاكثر

قلنا بطريق المجاز ، ولهذا يصح أن يقال : اذا شذ عن الجماعة واحد ، ليس هم كل الأمة ولا كل المؤمنين ، بخلاف ما اذا لم يشذ منهم أحد . وعلى هذا ، فيجب حمل لفظ (الامة) علي الكل لكون

الحجة فيه قطعية لما بيناه فى حجتنا . وعلى هذا. فيجب حمل قوله عليه السلام (عليكم بالسواد الاعظم على جميع أهل العصر . لأنه لا أعظم منه

فان قيل : فظاهر هذا الخبر يقتضي أن يكون السواد الاعظم حجة علي من ليس من السواد الاعظم وذلك لا يتم إلا بان يكون فى عصرهم مخالف لهم

قلنا : هو حجة على من يأتي بعدهم أقل عددا منهم . وعلى هذا يكون الجواب عن قوله « عليكم بالجماعة ، يد الله على الجماعة » وحيث قال عليه السلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » إنما أراد به انعقاد جماعة الصلاة بهما ، وقوله « إياكم والشذوذ »

قلنا : الشاذ هو المخالف بعد الموافقة ، لا من خالف قبل الموافقة ، وقوله : «الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد » أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ، ولهذا قال (والثلاثة ركب)

وما ذكروه في عقد الامامة لأبي بكر ، فلا نسلم أن الاجماع معتبر فى انعقاد الامامة ، بل البيعة بمحضر من عدلين كافية . كيف وإنا لا نسلم عدم انعقاد اجماع الكل على بيعة أبي بكر ، فان كل من تأخر عن البيعة إنما تأخر لعذر وطرؤ أمر مع ظهور الموافقة منه بعد ذلك . وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في الامامة من علم الكلام

والجواب : عن الحجة الاولى من المعقول ، أنه ، إن كان صدق الاكثر فيما يخبرون به عن أمر محسوس مفيد للعلم ، فلا يلزم مثله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد ، مع أن الاحتجاج فيه إنما هو بقول الأمة ، والاكثر ليس هم كل الامة على ما سبق . ثم لو كان كل من أفاد خبره اليقين ، يكون قوله إجماعا محتجاً به ، لوجب أن يكون إجماع كل أهل بلد محتجاً به مع مخالفة أهل البلد الآخر لهم ، لأن خبر أهل كل بلد يفيد العلم

وعن الثانية أنه لا يلزم من الترجيح بالكثرة فى الرواية التى يطلب منها غلبة الظن دون اليقين مثله فى الاجماع ، مع كونه يقينياً . كيف وانه لو اعتبر فى الاجماع ما يعتبر فى الرواية ، لكان مصير الواحد الى الحكم وحده إجماعا ، كما أن روايته وحده مقبولة . وليس كذلك

وعن الثالثة أن الاحتجاج بالاجماع إنما يكون حيث علم الاتفاق من الكل إما بصريح المقال أو قرائن الاحوال ، وذلك ممكن حسب إمكان العلم باتفاق الاكثر ، وأما حيث لا يعلم فلا . وإن قيل إن ذلك غير ممكن ، فمثله أيضاً جار فى الاكثر . ويلزم من ذلك أن لا ينعقد الاجماع أصلا ، وهو خلاف الاصلين .

وعن الرابعة انه يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق فى زمنهم ، وعلى من يوجد بعدهم . ثم إن كان الاجماع لا يكون حجة إلا مع الخلاف ، فيلزم منه انه اذا لم يكن خلاف ، لا يكون إجماع ، وهو ظاهر الاحالة

وعن الخامسة أن انكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب اليه لم يكن بناء على إجماعهم واجتهادهم ، بل بناء علي مخالفة ما رووه له من الاخبار الدالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة ، على ما جرت به عادة المجتهدين فى مناظراتهم ، والانكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم وذلك كما قال ابن عباس : من شاء باهلني باهلته ، والذى أحصى رمل عالج عدداً ما جعل الله في الفريضة نصفا ونصفاً وثلثا ، هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث . وقال آخر : ألا يتقى الله زيد ، يجعل ابن الابن ابنا ولا ، يجعل أب الاب أبا . وليس ذلك لان العود الى قوله واجب على من خالفه ، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ

المخالفة. واذا عرف أنه لا يكون اتفاق الاكثر إجماعاً، فيمتنع أن يكون حجة لخروجه عن الادلة المتفق عليها. وهي النص من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به. ولذلك لا يكون أولى بالاتباع، لان الترجيح بالكثرة، وإن كان حقاً في باب رواية الاخبار لما فيه من ظهور أحد الظنين على الآخر، فلا يلزم مثله فى باب الاجتهاد، لما فيه من ترك ماظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل، أو ظهر، غير أنه مرجوح فى نظره

المسألة التاسعة

اختلفوا فى التابعي إذا كان من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته أم لا. فمنهم من قال: لا ينعقد باجماعهم مع مخالفته، ثم اختلف هؤلاء.

فمن لم يشترط انقراض العصر، قال ان كان من أهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة، فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته، وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة، لا يعتد بخلافه. وهذا هو مذهب أصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة، ومذهب أحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه

ومن شرط انقراض العصر، قال لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، سواء كان من أهل الاجتهاد حالة إجماعهم، أو صار مجتهداً بعد إجماعهم، لكن في عصرهم

وذهب قوم الى أنه لاعبرة بمخالفته أصلا، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل فى رواية

والمختار أنه إن كان من أهل الاجتهاد حالة إجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم دون موافقته. وقد استدل كثير من أصحابنا بقولهم ان الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم فى الوقائع الحادثة في عصرهم، كسعيد بن المسيب وشريح القاضى والحسن البصرى ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم، حتى ان عمر وعلياً وليا شريحاً القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه، وحكم على على، فى خصومة عرضت له عنده على خلاف رأى على، ولم ينكر عليه

وروى عن ابن عمر أنه سئل عن فريضة، فقال: اسألوا سعيد بن جبير، فانه أعلم بها منى. وسئل الحسين بن على كرم الله وجهه عن مسألة، فقال: اسألوا الحسن البصرى. وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد، فقال: اسألوا مسروقاً. فلما أتاه السائل بجوابه اتبعه

وروى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس: عدتها أبعد الاجلين. وقلت أنا: عدتها أن تضع حملها. وقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخى. فسوغ ابن عباس لابي سلمة أن يخالفه مع أبي هريرة، إلى غير ذلك من الوقائع

ولو كان قول التابعى باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه. وفى هذه الحجة نظر، فان لقائل أن يقول: إنما كان الاجتهاد مسوغاً للتابعى عند اختلاف الصحابة، ولا يلزم من الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق، وهو محل النزاع. ولهذا، فان قول التابعى معتبر بعد انقراض عصر الصحابة، اذا لم يكن منهم اتفاق، وغير معتبر إذا كان على خلاف اتفاقهم

والمعتمد فى ذلك أن يقال: الادلة الدالة على كون الاجماع حجة، إنما هي الاخبار الدالة على

عصمة الامة عن الخطأ على ما سبق . وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج التابعين المجتهدين عنهم . فانه لا يقال إجماع جميع الامة ، بل إجماع بعضهم، فلا يكون حجة

احتج الخصوم بالنص والمعقول والآثار :

أما النص فقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ » وقوله « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » وقوله « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »

وأما المعقول ، فهو أن الصحابة لهم مزية الصحبة وشهادة التنزيل وسماع التأويل ، وأنهم مرضي عنهم على ما قال تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة » وقد قال النبي في حقهم : لو أنفق غيرهم ملء الارض ذهباً لما بلغ مد أحدهم . وذلك يدل على أن الحق معهم لا مع مخالفهم

وأما الآثار ، فمنها أن علياً عليه السلام نقض على شريح حكمه في ابني عم أحدهما أخ لام ، لما جعل المال كله للاخ . ومنها ما روى عن عائشة أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم ، وزجرته عن ذلك ، وقالت . « فروج يصيح مع الديكة »

والجواب عن النصوص ما سبق في مسألة انعقاد إجماع غير الصحابة

وعن المعقول : قولهم إن الصحابة لهم مزية الصحبة والفضيلة والدرجة الرفيعة . قلنا : لو كان ذلك مما يوجب اختصاص الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المهاجرين ، ولا قول المهاجرين مع قول العشرة ، ولا قول باقي العشرة مع قول الخلفاء الاربعة ، ولا قول عثمان وعلي مع قول أبي بكر وعمر ، ولا قول غير الاهل مع الاهل ، ولا قول غير الزوجات ، مع الزوجات لوقوع التفاوت والتفاضل . ولم يقل به قائل

وعن الآثار ، أما نقض علي على شريح حكمه ، فليس لان قوله غير معتبر . ولهذا ، فانه لما حكم عليه في خاصمته بخلاف رأيه لم ينكر عليه ، وإنما نقض حكمه ، بمعني أنه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض ، كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض عليه . ويحتمل أنه نقضه بنص اطلع عليه أوجب نقض حكمه

وأما إنكار عائشة على أبي سلمة ، فيحتمل أنه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيه إجماع الصحابة أو لانه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد ، أو بطريق التأديب مع الصحابة ، أو لانها رأت ذلك مذهباً لها ، فلا حجة فيه

المسألة العاشرة

اتفق الاكثرون على أن اجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة علي من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم ، خلافاً لمالك ، فانه قال . يكون حجة . ومن أصحابه من قال . إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم علي رواية غيرهم . ومنهم من قال أراد به أن يكون إجماعهم أولى . ولا تمتنع مخالفته . ومنهم من قال . أراد بذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

والمختار مذهب الاكثرين . وذلك أن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة ، متناولة لاهل المدينة والخارج عن أهلها ، وبدونه لا يكونون كل الامة ولا كل المؤمنين ، فلا يكون اجماعهم حجة على ما عرف في المسائل المتقدمة

احتج من نصر مذهب مالك بالنص والمعقول .

أما النص ، فقوله عليه السلام « ان المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد » والخطأ من الخبث ، فكان منفيا عنها . وقال عليه السلام « ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها » وقال عليه السلام « لا يكايد أحد أهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح فى الماء »

وأما المعقول فمن ثلاثة أوجه .

الأول هو أن المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ، ومهبط الوحى ، ومستقر الاسلام ، ومجمع الصحابة ، فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها

الثانى أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ، وكانوا أعرف بأحوال الرسول من غيرهم ، فوجب أن لا يخرج الحق عنهم

الثالث أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم ، فكان إجماعهم حجة على غيرهم

والجواب عن النص الأول أنه ، وان دل على خلوص المدينة عن الخبث ، فليس فيه مايدل على أن من كان خارجاً عنها لا يكون خالصاً عن الخبث ، ولا على كون إجماع أهل المدينة دونه حجة . وتخصيصه للمدينة بالذكر انما كان إظهاراً لشرفها وابانة لخطرها ، وتمييزاً لها عن غيرها لما اشتملت عليه من الصفات المذكورة في الوجه الاول من المعقول . وهو الجواب عن باقي النصوص

وعن الوجه الاول من المعقول أن غايته اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها . وليس فى ذلك مايدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ، ولا على الاحتجاج باجماع أهلها . ولهذا ، فان مكة أيضاً مشتملة على أمور موجبة لفضلها ، كالبيت المحترم ، والمقام وزمزم ، والحجر المستلم ، والصفا ، والمروة ، ومواضع المناسك ، وهى مولد النبي عليه السلام ومبعثه ، ومولد اسماعيل ، ومنزل إبراهيم . ولم يدل ذلك على الاحتجاج باجماع أهلها على مخالفيهم إذ لا قائل به . وانما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ، ولا أثر للبقاع فى ذلك

وعن الوجه الثانى أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم فيها . والمعتبرين من أهل الحل والعقد . ومن تقوم الحجة بقولهم . فانهم كانوا منتشرين فى البلاد . متفرقين في الامصار . وكلهم فيما يرجع الى النظر والاعتبار سواء . ولهذا قال عليه السلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع . لعدم تأثير المواضع فى ذلك

وعن الوجه الثالث أنه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدراية

كيف وإن الفرق حاصل . وذلك من جهة الاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أن الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة حتى إنه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوى فى جميع الصفات المعتبرة فى قبول الرواية . ولا كذلك في الاجتهاد . فانه لا يجب على أحد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين . ولا بقول الواحد أيضاً

وأما من جهة التفصيل . فهو أن الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية فى زمن النبي عليه السلام وبحضرته . ولما كان أهل المدينة أعرف بذلك وأقرب الى معرفة المروى . كانت روايتهم أرجح

وأما الاجتهاد فان طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم . وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد . ولا يختلف باختلاف الاماكن . وعلى ماذكرناه . فلا يكون اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة . والمصرين الكوفة والبصرة . حجة على مخالفيهم . وان خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل

المسالة الحادية عشرة

لا يكفى فى انعقاد الاجماع اتفاق أهل البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافاً للشيعة . المدليل السابق فى المسائل المتقدمة

احتج المثبتون بالكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب فقوله تعالى « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً » أخبر بذهاب الرجس عن أهل البيت بأنما ، وهي للحصر فيهم ، وأهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين . ويدل على هذا أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي عليه السلام الكساء على هؤلاء ، وقال « هؤلاء أهل بيتى » والخطأ والضلال من الرجس ، فكان منتفياً عنهم

وأما السنة فقوله عليه السلام « إني تارك فيكم الثقلين ، فان تمسكتم بهما ، لن تضلوا كتاب الله وعترتي » حصر التمسك بهما ، فلا تقف الحجة على غيرهما

وأما المعقول فهو أن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم أهل بيت الرسالة ، ومعدن النبوة والوقوف على أسباب التنزيل ، ومعرفة التأويل ، وأفعال الرسول وأقواله ، لكثرة مخالطتهم له عليه السلام ، وأنهم معصومون عن الخطأ على ماعرف في موضعه من الامانة ، والآية المذكورة أولا ، فكانت أقوالهم وأفعالهم حجة على غيرهم ، بل قول الواحد منهم ، ضرورة عصمته عن الخطأ ، كما فى أقوال النبي عليه السلام وأفعاله

والجواب عن التمسك بالآية أنها إنما نزلت في زوجات النبي عليه السلام ، لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الاعين بالنظر اليهن . ويدل على ذلك أول الآية وآخرها ، وهو قوله تعالى « يانساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا » الى قوله « وقرن فى بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ، وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » وقوله عليه السلام « هؤلاء أهل بيتى » لاينافي كون الزوجات من أهل البيت ويدل عليه الآية المخاطبة لهم بأهل البيت

والخبر ، وهو ماروي عن أم سلمة أنها قالت للنبي عليه السلام « ألست من أهل البيت » قال « بلي ان شاء الله »

فان قيل : لو كان المراد بقوله (ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) الزوجات ، لقال (عنكن)

قلنا : إنما قال (عنكم) لأن أول الآية ، وان كان خطابا مع الزوجات ، غير أنه ، لما خاطبهن بأهل البيت أدخل معهن غيرهن من الذكور كعلى والحسن والحسين ، فجاء بخطاب التذكير ، لأن الجمع إذا اشتمل على مذكر ومؤنث ، غلب جمع التذكير ، وصار كما فى قوله تعالى فى حق زوجة ابراهيم (فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت ياويلتى أألد وأنا عجوز ، وهذا بعلى شيخاً إن هذا لشيء عجيب . قالوا : أتعجبين من أمر الله ، ورحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت) فكان ذلك عائداً اليها وإلى من حواه بيت ابراهيم من ذكر وأنثى

وعن الخبر أنه من باب الآحاد . وعندهم أنه ليس بحجة ، وإن كان حجة ، ولكن لا نسلم أن المراد بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسنة على ماروي أنه قال (كتاب الله وسنتى) وإن كان كما ذكروه ، غير أنه أمكن حمله على الرواية عنه عليه السلام وروايتهم حجة . ويجب الحمل على

ذلك جمعاً بين الادلة ، وإنما خصهم بذلك ، لانهم أخبر بحاله من أقواله وأفعاله

ثم ماذكروه معارض بقوله عليه السلام (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ) وبقوله (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) وبقوله (خذوا شطر دينكم عن الحميراء) وليس العمل بما ذكرتموه أولى مما ذكرناه

وعن المعقول ، أما اختصاصهم بالشرف والنسب ، فلا أثر له في الاجتهاد واستنباط الاحكام من مداركها ، بل المعول في ذلك إنما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية وكيفية استثمار الاحكام منها ، وذلك مما لا يؤثر فيه الشرف ولاقرب القرابة

وأما كثرة المخالطة للنبى عليه السلام . فذلك مما يشارك العترة فيه الزوجات . ومن كان يصحبه من الصحابة فى السفر والحضر من خدمه وغيرهم

وأما العصمة . فلا يمكن التمسك بها لما بيناه فى الكتب الكلامية

وأما الآية فقد بينا أن المراد بنفى الرجس إنما هو نفى الظنة والتهمة عن زوجات النبى عليه السلام وذلك بمعزل عن الخطأ والضلال في الاجتهاد والنظر فى الاحكام الشرعية . وعلى هذا . فقد بطل أن يكون قول الواحد منهم أيضاً حجة . ويؤيد ذلك أن عليا . عليه السلام . لم ينكر على أحد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ، ولم يقل له إن الحجة فيما أقول ، مع كثرة مخالفيه ، ولو كان ذلك منكراً ، فقد كان متمكنا من الانكار فيما خوالف فيه في زمن ولايته وظهور شوكته ، فتركه لذلك يكون خطأ منه ، ويخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب اتباعه فيما ذهب اليه

المسألة الثانية عشرة

لا ينعقد إجماع الأئمة الاربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين ، خلافا لاحمد ابن حنبل في احدى الروايتين عنه ، وللقاضى أبي حازم من أصحاب أبى حنيفة . وكذلك لا ينعقد إجماع الشيخين أبى بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما ، خلافا لبعض الناس . ودليل ذلك ما سبق فى المسائل المتقدمة :

حجة من قال بانعقاد إجماع الأئمة الاربعة قوله عليه السلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ » أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته . والمخالف لسنته لا يعتد بقوله ، فكذلك المخالف لسنتهم

وحجة من قال بانعقاد إجماع الشيخين قوله عليه السلام « اقتدوا باللذين من بعدي أبى بكر وعمر »

والجواب عن الخبر الاول أنه عام فى كل الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر فى الأئمة الاربعة ، وإن دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام « أصحابى كالنجوم » الحديث . وليس العمل باحد الخبرين أولى من الآخر . واذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه ، وبهذا يبطل الاستدلال بالخبر الآخر أيضاً .

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في اشتراط عدد التواتر فى الاجماع ، فمن استدل على كون الاجماع حجة بدلالة العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطئهم على الخطأ ، كامام الحرمين وغيره ، فلا بد من اشتراط ذلك

عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر وأما من احتج على ذلك بالادلة السمعية ، فقد اختلفوا فمنهم من شرطه ، ومنهم من لم يشترطه . والحق أنه غير مشترط لما بيناه من أن اثبات الاجماع بطريق العقل غير متصور ، وانه لا طريق اليه سوى الادلة السمعية من الكتاب والسنة . وعلى هذا ، فمهما كان عدد الاجماع أنقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الامة) و (المؤمنين) ، وكانت الادلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم ، ووجب اتباعهم

فان قيل : ما ذكرتموه إنما يصح بتقدير عود عدد المسلمين الي ما دون عدد التواتر ، وذلك غير متصور ، مهما دام التكليف من الله تعالى بدين الاسلام ، وذلك لان التكليف به إنما يكون مع قيام الحجة على ذلك ، والحجة على ذلك إنما تكون بالنقل المفيد لوجود محمد وتحديه بالرسالة ، وما ورد على لسانه من معجز الكتاب والسنة وأدلة الاحكام يقيناً ، ولا يفيد ذلك غير التواتر من أخبار المسلمين لعدم نقل غيرهم لذلك ، ومبالغتهم فى محو ذلك وإعدامه

سلمنا إمكان انتفاء التكليف مع عود عدد المجمعين الى ما دون عدد التواتر ، ولكن ما دون عدد التواتر مما لا يعلم اسلامهم وإيمانهم باقوالهم ، ومن لا يعلم إيمانه لا يعلم صدقه في الخبر عن الدين

سلمنا إمكان حصول العلم باقوال من عددهم دون عدد التواتر ، فلو لم يبق من الامة سوى واحد ، هل تقوم الحجة بقوله أم لا ؟

والجواب عن الاول أنا إن قلنا إن أهل الاجماع هم أهل الحل والعقد ، فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف ، لامكان حصول المعرفة بذلك من أخبار المجتهدين والعامة جميعاً ، فانه ليس من شرط التواتر أن يكون ناقله مجتهداً . وإن قلنا ان العوام داخلة فى الاجماع ومع ذلك فعدد الجميع دون عدد التواتر ، فلا يلزم أيضاً انقطاع ذلك لامكان ادامة الله ذلك باخبار المسلمين وأخبار الكفار معهم ، وإن كانوا لا يعترفون بنبوة محمد عليه السلام ، وبخبر العدد القليل لاحتفاف القرائن المفيدة للعلم باخبارهم ، ويدل علي ذلك قوله عليه السلام : لا تزال طائفة من أمتى تقوم بالحق حتى يأتى أمر الله ، وبتقدير عدم ذلك كله فانقطاع التكليف وانتهاء الاسلام غير ممتنع عقلا ولا شرعاً . ولذلك قال عليه السلام « أول ما يفقد من دينكم الامانة ، وآخر ما يفقد الصلاة » وقال عليه السلام « إن الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بقبض العلماء ، فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فاذا سئلوا أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا

وعن السؤال الثانى أنه لا بعد في حصول العلم بخبرهم بما يحتف به من القرائن ، بل ولا بعد فى ذلك وان كان المخبر واحداً ، وان يخلق الله لنا العلم الضرورى بذلك

وعن السؤال الثالث أن ذلك مما اختلف فيه جواب الاصحاب فمنهم من قال ان قوله يكون حجة متبعة ، لانه اذا لم يوجد من الامة سواه ، صدق عليه اطلاق لفظ (الامة) ، ودليله قوله تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتاً) أطلق لفظ (الامة) عليه ، وهو واحد . والاصل فى الاطلاق الحقيقة واذا كان أمة كانت النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها للجمع الكثير . ومنهم من أنكر ذلك مصيرا منه الى أن لفظ (الاجماع) مشعر بالاجتماع ، وأقل ما يكون ذلك من اثنين فصاعدا

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فيما اذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد الى حكم وعرف به أهل عصره ، ولم ينكر

عليه

عليه منكر : هل يكون ذلك إجماعاً ؟

فذهب أحمد بن حنبل وأكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي والجبائى الى أنه إجماع وحجة . لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائى : وذهب الشافعى الى نفي ، الامرين وهو منقول عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة . وذهب أبو هاشم الى انه حجة ، وليس باجماع . وذهب أبو على ابن أبي هريرة من اصحاب الشافعى الى أنه ان كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن إجماعاً ، وان كان فتيا كان اجماعاً ، وقد احتج النافون لكونه إجماعاً بان سكوت من سكت يحتمل أن يكون لانه موافق . ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، لكن لم يؤده اجتهاده الى شيء ، وان أدى اجتهاده الى شيء ، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذى ظهر . لكنه لم يظهره : اما للتروى والتفكر فى ارتياد وقت يتمكن من اظهاره ، واما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ، ولم ير الانكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لانه سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة ، كما نقل عن ابن عباس أنه وافق عمر في مسألة العول ، وأظهر النكير بعده ، وقال هبته ، وكان رجلا مهيباً ، واما لظنه أن غيره قد كفاه مؤنة الانكار وهو مخطىء فيه . ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حجة

وأما حجة ابن أبي هريرة أن العادة جارية بأن الحاضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب اليه من غير انكار ، لما فى الانكار من الافتيات عليهم ، ولان حكم الحاكم يقطع الخلاف ، ويسقط الاعتراض ، بخلاف قول المفتى . فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد . وفى هاتين الحجتين نظر : أما الاولى فما ذكر فيها من الاحتمالات ، وان كانت منقدحة عقلا ، فهى خلاف الظاهر من أحوال أرباب الدين وأهل الحل والعقد . أما احتمال عدم الاجتهاد فى الواقعة فبعيد من الخلق الكثير ، والجم الغفير ، لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث ، مع وجوبه عليهم والزامهم به ، وامتناع تقليدهم لغيرهم ، مع كونهم من المجتهدين ، فانه معصية . والظاهر عدم ارتكابها من المتدين المسلم . وأما احتمال عدم تأدية الاجتهاد الى شيء من الاحكام ، فبعيد أيضاً ، لان الظاهر أنه مامن حكم الا ولله تعالى عليه دلائل وامارات تدل عليه . والظاهر ممن له أهلية الاجتهاد ، إنما هو الاطلاع عليها ، والظفر بها

وأما احتمال تأخير الانكار للتروى والتفكر ، وان كان جائزاً ، غير أن العادة تحيل ذلك في حق الجميع ، ولاسيما اذا مضت عليهم أزمنة كثيرة حتى انقرض العمر من غير نكير

وأما احتمال السكوت عنه بكونه مجتهدا ، فذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن مأخذه ، لا بطريق كالعادة الجارية من زمن الصحابة إلى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين ، وأئمة الدين فيما بينهم ، لتحقيق الحق ، وابطال الباطل كمناظرتهم فى مسائل الجد والاخوة وقوله : أنت على حرام والعول ، ودية الجنين ، ونحو ذلك من المسائل

وأما احتمال التقية فبعيد أيضاً ، وذلك لان التقية إنما يكون فيما يحتمل المخافة ظاهرا ، وليس كذلك لوجهين :

الاول أن مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك ، وذلك لان الغالب من حال المجتهد ، وهو من سادات أرباب الدين ، أن مباحثته فيما ذهب اليه لا توجب خيفة فى نفسه ، ولا حقدا فى صدره ، تخاف عاقبته ، إذ هو خلاف مقتضي الدين

الثاني أنه إما أن يكون خاملا غير مخوف ، فلاتقية بالنسبة اليه ، وان كان ذاشوكة وقوة كالامام الاعظم ، فمحاباته فى ذلك تكون غشاً في الدين ، والكلام معه فيه يعد نصحاً . والغالب إنما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من أرباب الدين ، كما نقل عن على فى رده على عمر في عزمه على اعادة الجلد على أحد الشهود على المغيرة ، بقوله : ان جلدته ، ارجم صاحبك . ورد معاذ عليه فى عزمه على جلد الحامل بقوله : ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا ، فما جعل لك على مافى بطنها سبيلا ، حتى قال: عمر : لولا معاذ لهلك عمر . ومن ذلك رد المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة فى مهور النساء بقولها : أيعطينا الله تعالى بقوله «وآتيتم احداهن قنطارا ، فلا تأخذوا منه شيئاً » ويمنعنا عمر ، حتى قال عمر : امرأة خاصمت عمر فخصمته . ومن ذلك قول عبيدة السلماني لعلى ، عليه السلام ، لما ذكر أنه قد تجدد له رأى فى بيع أمهات الاولاد : رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك ، إلى غير ذلك من الوقائع

واما حجة ابن أبى هريرة ، فانما تصح بعد استقرار المذاهب . واما قبل ذلك ، فلا نسلم أن السكوت لا يكون الا عن رضي

وعلى هذا ، فالاجماع السكوتى ظنى ، والاحتجاج به ظاهر لا قطعى

المسالة الخامسة عشرة

اذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد الى حكم في مسألة ، ولم ينتشر بين أهل عصره ، لكنه لم يعرف له مخالف ، هل يكون إجماعاً ؟

اختلفوا فيه ، والاكثر على انه ليس باجماع ، وهو المختار . وذلك لانه انما يتخيل كونه اجماعاً من اهل العصر ، اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار ، على ما تقدم فى المسألة التى قبلها . وأما اذا لم يعلموا به ، فيمتنع رضاهم به او سخطهم . ومع ذلك فيحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسألة قول ، لعدم خطورها ببالهم . وان كان لهم فيها قول ، احتمل ان يكون موافقاً للمنقول الينا ، واحتمل ان يكون مخالفاً له ، احتمالا على السواء . ومن لا قول له فى نفس الامر في المسألة ، او له قول ، لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة ، فلا تتحقق منه الموافقه والاجماع . واذا لم يكن ذلك اجماعاً ، فهل يكون ما نقل الينا من قول الصحابى حجة متبعة اولا ؟ فسيأتى الكلام فيه فيما بعد

المسالة السادسة عشرة

اختلفوا في انقراض العصر : هل هو شرط في انعقاد الاجماع اولا ؟

فذهب اكثر اصحاب الشافعى وأبي حنيفة والاشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط

وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك الى اعتباره شرطاً

ومن الناس من فصل ، وقال : ان كان قد اتفقوا بأقوالهم او افعالهم او بهما ، لا يكون انقراض العصر شرطاً . وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم ، وسكت الباقون عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم ، فهو شرط ، وهذا هو المختار

لكن ، قد احتج القائلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لابد من الاشارة اليهما ، ووجه ضعفهما . ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار

المسلك الاول : انهم قالوا . وقع الاجماع على كون الاجماع حجة بعد انقراض العصر اذا لم

يوجد لهم مخالف ، فالحجة اما أن تكون فى نفس الاتفاق ، أو نفس انقراض العصر ، أو مجموع الامرين لاجائز أن يقال بالثانى ، والا كان انقراض العصر دون الاتفاق حجة ، وهو محال ، ولاجائز أن يقال بالثالث ، وإلا كان موتهم مؤثراً في جعل أقوالهم حجة ، وهو محال كما فى موت النبي عليه السلام . فلم يبق سوى الاول ، وهو ثابت قبل انقراض العصر ، وذلك هو المطلوب

ولقائل أن يقول : مالمانع أن تكون الحجة فى اتفاقهم مشروطاً بعدم المخالف لهم فى عصرهم . ولا يخفى أن دعوى إحالة ذلك غير محل النزاع ، ولا يلزم من عدم اشتراط عدم مخالفة النبى ، عليه السلام ، فى صحة الاحتجاج بقوله عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه ، إذ هو تمثيل من غير جامع صحيح ، كيف والفرق حاصل من جهة أن قول النبي مستند الى الوحى على ماقال تعالى « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » وقول غيره ، ليس عن وحى حتى يقع فى مقابلة قوله . وأما قول غيره فمستند إلى الاجتهاد ، وقول المخالف له أيضاً مستند إلى الاجتهاد ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، فافترقا

المسلك الثاني : هو أن القول باشتراط انقراض العصر يفضى الى عدم تحقق الاجماع مطلقاً ، مع كونه حجة متبعة . وكل شرط أفضي الى إبطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلا .

وبيان ذلك أن من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لأهل ذلك العصر ، اذا كان من أهل الاجتهاد ، مخالفتهم ، وشرط في صحة اجماعهم موافقته لهم ، واذا صار التابعى من أهل الاجماع ، فقد لاينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعى . والكلام فيه كالكلام فى الاول وهلم جرا ، الى يوم القيامة ومع ذلك ، فلايكون الاجماع متحققاً في عصر من الاعصار .

ولقائل أن يقول : القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا فى إدخال من أدرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم : فذهب أحمد بن حنبل الى أنه لامدخل للتابعى فى اجماع أهل ذلك العصر فى احدى الروايتين عنه ، مع انه يشترط انقراض العصر . وفائدة اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين أو بعضهم عما حكموا به أولا ، لاالجواز وجود مجتهد آخر . وعلى هذا ، فالاشكال يكون مندفعاً . وبتقدير تسليم دخول التابع لهم فى اجماعهم ، فلايمتنع أن يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة ، واعتبار موافقة من أدرك ذلك العصر من المجتهدين لاعصر من أدرك عصرهم . وعلى هذا ، فالاشكال لا يكون متجهاً

والمعتمد فى ذلك أن يقال : اذا اتفق اجماع أمة عصر من الاعصار على حكم حادثة ، فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسألة ، وتجب عصمتهم في ذلك عن الخطأ على ماسبق من النصوص فى مسالة إثبات كون الاجماع حجة ، وذلك غير متوقف علي انقراض عصرهم

هذا فيما اذا اتفقوا على الحكم بأقوالهم أو أفعالهم أو بهما

وأما ان حكم واحد بحكم ، وانتشر حكمه فيما بينهم ، وسكتوا عن الانكار ، وان كان الظاهر الموافقة ، على ماسبق تقريره ، فذلك مما لايمنع من اظهار بعضهم المخالفة فى وقت آخر لاحتمال أن يكون في مهلة النظر . وقد ظهر له الدليل عند ذلك . ويدل على ظهور هذا الاحتمال اظهاره للمخالفة . فانه لو كان سكوته عن موافقة ودليل ، لكان الظاهر عدم مخالفته لذلك الدليل . وأما ان حدث تابعى مخالف ، مع اصرار الباقين على السكوت ، فالظاهر أنه لايعتد بمخالفته فى مقابلة الاجماع الظاهر

احتج المخالفون بالنص والآثار والمعقول :

أما النص فقوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، لتكونوا شهداء على الناس » ووجه الدلالة

أنه جعلهم حجة على الناس . ومن جعل إجماعهم مانعاً لهم من الرجوع ، فقد جعلهم حجة على أنفسهم

وأما الآثار ، فمنها ماروي عن علي ، عليه السلام ، أنه قال اتفق رأيي ورأى عمر على أن لا تباع أمهات الاولاد ، والآن فقد رأيت بيعهن ، أظهر الخلاف بعد الوفاق ، ودليله قول عبيدة السلماني : رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك . وقول عبيدة دليل سبق الاجماع . ومنها أن عمر خالف ما كان عليه أبو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم ، وأقره الصحابة أيضاً على ذلك . ومنها أن عمر حد الشارب ثمانين ، وخالف ما كان أبو بكر والصحابة عليه من الحد أربعين

وأما المعقول ، فمن أربعة أوجه :

الاول أن إجماعهم ربما كان من اجتهاد وظن ، ولا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده . والا كان الاجتهاد مانعاً من الاجتهاد ، وهو ممتنع . وذلك ، لان العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح . ويدل عليه قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا بادى الرأى) جعلوا بادى الرأي ذما وطعناً . فلا يجوز أن يكون محكما على الرأى الثانى

الوجه الثانى أنه لو لم تعتبر المخالفة فى عصرهم ، لبطل مذهب المخالف لهم فى عصرهم بموته ، لان من بقى بعده كل الامة . وذلك خلاف الاجماع

الوجه الثالث أن قول الجماعة لا يزيد على قول النبي عليه السلام ، ووفاة النبي شرط فى استقرار الحجة فيما يقوله . فاشتراط ذلك فى استقرار قول الجماعة أولى

الوجه الرابع أنه لو لم يشترط انقراض العصر ، وإلا فبتقدير أن يتذكر واحد منهم أوجماعة منهم أو جملتهم ، حديثاً عن رسول الله ، على خلاف اجماعهم . فان جاز رجوعهم اليه ، كان الاجماع الاول خطأ . وان لم يجز الرجوع ، كان استمرارهم على الحكم . مع ظهور دليل يناقضه ، وهو أيضا خطأ ، ولا تخلص منه إلا باشتراط انقراض العصر

والجواب عن الآية من وجهين :

الاول أنه لا يلزم من وصفهم بأنهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون أقوالهم حجة على أنفسهم ، إلا بطريق المفهوم . ولا حجة فيه على ما يأتى ، بل ربما كان قبول قولهم على أنفسهم أولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة ، وتكون فائدة التخصيص التنبيه بالادنى على الاعلى . ولهذا ، فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه ، وان كان لا تقبل شهادته على غيره .

الثانى أن المراد بجعلهم شهداء علي الناس فى يوم القيامة بابلاغ الانبياء اليهم ، فلا يكون ذلك حجة فيما نحن فيه

وعن الآثار : أما قول علي ، فليس فيه ما يدل على اتفاق الامة . والا قال : رأيي ورأى الامة . والذى يدل على ذلك أنه قد نقل أن جابر بن عبدالله كان يرى جواز بيعهن فى زمن عمر . ومع مخالفته ، فلا إجماع . وقول السلماني ليس فيه أيضاً ما يدل على اتفاق الجماعة على ذلك : لانه يحتمل أنه أراد به رأيك مع رأى الجماعة . ويحتمل أنه أراد به رأيك فى زمن الجماعة والالفة والطاعة للامام أحب الينا من رأيك فى زمن الفتنة وتشتيت الكلمة ، نفياً للتهمة عن علي فى تطرقها اليه فى مخالفة الشيخين . وبتقدير أن يكون على قد خالف بعد انعقاد الاجماع ، فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر . ولا حجة فى قول المجتهد الواحد فى محل النزاع

وأما قضية التسوية ، فلا نسلم أن عمر خالف فيها بعد الوفاق ، فانه روى أنه خالف أبا بكر في ذلك

فى زمانه ، وقال له ، أتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل فى الاسلام كرها : فقال أبو بكر : إنما عملوا لله ، وإنما أجرهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ . ولم يرو أن عمر رجع الى قول أبى بكر ، وإنما فضل فى زمانه وعود الامر اليه ، لانه كان مصراً على المخالفة

وأما حده للشارب ثمانين ، فغايته أنه خالف الاجماع السكوتى ، ونحن نقول بجواز ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على ما بيناه في المسألة المتقدمة

وعن الحجة الاولى من المعقول أنه ، وان كان مصير كل واحد من المجتهدين الى الحكم عن اجتهاد وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم انما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد أن لو لم يصر الحكم باجماعهم قطعيا . وأما اذا صار قطعيا فيمتنع العود عنه وتركه بالاجتهاد الظنى . وهذا بخلاف العود عن الاجتهاد الظنى بالاجتهاد الظنى

وعن الثانية أنه قد ذهب بعض من نص هذا المذهب الى إبطال مذهب المخالف بموته ، وقال فانعقاد اجماع من بقى . ومنهم من قال : إنما لم يبطل مذهبه ، ولا ينعقد الاجماع بعده ، لان من بعده ليس هم كل الامة بالنسبة الى هذه المسألة التى خالف فيها الميت ، فان فتواه لا تبطل بموته ، وهو الحق

وعن الثالثة بالفرق بين النبي ، عليه السلام ، والامة ، أن قوله إنما لم يستقر قبل موته لامكان نسخه من الله تعالى ، وهو مرتقب . وذلك إنما هو بالوحى القاطع ، ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد .

وعن الرابعة أن ما فرضوه من تذكر الخبر المخالف لاجماعهم فهو فرض محال ، بل الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر ، وذلك يوجب إما عدم الخبر المخالف ، أو أن يعصم الراوى له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع . وعلى هذا ، يكون الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق

المسألة السابعة عشرة

اتفق الكل على أن الامة لا تجتمع عن الحكم الا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطائفة شاذة ، فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند

وقد احتج النافون لذلك بمسالك :

المسلك الاول أنهم قالوا مع فقد الدليل والمستند لا يجب الوصول الى الحق ، أى لا يلزم . ولقائل أن يقول : متى لا يلزم ذلك ، اذا لم تجمع الامة علي الحكم ، أو إذا أجمعت ، الاول مسلم . والثانى دعوى محل النزاع ، فانه ما المانع أنهم اذا اتفق إجماعهم ، أن يوفقهم الله تعالى للصواب . ضرورة استحالة إجماعهم على الخطأ لما سبق في المسألة السمعية ، والكلام إنما هو في جواز ذلك لا في وقوعه

المسلك الثانى أن الصحابة ليسوا بأكد حالا من النبي عليه السلام . ومعلوم أنه لا يقول ولا يحكم الا عن وحى على ما نطق به النص . فالامة أولى أن لا تقول الا عن دليل . ولقائل أن يقول : إذا دل الدليل على امتناع الخطأ علي الرسول فيما يقول ، وكذلك الامة . فلو قال الرسول قولا . وحكم بحكم عن غير دليل . لما كان الا حقا ضرورة استحالة الخطأ عليه . غير أنه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » وأما الامة فقد دل الدليل على

استحالة الخطأ عليهم فيما أجمعوا عليه . ولم يدل على أنهم لا يحكمون الا عن دليل . فافترقا

المسلك الثالث أنه لو جاز أن يحكموا من غير مستند ، لجاز ذلك لكل واحد منهم ، فانهم إنما يجمعون على الحكم بأن يقول كل واحد به ، ولو جاز ذلك لآحادهم لم يكن للجمع فى ذلك مزية على الآحاد

ولقائل أن يقول : المزية للجمع على الآحاد من وجهين : الاول أن إجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من الآحاد : الثانى أن جواز ذلك للآحاد مشروط بضم قول الباقى اليه ، لا أنه جائز من غير ضم ، ولا كذلك قول الجميع ، فانه جائز على الاطلاق

المسلك الرابع أن القول فى الدين من غير دلالة ولا امارة خطأ ، فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ ، وذلك محال قادح في الاجماع . ولقائل أن يقول : متى يكون ذلك خطأ إذا لم تجمع الامة عليه ، أو إذا أجمعت ؟ الأول مسلم ، والثاني دعوى محل النزاع

المسلك الخامس أن المقالة إذا لم تستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع ، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به . ولقائل أن يقول : إما أن يراد بأنه لا يعرف انتسابها الى وضع الشارع أنه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي ، أو أنه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشارع أو معني آخر . الأول مسلم ، وهذا هو عين صورة الواقع المختلف فيه . والثاني دعوي محل النزاع ، والثالث فلابد من تصويره والدلالة عليه

المسلك السادس أنه لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد فى قول المجمعين معنى ، وهو محال ، لان اشتراط الاجتهاد مجمع عليه . ولقائل أن يقول . الاجتهاد مشترط لاحالة الاجماع ، أو حالة الاجماع ؟ الاول مسلم ، والثانى دعوى محل النزاع . فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة وامتناع الخطأ على الاجماع من غير دليل ، كيف يسلم اشتراط الاجتهاد فى مثل هذه الصورة . فهذه جملة ما ظفرت به من مسالك النافين وليس شيء منها موجباً لاستبعاد مقالة المخالف والحكم ببعده عن الصواب . وأما المثبتون فقد احتجوا بمسلكين

الاول أن الاجماع حجة ، فلو افتقر في جعله حجة الى دليل ، لكان ذلك الدليل هو الحجة فى اثبات الحكم المجمع عليه ، ولم يكن فى اثبات كون الاجماع حجة فائدة وهو باطل من ثلاثة أوجه

الاول أنه أمكن أن يقال فائدة كون الاجماع حجة ، جواز الاخذ به واسقاط البحث عن ذلك الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاتفاق

الثانى أن ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به

الثالث أنه ينتقض بقول الرسول ، فانه حجة بالاتفاق مع أنه لا يقول ما يقوله الا عن دليل ، وهو ما يوحي به اليه علي ما نطق به النص

المسلك الثانى استدلالهم بالواقع ، وهو أنهم قالوا . قد انعقد الاجماع من غير دليل كاجماعهم على أجرة الحمام ، وناصب الحباب (١) على الطريق ، وأجرة الحلاق ، وأخذ الخراج ونحوه .

ولقائل أن يقول . لا نسلم وقوع شيء من الاجماعات الا عن دليل غايته أنه لم ينقل الاكتفاء بالاجماع عنه واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالواجب أن يقال . انهم ، إن أجمعوا عن غير دليل ، فلا يكون اجماعهم الا حقاً ضرورة استحالة الخطأ عليهم . وأما أن يقال انه لا يتصور اجماعهم

(١) الحباب . جمع حب . الجرة الضخمة

الا عن دليل أو يتصور ، فذلك مما قد ظهر ضعف الماخذ فيه من الجانبين

المسألة الثامنة عشرة

القائلون بأنه لا ينعقد الاجماع إلا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس . فجوزه الاكثرون ، لكن اختلفوا فى الوقوع نفياً وإثباتاً . والقائلون بثبوته اختلفوا فمنهم من قال إن الاجماع مع ذلك يكون حجة تحرم مخالفته ، وهم الاكثرون ، ومنهم من قال لا تحرم مخالفته ، لان القول بالاجتهاد فى ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه . وذهبت الشيعة وداود الظاهرى وابن جرير الطبرى إلى المنع من ذلك . ومن الناس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلى دون الخفى

والمختار جوازه ووقوعه . وأنه حجة تمتنع مخالفته

أما دليل الجواز العقلى ، فهو أنا قد وجدنا الخلق الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظنى ، كما ذكرناه في مسألة تصور انعقاد الاجماع . فجواز انعقاد الاجماع عن الدليل الظنى الظاهر أولى كيف وأنا لو قدرنا وقوع ذلك لما لزم عنه لذاته محال عقلا ، ولا معني للجائز سوى هذا

وأما دليل الوقوع فهو أن الصحابة أجمعت على إمامة أبى بكر من طريق الاجتهاد والرأي ، حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله لديننا ، أفلا نرضاه لدنيانا ؟ » وقال بعضهم « إن تولوها أبا بكر ، تجدوه قويا في أمر الله ، ضعيفا فى بدنه » وأيضا فانهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد ، حتى قال أبو بكر : والله لا فرقت بين ما جمع الله ، قال الله أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، وأجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه ، وأجمعوا على إراقة الشيرج والدبس السيال ، إذا وقعت فيه فأرة وماتت ، قياسا على فأرة السمن ، وعلى تأمير خالد بن الوليد فى موضع كانوا فيه باجتهادهم . وأجمعوا فى زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد ، حتى قال على ، عليه السلام ، إنه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى فأرى أن يقام عليه حد المفترين . وقال عبد الرحمن بن عوف : هذا حد ، وأقل الحدود ثمانون . وأجمعوا أيضا بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد ، ومقدار أرش الجناية ، ومقدار نفقة القريب وعدالة الائمة والقضاة ، ونحو ذلك

واذا ثبت الجواز والوقوع ، وجب أن يكون حجة متبعة لما ثبت فى مسألة كون الاجماع حجة

فان قيل : ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من خمسة أوجه :

الاول أنه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس ، وذلك مما يمنع من انعقاد الاجماع مستنداً الى القياس

الثانى أن القياس أمر ظنى . وقوي الناس وأفهامهم مختلفة في ادراك الوقوف عليه ، وذلك مما يحيل اتفاقهم على اثبات الحكم به عادة ، كما يستحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد في وقت واحد ، لاختلاف أمزجتهم

الثالث أن الاجماع دليل مقطوع به ، حتى ان مخالفه يبدع ويفسق ، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على ضده وذلك مما يمنع اسناد الاجماع اليه

الرابع أن الاجماع أصل من اصول الادلة ، وهو معصوم عن الخطأ . والقياس فرع وعرضة

للخطأ واستناد الاصل وما هو معصوم عن الخطا الى الفرع وما هو عرضة للخطا، ممتنع

الخامس أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد ، فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد أو قياس ، لحرمت المخالفة الجائزة بالاجماع ، وذلك تناقض

وأما ماذكرتموه من دليل الوقوع ، فلا نسلم أن إجماعهم في جميع صور الاجماع كان عن القياس والاجتهاد ، بل إنما كان ذلك عن نصوص ظهرت للمجمعين منها ما ظهر لنا ، وذلك كتمسك أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى « أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة » ، وباستثناء النبي عليه السلام وهو قوله (الا) بحقها من قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقول لا إله إلا الله » وكاستدلال الصحابة على تقديم أبي بكر بفعل النبي عليه السلام وحيث قالوا « أيكم يطيب نفسا أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله » ومنها مالم يظهر لنا للاكتفاء بالاجماع عن نقله

والجواب : عن الوجه الاول أنا لانسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول ليصح ماذكروه . ووجود الخلاف بعده في القياس غايته المنع من وقوع انعقاد الاجماع على القياس بعد ظهور الخلاف فيه . ولا يمنع من ذلك مطلقاً . كيف وهو منقوض بخبر الواحد . فانه مختلف فيه وفي أسباب تزكيته . ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الاجماع بناء عليه

وعن الثاني أن القياس إذا ظهر وعدم الميل والهوى ، فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه ، ويكون داعياً الى الحكم به . وان تعذر ذلك في وقت معين لتفاوت أفهامهم وجدهم في النظر والاجتهاد ، فلا يتعذر ذلك في أزمنة متطاولة ، كما لا يتعذر اتفاقهم على العمل بخبر الواحد ، مع أن عدالته مظنونة ، بما يظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لتزكيته . وهذا بخلاف اتفاق الكافة على أكل طعام واحد . فان اختلاف أمزجتهم موجب لاختلاف أغراضهم وشهواتهم ، ولا داعي لهم الى الاجتماع عليه ، كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه

وعن الثالث من وجهين : الاول أن الامة اذا اتفقت على ثبوت حكم القياس ، فاجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس ، وبذلك يخرج عن كونه ظنياً ، فاذاً استناد الاجماع القطعي إنما هو الى قطعي لا الى ظني ، الثاني أن ماذكروه ينتقض بما وافقوا عليه من انعقاد الاجماع . بناء على خبر الواحد مع كونه ظنياً ، والاجماع المستند اليه قطعي ، فما هو الجواب في صورة الالزام يكون جوابا في محل النزاع

وعن الرابع أن القياس الذي هو مستند الاجماع ليس هو فرعاً للاجماع بل لغيره من الكتاب والسنة ، وذلك لا يتحقق معه بناء الاجماع على فرعه . قولهم ان القياس عرضة للخطأ بخلاف الاجماع ، فجوابه ماسبق في جواب الوجه الذي قبله

وعن الخامس أن الاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده ، كالواحد والاثنين ، دون اجتهاد الامة

قولهم الامة في الصورة المذكورة انما أجمعت على نصوص . قلنا وان أمكن التشبث بما أوردوه من النصوص في بعض الصور ، فما العذر فيما لم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة فيما ذكرناه ، ولو كان لهم فيها نص ، لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس . واذا ثبت جواز انعقاد الاجماع عن القياس وعن غيره من الادلة الظنية ، فلو ظهر دليل من الادلة الظنية ، ورأينا الامة قد حكمت بمقتضاه ، وان غلب على الظن كونه هو المستند ، فلا يجب تعيينه لجواز أن المستند غيره لتكثر الادلة في نفس الامر ، خلافا لابي عبد الله البصري

المسألة التاسعة عشرة

اذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ؟

اختلفوا فيه : فذهب الجمهور الى المنع من ذلك ، خلافا لبعض الشيعة و بعض الحنفية و بعض أهل الظاهر ، و ذلك كما لو قال بعض أهل العصر ان الجارية الثيب اذا وطئها المشترى ، ثم وجد بها عيباً ، يمنع الرد ، وقال بعضهم بالرد مع العقر (١) ، فالقول بالرد مجاناً قول ثالث . وكذلك لو قال بعضهم الجد يرث جميع المال مع الاخ ، وقال بعضهم بالمقاسمة ، فالقول بانه لا يرث شيئا قول ثالث . وكذلك اذا قال بعضهم النية معتبرة في جميع الطهارات وقال البعض النية معتبرة في البعض دون البعض ، فالقول بانها لا تعتبر فى شيء من الطهارات قول ثالث

وفى معنى هذا مالو قال بعضهم بجواز فسخ النكاح بالعيوب الخمسة ، وقال البعض لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث . وكذلك اذا قال بعضهم في زوج وأبوين أو زوجة وأبوين ، للام ثلث الاصل في المسالتين ، وقال بعضهم لها ثلث مايبقي بعد نصيب الزوج والزوجة ، فالقول بان لها ثلث الاصل فى احدى المسالتين وثلث مايبقى فى المسالة الاخرى قول ثالث

احتج الغزالى على امتناع القول الثالث بانه لو جاز القول الثالث فاما أن لا يكون له دليل أو له دليل فان كان الاول ، فالقول به ممتنع ، وان كان الثانى ، يلزم منه نسبته الخطا الى الامة بنسبتهم الى تضييعه والغفلة عنه ، وهو محال وهو ضعيف . فانه انما يلزم من ذلك نسبة الامة الى الخطا ، أن لو كان الحق فى المسالة معيناً وهو ليس كذلك على ماسيأتى ، واذا كان كل مجتهد مصيباً ، فالتخطئة تكون ممتنعة

واحتج القاضى عبد الجبار على ذلك بان الامة اذا اختلفت على قولين ، فقد أجمعت من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث ، لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها أو بقول مخالفها ، ويحرم الاخذ بغير ذلك ، وهو ضعيف أيضاً ، وذلك لان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحدة من الطائفتين الاخذ بقولها أو قول مخالفها بتقدير أن لا يكون اجتهاد الغير قد يفضى الى القول الثالث

والمختار فى ذلك انما هو التفصيل ه وهو أنه ان كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان ، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع ، وذلك كما فى مسالة الجارية المشتراة ، فانه اذا اتفقت الامة فيها على قولين ، وهما امتناع الرد والرد مع العقر فالقولان متفقان على امتناع الرد مجاناً ، فالقول به يكون خرقا للاجماع السابق . وكذلك فى مسالة الجد ، فانه اذا اتفقت الامة على قولين . وهما استقلاله بالميراث ومقاسمته للاخ ، فقد اتفق الفريقان على ان للجد قسطاً من المال ، فالقول الحادث انه لا يرث شيئا يكون خرقا للاجماع . وكذلك فى مسالة النية فى الطهارة اذا اتفقت الامة فيها على قولين ، وهما اعتبار النية في جميع الطهارات ، وعلى اعتبارها في البعض دون البعض . فقد اتفق القولان على اعتبارها فى البعض . فالقول المحدث النافي لاعتبارها مطلقا يكون خرقا للاجماع السابق

وأما ان كان القول الثابت لا يرفع ما اتفق عليه القولان ، بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه ، فهو جائز ، إذ ليس فيه خرق الاجماع ، وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية فى جميع الطهارات ، وقال البعض بنفى اعتبارها فى جميع الطهارات ، فالقول الثالث ، وهو اعتبارها فى البعض دون البعض ، لا يكون خرقا للاجماع . لان خرق الاجماع إنما هو القول بما يخالف

(١) يريد به مايقابل الوطء من المال

ما اتفق عليه أهل الاجماع . وههنا ليس كذلك ، فان القائل بالنفى فى البعض والاثبات في البعض قد وافق فى كل صورة مذهب ذى مذهب ، فلم يكن مخالفاً للاجماع ، لا في صورة اعتبار النية ، لكونه موافقاً لقول من قال باعتبارها في الكل ، ولا في صورة النفى لكونه موافقاً لمن قال بنفى الاعتبار فى الكل . وكذلك لو قال بعضهم بانه لا يقتل المسلم بالذمى ، ولا يصح بيع الغائب ، وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمى ، وبصحة بيع الغائب ، فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمى ، وبنفى صحة بيع الغائب ، أو بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف ، وكان ذلك جائزا له . وعلى هذا ، يكون الحكم فى مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة :

فان قيل : فمن قال بالاثبات مطلقاً لم يقل بالتفصيل . وكذلك من قال بالنفى مطلقا ، فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل

قلنا : وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به ، وإلا لما جاز أن يحكم في واقعة متجددة بحكم ، اذا لم يكن قد سبق فيها لاحد قول ، وهو خلاف الاجماع

فان قيل : فكل من القائلين بالنفى والاثبات مطلقاً قائل بنفى التفصيل ، فالقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع

قلنا : لا نسلم ذلك ، فان قول كل واحد منهما بنفى التفصيل اما أن يعرف من صريح مقاله ، أو من قوله بالنفى أو الاثبات مطلقاً : الاول ممنوع ، حتى أن كل واحد من الفريقين لو صرح بنفي التفصيل لما ساغ القول بالتفصيل ، والثانى غير مستلزم للقول بنفى التفصيل ، والا لامتنع القول بالتفصيل فيما ذكرناه من مسألة المسلم بالذمى وبيع الغائب ، وهو ممتنع

فان قيل : القول بالتفصيل فيه تخطئة كل واحد من الفريقين فى بعض ما ذهب اليه ، وتخطئة الفريقين تخطئة للامة ، وذلك محال

قلنا : المحال انما هو تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه . وأما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا . وعلى هذا ، يجوز انقسام الامة الى قسمين ، وكل قسم مخطىء في مسألة لما ذكرناه ، وان خالف فيه الاكثرون

(شبه المخالفين)

الاولى أن اختلاف الامة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد ، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا

الثانية انهم قالوا : أجمعنا على أن الصحابة لو انقرض عصرهم ، وكانوا قد استدلوا فى مسألة من المسائل بدليلين ، فانه يجوز للتابعى الاستدلال بدليل ثالث ، فكذلك القول الثالث

الثالثة انهم قالوا : دليل جواز إحداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الامة ، فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين ، فقال ابن عباس للأم ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقون للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة ، وقد أحدث التابعون قولا ثالثاً ، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس فى زوج وابوين دون الزوجة والابوين وقال تابعى آخر بالعكس : ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قوله (انت على حرام) على ستة أوجه ، فاحدث مسروق ، وهو من التابعين ، مذهباً سابعاً ، وهو أنه لا يتعلق بقوله حكم

والجواب عن الشبهة الاولى أن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم ، الاول مسلم والثانى ممنوع

وعن الثانية بالفرق ، وبيانه من وجهين : الاول أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت اليه الامة من الحكم ، ولا يبطله بخلاف القول الثالث ، علي ما حققناه . والثانى أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر . ومع ذلك ، فان اتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم آخر مخالف له ، فافترقا

وعن الثالثة : أما مسألة الزوج والزوجة مع الابوين ، فهى من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان ، بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما ذهبا اليه غير مخالف للاجماع ، بل هو قائل فى كل صورة بمذهب ذى مذهب ، كما قررناه . وبتقدير أن يكون رافعاً لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين ، بل قول البعض ، أو قد استقر عليهما قول جميع الصحابة . فان كان الاول ، فليس فيه مخالفة الاجماع ، بل مخالفة البعض ، وإن كان الثانى ، فاما أن يكون قد خالفهم فى وقت اتفاقهم علي القولين : أو بعد ذلك . فان كان الاول فهو من أهل الاجماع ، وقد خالفهم حالة اتفاقهم على القولين فلا يكون بذلك خارقا للاجماع وإن قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول ، وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه فى نفسه . وعلى هذا ، يكون الجواب فى مسألة (أنت على حرام)

المسالة العشرون

اذا استدل أهل العصر فى مسألة بدليل ، أو تأولوا تأويلا فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر ؟

لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد نصوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل ، أو على صحته ، أو سكتوا عن الامرين

فان كان الاول ، لم يجز إحداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما أجمعوا عليه

وإن كان الثاني جاز إحداثه ، إذ لا تخطئة فيه

وإن كان الثالث ، فقد ذهب الجمهور الى جوازه ، ومنع منه الاقلون

والمختار جوازه ، إلا إذا لزم من ذلك القدح فيما أجمع عليه أهل العصر . ودليل ذلك أنه إذا لم يلزم منه القدح فيما أجمعوا عليه ، كان ذلك جائزاً كما لو لم يسبقه تأويل أو دليل آخر . ولهذا فان الناس فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان ذلك اجماعا

فان قيل ماذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول : أما الكتاب ، فقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) والدليل والتاويل الثانى ليس هو سبيل المؤمنين . وأيضاً قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تامرون بالمعروف) دل على أنهم يامرون بكل معروف ، لانه ذكر المعروف بالالف واللام المستغرقة للجنس ، ولو كان الدليل والتاويل الثانى معروفا لامروا به ، وحيث لم يامروا به لم يكن معروفا فكان منكراً

وأما السنة ، فقوله عليه السلام (أمتى لا تجتمع علي الخطأ) وقد ذهبوا عن الدليل والتاويل الثانى ، فلا يكون ذهابهم عنه خطأ . ولو كان دليلا صحيحا ، أو تاويلا صحيحا ، لكان الذهاب عنه خطأ ، وهو محال

وأما المعقول ، فهو أنه جاز أن يذهب علي أهل العصر الاول الدليل الثانى ، لجاز أن يوحى الله تعالى الى النبي ، عليه السلام ، بدليلين على حكم واحد ، والنبي عليه السلام ، يشرع الحكم لاحد الدليلين ، ويذهب عن الآخر وهو ممتنع

وللجواب عن الآية الاولى أن الذم فيها ، إما أن يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من اثبات أو نفى ، وإما بسلوك مالم يتعرضوا له بنفى ولا اثبات : الاول مسلم ، غير أنه لاتحقق له فيما نحن فيه فان المحدث للدليل والتاويل الثانى غير تارك لدليل أهل العصر الاول ، ولا لتاويلهم ، بل غايته ضم دايل الى دايل ، وتاويل الى تاويل ، ولا هو تارك لما نهوا عنه من الدليل والتاويل الثانى . إذ الكلام فيما اذا لم يكن قد نهوا عنه والثانى مما لاسبيل الى حمل الآية عليه . لما فيه من إلحاق الذم بما لانعرض فيه لابطال الاجماع لا بنفى ولا إثبات

وعن الآية الثانية أنها مشتركة الدلالة ، وذلك لان قوله (وتنهون عن المنكر) يقتضى كونهم ناهين عن كل منكر لما ذكروه من لام الاستغراق . ولو كان الدليل والتأويل الثانى منكرا ، لنهوا عنه ، ولم ينهوا عنه فلا يكون منكراً

وعن السنة أن ذهابهم عن الدليل والتأويل الثانى مع صحته إنما يكون خطأ ، أن لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم

وعن المعقول أنه قياس من غير جامع صحيح . فلا يقبل . كيف وإنه لا يخلو اما أن يكون مع تعريفه الحكم الواحد بدليلين قد كلف إثبات الحكم بهما أو باحدهما ، فان كان الثانى فلا مانع من إثباته للحكم بأحدهما دون الآخر ، وان كان الاول فلا يلزم من امتناع إثباته للحكم بأحد الدليلين مع تكليفه إثبات الحكم بهما امتناع إثبات الامة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر إلا أن يكونوا قد كلفوا بذلك ، وهو غير مسلم

المسألة الحادية والعشرون

إذا اختلف أهل عصر من الاعصار فى مسألة من المسائل على قولين ، واستقر خلافهم فى ذلك ، ولم يوجد له نكير : فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين ، بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر ، أم لا ؟

ذهب أبو بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وأبو الحسن الاشعري ، وامام الحرمين ، والغزالى وجماعة من الاصوليين إلى امتناعه

وذهب المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعى وأبى حنيفة الى جوازه

والاول هو المختار ، وذلك ، لان الامة اذا اختلفت على القولين ، واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد ، فقد انعقد اجماعهم علي تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد ، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه ، على ماسبق من الادلة السمعية . فلو أجمع من بعدهم علي أحد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر ، مع أن الامة فى العصر الاول مجمعة علي جواز الاخذ به ، ففيه تخطئة أهل العصر الاول فيما ذهبوا اليه . ويستحيل أن يكون الحق فى جواز الاخذ بذلك القول والمنع من الاخذ به معاً ، فلابد وأن يكون أحد الامرين خطا ، أو يلزمه تخطئة أحد الاجماعين القاطعين ، وهو محال ، فثبت أن اجماع التابعين على أحد قولى أهل العصر الاول يفضى إلى أمر ممتنع ، فكان ممتنعا . لكن ليس هذا الامتناع عقلياً ، بل سمعياً

فان قيل : اتفاق أهل العصر على قولين لا يلزم منه اتفاقهم علي تجويز الاخذ بكل واحد منهما ، لان أحد القولين لا بد وأن يكون خطا لقوله عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله أجر . وان أصاب فله أجران » وإجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطا خطا ، وان سلمنا اجماعهم على ذلك ولكن ما المانع أن يقال بان أهل العصر الاول انما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والاخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يظهر اجماع كاتفاقهم على أن فرض العادم للماء هو التيمم مشروطاً بعدم الماء . فاذا وجد الماء ، زال حكم ذلك الاجماع

سلمنا أن اجماعهم على ذلك غير مشروط ، ولكن إجماعهم علي ذلك يدل على جواز الاخذ باحد القولين . فاذا أجمع أهل العصر الثانى على أحد القولين ، فاجماعهم عليه موافق لاجماع أهل العصر الاول على جواز الاخذ به ، الا أنه مخالف لاجماعهم ومايكون موافقا للاجماع لايكون ممتنعاً سمعاً

سلمنا دلالة ماذكرتموه على الامتناع . لكنه معارض بما يدل على جوازه ، وبيانه بالوقوع ، وذلك أن الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله ﷺ فى بيت عائشة بعد اختلافهم فى موضع دفنه ، واتفقوا على امامة أبي بكر بعد اختلافهم فيمن يكون اماما ، واتفقوا علي قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم فى ذلك ، واتفق التابعون على منع بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فى ذلك ، ولو كان الاتفاق بعد الخلاف ممتنعاً ، لما كان ذلك واقعا

والجواب عن السؤال الاول : لانسلم أن أحد القولين لابد وأن يكون خطأ ، بل كل مجتهد فى مسائل الاجتهاد مصيب على مايأتي تحقيقه وما ذكروه من الخبر فسيأتى تاويله كيف وانه يجب اعتقاد الاصابة نظرا إلى اجماع الامة على جواز الاخذ بكل واحد من اقوال المجتهدين ، ولو لم يكن صوابا ، والا كان اجماعهم على تجويز الاخذ بالخطأ ، وهو محال

وعن السؤال الثانى انه لو جوز مثل هذا الاشتراط فى اجماعهم على مثل هذا الحكم ، مع أن الامة اطلقوا ولم يشترطوا ، لساغ مثل ذلك فى كل اجماع ، ولساغ ان تتفق الامة على قول واحد ، ومن بعدهم على خلافه ، لجواز أن يكون اجماعهم مشروطاً بان لا يظهر اجماع مخالف له ، بل ولجاز للواحد من المجتهدين من بعدهم المخالفة ، لما قيل من الشرط ، وهو محال لان الاجماع منعقد على أن كل من خالف الاجماع المطلق الذى لم يظهر فيه ماذكروه من الشرط فهو مخطيء آثم ، وبه إبطال ماصار اليه أبو عبدالله البصرى من جواز انعقاد الاجماع على خلاف الاجماع السابق

وعن السؤال الثالث أن اجماع أهل العصر الثاني ، لم يكن محالا لنفس اجماعهم على احد القولين ، بل لما يستلزمه من امتناع الاخذ بالقول الآخر

وعن السؤال الرابع أن الاتفاق فيما ذكروه من مسالة الدفن والامامة وقتال مانعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب اليه ، بل انما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة ، كما جرت به العادة فى حالة البحث عما ينبغى أن يعمل بين العقلاء بخلاف ماوقع النزاع فيه . سلمنا أنه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف ، غير انه اتفاق من المختلفين باعيانهم ، ومن شرط فى الاجماع انقراض عصر المجتهدين ، لم يمنع من رجوعهم او رجوع بعضهم عما اجمعوا عليه ، والخلاف معه انما يتصور فى المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الاولين . غير ان الجواب الاول هو المختار

وأما مسالة أمهات الاولاد ، وان كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر الى انقراض عصرهم

فلا نسلم اجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن . فان مذهب على فى جواز بيعهن لم يزل ، بل جميع الشيعة وكل من هو من اهل الحل والعقد على مذهبه قائل به ، والى الآن ، وهو مذهب الشافعى في احد قوليه

المسألة الثانية والعشرون

اذا اختلف الصحابة أو أهل أى عصر كان فى المسالة علي قولين ، فهل يجوز اتفاقهم بعد استقرار خلافهم على أحد القولين ، والمنع من جواز المصير الى القول الآخر

اختلفوا فيه : فمن اعتبر انقراض العصر فى الاجماع ، قطع بجوازه ، ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا : فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلا قاطعاً ومنهم من منع ذلك مطلقاً ، ولم يجوز انعقاد اجماعهم علي احد اقوالهم ، وهو المختار . وذلك لانا بينا أن اتفاق الامة على الحكم ولو في لحظة واحدة ، كان ذلك مستند الى دليل ظنى او قطعى انه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته . وقد بينا في المسالة المتقدمة أن الامة اذا استقر خلافهم في المسالة على قولين فهو اجماع منهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين . فلو تصور اجماعهم علي احد القولين بعد ذلك ، لزم منه المحال الذى بيناه في تقرير المسالة التى قبلها

وكل ماورد في المسألة المتقدمة من الاعتراض والانفصال فهو بعينه متوجه ههنا فعليك باعتباره ونقله الى ههنا

غير أن هذه المسألة تختص بسؤال آخر ، وهو أن يقال : اذا اتفق جميع الصحابة ، أو أهل أى عصر كان ، على حكم ، وخالفهم واحد منهم ، فانه لا يمتنع أن يظهر لذلك الواحد ماظهر لباقى الامة ، ومع ظهور ذلك له إن منعناه من المصير الى مقتضاه ، فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقى الامة معه ، وأوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه ، وهو محال . وان لم نمنعه من العمل به ، فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف ، وهو المطلوب

قلنا : لو ظهر له ماظهر للامة فنحن لا نحيل عليه الرجوع اليه ، ولكنا نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل ، بل من جهة السمع ، وهو مايفضى اليه من تعارض الاجماعين ، ولزوم الخطا في أحدهما ، كما بيناه في المسألة المتقدمة . ولا فارق بينهما الا من جهة أن أهل الاجماع فى هذه المسالة هم الراجعون باعيانهم عما أجمعوا عليه ، والمخالفون لانفسهم بخلاف المسألة الاولى ، وأن المخالف فى المسألة الاولى قد يتوهم أن بعض الامة الخائضين في تلك المسالة التى اتفقوا عليها ، وفى هذه المسألة المجمعون هم كل الامة : ولذلك كان الاشكال فى هذه المسالة أعظم منه فى الاولى

وعلى هذا ، نقول انه اذا اختلف أهل العصر فى مسالة علي قولين ، ثم مات أحد القسمين ، وبقي القسم الآخر فانه لا يكون قولهم إجماعاً مانعاً من الاخذ بالقول الآخر : والوجه فى تقريره ماسبق ، وان خالف فيه قوم

المسألة الثالثة والعشرون

هل يمكن وجود خبر أو دليل ، ولا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به ؟

اختلفوا فيه : فمنهم من جوزه ، مصيراً منه الى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ، ولم

يبلغهم ، فاشتراكهم فى عدم العلم به لا يكون خطا ، فان عدم العلم ليس من فعلهم ، وخطا المكلف من أوصاف فعله . ومنهم من أحاله ، مصيراً منه الى أنهم لو اشتركوا فى عدم العلم به ، لكان ذلك سبيلا لهم ، ولوجب على غيرهم اتباعه ، وامتنع تحصيل العلم به ، لقوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » الآية

والمختار أنه لامانع من اشتراكهم فى عدم العلم به ، وان كان عملهم موافقاً لمقتضاه ، لعدم تكليفهم بمعرفة مالم يبلغهم ولم يظهر لهم . وأما الآية فلا حجة فيها ههنا ، لان سبيل كل طائفة ما كان من الافعال المقصودة لهم المتداولة فيما بينهم باتفاق منهم ، على ماهو المتبادر الى الفهم من قول القائل . سبيل فلان كذا ، وسبيل فلان كذا ، وعدم العلم ليس من فعل الامة ، فلا يكون سبيلا لهم . كيف وانا نعلم أن المقصود من الآية انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين ، ولو كان عدم العلم بالدليل سبيلا لهم ، لكانت الآية حاثة على متابعته ، والشارع لايحث على الجهل بادلته الشرعية اجماعاً . وأما ان كان عملهم على خلافه ، فهو محال ، لما فيه من اجماع الامة على الخطا ، المنفي بالادلة السمعية

المسألة الرابعة والعشرون

اختلفوا فى تصور ارتداد امة محمد ، عليه السلام ، فى عصر من الاعصار ، نفيا . واثباتاً . ولاشك فى تصور ذلك عقلا . وانما الخلاف فى امتناعه سمعاً

والمختار امتناعه ، لقوله عليه السلام « أمتى لاتجتمع على ضلالة ، أمتى لاتجتمع على الخطا » الى غير ذلك من الاحاديث السابقة الدالة على عصمة الامة عن فعل الخطا والضلال

فان قيل : حال ارتدادهم ليس هم من أمته ، عليه السلام ، فلا تكون الاخبار متناولة لهم

قلنا : الاخبار دالة على أن أمة محمد لا يصدق عليهم الاتفاق على الخطا . واذا ارتدت الامة صدق قول القائل : إن أمة محمد قد اتفقت على الردة . والردة عين الخطا . وذلك ممتنع

المسألة الخامسة والعشرون

اختلف العلماء فى دية اليهودى : فمنهم من قال انها مثل دية المسلم ، ومنهم من قال انها على النصف منها . ومنهم من قال إنها علي الثلث

فمن حصرها في الثلث كالشافعى رحمة الله عليه اختلفوا فيه . فظن بعض الفقهاء أنه متمسك فى ذلك بالاجماع ، وليس كذلك ، بل الحصر في الثلث مشتمل علي وجوب الثلث ، ونفي الزيادة ، فوجوب الثلث مجمع عليه ، ولا خلاف فيه . وأما نفى الزيادة فغير مجمع عليه . لوقوع الخلاف فيه ، بل نفيه عند من نفى انما هو مستند إما الى ظهور دليل في نظره بنفيه ، من وجود مانع ، أو فوات شرط ، أو عدم المدارك ، والاعتماد علي استصحاب النفى الاصلى . وليس ذلك من الاجماع فى شيء

المسألة السادسة والعشرون

اختلفوا فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد ، فأجازه جماعة من أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة رحمه الله والحنابلة . وأنكره جماعة من أصحاب أبى حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالى ، مع اتفاق الكل ، علي أن ما ثبت بخبر الواحد لايكون الا ظنيا فى سنده ، وان كان قطعيا في متنه

وحجة من قال بجوازه ، النص والقياس :

أما النص ، فقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر ، ، والله يتولى السرائر) ذكر (الظاهر) بالالف واللام المستغرقة ، فدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد ، لكونه ظاهراً ظنيا

وأما القياس ، فهو أن خبر الواحد عن الاجماع مفيد للظن ، فكان حجة كخبره عن نص الرسول

وحجة المانعين من ذلك أن كون الاجماع المنقول على لسان الآحاد أصل من أصول الفقه ، كالقياس ، وخبر الواحد عن الرسول ، وذلك مما لم يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ، ولا نص قاطع من كتاب أو سنة ، وما عدا ذلك من الظواهر فغير محتج بها فى الاصول ، وان احتج بها في الفروع . وبالجملة فالمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به ، وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع ، منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الاجماع ، ومن لم يشترط ذلك ، كان الاجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حجة . والظهور فى هذه المسالة للمعترض من الجانبين دون المستدل فيها

المسألة السابعة والعشرون

اختلفوا فى تكفير جاحد الحكم المجمع عليه . فاثبته بعض الفقهاء ، وأنكره الباقون ، مع اتفاقهم على أن انكار حكم الاجماع الظنى غير موجب للتكفير

والمختار انما هو التفصيل . وهو أن حكم الاجماع إما أن يكون داخلا فى مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة ، أو لا يكون كذلك ، كالحكم بحل البيع وصحة الاجازة ونحوه . فان كان الاول فجاحده كافر ، لمزايلة حقيقة الاسلام له وان كان الثانى فلا

خاتمة

فيما يكون الاجماع حجة فيه ، وما لا يكون ، وأن الاجماع في الاديان السالفة كان حجة أم لا

أما الاول فهو أن المجمع عليه لا يخلو إما أن تكون صحة الاجماع متوقفة عليه ، أو لا يكون كذلك . فان كان الاول فالاحتجاج بالاجماع على ذلك الشيء يكون ممتنعاً لتوقف صحة كل واحد منهما على الآخر ، وهو دور ، وذلك كالاستدلال على وجود الرب تعالى وصحة رسالة النبي عليه السلام ، من حيث إن صحة الاجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا ، كما سبق تقريره وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسل ، وكون محمد رسولا . فاذا توقفت معرفة وجود الرب ورسالة رسوله محمد على صحة الاجماع ، كان دوراً

وان كان من القسم الثانى ، فالمجمع عليه إما أن يكون من أمور الدين أو الدنيا . فان كان من أمور الدين فهو حجة مانعة من المخالفة إن كان قطعيا ، من غير خلاف القائلين بالاجماع . وسواء كان ذلك المتفق عليه عقليا كرؤية الرب لا في جهة ، ونفى الشريك لله تعالى ، أو شرعيا كوجوب الصلاة والزكاة ونحوه

وأما ان كان المجمع عليه من أمور الدنيا كالاجماع على ما يتفق من الاراء فى الحروب وترتيب الجيوش وتدبير أمور الرعية ، فقد اختلف فيه قول القاضى عبد الجبار بالنفى والاثبات : فقال تارة بامتناع مخالفته ، وتارة بالجواز . وتابعه على كل واحد من القولين جماعة

والمختار إنما هو المنع من المخالفة . وانه حجة لازمة ، لان العمومات الدالة على عصمة الامة عن الخطا ووجوب اتباعهم انما أجمعوا عليه عامة في كل ما أجمعوا عليه

وأما أن الاجماع فى الاديان السالفة كان حجة أم لا ، فقد اختلف فيه الاصوليون . والحق في

ذلك أن اثبات ذلك أو نفيه مع الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل . فالحكم بنفيه أو إثباته متعذر . وهذا آخر الكلام فى الاجماع

الاصل الرابع

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع

وهو نوعان ، يتعلق أحدهما بالنظر فى السند ، والآخر بالنظر في المتن

النوع الاول — النظر فى السند

وهو الاخبار عن المتن ، ويشتمل على ثلاثة أبواب

الباب الاول

فى حقيقة الخبر وأقسامه

أما حقيقة الخبر ، فاعلم أولا أن اسم الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية ، كما فى قولهم « عيناك تخبرني بكذا والغراب يخبر بكذا » ومنه قول الشاعر

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب

وقد يطلق على قول مخصوص ، لكنه مجاز في الاول ، وحقيقة فى الثانى ، بدليل تبادره الى الفهم من إطلاق لفظ الخبر

والغالب إنما هو اشتهار استعمال اللفظ فى حقيقته دون مجازه . ثم القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل : قام زيد ، وقعد عمرو . وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلاميات

والاشبه أنه فى اللغة حقيقة فى الصيغة ، لتبادرها الى الفهم من إطلاق لفظ الخبر

واذا عرف مسمى الخبر حقيقة فما حده ؟

اختلفوا فيه : فمن أصحابنا من قال : لاسبيل الى تحديده ، بل معناه معلوم بضرورة العقل . ودل على ذلك بامرين

الاول أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، وأنه ليس بمعدوم ، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً ، معدوما . ومطلق الخبر جزء من معني الخبر الخاص ، والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب ، لكان تصور الخبر الخاص أولى أن يكون كذلك

الثانى أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه الخبر عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ، ولولا أن هذه الحقائق متصورة ، لما كان كذلك . وهو ضعيف

أما قوله إنه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة ، وهى مقابلة بنقيضها . وما ذكروه من الدلالة على ذلك ، فهو دليل على أن العلم به غير ضرورى ، لأن الضرورى هو الذى لا يفتقر في العلم به الى نظر ودليل يوصل اليه ، وما يفتقر الى ذلك فهو نظرى ، لا ضرورى

فان قيل . ماذكرناه إنما هو بطريق التنبيه ، لا بطريق الدلالة ، لان من الضروريات ما يفتقر الى نوع تذكير وتنبيه على ما علم فى مواضعه ، فهو باطل من وجهين :

الأول أنه لو قيل ذلك لامكن دعوي الضرورة فى كل علم نظرى . وأن ماذكروه من الدليل انما

هو بطريق التنبيه دون الدلالة ، وهو محال

الثانى أن ماذكروه فى معرض التنبيه غير مفيد

أما الوجه الاول فهو باطل من وجهين :

الاول أن علم الانسان بوجود نفسه . وان كان ضروريا وكذلك العلم باستحالة كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً . فغايته أنه علم ضرورى بنسبة خاصة ، أو بسلب نسبة خاصة ولا يلزم منه أن يكون ذلك علما بحقيقة الخبر من حيث هو خبر وهو محل النزاع

فان قيل : إذا كانت تلك النسبة الخاصة معلومة بالضرورة فلا معنى لكون ذلك المعلوم خبرا سوى تلك النسبة الخاصة ، فهو عود الى التحديد وترك لما قيل

الثاني أنا ، وان سلمنا أن مثل هذه الاخبار الخاصة معلومة بالضرورة ، فلا يلزم أن يكون الخبر المطلق من حيث هو خبر ، كذلك ، قوله : لان الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ، ليس كذلك ، لان الخبر المطلق أعم من الخبر الخاص . فلو كان جزء من معنى الخبر الخاص ، لكان الاعم منحصرا في الاخص ، وهو محال ،

فان قيل : الاعم لابد وأن يكون مشتركا فيه بين الامور الخاصة التى تحته ، ولا معني لاشتراكها فيه سوى كونه جزء من معناها

قلنا : أما أولا ، فانه لا معنى لكون الاعم مشتركا فيه أنه موجود فى الانواع أو الاشخاص التى هي أخص منه ، بل بمعنى لحد أن حد الطبيعة التى عرض لها ان كانت كلية مطلقة مطابق طبائع الامور الخاصة تحتها . وأما ثانياً ، فلانه ليس كل عام يكون جزء من معني الخاص ، ومقوماً له بجواز أن يكون من الاعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعني الخاص ، كالاسود والابيض بالنسبة الى ما تحتهما من معني الانسان والفرس ونحوه

وأما الوجه الثانى فباطل أيضاً من جهة ان العلم الضرورى إنما هو واقع بالتفرقة بين مايحسن فيه بيان الامر ، وبيان مايحسن فيه الخبر بعد معرفة الامر والخبر ، أما قبل ذلك فهو غير مسلم . نعم ، غاية مافي ذلك أنه يعلم التفرقة بين مايجده في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه خاص ، وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر . فان قيل انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص ، فهو أيضاً عود الى التحديد . كيف وان ماذكروه يوجب أن يكون الامر أيضاً مستغنياً عن التحديد كاستغناء الخبر . وهذا القائل بعينه قد عرف الامر بالتحديد ، حيث قال : الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء . وأيضاً فان الكلام انما هو واقع فى مفهوم الخبر اللفظي . وحقائق أنواع الالفاظ وانقسامها الى أمر ونهى وخبر وغير ذلك مما لا سبيل الى القول بكونه معلوماً بالضرورة ، لكونه مبنياً على الوضع والاصطلاح

ولهذا ، فان العرب لو أطلقوا اسم الامر على المفهوم من الخبر الآن ، واسم الخبر على مفهوم الأمر ، لما كان ممتنعاً ، وما يتبدل ويختلف باختلاف الاصطلاحات . فالعلم بمعناه لا يكون ضرورياً . واذا عرف ذلك فقد أجمع الباقون على أن العلم بمفهوم الخبر انما يعرف بالحد والنظر ، لكن اختلفوا فى حده ، فقالت المعتزلة كالجبائي وابنه وأبى عبد الله البصرى والقاضي عبد الجبار وغيرهم : ان الخبر هو الكلام الذى يدخله الصدق والكذب . وقد أورد عليه اشكالات اربعة :

الاول أنه منتقض بقول القائل : محمد ومسيلمة صادقان فى دعوي النبوة ، ولا يدخله الصدق ، والا كان مسيلمة صادقاً ، ولا الكذب ، والا كان محمد كاذباً وهو خبر ، وكذلك ، فان من كذب في

جميع أخباره ، فقال : جميع أخباري كذب ، فان قوله هذا خبر ، ولا يدخله الصدق . والا كانت جميع أخباره كذباً ، وهو من جملة أخباره ولا يدخله الكذب ، وإلا كانت جميع أخباره مع هـذا الخبر كذباً ، وصدق فى قوله جميع أخباري كذب

الثانى أن تعريف الخبر بما يدخله الصدق والكذب يفضى الى الدور ، لان تعريف الصدق والكذب متوقف على معرفة الخبر من حيث إن الصدق هو الخبر الموافق للمخبر ، والكذب بضده ، وهو ممتنع

الثالث أن الصدق والكذب متقابلان ، ولا يتصور اجتماعهما فى خبر واحد . و يلزم من ذلك إما امتناع وجود الخبر مطلقاً ، وهو محال ، وإما وجود الخبر مع امتناع احتمال دخول الصدق والكذب فيه ، فيكون المحدود متحققاً دون ما قيل بكونه حدا له ، وهو أيضاً محال

الرابع أن الباري تعالى له خبر ، ولا يتصور دخول الكذب فيه

وقد أجاب الجبائى عن قول القائل « محمد ومسيلمة صادقان » بان هذا الكلام يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر ، فكأنه قال أحدهما صادق حال صدق الآخر . ولو قال ذلك كان قوله كاذبا ، فكذلك إذا قال : هما صادقان ، وهو إنما يصح أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيل ، وليس كذلك بل قوله . هما صادقان ، أعم من كون أحدهما صادقا ، حال صدق الآخر ، وقبله و بعده . والاعم غير مشعر بالاخص ، ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم

وأجاب أبو هاشم بان هذا الخبر جار مجرى خبرين : أحدهما خبر بصدق الرسول ، والآخر خبر بصدق مسيلمة . والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب ، فكذلك ههنا . وانما الذى يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ، وليس بحق أيضاً فانه انما ينزل منزلة الخبر من حيث انه أفاد حكما واحدا لشخصين ، وهو غير مانع من وصفه بالصدق والكذب ، بدليل الكذب فى قول القائل : كل موجود حادث وإن كان يفيد حكما واحدا لاشخاص متعددة

وأجاب عنه القاضى عبد الجبار بأن قال : المراد من قولنا : « ما دخله الصدق والكذب » أن اللغة لا تحرم أن يقال للمتكلم به : صدقت أو كذبت . وهو أيضاً غير صحيح . فان حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب ، وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر

وأجاب عنه أبو عبد الله البصرى بأنه كذب لانه يفيد إضافة الصدق اليهما معاً . وهو الحق . وإن كان كما ذكر غير انه اذا كان كاذباً فلا يدخله الصدق ، وقد قيل الخبر ما يدخله الصدق والكذب والحق في الجواب أن يقال حاصل هذا وان كانت صورته صورة خبر واحد يرجع الى خبرين أحدهما صادق وهو إضافة الصدق الى محمد والثانى كاذب وهو إضافته الى مسيلمة

وأما الالزام الثانى فلا يخلو الخبر فيه ، إما أن يكون مطابقا للمخبر عنه ، أو غير مطابق . فان كان الاول ، فهو صدق ، وإن كان الثاني ، فهو كذب لاستحالة الجمع بين المتناقضين فى السلب أو الايجاب

وأما الاشكال الثانى ، فقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار بان الخبر معلوم لنا ، وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتميزه عن غيره فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا ، وهو غير صحيح ، لانه اذا كان تميز الخبر عن غيره إنما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتميز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الامرين في تميزه عن غيره على الآخر ، وهو عين الدور بل ، لو قيـل : ان الصدق والكذب ، وإن كان داخلا فى حد الخبر ومميزا له ، فلا نسلم أن الصدق والكذب ، مفتقر فى معرفته الى الخبر ، بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة ، لكان أولى

وأما الاشكال الثالث ، فقد قيل فى جوابه إن المحدود إنما هو جنس الخبر ، وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض فى جنس اللون ، وهوغير صحيح . فان الحد ، وإن كان لجنس الخبر ، فلابد وأن يكون الحد موجودا فى كل واحد من آحاد الاخبار ، وإلا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع . ولا يخفى أن آحاد الأخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب والحق في ذلك أن (الواو) وإن كانت ظاهرة فى الجمع المطلق ، غير أن المراد بها التردد بين القسمين تجوزاً

وأما الاشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب الاشكال الذى قبله . وقد عرف مافيه

ومن الناس من قال : الخبر مادخله الصدق أو الكذب ، ويرد عليه الاشكالان الأولان من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الأخيرين. وقد عرف مافيهما ويرد عليه إشكال آخر خاص به ، وهو أن الحد معرف للمحدود ، وحرف (أو) للترديد ، وهو مناف للتعريف . ويمكن أن يقال فى جوابه : إن الحكم بقبول الخبر لأحد هذين الامرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه ، وهو المأخوذ في التحديد . وإنما التردد فى اتصافه باحدهما عيناً ، وهو غير داخل في الحد

ومنهم من قال : هو مايدخله التصديق والتكذيب

وقيل مايدخله التصديق أو التكذيب

ويرد عليهما تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب المتوقف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والترديد . وقد عرف مافى كل واحد منهما

وقال أبو الحسين البصري : الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر الى أمر نفيا أو إثباتا . واحترز بقوله (بنفسه) عن الامر ، فانه يستدعى كون الفعل المأمور به واجباً ، لكن لا بنفسه ، بل بواسطة مااستدعاه الامر بنفسه من طلب الفعل الصادر من الحكم ، وهو منتقض بالنسب التقييدية ، كقول القائل : حيوان ناطق ، فانه أفاد بنفسه إثبات النطق للحيوان ، وليس بخبر

فان قال : إن ذلك ليس بكلام . ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام . قلنا : هذا منه لا يصح ، فان حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المميزة من غير اعتبار قيد آخر . وحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه ، فكان على أصله كلاما

والمختار فيه أن يقال : الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم الى معلوم أوسلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أوسلبها

أما قولنا (اللفظ) فهو كالجنس للخبر وغيره من أقسام الكلام ، ويمكن أن يحترز به عن الخبر المجازى مما ذكرناه أولا . وقولنا (الدال) احتراز عن اللفظ المهمل . وقولنا (بالوضع) احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة . وقولنا (على نسبة) احتراز عن أسماء الأعلام . وعن كل ماليس له دلالة على نسبة . وقولنا (معلوم الى معلوم) حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم . وقولنا (سلباً أو إيجابا) حتى يعم مامثل قولنا : زيد في الدار ، ليس في الدار . وقولنا (يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام) احتراز عن اللفظ الدال على النسب التقييدية . وقولنا (مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أوسلبها) احتراز عن صيغة الخبر اذا وردت . ولا تكون خبرا ، كالواردة على لسان النائم والساهى والحاكى لها ، أو لقصد الامر مجازا كقوله تعالى (والجروح قصاص) وقوله (والوالدات يرضعن أولادهن . والمطلقات يتربصن . ومن دخله كان آمنا) ونحوه حيث إنه لم يقصد بها الدلالة علي النسبة ولا سلبها

واذا عرف معنى الخبر ، فهو ينقسم ثلاث قسم

القسمة الاولى :

إن الخبر ينقسم الى صادق وكاذب ، لانه لا يخلو إما أن يكون مطابقاً للمخبر به ، أو غير مطابق فان كان الاول ، فهو الصادق وان كان الثانى ، فهو الكاذب

وقال الجاحظ ، الخبر ينقسم ثلاثة أقسام : صادق ، وكاذب ، وما ليس بصادق ولا كاذب . وقد احتج على ذلك بالنص والمعقول

أما النص فحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن النبى عليه السلام « افترى على الله كذبا أم به جنة » حصروا دعواه النبوة فى الكذب والجنة ، وليس إخباره بالنبوة حالة جنونه كذبا ، لأنهم جعلوها في مقابلة الكذب ، ولا صدقا ، لانهم لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير . فاخباره حالة جنة ليس بصدق ولا كذب

وأما المعقول فمن وجهين

الاول أنه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر . فان من أخبر بأن زيدا فى الدار ، على اعتقاد أنه ليس فيها ، وكان فيها ، فانه لا يوصف بكونه صادقا ، ولا يستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقاً للمخبر . ولا يوصف بكونه كاذبا لمطابقة خبره للمخبر . وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين : الاول أنه كان يلزم منه الكذب فى كلام الله تعالى بتخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة ، وهو محال . الثانى أنه لو أخبر مخبر أن زيداً فى الدار ، على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها ، فانه لا يوصف بكونه كاذبا ، ولا يستحق الذم على ذلك . ولا يوصف بكونه صادقا لعدم مطابقة الخبر للمخبر . وإنما الصادق ماطابق المخبر مع اعتقاد المخبر أنه كذلك . والكذب مالم يطابق المخبر ، مع اعتقاده أنه كذلك . الثانى أنه اذا جاز أن يفرض فى الاعتقاد واسطة بين كونه علماً أو جهلا ، لا يوصف بكونه علما ، ولا جهلا مركباً ، كاعتقاد العامى المقلد وجود الاله تعالى ، جاز أن يفرض بين الصادق والكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب

والجواب عن الآية أنهم انما حصروا أمره بين الكذب والجنة ، لان قصد الدلالة به على مدلوله شرط فى كونه خبرا والمجنون ليس له قصد صحيح ، فصار كالنائم والساهى ، اذا صدرت منه صيغة الخبر ، فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقد واصدقه ، لم يبق الا أن يكون كاذبا . أولا يكون ما أتى به خبرا . وان كانت صورته صورة الخبر أما أن يكون خبرا . وليس صادقا فيه ولا كاذبا . فلا

وعن الوجه الاول من المعقول : أنا لا نسلم أن من أخبر عن كون زيد فى الدار . على اعتقاد أنه ليس فيها وهو فيها ، أن خبره لا يكون صادقا ، وان كان لا يستحق المدح على الصدق وكذلك لا نسلم أن من أخبر بأن زيدا فى الدار ، على اعتقاد كونه فيها . ولم يكن فيها . أنه ليس كاذبا وان كان لا يستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لاغير . بل على الصدق مع قصده . والكذب مع قصده ولهذا . فان الامة حاكمة بان الكافر الذى علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد . عليه السلام . صادق باخباره بنبوة محمد . لما كان خبره مطابقا للمخبر . وان لم يكن معتقد الذلك . ولا قاصد الصدق . وحاكمة بكذبه فى أخباره أنه ليس برسول . وان كان معتقدا لما أخبر به لما كان خبره ، غير مطابق للمخبر . وأما تخصيص عموم خبر القرآن ، وتقييد مطلقه ، فانما لم يكن كذبا ، وان لم يكن الخبر محمولا على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته الى مجازه ، وصرف اللفظ عن أحد مدلوليه الى الآخر لا يكون كذبا ، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الالفاظ المشتركة أو المجازية . ولهذا ، فان من أخبر بلفظ

مشترك ، وأراد به بعض مدلولاته دون البعض ، كما لو قال (رأيت عيناً) وأراد به العين الجارية دون الباصرة ، وبالعكس فانه لا يعد كاذبا . وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء ، وأراد جهة المجاز دون الحقيقة ، فانه لا يعد كاذبا ، وذلك كما لو قال (رأيت أسداً) وأراد به المحمل المجازي دون الحقيقي ، وهو الانسان

وعن الوجه الثاني أنه لا يلزم من انقسام الاعتقاد الى علم وجهل مركب ، وحالة متوسطة ليست علماً ولا جهلا مركبا ، انقسام الخبر الى صدق وكذب ، وما ليس بصدق ولا كذب ، إذ هو قياس تمثيلي من غير جامع . ولو كان ذلك كافياً ، لوجب أن يقال إنه أيضاً يلزم من ذلك أن يكون بين النفي والاثبات واسطة ، وهو محال

وبالجملة ، فالنزاع في هذه المسألة لفظي حيث إن أحد الخصمين يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر الا بشرط زائد

القسمة الثانية :

إن الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه ، والى ما يعلم كذبه ، والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه

فأما ما يعلم صدقه فمنه ما يعلم صدقه بمجرد الخبر ، كخبر التواتر ومنه ما يعلم صدقه لا بنفس الخبر ، بل بدليل يدل على كونه صادقاً ، كخبر الله ، وخبر الرسول ، فيما يخبر به عن الله تعالى ، وخبر أهل الاجماع ، وخبر من أخبر الله تعالى عنه أو رسوله أو أهل الاجماع أنه صادق ، وخبر من وافق خبره خبر الصادق أو دليل العقل وأما وراء ذلك مما ادعي أنه معلوم الصدق ففيه اختلاف وتفصيل يأتي ذكره في أخبار الآحاد

وأما ما يعلم كذبه ، فما كان مخالفاً لضرورة العقل أو النظر أو الحس أو أخبار التواتر أو النص القاطع أو الاجماع القاطع أو ما صرح الجمع الذين لا يتصور تواطؤهم على الكذب بتكذيبه ومن ذلك ، قول من لم يكذب قط فيما أخبر به « أنا كاذب » فخبره ذلك ، كاذب ، لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر ، لان الخبر يجب أن يكون غير المخبر عنه ، ولا ما لم يوجد من أخباره ، فانها لا توصف بصدق ولا كذب ، فلم يبق غير الاخبار السالفة . وقد كان صادقاً فيها ، فخبره منها بأنه كاذب فيها يكون كذبا . وقد اختلف في أخبار قيل إنها معلومة الكذب ، وسيأتي الكلام فيها بعد هذا في أخبار الآحاد

وأما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه ، فمنه ما يظن صدقه ككثير من الاخبار الواردة في أحكام الشرائع والعادات ممن هو مشهور بالعدالة والصدق . ومنه ما يظن كذبه كخبر من اشتهر بالكذب ومنه ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب ، وبل مشكوك فيه ، كخبر من لم يعلم حاله ولم يشتهر أمره بصدق ولا كذب

فان قيل : كل خبر لم يقم الدليل على صدقه قطعاً فهو كاذب لانه لو كان صادقاً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ، ولهذا ، فان المتحدي بالنبوة ، اذا لم تظهر على يده معجزة تدل على صدقه ، فانا نقطع بكذبه

قلنا : جوابه من ثلاثة أوجه :

الاول : لا نسلم امتناع الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بتقدير أن يكون صادقا في نفس الامر . ومن أوجب ذلك فانما بناه على وجوب رعاية الصلاح أو الاصلح ، وقد أبطلناه في علم الكلام

الثاني أنه مقابل بمثله ، وهو أن يقال : ولو كان كاذباً لما أخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل علي كذبه

الثالث انه يلزم مما ذكروه أن يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه ، وكفر كل مسلم وفسقه ، اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه وعدالته ، وهو محال

واما المتحدى بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل ، وذلك لان الرسالة عن الله تعالى علي خلاف العادة ، والعادة تقضي بكذب من يدعى ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق فى الاخبار عن الامور المحسوسة ، لانه غير مخالف للعادة .

القسمة الثالثة :

إن الخبر ينقسم الى متواتر ، وآحاد . ولما كان النظر فى كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع ، وجب رسم الباب الثانى ، فى المتواتر ، والباب الثالث فى الآحاد

الباب الثانى

فى المتواتر

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل

أما المقدمة ففى بيان معنى التواتر والمتواتر

أما التواتر فى اللغة ، فعبارة عن تتابع أشياء ، واحداً بعد واحد ، بينهما مهلة . ومنه قوله تعالى « ثم أرسلنا رسلنا تترى » أى واحداً بعد واحد بمهلة

وأما فى اصلاح الاصوليين ، فقد قال بعض أصحابنا إنه عبارة عن خبر جماعة بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم . وهو غلط . فان ماذكروه إنما هو حد الخبر المتواتر ، لا حد نفس التواتر ، وفرق بين التواتر والمتواتر . وانما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيد للعلم بمخبره

وأما المتواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره ، وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه . كيف وفيه زيادة لاحاجة اليها ، وهي قوله (العلم اليقينى) فان أحدهما كاف عن الآخر

والحق أن المتواتر فى اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره . فقولنا (خبر) كالجنس للمتواتر والآحاد ، وقولنا (جماعة) احتراز عن خبر الواحد ، وقولنا (مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم ، فانه لا يكون متواتراً . وقولنا (بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل أو دل قول الصادق على صدقهم ، كما سبق . وقولنا (بمخبره) احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا (بمخبره) فانه لا يسمى متواتراً

واذ أتينا على بيان المقدمة ، فلا بد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر ، وهي ست مسائل

المسألة الاولى

اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره ، خلافاً للسمنية والبراهمة فى قولهم : لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الاخبار وغيرها ، ودليل ذلك مايجده كل عاقل من نفسه من العلم الضرورى بالبلاد النائية ، والامم السالفة ، والقرون الخالية ، والملوك والانبياء والائمة والفضلاء المشهورين ، والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الاخبار حسب وجداننا كالعلم بالمحسوسات ، عند إدراكنا لها بالحواس . ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكالمته ، وظهر جنونه أو مجاحدته

فان قيل ماذكرتموه فرع تصور اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد ، وذلك غير مسلم ، مع اختلافهم في الامزجة والآراء والاغراض وقصد الصدق والكذب ، كما لا يتصور اتفاق

أهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ، وحب الخير أو الشر . وان سلمنا تصور اتفاق الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد ، إلا ان كل واحد منهم يجوز أن يكون كاذبا في خبره بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق . فلو امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا ، وهو محال واذا جاز ذلك على كل واحد واحد . والجملة لا تخرج عن الآحاد ، كان خبر الجملة جائز الكذب ، وما يجوز أن يكون كاذبا ، لا يكون العلم بما يخبر به واقعاً . وان سلمنا أنه لا يلزم أن ما ثبت للآحاد يكون ثابتا للجملة ، غير أن القول بحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع ، وبيانه من ستة أوجه

الاول أنه لو جاز أن تخبر جماعة بما يفيد العلم ، لجاز على مثلهم الخبر بنقيض خبرهم ، كما لو أخبر الاولون بأن زيداً كان في وقت كذا ميتاً ، ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه ، فان حصل العلم بالخبرين ، لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين ، وهو محال . وان حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر ، فلا أولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية

الثاني أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى ، والنصارى عن عيسى ، من الامور المكذبة لرسالة نبينا ، التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها . واجتماع علمين متناقضين محال

الثالث أنه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر ، لما خالف في نبوة نبينا أحد ، لان ما علم بالضرورة لا يخالف ، وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم

الرابع أنه لو كان العلم الضروري حاصلا بخبر التواتر ، لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك ، وعلمنا بأنه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين ، وأن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، لان الضروريات لا تختلف ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهما

الخامس هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالامس من وجود الافلاك الدائرة ، والكواكب السيارة ، والجبال ، الشامخة ، أنه الذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك ، وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله فاذا لم يكن هذا يقينيا ، فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضاً لا يكون يقينيا

السادس أنه لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر ، لما خالفنا كم فيه . لان الضروري لا يخالف

والجواب من جهة الاجمال والتفصيل

أما الاجمال فهو أن ما ذكروه تشكيك على ما علم بالضرورة ، فلا يكون مقبولا ، وأما التفصيل فأما السؤال الاول ، فجوابه بما سبق في بيان تصور الاجماع ، فيما تقدم

وأما السؤال الثاني فلأنه لا يلزم أن ما كان ثابتاً لآحاد الجملة وجائزا عليها ، أن يكون ثابتاً للجملة ، وجائزا عليها . ولهذا ، فانه ما من واحد من معلومات الله إلا وهو متناه ، وجملة معلوماته غير متناهية . وكذلك كل واحد من آحاد الجملة ، فانه جزء من الجملة ، والجملة ليست جزء من الجملة . وكذلك كل لبنة أو خشبة داخلة في مسمى الدار ، وهي جزء منها ، وليست داراً ، والمجتمع من الكل دار . وكذلك العشرة مركبة من خمسة وخمسة وكل واحدة من الخمستين ليست عشرة ، والمجموع منهما عشرة ، ونحوه

وأما ما ذكروه في السؤال الثالث من الالزام الاول ، فهو فرض محال فانه مهما أخبر جمع بما يحصل

منه العلم بالمخبر فيمتنع إخبار مثلهم فى الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك

واما الالزام الثاني ، فانما يصح أن لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة ، وان خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك ، وانما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة ، ولا يلزم أن يكون خبر كل جماعة محصلا للعلم

وأما الالزام الثالث فغير صحيح لان التواتر إنما يفيد العلم في الاخبار عن المحسوسات والمشاهدات والنبوة حكم ، فلذلك ، لم يثبت بخبر التواتر . كيف وانا لاندعى أن كل تواتر يجب حصول العلم بمخبره مطلقاً لكل أحد لتفاوت الناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة بالاخبار المفيدة للعلم فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس

وأما الالزام الرابع والخامس ، فانما يصح أن لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية ، وليس كذلك ، بل إنما ندعي العلم العادى . وعلى هذا ، فلا يخرج عن كونه علماً بتقاصره عن العلوم البديهية ، ولا بمساواته لما قيل من العلوم العادية

وأما الالزام السادس فحاصله يرجع الى المكابرة والمجاحدة وذلك غير متصور فى العادة فى خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ : ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علماً ضرورياً ، لكان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علماً ضرورياً ، وهو خلاف مذهب السمنية . وما هو اعتذارهم فى خلاف السوفسطائية فى العلم بالمحسوسات يكون عذراً لنا في خلافهم لنا فى المتواترات

المسألة الثانية

اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضرورى . وقال الكعبي وأبو الحسين البصرى من المعتزلة والدقاق من أصحاب الشافعى أنه نظري . وقال الغزالى إنه ضرورى بمعنى أنه لا يحتاج فى حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه ، مع ان الواسطة حاضرة في الذهن ، وليس ضرورياً بمعني أنه حاصل من غير واسطة ، كقولنا : القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ، فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين فى النفس إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم ، لا يجمعهم على الكذب جامع . الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة ، ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه ومنهم من توقف في ذلك ، كالشريف المرتضي من الشيعة

واذ أتينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها ، والتنبيه على مافيها ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار

أما حجج القائلين بالضرورة ، فأولها وهى الأقوى ، أنه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر ، لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر والاستدلال ، كالصبيان والعوام . وهو واقع لهم لا محالة . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الصبيان والعوام الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم أهلية النظر فى مثل هذا العلم ، وان لم يكونوا من أهل النظر فيما عداه من المسائل الغامضة ، كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه وذلك ، لان العلم النظرى منقسم الى مقدماته المفضية اليه نظرية ، فيكون خفياً ، والى ما مقدماته المفيضة اليه ضرورية غير نظرية ، وعندذلك ، فلا يمتنع أن يكون العلم بخبر التواتر

من القبيل الثانى ، دون الاول . وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون العلم بأحوال المخبرين التى يتوقف عليها العلم بمخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ، ويكون العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضرورياً . وانما تتم الحجة المذكورة أن لو بين أن العلم بمخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية لاضرورية ، وذلك مما لاسبيل الى بيانه

الحجة الثانية أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية ، عند خبر التواتر بها ، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه ، ولا فى ترتيبها المنضى اليه . ولو كان نظرياً لما كان كذلك . ولقائل أن يقول إنما يحتاج ذلك الى الفكر والنظر فى المقدمات وترتيبها ، أن لو لم يكن العلم بتلك الامور حاصلا بالضرورة على ما بيناه فى ابطال الحجة الاولى . وأما اذا كان حاصلا بالضرورة ، فلا

الحجة الثالثة أن العلم بخبر التواتر لا ينتفى بالشبهة . وهذه هى أمارة الضرورة . ولقائل أن يقول المنفى بالشبهة العلم النظري الذى مقدماته نظرية ، او الذى مقدماته ضرورية . الاول مسلم ، والثانى ممنوع

الحجة الرابعة أنه لو كان نظرياً ، لامكن الاضراب عنه ، كما فى سائر النظريات . وحيث لم يمكن ذلك ، دل على كونه ضرورياً . ولقائل ان يقول : الذى يمكن الاضراب عنه من العلوم النظرية إنما هو العلم المفتقر إلى المقدمات النظرية . وأما مالزمه من مقدمات حاصلة بالضرورة ، فلا

الحجة الخامسة أنه لو كان نظرياً ، لوقع الخلاف فيه بين العقلاء ، وحيث لم يقع إلا من معاند كما سبق كان ضرورياً كالعلم بالمحسات ونحوه

ولقائل أن يقول : تسويغ الخلاف عقلا انما يكون فى العلوم النظرية التى مقدماتها نظرية . وأما ما مقدماتها ضرورية فلا ، كما فى المحسات

وأما حجج القائلين بالنظر ، فأولها ، وهى ما استدل بها أبو الحسين البصرى أن قال الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر ، فكلما وقف وجوده على ترتيب فهو نظرى ، والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك ، فكان نظرياً . وذلك ، لانا إنما نعلم ذلك ، اذا علمنا ان المخبر لم يخبر عن رواية ، بل عن أمر محسوس ، لا لبس فيه ، وانه لاداعى له الى الكذب ، فيعلم أنه لا يكون كذباً . واذا لم يكن كذبا تعين كونه صدقا . ومهما اختل شىء من هذه الامور لم نعلم صحة الخبر ، ولا معنى لكونه نظريا سوي ذلك

ولقائل أن يقول : سلمنا أن النظر عبارة عما ذكر ، لكن لا نسلم تحققه فيما نحن فيه . وما المانع أن يكون اتفاقهم على الكذب ، لا لغرض مع كونه مقدوراً لهم ، فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على الكذب لا لغرض ومقصود

قلنا : والعادة أيضا تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود فلم قلت بعدم الغرض فى الصدق دون الكذب ، واذا لم يكن غرض ، فليس الصدق أولى من الكذب . فان قلنا : الغرض فى الصدق كونه صدقا ، لكونه حسنا ، ولا كذلك الكذب لكونه قبيحا ، فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد أبطلناه

فان قال : المراد انما هو التحسين والتقبيح العرفي دون العقلى ، ولا شك أن أهل العرف يعدون الكذب قبيحا ، والصدق حسنا . قلنا : التحسين والتقبيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا ، فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما أخبروا به موافق لاغراضهم دون الصدق ، فكان

حسنا ، كما فى اتفاقهم على الصدق فى بعض ما أخبروا به ، سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب الا لغرض ولكن ما المانع منه ؟ فانا قد نجد الجمع الكثير متفقين على وضع الاحاديث والاخبار لحكمة عائدة اليهم وذلك كاهل مدينة أو جيش عظيم اتفقوا على وضع خبر لا أصل له ، إما لدفع مفسدة عنهم لا سبيل الى دفعها الا به ، واما لجلب مصلحة لا تحصل الا به وهذا مما يغلب مثله فى كل عصر وزمان ، حتى ان أكثر الاخبار العامة الشائعة الواقعة فى المعتاد كذلك

فان قال بأن ذلك ، وان كان واقعا ، إلا أن العادة تحيل دوامه ، وتوجب انكشافه عن قرب من الزمان . قلنا : فاذا آل الامر الى التمسك بالعادة فى استحالة اتفاقهم على الكذب دائما فما المانع أن يقال بأن العادة موجبة لصدق المخبرين ، إذا كانوا جميعاً كثيرا ، وحصول العلم بخبرهم . وليس القول بأن العادة تحيل اتفاقهم على الكذب ، ويلزم من ذلك الصدق ، أولى من أن يقال العادة توجب اتفاقهم على الصدق ، ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب . وعند ذلك ، فيخرج العلم بخبر التواتر عن كونه نظريا . سلمنا أنه لا بد في حصول العلم بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين ، ولكن لا نسلم أن ذلك يكون كافياً في كون العلم الحاصل من التواتر نظريا ، إلا أن يكون العلم بالمقدمات قد علم معه أنها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر ، وأنها الواسطة المفضية اليه ، وذلك غير مسلم الوجود فيما نحن فيه ، كما ذهب اليه الغزالى

الحجة الثانية ، أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لنا ، لكنا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه ، كما فى سائر العلوم الضرورية . وذلك لان حصول علم للانسان ، وهو لا يشعر به ، محال . فاذا كان ذلك العلم ضروريا ، وجب أن يعلم كونه ضروريا وليس كذلك

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه اذا كان ضروريا لا بد وان يعلم أنه ضرورى ، بل جاز أن يكون أصل العلم بالمخبر بالضرورة ، والعلم بصفته ، وهى الضرورة ، غير ضرورى . كيف وأنه معارض بانه لو كان نظريا ، لعلمناه على صفته نظريا على ما قرروه ، وليس كذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر

الحجة الثالثة ، أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا ، لما اختلف العقلاء فيه ، كما فى غيره من الضروريات

ولقائل أن يقول : الاختلاف فيه لا يدل على أنه غير ضرورى ، والا كان خلاف السوفسطائية فى حصول العلم بالضروريات ، مانعاً من كونها ضرورية ، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين ههنا ، بل ولكان خلاف السمنية فى حصول أصل العلم بخبر التواتر مانعاً منه ، وليس كذلك

الحجة الرابعة ، أن خبر التواتر لا يزيد فى القوة على خبر الله تعالى ، وخبر رسوله ، بل هو مماثل أو أدنى . والعلم بخبر الله ورسوله غير حاصل بالضرورة ، بل بالاستدلال . فما هو مثله كذلك ، والادنى أولى

ولقائل أن يقول : حاصل ما ذكر راجع الى التمثيل ، وهو غير مفيد لليقين ، كما عرفناه في مواضعه . كيف وان العلم بخبر التواتر من حيث هو علم ، وان كان لا يقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله والرسول ، فكذلك لا تفاوت بين العلوم الضرورية المتفق على ضروريتها ، كالعلم بان لا واسطة بين النفى والاثبات ، والعلم بان الواحد أقل من الاثنين ونحوه ، وبين العلم الحاصل بخبر الله وخبر رسوله من حيث إن كل واحد منهما علم . ومع ذلك ما لزم من كون العلوم الضرورية ضرورية أن يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضروريا ، ولا من كون خبر الله ورسوله غير ضرورى ، أن تكون العلوم الضرورية غير ضرورية . واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين وتفاوت الكلام بين الطرفين ، فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الامرين

المسألة الثالثة

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أن خبر التواتر لا يولد العلم ، خلافا لبعض الناس وقد اعتمد القائلون بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين

الاول انهم قالوا : لو كان خبر التواتر مولداً للعلم ، فالعلم إما أن يكون متولداً من الخبر الاخير ، أو منه ومن جملة الاخبار المتقضية : فان كان الاول ، فهو محال ، وإلا لتولد منه بتقدير انفراده . وإن كان الثانى ، فهو ممتنع لان الاخبار متعددة ، والمسبب الواحد لا يصدر عن سببين ، كما لا يكون مخلوق بين خالقين .

ولقائل أن يقول : ما المانع أن يكون متولداً عن الخبر الاخير مشروطا بتقدم ماوجد من الاخبار قبله وعدمت ، وإن كان متولدا عن الجميع ، فما المانع أن يكون متولدا عن الهيئة الاجتماعية ، وهى شىء واحد ، لا أنه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار . وهذا مما لا مدفع له

نعم لو قيل إن تولده من جميع الاخبار ممتنع ضرورة إن ما تقضى من الاخبار معدوم ، ولا تولد عن المعدوم ، كان متجهاً

المسلك الثانى ، انهم قالوا . قد استقر من مذهب القائلين بالتولد أن كل ما هو طالب لجهة من الجهات فانه يجوز أن يتولد عنه شىء في غير محله ، كالاعتمادات والحركات ، وما ليس كذلك لا يتولد عنه شىء في غير محله ، والقول والخبر ليس له جهة ، فلا يتولد عنه العلم ، لانه ، لو تولد عنه العلم ، لتولد فى غير محله ، وهو ممتنع . وذلك مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذاهب الخصوم أن ارعابات الانسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار بعد الاحمرار ، وان تهجينه له مما يولد فيه الخجل المولد للاحمرار بعد الاصفرار ، وإن كان ما تولد عن القول المرهب والمهجن فى غير محله

والمعتمد في ابطال ذلك ليس إلا ما حققناه فى « ابكار الافكار » من الدليل الدال على امتناع موجود غير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن ، فوجوده ليس إلا بالله تعالى ، فعليك باعتباره ونقله الى ههنا

فان قيل : اختياركم فى المسألة المتقدمة انما هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبر التواتر ضروريا أو نظريا ، وما ذكرتموه ههنا من كونه مخلوقا لله تعالى يوجب كونه اضطراريا للعبد ، وهو تناقض . كيف وانه لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن حصوله عن خبر الجماعة المفروضين بسبب خلق الله تعالى له ، وأمكن أن لا يحصل بسبب عدم خلقه . فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم انه غير موجود بالاختيار مباشرة ، بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة

قلنا : أما التناقض فمندفع ، فانا سواء قلنا إن العلم مكتسب للعبد ، أو هو حاصل له ضروريا ، فلا يخرج بذلك عن قوله مخلوقا لله تعالى على ما عرف من أصلنا

قولهم : لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن أن يحصل وأن لا يحصل ، قلنا : ذلك ممكن عقلا ، غير أن الله تعالى قد أجرى العادة بخلقه للعلم عند خبر التواتر ، كما أجرى العادة بالشبع عند أكل الخبز ، والرى عند شرب الماء ونحوه

المسألة الرابعة

اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط ، واختلفوا فى شروط

فاما المتفق عليه ، فمنها ما يرجع الى المخبر ، ومنها ما يرجع الى المستمعين

فأما ما يرجع الى المخبرين، فاربعة شروط :

الاول أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب

الثانى أن يكونوا عالمين بما أخبروه به، لا ظانين

الثالث أن يكون علمهم مستندا الى الحس، لا الى دليل العقل

الرابع أن يستوى طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط ، لان خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه

وأما ما يرجع الى المستمعين، فان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما أخبر به ، غير عالم به قبل ذلك وإلا كان فيه تحصيل الحاصل غير أن من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظرى شرط تقدم العلم بهذه الامور على حصول العلم بخبر التواتر ، ومن زعم أنه ضرورى لم يشترط سبق العلم بهذه الامور ، لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى، فان خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط وإن لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط أو بعضها، فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر عنده ، لا أن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سابقة حصول العلم بهذه الشروط

ثم اختلف هؤلاء فى أقل عدد يحصل معه العلم : فقال بعضهم : هو خمسة . لان مادون ذلك ، كالاربعة بينة شرعية يجوز للقاضى عرضها على المزكين بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ، ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضى أبو بكر بأن الاربعة عدد ناقص ، وتشكك فى الخمسة . ومنهم من قال: أقل ذلك اثنا عشر ، بعدد النقباء من بنى اسرائيل ، على ماقال تعالى «وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً » وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم . ومنهم من قال : أقله عشرون ، تمسكا بقوله تعالى « وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به

ومنهم من قال : أقل ذلك أربعون . أخذاً من عدد أهل الجمعة . ومنهم من قال : أقلهم سبعون ، تمسكا بقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به . ومنهم من قال : أقله ثلاثمائة وثلاثة عشر ، نظراً الى عدد أهل بدر ، انما خصوا بذلك ليعلم مايخبرون به للمشركين . ومنهم من قال : أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى ، غير معلوم لنا ، وهذا هو المختار . وذلك لانا لانجد من أنفسنا معرفة العدد الذى حصل علمنا بوجود مكة ، وبغداد وغير ذلك من المتواترات عنده . ولو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك عند توارد المخبرين بأمر من الامور بترقب الحالة التى يكمل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد بعد واحد . لم نجد اليه سبيلا عادة ، كما لم نجد من أنفسنا العلم بالحالة التى يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها ، بالتدريج الخفي ، لقصور القوة البشرية عن الوقوف على ذلك ، بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر ، وان كنا لا نقف على أقل عدد أفاده كما نعلم حصول الشبع بأكل الخبز ، والري بشرب الماء ، وان كنا لا نقف على المقدار الذى حصل به الشبع والرى . وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر ، فهى مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب ، مضطربة فانه مامن عدد يفرض حصول العلم به لقوم ، الا وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم ، بالنظر الى آخرين ، بل ولو أخبروا بأعيانهم بواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الاول ، ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف ، وانما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف فى القرائن المقترنة بالخبر، وقوة سماع المستمع وفهمه

وادراكه للقرائن

وبالجملة ، فضابط التواتر ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص وعلى هذا فما من عدد يفرض كان أربعة أو مازاد . الا ويمكن أن يحصل به العلم . ويمكن أن لا يحصل ويختلف ذلك باختلاف القرائن وماذكر في كل صورة من أن تعيين ذلك العدد فيها انما كان لحصول العلم بخبرهم . تحكم لادليل عليه . بل أمكن أن يكون لاغراض أخر غير ذلك واقع بحكم الاتفاق . وعلى قولنا بأن ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه . وانما المرجع فيه الى الوجدان . هذا مايرجع الى الشرائط المعتبرة المتفق عليها

وأما الشروط المختلف فيها فستة :

الاول : ذهب قوم الى أن شرط عدد التواتر أن لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد . ومذهب الباقين خلافه . وهو الحق . وذلك . لانه قد يحصل العلم بخبر أهل بلد من البلاد . بل بخبر الحجيج . أو أهل الجامع بواقعة وقعت . وحادثة حدثت . مع أنهم محصورون

الثاني : ذهب قوم الى اشتراط اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم . وهو فاسد . لانا لو قدرنا أهل بلد اتفقت أديانهم وأنسابهم ، وأخبروا بقضية شاهدوها ، لم يمتنع حصول العلم بخبرهم

الثالث : ذهب بعضهم الى أن شرط المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولا . لان الكفر عرضة للكذب والتحريف . والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق في القول . ولهذه العلة اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على القطع . ولانه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما أخبر به النصارى . مع كثرة عددهم . عن قتل المسيح وصلبه وما نقلوه عنه من كلمة التثليث وهو باطل . فانا نجد من أنفسنا العلم بأخبار العدد الكثير . وان كانوا كفاراً . كما لو أخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم . وليس ذلك إلا لان الكثرة مانعة من التواطيء على الكذب ، وإن لم يكن ذلك ممتنعاً فيما كان دون تلك الكثرة . وأما الاجماع ، فانما اختص علماء الاسلام بالاحتجاج به للادلة السمعية ، دون الادلة العقلية ، كما سبق بخلاف التواتر . وأما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث ، فيجب أن يكون ذلك محالا على عدم شرط من شروط التواتر ، وهو إما اختلال استواء طرفي الخبر ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ، أو لانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحاً ، بل سمعوا كلمة موهمة لذلك ، فنقلوا التثليث ويجب اعتقاد ذلك نفياً للكفر عن المسيح ، على ما قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » أو لان المسيح شبه لهم ، فنقلوا قتله وصلبه ، ولا بعد في ذلك ، وإن كان الغلط فيه غير معتاد إذا وقع في زمان خرق العوائد ، وهو زمان النبوة ، وإن كان بعيدا في غير زمانه . ويجب اعتقاد ذلك ، عملا بقوله تعالى « وما قتلوه ، وما صلبوه ، ولكن شبه لهم »

فان قيل : خرق العوائد جائز في غير زمان النبوة بكرامات الاولياء ، فليجز في كل ما أخبر به أهل ذلك العصر عن المحسات ووقوع الغلط فيه

قلنا : ان حصل لنا العلم بخبرهم ، علمنا استحالة الغلط عليهم وإن لم يحصل لنا العلم به ، علمنا أنه قد اختل شرط من شرائط التواتر ، وان لم يكن ذلك الشرط معيناً عندنا

الرابع : ذهب قوم إلى أن شرطه أن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف ، وهو باطل ، فانهم إن حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم ، كما لو لم يحملوا عليه . ولهذا فانه لو حمل الملك أهل مدينة عظيمة على الاخبار عن أمر محس ، وجدنا أنفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل . وإن حملوا على الكذب ،

فيمتنع

فيمتنع حصول العلم بخبرهم ، لفوات شرط ، وهو إخبارهم عن معلوم محس

الخامس : شرطت الشيعة وابن الراوندى وجود المعصوم في خبر التواتر ، حتى لا يتفقوا على الكذب ، وهو باطل أيضا ، لما بيناه من أنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن قتل ملكهم أو أخذ مدينة ، فان العلم يحصل بخبرهم ، مع كونهم كفاراً فضلا عن كون الامام المعصوم ليس فيهم . ثم لو كان كذلك ، فالعلم يكون حاصلا بقول الامام المعصوم بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر

السادس شرطت اليهود في خبر التواتر أن يكون مشتملا على أخبار أهل الذلة والمسكنة ، لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء ، فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض من الاغراض . بخلاف ما اذا كانوا أهل ذلة ومسكنة ، فان خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب . ولو صح لهم هذا الشرط ، لثبت غرضهم من إبطال العلم بخبر التواتر بمعجزات عيسى ونبينا ، عليه السلام ، حيث إنهم لم يدخلوا فى الاخبار بها ، وهم أهل الذلة والمسكنة . لكنه باطل بما نجده من أنفسنا من العلم بأخبار الاكابر والشرفاء العظماء إذا أخبروا بأمر محس . وكانوا خلقاً كثيرا . بل ربما كان حصول العلم من جبرهم أسرع من حصول العلم بخبر أهل المسكنة والذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة هؤلاء به لخستهم

وبالجملة ، لا يمتنع أن يكون شيء من هذه الشروط إذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه أسرع من غيره . أما أن يكون ذلك شرطاً ينتفى العلم بخبر التواتر عند انتفائه . فلا

المسألة الخامسة

ذهب القاضى أبو بكر وأبو الحسين البصري الى أن كل عدد وقع العلم بخبره فى واقعة لشخص . لابد وأن يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه . وهذا إنما يصح على إطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجردا عما احتف به من القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم . واستواء السامعين فى قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله . مع فرض التساوي فى القرائن . مع أن القرائن قد تفيد آحادها الظن . وبتضافرها واجتماعها العلم . كما سنبينه . فلا يمتنع أن يحصل العلم بمثل ذلك العدد فى بعض الوقائع للمستمع دون البعض : لما اختص به من القرائن التى لا وجود لها في غيره . وبتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لشخص آخر . لتفاوتهما فى قوة الادراك والفهم للقرائن . إذ التفاوت فيما بين الناس فى ذلك ظاهر جداً حتى أن منهم من له قوة فهم أدق المعانى وأغمضها في أدنى دقيقة من غير كد ولا تعب . ومنهم من انتهى في البلادة الى حد لا قدرة له على فهم أظهر ما يكون من المعانى مع الجد والاجتهاد فى ذلك . ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين . وهذا أمر واضح لا مراء فيه . ومع التفاوت في هذه الامور يظهر أن ما ذكره القاضى وأبو الحسين البصرى مما لا سبيل الى تصحيحه على اطلاقه

المسألة السادسة

إذا عرف أن التواتر يفيد العلم بالمخبر الواحد ، كالاخبار عن قتل ملك أو هجوم بلد ، كما ذكرناه ، فلو بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر ، لكن اختلفت أخبارهم والوقائع التى أخبروا عنها مع اشتراك بين مخبراتهم ، فالكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة إخبارهم عن جزيانه ، إما بجهة التضمن أو الالتزام ، فكان معلوما من أخبارهم وذلك كالاخبار التى وردت خارجة عن الحصر عن وقائع عنتر فى

حرو به ، ووقائع حاتم فى هباته وضيافاته ، وان اختلفت وقائع هذه الاخبار ، فكلها دالة على القدر المشترك من شجاعة هذا وكرم هذا . غير أنه ربما كان حصول العلم بها مثل التواتر الاول . لاتحاد لفظه ومعناه ، أسرع حصولا من الثانى ، لاختلاف الفاظه وما طابقها من المعانى ، وان اتحد مدلولها من جهة التضمن أو الالتزام وهذا آخر باب التواتر

الباب الثالث

في أخبار الآحاد

ويشتمل على أربعة أقسام :

أولها : النظر فى حقيقة خبر الواحد ، وما يتعلق به من المسائل

وثانيها : النظر فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل

وثالثها : النظر فى مستند الراوى ، وكيفية روايته ، وما يتعلق به من المسائل

ورابعها . النظر فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسائله

القسم الاول

فى حقيقة خبر الواحد

ويشتمل على مقدمة ومسائل

أما المقدمة ، ففى حقيقة خبر الواحد وشرح معناه

قال بعض أصحابنا : خبر الواحد ماأفاد الظن ، وهو غير مطرد ولا منعكس

أما أنه غير مطرد ، فلان القياس مفيد للظن ، وليس هوخبر واحد . فقد وجد الحد . ولا محدود

وأما أنه غير منعكس . فهو أن الواحد . اذ أخبر بخبر . ولم يفد الظن . فانه خبر واحد . وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود . ولا حد . كيف وان التعريف بما أفاد الظن . تعريف بلفظ متردد بين العلم . كما في قول الله تعالى « الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم » أى يعلمون . وبين ترجح أحد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع . والحدود مما يجب صيانتها عن الالفاظ المشتركة لاخلالها بالتفاهم وافتقارها الى القرينة

والاقرب فى ذلك ان يقال خبر الآحاد ما كان من الاخبار غير منته الى حد التواتر . وهو منقسم الى مالا يفيد الظن أصلا ، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء والى ما يفيد الظن . وهو ترجح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع . فان نقله جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة سمى مستفيضاً مشهوراً

واذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل . وهي سبع :

المسألة الاولى

اختلفوا في الواحد العدل . اذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ،

فذهب قوم الى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء : فمنهم من قال إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين . فان العلم قد يطلق ويراد به الظن . كما فى قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » أي ظننتموهن ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقينى من غير قرينة . لكن من هؤلاء من قال : ذلك مطرد فى خبر

كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل فى احدي الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك فى بعض أخبار الآحاد ، لافي الكل ، وإليه ذهب بعض أصحاب الحديث . ومنهم من قال إنه يفيد العلم ، إذا اقترنت به قرينة ، كالنظام ، ومن تابعه فى مقالته

وذهب الباقون إلى أنه لايفيد العلم اليقينى مطلقاً ، لابقرينة ولا بغير قرينة

والمختار حصول العلم بخبره ، إذا احتفت به القرائن . ويمتنع ذلك عادة دون القرائن ، وان كان لايمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة

أما أنه لايفيد العلم بمجرده ، فقد احتج القائلون بذلك بحجج واهية لابد من التنبيه عليها ، والاشارة بعد ذلك الى ماهو المعتمد فى ذلك

الحجة الاولى : من الحجج الواهية قولهم : لوكان خبر الواحد مفيدا للعلم لافاد كل خبر واحد كما أن خبر التواتر لما كان موجبا كان كل خبر متواتر كذلك

ولقائل أن يقول : هذا قياس تمثيلى ، وهو غير مفيد للعلم . كيف وان خبر التواتر قبل العلم به ضرورى غير مكتسب ، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر ، لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به ، أولا لمصلحة ، كما يشاء ويختار . ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد

وان قيل إنه نظرى مكتسب . فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لابد منه فى حصول العلم . ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد فى ذلك

الحجة الثانية . أن تأثيرات الادلة في النفوس بحسب المؤثر ، ولا نجد من أنفسنا من خبر الواحد ، وان بلغ الغاية فى العدالة ، سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع ، وذلك غير موجب للعلم

وهذه الحجة في غاية الضعف ، لان حاصلها يرجع الى محض الدعوى فى موضع الخلاف من غير دلالة ، ومع ذلك ، فهى مقابلة بمثلها ، وهو أن يقول الخصم : وأنا أجد فى نفسي العلم بذلك . وليس أحد الامرين أولى من الآخر

الحجة الثالثة : أنه لوكان خبر الواحد يوجب العلم ، لما روعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما فى خبر التواتر :

وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى التمثيل ، وهوغير مفيد لليقين . ثم ماالمانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر ، لان الله تعالى أجري العادة بخلق العلم عنده

ان قيل إن العلم بخبر التواتر ضرورى ، وذلك غير لازم فى خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل ، أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتمل على مايوجب العلم . ان قيل بأن العلم بخبر التواتر كسبى ، وخبر من ليس بمسلم ولاعدل غير مشتمل على ذلك . والمعتمد فى ذلك أربع حجج :

الحجة الاولى : أنه لوكان خبر الواحد الثقة مفيداً للعلم بمجرده ، فلو أخبر ثقة آخر بضد خبره ، فان قلنا خبر كل واحد يكون مفيداً للعلم ، لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه ، وهو محال . وان قلنا خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر ، فاما أن يكون معيناً ، أو غير معين . فان كان الاول ، فليس أحدهما أولى من الآخر ، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر . وان لم يكن معيناً ، فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين . بل كل واحد منهما اذا جردنا النظر اليه . كان خبره غير مفيد للعلم . لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر . كيف وانه لامزية لاحدهما على الآخر . حتى يقال بحصول العلم بخبره . دون خبر الآخر

الحجة الثانية : ان كل عاقل يجد من نفسه عند ماإذا أخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد يزيد اعتقاده بذلك المخبر . ولو كان الخبر الاول والثانى مفيداً للعلم . فالعلم غير قابل للتزيد والنقصان

فان قيل : كيف يقال بأن العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، مع أن بعض العلوم قد يكون أجلى من بعض ، وأظهر ، كالعلم الضرورى ، فانه أقوى من العلم المكتسب ، والعلم بالعيان أقوى من العلم بالخبر

قلنا : لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم من حيث هى علوم بزيادة ولا نقصان ، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت علوما ، بل ظنوناً . والتفاوت الواقع بين العلم النظرى والعلم الضرورى ليس فى نفس العلم بالمعلوم ، بل من جهة أن أحدهما مفتقر فى حصوله الى النظر دون الآخر ، أو أن أحدهما أسرع حصولا من الآخر ، لتوقفه على النظر . والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما تعلقا به ، وانما التفاوت بينهما من جهة أن ما لا يدرك بالخبر يكون مدركا بالعيان والنظر

الحجة الثالثة : أنه لو كان الخبر الواحد بمجرده موجباً للعلم ، لكان العلم حاصلا بنبوة من أخبر بكونه نبيا من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه ، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد ، وأن لا يفتقر معه الى شاهد آخر ، ولا الى تزكيته ، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل ، إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان ، كما سبق تقريره

الحجة الرابعة : أنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ، ويفسق ، ولكان مما يصح معارضته بخبر التواتر ، وان يمتنع التشكيك بما يعارضه كما فى خبر التواتر ، وكل ذلك خلاف الاجماع

فان قيل ماذكرتموه معارض بالنص ، والمعقول ، والاثر : أما النص فقوله تعالى « ولا تقف ماليس لك به علم » نهى عن اتباع غير العلم . وقد أجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد فى أحكام الشرع ، ولزوم العمل به . فلو لم يكن خبر الواحد مفيداً للعلم ، لكان الاجماع منعقداً على مخالفة النص ، وهو ممتنع . وأيضاً فان الله تعالى قد ذم على اتباع الظن بقوله تعالى « إن يتبعون إلا الظن » وقوله تعالى (وما يتبع أكثرهم إلا ظنا ، إن الظن لا يغنى من الحق شيئا) فلو لم يكن خبر الوحد مفيداً للعلم ، بل للظن ، لكنا مذمومين على اتباعه ، وهو خلاف الاجماع

وأما من جهة المعقول ، فمن وجهين : الاول أنه ، لو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم ، لما أوجبه ، وإن كثر العدد الى حد التواتر . لان ماجاز على الاول جاز على من بعده . الثانى أنه ، لو لم يكن خبره موجباً للعلم ، لما أبيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا بشهادة اثنين عليه ، ولا وجبت الحدود بأخبار الآحاد ، لكون ذلك قاضياً على دليل العقل ، وبراءة الذمة

وأما من جهة الاثر ، ونخص مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ، فهو أن عليا ، كرم الله وجهه ، قال « ماحدثنى أحد بحديث إلا استحلفته ، سوى أبى بكر » صدق أبا بكر وقطع بصدقه ، وهو واحد

قلنا : أما الآيات ، فالجواب عنها من وجهين : الاول أن وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات إنما كان بناء على انعقاد الاجماع على ذلك ، والاجماع قاطع . فاتباعه لا يكون اتباعاً لما ليس بعلم ، ولا اتباعاً للظن . الثانى أنه يحتمل أن يكون المراد من الآيات انما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم ، كالاعتقادات فى أصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ويجب الحمل على ذلك عملا بما ذكرناه من الادلة

وأما ماذكروه من الوجه الاول من جهة المعقول ، فغير لازم ، لان حكم الجملة قد يغاير حكم الآحاد ،

على ماسبق مراراً . وأما الوجه الثاني ، فمبني على أن أحكام الشرع لا تبنى على غير العلم ، وهو غير مسلم ، وعلى خلاف إجماع السلف قبل وجود المخالفين

وماذكروه من الاثر ، فغايته أن يدل على أن عليا صدق أبابكر ، رضى الله عنهما ، من غير يمين ، لحصول ظنه بخبره من غير يمين دون خبر غيره لكون ما اختص به من زيادة الرتبة وعلو الشان فى العدالة والثقة في مقابلة يمين غيره والتصديق بناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون ، وان لم يكن الصدق معلوما

وأما جواز وقوع العلم بخبر الواحد . إذا احتفت به القرائن ، فيدل عليه أن القرينة قد تفيد الظن مجردة عن الخبر . وذلك كما إذا رأينا إنسانا يكثر من النظر إلى شخص مستحسن ، فانا نظن حبه له . فاذا اقترن بذلك ملازمته له ، زاد ذلك الظن ولا يزال فى التزايد بزيادة خدمته له وبذل ماله وتغير حاله ، إلى غير ذلك من القرائن ، حتى يحصل العلم بحبه له ، كما فى تزايد الظن بأخبار الآحاد حتى يصير تواترا ، وكذلك علمنا بخجل من هجن ، ووجل من خوف ، باحمرار هذا ، واصفرار هذا . وبهذا الطريق نعلم عند ارتضاع الطفل وصول اللبن الى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه ، مع كون المرأة شابة نفساء وبسكون الصبي بعد بكائه ، الى غير ذلك من القرائن

واذا كانت القرائن المتضافرة بمجردها مفيدة للعلم ، فلا يبعد أن تقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن ، قائمة مقام اقتران خبر آخر به ، ثم لا يزال التزايد فى الظن بزيادة اقتران القرائن إلى أن يحصل العلم ، كما فى خبر التواتر

واذا ثبت الجواز فبيان الوقوع أنه لو أخبر واحد أن ولد الملك قدمات ، واقترن بذلك علمنا بمرضه ، وأنه لا مريض فى دار الملك سواه ، وما شاهدناه من الصراخ العالى فى داره ، والنحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنازة محتفة بالخدم ، والجوارى حاسرات مبرحات يلطمن خدودهن ، وينقضن شعورهن ، والملك ممزق الثوب حاسر الرأس يلطم وجهه ، وهو مضطرب البال ، مشوش الحال ، على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة ، والمحافظة علي أسباب المروءة ، فان كل عاقل سمع ذلك الخبر ، وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك الخبر ، ويحصل له العلم بمخبره ، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره

وكذلك اذا أخبر واحد ، مع كمال عقله ، وحسه بحياة نفسه وكراهته للالم ، وهو في أرغد عيشة نافذ الامر ، قائم الجاه أنه قتل من يكافئه عمدا عدوانا ، بآلة يقتل مثلها غالبا ، من غير شبهة له في قتله ، ولا مانع له من القصاص ، كان خبره مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه عادة

وكذلك ، اذا كان في جوار انسان امرأة حامل ، وقد انتهت مدة حملها ، فسمع الطلق من وراء الجدار ، وضجة النسوان حول تلك الحامل . ثم سمع صراخ الطفل ، وخرج نسوة يقلن إنها قد ولدت ، فانه لا يسترب في ذلك ، ويحصل له العلم به قطعا وإنكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة

فان قيل العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة إما أن يكون حاصلا من نفس الخبر أو من نفس القرائن ، أو من الخبر مشروطا بالقرائن ، أو بالقرائن مشروطا بالخبر الاول أو من الامرين معاً لا جائز أن يكون من مجرد الخبر لما ذكرتموه أولا . ولا جائز أن يكون من الخبر مشروطاً بالقرائن ، ولا من القرائن بشرط الخبر ، ولا من الخبر والقرائن معاً لاستقلال تلك القرائن المذكورة بافادة العلم بالموت . سواء وجد الخبر أو لم يوجد . فلم يبق الا أن يكون حاصلا من نفس القرائن ، ولا أثر للخبر

ثم ماذكرتموه معارض بما ذكرتموه من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردا عن القرائن فانها متجهة بعينها ههنا

والجواب عن السؤال الاول أنه لا يمتنع أن يكون سبب ما وجد من القرائن موت غير ولد الملك فجأة. فاذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه ، كان اعتقاد موته آكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر . وعن المعارضات أنها غير لازمة فيما نحن فيه

أما الحجة الاولى ، فلانا اذا فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن ، فيمتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن ، أو مايقوم مقامها ، بالخبر المناقض له ، وان كان نفس الخبر مناقضاً ، بخلاف ما اذا كان الخبر بمجرده مفيداً للعلم ، فان ذلك غير مانع من خبر آخر مناقض له على ماهو معلوم فى الشاهد

وأما الحجة الثانية ، فلان مانجده من التزيد عند أخبار الآحاد انما يكون فيما لم يحصل العلم فيه بخبر الاول والثانى . وأما متى كان العلم قد حصل بخبر الاول ، فالتزيد من ذلك يكون ممتنعا ، ولا كذلك فيما اذا أخبر واحد بخبر ، فانا اذا جردنا النظر الى خبره من غير قرينة ، وجدنا أنفسنا مما يزيد فيها الظن بما أخبر به باقتران خبر غيره بخبره

وأما الحجة الثالثة ، فلانا اذا قلنا ان خبر الواحد يفيد العلم بخبره ، لزم تصديق مدعي النبوة فى خبره ، ولا كذلك اذا قلنا ان الخبر لا يفيد العلم الا بالقرائن . فخبر الواحد بنبوته لا يكون مفيدا للعلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن

وأما الحجة الرابعة ، فغايتها أنها تدل على أنه لم يوجد خبر من أخبار الآحاد في الشرعيات موجبا للعلم بمجرده ، ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقاً

المسألة الثانية

اذا أخبر واحد بين يدى رسول الله ﷺ ، بخبر ، ولم ينكر عليه ، هل يعلم كونه صادقاً فيه ؟

منهم من قال بأن ذلك دليل العلم بصدقه فيما أخبر به ، فانه لو كان كاذباً لانكر النبي ، عليه السلام، عليه ، والا كان مقرا له على الكذب مع كونه محرما ، وذلك محال فى حق النبي ﷺ ، وهو غير صحيح ، فانه من الجائز أن يكون النبي ، صلى الله عليه وسلم ، غير سامع له ، بل هو ذاهل عنه ، وان غلب على الظن السماع وعدم الغفلة ، وبتقدير أن يعلم سماعه له وعدم غفلته عنه ، فمن الجائز أن لا يكون فاهما لما يقول ، وان غلب على الظن فهمه له ، وبتقدير أن يكون فاهما له ، فلا يخلو اما ان يكون ما أخبر به متعلقاً بالدين ، أو الدنيا : فان كان متعلقاً بالدين ، وقد ركونه كاذبا فيه ، فيحتمل أن يكون قد بينه له وعلم أن انكاره عليه ثانياً غير منجع فيه فلم ير فى الانكار عليه فائدة ، ورأى المصلحة في اهماله الى وقت آخر . وبتقدير عدم ذلك كله ، احتمل أن يكون كذبه فى ذلك صغيرة ، وعدم الانكار عليه في ذلك غايته أن يكون صغيرة فى حق النبي ، ﷺ ، وانتفاء الصغائر عن النبي ، ﷺ ، غير مقطوع به على مابيناه فى كتبنا الكلامية

هذا ، ان كان اخباره بأمر ديني . وأما ان كان اخباره بامر دنيوى ، فيحتمل أن النبي ، ﷺ لم يعلم بكونه كاذبا فيما أخبر به ، وان ظن علمه به ، وبتقدير أن يكون عالماً بكذبه ، فيحتمل أنه امتنع من الانكار لمانع ، أو لعلمه بانه لا فائدة فى انكاره ، وبتقدير عدم ذلك كله ، فيحتمل أن يكون ذلك من الصغائر ، والصغائر غير ممتنعة على الانبياء ، كما علم . وعلى هذا ، فعدم الانكار لا يدل على صدقه

قطعاً ، وان دل عليه ظنا

المسألة الثالثة

إذا أخبر واحد بخبر عن أمر محس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن تكذيبه ، قال قوم : علم من ذلك صدقه لأنه يمتنع عادة أن لا يطلع واحد منهم على كذبه . وبتقدير الاطلاع ، يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف أمزجتهم وطباعهم ، واختلاف دواعيهم . فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه . وليس بحق ، لانه من الجائز أن لا يكون لهم اطلاع على ما أخبر به ، ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذبا ، ولا واحد منهم ، ولا العادة مما تحيل اطلاع بعض الناس على أمر لم يطلع عليه غيره . وبتقدير أن يعلم واحد منهم أو اثنان كذبه ، فالعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذيبه . وبتقدير أن يعلم الكل بكذبه ، فيحتمل أن مانعا منعهم من تكذيبه . ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بتصديقه وان كان صدقه مظنونا

المسألة الرابعة

إذا روى واحد خبرا ، ورأينا الامة مجمعة على العمل بمقتضاه ، قال جماعة من المعتزلة ، كأبي هاشم وأبي عبدالله البصري وغيرهما ، إن ذلك يدل على صدقه قطعا ، والا كان عملهم بمقتضاه خطا ، والامة لا تجتمع على الخطأ ، وهو باطل وذلك لانه من المحتمل أنهم لم يعملوا به ، بل بغيره من الادلة أو بعضهم به ، وبعضهم بغيره . وبتقدير عمل الكل به ، فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً ، لانه إذا كان مظنون الصدق ، فالأمة مكلفة بالعمل بموجبه ، وعملهم بموجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطأ ، لان خطأهم إنما يكون بتركهم لما كلفوا به ، أو العمل بما نهوا عنه . ومع هذه الاحتمالات ، فصدقه لا يكون مقطوعاً ، وان كان مظنونا . وعلى هذا ، لو روى واحد خبرا ، واتفق أهل الاجماع فيه على قولين ، فطائفة عملت بمقتضاه ، وطائفة اشتغلت بتأويله ، فلا يدل ذلك على صدقه قطعاً ، وذلك لان الطائفة التي عملت بمقتضاه لعلها لم تعمل به ، بل بغيره ، كما سبق . وبتقدير أن تكون عاملة به ، فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقا قطعا لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظنى

المسألة الخامسة

اختلفوا فيما لو وجد شيء بمشهد من الخلق الكثير ، لتوفرت الدواعي على نقله ، اذا انفرد الواحد بروايته عن باقي الخلق ، كما إذا أخبر بأن الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق ، ولم يخبر بذلك أحد سواه ، فذهب الكل الى أن ذلك يدل على كذبه ، خلافا للشيعة ، وهو الحق . وذلك ، لأن الله تعالى قد ركز في طباع الخلق من توفير الدواعي على نقل ما علموه ، والتحدث بما عرفوه ، حتى إن العادة لتحيل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من صغار الامور على الجمع القليل فكيف على الجمع الكثير فيما هو من عظائم الامور ومهماتها . والنفوس مشرئبة الى معرفته ، وفي نقله صلاح للخلق ، بل السكوت عن نقل ذلك واشاعته في إحالة العادة له أشد من إحالة العادة لسكوتهم وتواطئهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد . فلو جاز كتمان ذلك لجاز أن يوجد مثل مصر وبغداد ، ولم يخبر أحد عنهما ، وذلك محال عادة . وبمثل هذا عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن والتنصيص على إمام بعينه ، من حيث إنه لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي على نقله

فان قيل : العادة إنما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ماجرى بمشهد منهم من الامور العظيمة ، إذا لم يتحقق الداعى إلى الكتمان معارضاً لداعى الاظهار ، ولا بعد فى ذلك ، إما لغرض واحد يعم الكل نظرا إلى مصلحة تتعلق بالكل في أمر الولاية و إصلاح المعيشة ، أوخوف ورهبة من عدو غالب وملك قاهر ، أولاغراض متعددة ، كل غرض لواحد ، ويدل على ذلك الوقوع . وهو أن النصاري ، مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر ، لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد ، مع أنه من أعجب حادث حدث في الارض ، ومن أعظم ماتتوفر الدواعى علي نقله وإشاعته . ونقلوا مادون ذلك من معجزاته . وأيضا فان الناس نقلوا أعلام الرسل ، ولم ينقلوا أعلام شعيب وغيره من الرسل . وأيضا فان آحاد المسلمين قد انفردوا بنقل ما تتوفر الدواعى على نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة والجم الكثير ، كنقل ما عدا القرآن من معجزاته ، كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، ونبع الماء من بين أصابعه ، وحنين الجذع اليه ، وتسليم الغزالة عليه ، وكدخول مكة عنوة أو صلحاً ، وثنية الاقامة وإفرادها ، وافراده في الحج ، وقرانه ، ونكاحه (١) لميمونة وهو حرام ، وقبوله لشهادة الاعرابى وحده في هلال رمضان ، ورفع اليدين فى الصلاة ، والجهر بالتسمية إلى غير ذلك من الوقائع التى لاتحصى

قلنا : قد بينا أن العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان مايجري بينهم من الوقائع العظيمة

قولهم ذلك : انما يصح أن لو لم يوجد الداعى إلى الكتمان . قلنا : والكلام فيه ، وذلك أن العادة أيضا تحيل اشتراك الخلق الكثير فى الداعى الى الكتمان ، كما يستحيل اشتراكهم فى الداعى الى الكذب والى أكل طعام واحد في يوم واحد ، وما ذكروه من صور الاستشهاد

أما كلام عيسى فى المهد ، فانما تولى نقله الآحاد ، لانه لم يتكلم الا بحضرة نفر يسير ، حيث لم يكن أمره قد ظهر . ولا شأنه قد اشتهر . ولا عرف برسالة ولا نبوة . وذلك بخلاف إحيا . الميت . وابراء الاكمه والابرص . فانه كان وقت اشتهاره ودعواه الرسالة . مستدلا بذلك على صدقه . وتطلع الناس اليه . وامتداد الاعين الى مايدعيه . فلذلك . لم يقع اتفاقهم على كتمانه

وأما أعلام شعيب وغيره من الانبياء . فانما لم ينقل . لانهم لم يدعوا الرسالة حتى يستدلوا عليها بالمعجزات . ولا كان لهم شريعة انفرد وابها . بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسل . كدعوى غيرهم من الائمة وآحاد العلماء

وأما نقل باقى معجزات الرسول غير القرآن . فانما تولاه الآحاد . لانه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم . بل إنما جرى ماجري منها بحضور طائفة يسيرة . ولاسيما انشقاق القمر . فانه كان من الآيات الليلية وقعت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي . صلى الله عليه وسلم . قد دعاهم الى رؤيته . ولا نبههم على ذلك سوى من رآه من النفر اليسير . ولهذا . فانه كم من أمر مهول يقع في الليل ، من زلزلة أو صاعقة أو ريح عاصف أو انقضاض شهاب عظيم ، ولا يشعر به سوى الآحاد . وهذا ، بخلاف القرآن ، فانه كان ، ﷺ يردده بين الخلق فى جميع عمره ، فلم يبق أحد من الجم العظيم في زمانه إلا وقد علمه وشاهده . فلذلك ، استحال تواطؤهم على عدم نقله

وأما دخول مكة ، فقد نقله الجم الكثير ، وهو مستفيض مشهور ، أنه دخلها عنوة متسلحاً بالالوية والاعلام على سبيل القهر والغلبة . مع بذل الامان لمن التي سلاحه . واعتصم بالكعبة ودار أبي سفيان . وإنما خالف بعض الفقهاء لما اشتبه عليه ذلك باداء دية من قتله خالد بن الوليد . ولا يبعد ظن ذلك من الآحاد

(١) نكاحه عقده وهو حرام بريد وهو محرم

وأما تثنية الاقامة وأفرادها ، فانما اختلفوا فيه لاحتمال أن المؤذن كان يفرد تارة ، ويثني أخرى . فنقل كل بعض ماسمعه . وأهمل الباقى لعلمه بأنه من الفروع المتسامح فيها . وهو الجواب عن الجهر بالتسمية ورفع اليدين فى الصلاة

وأما افراد النبي وقرانه في الحج . فانما نقله الآحاد ، لان ذلك مما يتعلق بالنية . وليس ذلك مما يجب ظهوره ومناداة النبي ﷺ به

وأما نكاحه ميمونة . وهو حرام . فليس ذلك أيضا مما يجب إظهاره . بل جاز أن يكون قد وقع ذلك بمحضر جماعة يسيرة . فلذلك انفرد به الآحاد . وهو الجواب عن قبول شهادة الاعرابي وحده

المسألة السادسة

مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا ، خلافاً للجبائي وجماعة من المتكلمين . ودليل جوازه عقلا أنا ، لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد إذا غلب على الظن صدقه ، لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ولا معني للجائز العقلى سوى ذلك . وغاية مايقدر فى اتباعه احتمال كونه كاذبا أو مخطئا : وذلك لا يمنع من التعبد به ، بدليل اتفاقنا على التعبد بالعمل بقول المفتى ، والعمل بقول الشاهدين ، مع احتمال الكذب والخطا على المفتى والشاهد فيما أخبرا به

فان قيل : وان سلمنا أنه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال ، وأنه ليس محالا لذاته عقلا ، لكنه محال عقلا باعتبار أمر خارج عن ذاته ، وذلك لان التكاليف مبنية على المصالح ودفع المفاسد ، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به ، فاذا أخبر بخبر عن رسول الله بسفك دم واستحلال بضع محرم ، مع احتمال كونه كاذباً ، فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة ، وهو خلاف وضع الشرع ولهذا ، امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي ، فيما يتعلق بالاحكام الشرعية إجماعاً . وأما ماذكرتموه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين ، فالفرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة أوجه :

الاول أن الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ، ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول . فكانت المفسدة فى الشهادة أبعد

الثانى أن الخبر يقتضى اثبات شرع بخلاف الشهادة

الثالث هو أن الحكم عند الشهادة إنما يثبت بدليل قاطع وهو الاجماع

والشهادة شرط ، لا مثبت ، بخلاف خبر الواحد ، فانه عندكم دليل مثبت للحكم الشرعى

ثم وان سلمنا دلالة ماذكرتموه على جواز التعبد بخبر الواحد إلا أنه معارض بما يدل على نقيضه . وبيانه من جهة المنقول ، والمعقول

أما المنقول ، فقوله تعالى « ولا تقف ماليس لك به علم » وقوله تعالى « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » وقوله تعالى (وإن الظن لايغني من الحق شيئا)

وأما المعقول ، فمن أربعة أوجه :

الاول أنه لو جاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد فى الأحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه ، لاحتمال كونه مصلحة ، لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية ، وذلك دون اقتران المعجزة بقوله محال

الثانى أنه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد فى الفروع . لجاز ورود التعبد به فى الاصول . وليس كذلك

الثالث أنه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد ، لجاز التعبد به فى نقل القرآن . وهو محال

الرابع أن أخبار الآحاد قد تتعارض . فلو ورد التعبد بالعمل بها . لكان وارداً بالعمل بما لا يكن العمل به ضرورة التعارض . وهو ممتنع على الشارع

والجواب عن السؤال الاول من وجهين : الاول أنه مبني على وجوب رعاية المصالح فى أحكام الشرع وأفعاله . وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات . الثانى أن ما ذكروه منتقض بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتى

وماذكروه من الفروق فباطلة

أما الفرق الاول فمن وجهين : الاول أنه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بأنواع المعاملات . الثانى أنه ينتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح . كالدماء والفروج

وأما الفرق الثانى فمن جهة أن الخبر كما يستلزم اثبات أمر شرعي ، كالشاهدة على القتل والسرقة وغير ذلك ، يستلزم اثبات أمر شرعى ، وهو وجوب القتل والقطع

وأما الثالث ، فمن جهة انه لافرق بين الخبر والشهادة من حيث إنه لابد عند الشهادة من دليل يوجب العمل بها ، كما في العمل بالخبر

وأما المعارضة بالآيات ، فجوابها من وجهين : الاول أنا نقول بموجبها ، وذلك أن العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه إنما هو بدليل مقطوع به ، مفيد للعلم بذلك ، وهو الاجماع . الثانى أنه لازم على الخصوم فى اعتقادهم امتناع التعبد بخبر الواحد ، اذا هو غير معلوم بدليل قاطع ، بل غايته أن يكون مظنونا لهم . فالآيات مشتركة الدلالة ، فكما تدل على امتناع اتباع خبر الواحد ، تدل على امتناع القول بعدم اتباعه . واذا تعارضت جهات الدلالة فيها ، امتنع العمل بها ، وسلم لنا ماذكرناه ، وعلى هذا ، نقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلا ، اذا غلب على الظن صدقه ، وان كان ذلك غير واقع

وما ذكروه من المعارضات العقلية ، فجوابها من وجهين . أحدهما عام للكل . والثانى خاص بكل واحد منها

أما العام فهو أن ماذكروه إلزاما علينا فى خبر الواحد ، فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتى فما هو جوابهم عنه يكون جوابا لنا في خبر الواحد

وأما مايخص كل معارضة : أما الاولى ، فالجواب عنها من وجهين . الاول هو ان دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحى اليه من اندر الاشياء ، فاذا لم يقترن بدعواه مايوجب القطع بصدقه فلا يتصور حصول الظن بصدقه ، بل الذى يجزم به إنما هو كذبه . ونحن وان قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه ، فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه . الثانى هو أنا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب العمل به لابد وان يستند الى دليل قاطع من كتاب أو سنة أو اجماع ، ولا كذلك المدعى للرسالة ، اذا لم تقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله

فان قيل : فلو بعث رسول ، وظهرت المعجزة القاطعة الدالة على صدقه . ثم قال مهما أخبركم انسان بان الله تعالى أرسله بشريعة ، وظننتم صدقه ، فاعملوا بقوله ، فقد استند وجوب العمل بقوله الى دليل قاطع ، وهو قول النبي الصادق . ومع ذلك ، فانه لايجوز

قلنا : لا نسلم ، مع فرض هذا التقدير ، أنه لا يجوز الاخذ بقوله . ثم الفرق بين الامرين هو أن المفسدة

اللازمة من قبول قول المدعي للرسالة من غير معجزة أعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك ، لان رئاسة النبوة أعظم من كل رئاسة ، ورتبتها أعظم من كل رتبة ، فلو ورد التعبد باتباع كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه ، فمامن أحد من الناس الا وقد يسلك المسالك المغلبة على الظن صدقه ، ويتوخى من الافعال والاقوال ماتظهر به عدالته . طمعاً في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه . وذلك يفضي الى ان كل واحد يدعى نسخ شريعة الآخر ورفعها على قرب من الزمان ، ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة التي لا تحقق لمثلها في خبر الواحد

وأما المعارضة الثانية ، فجوابها ان المعتبر في الاصول القطع واليقين ، ولا قطع في خبر الواحد ، بخلاف الفروع ، فانها مبنية على الظنون

وأما المعارضة الثالثة ، فجوابها أن القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ، ولا بد وأن يكون طريق اثباته قاطعاً . وخبر الواحد ليس بقاطع . بخلاف احكام الشرع فان ما يثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية

وأما المعارضة الرابعة فجوابها أن التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منهما . وبتقدير عدم الترجيح مطلقاً ، فقد يمكن أن يقال بالتخيير بينهما على ماهو مذهب الشافعي . وبتقدير امتناع التخيير ، فغايته امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل بها ، ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما أمكن العمل بمقتضاه

المسألة السابعة

الذين قالوا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل به : فمنهم من نفاه ، كالقاساني والرافضة وابن داود . ومنهم من أثبته

والقائلون بثبوته اتفقوا على أن أدلة السمع دلت عليه ، واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل فأثبته أحمد بن حنبل والقفال وابن سريج من أصحاب الشافعي ، وأبو الحسين البصري من المعتزلة ، وجماعة كثيرة . ونفاه الباقون . وفصل أبو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة ، ومالا يسقط بها : فمنع منه في الاول ، وجوزه في الثاني

فأما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لابد من ذكرها ، والتنبيه على مافيها ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار

الحجة الاولى : من جهة المعقول ، وهي ما اعتمد عليها أبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهي أنهم قالوا : العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ، ولا علة لذلك سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل . وبيان ذلك أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع . فاذا ظننا صدق من أخبرنا بمضرة ، يلزمنا أن لا نشرب الدواء الفلاني ، وأن لا نقصد ، وأن لا نقوم من تحت حائط مستهدم ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار

وبيان أن العلة للوجوب ماذكره دورانها معها وجوداً وعدماً ، وذلك بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات ، فوجب العمل به . وذلك لانا قد علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا . فاذا ظننا بخبر الواحد أن النبي ، صلى الله عليه ، وسلم ، قد دعانا الى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة وخلافه مضرة ، فقد ظننا تفصيل ماعلمناه في الجملة ، فوجب العمل به

ولقائل أن يقول : أما أولا . فلا نسلم وجوب العمل بخبر الواحد فى العقليات ، بل غايته اذا ظننا صدقه أن يكون العمل بخبره أولى من تركه . وكون الفعل أولى من الترك أمر أعم من الواجب لشموله للمندوب فلا يلزم منه الوجوب سلمنا أن العمل بخبره واجب في العقليات ، ولكن لا نسلم أن علة الوجوب ماذكرتموه من الدوران فلا يدل على أن المدار علة للدائر ، لجواز أن تكون علة الوجوب غير ماذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل ، وذلك بان تكون العلة معنى ملازما لما ذكرتموه لا نفس ماذكرتموه . ولا يلزم من التلازم بينهما فى العقليات التلازم بينهما في الشرعيات بجواز أن يكون ذلك التلازم فى العقليات اتفاقيا . وان سلمنا أن علة الوجوب ماذكرتموه ، لكن لا يلزم أن يكون ذلك علة فى الشرعيات ، لجواز أن يكون خصوص ماظن تفصيل جملته فى العقليات داخلا فى التعليل ، وتلك الخصوصية غير محققة في الشرعيات . سلمنا دلالة ماذكرتموه على أنه علة بجهة عمومه ، لكن قطعاً أو ظنا : الاول ممنوع والثانى مسلم . غير أنه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه . فان ماذكرتموه من الوصف الجامع متحقق فيه وقد انعقد الاجماع على أنه لا يجب العمل به فى الشرعيات . سلمنا عدم الانتقاض ، لكن غاية ماذكرتموه أنه استعمال لقياس ظني في إفادة كون خبر الواحد حجة فى الشرعيات مع كونه أصلا من أصول الفقه ، وانما يصح ذلك أن لو لم يكن التعبد فى إثبات مثل ذلك بالطرق اليقينية ، وهو غير مسلم

الحجة الثانية أنهم قالوا : صدق الواحد فى خبره ممكن . فلو لم نعمل به ، لكنا تاركين لامر الله تعالى وأمر رسوله ، وهو خلاف مايقتضيه الاحتياط

ولقائل أن يقول : صدق الراوي ، وإن كان ممكناً وراجحاً ، فلم قلتم بوجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله . وان كان مناسبا ، ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ، ولا شاهد له سوى خبر التواتر ، وقول الواحد فى الفتوى والشهادة . ولا يمكن القياس على الاول ، لان ذلك مفيد للعلم ، ولا يلزم من إفادته للوجوب إفادة الخبر الظني له ، ولا يمكن قياسه علي الثانى وذلك ، لأن براءة الذمة معلومة ، وهي الاصل ، وغاية قول الشاهد والمفتى ، اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد ، ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتى مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة ، بالنظر الى جميع الناس وان سلمنا صحة القياس ، فغايته أنه مفيد لظن الالحاق ، وهو غير معتبر فى إثبات الاصول ، كما تقدم فى الحجة التى قبلها . كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي ، اذا غلب على الظن صدقه

الحجة الثالثة : أنهم قالوا اذا وقعت واقعة ، ولم يجد المفتى سوى خبر الواحد ، فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع ، وذلك ممتنع

ولقائل أن يقول : خلو الواقعة عن الحكم الشرعى ، إنما يمتنع مع وجود دليله ، وأما مع عدم الدليل ، فلا . ولهذا فانه لو لم يظفر المفتى فى الواقعة بدليل ولا خبر الواحد ، فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعى والمصير الى البراءة الاصلية . وعلى هذا ، فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعى عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا ، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم ، وهو دور ممتنع . كيف وإنا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعى ، فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعى نفى ذلك الحكم ومدركه شرعى فان انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعى لنفى الحكم

الحجة الرابعة : أنه لو لم يكن خبر الواحد واجب القبول ، لتعذر تحقيق بعثة الرسول إلى كل أهل عصره ، وذاك ممتنع . وبيان ذلك أنه لاطريق الى تعريف أهل عصره الا بالمشافهة أوالرسل ولا سبيل له الى المشافهة للكل لتعذره . والرسالة منحصرة في عددالتواتر والآحاد . والتواتر الى كل أحد متعذر . فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا ، لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فيما أرسل به ، وهومحال مخالف لقوله تعالى (لتبين للناس مانزل اليهم)

ولقائل أن يقول : انما يمتنع ذلك ، أن لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا ، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به ، وليس كذلك ، بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يقدر على إبلاغه إما بالمشافهة أو بخبر التواتر . وكذلك كل واحد من الامة إنما كلف بما أرسل به الرسول اذا علمه . وإمامع عدم علمه به ، فلا . ولهذا ، فان من كان في زمن الرسول في البلاد النائية والجزائر المنقطعة ، ولا سبيل الى اعلامه ، فان النبي ، ﷺ ، لم يكن مكلفاً بتبليغه . ولا ذلك الشخص كان مكلفاً بما أرسل به

الحجة الخامسة : قالوا : قد ثبت أن مخالفة أمر الرسول سبب لاستحقاق العقاب ، فاذا أخبر الواحد بذلك عن الرسول ، وغلب على الظن صدقه ، فاما أن يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا ، أو تركهما معاً ، أو العمل بالمرجوح دون الراجح ، أو بالعكس : لا سبيل الى الاول والثاني والثالث ، لانه محال . فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب

ولقائل أن يقول : ما المانع من القول بأنه لا يجب العمل بقوله ، ولا يجب تركه ، بل هو جائز الترك ، والقول بان مخالفة أمر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه أمر الرسول وأما مع عدم العلم به ، فهو محل النزاع

هذا ماقيل من الحجج العقلية

وأما ماقيل من الحجج النقلية الواهية ، فمنها قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) ووجه الاحتجاج بها أن الله تعالى أوجب الانذار على كل طائفة من فرقة خرجت للتفقه في الدين عندرجوعهم الى قومهم ، بقوله تعالى (ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم) أمر بالانذار ، والانذار هو الاخبار والامر للوجوب . وإنما أمر بالانذار طلباً للحذر بدليل قوله تعالى (لعلهم يحذرون) و (لعل) ظاهرة في الترجي ، وهو مستحيل في حق الله تعالى . فتعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي ، وهو الطلب ، فكان الامر بالانذار طلبا للتحذير ، فكان أمرا بالتحذير فكان الحذر واجباً . واذا ثبت أن إخبار كل طائفة موجب للحذر ، فالمراد من لفظ الطائفة إنما هوالعدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر . وبيانه من ثلاثة أوجه

الاول أن لفظ (الطائفة) قد يطلق على عدد لا ينتهي الى حد التواتر ، كالاثنين والثلاثة وعلى العدد المنتهي الى حد التواتر والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ويجب اعتقاد اتحاد المسمى ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ . والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما لازمه ، فكان هو المسمى

الثاني أن الثلاثة فرقة ، فالطائفة الخارجة منها اما واحد أو اثنان

الثالث أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من لفظ (الطائفة) التي وجب عليها الخروج للتفقه والانذار العدد الذى ينتهي الى حد التواتر ، أو ما دونه . لا جائز أن يقال بالاول ، والا لوجب على كل طائفة وأهل بلدة ، إذا كان ما دونهم لا ينتهون الى حد التواتر ، أن يخرجوا بأجمعهم للتفقه والانذار ، وذلك لا قائل به ، في عصر النبي ، ولا في عصر من بعده . فلم يبق غير الثاني . واذا ثبت أن إخبار العدد الذى

لا ينتهي الى حد التواتر حجة موجبة فى هذه الصورة ، لزم أن يكون حجة فى غيرها ضرورة أن لا قائل بالفرق . وذلك هو المطلوب ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه أوجب الانذار على كل طائفة كما ذكرتموه . وصيغة قوله (لينذروا) لا نسلم أنها للامر . وان كانت للامر ، فلا نسلم أنها للوجوب على ما يأتى سلمنا أنها للوجوب ، ولكن لا نسلم أن الانذار هو الاخبار . بل أمكن أن يكون المراد به التخويف من فعل شيء أو تركه . بناء على العلم بما فيه من المصلحة أو المفسدة . والتخويف خارج عن الاخبار . سلمنا أن المراد به الاخبار ، ولكن أمكن أن يكون ذلك بطريق الفتوى فى الفروع والاصول . ونحن نقول به ، سلمنا أن المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ، ولكن لا نسلم أنه يلزم من ايجاب الاخبار بذلك إيجاب الحذر على من أخبر

قولكم يجب حمل قوله تعالى (لعل) على طلب الحذر ، لكونه ملازماً للترجى . قلنا : الطلب الملازم للترجي الطلب الذى هو بمعنى ميل النفس ، أو بمعنى الامر . الاول مسلم ، ولكنه مستحيل في حق الله تعالى . والثانى ممنوع . واذا لم يكن الحذر مأموراً به لا يكون واجباً : ومع تطرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالآية على كون خبر الواحد حجة فى الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الاصول . والخصم مانع لصحته

ومنها قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا ، إن جاءكم فاسيق بنبأ ، فتبينوا » ووجه الاحتجاج بهذه الآية من وجهين : الاول أنه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق ، فدل على أن خبر غير الفاسق بخلافه ، وذلك إما أن يكون بالجزم برده أو بقبوله ، لا جائز أن يقال بالاول ، والا كان خبر العدل أنزل درجة من خبر الفاسق ، وهو محال فلم يبق غير الثانى . وهو المطلوب . الثانى أن سبب نزول هذه الآية أن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، بعث الوليد بن عقبة بن أبى معيط ساعياً الى قوم ، فعاد وأخبر النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أن الذين بعثه اليهم قد ارتدوا ، وأرادوا قتله ، فأجمع النبى صلى الله عليه وسلم ، على غزوهم وقتلهم . وذلك حكم شرعي : وكان النبى قد أراد العمل فيه بخبر الواحد ، ولو لم يكن جائزاً لما أراده ، ولا أنكره الله تعالى عليه

وهذه الحجة أيضاً ضعيفة : أما الوجه الاول ، فلان الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين أنه ليس بحجة ، وان كان حجة ، لكنه حجة ظنية ، فلا يصح الاستدلال به فى باب الاصول

وأما الوجه الثانى فمن وجهين : الاول لا نسلم أن النبي أجمع على قتلهم وقتالهم بخبر الوليد بن عقبة ، فانه قد روى أنه بعث خالد بن الوليد وأمره بالتثبت فى أمرهم ، فانطلق حتى أتاهم ليلا ، فبعث عيونه ، فعادوا اليه ، وأخبروه بأنهم على الاسلام ، وأنهم سمعوا أذانهم وصلاتهم ، فلما أصبحوا ، أتاهم خالد ابن الوليد ، ورأي ما يعجبه منهم ، فرجع الى النبى ، وأخبره بذلك

الثانى أن ما ذكروه من سبب النزول من أخبار الآحاد ، فلا يكون حجة في الاصول . ومنها قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، لتكونوا شهداء على الناس » . ووجه الحجة من ذلك أن المخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس ، ولا يجوز أن يجعله الله شاهداً على الناس ، وهو غير مقبول القول

ولقائل أن يقول : الآية خطاب مع الامة لا مع الآحاد ، فلا تكون حجة في محل النزاع . ومنها قوله تعالى « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدي » الآية ، ووجه الحجة بها أن الله تعالى توعد على كتمان الهدى ، وذلك يدل على ايجاب اظهار الهدى ، وما يسمعه الواحد من النبى ، صلى الله عليه وسلم فهو من الهدى ، فيجب عليه اظهاره ، فلو لم يجب علينا قبوله ، لكان الاظهار كعدمه ، فلا يجب

ولقائل أن يقول : يحتمل أن يكون المراد من قوله « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » العدد الذى تقوم به الحجة ، ويحتمل أنه أراد به مادون ذلك ، وبتقدير إرادة مادون ذلك ، فيحتمل أن يكون المراد بما أنزل من البينات والهدي الكتاب العزيز ، وهو الظاهر المتبادر الى الفهم منه عند الاطلاق ، وبتقدير أن يكون المراد به كل ما أنزل علي الرسول حتى السنة ، فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب اظهار ماسمع من الرسول على من سمعه ، وليس فى ذلك ما يدل على وجوب قبوله علي من بلغه علي لسان الآحاد ، ولهذا ، فانه بمقتضى الآية يجب على الفاسق اظهار ماسمعه ، ان كان لايجب على سامعه قبوله ، وذلك ، لانه من المحتمل أن يكون وجوب الاظهار على كل واحد واحد ، حتى يتألف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم ، ومع ذلك كله ، فدلالة الآية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية ، فلا تكون حجة فى الاصول لما سبق

ومنها قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » أمر بسؤال أهل الذكر ، والامر للوجوب ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره . وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوي ، ولو لم يكن القبول واجبا . لما كان السؤال واجباً

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن قوله « فاسالوا » صيغة أمر ، وإن كانت أمراً ، فلا نسلم أنها للوجوب ، كما يأتى . وإن كانت للوجوب ، فيحتمل أن يكون المراد من أهل الذكر أهل العلم ، وان يكون المراد من المسؤل عنه الفتوي . وبتقدير أن يكون المراد السؤال عن الخبر ، فيحتمل أن يكون المراد من السؤال العلم بالمخبر عنه ، وهو الظاهر . وذلك ، لانه أوجب السؤال عند عدم العلم . فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال ، لكان السؤال واجباً بعد حصول خبر الواحد ، لعدم حصول العلم بخبره . فانه لا يفيد غير الظن . وذلك يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب ، لانه لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره . واذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم من السؤال ، فذلك إنما يتم بخبر التواتر ، لا بما دونه . وإن سلمنا أن السؤال واجب علي الاطلاق ، فلا يلزم أن يكون العمل بخبر الواحد واجباً ، بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة . وبتقدير دلالة ذلك على وجوب القبول ، لكنها دلالة ظنية ، فلا يحتج بها فى الاصول

ومنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله » أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، والامر للوجوب . ومن أخبر عن الرسول بما سمعه منه ، فقد قام بالقسط وشهد لله ، فكان ذلك واجبا عليه ، وانما يكون ذلك واجبا أن لو كان القبول واجباً ، والا كان وجود الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع

ولقائل أن يقول : لا أسلم دلالة الآية علي وجوب القيام بالقسط والشهادة لله علي ما يأتي . وان سلمنا دلالتها على وجوب ذلك ، غير أنا نقول بموجب الآية . فان الشهادة لله ، والقيام بالقسط ، إنما يكون فيما يجوز العمل به . وأما مالا يجوز العمل به فلا يكون قياما بالقسط ، ولا شهادة لله . وعند ذلك ، فيتوقف العمل بالآية فى وجوب قبول خبر الواحد . علي أنه قام بالقسط ، وأنه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به ، وهو دور ممتنع . وإن سلمنا أنه شهد لله ، وقام بالقسط ، ولكن لا نسلم أنه واجب القبول ، ودليله ماسبق وبتقدير دلالة الآية على وجوب القبول ، ولكن لجهة الظن ، فلا يصح

ومنها ما اشتهر ، واستفاض بالنقل المتواتر عن النبى ، ﷺ أنه كان ينفذ آحاد الصحابة الى النواحى

والقبائل والبلاد بالدعاء الى الاسلام ، وتبليغ الاخبار والاحكام ، وفصل الخصومات ، وقبض الزكوات ونحو ذلك ، مع علمنا بتكليف المبعوث اليه بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم ، والعمل بمقتضي مايقول ، مع كون المنفذ من الآحاد . ولو لم يكن خبر الواحد حجة ، لما كان كذلك

ولقائل أن يقول : وان سلمنا تنفيذ الآحاد بطريق الرسالة ، والقضاء وأخذ الزكوات ، والفتوي . وتعليم الاحكام . فلا نسلم وقوع تنفيذ الآحاد بالاخبار التي هي مدارك الاحكام الشرعية ليجتهدوا فيها . وذلك محل النزاع . سلمنا صحة التنفيذ بالاخبار الدالة على الاحكام الشرعية . وتعريفهم إياها ولكن لا نسلم أن ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة . بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث اليهم بما تواتر بضم خبر غير ذلك الواحد إليه . ومع هذه الاحتمالات . فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه

وقد اورد على هذه الحجة سؤالان آخران لاوجه لهما : الاول أن النبي صلى الله عليه وسلم . كما أنه كان ينفذ الآحاد لتبليغ الاخبار . كان ينفذهم لتعريف وحدانية الله تعالى . وتعريف الرسالة . فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار بالاحكام الشرعيـة . لكان حجة في تعريف التوحيد والرسالة . وهو خلاف الاجماع

الثاني أن من الجائز أن يكون تنفيذ الآحاد بالاخبار عن أحكام شرعية كانت معلومة للمبعوث لهم قبل إرسال ذلك الواحد بها . كما أنهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد قبل إرسال ذلك الواحد اليهم على أصلكم

والجواب : عن الاول أن انفاذ الآحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول . لكونه خبر واحد . بل إنما كان واجب القبول من جهة مايخبرهم به من الادلة العقلية . ويعرفهم من الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم . ولا كذلك فيما يخبر به من الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية

وعن الثاني أنهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي دل عليها خبر الواحد . لما احتيج الى إرساله لتعريفهم لما قد عرفوه . لما فيه من تحصيل الحاصل كيف وان تعريف المعلوم بالخبر المظنون محال ، وهذا بخلاف ما إذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة . فان تنفيذ الواحد لا يعرف وجوب العمل بقوله بل إنما يعرف المخبر به على ماهو عليه . وذلك لم يكن معروفا قبل خبره ، فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيداً

والاقرب في هذه المسألة إنما هو التمسك باجماع الصحابة . ويدل علي ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن العد والحصر . المتفقة على العمل بخبر الواحد . ووجوب العمل به . فمن ذلك ماروى عن أبي بكر الصديق . رضي الله عنه . أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة . أن النبي أطعمها السدس . فجعل لها السدس ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس . وهو قوله ، ﷺ « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » وعمل أيضا بخبر حمل بن مالك في الجنين . وهو قوله : كنت بين جاريتين لى (يعني ضرتين) فضربت إحداهما الاخرى بمسطح . فألقت جنينا ميتاً . فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة . فقال عمر : لو لم نسمع بهذا . لقضينا فيه بغير هذا . وروى عنه أنه قال . كدنا نقضي فيه برأينا . وأيضا فانه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها . فأخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب اليه أن يورث امرأة اشيم الضبابي من ديته فرجع اليه . وأيضا فانه كان يرى في الاصابع نصف الدية . ويفاضل بينها . فيجعل في الخنصر ستة ، وفي البنصر تسعة . وفي الوسطى والسبابة عشرا عشرا . وفي الابهام خمسة عشرة . ثم رجع إلى خبر

عمرو بن حزم أن فى كل أصبع عشرة

ومن ذلك عمل عثمان وعلي . رضى الله عنهما ، بخبر فريعة بنت مالك فى اعتداد المتوفي عنها زوجها فى منزل زوجها ، وهو أنها قالت : جئت الى النبي ﷺ بعد وفاة زوجى أستأذنه في موضع العدة فقال ﷺ : امكثي حتى تنقضى عدتك

ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلام بخبر الواحد وقوله : كنت إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعنى الله بما شاء منه . واذا حدثنى غيره حلفته فاذا حلف صدقته

ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الخدرى فى الربا فى النقد . بعد أن كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة

ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار أن الحائض تنفر بلا وداع . ومن ذلك ما روى عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقى أبا طلحة وأبا عبيدة وأبى بن كعب شرابا من فضيخ التمر . إذ أتانا آت . فقال إن الخمر قد حرمت . فقال أبو طلحة : قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها . قال فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله . حتى تكسرت

ومن ذلك عمل أهل قبا فى التحول من القبلة بخبر الواحد أن القبلة قد نسخت . فالتفتوا إلى الكعبة بخبره

ومن ذلك ما روى عن ابن عباس أنه بلغه عن رجل أنه قال إن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بنى اسرائيل . فقال ابن عباس كذب عدو الله. أخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله ، ﷺ ، ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى بني اسرائيل صاحب الخضر ، فعمل بخبر أبي حتى كذب الرجل وسماه عدو الله . ومن ذلك ما روي أنه لما باع معاوية شيئاً من أوانى ذهب وورق بأكثر من وزنه أنه قال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله ، ﷺ ، ينهى عن ذلك . فقال له معاوية : لا أرى بذلك بأساً . فقال أبو الدرداء : من يعذرنى من معاوية ، أخبره عن رسول الله ، ﷺ ويخبرنى عن رأيه ، لا أساكنك بأرض أبدا . ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه أبو بكر الصديق من قوله : الائمة من قريش ، ومن قوله « الانبياء يدفنون حيث يموتون ، ومن قوله : نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة . وعملهم باجمعهم فى الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة : فعلته أنا ورسول الله ، ﷺ ، واغتسلنا . وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج فى المخابرة . وذلك ما روى عن ابن عمر أنه قال . كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً ، حتى روي لنا رافع بن خديج أن النبي ، ﷺ نهى عن ذلك ، فانتهينا ، والى غير ذلك من الوقائع التى لا تحصى عدداً ، وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غير نكير . وعلى هذا جرت سنة التابعين ، كعلي بن الحسين ومحمد بن على وجبير بن مطعم ونافع ابن جبير وخارجة بن زيد وأبى سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء ابن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصرين (يعنى الكوفة والبصرة) الى حين ظهور المخالفين

فان قيل . ما ذكرتموه من الأخبار في اثبات كون خبر الواحد حجة أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على كونها حجة ، وهو دور ممتنع . سلمنا عدم الدور ، ولكن لا نسلم أن الصحابة عملوا بها ، بل من الجائز أنهم عملوا بنصوص متواترة أوبها مع ما اقترن بها من المقاييس ، أو قرائن الاحوال ، او غير ذلك من الاسباب . سلمنا أنهم عملوا بها لاغير ، لكن كل الصحابة أو بعضهم ، الاول ممنوع ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والثانى مسلم ، لكن لا حجة فيه

قولكم لم يوجد له نكير ، لا نسلم ذلك . وبيانه من وجوه

منها رد أبي بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة ، حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة . ومنها رد أبي

بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في رد الحكم بن أبي العاص . ومنها رد عمر خبر أبي موسى الاشعرى فى الاستيذان ، وهو قوله «سمعت رسول الله ، ﷺ ، يقول . اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له ، فلينصرف » حتى روي معه أبو سعيد الخدرى . ومنها رد على ، رضى الله عنه ، خبر أبي سنان الاشجعى فى المفوضة ، وانه كان لا يقبل خبر أحد ، حتى يحلفه ، سوى أبي بكر . ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه

سلمنا عدم الرد والانكار ظاهرا ، غير ان سكوت الباقين عن الانكار لا يدل على الموافقة لما سبق فى مسائل الاجماع ، سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فيما تلقوه بالقبول ، وعملوا بموجبه ، أو مطلقا فى كل خبر الاول مسلم ، وذلك لان اتفاقهم عليه يدل على صحته قطعا ، نفيا للخطأ عن الاجماع ، والثانى ممنوع وعلى هذا ، فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه ، سلمنا دلالة ماذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة وبيانه من جهة المعقول ، والمنقول

أما المنقول ! فمن جهة الكتاب ، والسنة

أما الكتاب ، فقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) ، وقوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن) ذكر ذلك في معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن ، فكان ممتنعاً

وأما السنة ، فما روى عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه توقف فى خبر ذى اليدين حين سلم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، عن اثنتين وهو قوله (أقصرت الصلاة أم نسيت) حتى أخبر أبو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه ، فأتم وسجد للسهو . وأما المعقول فمن وجوه

الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد ، اذا ظن صدقه فى الفروع ، لجاز ذلك في الرسالة والاصول ، وهو ممتنع

الثاني أن الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق ، وهو مقطوع به ، فلا تجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنوناً

الثالث أن العمل بخبر الواحد يفضى إلى ترك العمل بخبر الواحد ، لانه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له

الرابع أن قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد ، فلا يجوز للمجتهد ذلك ، كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر

والجواب عن السؤال الاول أن ما ذكرناه من الاخبار ، وإن كانت آحادها آحاداً ، فهي متواترة من جهة الجملة ، كالاخبار الواردة بسخاء حاتم ، وشجاعة عنترة

وعن الثاني أنهم لو عملوا بغير الاخبار المروية ، لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله ، ولا سيما فى موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر من الاخبار . كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر (لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا) وقول ابن عمر (حتي روى لنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ، فانتهينا) وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين إلى غير ذلك . وجدهم فى طلب الاخبار ، والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها

وعن الثالث أن عمل بعض الصحابة ، بل الاكثر من المجتهدين منهم باخبار الآحاد ، مع سكوت

الباقين عن النكير ، دليل الاجماع على ذلك ، كما سبق تقريره فى مسائل الاجماع . وما رووه من الاخبار أو توقفوا فيه إنما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها ، مع كونهم متفقين على العمل بها . ولهذا ، أجمعنا على أن ظواهر الكتاب والسنة حجة ، وإن جاز تركها والتوقف فيها لامور خارجة عنها

وعن الرابع أن اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما يوجب العلم بصدقه ، أن لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن ، وليس كذلك ، بدليل تعبدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، والعمل بالقياس على ما يأتى . واذا كان اتباعهم لخبر الواحد ، لكونه ظنياً مضبوطاً بالعدالة ، كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها ضرورة بالاتفاق عليه من تلك الجهة ، وذلك يعم خبر كل عدل

وأما المعارضة بالآيات ، فجوابها ما سبق فى بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلا

وعن السنة ، أنه ، عليه السلام ، إنما توقف فى خبر ذي اليدين لتوهمه غلطه لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير . ومع ظهور أمارة الوهم فى خبر الواحد يجب التوقف فيه ، فحيث وافقه الباقون على ذلك ، ارتفع حكم الامارة الدالة على وهم ذى اليدين ، وعمل بموجب خبره . كيف وان عمل النبى ، ﷺ ، بخبر أبى بكر وعمر وغيرهما ، مع خبر ذى اليدين ، عمل بخبر لم ينته إلى حد التواتر ، وهو موضع النزاع . وفى تسليمه تسليم المطلوب

وعن المعارضة الاولى من المعقول أنها منتقضة بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة . كيف والفرق حاصل . وذلك أن المشترط فى إثبات الرسالة والاصول الدليل القطعى ، فلم يكن الدليل الظنى معتبرا فيها ، بخلاف الفروع

وعن الثانية من وجهين :

الاول أن براءة الذمة غير مقطوع بها بعد الوجود والتكليف فى نفس الامر . بل الشغل محتمل . وان لم يظهر لنا سبب الشغل ، فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون

الثانى أنه منتقض بالشهادة والفتوى

وعن الثالث أن تجويز وجود خبر معارض للخبر الذى ظهر لا يمنع من الاحتجاج به . وإلا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، لانه ما من واحد منها إلا ويجوز ورود ناسخ له أو مخصص له ، بل ولما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ، ولما ساغ أيضاً للقاضى الحكم بشهادة الشاهدين ، ولا للعامى الاخذ بفتوى المجتهد له ، لجواز وجود ما يعارضه وذلك خلاف الاجماع

وعن الرابع أنه إنما لم يجز تقليد العالم للعالم ، لاستوائهما فى درجة الاجتهاد . وليس تقليد أحدهما للآخر أولى من العكس ، ولا كذلك المجتهد مع الراوى ، فانهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوى من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه

وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الاجماع فى هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون ، وان كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك

وعلى هذا ، فمن اعتقد كون المسألة قطعية . فقد تعذر عليه النفى والاثبات . لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ، ومن اعتقد كونها ظنية ، فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة ، والله أعلم بالصواب

القسم الثانى

فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد
وما يتشعب عنها من المسائل

أما الشروط فمنها مالابد منها ، ومنها ماظن أنها شروط وليست كذلك

أما الشروط المعتبرة فهى أربعة

الشرط الاول : أن يكون الراوى مكلفاً

وذلك لان من لايكون مكلفاً ، إما أن يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه ، كالمجنون والصبي غير المميز فلا تقبل روايته لتمكن الخلل فيها . وإما أن يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة ، كالصبي المميز والمراهق الذى لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير ، فلا تقبل روايته لالعدم ضبطه ، فانه قادر عليه متمكن منه ، ولا لما قيل من أنه لايقبل إقراره على نفسه ، فلا يقبل قوله على غيره بطريق الاولى ، لانه منتقض بالعبد وبالمحجور عليه ، فانه لايقبل إقراره على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع ، بل لانا أجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق ، لاحتمال كذبه ، مع أنه يخاف الله تعالى ، لكونه مكلفاً فاحتمال الكذب من الصبي مع أنه لايخاف الله تعالى لعدم تكليفه يكون أظهر من احتمال الكذب فى حق الفاسق ، فكان أولى بالرد . ولا يلزم من قبول قوله فى إخباره أنه متطهر ، حتى انه يصح الاقتداء به في الصلاة ، مع أن الظن بكونه متطهراً شرط فى صحة الاقتداء به وقبول روايته ، لان الاحتياط والتحفظ في الرواية أشد منه فى الاقتداء به فى الصلاة . ولهذا ، صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ، ولا تقبل روايته ، وان ظن صدقه

ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات

فانما كان اعتماده في ذلك على أن الجنايات فيما بينهم مما تكثر ، وأن الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن ، وهى شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم . وليس ذلك جاريا على منهاج الشهاده ولا الرواية . وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبل البلوغ ، وكان ضابطاً لها ، وأداها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه ، فانها تكون مقبولة ، لانه لاخلل فى تحمله ولا فى إدائه ويدل على قبول روايته الاجماع ، والمعقول

أما الاجماع فمن وجهين

الاول أن الصحابة أجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة مطلقاً ، من غير فرق بين ما تحملوه فى حالة الصغر وبعد البلوغ

الثانى إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه فى حالة الصبي وبعد البلوغ

وأما المعقول فهو أن التحرز فى أمر الشهادة أكثر منه في الرواية . ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ، والاكثر على ردها . ولم يختلف في قبول رواية العبد ، واعتبر العدد فى الشهادة بالاجماع ، واختلف في اعتباره في الرواية . وقد أجمعنا على أن ماتحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ ، إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته . فالرواية أولى بالقبول

الشرط الثانى : أن يكون مسلماً

وذلك ، لان الكافر إما أن لايكون منتمياً الى الملة الاسلامية ، كاليهودى والنصرانى ونحوه ، أو

هو منتم اليها كالمجسم

فان كان الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته ، لا لما قيل من أن الكفر أعظم أنواع الفسق ، والفاسق غير مقبول الرواية ، فالكافر أولى . وذلك لان الفاسق إنما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها . وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر ، اذا كان مترهباً عدلا في دينه معتقدا لتحريم الكذب ، ممتنعاً منه حسب امتناع العدل المسلم . وانما الاعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الامة الاسلامية على ردها سلباً لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته

وان كان الثاني ، فقد اختلفوا فيه : فمذهب أكثر أصحابنا ، كالقاضى أبى بكر والغزالى والقاضي عبد الجبار من المعتزلة ، أنه مردود الرواية . وقال أبو الحسين البصرى : ان كان ذلك فيمن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه ، فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه ، وان كان متحرجا فى مذهبه متحرزاً عن الكذب حسب احتراز العدل عنه ، فهو مقبول الرواية ، لان صدقه ظاهر مظنون . والمختار رده ، لا لما قيل من اجماع الامة على رده ، ولا لقياسه على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما فى الكفر المناسب لسلب أهلية هذا المنصب عنه ، اذ لا لا له

أما الاول ، فلأن للخصم « منع اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقاً ، ولا سبيل الى الدلالة عليه ، والقياس على الكافر الخارج عن الملة متعذر من جهة أن كفره أشد وأغلظ وأظهر من كفر من هو من أهل القبلة ، لكثرة مخالفته للقاعدة الاسلامية أصولا وفروعاً ، بالنسبة الى مخالفه المتأول لها . فكان اذلاله بسلب هذا المنصب عنه أولى . ومع هذه الاولوية ، فلا قياس ، بل الواجب الاعتماد على قوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبا ، فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة » أمر بالتثبت عند اخبار الفاسق . والكافر فاسق ، لان الكفر أعلى درجات الفسق . واذا كان فاسقاً ، فالآية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق ، فالكافر داخل تحتها ، وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق ، فهي عامة بالنظر الى المعني المومى اليه ، وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر علي كون الآتى به فاسقاً مطلقا فى كلام الشارع مع مناسبته له ، فكان ذلك علة للرد ، وهو متحقق فيما نحن فيه

فان قيل المرتب عليه رد الاخبار انما هو مسمى الفاسق ، وهو فى عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدرت منه كبيرة ، أو واظب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر . وان سلمنا تناوله للكافر ، غير أنه معارض بقوله ﷺ « نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والكافر المتأول ، اذا كان متحرزا عن الكذب فقد ظهر صدقه ، فوجب العمل به للخبر

والجواب عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق فى الشرع بالمسلم ، وان كان ذلك عرفاً للمتأخرين من الفقهاء ، وكلام الشارع انما ينزل على عرفه ، لا على ما صار عرفاً للفقهاء . كيف وان حمل الآية على الفاسق المسلم مما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق ، نظرا الى قضية المفهوم ، وهو خلاف الاجماع ولا يخفي أن حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل ، أو ما اختلف فى كونه دليلا علي خلاف الاصل

وعن السؤال الثانى أن العمل بما ذكرناه أولى ، لتواتره أو خصوصه بالفاسق ، وأنه غير متفق على تخصيصه ومخالفته ، وما ذكروه آحاد ، وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهراً ، أو هو مخالف لخبر الكافر الخارج عن الملة ، والفاسق اذا ظن صدقه ، فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع

الشرط الثالث : أن يكون ضبطه لما يسمعه أرجح من عدم ضبطه ، وذكره له أرجح من سهوه ،

لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه

والا ، فبتقدير رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه ، أومعادلته له ، فروايته لا تكون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه أما على أحد التقديرين فلكون صدقه مرجوحا ، وأما على التقدير الآخر ، فلضرورة التساوى . وان جهل حال الراوي في ذلك ، كان الاعتماد على ماهو الاغلب من حال الرواة ، وان لم يعلم الاغلب من ذلك ، فلابد من الاختبار والامتحان

فان قيل إنه وإن غلب السهو على الذكر ، أو تعادلا ، فالراوى عدل ، والظاهر منه أنه لا يروى إلا مايثق من نفسه بذكره له وضبطه . ولهذا ، فان الصحابة أنكرت على أبي هريرة كثرة روايته ، حتى قالت عائشة ، رضى الله عنها « رحم الله أبا هريرة ، لقد كان رجلا مهراراً في حديث المهراس » ومع ذلك قبلوا أخباره ، لما كان الظاهر من حاله أنه لا يروى إلا مايثق من نفسه بضبطه وذكره . وأيضاً فان الخبر دليل والاصل فيه الصحة ، فتساوى الضبط والاختلال ، والذكر والنسيان غايته أنه موجب للشك فى الصحة ، والشك في ذلك لا يقدح في الاصل ، كما اذا كان متطهرا ، ثم شك بعد ذلك أنه محدث أو طاهر فان الاصل ههنا لا يترك بهذا الشك

قلنا : اذا كان الغرض إنما هو غلبة السهو ، أو التعادل ، فالراوى . واذا كان الغالب من حاله أنه لا يروى إلا مايظن أنه ذاكره ، فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة روايته ، لان من شأنه النسيان يظن أنه مانسى ، وان كان ناسياً . وأما إنكار الصحابة على أبي هريرة كثرة الرواية ، فلم يكن ذلك لاختلال ضبطه وغلبة النسيان عليه ، بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذى لا يعرض لمن قلت روايته وان كان ذلك بعيداً

وما قيل من أن الخبر دليل ، والاصل فيه الصحة ، فلا يترك بالشك قلنا انما يكون دليلا ، والاصل فيه الصحة ، اذا كان مغلبا على الظن ، ومع عدم ترجيح ذكر الراوى على نسيانه لا يكون مغلبا على الظن فلا يكون دليلا لوقوع التردد فى كونه دليلا لا فى أمر خارج عنه ، ولا كذلك فيما اذا شك في الحديث ، ثم تيقن سابقة الطهارة ، فان تيقن الطهارة السابقة لا يقدح فيه الشك الطارىء ، وبالنظر اليه يترجح اليه أحد الاحتمالين ، فلا يبقي معه الشك في الدوام ، حتى أنه لو بقى الشك مع النظر الى الاصل ، لما حكم بالطهارة

الشرط الرابع : أن يكون الراوى متصفاً بصفة العدالة . وذلك يتوقف على معرفة (العدل) لغة وشرعاً

أما العدل فى اللغة ، فهو عبارة عن المتوسط فى الامور من غير إفراط فى طرفي الزيادة والنقصان ومنه قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أى عدلا ، فالوسط والعدل بمعنى واحد ، وقد يطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور ، وهو اتصاف الغير بفعل مايجب له . وترك مالا يجب ، والجور فى مقابلته ، وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى الفاعل الى غيره ، ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته : عادل

وأما فى لسان المتشرعة ، فقد يطلق ويراد به أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ . وقد قال الغزالى في معنى هذه الاهلية إنها عبارة عن استقامة السيرة والدين . وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً . حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه

وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات . فقد روى ابن عمر عن أبيه

عن النبي ﷺ . أنه قال « الكبائر تسع : الشرك بالله تعالى . وقتل النفس المؤمنة . وقذف المحصنة ، والزنا . والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم . وعقوق الوالدين المسلمين . والالحاد بالبيت الحرام »

وروى أبو هريرة مع ذلك : أكل الربا ، والانقلاب الى الاعراب بعد هجرة

وروى عن علي ، عليه السلام ، أنه أضاف الى ذلك : السرقة وشرب الخمر

وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين ، وعدم التورع عن الكذب . وذلك كسرقة لقمة . والتطفيف بحبة . واشتراط أخذ الاجرة على اسماع الحديث ونحوه

وأما بعض المباحات فما يدل على نقص المروءة . ودناءة الهمة . كالاكل في السوق . والبول في الشوارع وصحبة الارذال والافراط في المزح . ونحو ذلك مما يدل على سرعة الاقدام على الكذب . وعدم الاكتراث به

ولا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الامور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن من لا يجتنب هذه الامور أحرى أن لا يجتنب الكذب ، فلا يكون موثوقا بقوله . ولا خلاف أيضاً في اشتراط هذه الامور الاربعة في الشهادة

وتختص الشهادة بشروط أخر : كالحرية ، والذكورة ، والعدد والبصر ، وعدم القرابة ، والعداوة

وإذ أتينا على تحقيق شروط الرواية ، فلا بد من الاشارة الى ذكر مسائل متشعبة عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمان مسائل : —

المسألة الاولى

مذهب الشافعي واحمد ابن حنبل واكثر أهل العلم أن مجهول الحال غير مقبول الرواية ، بل لا بد من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته ، وكشف سريرته ، أو تزكية من عرفت عدالته وتعديله له

وقال أبو حنيفة واتباعه : يكتفى في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً

وقد احتج النافون بحجج :

الاولى : أن الدليل ينفي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ ، فتثبتوا » غير أنا خالفناه فيمن ظهرت عدالته بالاختبار بمعنى لا وجود له في محل النزاع ، وهو ما اختص به من زيادة ظهور الثقة بقوله ، فوجب أن لا يقبل . ولقائل أن يقول : الآية انما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق ، ومن ظهر اسلامه وسلم من الفسق ظاهراً ، لا نسلم انه فاسق حتى يندرج تحت عموم الآية . واحتمال وجود الفسق فيه لا يوجب كونه فاسقاً بدليل العدل المتفق على عدالته

الحجة الثانية : انه مجهول الحال فلا يقبل اخباره في الرواية دفعاً لاحتمال مفسدة الكذب ، كالشهادة في العقوبات . ولقائل أن يقول : : وان كان احتمال الكذب قائماً ظاهرا ، غير أن احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهراً أظهر من احتمال الكذب . ومع ذلك ، فاحتمال القبول يكون أولى من احتمال الرد ، ولا يمكن القياس على الشهادة ، لان الاحتياط في باب الشهادة أتم منه في باب الرواية . ولهذا ، كان العدد والحرية مشترطا في الشهادة دون الرواية ، ومتعبدا فيها بالفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية ، حتى انه لو قال « اعلم » بدل قوله « أشهد » لم يكن مقبولا . وعلى هذا ، فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك في الرواية

الحجة الثالثة ، قالوا : أجمعنا على أن العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي ﷺ ، وعلى أن بلوغ

رتبة الاجتهاد فى الفقه شرط فى قبول الفتوى ، فاذا لم يظهر حال الراوى بالاخبار ، فلا تقبل أخباره دفعاً للمفسدة اللازمة من فوات الشرط ، كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتى رتبة الاجتهاد فانه لا يجب على المقلد اتباعه اجماعا

ولقائل أن يقول : المجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام ، والسلامة من الفسق ظاهراً أو بمعنى آخر والاول مسلم ، غير أن ماهو الشرط متحقق فيما نحن فيه . والثانى ممنوع . كيف وإن ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق فى الحجة المتقدمة . وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع ، فالاعتبار بالمفتى غير ممكن . وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد أبعد فى الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعا من رتبة الاجتهاد في الاحكام الشرعية وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون أغلب من عدم صفة العدالة ، فلا يلزم من عدم قبول قول المفتى مع الجهل بحاله القول بعدم قبول قول الراوى مع الجهل بحاله

الحجة الرابعة أن عدم الفسق شرط فى قبول الرواية ، فاعتبر فيه الخبرة الباطنية مبالغة في دفع الضرر كما فى عدم الصبى والرق والكفر فى قبول الشهادة

ولقائل أن يقول ماذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق تقريره في الحجة الثانية . وبتقدير مناسبته ، فالقياس على الشهادة غير ممكن لما تقدم

الحجة الخامسة ، قالوا : رد عمر رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال ، وعلى عليه السلام رد قول الاشجعى في المفوضة ، واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ، ولم ينكره منكر ، فكان إجماعا

ولقائل أن يقول : أما رد عمر لخبر فاطمة إنما كان لانه لم يظهر له صدقها . ولهذا ، قال : كيف نقبل قول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . وما نحن فيه ليس كذلك ، فان من ظهر اسلامه وسلامته من الفسق ظاهرا ، فاحتمال صدقه لا محالة أظهر من احتمال كذبه . وأما رد على ، عليه السلام ، لخبر الاشجعى فانما كان أيضاً لعدم ظهور صدقه عنده . ولهذا ، وصفه بكونه بوالا على عقبيه ، أى غير محترز فى أمور دينه . ويجب أن يكون كذلك ، وإلا كان مخالفا لقوله ، ﷺ « نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر »

والمعتمد فى المسألة أنا نقول : القول بوجوب قبول رواية مجهول الحال يستدعى دليلا . والاصل عدم ذلك الدليل . والمسألة اجتهادية ظنية . فكان ذلك كافياً فيها

فان قيل : بيان وجود الدليل من جهة النص ، والاجماع ، والمعقول .

أما النص فمن جهة الكتاب والسنة .

أما الكتاب ، فقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ ، فتثبتوا » أمر بالتثبت مشروطاً بالفسق فما لم يظهر الفسق لا يجب التثبت فيه

وأما السنة ، فمن وجهين : الاول قوله عليه السلام « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق ، فكان داخلا تحت عموم الخبر . الثانى أن النبي ﷺ ، لما جاءه الاعرابى ، وقال (اشهد ان لا إله إلا الله) وشهد برؤية الهلال عنده ، قبل شهادته ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده اسلامه ، ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً ، فالرواية أولى

وأما الاجماع فهو أن الصحابة كانوا متفقين على قبول أقوال العبيد والنسوان والاعراب المجاهيل لما ظهر إسلامهم وسلامتهم من الفسق ظاهرا

وأما المعقول فمن وجهين : الاول أن الراوى مسلم لم يظهر منه فسق ، فكان خبره مقبولا

كاخباره

كاخباره بكون اللحم لحم مذكى ، وكون الماء طاهرا أو نجسا، وكون الجارية المبيعة رقيقة وكونه متطهرا عن الحدثين ، حتى يصح الاقتداء به ونحوه . والثانى انه لو أسلم كافر ، وروى عقيب اسلامه خبرا من غير مهلة ، فمع ظهور اسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد اسلامه ، يمتنع رد روايته. واذا قبلت روايته حال اسلامه ، فطول مدته في الاسلام أولى أن لاتوجب رده

والجواب عن الآية أن العمل بموجبها ، نفياً واثباتاً ، متوقف على معرفة كونه فاسقاً، أو ليس فاسقاً ، لاعلى عدم علمنا بفسقه . وذلك لا يتم دون البحث والكشف عن حاله

وعن الخبر الاول، من ثلاثة أوجه :

الاول أن النبي ، ﷺ ، أضاف الحكم بالظاهر الى نفسه ، ولا يلزم مثله فى حق غيره الا بطريق القياس عليه ، لا بنفس النص المذكور . والقياس عليه ممتنع ،لان ماللنبي، ﷺ ، من الاطلاع والمعرفة بأحوال المخبر لصفاء جوهر نفسه واختصاصه عن الخلق بمعرفة مالا يعرفه أحد منهم من الأمور الغيبية ، غير متحقق في حق غيره

الثاني أنه رتب الحكم على الظاهر ، وذلك، وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به ، فتخلف الحكم عنه فى الشهادة على العقوبات والفتوى يدل على انه ليس بعلة

الثالث ، المعارضة بقوله تعالى « إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » وليس العمل بعموم أحد النصين ، وتأويل الآخر أولى من الآخر ، بل العمل بالآية أولى ، لأنها متواترة ، وماذكروه آحاد

وعن الخبر الثانى : لانسلم أن النبي ، ﷺ ، لم يعلم من حال الأعرابي سوى الاسلام

وعن الاجماع ، لانسلم ان الصحابة قبلوا رواية أحد من المجاهيل فيما يتعلق باخبار النبي ، ﷺ . ولهذا ، ردوا رواية من جهلوه ، كرد عمر شهادة فاطمة بنت قيس ، ورد على شهادة الاعرابى

وعن الوجه الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع . وذلك من وجهين :الاول ان الرواية عن النبي ، ﷺ ،أعلى رتبة وأشرف منصباً من الاخبار فيماذكروه من الصور ، فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو ادنى الرتبتين قبوله فى اعلاهما . الثانى ان الاخبار فيماذكروه من الصور مقبول مع ظهور الفسق ، ولا كذلك فيما نحن فيه

وعن الوجه الثانى من المعقول بمنع قبول روايته دون الخبرة بحاله ، لاحتمال أن يكون كذوباً ، وهو باق على طبعه . وان قلنا : روايته فى مبدإ إسلامه ، فلا يلزم ذلك فى حالة دوامه ، لما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رقة القلب ، وشدة الاخذ بموجباته ، والحرص على امتثال مأموراته ، واجتناب منهياته على ما يشهد به العرف والعادة فى حق كل من دخل في أمر محبوب ، والتزامه ، فان غرامه به في الابتداء يكون أشد منه في دوامه

المسألة الثانية

الفاسق المتأول الذى لا يعلم فسق نفسه لا يخلو امنا أن يكون فسقه مظنوناً ، أو مقطوعا به

فان كان مظنونا ، كفسق الحنفى إذا شرب النبيذ ، فالاظهر قبول روايته وشهادته . وقد قال الشافعى ، رضى الله عنه : اذا شرب الحنفى النبيذ وأحده وأقبل شهادته

وان كان فسقه مقطوعا به ،فاما أن يكون ممن يرى الكذب ويتدين به ، أولا يكون كذلك : فان كان الاول ، فلا نعرف خلافا في امتناع قبول شهادته ، كالمخطائية من الرافضة ، لانهم يرون شهادة الزور

لموافقهم فى المذهب . وان كان الثاني ، كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار ، وقتلوا الاطفال والنسوان فهو موضع الخلاف . فمذهب الشافعى واتباعه واكثر الفقهاء أن روايته وشهادته مقبولة . وهو اختيار الغزالى وأبى الحسين البصرى وكثير من الاصوليين . وذهب القاضى أبو بكر والجبائي وأبو هاشم وجماعة من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته . وهو المختار

وقد احتج النافون بحجة ضعيفة . وذلك أنهم قالوا . أجمعنا على أن الفاسق المفروض، لو كان عالما بفسقه لم يقبل خبره. فاذا كان جاهلا بفسقه ، معتقدا أنه ليس بفاسق ، فقد انضم الى فسقه فسق آخر وخطيئة أخرى ، وهو اعتقاده فى الفسق أنه ليس بفسق ، فكان أولى أن لا يقبل خبره

ولقائل أن يقول : إذا لم يعتقد أنه فاسق ، وكان متحرجا محترزا في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية ، فكان إخباره مغلبا على الظن صدقه ، بخلاف ما إذا علم أن ما يأتى به فسقا ، فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية ، وعدم تحرزه عن الكذب فافترقا

والمعتمد فى ذلك النص والمعقول :

أما النص فقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ ، فتثبتوا) أمر برد نبأ الفاسق. والخلاف انما هو فيمن قطع بفسقه ، فكان مندرجا تحت عموم الآية. غير أنا خالفناه فيمن كان فسقه مظنونا ، وما نحن فيه مقطوع بفسقه ، فلا يكون فى معنى صورة المخالفة. وأيضا قوله تعالى « إن الظن لا يغني من الحق شيئا » غير أنا خالفناه فى خبر من ظهرت عدالته، وفيمن كان فسقه مظنونا، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل

وأما المعقول ، فهو أن القول بقبول خبره يستدعى دليلا ، والاصل عدمه

فان قيل: بيان وجود الدليل النص، والاجماع، والقياس :

أما النص فقوله، ﷺ « إنما أحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » والفاسق فيما نحن فيه محترز عن الكذب ، متدين بتحريمه ، فكان صدقه في خبره ظاهراً . فكان مندرجا تحت عموم الخبر

وأما الاجماع . فهو أن عليا عليه السلام. والصحابة قبلوا أقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم. ولم ينكر ذلك منكر . فكان ذلك إجماعا

وأما القياس فهو أن الظن بصدقه موجود. فكان واجب القبول مبالغة فى تحصيل مقصوده قياسا على العدل والمظنون فسقه

والجواب: عن الخبر ماسبق فى المسألة التى قبلها

وعن الاجماع : أنا لا نسلم أن كل من قبل شهادة الخوارج وقتلة عثمان كانوا يعتقدون فسقهم. فان الخوارج من جملة المسلمين والصحابة . ولم يكونوا معتقدين فسق أنفسهم. ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم . وإن قبلوا شهادتهم فلا يتحقق انعقاد الاجماع على قبول خبر الفاسق

وعن القياس بالفرق فى الاصول المستشهد بها أما في العدل فلظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب قبوله إعظاما له واجلالا بخلاف الفاسق وأما فى مظنون الفسق فلان حاله فى استحقاق منصب الشهادة والرواية أقرب من حال من كان فسقه مقطوعا به فلا يلزم من القبول ثم القبول ههنا

المسألة الثالثة

اختلفوا فى الجرح والتعديل : هل يثبت بقول الواحد أولا؟

فذهب قوم إلى أنه لا بد في التعديل والجرح من اعتبار العدد فى الرواية والشهادة وذهب آخرون إلى

الاكتفاء بالواحد فيهما . وهو اختيار القاضي أبي بكر

والذى عليه الاكثر إنما هو الاكتفاء بالواحد فى باب الرواية دون الشهادة . وهو الاشبه . وذلك لانه لا نص ولا اجماع في هذه المسألة يدل على تعيين أحد هذه المذاهب فلم يبق غير التشبيه والقياس

ولا يخفى أن العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية ، والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه ، فكان الحاق الشرط بالمشروط فى طريق اثباته أولى من الحاقه بغيره ، وقد اعتبر العدد فى قبول الشهادة دون قبول الرواية ، فكان الحكم فى شرط كل واحد منهما ما هو الحكم فى مشروطه

فان قيل : التزكية والتعديل شهادة ، فكان العدد معتبرا فيهما كالشهادة على الحقوق

قلنا : ليس ذلك أولى من قول القائل بأنها إخبار ، فلا يعتبر العدد فى قبولها ، كنفس الرواية

فان قيل : إلا أن ما ذكرناه أولى لما فيه من زيادة الاحتياط

قلنا : بل ما يقوله الخصم أولى حذرا من تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه . كيف وأن اعتبار قول الواحد في الجرح والتعديل أصل متفق عليه ، واعتبار قول ضم غيره اليه يستدعى دليلا . والأصل عدمه . ولا يخفى أن ما يلزم منه موافقة النفى الاصلى أولى مما يلزم منه مخالفته

المسألة الرابعة

اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما : فقال قوم : لا بد من ذكر السبب فيهما ، أما فى الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به ، فلعله اعتقده جارحا وغيره لا يراه جارحاً ، وأما فى العدالة فلأن مطلق التعديل لا يكون محصلا للثقة بالعدالة لجرى العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر

وقال قوم : لا حاجة إلى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي والجارح ، وهو اختيار القاضى أبي بكر

وقال الشافعى ، رضى الله عنه « لا بد من ذكر سبب الجرح ، لاختلاف الناس فيما يجرح به ، بخلاف العدالة ، فان سببها واحد لا اختلاف فيه

ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح والمختار إنما هو مذهب القاضى أبي بكر . وذلك ، لانه إما أن يكون المزكى والجارح عدلا بصيرا بما يجرح به ويعدل ، أو لا يكون كذلك . فان لم يكن عدلا ، أو كان عدلا وليس بصيرا ، فلا اعتبار بقوله . وان كان عدلا بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله ، اذ الغالب مع كونه عدلا بصيرا أنه ما أخبر بالعدالة والجرح ، الا وهو صادق في مقاله . فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به ، وان كان حقا الا أن الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل أنه أيضاً يكون عارفاً بمواقع الخلاف فى ذلك . والظاهر أنه لا يطلق الجرح الا فى صورة علم الوفاق عليها ، والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده ، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين . وبمثل هذا يظهر أنه ما أطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة ، والاحاطة بسريرة المخبر عنه ، ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال

المسألة الخامسة

اذا تعارض الجرح والتعديل ، فلا يخلو اما أن يكون الجارح قد عين السبب ، أو لم يعينه : فان لم يعينه ، فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه العدل ، ولانفاه لامتناع الشهادة على النفى .

وان عين السبب بأن يقول تقديرا : رأيته ، وقد قتل فلاناً ، فلا يخلو اما أن لا يتعرض المعدل لنفى ذلك ، أو يتعرض لنفيه

فان كان الاول ، فقول الجارح يكون مقدما لما سبق . وان تعرض لنفيه بأن قال : رأيت فلاناً المدعي قتله حيا بعد ذلك ، فهنا يتعارضان ، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد ، وشدة الورع والتحفظ ، وزيادة البصيرة الى غير ذلك مما ترجح به احدى الروايتين على الاخرى كما سيأتى تحقيقه

المسألة السادسة

في طرق الجرح والتعديل

أما طرق التعديل فمتفاوتة في القوة والضعف . وذلك ، لانه لا يخلو اما أن يصرح المزكي بالتعديل قولا ، أولا يصرح به

فان صرح به بأن يقول «هو عدل» رضاً ، فاما أن يذكر مع ذلك السبب بأن يقول (لانى عرفت منه كذا وكذا » أولا يذكر السبب . فان كان الاول ، فهو تعديل متفق عليه . وان كان الثانى فمختلف فيه . والاظهر منه التعديل ، كما سبق فى المسألة المتقدمة . فهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى الاول للاختلاف فيه ولنقصان البيان فيه بخلاف الاول

وأما ان لم يصرح بالتعديل قولا ، لكن حكم بشهادته ، أو عمل بروايته ، أو روي عنه خبرا فان حكم بشهادته فهو أيضاً تعديل متفق عليه . والا كان الحاكم فاسقاً بشهادة من ليس بعدل عنده . وهذه الطريق أعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما فى الاتفاق والاختلاف ، اللهم الا أن يكون الحاكم ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق . وأما بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما لاستوائهما فى الاتفاق عليهما . والاول ، وان اختص بذكر السبب ، فهذا مختص بالزام الغير بقبول الشاهد ، بخلاف الاول

وأما ان عمل بروايته على وجه علم أنه لا مستند له في العمل سواها ، ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فهو أيضا تعديل متفق عليه ، والا كان عمله برواية من ليس بعدل فسقاً . وهذا الطريق ، وان احتمل أن يكون العمل فيه مستندا الى ظهور الاسلام والسلامة من الفسق ظاهرا ، كما فى التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، فهو راجح على التعديل بالقول من غير ذكر السبب ، للاتفاق عليه والاختلاف فى ذلك ، ومرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب ، وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة أعلى من باب الرواية . ولذلك ، اشترط فيه ما لم يشترط فى باب الرواية كما سيأتى تعريفه فكان الاحتياط والاحتراز فيها أتم وأوفى

وأما ان روى عنه ، فهذا مما اختلف فيه هل هو تعديل أولا

ومنهم من فصل وقال : ان عرف من قول المزكي أو عادته أنه لا يروى الا عن العدل ، فهو تعديل ، والا فلا . وهو المختار . وذلك ، لان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها . ولا يلزم من روايته عنه ، مع عدم معرفته بعدالته ، أن يكون ملبسا مدلسا في الدين ، كما قيل . لانه انما يكون كذلك ان لو أوجبت روايته عنه على الغير العمل بها ، وليس كذلك . بل غايته أنه قال (سمعته يقول كذا) فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته . والا كان مقصرا . وهذا الطريق يشبه أن يكون مرجوحا بالنسبة الى باقي الطرق

أما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر ، ولا سيما ان اقترن بذكر السبب للاتفاق عليه والاختلاف في هذا

الطريق. ولهذا، يكون مرجوحاً بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرناه قبل

وأما بالنسبة الى العمل بالرواية ، فلاشتراكهما فى أصل الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها

وأما طرق الجرح فهو ان يصرح بكونه مجروحاً ، ويذكر مع ذلك سبب الجرح . وان لم يذكر معه سبب الجرح ، فهو جرح كما سبق فى المسألة المتقدمة ، لكنه دون الاول للاختلاف فيه ، وللاتفاق على الاول وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته . لجواز ان يكون ذلك بسبب غير الجرح . وذلك إما لمعارض . واما لانه غير ضابط اولغلبة النسيان والغفلة عليه ونحوه . ولا الشهادة بالزنا وكل مايوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة . لانه لم يأت بصريح القذف . وانما جاء ذلك محي الشهادة . ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد وقد قال به بعض الائمة المجتهدين . كاللعب بالشطرنج وشرب النبيذ ونحوه . ولا بالتدليس ، وذلك كقول من لم يعاصر الزهرى مثلا ولكنه روى عمن لقيه قولا يوهم انه لقيه . ولقوله : حدثنا فلان وراء النهر . موهما انه يريد جيحان . وانما يشير به الى نهر عيسي مثلا. لانه ليس بكذب . وانما هو من المعاريض المغنية عن الكذب

المسألة السابعة

اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة . وقال قوم إن حكمهم في العدالة حكم من بعدهم فى لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية . ومنهم من قال انهم لم يزالوا عدولا الى حين ماوقع من الاختلاف والفتن فيما بينهم . وبعد ذلك ، فلابد من البحث في العدالة عن الراوى أو الشاهد منهم ، اذ لم يكن ظاهر العدالة ومنهم من قال بأن كل من قاتل عليا عالما منهم ، فهو فاسق مردود الرواية والشهادة ، لخروجهم عن الامام الحق . ومنهم من قال بردرواية الكل وشهادتهم ، لان أحد الفريقين فاسق ، وهو غير معلوم ولامعين . ومنهم من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته ، اذا انفرد ، لان الاصل فيه العدالة ، وقد شككنا في فسقه ، ولا يقبل ذلك منه مع مخالفة التحقق فسق أحدهما من غير تعيين

والمختار إنما هو مذهب الجمهور من الائمة ، وذلك بما تحقق من الادلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم . فمن ذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أى عدولا . وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وهو خطاب مع الصحابة الموجودين فى زمن النبى ، ﷺ . ومنها قوله ﷺ « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » والاهتداء بغير عدل محال . وقوله ﷺ « ان الله اختارلى أصحابا وأصهارا وأنصاراً » واختيار الله تعالى لايكون لمن ليس بعدل . ومنها ماظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذى لامراء فيه من مناصرتهم للرسول ، والهجرة اليه ، والجهاد بين يديه ، والمحافظة على أمور الدين ، وإقامة القوانين ، والتشدد في امتثال أوامر الشرع ونواهيه ، والقيام بحدوده ومراسيمه ، حتى إنهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام. ولا أدل على العدالة أكثر من ذلك

وعند ذلك ، فالواجب أن يحمل كل ماجرى بينهم من الفتن على أحسن حال ، وان كان ذلك إنما لما أدي اليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ماصار اليه ، وانه أوفق للدين وأصلح للمسلمين . وعلي هذا ، فاما أن يكون كل مجتهد مصيبا ، أو أن المصيب واحد ، والآخر مخطىء فى اجتهاده . وعلى كلا التقديرين ، فالشهادة والرواية من الفريقين لاتكون مردودة . أما بتقدير الاصابة فظاهر ، وأما بتقدير الخطأ مع الاجتهاد فبالاجماع . وإذ أتينا على ماأردناه من بيان عدالة الصحابة ، فلابد من الاشارة إلى بيان من يقع عليه اسم الصحابي

المسألة الثامنة

اختلفوا فى مسمى الصحابى : فذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل إلى أن الصحابى من رأى النبى ﷺ ، وان لم يختص به اختصاص المصحوب ، ولا روى عنه ، ولا طالت مدة صحبته . وذهب آخرون إلى أن الصحابى إنما يطلق على من رأى النبي ﷺ ، واختص به اختصاص المصحوب ، وطالت مدة صحبته ، وان لم يروعنه . وذهب عمر بن يحيى إلى أن هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبى ﷺ ، وأخذ عنه العلم

والخلاف فى هذه المسألة . وان كان آيلا الى النزاع فى الاطلاق اللفظى ، فالاشبه إنما هو الاول . ويدل على ذلك ثلاثة أمور

الاول أن الصاحب اسم مشتق من الصحبة ، والصحبة تعم القليل والكثير ، ومنه يقال صحبته ساعة ، وصحبته يوماً وشهراً ، وأكثر من ذلك ، كما يقال : فلان كلمني وحدثنى وزارنى ، وان كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة

الثانى أنه لو حلف أنه لا يصحب فلانا فى السفر ، أو ليصحبنه ، فانه يبر ويحنث بصحبته ساعة

الثالث أنه لو قال قائل : صحبت فلانا ، فيصح أن يقال : صحبته ساعة أو يوماً أو أكثر من ذلك ، وهل أخذت عنه العلم ورويت عنه ، أولا ، ولولا أن الصحبة شاملة لجميع هذه الصور ، ولم تكن مختصة بحالة منها ، لما احتيج الى الاستفهام

فان قيل : إن الصاحب في العرف إنما يطلق على المكاثر الملازم ، ومنه يقال : أصحاب القرية ، وأصحاب الكهف والرقيم ، وأصحاب الرسول ، وأصحاب الجنة ، للملازمين لذلك ، وأصحاب الحديث للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم . ويدل علي ذلك أنه يصح أن يقال : فلان لم يصحب فلانا ، ايكنه وفد عليه أو رآه ، أو عامله

والاصل فى النفى أن يكون محمولا على حقيقته ، بل ولا يكفي ذلك بل لابد مع طول المدة من أخذ العلم والرواية عنه . ولهذا ، يصح أن يقال المزنى صاحب الشافعي ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبى حنيفة . ولا يصح أن يقال لمن رآهما وعاشرهما طويلا ، ولم يأخذ عنهما ، أنه صاحب لهما

والجواب عن الشبهة الاولى أنا لا نسلم أن اسم الصاحب لا يطلق إلا على المكاثر الملازم ، ولا يلزم من صحة اطلاق اسم الصاحب على الملازم المكاثر كما في الصور المستشهد بها امتناع اطلاقه على غيره ، بل يجب ان يقال بصحة اطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة ، نظرا الى ما وقع به الاشتراك نفيا للتجوز ، والاشتراك عن اللفظ وصحة النفى إنما كان لان الصاحب فى أصل الوضع ، وان كان لمن قلت صحبته أو كثرت ، غير انه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته . فان أريد نفى الصحبة بالمعني العرفي ، فحق . وان أريد نفيها بالمعنى الاصلى ، فلا يصح

وهذا هو الجواب عما قيل من اشتراط أخذ العلم والرواية عنه أيضا

واذا عرف ذلك ، فلو قال من عاصر النبي ، ﷺ ، أنا صحابى مع اسلامه وعدالته ، فالظاهر صدقه . ويحتمل أن لا يصدق فى ذلك ، لكونه متهماً بدعوى رتبة يثبتها لنفسه ، كما لو قال : أنا عدل ، أو شهد لنفسه بحق

هذا ما أردناه من الشروط المعتبرة . وأما الشروط التى ظن أنها شروط ، وليست كذلك ، فشروط منها أنه ليس من شرط قبول الخبر العدد ، بل يكفى فى القبول خبر العدل الواحد ، خلافا للجبائى ، فانه

قال : لايقبل الا أن يضاف اليه خبر عدل آخر ، أوموافقة ظاهرا ، وان يكون منتشرا فيما بين الصحابة أوعمل به بعض الصحابة ونقل عنه أيضا أنه لايقبل الخبر فى الزنا الامن أربعة . والوجه فى الاحتجاج والانفصال ماسبق فى مسالة وجوب التعبد بخبر الواحد . وأيضاً فليس من شرطه الذكورة لما اشتهر من أخذ الصحابة باخبار النساء ، كماسبق بيانه . ولا البصر ، بل يجوز قبول رواية الضرير إذا كان حافظاً لما يسمعه ، وله آلة ادائه . ولهذا كانت الصحابة تروى عن عائشة ماتسمعه من صوتها ، مع أنهم لايرون شخصها . ولا عدم القرابة ، بل تجوز رواية الولد عن الوالد ، وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك . ولا عدم العداوة ، لان حكم الرواية عام ، فلايختص بواحد معين ، حتى تكون العداوة مؤثرة فيه . ولا الحرية . بل هـذه الامور انما تشترط في الشهادة . ولايشترط أيضا فى لراوى أن يكون مكثرا من سماع الاحاديث مشهور النسب . لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يروسوى خبر واحد . على قبول رواية من لايعرف نسبه . اذا كان مشتملا على الشرائط المعتبرة . ولايشترط أيضا أن يكون فقيها عالماً بالعربية وبمعنى الخبر . وسواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة . خلافا لابى حنيفة فيما يخالف القياس . لقوله ﷺ : « نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها » الى قوله : « فرب حامل فقه ليس بفقيه » دعا له وأقره على الرواية . ولولم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولان الصحابة سمعوا أخبار آحاد لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ولان الاعتماد على خبر النبي ﷺ والظاهر من الراوى اذا كان عدلا متديناً أنه لايروى الا مايتحققه على الوجه الذى سمعه

القسم الثالث

فى مستند الراوى وكيفية روايته

الراوى لايخلو إما أن يكون صحابيا أوغير صحابى فان كان صحابياً فقداتفقوا على أنه اذا قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا أوأخبرنى أوحدثني أوشافهنى رسول الله بكذا فهو خبر عن النبي ﷺ واجب القبول واختلفوا في مسائل

المسألة الاولى

اذاقال الصحابى : قال رسول الله كذا ، اختلفوا فيه فذهب الأكثرون الى أنه سمعه من النبي ، ﷺ ، فيكون حجة من غير خلاف . وقال القاضى أبو بكر : لايحكم بذلك ، بل هو متردد بين أن يكون سمعه من النبي عليه السلام ، وبين أن يكون قد سمعه من غيره . وبتقدير أن يكون قد سمعه من غير النبي ، ﷺ ، فمن قال بعدالة جميع الصحابة ، فحكمه حكم مالو سمعه من النبي ، ﷺ . ومن قال بأن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوى منهم ، فحكمه حكم مراسيل تابع التابعين . وسيأتى تفصيل القول فيه

والظاهر أن ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع امكان سماعه من الواسطة ، لأن قوله « قال » يوهم السماع من النبى ، ﷺ ، من غير واسطة ايهاماً ظاهرا . والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة انه لايأتي بلفظ يوهم معني ، ويريد غيره

المسالة الثانية

اذا قال الصحابى (سمعت رسول الله . ﷺ . يأمر بكذا أو ينهى عن كذا) اختلفوا في

كونه حجة . فذهب قوم الى أنه ليس بحجة ، لان الاحتجاج إنما هو بلفظ النبي ، ﷺ ، وقول الصحابي «سمعته يأمر وينهي» لا يدل على وجود الامر والنهي من النبي . ﷺ . لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي . فلعله سمع صيغة اعتقد أنها أمر أو نهي . وليست كذلك عند غيره . ويحتمل أنه سمع النبي . ﷺ . يأمر بشيء أو ينهى عن شيء . وهو ممن يعتقد أن الامر بالشيء نهي عن جميع أضداده . وأن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده . فنقل الامر والنهي . وليس بأمر ولا نهي عند غيره

والذي عليه اعتماد الاكثرين أنه حجة . وهو الاظهر . وذلك لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة أن يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق . وعند ذلك فالظاهر من حاله أنه لا ينقل الا ما تحقق أنه أمر أو نهي من غير خلاف ، نفياً للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده أمراً ولا نهياً

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ، وأوجب علينا كذا وحرم علينا كذا ، أو أبيح لنا كذا ، فمذهب الشافعي وأكثر الائمة أنه يجب إضافة ذلك الى النبي عليه السلام . وذهب جماعة من الاصوليين والكرخي من أصحاب أبي حنيفة الى المنع من ذلك ، مصيراً منهم الى أن ذلك متردد بين كونه مضافاً الى النبي عليه السلام ، وبين كونه مضافا الى أمر الكتاب أو الامة ، او بعض الائمة . وبين ان يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس ، واضافه الى صاحب الشرع ، بناء على ان موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع

واذا احتمل واحتمل ، لا يكون مضافاً الى النبي ﷺ بل ولا يكون حجة . والظاهر مذهب الشافعي . وذلك . لان من كان مقدما على جماعة . وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه . فاذا قال الواحد منهم : امرنا بكذا . ونهينا عن كذا . فالظاهر انه يريد امر ذلك المقدم ونهيه والصحابة بالنسبة الى النبي ﷺ على هذا النحو . فاذا قال الصحابي منهم : امرنا أو نهينا : كان الظاهر منه امر النبي ، ﷺ ونهيه . ولا يمكن حمله على امر الكتاب ونهيه . لانه لو كان كذلك . لكان ظاهراً للكل ، فلا يختص بمعرفته الواحد منهم ، ولا على امر الامة ونهيها . لان قول الصحابي : امرنا ونهينا قول الامة ، وهم لا يأمرون وينهون انفسهم ولا على امر الواحد من الصحابة اذ ليس امر البعض للبعض اولى من العكس كيف وان الظاهر من الصحابي انه انما يقصد بذلك تعريف الشرع وذلك لا يكون ثابتا بأمر الواحد من الصحابة ونهيه ولا ان يكون ذلك بناء على ماقيل من القياس والاستنباط لوجهين

الاول ان قول الصحابي : امرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وان كان مامورا باتباع حكمه فذلك غير موجب للامر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس

الثاني ان قوله : امرنا ونهينا بكذا عن كذا إنما يفهم منه مطلق الامر والنهي لا الامر باتباع حكم القياس

المسألة الرابعة

اختلفوا في قول الصحابي : من السنة كذا . فذهب الاكثرون الى أن ذلك محمول على سنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، خلافا لابي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة . والمختار مذهب الاكثرين ،

وذلك لما ذكرناه فى المسألة المتقدمة

فان قيل : اسم السنة متردد بين سنة النبي ، وسنة الخلفاء الراشدين ، على ما قال ، ﷺ «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليه بالنواجذ» واذا كان اللفظ متردداً بين احتمالين . فلا يكون صرفه الى أحدهما دون الآخر أولى من العكس

قلنا : وان سلمنا صحة اطلاق السنة على ما ذكروه ، غير أن احتمال إرادة سنة النبي ، صلي الله عليه وسلم ، أولى لوجهين :

الاول أن سنة النبي ، ﷺ ، أصل ، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ، ﷺ ، ومقصود الصحابي انما هو بيان الشريعة . ولا يخفى أن اسناد ما قصد بيانه الى الاصل أولى من اسناده الى التابع

الثانى أن ذلك هو المتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ السنة فى كلام الصحابي لما ذكرناه فى المسألة المتقدمة ، فكان الحمل عليه أولى

المسألة الخامسة

اذا قال الصحابي : كنا نفعل كذا ، وكانوا يفعلون كذا ، وذلك كقول عائشة : «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه» ، وكقول ابراهيم النخعي : «كانوا يحذفون التكبير حذفا» فهو عند الاكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم ، خلافا لبعض الاصوليين . ويدل على مذهب الاكثرين أن الظاهر من الصحابي أنه انما أورد ذلك فى معرض الاحتجاج ، وانما يكون ذلك حجة أن لو كان ما نقله مستنداً الى فعل الجميع ، لان فعل البعض لا يكون حجة علي البعض الآخر ، ولا على غيرهم

فان قيل : لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لكان إجماعاً ، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد فيه . وحيث سوغتم ذلك دل على عوده الى البعض دون الكل

قلنا : تسويغ الاجتهاد فيه انما كان لان اضافة ذلك الى الجميع وقع ظناً لا قطعاً . وذلك ، كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة فى الدلالة عن النبي ، ﷺ ، لما كان طريق اتباعه ظنيا ، وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد عندما اذا ثبت بطريق قاطع

وأما إن كان الراوي غير صحابي ، فمستنده فى الرواية اما قراءة الشيخ لما يرويه عنه ، أو القراءة على الشيخ ، أو اجازة الشيخ له ، أو أن يكتب له كتابا بما يرويه عنه ، أو يناوله الكتاب الذى يرويه عنه ، أو أن يرى خطا يظنه خط الشيخ بأنى سمعت عن فلان كذا

فان كان مستنده فى الرواية قراءة الشيخ ، فاما أن يكون الشيخ قد قصد اسماعه بالقراءة ، أو لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق : فان قصد اسماعه بالقراءة أو مع غيره ، فهذا هو أعلى الرتب فى الرواية ، وللراوى عنه أن يقول : حدثنا ، وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعته يقول كذا . وان لم يقصد اسماعه ، فليس له أن يقول ، حدثنا ، وأخبرنا ، لانه يكون كاذبا فى ذلك ، بل له أن يقول : قال فلان كذا ، وسمعته يقول كذا ويحدث بكذا ، ويخبر بكذا

وأما القراءة على الشيخ ، مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن الانكار ، من اكراه أو غفلة أو غير ذلك ، فقد اتفقوا على وجوب العمل به ، خلافا لبعض أهل الظاهر ، لانه لو لم تكن روايته صحيحة ، لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا ، لما فيه من إيهام صحة ما ليس بصحيح ، وذلك بعيد عن العدل المتدين . ثم اتفق القائلون بالصحة علي تسليط الراوى على قوله : أخبرنا وحدثنا فلان

قراءة عليه . واختلفوا في جواز قوله : حدثنا وأخبرنا مطلقاً ، والاظهر امتناعه ، لان ذلك يشعر بنطق الشيخ ، وذلك من غير نطق منه كذب

وأما اجازة الشيخ ، وذلك بأن يقول : أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني ، أو ماصح عندك من مسموعاتي ، فقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة : فجوزه أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل ، واكثر المحدثين ، واتفق هؤلاء على تسليط الراوي على قوله : أجازني فلان كذا ، وحدثني ، واخبرني إجازة . واختلفوا في قوله : حدثني وأخبرني مطلقاً . والذي عليه الاكثر ، وهو الأظهر ، أنه لا يجوز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : لا تجوز الرواية بالاجازة مطلقاً . وقال أبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة إنه ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي أجاز روايته ، جازت روايته بقوله : أخبرني وحدثني . وذلك ، كما لو كتب إنسان صكا ، والشهود يرونه ثم قال لهم : اشهدوا علي بجميع ما في هذا الصك ، فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب ، والا فلا . والمختار انما هو جواز الرواية بالاجازة ، وذلك لان المجيز عدل ثقة ، والظاهر أنه لم يجز الا ما علم صحته ، والا كان باجازته رواية مالم يروه فاسقاً ، وهو بعيد عن العدل . واذا علمت الرواية أو ظنت باجازته ، جازت الرواية عنه كما لو كان هو القاري ، أو قرىء عليه وهو ساكت

فان قيل انه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ، ولا ما يجري مجري فعله ، فلم يجز ان يقول الراوي عنه : أخبرني ، ولا حدثني لانه يكون كذبا ، ولانه قادر علي ان يحدث به . فحيث لم يحدث به دل علي أنه غير صحيح عنده

قلنا : هذا باطل بما اذا كان الراوي عن الشيخ هو القارىء ، فانه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ، ولا ما يجري مجراه ، وهو قادر علي القراءة بنفسه . ومع ذلك ، فانه يجوز للراوي أن يقول : أخبرني وحدثني ، حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث . وعلي ماذكرناه من الخلاف في الاجازة والخريف ، والمختار يكون الكلام فيما اذا ناوله كتاباً فيه حديث هو سماعه ، وقال له : قد أجزت لك أن تروي عني ما فيه وله أن يقول : ناولني فلان كذا ، وأخبرني ، وحدثني مناولة . وكذلك الحكم أيضا اذا كتب اليه بحديث وقال . أجزت لك روايته عني ، فانه يدل على صحته ، ويسلط الراوي على أن يقول : كاتبني بكذا ، وحدثني أو أخبرني بكذا كتابة . ولو اقتصر علي المناولة أو الكتابة دون لفظ الاجازة ، لم تجز له الرواية ، إذ ليس في الكتابة والمناولة مايدل على تسويغ الرواية عنه ، ولا على صحة الحديث في نفسه

وأما رؤية خط الشيخ بأني سمعت من فلان كذا ، فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه ، وسواء قال : هذا خطي ، أولم يقل ، لانه قد يكتب ماسمعه . ثم يشكك فيه ، فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقة ، اذ ليس لاحد رواية ماشك في روايته ، إجماعاً وعلى هذا ، فلو روى كتابا عن بعض المحدثين ، وشك في حديث واحد منه غير معين ، لم تجز له روايته شيء منه ، لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه . وكذلك ، لو روى عن جماعة حديثاً ، وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين ، فليس له الرواية عن واحد منهم ، لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه . والرواية مع الشك ممتنعة . نعم ، لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه ، فهذا مما اختلف فيه . فقال أبو حنيفة : لا يجوز روايته ولا العمل به ، لانه حكم على المروي عنه بأنه حدثه به ، فلا يجوز مع عدم العلم ، كما في الشهادة ، وقال الشافعي

وأبو يوسف ومحمد بن الحسن : تجوز له الرواية والعمل به ، لان ذلك مما يغلب على الظن صحته . ولهذا فان آحاد أصحاب رسول الله ، ﷺ ، كانوا يحملون كتب الرسول الى أطراف البلاد فى أمور الصدقات وغيرها ، وكان يجب على كل أحد الاخذ بها باخبار حاملها أنها من كتب الرسول ، وان لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ، ولا المحمول اليه . لكونها مغلبة على الظن . ولا كذلك في الشهادة ، لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ، ما لم يعتبر مثله فى الرواية ، كما ذكرناه فيما تقدم . وعلى هذا ، فلو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث ، انه صحيح ، فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه ، كما سبق فيما اذا ظن أنه يرويه ، مع الاتفاق على انه لا تجوز روايته عنه . بخلاف ما اذا ظن الرواية ، عنه

القسم الرابع

فيما اختلف فى رد خبر الواحد به — وفيه عشر مسائل

المسألة الاولى

اختلفوا فى نقل حديث النبي ، ﷺ ، بالمعنى دون اللفظ

والذى عليه اتفاق الشافعى ومالك وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل والحسن البصرى واكثر الائمة أنه يحرم ذلك على الناقل ، اذ كان غير عارف بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها ، وان كان عالما بذلك فالاولى له النقل بنفس اللفظ إذ هو ابعد عن التغيير والتبديل وسوء التأويل . وان نقله بالمعنى من غير زيادة فى المعني ، ولا نقصان منه ، فهو جائز

ونقل عن ابن سيرين وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته . وهو اختيار أبى بكر الرازى من أصحاب أبي حنيفة

ومنهم من فصل وقال بجواز ابدال اللفظ بما يرادفه ، ولا يشتبه الحال فيه ، ولا يجوز بما عدا ذلك والمختار مذهب الجمهور . ويدل عليه النص ، والاجماع ، والاثر ، والمعقول

أما النص ، فما روي ابن مسعود أن رجلا سأل النبي ، ﷺ ، وقال له : « يارسول الله ، تحدثنا بحديث لا نقدر أن نسوقه كما سمعناه ، فقال ﷺ « إذا أصاب أحدكم المعنى ، فليحدث » وأيضاً ، فان النبي ، ﷺ ، كان مقرراً لآحاد رسله الى البلاد في ابلاغ أوامره ونواهيه بلغة المبعوث اليهم دون لفظ النبي . ﷺ . وهو دليل الجواز

وأما الاجماع فما روي عن ابن مسعود أنه كان اذا حدث قال : قال رسول الله ، ﷺ . هكذا أو نحوه . ولم ينكر عليه منكر . فكان اجماعاً

وأما الاثر فما روى عن مكحول أنه قال : دخلنا على واثلة بن الاسقع . فقلنا « حدثنا حديثاً ليس فيه تقديم ولا تأخير » فغضب وقال «لا بأس اذا قدمت وأخرت إذا أصبت المعنى»

وأما المعقول فمن وجهين : الاول أن الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم . واذا جاز الابدال بغير العربية فى تفهيم المعني . فالعربية أولى . الثانى هو أنا نعلم أن اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه . ولهذا . فان النبي ﷺ . كان يذكر المعنى فى الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة . بل المقصود إنما هو المعنى . ومع حصول المعني . فلا اثر لاختلاف اللفظ

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول :

أما النص فقوله ﷺ « نضر الله أمرأ سمع مقالتى . فوعاها وأداها كما سمعها . فرب حامل فقه الى غير فقيه . ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه »

وأما المعقول فمن وجهين : الاول أن العلماء بالعربية وأهل الاجتهاد ، قد يختلفون فى معني اللفظ الوارد مع اتحاده ، حتى أن كل واحد منهم قد يتنبه منه على مالا يتنبه عليه الآخر . وعند ذلك ، فالراوى وإن كان عالما بالعربية واختلاف دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك فاذا أتي بلفظ يؤدى المعني الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال أن يكون ما أخل به هو المقصود ، أو بعض المقصود ، فلا يكون وافياً بالغرض من اللفظ ، وربما اختل المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير تعدد النقلة بان ينقل كل واحد ما سمعه من الراوى الذى قبله بالفاظ غير الفاظه علي حسب مايعقله من لفظه ، مع التفاوت اليسير في المعنى ، حتى ينتهي المعنى الاخير الى مخالفة المعنى المقصود باللفظ النبوى بالكلية ، وهو ممتنع

الثانى أن خبر النبى ، صلى الله عليه وسلم ، قول تعبدنا باتباعه ، فلا يجوز تبديله بغيره ، كالقرآن وكلمات الاذان والتشهد والتكبير

والجواب عن النص من وجهين :

الاول القول بموجبه ، وذلك لان من نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح أن يقال أدى ماسمع كما سمع . ولهذا ، يقال لمن ترجم لغة الى لغة ، ولم يغير المعنى ، أدى ماسمع كما سمع . ويدل على أن المراد من الخبر انما هو نقل المعنى دون اللفظ ، ماذكروه من التعليل . وهو اختلاف الناس في الفقه ، اذ هو المؤثر فى اختلاف المعنى . وأما الالفاظ التى لا يختلف اجتهاد الناس فى قيام بعضها مقام بعض ، فذلك مما يستوى فيه الفقيه والافقه ومن ليس بفقيه ، ولا يكون مؤثرا فى تغيير المعنى

الثانى أن هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ ، وذلك لان الظاهر أن الخبر المروي حديث واحد . والاصل عدم تكرره من النبى ، صلى الله عليه وسلم . ومع ذلك ، فقد روى بألفاظ مختلفة. فانه قد روى نضر الله امرأ ، ورحم الله امرأ ورب حامل فقه غير فقيه وروى لا فقه له

وعن المعنى الاول من المعقول أن الكلام انما هو مفروض فى نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان ، حتى إنه لو ظهرت فيه الزيادة والنقصان لم يكن جائزا

وعن الثانى بالفرق بين مانحن فيه وما ذكروه من الاصول المقيس عليها

أما القرآن فلأن المقصود من ألفاظه الاعجاز ، فتغييره مما يخرجه عن الاعجاز ، فلا يجوز . ولا كذلك الخبر ، فان المقصود منه المعنى دون اللفظ . ولهذا فانه ، لا يجوز التقديم والتأخير في القرآن ، وان لم يختلف المعنى ، كما لو قال بدل اسجدى واركعى ، اركعى واسجدى . ولا كذلك فى الخبر

وأما كلمات الاذان والتشهد والتكبير ، فالمقصود منها انما هو التعبد بها . وذلك لا يحصل بمعناها ، والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ . كيف وانه ليس قياس الخبر على ماذكروه أولى من قياسه على الشهادة حيث تجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد المعنى ، وان كان اللفظ مختلفاً

المسألة الثانية

اذا أنكر الشيخ رواية الفرع عنه ، فلا يخلو إما أن يكون انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع ، أو انكار نسيان وتوقف

فان كان الاول ، فلا خلاف فى امتناع العمل بالخبر ، لان كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه ،

ولا

ولابد من كذب أحدهما ، وهو موجب للقدح فى الحديث . غير أن ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين . لان كل واحد منهما عدل ، وقد وقع الشك فى كذبه . والاصل العدالة ، فلا تترك بالشك . وتظهر فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر

وأما ان كان الثاني ، فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به : فذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل فى أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين الى وجوب العمل به ، خلافا للكرخى وجماعة من أصحاب أبى حنيفة ولاحمد بن حنبل فى الرواية الاخرى عنه . ودليله الاجماع ، والمعقول

أما الاجماع ، فما روى أن ربيعة بن أبى عبد الرحمن روى عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قضى باليمين مع الشاهد ، ثم نسيه سهيل ، فكان يقول . حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبى هريرة عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، ويروى هكذا . ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك . فكان إجماعاً منهم على جوازه

وأما المعقول فمن وجهين : الاول أن الفرع عدل ، وهو جازم بروايته عن الاصل ، والاصل غير مكذب له ، وهما عدلان ، فوجب قبول الرواية والعمل بها . الثانى أن نسيان الاصل للرواية لا تزيد على موته وجنونه . ولو مات أو جن ، كانت رواية الفرع عنه مقبولة ، ويجب العمل بها إجماعا فكذلك ، اذا نسي

فان قيل : أما الاستدلال بقضية ربيعة ، فلا حجة فيه ، لاحتمال أن سهيل ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ، ومع الذكر فالرواية تكون مقبولة . ثم هو معارض بما روى أن عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب ، رضى الله عنه (أما تذكر يا أمير المؤمنين ، لما كنا فى الابل ، فأجنبت فتمعكت فى التراب ، ثم سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال : انما يكفيك أن تضرب بيديك) فلم يقبل عمر من عمار ما رواه ، مع كونه عدلا عنده ، لما كان ناسياً له

وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فلاصل وان لم يكن مكذبا للفرع ، غير أن نسيانه لما نسب اليه يجب أن يكون مانعاً من العمل به ، كما لو ادعى مدع أن الحاكم حكم له بشيء ، فقال الحاكم : لا أذكر ذلك ، فأقام المدعي شاهدين شهدا بذلك ، فانه لا يقبل . وكذلك اذا أنكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان ، فان الشهادة لا تقبل

والجواب عن قولهم إن سهيل ذكر الرواية . قلنا : لو كان كذلك ، لانطوي ذكر ربيعة ، وكان يروى عن شيخه ، كما لو نسى ، ثم تذكر بنفسه . وأما رد عمر لرواية عمار عند نسيانه ، فليس نظيرا لما نحن فيه . فان عمارا لم يكن راوياً عن عمر ، بل عن النبي ، صلى الله عليه وسلم . وحيث لم يعمل عمر بروايته ، فلعله كان شاكا في روايته ، أو كان ذلك كان مذهباً له ، فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين على ما سياتى تقريره

وأما الحاكم اذا نسي ما حكم به ، وشهد شاهدان بحكمه ، فقد قال مالك وابو يوسف : يلزمه الحكم بشهادتهما . وعندنا ، وان لم يجب عليه ذلك ، فهو واجب على غيره من القضاة

وأما القياس على الشهادة ، فلا يصح ، لان باب الشهادة أضيق من باب الرواية ، وقد اعتبر فيها من الشروط والقيود ما لم يعتبر فى الرواية ، وذلك كاعتبار العدد والحرية والذكورة ، ولا يقبل فيها العنعنة ، ولا تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب . ولو قال (أعلم) بدل قوله (أشهد لا يصح . ولا كذلك فى الرواية . فامتنع القياس

المسألة الثالثة

إذا روى جماعة من الثقات حديثاً ، وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث لا تخالف المزيد عليه ، كما لو روى جماعة أن النبي ، ﷺ ، دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، فقال : دخل البيت وصلي ، فلا يخلو إما أن يكون مجلس الرواية مختلفاً بان يكون المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس غير مجلس الباقين ، أو أن مجلس الرواية متحد ، أو يجهل الامران

فان كان المجلس مختلفا ، فلا نعرف خلافا في قبول الزيادة ، لاحتمال أن يكون النبى ، ﷺ ، قد فعل الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر ، والراوى عدل ثقة ، ولم يوجد مايقدح فى روايته ، فكانت روايته مقبولة . ولهذا ، فانه لو روي حديثا لم ينقله غيره مع عدم حضوره لم يقدح ذلك فى روايته ، وكذلك لو شهد اثنان على شخص بالفى درهم لزيد فى مجلس ، وشهدت بينة أخري عليه في مجلس آخر بالف ، لايكون ذلك قادحا فى الالف الزائدة ، مع أن باب الشهادة أضيق من باب الرواية كما قررنا

وأما إن اتحد المجلس ، فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهوا الى عدد لايتصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها ، فلا يخفى أن تطرق الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة ، يكون أولى من تطرق ذلك الى العدد المفروض ، فيجب ردها ، وإن لم ينتهوا الى هذا الحد ، فقد اتفق جماعة الفقهاء والمتكلمين علي قبول وجوب الزيادة ، خلافا لجماعة من المحدثين ولاحمد بن جنبل فى إحدى الروايتين عنه ، ودليل ذلك ان الراوي عدل ثقة ، وقد جزم بالرواية ، وعدم نقل الغير لها فلاحتمال أن يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل فى أثناء المجلس وسمع بعض الحديث أو خرج فى أثناء المجلس لطارىء أوجب له الخروج قبل سماع الزيادة . وبتقدير أن يكون حاضراً من أول المجلس الى آخره ، فلاحتمال أن يكون قد طرأ ماشغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو أو ألم أو وجوع أو عطش مفرط أو فكرة في أمر مهم أو اشتغال بحديث مع غيره والتفات اليه ، أو أنه نسيها بعد ماسمعها . ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية ، لايكون عدم نقل غيره للزيادة قادحاً فى روايته

فان قيل : هذه الاحتمالات وان كانت منقدحة فى حق من لم يرو الزيادة فاحتمال الغلط والسهو على الناقل للزيادة أيضا منقدح . وذلك ، بان يتوهم أنه سمع تلك الزيادة ، ولم يكن قد سمعها ، أو أنه سمعها من غير الرسول ، وتوهم سماعها من الرسول ، أو أنه ذكرها علي سبيل التفسير والتأويل ، فظن السامع أنها زيادة في الحديث المروي ، وذلك ، كماروي ابن عباس عن النبي ، ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى . قال ابن عباس : ولا أحسب غير الطعام إلا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث . وكذلك ماروى عن النبي ﷺ أنه قال : فاذا زادت الابل علي مائة وعشرين استؤنفت الفريضة » فظن الراوى أن الاستئناف إعادة للفرض الاول في المائة الاولى ، فقال : في كل خمس شاة وأدرج ذلك فى كلام النبي ، ﷺ . ومع تعارض الاحتمالات ، فليس العمل بالزيادة أولى من تركها ، بل الترجيح بجانب الترك لوجهين :

الاول أن احتمال تطرق الغلط والسهو علي الواحد أكثر من احتمال تطرقه الى الجماعة . الثاني أن الترك على وفق النفى الاصلى ، والاثبات على خلافه ، فكان أولى ، ولهذا ، فانه لو اجتمع المقومون على قيمة متلف ، وخالفهم واحد بزيادة فى تقويمه فى القيمة فان الزيادة تلغى بالاجماع

والجواب

والجواب عما عارضوا به من السهو فى حق راوى الزيادة ، أنه وان كان منقدحا . غير أن ماذكرناه من الاحتمالات فى حق من لم يرو الزيادة أكثر . ولان سهو الانسان عما سمعه يكون أكثر من سهوه فيما لم يسمعه أنه سمعه

وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال التفسير والتاويل ، وإن كان قائما . غير انه في غاية البعد إذ الظاهر من حال العدل الثقة أنه لايدرج في كلام النبى . ﷺ . ماليس فيه . لما فيه من التدليس والتلبيس ، ولو جوز مثل ذلك فما من حديث إلا ويمكن أن يتطرق اليه هذا الاحتمال . ويلزم من ذلك إبطال جميع الاحاديث

وماذكروه من الترجيح الاول فغير مطرد فيما إذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الآخرين وهو من جملة صور النزاع وبتقدير أن يكون أكثر ، فقد بينا أن الترجيح بجانب الواحد

وماذكروه من الترجيح الثانى فهو معارض بما إذا كانت الزيادة مقتضية لنفى حكم لولاها لثبت

وأما التقويم فحاصله يرجع إلى ظن وتخمين ، بطريق الاجتهاد . ولا يخفي أن تطرق الخطأ فى ذلك الى الواحد اكثر من تطرقه الى الجمع ، بخلاف الرواية ، فانها لا تكون الا بنقل ماهو محسوس بالسمع ، وتطرق الخطأ اليه بعيد

وأما إن جهل الحال فى أن الرواية عن مجلس واحد أو مجالس مختلفة ، فالحكم على ماسبق فيما اذا اتحد المجلس ، وقبول الزيادة فيه أولى ، نظراً الى احتمال اختلاف مجلس الرواية

هذا كله فيما إذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه

وأما إن كانت مخالفة له ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما ، فالظاهر التعارض خلافاً لبعض المعتزلة

وعلى هذا ، لو روى الواحد الزيادة مرة ، وأهملها مرة ، فى حديث واحد ، فالتفصيل والحكم على ماتقدم فيما اذا تعددت الرواة . فعليك بالاعتبار

وكذلك الخلاف فيما اذا أسند الخبر واحد ، وأرسله الباقون ، أو رفعه الى النبى ، ﷺ ، وأوقفه الباقون على بعض الصحابة

المسألة الرابعة

اذا سمع الراوى خبراً وأراد نقل بعضه وحذف بعضه ، فلا يخلو اما أن يكون الخبر متضمناً لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض ، أو يتعلق بعضها ببعض

فان كان الاول كقوله (المؤمنون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، ويرد عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم) فلا نعرف خلافا فى جواز نقل البعض وترك البعض . فان ذلك بمنزلة أخبار متعددة ، ومن سمع أخبارا متعددة فله رواية البعض دون البعض ، وان كان الاولى انما هو نقل الخبر بتمامه ، لقوله ﷺ (نضر الله امرأ سمع مقالتى ، فوعاها ، فاداها كما سمعها)

وان كان الثانى ، وذلك بان يكون الخبر مشتملا على ذكر غاية . كنهيه ﷺ عن بيع الطعام ، حتى تحوزه التجار الى رحالهم وكنهيه عن بيع الثمار حتى تزهى ، أو شرط : كقوله (من قاء أو رعف أو أمذى ، فليتوضأ وضوءه للصلاة) أو استثناء : كقوله (لا تبيعوا البر بالبر الى قوله إلا سواء بسواء مثلا بمثل) فاذا ذكر بعض الخبر . وقطعه عن الغاية أو الشرط أو الاستثناء فهو غير جائز لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع

المسألة الخامسة

خبر الواحد اذا ورد موجباً للعمل فيما تعم به البلوي كخبر ابن مسعود فى نقض الوضوء بمس الذكر ، وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من نوم الليل . وخبره فى رفع اليدين فى الركوع . والاكل فى الصوم ناسيا ونحوه. مقبول عند الاكثرين ، خلافا للكرخي و بعض اصحاب ابى حنيفة ودليل ذلك النص . والاجماع . والمعقول . والالزام .

أما النص ، فقوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) أوجب الانذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين ، وان كان آحادا ، وهو مطلق فيما تعم به البلوى ، وما لا تعم ، ولولا أنه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة ، وتقريره كما سبق

وأما الاجماع، فهو أن الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى . فمن ذلك ماروى عن ابن عمر أنه قال كنا نخابر أربعين سنة لانرى بذلك بأسا ، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي، ﷺ نهي عن ذلك ، فانتهينا » ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال ، إلى خبر عائشة وهو قولها « إذا التقى الختانان ، وجب الغسل، أنزل أو لم ينزل، فعلته أنا ورسول الله ﷺ ، واغتسلنا » ومن ذلك رجوع أبى بكر وعمر في سدس الجدة لما قال لها « أجد لك فى كتاب الله شيئا » الى خبر المغيرة، وهو قوله ان النبي، ﷺ ، أطعمها السدس وصار ذلك إجماعا

وأما المعقول فمن وجهين : الاول أن الراوي عدل ثقة، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه ، وذلك يغلب على الظن صدقه، فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى. الثانى أنه يغلب على الظن، فكان واجب الاتباع ، كالقياس ، والمسألة ظنية، فكان الظن فيها حجة

وأما الالزام فهو أن الوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة ووجوب الغسل من غسل الميت وافراد الاقامة وتثنيتها فمن قبيل ما تعم به البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتها الخصوم بأخبار الآحاد

فان قيل لا نسلم إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوي ، فان أبا بكر رد خبر المغيرة فى الجدة وماذكرتموه من المعقول فمبنى على أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون ، وليس كذلك.

وبيانه من وجهين

الاول ان ما تعم به البلوى ، كخروج الخارج من السبيلين ، ومس الذكر، مما يتكرر فى كل وقت . فلو كانت الطهارة مما تنتقض به ، لوجب على النبى ، ﷺ ، إشاعته وأن لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به، بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في إشاعته ، حتى لا يفضى ذلك الى ابطال صلاة أكثر الخلق ، وهم لا يشعرون، فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه

الثانى ان ذلك مما يكثر السؤال عنه، والجواب والدواعى متوفرة على نقله. فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه ، كانفراد الواحد بنقل قتل أمير البلد في السوق بمشهد من الخلق وطروء حادثة منعت الناس من صلاة الجمعة ، وان الخطيب سب الله ورسوله على راس المنبر ، الى غير ذلك من الوقائع . ولهذا فانه لما كان القرآن مما تعم به البلوي بمعرفته امتنع اثباته بخبر الواحد

وأما ماذكرتموه من الالزامات فغير مساوية في عموم البلوى لمس الذكر، فلا تكون فى معناه

والجواب عن رد أبى بكر بخبر المغيرة فى الجدة أنه لم يكن مطلقا. ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد

ابن مسلمة ، وخبرهما غير خارج عن الآحاد . وماذكروه في الوجه الاول من التكذيب فانما يصح أن لو كان النبي ﷺ ، مكلفا بالاشاعة على لسان أهل التواتر ، وهو غير مسلم . قولهم إنه يلزم من عدم ذلك ابطال صلاة أكثر الخلق ، لانسلم ، فان من لم يبلغه ذلك ، فالنقص غير ثابت فى حقه . ولا تكليف بمعرفة مالم يقم عليه دليل

وما ذكروه في الوجه الثاني فانما يلزم توفر الدواعى على نقله ان لو كان لا طريق الى اثباته سوى النقل المواتر . وأما اذا كان طريق معرفة ذلك انما هو الظن ، بخبر الواحد كاف فيه ولهذا جاز اثباته ، بالقياس اجماعا ، وما استشهدوا به من الوقائع ففير مناظرة لما نحن فيه ، اذ الطباع مما تتوفر على نقلها واشاعتها عادة ، فانفراد الواحد يدل علي كذبه

ثم ماذكره من الوجهين منتقض عليهم . حيث عملوا بأخبار الآحاد فيماذكرناه من صور الالزام ومس الذكر وان كان أعم في الوقوع من تلك الصور فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واقعة في عموم البلوى

وأما القرآن فانما امتنع اثباته بخبر الواحد ، لا لانه مما تعم به البلوى ، بل لانه المعجز في اثبات نبوة النبي ﷺ ، وطريق معرفته متوقف على القطع . ولذلك وجب على النبي إشاعته والقاؤه على عدد التواتر . ولا كذلك ما نحن فيه : فان الظن كاف فيه . ولذلك يجوز اثباته بالقياس . وما عدا القرآن مما أشيع إشاعة اشترك فيها الخاص والعام ، كالعبادات الخمس ، وأصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق ، وغير ذلك من الاحكام مما كان يجوز أن لا يشيع . فذلك إما بحكم الاتفاق ، وإما لانه صلى الله عليه وسلم كان متعبداً باشاعته . والله أعلم

المسألة السادسة

اذا روى الصحابي خبرا ، فلا يخلو إما أن يكون مجملا ، أو ظاهرا أو نصاً قاطعا في متنه

فان كان مجملا مشتركا بين محامل على السوية ، كلفظ القروء ونحوه ، فان حمله الراوى علي بعض محامله ، فان قلنا إن اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله ، كما سيأتي تقريره ، فهو القسم الثانى ، وسياتى الكلام فيه . وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله ، فلا نعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوى عليه ، لان الظاهر من حال النبي ﷺ ، أنه لا ينطق باللفظ المجمل . لقصد التشريع وتعريف الاحكام ، ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية تعين المقصود من الكلام . والصحابي الراوى المشاهد للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه . ولا يبعد أن يقال بان تعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر ، فان انقدح له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال ، وجب عليه اتباعه ، والا فتعيين الراوى صالح للترجيح ، فيجب اتباعه

وأما ان كان اللفظ ظاهرا فى معنى ، وحمله الراوى علي غيره ، فمذهب الشافعي وأبي الحسين الكرخى وأكثر الفقهاء أنه يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تأويل الراوى : ولهذا قال الشافعى كيف أترك الخبر لاقوال أقوام ، لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث ؟

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوى . وقال القاضي عبد الجبار إن لم يكن لمذهب الراوى وتاويله وجه ، سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم ، لذلك التاويل ، وجب المصير اليه . وان لم يعلم ذلك بل جوز أن يكون قد صار اليه لدليل ظهر له ، من نص أو قياس وجب النظر الى ذلك الدليل . فان كان مقتضياً لما ذهب اليه ، وجب المصير اليه والا فلا . وهذا اختيار أبي الحسين البصري

والمختار أنه ان علم مأخذه في المخالفة ، وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ماذهب اليه الراوى ، وجب اتباع ذلك الدليل ، لان الراوى عمل به ، فانه ليس عمل احد المجتهدين حجة على الآخر . وان جهل مأخذه فالواجب العمل بظاهر اللفظ . وذلك لان الراوى عدل ، وقد جزم بالرواية عن النبي ، ﷺ ، وهو الاصل فى وجوب العمل بالخبر ، ومخالفة الراوى له ، فيحتمل أنه كان لنسيان طرأ عليه ، ويحتمل أنه كان لدليل اجتهد فيه ، وهو مخطىء فيه ، أو هو مما يقول به دون غيره من المجتهدين ، كما عرف من مخالفة مالك ، لخبر خيار المجلس بما رآه من إجماع أهل المدينة على خلافه . ويحتمل أنه علم ذلك علماً لامراء فيه ، من قصد النبي له . واذا تردد بين هذه الاحتمالات ، فالظاهر لايترك بالشك والاحتمال . وعلى كل تقدير فبمخ لفته للخبر ، لايكون فاسقاً ، حتى يمتنع العمل بروايته . وبهذا ، يندفع قول الخصم انه إن أحسن الظن بالراوى وجب حمل الخبر على ماحمله عليه ، وان أسىء به الظن امتنع العمل بروايته

وأما ان كان الخبر نصا في دلالته ، غير محتمل للتاويل والمخالفة ، فلا وجه لمخالفة الراوى له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ . ولعله يكون ناسخا فى نظره ، ولا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين . وماظهر فى نظره لايكون حجة على غيره . واذا كان ذلك محتملا ، فلا يترك النص الذى لا احتمال فيه ، لامر يحتمل

المسألة السابعة

خبر الواحد العدل ، اذا ثبت أن النبي ، ﷺ عمل بخلافه فلا يرد له الخبر ان لم يكن النبى ﷺ ، داخلا تحت عمومه ، أو كان داخلا تحت عمومه ، لكنه قام الدليل على أن مافعله من خواصه التى لا يشاركه فيها أحد وإن لم يكن من خواصه فيجب العمل بالراجح من الفعل أو الخبر ، ان تعذر تخصيص أحدهما بالآخر . وان عمل بخلافه أكثر الأمة ، فهم بعض الامة ، فلا يرد الخبر بذلك إجماعاً ، وان خالف باقي الحفاظ للراوي فيما نقله فالمختار الوقف فى ذلك نظراً الى أن تطرق السهو والخطا الى الجماعة ، وان كان أبعد من تطرقه الى الواحد غير أن تطرق السهو الى مالم يسمع انه سمع أبعد من تطرق السهو الى ماسمع أنه لم يسمع

المسألة الثامنة

اتفقت الشافعية والحنابلة وأبو يوسف وأبو بكر الرازى من أصحاب أبى حنيفة ، وأكثر الناس على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد ، وفى كل مايسقط بالشبهة ، خلافا لابى عبد الله البصرى والكرخى ودليل ذلك أنه يغلب على الظن ، فوجب قبوله لقوله ﷺ : « نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر » ولأنه حكم يجوز إثباته بالظن ، بدليل ثبوته بالشهادة ، وبظاهر الكتاب ، فجاز إثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام الظنية ، والمسألة ظنية ، فكان الظن كافياً فيها . وسقوطه بالشبهة لو كان ، لكان مانعاً من الاعمال والاصل عدم ذلك ، وعلى من يدعيه بيانه

فان قيل : خبر الواحد مما يدخله احتمال الكذب ، فكان ذلك شبهة في درء الحد ، لقوله ﷺ (ادرؤا الحدود بالشبهات) فهو باطل باثباته بالشهادة ، فانها محتملة للكذب ، ومع ذلك يثبت بها

المسالة التاسعة

خبر الواحد ، إذا خالف القياس ، فاما أن يتعارضا من كل وجه بان يكون أحدهما مثبتاً لما نفاه الآخر ، أو من وجه دون وجه ، بان يكون أحدهما مخصصاً للآخر

فان كان الاول ، فقد قال الشافعى ، رضى الله عنه وأحمد بن حنبل والكرخي ، وكثير من الفقهاء

إن الخبر مقدم على القياس . وقال أصحاب مالك : يقدم القياس . وقال عيسى بن إبان : إن كان الراوى ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه ، قدم خبره على القياس ، وإلا فهو موضع اجتهاد

وفصل أبو الحسين البصرى ، فقال: علة القياس الجامعة أن إما تكون منصوصة أو مستنبطة : فان كانت منصوصة ، فالنص عليها إما أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع : فان كان مقطوعا به ، وتعذر الجمع بينهما ، وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على حكمها ، وهو مقطوع به ، وخبر الواحد مظنون ، فكانت مقدمة

وإن لم يكن النص على العلة مقطوعاً به ، ولا حكمها في الاصل مقطوعاً به ، فيجب الرجوع الى خبر الواحد لاستواء النصين فى الظن ، واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة ، بخلاف النص الدال على العلة ، فانه إنما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وان كان حكمها ثابتا قطعا فذلك موضع الاجتهاد

وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل إما أن يكون ثابتا بخبر واحد أو بدليل مقطوع به فان كان ثابتا بخبر واحد فالاخذ بالخبر أولى . وان كان ثابتا قطعا ، قال فينبغى أن يكون هذا موضع الاختلاف بين الناس . ومختاره أنه مجتهد فيه ، وقال القاضى أبو بكر بالوقف

والمختار في ذلك أن يقال : إما أن يكون متن خبر الواحد قطعيا ، أو ظنيا : فان كان متنه قطعيا فعلة القياس إما أن تكون منصوصة ، أو مستنبطة فان كانت منصوصة وقلنا إن التنصيص على علة القياس لا يخرجه عن القياس — فالنص الدال عليها اما أن يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحد ، أو راجحاً عليه ، أو مرجوحا :

فان كان مساويا فخبر الواحد أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة ، ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة

وان كان مرجوحا ، فخبر الواحد أولى مع دلالته على الحكم من غير واسطة

وان كان راجحا على خبر الواحد ، فوجود العلة فى الفرع اما أن يكون مقطوعا به أو مظنونا : فان كان مقطوعا ، فالمصير الى القياس أولى ، وان كان وجودها فيه مظنونا ، فالظاهر الوقف . لان نص العلة . وان كان في دلالته على العلة راجحا غير أنه انما يدل على الحكم بواسطة العلة ، وخبر الواحد لا بواسطة . فاعتدلا

وأما ان كانت العلة مستنبطة . فالخبر مقدم على القياس مطلقا . ودليله النص . والاجماع . والمعقول

أما النص فما روى عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حيث بعثه الى اليمن قاضيا (بم تحكم ؟ — قال بكتاب الله — قال فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله — قال فان لم تجد ؟ قال أجتهد رأيي ، ولا آلو ، أخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفضيل بين المتواتر والآحاد . والنبي ﷺ أقره على ذلك ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله

وأما الاجماع ، فهو أن عمر ، رضى الله عنه ترك القياس في الجنين لخبر حمل بن مالك ، وقال « لولا هذا ، لقضينا فيه برأينا » وأيضا ماروى عنه أنه ترك القياس ، فى تفريق دية الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذى روى فى كل إصبع عشر من الابل ، وترك اجتهاده . وأيضا ، فانه ترك اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد ، وقال : « أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار اجماعاً

وأما المعقول ، فهو أن خبر الواحد راجح على القياس ، وأغلب على الظن ، فكان مقدما عليه ، وبيان ذلك أن الاجتهاد فى الخبر واحتمال الخطأ فيه أقل من القياس ، لان خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوى ، وعن دلالته على الحكم ، وعن كونه حجة معمولا بها ، فهذه ثلاثة أمور

وأما القياس فانه ان كان حكم أصله ثابتاً بخبر الواحد ، فهو مفتقر الى الاجتهاد فى الامور الثلاثة . وبتقدير أن يكون ثابتا بدليل مقطوع به ، فيفتقر الى الاجتهاد فى كون الحكم فى الاصل مما يمكن تعليله أولا . وبتقدير إمكان تعليله ، فيفتقر الى الاجتهاد فى إظهار وصف صالح للتعليل . وبتقدير ظهور وصف صالح يفتقر الى الاجتهاد فى نفى المعارض له في الاصل . وبتقدير سلامته عن ذلك ، يفتقر الى الاجتهاد في وجوده في الفرع . وبتقدير وجوده فيه ، يفتقر الى الاجتهاد في نفى المعارض في الفرع من وجود مانع أو فوات شرط . وبتقدير انتفاء ذلك ، يحتاج الى النظر فى كونه حجة

فهذه سبعة أمور لا بد من النظر فيها . ومايفتقر فى دلالته الى بيان ثلاثة أمور لاغير ، فاحتمال الخطأ فيه يكون أقل احتمالا من احتمال الخطا فيما يفتقر فى بيانه الى سبعة أمور . فكان خبر الواحد أولى

وربما قيل في ترجيح خبر الواحد ههنا وجوه أخر واهية آثرنا الاعراض عن ذكرها ، لظهور فسادها باول نظر

فان قيل : أما ماذكرتموه من خبر معاذ ، فقد خالفتموه فيما إذا كانت العلة الجامعة فى القياس مقطوعا بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم

وماذكرتموه من الاجماع على تقديم خبر الواحد على القياس ، فغير مسلم . فان ابن عباس قد خالف في ذلك حيث انه لم يقبل خبر أبي هريرة فيما رواه عن النبي ، ﷺ من قوله « اذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا » لكونه مخالفا للقياس . وأيضا فانه رد خبر أبي هريرة فى التوضى مما مست النار بالقياس وقال « ألسنا نتوضأ بماء الحميم ، فكيف نتوضأ بما عنه نتوضا ؟ »

وأما ماذكرتموه من الترجيح ، فهو معارض الى مايتطرق الى الخبر من احتمال كذب الراوى ، وأن يكون فى نفسه كافرا أو فاسقاً أو مخطئا . واحتمال الاجمال لما فى دلالة الخبر والتجوز والاضمار ، والنسخ وكل ذلك غير متطرق الى القياس . وأيضا ، فان القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب ، وهو أقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس أولى ، وأيضا ، فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره . وثقة الانسان بنفسه أتم من ثقته بغيره . وأيضا ، فان خبر الواحد ، بتقدير اكذاب المخبر لنفسه ، يخرج الخبر عن كونه شرعياً ، ولا كذلك القياس

والجواب : قولهم إنكم خالفتم خبر معاذ ، قلنا : غايته أنا خصصناه في صورة لمعني لم يوجد فيما نحن فيه ، فبقينا عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة

قولهم إن ابن عباس قد رد خبر أبي هريرة بالقياس فيما ذكروه ، ليس كذلك . أما رده لخبر غسل اليدين ، فانما يمكن الاحتجاج به ، أن لو كان قد رده لمخالفة القياس المقتضى لجواز غسل اليدين من ذلك الاناء ، وليس كذلك

أما أولا ، فلانا لا نسلم وجود القياس المقتضي لذلك . وبتقدير تسليمه ، فهو إنما رده لا للقياس ، بل لانه لا يمكن الاخذ به . ولهذا قال ابن عباس : فماذا تصنع بالمهراس . والمهراس كان حجراً عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء . فاستبعد الاخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد . وقد وافق ابن عباس على ما تخيله من الاستبعاد عائشة ، حيث قالت « رحم الله أبا هريرة ! لقد كان رجلا

مهذارا ، فماذا يصنع بالمهراس ؟ »

وأما تركه لخبر التوضي مما مست النار ، فلم يكن بالقياس ، بل بما روى عن النبي ، ﷺ انه أكل كتف شاة مصلية ، وصلى ، ولم يتوضأ . ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر

وأما ما ذكروه من ترجيحات القياس على خبر الواحد فمندفعة

أما تطرق احتمال الكذب والكفر والفسق والخطأ الى الراوى ، وان كان منقدحا ، فمثله متطرق الى دليل حكم الاصل ، اذا كان ثابتاً بخبر الواحد . وهو من جملة صور النزاع . وبتقدير ثبوته بدليل مقطوع به ، فلا يخفى أن تطرق ذلك الى من ظهرت عدالته واسلامه ابعد من تطرق الخطأ الى القياس فى اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطأ فى القياس ، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق ، بخلاف الخطأ فى الاجتهاد ، فانه غير معاقب عليه ، بل مثاب

وما ذكروه من تطرق التجوز والاشتراك والنسخ الى خبر الواحد ، فذلك مما لا يوجب ترجيح القياس عليه ، بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة . فان جميع ذلك متطرق اليه ، وهو مقدم على القياس :

قولهم ان القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب به ، قلنا : وكذلك خبر الواحد ، فلا ترجيح من هذه الجهة . كيف وإنه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس ، مع انه غير معطل للكتاب ، أن يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية ، إذ الكلام مفروض فيما اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما

وقولهم إن الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه ، بخلاف خبر الواحد ، قلنا : إلا أن تطرق الخطأ اليه أقرب من تطرقه الى خبر الواحد لما سبق تقريره

وقولهم إن الخبر يخرج عن كونه شرعيا بأكذاب المخبر لنفسه بخلاف القياس ، قلنا : وبتقدير الخطأ فى القياس يخرج عن كونه قياسا شرعيا ، فاستويا . كيف وان الترجيح للخبر من جهات أخري غير ما ذكرناها أولا ، وهو انه مستند إلى كلام المعصوم ، بخلاف القياس ، فانه مستند الى اجتهاد المجتهد ، وهو غير معصوم وايضا ، فان القياس مفتقر الى جنس النص فى إثبات حكم الاصل . وفى كونه حجة . وخبر الواحد يصير قطعيا بما يعتضد به من جنسه حتى يصير متواترا . ولا كذلك القياس . فانه لا ينتهى الى القطع بما يعتضد به من جنس الاقيسة أصلا . فكان أولى

هذ كله فيما اذا تعارضا . وتعذر الجمع بينهما

واما ان كان احدهما أعم من الآخر فان كان الخبر هو الاعم . جاز ان يكون القياس مخصصا له . على ما سيأتى في تخصيص العموم . وان كان القياس أعم من خبر الواحد . فان قلنا : إن العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها وجب العمل بخبر الواحد فيما دل عليه وبالقياس فيما عدا ذلك جمعا بينهما وإن قلنا بان العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف فيما اذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد

المسألة العاشرة

اختلفوا فى قبول الخبر المرسل . وصورته . ما إذا قال من لم يلق النبي . ﷺ . وكان عدلا « قال رسول الله » فقبله أبو حنيفة . ومالك . واحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه . وجماهير المعتزلة . كابى هاشم . وفصل عيسى بن أبان . فقبل مراسيل الصحابة . والتابعين . وتابعي التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً ، دون من عداهؤلاء . وأما الشافعى ، رضى الله عنه ، فانه قال : إن كان المرسل من مراسيل الصحابة أو مرسلا قد أسنده غير مرسله أو ارسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول ، أو عضده قول صحابى ، أو قول

اكثر أهل العلم، أو أن يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة أو غيرها، كمراسيل ابن المسيب ، فهو مقبول، و إلا فلا. ووافقه على ذلك أكثر أصحابه، والقاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء والمختار قبول مراسيل العدل مطلقاً . ودليله الاجماع ،والمعقول

أما الاجماع فهو أن الصحابة والتابعين أجمعوا على قبول المراسيل من العدل : أما الصحابة فانهم قبلوا أخبار عبد الله بن عباس ، مع كثرة روايته . وقد قيل إنه لم يسمع من رسول الله ، ﷺ . سوي أربعة أحاديث ، لصغر سنه . ولما روى عن النبي ، ﷺ إنما الربا في النسيئة ، وأن النبي ، ﷺ ، لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة . قال في الخبر الاول ، لما روجع فيه : أخبرني به اسامة بن زيد . وقال في الخبر الثاني : أخبرني به أخي الفضل بن عباس . وأيضا ماروى بن عمر ، عن النبي، ﷺ ، أنه قال (من صلى على جنازة ، فله قيراط) وأسنده بعد ذلك الى ابي هريرة . وايضا ماروى ابو هريرة عن النبي ، ﷺ ، انه قال (من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم له) وقال : ما اناقلته ، ورب الكعبة : ولكن محمد قاله) فلما روجع فيه ، قال : حدثني به الفضل بن عباس . وايضا ماروى عن البراء بن عازب انه قال . ما كل مانحدثكم به سمعناه من رسول الله ، ﷺ ، ولكن سمعنا بعضه واما التابعون فقد كان من عادتهم إرسال الاخبار . ويدل على ذلك ماروى عن الاعمش أنه قال. قلت لابراهيم النخعي إذا حدثتني فاسند. فقال . اذا قلت لك حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبدالله ، فقد حدثني جماعة عنه . وايضا ماروى عن الحسن انه روى حديثاً ، فلما روجع فيه قال (اخبرني به سبعون بدرياً ويدل على ذلك ما اشتهر من إرسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان إجماعا

وأما المعقول فهو أن العدل الثقة إذا قال « قال رسول الله ﷺ ، كذا ، مظهرا للجزم بذلك ، فالظاهر من حاله أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أوظان أن النبي ، ﷺ ، قال ذلك . فانه لو كان ظانا أن النبي ، ﷺ ، لم يقله ، أوكان شاكا فيه ، لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه وإلا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره

فان قيل: لانسلم الاجماع . ودليله من جهة الاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أن المسألة اجتهادية ، والاجماع قاطع ، فلا يساعد في مسائل الاجتهاد

وأما من جهة التفصيل فهو أن غاية ماذكر مصير بعض الصحابة أوالتابعين الى الارسال ، وليس في ذلك مايدل على اجماع الكل

قولكم : لم ينكر ذلك منكر لانسلم ذلك . ولهذا ، باحثوا ابن عباس وابن عمر وأباهريرة في ذلك حتى أسند كل واحد ما أخبر به . وقال ابن سيرين « لا تاخذ بمراسيل الحسن وأبي العالية . وان سلمنا عدم النكير ، فغايته أنهم سكتوا ، والسكوت لا يدل على الموافقة ، لما سبق تقريره في مسائل الاجماع . سلمنا الموافقة : غير أن الارسال المحتج بوقوعه ، إنما وقع من الصحابة والتابعين . ونحن نقول بذلك ، لان الصحابي والتابعي إنما يروى عن الصحابي ، والصحابة عدول على ماسبق تحقيقه

وأما ماذكرتموه من المعقول فلا نسلم أن قول الراوي « قال رسول الله » تعديل للمروى عنه ، وذلك لانه قد يروى الشخص عمن لو سئل عنه ، لجرحه ، أو توقف فيه . فالراوي ساكت عن التعديل والجرح . والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلا ، وإلا كان السكوت عن التعديل جرحاً . ولهذا ، فان شاهد الفرع لو أرسل شهادة الاصل ، فانه لا يكون تعديلا لشاهد الاصل ، لما ذكرناه

قولكم : لو لم يكن ظانا للعدالة المروي عنه ، أو عالما بها ، لما جازله أن يجزم بالرواية عن النبي ، ﷺ ، قلنا : قد بينا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي ﷺ ، مع تجويز كذب الراوى ، وذلك قادح فى الرواية ، عن النبي ﷺ . واذا تعذر الجزم ، فليس حمل قوله (قال) على معنى (أظن أنه قال) أولى من حمله على (انى سمعت أنه قال) ولو حمل على (انى سمعت أنه قال) لم يكن ذلك تعديلا ، وعلي هذا فلا يكون بروايته مدلسا ولا ملبساً

سلمنا أن الارسال تعديل للمروى عنه . ولكن لا نسلم أن مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر أسباب العدالة كاف فى التعديل ، كما سبق

سلمنا أن مطلق التعديل كاف ، لكن اذا عين المروى عنه ولم يعرف بفسق . وأما اذا لم يعينه ، فلعله اعتقده عدلا فى نظره ، ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يطلع المعدل عليه . ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه

سلمنا دلالة ماذكرتموه على التعديل ، لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل ، و بيانه من ستة أوجه

الاول أن الجهالة بعين الراوى آكد من الجهل بصفته . وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته . ولا كذلك بالعكس . ولو كان معلوم العين ، مجهول الصفة ، لم يكن خبره مقبولا ، فاذا كان مجهول العين والصفة ، أولى أن لا يكون خبره مقبولا

الثانى أن من شرط قبول الرواية المعرفة بعدالة الراوى . والمرسل لا يعرف عدالة الراوى له ، فلا يكون خبره مقبولا لفوات الشرط

الثالث هو أن الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة . وقد ثبت أن الارسال فى الشهادة مانع من قبولها ، فكذلك الخبر

الرابع أنه لو جاز العمل بالمراسيل ، لم يكن لذكر أسماء الرواة والبحث عن عدالتهم معني

الخامس أنه لو وجب العمل بالمراسيل لزم في عصرنا هذا أن يعمل بقول الانسان : قال رسول الله ﷺ : كذا » وان لم يذكر الرواة ، وهو ممتنع

السادس أن الخبر خبران : تواتر وآحاد . ولو قال الراوي «أخبرنى من لا أحصيهم عدداً» لا يقبل قوله في التواتر . فكذلك فى الآحاد

والجواب قولهم : الاجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد ، قلنا : الذى لا يساعد انما هو الاجماع القاطع في متنه وسنده ، وماذكرناه من الاجماع السكوتى فظنى ، فلا يمتنع التمسك به في مسائل الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة

قولهم : لا نسلم عدم الانكار ، قلنا : الاصل عدمه

قولهم . انما باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة ، قلنا . المراجعة فى ذلك لا تدل على انكار الارسال ، بل غايته طلب زيادة علم لم تكن حاصلة بالارسال ، وقول ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقاً ، بل ارسال الحسن وأبى العالية لاغير لظنه أنهما لم يلتزما فى ذلك تعديل المروى عنه . ولهذا قال فانهما لا يباليان عمن أخذ الحديث منه ، لا على الارسال

قولهم . السكوت لا يدل على الموافقة ، قلنا . وان لم يدل عليها قطعا ، فهو دليل عليها ظنا ، كما سبق تقريره فى الاجماع

قولهم . نحن لا ننكر أن ارسال الصحابة والتابعين حجة ، قلنا . انما يصح ذلك ، أن لو كانوا

لا يروون الا عن الصحابي العدل ، وليس كذلك . ولهذا قال الزهري بعد الارسال . حدثني به رجل على باب عبد الملك . وقال عروة بن الزبير فيما أرسله . حدثني به بعض الحرسية

قولهم . لانسلم أن قول الراوي « قال رسول الله » تعديل للمروي عنه . قلنا دليله ماسبق

قولهم ان الراوي قد يروي عمن لو سئل عنه لجرحه أو عدله . قلنا ذلك انما يكون فيما اذا كان قد عين الراوي ووكل النظر فيه الى المجتهدين . ولا يجزم بان النبي صلى الله عليه وسلم . قال كذا ، بل غايته أنه قال ، قال فلان ان النبي صلى الله عليه وسلم ، قال كذا ، وأما اذا لم يعين ، فالظاهر أنه لايجزم بقوله قال النبي ﷺ الا وقد علم أوظن عدالة الراوي على ماسبق

وأما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الارسال في الرواية ، لان الشهادة قد اعتبر فيها من الاحتياط مالم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره

قولهم ، ان الجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب ، قلنا انما يكون كذبا ، ان لو ظن أوعلم أنه كاذب ، وأما اذا قال ذلك مع ظن الصدق ، فلا يكون كاذبا ، وان احتمل فى نفس الامر أن يكون المروى عنه كاذبا كما لو قال ، قال رسول الله ﷺ مع العنعنة

قولهم : سلمنا أن الارسال من الراوي تعديل للمروى عنه ، لكنه تعديل مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير ، قلنا : قد بينا أن التعديل المطلق دون تعيين سببه كاف فيما تقدم

قولهم لعله : اعتقده عدلا ولو عينه لعرفنا فيه فسقا لم يعرفه المعدل ، قلنا : وكان ذلك محتملا ، غير أن الظاهر عدمه ، ولاسيما مع تعديل العدل العالم بأحوال الجرح والتعديل ، وعدم الظفر بما يوجب الجرح . وأما اعتبار الرواية بالشهادة ، فقد عرف وجه الفارق فيهما

وما ذكروه من المعارضة الاولى ، فانما يصح ان لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي ، الجهل بصفته مطلقا ، وليس كذلك مع ما بيناه من أن الارسال يدل على تعديله من جهة الجملة ، وان جهلت عينه

وبهذا يبطل ماذكروه من المعارضة الثانية

وأما المعارضة الثالثة ، فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة

وأما المعارضة الرابعة ، فجوابها ببيان فائدة ذكر الراوى ، وذلك من وجهين :

الاول أن الراوى قد يشتبه عليه حال المروى عنه ، فيعينه ليكل النظر في أمره الى المجتهد ، بخلاف ما اذا أرسل

الثانى أنه اذا عين الراوى ، فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله يكون أقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره

وأما المعارضة الخامسة فمندفعة أيضا ، فانه مهما كان المرسل للخبر فى زماننا عدلا ، ولم يكذبه الحفاظ ، فهو حجة

وأما المعارضة السادسة ، فانما لم يصر الخبر بقول الواحد متواترا ، لان المتواتر يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه ، والواحد ليس كذلك ، فلا يحصل بخبره التواتر

واذا عرف أن المرسل مقبول من العدل ، فمن لم يقل به كالشافعى ، فقد قيل انه لا معنى لقوله إنه يكون مقبولا اذا أسنده غير المرسل أو أسنده المرسل مرة . لان الاعتماد فى ذلك إنما هو على الاسناد . لا على الارسال ولا معنى لقوله : انه يكون مقبولا اذا أرسله اثنان . وكانت مشايخهما مختلفة . لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول . وليس بحق . لان الظن الحاصل بصدق الراوي من الارسال مع هذه الامور

أقوى منه عند عدمهما

وعلى هذا . فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج باقواهما

واذا عرف الخبر المقبول وغير المقبول . فاذا تعارض خبران مقبولان . فالعمل باحدهما يتوقف على الترجيح . وسيأتي في قاعدة الترجيحات . باقصى الممكن ان شاء الله تعالى

النوع الثانى — فيما يتعلق بالنظر فى المتن

وفيه بابان

أولهما فيما يشترك فيه الكتاب . والسنة والاجماع

وثانيهما فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون ماعداهما من الادلة

الى هنا تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله الباب الأول

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع

والحمد لله أولا وآخراً

﴿ فهرست الجزء الاول من كتاب الاحكام في أصول الاحكام ﴾

	صحيفة
المقدمة	٢
القاعدة الاولى	
فى تحقيق مفهوم أصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته الخ . . .	٤
القسم الاول : — فى المبادىء الكلامية	٥
القسم الثانى : — فى المبادىء اللغوية	٧
الاصل الاول : — فى أنواع اللفظ	٨
الفصل الاول : — فى حقيقته	٨
الفصل الثانى : — في أقسام دلالته	٨
الفصل الثالث : — فى أقسام المفرد	٩
الفصل الرابع : — فى الاسم	٩
القسمة الاولى : —	٩
القسمة الثانية : —	١٣
القسمة : الثالثة —	١٤
القسمة الرابعة	٢٧
الفصل الخامس : — فى الفعل وأقسامه	٣١
الفصل السادس : — فى الحرف وأصنافه	٣١
الاصل الثانى :ـ فى مبدأ اللغات وطرق معرفتها	٣٨
القسم الثالث : — فى المبادىء الفقهية والاحكام الشرعية	٤١
الاصل الاول : — فى الحاكم	٤٢
الاصل الثانى : — فى حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من المسائل	٤٩
الفصل الاول : — فى حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل	٥٠
الفصل الثانى — فى المحظور —	٥٨
الفصل الثالث : — فى تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل	٦١
الفصل الرابع : — فى المكروه	٦٣
الفصل الخامس : ـ فى المباح وما يتعلق به من المسائل	
الفصل السادس : — فى الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار	٦٦
الصنف الاول :ـ الحكم على الوصف بكونه سبباً	٦٦
الصنف الثانى :ـ الحكم على الوصف بكونه مانعا	٦٧
الصنف الثالث الشرط :—	٦٧
الصنف الرابع :— الحكم بالصحة	٦٧
الصنف الخامس :— الحكم بالبطلان	٦٨
الصنف السادس : — العزيمة والرخصة	٦٨
الاصل الثالث : — في المحكوم فيه	٦٩
الاصل الرابع : فى المحكوم عليه	٧٨
القاعدة الثانية	
فى بيان الدليل الشرعي وأقسامه وما يتعلق به من أحكامه	٨١
القسم الاول : — فيما يجب العمل به مما يسمي دليلا شرعيا	٨٢
الاصل الاول: — في تحقيق معني الكتاب، وما يتعلق به من المسائل، لانه الاول والاولى بتقديم النظر فيه	٨٢
الاصل الثانى : — فى السنة	٨٧
المقدمة الاولى : — فى عصمة الانبياء عليهم السلام، وشرح الاختلاط فى ذلك الخ	
المقدمة الثانية : — فى معنى التأسى، والمتابعة، والموافقة، والمخالفة ، اذا الحاجة داعية الى معرفة ذلك الخ	٨٨
الاصل الثالث في الاجماع —	١٠٠
الاصل الرابع . فيما يشترك فية الكتاب والسنة والاجماع	١٤٤ خاتمة ١٤٥
النوع الاول — النظر في السند	١٤٥
الباب الاول — فى حقيقة الخبر وأقسامه	١٤٥
القسمة الاولى. ان الخبر ينقسم الى صادق وكاذب	١٤٩
القسمة الثانية — ان الخبر ينقسم الى مايعلم صدقه الخ	١٥٠
القسمة الثالثة — ان الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد	١٥١
الباب الثاني — فى المتواتر	١٥١
المقدمة — في بيان معنى التواتر والمواتر	١٥١
الباب الثالث — في اخبار الآحاد	١٦٠
القسم الاول فى حقيقة خبر الواحد —	١٦٠
المقدمة ـ في حقيقة خبر الواحد وشرح معناه	١٦٠
القسم الثاني — في شرائط العمل بخبر الواحد	١٧٨
القسم الثالث في مستند الراوى وكيفية روايته	١٨٩
القسم الرابع . فيما اختلف في رد خبر الواحد به	١٩٣
النوع الثانى — فيما يتعلق بالنظر فى المتن	٢٠٧

مطبوعات محمد على صبيح

الاحكام

فى

أصول الاحكام

تأليف

الشيخ الامام العلاّمة

سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى

تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته

الجزء الثانى

يطلب من مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده

بميدان الازهر بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الاول

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع

وكل واحد من هذه الاصول الثلاثة اما أن يدل على المطلوب بمنظومه . أولا بمنظومه . فلنفرض فى كل واحد منها قسما

القسم الاول

فى دلالات المنظوم، وهي تسعة أصناف

الصنف الاول — في الامر وفيه أربعة أبحاث

أولها فيما يدل اسم الامر عليه حقيقة

وثانيها فى حد الامر الحقيقى

وثالثها فى صيغة الامر الدالة عليه ، ورابعها فى مقتضاه

البحث الاول : فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة

فنقول اتفق الاصوليون على أن اسم الامر ، حقيقة فى القول المخصوص ، وهو قسم من أقسام الكلام ، ولذلك قسمت العرب الكلام الى أمر ونهى ، وخبر واستخبار ، ووعد ووعيد ونداء ، وسواء قلنا ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، أو العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح ، على اختلاف المذاهب: والكلام القديم النفسانى عندنا ، وان كان صفة واحدة لا تعدد فيه فى ذاته ، غير أنه يسمي أمراً ونهياً وخبراً الى غير ذلك من أقسام الكلام ، بسبب اختلاف تعلقاته ، ومتعلقاته ، كما سبق تقريره فى (أبكار الافكار) فلا يمتنع أن يكون الامر قسما من اقسامه بهذا التفسير ، وانما وقع الخلاف بينهم في اطلاق اسم الامر على الفعل : هل هو حقيقة أولا ؟ والاكثرون على أنه مجاز ، واختيار أبى الحسين البصرى

أنه مشترك بين الشيء والصفة ، وبين جملة الشان والطرائق ، ووافق على أنه ليس حقيقة فى نفس الفعل ، من حيث هو فعل ، بل من حيث هو شيء

وها نحن نذكر حجج كل فريق وننبه على مافيها ، ونذكر بعد ذلك ماهو المختار

أما حجة أبي الحسين البصرى ، على ماذهب اليه ، أن الانسان إذا قال (هذا أمر) لم يدر السامع مراده من قوله الا بقرينة وهو غير صحيح ، لكونه مصادرا بدعوى التردد فى اطلاق اسم الامر ، ولا يخفى ظهور المنع من مدعى الحقيقة فى القول المخصوص ، وأنه مهما أطلق اسم الامر عنده كان المتبادر الى فهمه القول المخصوص ، وأنه لا ينصرف الى غيره الا بقرينة ولا يخفى امتناع تقرير التردد مع هذا المنع

وأما حجج القائلين بكونه مجازاً فى الفعل فكثيرة

الاولى منها ، أنه لو كان حقيقة فى الفعل مع كونه حقيقة فى القول لزم منه الاشتراك فى اللفظ ، وهو خلاف الاصل ، لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه الى قرينة ، وعلى تقدير خفائها ، لا يحصل المقصود من الكلام

الثانية ، أنه لو كان حقيقة فى الفعل لاطرد في كل فعل ، اذ هو لازم الحقيقة ، ولهذا ، فانه لما كان اطلاق اسم العالم على من قام به العلم حقيقة ، اطرد فى كل من قام به العلم ، ولما كان قوله (واسأل القرية) مجازا عن أهلها ، لما بينهما من المجاورة ، لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه ، وان كانت الملازمة بينهما أشد ، وهو غير مطرد ، اذ لا يقال للاكل والشرب أمر

الثالثة ، أنه لو كان حقيقة في الفعل ، لاشتق لمن قام به منه اسم الامر ، كما فى القول المخصوص ، اذ هو الاصل ، الا أن يمنع مانع من جهة أهل اللغة ، كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك فى الجرة والكوز ولم يرد مثله فيما نحن فيه

والرابعة ، أن جمع الامر الحقيقى فى القول المخصوص بأوامر ، وهو لازم له لنفس الامر لا للمسمى وهو غير متحقق فى الفعل ، بل إن جمع فانما يجمع بأمور

الخامسة ، أن الامر الحقيقى له متعلق ، وهو المأمور ، وهو غير متحقق فى الفعل ، فانه ، وإن سمي أمرا ، فلا يقال له مأمور . ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

السادسة ، أن من لوازم الأمر الحقيقى وصفه بكونه مطاعاً أو مخالفاً ، ولا كذلك الفعل

وفي هذه الحجج نظر

أما الاولى فلقائل أن يقول ، لا نسلم أنه يلزم من كونه حقيقة في الفعل ، أن يكون مشتركا إذا أمكن أن يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص ، والفعل ، فيكون متواطئا . فان قيل . الأصل عدم ذلك المسمي المشترك ، فلا تواطؤ ، قيل ، لاخفاء باشتراكهما فى صفات ، وافتراقهما في صفات ، فأمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى كيف وان الأصل أن لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازاً ، لما فيه من الافتقار الى القرينة المخلة بالتفاهم . وليس أحد الأمرين أولى من الآخر

فان قيل ، ما وقع به الاشتراك لا يخرج عن الوجود والصفة والشبيه وغير ذلك ، وأي أمر قدر الاشتراك فيه ، فهو متحقق في النهى وسائر أقسام الكلام ، ولا يسمى أمراً . والقول بانه متواطيء ممتنع . كيف وان القائل قائلان ، قائل انه مشترك ، وقائل انه مجاز فى الفعل . فاحداث قول ثالث يكون خرقاً للاجماع ، وهو ممتنع

قلنا ، أما الأول فغير صحيح ، وذلك أن مسمى اسم الأمر انما هو الشان والصفة ، وكل ما صدق عليه

ذلك ، كان ذهباً أو غيره ؟ فانه يسمى أمراً حقيقة . وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع ، فان ماذكرناه من جعل الشان والصفة ، مدلولا لاسم الأمر ، فمن جملة ماقيل . وان سلمنا أن ذلك يفضى الى الاشتراك ، ولكن لم قيل بامتناعه . والقول بانه مجاز مخل بالتفاهم ، لافتقاره الى القرينة ، وانما يصح أن لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولا على جميع محامله ، وليس كذلك على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضى أبى بكر ، سلمنا أنه خلاف الأصل ، غير أن التجوز أيضا خلاف الأصل ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر

فان قيل . الا أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز ، فكان المجاز أولى ، وبيانه من جهة الاجمال ، والتفصيل ،

أما الاجمال فهو أن المجاز أغلب فى لغة العرب من الاشتراك ، ولولا أنه أوفى بتحصيل مقصود الوضع ، لما كان كذلك وأما التفصيل فمن وجهين .

الاول أن المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره الى القرينة لازم له أبداً . بخلاف المجاز : فان المحذور إنما يلزمه بتقدير إرادة جهة المجاز ، وهو احتمال نادر ، إذ الغالب إنما هو إرادة جهة الحقيقة

الثانى أن المحذور لازم فى المشترك فى كل محل من محامله ، لافتقاره الى القرينة فى كل واحد منها ، بخلاف المجاز ، فانه إنما يفتقر الى القرينة بتقدير إرادة جهة المجاز ، لا بتقدير إرادة جهة الحقيقة

قيل هذا معارض من عشرة أوجه ،

الأول أن المشترك ، لكونه حقيقة فى كل واحد من مسمياته مما يطرد ، بخلاف المجاز كما سبق ، ومايطرد أولى لقلة اضطرابه

الثانى أنه يصح منه الاشتقاق ، لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان أوسع فى اللغة ، وأكثر فائدة

الثالث أنه لكونه حقيقيا ، مما يصح التجوز به فى غير محله الحقيقى ، بخلاف المجاز ، فكان أولى لكثرة فائدته

الرابع أنه ، وإن افتقر الى قرينة ، لكن يكفى أن يكون أدنى مايغلب على الظن ، بخلاف المجاز ، لافتقاره الى قرينة مغلبة على الظن ، وأن تكون راجحة على جهة ظهور اللفظ فى حقيقته ، فكان تمكن الخلل معه لذلك أكثر

الخامس أن المجاز لابد فيه من علاقة بينه و بين محل الحقيقة تكون مصححة للتجوز باللفظ ، على ماسلف ، بخلاف المشترك

السادس أن المجاز لايتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ! ضرورة كونه مستعاراً منه ، وفهم كل واحد من مدلولات اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره ، فكان أولى

السابع أن المجاز متوقف على تصرف من قبلنا فى تحقيق العلاقة التى هى شرط فى التجوز ، وربما وقع الخطأ فيه ! بخلاف اللفظ المشترك

الثامن أنه يلزم من العمل باللفظ فى جهة المجاز مخالفة الظهور فى جهة الحقيقة ، بخلاف اللفظ المشترك إذ لا يلزم من العمل به فى أحد مدلوليه مخالفة ظاهر أصلا

التاسع أن المجاز تابع للحقيقة ولا عكس ، فكان المشترك أولى

العاشر أن السامع للمجاز بتقدير عدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز ، إذا كان هو مراد المتكلم فقد يبادر الى العمل بالحقيقة ، ويلزم منه ترك المراد وفعل ماليس بمراد ، بخلاف المشترك ، فانه بتقدير عدم ظهور القرينة مطلقا ، لايفعل شيئا ، فلا يلزم سوى عدم المقصود

فان قيل إلا أن المجاز يتعلق به فوائد ، فانه ربما كان أبلغ وأوجز وأوفق فى بديع الكلام ونظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة واتحاد الروى في الشعر ، الى غير ذلك

قلنا ، ومثل هذا الاحتمال أيضا منقدح فى اللفظ المشترك مع كونه حقيقة ، فكان اللفظ المشترك أولى و إن لم يكن أولى فلا أقل من المساواة ، وهى كافية فى مقام المعارضة

وأما الحجة الثانية ، فلا نسلم امتناع إطلاق الامر علي الاكل والشرب ، وإن سلم ذلك ، فعدم اطراده في كل وقت مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص ، وهو غير مطرد في كل قول على مالا يخفى ، وان كان لا يمنع من ذلك فى القول فكذلك فى الفعل

فان قيل : إنما يجب اطراد الاسم فى المعني الذى كان الاسم حقيقة فيه ، لا فى غيره ، والامر إنما كان حقيقة فى القول المخصوص ، لا في مطلق قول ، وذلك يطرد فى ذلك القول ، فمثله لازم فى الافعال ، إذ للخصم أن يقول انما هو حقيقة فى بعض الافعال ، لا في كل فعل

وأما الحجة الثالثة أنه لو كان الاصل فى الحقائق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم الفارورة للجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الاصل

فان قيل . ولو لم يكن علي وفق الأصل لكان الاشتقاق فى صور الاشتقاق على خلاف الأصل ، والمحذور اللازم منه أكثر لأن صور الاشتقاق أغلب وأكثر من صور عدم الاشتقاق . قيل . لا يلزم من عدم الاصالة فى الاشتقاق أن يكون الاشتقاق على خلاف الأصل لجواز أن يكون الاشتقاق وعدمه لا علي وفق أصل فيقتضيه ، بل هما تابعان للنقل والوضع

كيف وإنه اذا جاز أن يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة جاز أن يكون من توابع بعض المسميات ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر . وعلى هذا ، فلا يلزم من الاشتقاق فى بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمي

وبهذا يندفع ماذكروه من الحجة الرابعة والخامسة والسادسة

كيف وقد قيل فى الحجة الرابعة إن (أوامر) ليست جمع (أمر) بل جمع (إمرة) وأما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل ، فقد احتجوا بثلاث حجج

الاولى أن المسمى فى نفسه مختلف ، وكما قد أطلق اسم الامر على القول المخصوص ، فقد اطلق على الفعل ، والاصل فى الاطلاق الحقيقة ، ويدل على الاطلاق قول العرب . أمر فلان بكذا مستقيم ، أى عمله واليه الاشارة بقوله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة) أي فعلنا (وما أمر فرعون برشيد)

الحجة الثانية أن اسم الامر فى الفعل قد جمع بأمور والجمع علامة الحقيقة

والحجة الثالثة أنه لو كان اسم الامر فى الفعل مجازا لم يخل إما أن يكون مجازا بالزيادة أو بالنقصان ، أو لمشابهته لمحل الحقيقة أو لمجاور له . أولا نه كان عليه ، أو سيؤول اليه ، ولم يتحقق شيء من ذلك فى الفعل واذا لم يكن مجازا كان حقيقة وهذه الحجج ضعيفة أيضا

أما الحجة الاولى فلقائل أن يقول لا نسلم صحة إطلاق اسم الامر على الفعل . وقولهم (أمر فلان مستقيم) ليس مسماه الفعل ، بل شأنه ، وصفته وهو المراد من قوله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة) ومن قوله (وما أمر فرعون برشيد)

وأما الحجة الثانية ، فلا نسلم أن الجمع دليل الحقيقة ، بدليل قولهم فى جمع من سمي (حماراً) لبلادته (حمر) وهو مجاز . وإن سلمنا بأن الجمع يدل على الحقيقة ، ولكن لا نسلم أن (أمور) جمع (أمر) بل الامر والامور كل

واحد منهما يقع موقع الآخر وليس أحدهما جمعا للآخر. ولهذا يقال (أمر فلان مستقيم) فيفهم منه ما يفهم من قولهم (أمور فلان مستقيمة)

وأما الحجة الثالثة، فهو أنه لا يلزم من كون الامر ليس مجازا فى الفعل أن يكون حقيقة فيه من حيث هو فعل وإنما هو حقيقة فيه من جهة ما اشتمل عليه من معنى الشان والصفة كما سبق

وعلى هذا، فالمختار إنما هو كون الاسم اسم الأمر متواطئا فى القول المخصوص والفعل، لا أنه مشترك ولا مجاز في حدهما.

البحث الثانى في حد الأمر وقد اختلفت المعتزلة فيه بناء على إنكارهم لكلام النفس. فذهب البلخى وأكثر المعتزلة إلى أن الامر هو قول القائل لمن دونه (افعل) أو ما يقوم مقامه. وأراد بقوله (يقوم مقامه) أى فى الدلالة على مدلوله، وقصد بذلك إدراج صيغة الأمر من غير العربى فى الحد وهو فاسد من ثلاثة أوجه

الاول أن مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بأمر بالاتفاق، كالتهديد فى قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) والاباحة في قوله (وإذا حللتم فاصطادوا) والارشاد فى قوله (فاستشهدوا) والامتنان كقوله (كلوا مما رزقكم الله) والاكرام كقوله (ادخلوها بسلام آمنين) والتسخير، والتعجيز، الى غير ذلك من المحامل التى يأتى ذكرها

الثانى أنه يلزم من ذلك، أن تكون صيغة (افعل) الواردة من النبى، صلى الله عليه وسلم نحونا، أمراً حقيقة لتحقق ما ذكروه من شروط الامر فيها، ويلزم من ذلك أن يكون هو الآمر لنا بها، ويخرج بذلك عن كونه رسولا، لأنه لا معنى للرسول غير المبلغ لكلام المرسل، لا أن يكون هو الآمر والناهي، كالسيد إذا أمر عبده، وسواء كانت صيغته مخلوقة له، كما هو مذهبهم، أو لله تعالى كما هو مذهبنا

الثالث أنه قد يرد مثل هذه الصيغة من الاعلى نحو الادنى ولا يكون أمراً، بأن يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع وقد يرد من الادنى نحو الاعلى، ويكون أمراً، إذا كانت على سبيل الاستعلاء ولا على سبيل الخضوع والتذلل، ولذلك يوصف قائلها بالجهل والحمق بأمره لمن هو أعلى رتبة منه

ومنهم من قال، الآمر صيغة (افعل) على تجردها من القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى التهديد، وما عداه من المحامل

وهو أيضا فاسد من حيث إنه أخذ الامر فى تعريف الأمر وتعريف الشىء بنفسه محال، وإن اقتصروا فى التحديد على القول بأن الامر صيغة (افعل) المجردة عن القرائن لا غير، وزعموا أن صيغة (افعل) فيما ليس بأمر لا تكون مجردة عن القرائن، فليس ما ذكروه أولى من قول القائل، التهديد عبارة عن صيغة (افعل) المجردة عن القرائن، إلا أن يدل عليه دليل من جهة السمع، وهو غير متحقق

ومنهم من قال، الامر صيغة (افعل) بشرط إرادات ثلاث إرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الامر، وإرادة الامتثال، فارادة إحداث الصيغة، احتراز عن النائم إذا وجدت هذه الصيغة منه، وإرادة الدلالة بها على الامر احتراز عما اذا أريد بها التهديد أو ما سواه من المحامل، وإرادة الامتثال احتراز عن الرسول الحاكى المبلغ، فانه، وإن أراد إحداث الصيغة والدلالة بها على الامر، فقد لا يريد بها الامتثال

وهو أيضاً فاسد من وجهين

الاول أنه أخذ الأمر فى حد الأمر ، وتعريف الشيء بنفسه محال ممتنع . الثانى هو أن الأمر الذى هو مدلول الصيغة إما أن يكون هو الصيغة ، أو غير الصيغة . فان كان هو نفس الصيغة ، كان الكلام متهافتا من حيث إن حاصله يرجع إلى أن الصيغة دالة على الصيغة ، والدال غير المدلول . وإن كان هو غير الصيغة ، فيمتنع أن يكون الأمر هو الصيغة ، وقد قال بان الأمر هو صيغة (افعل) بشرط الدلالة على الأمر ، فان الشرط غير المشروط . وإذا كان الأمر غير الصيغة فلا بد من تعريفه والكشف عنه ، إذ هو المقصود في هذا المقام

ولما انحسمت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم . الامر هو إرادة الفعل ، وقد احتج الاصحاب على إبطاله بأن السيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر عن ذلك قصد إظهار أمره ، وأمره بين يدى السلطان قصدا لاظهار مخالفته لبسط عذره والخلاص من عقاب السلطان له ، فانه يعد آمراً ، والعبد مأموراً ، ومطيعاً بتقدير الامتثال ، وعاصياً بتقدير المخالفة ، مع علمنا بأنه لايريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان له ، والعاقل لايقصد ذلك . غير أن مثل هذا لازم علي أصحابنا إن كان صحيحاً فى تفسيرهم الامر ، بطلب الفعل ، من جهة أن السيد أيضاً آمر فى مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه ، والعاقل لايطلب مافيه مضرته وإظهار كذبه ، وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الامر بالطلب يكون جواباً للخصم في تفسيره بالارادة

وإن زعم بعض أصحابنا أن الامر ليس هو الطلب ، بل الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل ، فيلزمه أن يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه فى أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبراً وهو ممتنع كيف وإنه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام ، إلى أمر وخبر ، والحق في ذلك أن يقال ، أجمع المسلمون ، من غير مخالفة من الخصوم ، على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالايمان ، وليس الايمان منه مرادا لله تعالى ، لانه لامعني لكونه مرادا لله تعالى سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه ، فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصها له بحالة حدوثه ، ومالم يوجد لم تكن الارادة مخصصة له بحالة حدوثه ، فلا تكون متعلقة به ، وليقنع بهذا ههنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام

وأما أصحابنا ، فمنهم من قال ، الامر عبارة عن الخبر على الثواب على الفعل تارة ، والعقاب على الترك تارة ، وهو فاسد لما سبق من امتناع تصديق الآمر وتكذيبه ، ولانه يلزم منه لزوم الثواب علي فعل ماأمر به ، والعقاب على تركه . من جهة الشارع حذراً من الخلف فى خبر الصادق ، وليس كذلك بالاجماع . أما الثواب فلجواز إحباط العمل بالردة ، وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة . ويمكن أن يحترز عن هذا الاشكال بأن يقال : هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب . غير أنه يبقى عليه الاشكال الاول من غير دافع

ومنهم من قال ، وهم الاكثرون ، كالقاضى أبى بكر وإمام الحرمين والغزالى وغيرهم : والامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به . فقولهم (القول) كالجنس للامر وغيره من أقسام الكلام وقولهم (المقتضى طاعة المامور بفعل المأمور به) للفصل بين الامر وغيره من أقسام الكلام ، ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال

ومنهم من زاد فى الحد (بنفسه) احترازا عن الصيغة . فانها لاتقضي الطاعة بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح . وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الامر بالمأمور والمأمور به . وهما مشتقان

من الامر ، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء . وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال

ومنهم من قال الامر : هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا ، وهو أيضا باطل لما فيه من تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل ، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلا بموافقة الامر ! وهو دور ممتنع ، كيف وان فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعاً ، بدليل قوله عليه السلام « إن أطعت الله أطاعك » أي ان فعلت ما أراد فعل ما تريد ، وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة السؤال لله أمراً ، إذ الامر لله قبيح شرعاً ، بخلاف السؤال ، ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيعاً فى العرف العام ، والبارى تعالى ليس كذلك

والاقرب فى ذلك انما هو القول الجارى على قاعدة الاصحاب ، وهو أن يقال ، الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء

فقولنا (طلب الفعل) احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام ، وقولنا (على جهة الاستعلاء) إحتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس

فان قيل ، قولكم (الامر هو طلب الفعل) إن أردتم به الارادة ، فهو مذهب المعتزلة ، وليس مذهبا لكم ، وان أردتم غيره فلا بد من تصويره ، وإلا كان فيه تعريف الامر بما هو أخفى من الامر

قلنا إجماع العقلاء منعقد على أن الامر قسم من أقسام الكلام وانه واقع موجود لا ريب فيه ، وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والارادة بما سبق ، فما وراء ذلك هو المعنى بالطلب ، والنزاع فى تسميته بالطلب بعد الموافقة على وجوده ، فآيل الى خلاف لفظى

البحث الثالث ، في الصيغة الدالة على الامر

وقد اختلف القائلون بكلام النفس ، هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره فى اللغة ، أم لا ، فذهب الشيخ أبو الحسن ، رحمه الله ، ومن تابعه الى النفى ، وذهب من عداهم الى الاثبات

قال إمام الحرمين والغزالى ، والذي نراه أن هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره « أمرتك ، وأنت مأمور » صيغة خاصة بالامر من غير منازعة ! وانما الخلاف فى أن صيغة « افعل » هل هى خاصة بالامر أولا ، لكونها مترددة فى اللغة بين محامل كثيرة يأتى ذكرها

واعلم أنه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف . وقول القائل « أمرتك ، وأنت مأمور » لا يرفع هذا الخلاف إذ الخلاف إنما هو فى صيغة الامر الموضوعة للانشاء ، ومامثل هذه الصيغ أمكن أن يقال إنها إخبارات عن الامر لا إنشاآت . وإن كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء ، فانه لا مانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء ، كما في قوله : طلقت وبعت واشتريت ونحوه

وبيانه أنه إذا قال لزوجته « طلقتك » فان الطلاق يقع عليه إجماعا ، ولو كان إخباراً ، لكان اخباراً عن الماضى أو الحال ، لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال . ولو كان كذلك ، لم يخل إما أن يكون قد وجد منه الطلاق ، أو لم يوجد : فان كان الاول ، امتنع تعليقه بالشرط في قوله « إن دخلت الدار » لان تعليق وجود ماوجد على وجود مالم يوجد محال ، وإن كان الثانى ، وجب أن يعد كاذبا ، وأن لا يقع الطلاق عليه ، وهو خلاف الاجماع

وإن قدر أنه إخبار عن المستقبل مع الاحالة ، فيجب أيضا أن لا يقع به الطلاق ، كما لو صرح بذلك ، وقال لها ستصيرين طالقا فى المستقبل فانه لا يقع به الطلاق مع انه صريح اخبار عن وقوع الطلاق فى

المستقبل فما ليس بصريح أولى

وإذا بطل كونه إخباراً تعين أن يكون انشاء إذ الاجماع منعقد على امتناع الخلو منهما ، فاذا بطل أحدهما تعين الآخر

البحث الرابع ، فى مقتضى صيغة الامر

وفيه اثنتا عشرة مسألة

المسألة الاولى

فيما ذا صيغة الأمر حقيقة فيه إذا وردت مطلقة عرية عن القرائن

وقد اتفق الأصوليون على إطلاقها بازاء خمسة عشر اعتبار الوجوب كقوله « أقم الصلاة » والندب كقوله « فكاتبوهم » والارشاد كقوله تعالى « فاستشهدوا » وهو قريب من الندب لاشتراكهما فى طلب تحصيل المصلحة . غير أن الندب لمصلحة أخروية . والارشاد لمصحة دنيوية . والاباحة كقوله «فاصطادوا» والتأديب . وهو داخل فى الندب . كقوله « كل مما يليك » والامتنان كقوله « كلوا مما رزقكم الله » والاكرام كقوله « ادخلوها بسلام » والتهديد كقوله «اعملوا ماشئتم » والانذار كقوله « تمتعوا » وهو فى معنى التهديد والتسخير كقوله « كونوا قردة خاسئين » والتعجيز كقوله « كونوا حجارة » والاهانة كقوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز) والتسوية كقوله (فاصبروا أولا تصبروا) والدعاء كقوله (اغفرلى) والتمنى كقول الشاعر .

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى وكال القدرة كقوله (كن فيكون)

وقد اتفقوا على أنها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة غير أنهم اختلفوا . فمنهم من قال إنها مشتركة بالاشتراك لفظ القرء بين الطلب للفعل . وبين التهديد المستدعى لترك الفعل . وبين الاباحة المخيرة بين الفعل والترك

ومنهم من قال إنها حقيقة فى الاباحة مجاز فيما سواها

ومنهم من قال انها حقيقة في الطلب . ومجاز فيما سواه . وهذا هو الأصح . وذلك لأنا إذا سمعنا أن أحداً قال لغيره (افعل كذا) وتجرد ذلك عن جميع القرائن . وفرضناه كذلك . فانه يسبق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف على أمر خارج دون التهديد المستدعى لترك الفعل . والاباحة المخيرة بين الفعل والترك . ولو كان مشتركا أو ظاهراً فى الاباحة . لما كان كذلك . واذا كان الطلب هو السابق الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا ، دل ذلك على كون صيغة (افعل) ظاهرة فيه

فان قيل . يحتمل أن يكون ذلك بناء على عرف طارىء على الوضع اللغوى . كما فى لفظ الغائط والدابة . وإن سلم دلالة ماذكرتموه على الظهور فى الطلب . غير أنه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة . لكونها أقل الدرجات . فكانت متيقنة

قلنا . جواب الاول أن الاصل عدم العرف الطارىء . وبقاء الوضع الاصلى بحاله . وجواب الثانى لا نسلم أن الاباحة متيقنة . إذ هى مقابلة للطلب والتهديد . لكونها غير مستدعية للفعل ولا للترك . والطلب مستدع للفعل . والتهديد مستدع لترك الفعل . فلا تيقن لواحد منهما

المسئلة الثانية

إذا ثبت أن صيغة (افعل)[1] ظاهرة في الطلب والاقتضاء . فالفعل المطلوب لا بد وأن يكون فعله راجحا على تركه : فان كان ممتنع الترك . كان واجبا . وإن لم يكن ممتنع الترك فاما أن يكون ترجحه لمصلحة أخروية . فهو المندوب . وإما لمصلحة دنيوية . فهو الارشاد

وقد اختلف الأصوليون . فمنهم من قال إنه مشترك بين الكل . وهو مذهب الشيعة . ومنهم من قال إنه لا دلالة له على الوجوب والندب بخصوصه . وانما هو حقيقة فى القدر المشترك بينهما . وهو ترجيح الفعل على الترك[2] . ومنهم من قال إنه حقيقة فى الوجوب . مجاز فيما عداه : وهذا هو مذهب الشافعى . رضى الله عنه . والفقهاء وجماعة من المتكلمين[3] . كابى الحسين البصرى . وهو قول الجبائى فى أحد قوليه . ومنهم من قال إنه حقيقة فى الندب . وهو مذهب أبى هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء . وهو أيضاً منقول عن الشافعى رحمه الله تعالى

ومنهم من توقف . وهو مذهب الاشعرى . رحمه الله . ومن تابعه من أصحابه . كالقاضي أبي بكر والغزالى وغيرهما وهو الأصح[4] . وذلك لأن وضعه مشتركا . أو حقيقة فى البعض ومجازاً في البعض . إما أن يكون مدركه عقلياً أو نقلياً . الاول محال . إذ العقول . لامدخل لها فى المنقول . لاضرورة ولا نظراً ، والثانى فاما أن يكون قطعياً أو ظنياً . والقطعى غير متحقق فيما نحن فيه . والظني انما ينفع أن لو كان اثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه بالظن ، وهو غير مسلم ، فلم يبق غير التوقف

فان قيل . ماذكرتموه مبني على أن مدار مثل هذه المسألة على القطع ، وهو غير مسلم ولا فى شىء من اللغات ، وإن سلمنا ذلك ، لكن ما المانع أن يكون المدرك لاعقليا محضاً ولا نقلياً محضاً ، بل هو مركب منهما[5] ، كما يأتى تحقيقه ، وإن سلمنا الحصر[6] فيما ذكرتموه ، غير أنه لازم عليكم فى القول بالوقف أيضاً[7] ، فان العقل لا يقتضيه ، والنقل القطعى غير متحقق فيه ، والظن إنما يكتفى به أن لو كانت المسألة ظنية ، فما هو[8] جوابكم عنه فى القول بالوقف يكون جوابا لخصومكم فيما ذهبوا اليه على اختلاف مذاهبهم . قلت . أما إنكار القطع في اللغات على الاطلاق فمما يفضى الى انكار القطع فى جميع الأحكام الشرعية ، لأن مبناها على الخطاب بالالفاظ اللغوية ومعقولها ، وذلك كفر صراح ، والقول بأن ماذكرتموه مبنى على أن مدار مانحن فيه على القطع

قلنا . نحن فى هذه المسألة غير متعرضين لنفى ولا اثبات بل نحن متوقفون ، فمن رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني أمكن أن يقال له متى يكتفى بذلك فيما نحن فيه أإذا كان شرط إثباته القطع أم لا ؟ ولا بد عند توجه التقسيم ، من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلم ، وكل واحد منهما متعذر لما سبق

قولهم : ما المانع من كونه مركبا من العقل والنقل ؟ قلنا . لأن ماذكرناه من التقسيم في النقلى ، ثابت ههنا كان مستقلا أو غير مستقل ، والقطع لاسبيل اليه ، وإن كان ظنيا فالمركب منه ومن العقلى يكون ظنيا ، سواء كان العقلى ظنيا أو قطعيا

قولهم . ماذكرتموه لازم عليكم في الوقف ، قلنا . ليس كذلك ، لان الواقف غير حاكم ، بل هو ساكت عن الحكم والساكت عن الحكم ، لا يفتقر الى دليل ، فلا يكون ماذكروه لازما علينا شبه

القائلين بالوجوب

وقد ذكر أبو الحسين البصرى فى ذلك ماينا هز ثلاثين شبهة دائرة بين غث وثمين ، وها نحن نلخص حاصلها ، ونأتى على المعتمد من جملتها ، مع حذف الزيادات العرية عن الفائدة ، ونشير الى جهة الانفصال عنها ، ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب ، وطرق تخريجها ان شاء الله تعالى

فاما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ، ولغوية . وعقلية

أما الشرعية فمنها مايرجع الى الكتاب ، ومنها مايرجع الى السنة ، ومنها ما يرجع الى الاجماع

أما الكتاب فقوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعو الرسول » ثم هدد عليه بقوله « فان توليتم . فانما عليه ماحمل . وعليكم ماحملتم » والتهديد على المخالفة دليل الوجوب . وأيضا قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة . أو يصيبهم عذاب أليم » ووجه الاستدلال به ماسبق في الآية التى قبلها . وأيضا قوله تعالى لابليس « مامنعك أن لانسجد . اذ أمرتك » أو رد ذلك فى معرض الذم بالمخالفة . لافى معرض الاستفهام . اتفاقا . وهو دليل الوجوب . وأيضا قوله تعالى « واذاقيل لهم اركعوا لايركعون » ذمهم على المخالفة وهو دليل الوجوب وأيضا قوله تعالى « وماكان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » والمراد من قوله (قضي) أى الزم . ومن قوله (أمراً) أى مأمورا . ومالا خيرة فيه من المأمورات لايكون إلا واجبا . وأيضا قوله تعالى « أفعصيت أمرى » وقوله « لايعصون الله ماأمرهم » وقوله « لاأعصى لك أمراً » وصف مخالف الأمر بالعصيان . وهو اسم ذم . وذلك لايكون فى غير الوجوب . وأيضاً قوله تعالى « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم . ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت » أي أمرت ولولا أن الامر للوجوب لماكان كذلك

وأما السنة فقوله ﷺ لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته « لوراجعته — فقالت بأمرك يارسول الله — فقال : لا . إنما أنا شافع — فقالت . لاحاجة لى فيه » فقد عقلت أنه لو كان أمراً . لكان واجبا . والنبي ﷺ قررها عليه وايضاقوله ﷺ « لولا أن أشق على أمتى . لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » وهو دليل الوجوب . والا فلوكان الامر للندب . فالسواك مندوب . وأيضا قوله لابي سعيد الخدرى حيث لم يجب دعاءه وهو فى الصلاة « أما سمعت الله تعالى يقول . استجيبوا لله . وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم » ونحه على مخالفة أمره . وهو دليل الوجوب وأيضا . فانه لما سأله الاقرع بن حابس « أحجنا هذا لعامنا أم للابد » قال صلي الله عليه وسلم « بل للابد ولو قلت نعم لوجب » وذلك دليل على أن أوامره للوجوب

وأما الاجماع فهو أن الامة في كل عصر لم تزل راجعة فى ايجاب العبادات الى الاوامر من قوله تعالى « أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة » الى غير ذلك . من غير توقف . وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض . وأيضا . فان أبا بكر . رضى الله عنه . استدل على وجوب الزكاة على أهل الردة بقوله « وآتوا الزكاة » ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . فكان ذلك اجماعا

وأما من جهة اللغة فمن وجوه :الأول ، وصف أهل اللغة من خالف الأمر بكونه عاصياً ومنه قولهم « أمرتك ، فعصيتنى » وقوله تعالى « أفعصيت أمرى » وقول الشاعر .

أمرتك أمراً حازماً فعصيتنى

والعصيان اسم ذم ، وذلك فى غير الوجوب ممتنع . وأيضاً فان السيد إذا أمر عبده بأمر ، فخالفه ،

حسن الحكم من أهل اللغة بذمه واستحقاقه للعقاب ، ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك وأما من جهة العقل فمن وجوه . الأول أن الايجاب من المهمات فى مخاطبة أهل اللغة ، فلو لم يكن الأمر للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه ، وهو ممتنع مع دعو الحاجة اليه وأيضا فانه قد ثبت أن الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب ، ويمتنع أن يكون حقيقة في الندب ، لا بجهة الاشتراك ولا التعيين ولا بطريق التخيير ، لان حمل الطلب على الندب معناه ، افعل إن شئت ، وهذا الشرط غير مذكور فى الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه بوجه من هذه الوجوه . ويلزم من ذلك أن يكون حقيقة فى الوجوب وأيضا فان الامر مقابل للنهى ، والنهى يقتضى ترك الفعل والامتناع من الفعل جزماً ، فالامر يجب أن يكون مقتضياً للفعل ومانعاً من الترك جزماً : وايضاً فان الامر بالشىء نهى عن جميع أضداده ، والنهى عن أضداده مما يمنع من فعلها وذلك غير متصور دون فعل المأمور به ، فكان واجباً . وأيضاً فان حمل الامر على الوجوب أحوط للمكلف ، لانه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح ، وأمنا من ضرر تركه وإن كان للندب فحمله على الوجوب يكون أيضاً نافعاً غير مضر . ولو حملناه على الندب ، لم نأمن من الضرر ، بتقدير كونه واجباً لفوات المقصود الراجح . وأيضاً فان المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الامر على الوجوب أولى . وأيضاً فان الامر موضوع لافادة معنى ، وهو إيجاد الفعل ، فكان مانعاً من نقيضه كالخبر وأيضاً فان الامر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه ، وإلا كان مرجوحاً أو مساوياً . ولو كان مرجوحاً لما أمر به لما فيه من الاخلال بالمصلحة الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجحة فى الفعل ، وهو قبيح . ولو كان مساوياً ، لم يكن الامر به أولى من النهى عنه ، وذلك أيضاً قبيح . وإذا كان راجحاً ، فلو جاز تركه ، لزم منه الاخلال بأرجح المقصودين ، وهو قبيح ، فلا يرد به الشرع فتعين الامتناع من الترك ، وهو معنى الوجوب

والجواب من جهة الاجمال . والتفصيل

أما الاجمال فهو أن جميع ماذكروه لا خروج له عن الظن ، وإنما يكون مفيداً فيما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه . وقوله ، صلي الله عليه وسلم « نحن نحكم بالظاهر » فظنى ، والكلام فى صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه ، فعلى ماتقدم

وأما من جهة التفصيل ، فانا نخص كل شبهة بجواب

أما قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فهو أمر والخلاف فى اقتضائه للوجوب ، بحاله وقوله « فان توليتم ، فانما عليه ما حمل ، وعليكم ما حملتم » فاما أن لا يكون للتهديد بل للاخبار بأن الرسول عليه ما حمل من التبليغ ، وعليكم ما حملتم من القبول ، وليس فى ذلك ما يدل على كون الامر للوجوب ، وإن كان للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الاوامر ، وليس فيه ما يدل علي أن كل أمر مهدد بمخالفته ، بدليل أمر الندب ، فان المندوب مامور به ، علي ماسياتى وليس مهدداً على مخالفته . وإذا انقسم الامر الى مهدد عليه وغير مهدد ، وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه ، دون غيره ، يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ، ووصف مخالفها بكونه عاصياً . وبه دفع أكثر ماذكروه من الآيات

ويخص قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » بأنه غير عام فى كل أمر بصيغته . وان قيل بالتعميم بالنظر الى معقوله من جهة أنه مناسب ، رتب التحذير على مخالفته ، فانما يصح أن لو لم يتخلف الحكم عنه في أمر الندب ، وقد تخلف فلا يكون حجة ، وأيضاً ، فان غايته أنه حذر من مخالفة أمره .

ومخالفة أمره أن لا يعتقد موجبه . وأن لا يفعل على ما هو عليه من إيجاب أو ندب . ونحن نقول به ، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر للوجوب

ويخص قوله لابليس (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) أنه غير عام في كل أمر

ويخص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة) الآية . بأن المراد من قوله أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، أى فى اعتقاد وجوب المأمور به أو ندبه ، وفعله على ما هو عليه . إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندبا فندب

ويخص قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك) الآية بأنه لا حجة فيها . وقوله (ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت) أى حكمت به من الوجوب والندب والاباحة والتحريم ونحوه. وليس فيه ما يدل على أن كل ما يقضى به يكون واجباً

وأما حديث بريرة فلا حجة فيه ، فانها إنما سألت عن الأمر طلباً للثواب بطاعته . والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب ، وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الامر الوجوب ، حيث لم يكن أمرا لمصلحة أخروية لا بجهة الوجوب ولا بجهة الندب . قالت . لا حاجة لى فيه

فان قيل . فاجابة شفاعة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مندوب اليها . فاذا لم يكن مأموراً بها . تعين أن يكون الأمر للوجوب

قلنا . إذا سلم أن الشفاعة فى صورة بريرة غير مأمور باجابتها ، فلا نسلم أنها كانت فى تلك الصورة مندوبة ، ضرورة أن المندوب عندنا لابد وأن يكون مأموراً به

وأما خبر السواك ففيه ما يدل على أنه اراد بالامر أمر الوجوب ، بدليل أنه قرن به المشقة ، والمشقة لا تكون إلا فى فعل الواجب ، لكونه متحتما ، بخلاف المندوب ، لكونه فى محل الخيرة بين الفعل والترك . ولا يمتنع صرف الامر إلى الوجوب بقرينة ، ودخول حرف (لولا) على مطلق الامر لا يمنع من هذا التأويل

وأما خبر أبى سعيد الخدرى فلا حجة فيه أيضاً ، فان قوله تعالى (استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم) انما كان محمولا على وجوب اجابة النداء ، تعظيما لله تعالى ، ولرسوله فى اجابة دعائه ، ونفياً للاهانة عنه . والتحقير له . بالاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس . وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة . ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة

وأما خبر الحج . فلا دلالة فيه ، وقول النبي . صلى الله عليه وسلم (ولو قلت نعم لوجب) ليس أمراً ليكون للوجوب . بل لانه يكون بيانا لقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فانه مقتض للوجوب . غير أنه متردد بين التكرار والمرة الواحدة . فقوله (لو قلت نعم لوجب) أى تكرره لانه يكون بياناً لما أوجبه الله تعالى . لا أنه يكون موجباً

وأما ما ذكروه من الاجماع . فان أريد به أن الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الاوامر فهو غير مسلم . وليس هو أولى من قول القائل . انهم كانوا يرجعون فى الندب الى مطلق الاوامر . مع أن أكثر الاوامر للمندوبات وان أريد به أنهم كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المقترنة بالقرائن . فلا حجة فيه

وأما قصة أبي بكر ، فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى (أقيموا الصلواة وآتوا الزكوة) على أن الأمر بمطلقه للوجوب ، وذلك لأنهم لم يكونوا منكرين لأصل الوجوب ، حتى يستدل على الوجوب

بالآية ، بل إنما أنكروا التكرار ، والاستدلال على تكرار ماوجب ، لايكون استدلالا على نفس اقتضاء الأمر بمطلقه للوجوب

وأما قولهم . إن أهل اللغة يصفون من خالف الأمر المطلق بالعصيان ، ويحكمون عليه باستحقاق الذم والتوبيخ ، ليس كذلك فانه ليس القول بملازمة هذه الأمور للامر المطلق ، وملازمة انتفائها للامر المقيد بالقرينة فى المندوبات ، أولى من العكس

فان قيل : بل تقييد المندوب بالقرينة ، أولى من تقييد الواجب بها فانها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب ، وهو نافع غير مضر . وبتقدير تقييد الواجب بها يلزم منه الاضرار بترك الواجب بتقدير خفائها ، لفوات المقصود الاعظم منه ، فهو معارض بأن الأوامر الواردة فى المندوبات ، أكثر منها فى الواجبات ، فانه مامن واجب إلا ويتبعه مندوبات ، والواجب غير لازم للمندوب ولا يخفى أن المحذور فى تقييد الأعم بالقرينة لاحتمال خفائها ، أعظم من محذور ذلك فى الأخص

وأما الشبه العقلية قولهم . ان الوجوب من المهمات

قلنا : والندب من المهمات ، وليس اخلاء أحد الامرين من لفظ يدل عليه ، أولى من الآخر . وان قيل بأن المندوب له لفظ يدل عليه ، وهو قول القائل (ندبت ورغبت) فالوجوب أيضا لفظ يدل عليه ، وهو قوله (أوجبت وألزمت وحتمت)

قولهم انه يمتنع أن يكون الامر حقيقة في الندب لما ذكروه ، فهو مقابل بمثله ، فان حمل الطلب على الوجوب معناه . افعل وأنت ممنوع من الترك وهو غير مذكور في الطلب ، فلا يكون حمله على أحدهما أولى من الآخر

قولهم ان النهى يقتضى المنع من الفعل فيجب أن يكون الامر مقتضيا للمنع من الترك

قلنا لانسلم أن مطلق النهى يقتضى المنع من الفعل ، الا أن يدل عليه دليل ، كما ذكرناه فى الامر . وان صح ذلك فى النهى فحاصل ماذكروه راجع الى القياس في اللغة ، وهو باطل بماسبق

قولهم ان الامر بالشيء نهي عن جميع أضداده غير مسلم كما يأتى ، وان سلم . ولكن انما يمكن القول بأن النهى عن أضداد المأمور به مما يمنع من فعلها . ان لو كان الامر للوجوب . والا فبتقدير أن يكون للندب . فالنهى عن أضداده يكون نهى تنزيه . فلا يمنع من فعلها . وعند ذلك فيلزم منه توقف الوجوب علي كون النهى عن أضداده . مانعا من فعلها . وذلك متوقف علي كون الامر للوجوب . وهو دور ممتنع

قولهم ان حمل الطلب علي الوجوب أحوط للمكلف علي ما ذكروه . فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله . والعقاب بتقدير تركه . ولما فيه من مخالفة النفى الاصلى بما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان . بخلاف المندوب كيف وان المكلف اذا نظر وظهر له أن الامر للندب فقد أمن من الضرر وحصل مقصود الامر

قولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ماسبق تقريره

قولهم ان الامر موضوع لمعني . فكان مانعا من نقيضه . دعوى محل النزاع . والقياس على الخبر من باب القياس فى اللغات . وهو باطل بما سبق . ثم انه منقوض بالامر بالمندوب[1] . فانه مامور به علي ماسبق

فان قيل . لايلزم من مخالفة الدليل فى المندوب المخالفة مطلقا

(١) كل ماينقض به الامر المندوب مردود بدليل وجود القرائن الصارفة عن الوجوب الى الندب

قلنا يجب أن نعتقد أن ماذكروه ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة فى المندوب

وما ذكروه من الشبهة الاخيرة فهي منتقضة بالمندوب

وأما شبه القائلين بالندب . فمنها نقلية وعقلية

أما النقلية فقوله . صلى الله عليه وسلم (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم . واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا) فوض الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا . وهو دليل الندبية

وأما العقلية فهو أن المندوب مافعله خير من تركه . وهو داخل فى الواجب . فكل واجب مندوب . وليس كل مندوب واجبا . لان الواجب مايلام على تركه . والمندوب ليس كذلك . فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا

وجوابهما من جهة الاجمال . فما سبق فى جواب شبه القائلين بالوجوب . ومن جهة التفصيل : عن الاولى أنه لا يلزم من قوله (ما استطعتم) تفويض الامر الى مشيئتنا . فانه لم يقل فافعلوا ماشئتم بل قال (ما استطعتم) وليس ذلك خاصية للندب . فان كل واجب كذلك

وعن الثانية ماسبق من امتناع وجود المندوب في الواجب . ثم لوكان تنزيل لفظ الامر على المتيقن لازما . لكان جعله حقيقة فى رفع الحرج عن الفعل أولى . لكونه متيقنا . بخلاف المندوب . فانه متميز بكون الفعل مترجحا على الترك . وهو غير متيقن

المسأله الثالثة

اختلف الأصوليون فى الأمر العرى عن القرائن . فذهب الأستاذ أبواسحاق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان ، وذهب آخرون إلى أنه للمرة الواحدة ، ومحتمل للتكرار ، ومنهم من نفى احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف فى الزيادة ولم يقض فيها بنفى ولا إثبات ، واليه ميل إمام الحرمين والواقفية

والمختار أن المرة الواحدة لابد منها في الامتثال ، وهو معلوم قطعاً ، والتكرار محتمل ، فان اقترن به قرينة أشعرت بارادة المتكلم التكرار حمل عليه وإلا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً والدليل على ذلك أنه إذا قال له «صل أوصم » فقد أمره بايقاع فعل الصلاة والصوم ، وهومصدر (افعل) ، والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ، ولهذا يصح تفسيره به ، فانه لوقال لزوجته «أنت طالق ثلاثا » وقع به لما كان تفسيراً للمصدر ، وهو الطلاق ، ولواقتصر على قوله «أنت طالق » لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث ، فاذا قال «صل» فقد أمره بايقاع المصدر ، وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد ، فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة العدد حمل عليه ، وإلا فالمرة الواحدة تكون كافية . ولهذا فانه لوأمر عبده أن يتصدق صدقة ، أويشترى خبزا أولحماً ، فانه يكتفى منه بصدقة واحدة وشراء واحد ، ولوزاد على ذلك فانه يستحق اللوم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة إليه وإن كان اللفظ محتملا له ، وإنما كان كذلك لأن حال الأمر متردد بين إرادة العدد وعدم إرادته ، وإنما يجب العدد مع ظهور ، الارادة ، ولاظهور ، إذ الفرض فيما إذا عدمت القرائن المشعرة به فقد بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقاً ، وبطل القول بظهوره فيه وبالوقف أيضا والاعتراض ههنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم . فمن اعتقد ظهوره فى التكرار اعترض بشبه

الأولى، منها ان اوامر الشارع في الصوم والصلاة محمولة على التكرار، فدل على إشعار الأمر به

الثانية، أن قوله تعالى «اقتلوا المشركين» يعم كل مشرك، فقوله «صم وصل» ينبغي ان يعم جميع الأزمان لأن نسبة اللفظ إلى الازمان كنسبته الى الأشخاص

الثالثة أن قوله (صم) كقوله (لا تصم) ومقتضى النهي الترك أبداً. فوجب أن يكون الامر مقتضياً للفعل أبداً لا شتراكهما في الاقتضاء والطلب

الرابعة، أن الامر اقتضى فعل الصوم. واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه ابداً. فكذلك الموجب الآخر

الخامسة، ان الامر لا اختصاص له بزمان دون زمان. فليس حمله على البعض اولى من البعض: فوجب التعميم

السادسة، انه لو لم يكن الامر للتكرار لما صح الاستثناء منه. لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة. ولا تطرق النسخ اليه لان ذلك يدل على البدا. وهو محال على الله تعالى. ولا حسن الاستفهام من الآمر أنك اردت المرة الواحدة او التكرار. ولكان قول الآمر لغيره (صل مرة واحدة) غير مفيد. وكان قوله (صل مراراً) تناقضاً. ولكان اذا لم يفعل المأمور ما امر به في اول الوقت. محتاجا في فعله ثانياً الى دليل. وهو ممتنع

السابعة، ان الحمل على التكرار احوط للمكلف. لانه ان كان للتكرار. فقد حصل المقصود. ولا ضرر. وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضرا

الثامنة، ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده. والنهي عن اضداده يقتضي استغراق الزمان. وذلك يستلزم استدامة فعل المأمور به

التاسعة، قوله. صلى الله عليه وسلم (اذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم) اى فاتوا بما امرتكم به ما استطعتم. وذلك يقتضي وجوب التكرار

العاشرة، ان عمر بن الخطاب سأل، النبي ﷺ لما رآه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح، وقال «أعمداً فعلت هذا يا رسول الله؟ فقال. نعم» ولولا انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى «إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» لما كان للسؤال معنى

الحادية عشرة، انه إذا قال الرجل لغيره. احسن عشرة فلان فانه يفهم منه التكرار والدوام

واما شبه القائلين بامتناع احتمال التكرار، فأولها ان من قال لغيره «ادخل الدار» يعد ممتثلا بالدخول مرة واحدة، كما انه يصير ممتثلا لقوله «اضرب رجلا» بضرب رجل واحد. ولذلك، فانه لا يلام بترك التكرار، بل يلام من لامه عليه

وثانيها انه لو قال القائل (صام زيد) صدق على المرة الواحدة من غير إدامة. فليكن مثله في الامر

وثالثها انه لو حلف انه ليصلين او ليصومن. برت يمينه بصلاة واحدة وصوم يوم واحد. وعد آتيا بما التزمه. فكذلك في الالتزام بالامر

ورابعها انه لو قال الرجل لوكيله (طلق زوجتي) لم يملك اكثر من تطليقة واحدة

وخامسها أنه لو كان الامر للتكرار. لكان قوله (صل مرارا) غير مفيد. وكان قوله (صل مرة واحدة) نقضا. وليس كذلك

وسادسها انه لو كان مطلق الامر للتكرار: لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما اما

تكليفا بما لا يطاق ، أو أن يكون الامر بكل واحدة مناقضا للامر بالاخرى ، وهو ممتنع

وأما شبه القائلين بالوقف ، فأولها أن الامر بمطلقة غير ظاهر فى المرة الواحدة ولا في التكرار ، ولهذا ، فانه يحسن أن يستفهم من الآمر عند قوله « اضرب » ويقال له « مرة واحدة أو مراراً » ولو كان ظاهرا فى أحد الامرين لما حسن الاستفهام

وثانيها أنه لو كان ظاهرا فى المرة الواحدة لكان قول الآمر « اضرب مرة واحدة » تكراراً « أو مرارا » تناقضا ، وكذلك لو كان ظاهرا فى التكرار

والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بالتكرار هو أن حمل بعض الاوامر ، وإن كانت متكررة على التكرار ، لا يدل على استفادة ذلك من ظاهرها ، و إلا كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة ، كالحج ونحوه ، مستفاداً من ظاهر الأمر ، ويلزم من ذلك إما التناقض أو اعتقاد الظهور فى أحد الأمرين دون الآخر من غير أولية ، وهو محال

فان قيل : اعتقاد الظهور في التكرار أولى ، لأن ما حمل من الأوافر على التكرار أكثر من المحمول على المرة الواحدة ، وعند ذلك فلو جعلناه ظاهراً في المرة الواحدة لكان المحذور اللازم من مخالفته فى الحمل على التكرار أقل من المحذور اللازم من جعله ظاهراً فى التكرار عند حمله على المرة الواحدة

قلنا : هذا إنما يلزم أن لو قلنا إن الأمر ظاهر فى أحد الأمرين ، وليس كذلك ، بل الأمر عندنا إنما يقتضي إيقاع مصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته ، لأن الأمر ظاهر فيها ، وكذلك فى التكرار ، فحمل الأمر على أحدهما بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر فى الآخر ، لعدم تحققه فيه

وعن الثانية. و إن سلمنا أن العموم فى قوله تعالى « اقتلوا المشركين » أنه يتناول كل مشرك فليس ذلك إلا لعموم اللفظ ، ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم فى قوله « صم » بالنسبة إلى جميع الأزمان ، بل لو قال « صم فى جميع الأزمان » كان نظيراً لقوله « اقتلوا المشركين »

وعن الثالثة : لا نسلم أن النهى المطلق للدوام ، وإنما يقتضيه عند التصريح بالدوام أو ظهور قرينة تدل عليه ، كما في الامر ، وان سلمنا اقتضاءه للدوام ، لكن ما ذكروه من الحاق الامر بالنهى بواسطة الاشتراك بينهما فى الاقتضاء فرع صحة القياس فى اللغات ، وقد أبطلناه . وان سلمنا صحة ذلك ، غير أنا نفرق ، وبيانه من وجهين : الاول أن من أمر غيره أن يضرب فقد أمره بايقاع مصدره وهو الضرب ، فاذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال وجد الضرب . واذا قال له : لا تضرب فمقتضاه عدم ايقاع الضرب . فاذا انتهى فى بعض الاوقات دون البعض يصح أن يقال : لم يعدم الضرب

الثانى ان حمل الامر على التكرار مما يفضي الى تعطيل الحوائج المهمة ، وامتناع الاتيان بالمأمورات التى لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهى مطلقاً

وعن الرابعة أنها غير متجهة ، وذلك لان دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفاداً من نفس الامر ، وانما هو من أحكام الايمان ، فتركه يكون كفرا ، والكفر منهي عنه دائما ، ولهذا ، كان اعتقاد الوجوب دائما فى الاوامر المقيدة

وأما العزم فلا نسلم وجوبه ، ولهذا فان من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضره إنباهه ولو كان العزم واجبا في ذلك الوقت ، لوجب عليه ، كما لو ضاق وقت العبادة ، وهو نائم وان . سلمنا وجوب العزم ، لكن لا نسلم وجوبه دائما ، بل هو تبع لوجوب المأمور به ، وان سلمنا وجوبه دائما ، فلا نسلم كونه مستفادا من نفس الامر ، ليلزم ما قيل ، بل انما هو مستفاد من دليل اقتضى دوامه غير

الامر الوارد بالعبادة . ولهذا ، وجب في الاوامر بالفعل مرة واحدة

وعن الخامسة أنها باطلة من جهة أن الامر غير مشعر بالزمان . وانما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المأمور به . ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض الازمنة دون البعض التعميم كالمكان

وعن السادسة . وهي قولهم « لو كان الامر للمرة الواحدة لما دخله النسخ » ليس كذلك عندنا ، فانه لو أمر بالحج في السنة المستقبلة . جاز نسخه عندنا قبل التمكن من الامتثال . على مايأتي . وإنما ذلك لازم على المعتزلة . وأما دخول الاستثناء فمن أوجب الفعل على الفور . يمنع منه . ومن أوجبه على التراخي . فلا يمنع من استثناء بعض الاوقات التي المكلف مخير في ايقاع الواجب فيها . وأما حسن الاستفهام . فانما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمل له . تاكيدا ! فانه محتمل لارادة التكرار وإرادة المرة الواحدة . وبه يخرج الجواب عن قوله « صل مرة واحدة » وقوله (صل مرارا) غير متناقض . بل غايته دلالة الدليل على إرادة التكرار المحتمل . واذا لم يفعل ما أمر به في أول الوقت ، فمن قال بالتراخي ، لايحتاج إلى دليل آخر ، لان مقتضى الامر المطلق عنده تخيير المأمور في إيقاع الفعل في أي وقت شاء من ذلك الوقت ! ومن قال بالفور . فلابد له من دليل في ثاني الحال

وعن السابعة ماسبق في الواجب والمندوب

وعن الثامنة لانسلم أن الامر بالشيء نهي عن أضداده ، وإن سلم ذلك . ولكن اقتضاء النهي للاضداد بصفة الدوام . فرع كون الامر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محل النزاع

وأما قوله . صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بأمر) الحديث إنما يلزم أن لو كان مازاد على المرة الواحدة مأمورا به . وليس كذلك

وأما حديث عمر فلا يدل على أنه فهم أن الامر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرر الصلاة . بل لعله أشكل عليه أنه للتكرار فسأل النبي عن عمده وسهوه في ذلك . لازاحة الاشكال ، بمعرفة كونه للتكرار . إن كان فعل النبي . صلى الله عليه وسلم . سهوا أولا للتكرار . ان كان فعله عمدا . كيف وان فهم عمر لذلك مقابل باعراض النبي صلى الله عليه وسلم . عن التكرار . ولو كان للتكرار لما أعرض عنه . وله الترجيح

وأما الشبهة الاخيرة فانما عم الامر فيها بالاكرام وحسن العشرة للازمان . لان ذلك انما يقصد به التعظيم . وذلك يستدعي استحقاق المأمور باكرامه الاكرام . وهو سبب الامر . فمهما لم يعلم زوال ذلك السبب وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة . لامن مطلق الأمر

والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع احتمال الامر المطلق للتكرار . أن ذلك يدل على أن الامر غير ظاهر في التكرار . ولا يلزم منه امتناع احتماله له . ولهذا . فانه لو قال : ادخل الدار مرارا . بطريق التفسير ، فانه يصح ويلزم . ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير

وعن الثانية أن ذلك قياس في اللغات . فلا يصح . وبه دفع الشبهة الثالثة . واذا قال لوكيله (طلق زوجتي) انما لم يملك مازاد على الطلقة الواحدة . لعدم ظهور الأمر فيها . لا لعدم الاحتمال لغة . ولهذا لو قال (طلقها ثلاثا) على التفسير . صح

وعن الخامسة ماسبق

وعن السادسة انها باطلة . وذلك لان زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار . اما أن لا يكون منافيا له . أو يكون منافيا . فان كان الاول . فلا اتجاه لماذكروه . وان كان الثاني فغايته تعذر العمل

بالامر في التكرار . عند لزوم الحرج . فيكون ذلك قرينة مانعة من صرف الامر اليه . ولا يلزم من ذلك لمتناع احتماله له لغة

وجواب شبهة القائلين بالوقف ماسبق في جواب من تقدم . والله أعلم

المسألة الرابعة

الامر المعلق بشرط . كقوله (اذا زالت الشمس فصلوا) أو صفة كقوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) هل يقتضى تكرار المأمور به بتكرر الشرط والصفة . ام لا ؟

فمن قال إن الامر المطلق يقتضي التكرار فهو ههنا أولى . ومن قال إن الامر المطلق لا يقتضى التكرار اختلفوا ههنا . فمنهم من أوجبه ، ومنهم من نفاه

وقبل الخوض فى الحجاج . لا بد من تلخيص محل النزاع ، فنقول : ماعلق به المأمور من الشرط أو الصفة ، إما أن يكون قد ثبت كونه علة فى نفس الامر لوجوب الفعل المأمور به ، كالزنا ، أو لا يكون كذلك ، بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه ، كالاحصان الذى يتوقف عليه الرجم فى الزنا ، فان كان الاول ، فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظراً الى تكرر العلة ، ووقوع الاتفاق على التعبد باتباع العلة ، مهما وجدت ، فالتكرار مستند إلى تكرار العلة ، لا إلى الأمر . وإن كان الثانى ، فهو محل الخلاف

والمختار أنه لا تكرار

وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية ، لا بد من التنبيه عليها ، وعلى ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار

الحجة الأولى أنهم قالوا . أجمعنا على أن الخبر المعلق بالشرط أوالصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه ، كما لو قال « إن جاء زيد جاء عمرو » فانه لا يلزم تكرر مجيء عمرو في تكرر مجيء زيد ، فكذلك في الأمر ، وهى باطلة ، فان حاصلها يرجع الى القياس فى اللغة ، وقد أبطلناه

الثانية أنه لوقال لزوجته « إذا دخلت الدار فأنت طالق » فانه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول ، فكذلك فى قوله « إذا زالت الشمس فصلوا » وهو أيضاً من جنس ما تقدم ، لما فيه من قياس الامر على انشاء الطلاق الذي ليس بأمر

الثالثة أن اللفظ لا دلالة فيه إلا على تعليق شيء بشيء ، وهو أعم من تعليقه عليه في كل صورة ، أو فى صورة واحدة ، والمشعر بالأعم لا يلزم أن يكون مشعراً بالأخص . وحاصل هذه الحجة أيضاً يرجع الى محض الدعوى . بأن الأمر المضاف الى الشرط أو الصفة لا يفهم منه اقتضاء التكرار بتكرر الشرط أو الصفة . وهو عين محل النزاع . وإنما الواجب أن يقال إنه مشعر بالأعم . والأصل عدم إشعاره بالاخص . والمعتمد فى ذلك أن يقال . لو وجب التكرار لم يخل . إما أن يكون المقتضي له نفس الامر . أو الشرط . أو مجموع الامرين . لا جائز أن يقال بالاول لما سبق فى المسألة المتقدمة . ولا بالثانى لان الشرط غير مؤثر في المشروط . بحيث يلزم من وجوده وجوده . بل إنما تأثيره فى انتفاء المشروط عند انتفائه . وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط فى قوله لزوجته « إن دخلت الدار فأنت طالق » إنما كان لضرورة وجود الموجب . وهو قوله « أنت طالق » لا لنفس دخول الدار . وإلا كان دخول الدار موجباً للطلاق مطلقاً . وهو محال . ولا جائز أن يقال بالثالث .

لانا أجمعنا على أنه لو قال لعبده « إذا دخلت السوق فاشتر لحماً » أنه لا يقتضي التكرار . وذلك إما أن يكون مع تحقق الموجب للتكرار . أو لا مع تحققه : لا جائز أن يقال بالاول . و إلا فانتفاء التكرار إما لمعارض . أولا لمعارض . والاول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن أعماله . وهو خلاف الاصل . والثانى أيضاً باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض . فلم يبق سوى الثاني . وهو المطلوب

فان قيل . ما ذكرتموه معارض من وجوه .

الاول أنه قد وجد في كتاب الله تعالى أوامر متعلقة بشروط وصفات . وهى متكررة بتكررها . كقوله تعالى « اذا قمتم إلى الصلاة . فاغسلوا » الآية . وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « والزانية والزانى » الآية ولو لم يكن ذلك مقتضياً للتكرار لما كان متكرراً

الثانى أن العلة يتكرر الحكم بتكررها إجماعا ، والشرط أقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة ، فكان اقتضاؤه للتكرار أولى

الثالث أن نسبة الحكم الى إعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة ، ولا اختصاص له بالموجود الأول منها ، دون مابعده ، وعندذلك فاما أن يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانيا وثالثاً انتفاؤه مع وجود الشرط الأول ، أو من وجوده مع الأول الوجود مع الثانى ، وما بعده ، ضرورة التسوية : والأول خلاف الاجماع ، والثانى هو المطلوب

الرابع أنه لو لم يكن الامر مقتضياً لتعليل الحكم بجميع الشروط ، بل بالاول منها ، فيلزم أن يكون فعل العبادة مع الشرط الثانى ، دون الاول ، قضاء ، وكانت مفتقرة الى دليل آخر وهو ممتنع

الخامس أن النهي المعلق بالشرط مفيد للتكرار ، كما إذا قال « إن دخل زيد الدار ، فلا تعطه درهما » والامر ضد النهى ، فكان مشاركا له في حكمه ، ضرورة اشتراكهما فى الطلب والاقضاء

السادس أن تعليق الامر على الشرط الدائم ، موجب لدوام المأمور به بدوامه ، كما لو قال (اذا وجد شهر رمضان فصمه) فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر ، وتعليق الامر على الشرط المتكرر فى معناه فكان دائما

والجواب عن الاول أنه اذا ثبت بما ذكرناه أن الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار ، فحيث قضى بالتكرار إما أن يكون الشرط والصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر ، كما فى الزنا والسرقة ، أو لا يكون علة له : فان كان الاول ، فالتكرار انما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه ، وان كان الثاني ، فيجب اعتقاد كونه متكررا لدليل اقتضاه غير الامر المعلق بالشرط والصفة ، لما ذكرناه من عدم اقتضائه . كيف وانه كما قد يتكرر الفعل المأمور به ، بتكرر الشرط ، فقد لا يتكرر كالامر بالحج ، فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها

وعن الثاني أنه لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة لكونها موجبة للحكم ، تكرره بتكرر الشرط ، مع أنه غير موجب للحكم ، كما تقرر

وعن الثالث أنه إنما يلزم القائلين بالوجوب على الفور ، وليس كذلك عندنا ، بل الامر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه ، اذا علم تجدد الشرط ، وغلب على الظن بقاء المأمور ، ويكون الامر قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض . وأما إن لم يغلب على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور الى حالة وجود الشرط الثانى ، فقد

تعين اختصاص المأمور بالشرط الاول ، لعدم تحقق ما سواه

وعلى هذا ، فقد خرج الجواب عن الرابع أيضاً

وعن الخامس أن حاصله يرجع إلى قياس الامر على النهى في اللغة ، وهو باطل بما سبق . كيف وإنا لا نسلم أن النهى المضاف الى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ، بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول ، سواء تجدد الشرط ثانياً ، أو لم يتجدد

وعن السادس أن الشرط المستشهد به ، وان كان له دوام في زمان معين ، والحكم موجود معه ، فهو واحد والمشروط به غير متكرر بتكرره . وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر ، لزوم التكرر بتكرر الشرط فى محل النزاع

المسألة الخامسة

اختلفوا فى الامر المطلق : هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به ؟

فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الأمر على التكرار ، إلى وجوب التعجيل . وذهبت الشافعية والقاضي أبو بكر وجماعة من الأشاعرة والجبائى وابنه وابو الحسين البصرى الى التراخى ، وجواز التأخير عن أول وقت الامكان . وأما الواقفية فقد توقفوا ، لكن منهم من قال : التوقف إنما هو في المؤخر هل هو ممتثل أولا ؟ وأما المبادر فانه ممتثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير ؟ اختلفوا فيه : فمنهم من قال بالتأثيم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، ومنهم من لم يؤثمه ، ومنهم من توقف فى المبادر أيضاً ، وخالف في ذلك إجماع السلف

والمختار أنه مهما فعل ، كان مقدما أو مؤخرا ، كان ممتثلا للامر ، ولا إثم عليه بالتأخير . والدليل على ذلك أن الامر حقيقة فى طلب الفعل لاغير ، فمهما أتي بالفعل في أى زمان كان ، مقدما أو مؤخرا كان آتيا بمدلول الأمر ، فيكون ممتثلا للأمر ، ولا إثم عليه بالتأخير ، لكونه آتيا بما أمر به على الوجه الذي أمر به ، وبيان أن مدلول الامر طلب الفعل لاغير ، وجهان :

الأول أنه دليل على طلب الفعل بالاجماع ، والاصل عدم دلالته على أمر خارج ، والزمان وان كان لابد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ، ولا يلزم أن يكون داخلا فى مدلول الأمر ، فان اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه ، ولا أن يكون متعينا ، كما لا تتعين الآلة فى الضرب ، ولا الشخص المضروب . وإن كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب

الوجه الثانى أنه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخى . ويصح مع ذلك أن يقال بوجود الامر في الصورتين . والاصل فى الاطلاق الحقيقة ، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل . لان الأصل عدم ماسواه . فيجب أن يكون هو مدلول الامر في الصورتين . دون ما به الاقتران من الزمان وغيره نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ

فان قيل ما ذكرتموه فى بيان امتناع خروج الوقت عن الدخول فى مقتضى الامر معارض بما يدل على نقيضه . وبيانه من خمسة وجوه :

الاول أنه إذا قال السيد لعبده «اسقنى ماء» فانه يفهم منه تعجيل السقي ، حتى أنه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التأخير . ولولا أنه من مقتضيات الامر لما كان كذلك . إذ الاصل عدم القرينة

الثاني هو أن مدلول الامر . وهو الفعل المأمور به . لا يقع إلا فى وقت وزمان . فوجب أن يكون الامر

فان ظن الفور ، وجب عليه اتباعه ، وإن ظن التراخي ، وجب عليه اتباعه ، والا فبتقدير أن يكون قد غلب على ظنه التراخي ، فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه ، يكون حراماً وارتكاب المحرم يكون اضرارا ، فلايكون احتياطاً

قولهم لو جاز التأخير ، اما أن يكون الى غاية ، أولا الى غاية الى آخره ، فهو منقوض بالوصرح الآمر بجواز التأخير ، فان كل ما ذكروه من الأقسام متحقق فيه ، مع جواز تأخيره ، وما ذكروه من الآيتين الأخيرتين فهو غير دال على وجوب تعجيل الفعل المأمور به ، فانهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة الى الخيرات والمغفرة والمراد به انما هو المسارعة الى سبب ذلك . ودلالتهما على السبب انما هي بجهة الاقتضاء ، والاقتضاء لا عموم له ، على ما يأتي تقريره ، فلا دلالة لهما على المسارعة الى كل سبب للخيرات والمغفرة ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها ، ولا يعم كل فعل مأمور به

المسألة السادسة

الأمر بالشيء على التعيين ، هل هو نهي عن أضداده ؟ اختلفوا فيه : وتفصيل المذاهب : أما أصحابنا فالأمر عندهم هو الطلب القائم بالنفس ، وقد اختلفو : فمنهم من قال : الأمر بالشيء بعينه نهي عن أضداده ، وان طلب الفعل بعينه ، طلب ترك أضداده ، وهو قول القاضي أبي بكر في أول أقواله. ومنهم من قال : هو نهي عن أضداده ، بمعنى أنه يستلزم النهي عن الأضداد ، لا أن الامر هو عين النهي ، وهو آخر ما اختاره القاضي في آخر أقواله . ومنهم من منع من ذلك مطلقاً ، واليه ذهب امام الحرمين والغزالي

وأما المعتزلة فالأمر عندهم نفس صيغة « افعل » وقد اتفقو على أن عين صيغة « افعل » لاتكون نهياً ، لان صيغة النهي « لا تفعل » وليس احداهما عين الاخرى ، وانما اختلفوا في أن الآمر بالشيء هل يكون نهيا عن أضداده من جهة المعنى : فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة الى منعه ، ومن المعتزلة من صار اليه ، كالعارضي وأبي الحسين البصري وغيرهما من المعتبرين منهم . ومعنى كونه نهياً عن الاضداد من جهة المعنى عندهم ، أن صيغة الامر تقتضي ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه . ومنهم من فصل بين أمر الايجاب ، والندب ، وحكم بأن أمر الايجاب يكون نهيا عن أضداده ومقبحا لها ، لكونها مانعة من فعل الواجب ، بخلاف المندوب . ولهذا ، فان أضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها ، لانهي تحريم ولا نهي تنزيه

والمختار إنما هو التفصيل ، وهو اما أن نقول بجواز التكليف بما لايطاق ، أولا نقول به : فان قلنا بجوازه ، على ماهو مذهب الشيخ أبي الحسن ، رحمة الله عليه ، كما سبق تقريره ، فالامر بالفعل لايكون بعينه نهياً عن اضداده ، ولا مستلزما للنهي عنها ، بل جائز أن نؤمر بالفعل و بضده ، في الحالة الواحدة ، فضلا عن كونه لايكون منهياً عنه . وان منعنا ذلك فالمختار أن الامر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن أضداده ، لا أن يكون عين الامر هو عين النهي عن الضد ، وسواء كان الامر أمر ايجاب أو ندب . أما أنه مستلزم للنهي عن الاضداد ، فلان فعل المأمور به لا يتصور الا بترك أضداده . ومالايتم فعل المأمور به دون تركه ، فهو واجب الترك ، إن كان الامر للايجاب ومندوب الى تركه ، ان كان الامر للندب ، على ماسبق تقريره ، وهو معنى كونه منهيا عنه ، غير أن النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم ، وعن أضداد المندوب ، نهي كراهة وتنزيه ، وأما أنه لا يكون عين الامر هو عين النهي

فاذا قلنا إن الأمر هو صيغة « افعل » فظاهر ، على ماسبق ، وأما على قولنا إن الأمر هو الطلب القائم بالنفس ، فلأنا اذا فرضنا الكلام في الطلب النفسانى القديم ، فهو وان اتحد على أصلنا ، فانما يكون أمراً بسبب تعلقه بايجاد الفعل ، وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً ، لأنه إنما يكون نهياً بسبب تعلقه بترك الفعل وهما ، بسبب التغاير فى التعلق والمتعلق ، متغايران . وان فرضنا الكلام فى الطلب القائم بالمخلوق ، فهو وان تعدد ، فالأمر منه أيضاً ، إنما هو الطلب المتعلق بايجاد الفعل ، والنهى منه هو الطلب المتعلق بتركه ، وهما غيران

فان قيل : لو كان الأمر بالفعل مستلزماً للنهى عن أضداده لكان الأمر بالعبادة مستلزماً للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ، ويلزم من ذلك أن تكون حراما إن كان النهي نهى تحريم أو مكروهة ان كان النهى نهى تنزيه ، وخرج المباح عن كونه مباحا ، كما ذهب اليه الكعبى من المعتزلة ، بل ويلزم منه أن يكون ماعدا العبادة المأمور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها ، ومحرمة أو مكروهة ، وهو محال . كيف وان الآمر بالفعل قد يكون غافلا عن أضداده ، والغافل عن الشيء لا يكون ناهياً عنه ، لأن النهي عن الشيء يستدعى العلم به ، والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال . سلمنا أنه مستلزم للنهى عن أضداده ، لكن يمتنع أن يكون النهي عن الأضداد غير الامر ، بل يجب أن يكون هو هو بعينه ، كما قاله القاضي أبو بكر فى أحد قوليه ومأخذه أنه اذا وقع الاتفاق على أنه يلزم من الامر بالفعل النهي عن أضداده ، فذلك النهي ان كان هو غير الامر ، فاما أن يكون ضداً له ، أو مثلا ، أو خلافا : لا جائز أن يقال بالمضادة ، والا لما اجتمعا ، وقد اجتمعا . ولا جائز أن يكون مثلا لأن المتماثلات أضداد على ماعرف من الكلاميات . ولا جائز أن يكون خلافاً ، والا جاز وجود أحدهما دون الآخر . كما في العلم والارادة ونحوهما ، ولجاز أن يوجد أحدهما مع ضد الآخر ، كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لارادته ، ويلزم من ذلك ، أنه اذا أمر بالحركة المضادة للسكون إذا كان النهى عن السكون مخالفاً للامر بالحركة أن يجتمع الامر بالحركة والامر بالسكون المضاد المنهى عنه وفيه الامر بالضدين معا ، وهو ممتنع على ما وقع به الفرض . واذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد . وعلى هذا ، فالحركة عين ترك السكون ، وشغل الجوهر بحيز وهو عين تفريغه لغيره ، وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد هو عين البعد من المغرب ، فطلب أحدهما بعينه طلب الاخر لاتحاد المطلوب

والجواب : عن السؤال الأول أنا لا نمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة المأمور بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به ، لا في ذاتها ، كما نقول في فعل الصلاة في الدار المغصوبة ، فانه فى ذاته غير منهي عنه ، وان كان منهيا عنه من جهة مايتعلق به من شغل ملك الغير ، كاسبق ذكره . ولا التفات الى مايهول به من خروج المباحات عن كونها مباحة ، فان ذلك انما يلزم أن لو قيل بكونها منهيا عنها فى ذواتها . وأما اذا قيل بكونها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به فلا

قولهم إنه قد يأمر بالفعل من هو غافل عن أضداده ، قلنا لا نسلم أن الآمر بالشيء عند كونه آمراً به يتصور أن يكون غافلا عن طلب ترك مايمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة ، وان كان غافلا عن تفصيله . ونحن إنما نريد بقولنا إن الامر بالشيء يستلزم النهي عن الاضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل

قولهم إنه يمتنع أن يكون النهي عن الاضداد غير الأمر ، قلنا : دليله ماسبق

وماذكره القاضى أبو بكر من الدليل ، فالمختار منه إنما هو قسم التخالف ، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة ، كما في المتضايفات ، وكل متلازمين

من الطرفين ، وبه يمتنع الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر ، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي . واذا بطل ماذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبنى عليه

المسألة السابعة

مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة ، أن الاتيان بالمأمور به يدل علي الاجزاء ، خلافا للقاضى عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال : لا يدل علي الاجزاء

وقبل الخوض فى الحجاج ، لابد من تحقيق معنى الاجزاء ليكون التوارد بالنفى والاثبات على محز واحد ، فنقول : كون الفعل مجزئا قد يطلق بمعنى أنه امتثل به الامر عند ما إذا أتى به علي الوجه الذى أمر به ، وقد يطلق بمعني أنه مسقط للقضاء ، واذا علم معنى كون الفعل مجزئا فقد اتفق الكل على أن الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى أمر به ، يكون مجزئا ، بمعني كونه امتثالا للامر ، وذلك مما لاخلاف فيه . وانما خالف القاضى عبد الجبار فى كونه مجزئا ، بالاعتبار الآخر ، وهو أنه لا يسقط القضاء ، ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح به فى عمده

وعلي هذا ، فكل من استدل من أصحابنا كامام الحرمين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل امتثالا وخروجا عن عهدة الامر الاول ، فقد استدل على محل الوفاق ، وحاد عن موضع النزاع . لكن قد أورد أبو الحسين البصري إشكالا على تفسير إجزاء الفعل بكونه مسقطا للقضاء ، وقال : لو أمر بالصلاة مع الطهارة ، فأتى بها من غير طهارة ، ومات عقيب الصلاة ، فانه لا يكون فعله مجزئا ، وان كان القضاء ساقطاً . وربما زاد عليه بعض الاصحاب ، وقال : يمتنع تفسير الاجزاء بسقوط القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزئاً ، والعلة لابد وأن تكون مغايرة للمعلول

والوجه فى ابطالها أن يقال : أما الأول فلأن الاجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقاً ، ليلزم ماقيل ، بل سقوط القضاء بالفعل فى حق من يتصور فى حقه وجوب القضاء ، وذلك غير متصور فى حق الميت

وأما الثانى فلأن علة صحة وجوب القضاء إنما هو استدراك ما فات من مصلحة أصل العبادة ، أو صفتها ، أو مصلحة ما انعقد سبب وجوبه . ولم يجب لمانع ، لا ماقيل

واذا تنقح محل النزاع فنعود الى المقصود ، فنقول : الفعل المأمور به لا يخلو : إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص فى صفته وشرطه ، أو أتى به على نوع من الخلل

والقسم الثانى أنه لا نزاع فى كونه غير مجزىء ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول ، وليس النزاع فيه أيضاً من جهة انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ماأمر به أولا ، وانما النزاع فى ورود الامر بالفعل متصفاً بصفة القضاء ، والحق نفيه ، لان القضاء عبارة عن استدراك مافات من مصلحة الاداء ، أو مصلحة صفته ، أوشرطه . واذا كان المأمور به قد فعل علي جهة الكمال والتمام ، من غير نقص ولا خلل ، فوجوب القضاء استدراكا لما قد حصل ، تحصيل للحاصل ، وهو محال . ومن ينفى القضاء انما ينفيه بهذا التفسير ، وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه ، وان كان لا ينكر امكان ورود الامر خارج الوقت ، بمثل ما فعل أولا ، غير أنه لا يسميه قضاء . ومن سماه قضاء ، فحاصل النزاع معه آيل ، الى اللفظ دون المعنى .

شبه الخصوم : الأولى أن من صلي ، وهو يظن أنه متطهر ، ولم يكن متطهراً مأمور بالصلاة ،

فان كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته ، حيث لم يكن متطهراً ، وإن كان مأموراً بالصلاة على حسب حاله . فقد أتى بما أمر به على الوجه الذى أمر به . ومع ذلك يجب عليه القضاء ، إذ لم يكن متطهراً . وكذلك المفسد للحج مأمور بمضيه فى حجه الفاسد ، ويجب عليه القضاء

الثانية أن الأمر لايدل على غير طلب الفعل ، ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ماأمر به ، فلا يكون مقتضياً له

الثالثة أن الأمر ، مثل النهى فى الطلب ، والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهى عنه ، فالأمر لايدل على كون المأمور به مجزئاً

وجواب الأولى أنا لانسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة ، ثم علم أنه لم يكن متطهراً ، على قول لنا ، وإن سلمنا وجوب القضاء ، لكنه ليس واجباً مما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ، ولا مما أمر به من المضي في الحج الفاسد ، لأنه قد أتى بما أمر به على النحو الذى أمر به ، وانما القضاء استدراك لمصلحة ما أمر به أولا ، من الصلاة مع الطهارة ، والحج العرى عن الفساد

وعن الثانية أنا لانمنع من ورود أمر يدل على مثل مافعل أولا ، إنما المدعى أنه اذا أتي المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به ، امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير

وعن الثالثة أنه قياس فى اللغة ، وقد أبطلناه ، وإن سلم صحته ، غير أنا لانقول بأن الامر يدل على الاجزاء بمعني امتناع وجوب القضاء ، بل امتثال الأمر هو المانع من وجوب القضاء على ماتقرر وفرق بين الأمرين

المسألة الثامنة

إذا وردت صيغة « افعل » بعد الحظر ، فمن قال انها للوجوب قبل الحظر ، اختلفوا ، فمنهم من أجراها علي الوجوب . ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعزلة : ومنهم من قال بأنها للاباحة ورفع الحجر لاغير . وهم أكثر الفقهاء . ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره

والمختار أنها . وإن كانت ظاهرة فى الطلب والاقتضاء . وموقوفة بالنسبة إلى الوجوب والندب ، على ماسبق تقرير كل واحد من الأمرين ، إلا أنها محتملة للاباحة وللاذن في الفعل ، كما تقدم . فاذا وردت بعد الحظر ، احتمل أن تكون مصروفة إلى الاباحة ورفع الحجر ، كما فى قوله تعالى (وإذا حللتم فاصطادوا ، وإذا طعمتم فانتشروا ، فاذا قضيت الصلاة فانتشروا) وقوله صلي الله عليه وسلم (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فادخروا) واحتمل أن تكون مصروفة إلى الوجوب . كما لو قيل للحائض والنفساء . إذا زال عنك الحيض فصلى وصومى

وعند هذا . فاما أن يقال بتساوى الاحتمالين . أو بترجيح أحدهما على الآخر

فان قيل بالتساوى . امتنع الجزم بأحدهما . ووجب التوقف . وإن قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه . فليس اختصاص الوجوب به . أولى من الاباحة . إلا أن يقوم الدليل على التخصيص . والاصل عدمه . وعلي هذا أيضاً . فيجب التوقف كيف وان احتمال الحمل علي الاباحة أرجح . نظراً الى غلبة ورود مثل ذلك للاباحة . دون الوجوب . وعلى كل تقدير . فيمتنع الصرف الى الوجوب

وبالجملة . فهذه المسألة مستمدة من مسألة أن صيغة (افعل) اذا وردت مطلقة . هل هى ظاهرة فى الوجوب . أو الندب . أو موقوفة . وقد تقرر مأخذ كل فريق . وما هو المختار فيه . والله أعلم

المسألة التاسعة

اذا ورد الأمر بعبادة في وقت مقدر . فلم تفعل فيه لعذر . أو لغير عذر . أو فعلت فيه على نوع من الخلل . اختلفوا فى وجوب قضائها بعد ذلك الوقت . هل هو بالأمر الأول . أو بأمر مجدد : الاول هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء . والثاني هو مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة

ونقل عن أبى زيد الدبوسى أنه قال بوجوب القضاء بقياس الشرع

وان ورد مطلقاً غير مقيد بوقت . فمن قال بحمله على الفور . اختلفوا فيما اذا وقع الاخلال به فى أول وقت الامكان . هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الامر . أو بأمر مجدد

والمختار أنه . مهما قيد الامر بوقت . فالقضاء بعده لايكون الا بأمر مجدد :وبيانه من وجوه

الاول أنه لوكان الامر الاول مقتضيا للقضاء . لكان مشعرا به . وهو غير مشعر به . فانه اذا قال « صم في يوم الخميس . أو صل فى وقت الزوال » فانه لااشعارله بايقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة

الثانى أنه إذا علق الفعل بوقت معين ، فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع إلى المكلف ، إذ هو الأصل فى شرع الأحكام

وسواء ظهرت الحكمة ، أم لم تظهر ، وتلك الحكمة إما أن تكون حاصلة من الفعل فى غير ذلك الوقت ، أوغير حاصلة ، وليست حاصلة لثلاثة أوجه :

الأول أنه يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون ، والأصل العدم

الثانى أنها لوكانت حاصلة ، فاما أن تكون مثلا لها فى الوقت الاول أو أزيد ، لا جائز أن تكون أزيد ، وإلاكان الحث على ايجاد الفعل بعد فوات وقته أولى من فعله في الوقت ، وهو محال . وان كانت مثلا ، فهو ممتنع ، والا لما كان تخصيص أحد الوقتين بالذكر أولى من الآخر

الثالث أن الفعل فى الوقت موصوف بكونه أداء ، وقد قال عليه السلام « لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم »

واذا لم تكن حاصلة فى الوقت الثانى حسب حصولها فى الوقت الأول ، فلا يلزم من اقتضاء الامر للفعل فى الوقت الاول أن يكون مقتضياً له فيما بعده . وصار هذا كما لو أمر الطبيب بشرب الدواء في وقت ، فانه لا يكون متناولا لغير ذلك الوقت

وكذلك اذا علق الامر بشرط معين كاستقبال جهة معينة ، أو بمكان معين ، كالامر بالوقوف بعرفة ، فانه لا يكون متناولا لغيره

الوجه الثالث من الوجوه الاول أن العبادات المأمور بها منقسمة الى ما يجب قضاؤه ، كالصوم والصلاة ، والى مالا يجب ، كالجمعة والجهاد . فلوكان الامر الاول مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل ، وهو ممتنع

الرابع قوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها ، فليصلها اذا ذكرها » أمر بالقضاء ، ولو كان مأموراً به بالامر الاول ، لكانت فائدة الخبر التأكيد ، ولو لم يكن مأموراً به ، لكانت فائدته التأسيس ، وهو أولى لعظم فائدته

فان قيل : ماذكرتموه معارض من خمسة أوجه

الاول قوله ، صلى الله عليه وسلم « اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ماستطعتم » ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثانى

الثانى أن الامر انما يدل على طلب الفعل ، وهو مقتضاه لا غير ، وأما الزمان فلا يكون مطلوبا بالامر ، اذليس هو من فعل المكلف ، وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفاً للفعل ، فاختلاله لا يؤثر فى مقتضى الامر ، وهو الفعل

الثالث أن الغالب من المأمورات فى الشرع انما هو القضاء بتقدير فوات أوقاتها المعينة ، ولا بد لذلك من مقتض ، والاصل عدم كل ما سوى الامر السابق ، فكان هو المقتضى

الرابع أنه لو وجب القضاء بأمر مجدد لكان اداء كما فى الامر الاول ، ولما كان لتسميته قضاء معنى

الخامس أن العبادة حق لله تعالى ، والوقت المفروض كالاجل لها ، ففوات أجلها لا يوجب سقوطها ، كما في الدين للادمى ، ولانه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط المأثم لانه من أحكام وجوب الفعل ، ولان الاصل بقاء الوجوب . فالقول بالسقوط بفوات الاجل على خلاف مقتضى الاصل

والجواب : عن المعارضة الاولى أن الخبر دليل وجوب الاتيان بما استطيع من المأمور به ، وانما يفيد أن لو كان الفعل فى الوقت الثانى داخلا تحت الامر الاول ، وهو محل النزاع

وعن الثانى أن الامر اقتضى مطلق الفعل ، أو فعلا مخصوصاً بصفة وقوعه ، في وقت معين ، الاول ممنوع ، والثانى مسلم

وعن الثالث أن القضاء فيما قيل بقضائه ، إنما كان بناء على أدلة أخرى ، لا بالأمر الأول

قولهم ، الاصل عدم ماسوى الأمر الاول ، قلنا : والاصل عدم دلالة الامر الأول عليه ، كيف وقد بينا عدم دلالته

وعن الرابع أنه انما سمى قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل المأمور به أولا ، أو مصلحة وصفه ، كما تقدم تحقيقه

وعن الخامس بمنع كون الوقت أجلا للفعل المأمور به ، إذ الاجل عبارة عن وقت مهلة وتأخير المطالبة بالواجب من أوله الى آخره ، كما فى الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة . ولذلك لا يأثم باخراج وقت الاجل عن قضاء الدين ، وإخراج الحول عن أداء الزكاة فيه . ولا كذلك الوقت المقدر للصلاة ، بل هو صفة الفعل الواجب . ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤديا له دون تلك الصفة

وعلى هذا ، فلا يخفى الكلام في الامر المطلق إذا كان محمولا على الفور ، ولم يؤت بالمأمور به في أول وقت الامكان

المسألة العاشرة

الامر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الافعال لا يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل

وبيانه من وجهين :

الاول أنه لو كان أمراً لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه لغة . ولو كان كذلك لكان أمره ، صلى الله عليه وسلم ، لاولياء الصبيان بقوله « مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع » أمراً للصبيان بالصلاة من الشارع ، وليس كذلك ، لوجهين : الاول أن الامر الموجه نحو الاولياء أمر تكليف ، ولذلك يذم الولى بتركه

شرعاً ، فلو كان ذلك أيضا أمراً للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع ، وخاصة ذلك لحوق الذم بالمخالفة شرعاً ، وهو غير متصور فى حق الصبيان ، لعدم فهمهم لخطاب الشارع ، ويدل عليه قوله، صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاثة ، عن الصبي حتى يبلغ » الخبر ، ويمكن أن يقال فيه : الامر للولى والصبي ، وان كان واحداً ، غير أن نسبته اليهما مختلفة ، فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك

الثانى أنه لو كان أمراً للصبي لم يخل إما أن يكون أهلا لفهم خطاب الشارع ، أولا يكون أهلاله . فان كان الاول ، فلا حاجة الى أمر الولى له ، أوأن يكون أحد الامرين تأكيداً ، والاصل في إفادة الالفاظ لمعانيها إنما هو التأسيس : وان لم يكن أهلاله فأمره وخطابه ممتنع بالاجماع . واذا لم يكن أمر الولى بأمر الصبيان أمراً للصبيان ، فاما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة ، أولمعارض . والمعارضة يلزم منها تعطيل أحد الدليلين عن إعماله ، وهو خلاف الاصل ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة ، وهو المطلوب

الثانى من الوجهين الاولين أنه يحسن أن يقول السيد لعبده سالم « مر غانماً بكذا » ويقول لغانم « لا تطعه » ولا يعد ذلك مناقضة فى كلامه . ولو كان ذلك أمراً لغانم ، لكان كأنه قال « أوجبت عليك طاعتى ، ولا تطعني » وهو تناقض

وعلى هذا ، لو أوجب الآمر على المأمور أن يأخذ من غيره مالا ، لا يكون ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير ، كما فى قوله تعالى لنبيه « خذ من أموالهم صدقة » فان ذلك لا يدل علي إيجاب إعطاء الصدقة على الامة بنفس ذلك الايجاب ، بل إذ وجب فانما يجب بدليل آخر ، موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به ، تعظيما له ، ونفيا لما يلزم من مخالفته ، من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث اليهم ، المفضى الى الاخلال بمقصود البعثة . والا ، فلا يبعد أن يقول السيد لاحد عبديه « أوجبت عليك أن تأخذ من العبد الآخر كذا » ويقول للآخر « حرمت عليك موافقته » من غير مناقضة فيما أوجبه . ولو كان إيجاب ذلك على أحد العبدين ايجابا على العبد الآخر لكان تناقضاً

فان قيل : وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء . ومالا يتم الواجب الا به ، فهو واجب

قلنا : ان كان الوجوب متعلقاً بنفس الطلب ، فهو غير متوقف علي الاعطاء . وان كان متعلقاً بنفس الاخذ ، (وان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء) فليس كل ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً ، الا أن يكون ذلك مقدورا لمن وجب عليه الاخذ . واعطاء الغير غير مقدور لمن وجب عليه الاخذ ، فلا يكون واجباً

المسألة الحادية عشرة

اذا أمر بفعل من الافعال مطلقاً غير مقيد فى اللفظ بقيد خاص ، قال بعض أصحابنا : الامر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها ، وذلك كالامر بالبيع ، فانه لا يكون أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ، ولا بثمن المثل اذ هما متفقان في مسمي البيع ، ومختلفان بصفتهما . والامر انما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل واحد من الامرين ، فلا يكون الامر المتعلق بالاعم متعلقا بالاخص ، اللهم الا أن تدل القرينة على ارادة أحد الامرين

قال ، ولذلك قلنا ان الوكيل فى البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، وهو غير صحيح . وذلك لان مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده فى الاعيان ، والا كان موجودا

فى جزئياته . ويلزم من ذلك انحصار مايصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لايصلح لذلك وهو محال وعلي هذا ، فليس معني اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية بل ان تصور وجوده ، فليس في غير الاذهان . واذا كان كذلك ، فالامر : طلب ايقاع الفعل على مانقدم ، وطلب الشيء يستدعى كونه متصوراً فى نفس الطالب ، علي مانقدم ، تقريره . وايقاع المعنى الكلى فى الاعيان غير متصور فى نفسه ، فلايكون متصورا فى نفس الطالب ، فلا يكون أمرا به ، ولانه يلزم منه التكليف بما لايطاق . ومن أمر بالفعل مطلقاً لا يقال انه مكلف بما لا يطاق ، فاذاً الامر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة فى الاعيان ، لا بالمعنى الكلي ، وبطل ما ذكره

ثم وان سلم أن الامر متعلق بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمي بالبيع ، فاذا أتى المامور ببعض الجزئيات ، كالبيع بالغبن الفاحش ، فقد أتي بما هو مسمى البيع المأمور به ، الموكل فيه ، فوجب أن يصح ، نظرا الى مقتضي صيغة الامر المطلق بالبيع

وان قيل بالبطلان ، فلايكون ذلك لعدم دلالة الامر به ، بل لدليل معارض

المسألة الثانية عشرة

الامران المتعاقبان إما أن لايكون الثانى معطوفا على الاول أو يكون معطوفا : فان كان الاول . فاما أن يختلف المأمور به أو يتماثل : فان اختلف فلا خلاف فى اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب فى الوجوب والندب والوقف . وسواء أمكن الجمع بينهما . كالصلاة مع الصوم . أم لايمكن الجمع . كالصلاة فى مكانين . أو الصلاة مع أداء الزكاة . وان تماثل . فاما أن يكون المأمور به قابلا للتكرار . أو لايكون قابلا له : فان لم يكن قابلا له كقوله (صم يوم الجمعة . صم يوم الجمعة) فانه للتأكيد المحض . وان كان قابلا للتكرار . فان كانت العادة مما تمنع من تكرره كقول السيد لعبده (أسقنى ماء . اسقنى ماء) أو كان الثانى منهما معرفا كقوله (أعط زيداً درهماً . أعط زيداً الدرهم) فلاخلاف أيضاً فى كون الثانى مؤكدا للأول

وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار . والثاني غير معرف . كقوله (صل ركعتين . صل ركعتين) فقال القاضي عبد الجبار : ان الثاني يفيد غير ما أفاده الاول . ويلزم الاتيان بأربع ركعات . مصيراً منه الى أن الامر الثانى . لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين ، فكذلك اذا تقدمه أمر آخر ، لان الاقتضاء لايختلف . وخالفه أبو الحسين البصرى بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثانى على الوجوب ، أو التوكيد للاول والاظهر أنه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ، ولا الثانى معرف ، أن مقتضي الثانى غير مقتضى الاول

وسواء قلنا ان مقتضى الامر الوجوب أم الندب ، أم هو موقوف بين الوجوب والندب ، كما سبق ، لانه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الاول ، لكانت فائدته التأكيد . ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الاول . لكانت فائدته التأسيس . والتأسيس أصل . والتأكيد فرع . وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية أولى

فان قيل الا أنه يلزم منه تكثير مخالفة النفى الاصلى ، ودليل براءة الذمة من القدر الزائد ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر ، فهو معارض بما يلزم من التأكيد من مخالفة ظاهر الامر فانه اما أن

يكون ظاهرا فى الوجوب أو الندب ، أو هو متردد بينهما ، على وجه لا خروج له عنهما ، على اختلاف المذاهب ، وحمله على التأكيد خلاف ماهو الظاهر من الامر . واذا تعارض الترجيحان ، سلم لنا ماذكرناه أولا . كيف وانه يحتمل أن يكون للوجوب فى نفس الأمر ، وفى تركه محذور فوات المقصود من الواجب ، وتحصيل مقصود التأكيد . ولا يخفى أن تفويت مقصود التأكيد وتحصيل مقصود الواجب أولى

وأما ان كان الأمر الثانى معطوفا على الاول ، فان كان المامور به مختلفا ، فلا نزاع أيضا في اقتضائهما للمأمورين ، أمكن الجمع بينهما أو لم يمكن . وان تماثلا فالمأمور به ان لم يقبل التكرار فالأمر الثانى للتأكيد من غير خلاف ، كقوله « صم يوم الجمعة ، وصم يوم الجمعة » وان كان قابلا للتكرار فان لم تكن العادة مانعة من التكرار ، ولا الثاني معرف ، فالحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن حرف عطف ، ويزيد ترجيح آخر ، وهو موافقة الظاهر من حروف العطف ، وذلك كقوله « صل ركعتين ، وصل ركعتين » . وأما إن كانت العادة تمنع من التكرار ، أو كان الثانى معرفا ، كقوله « أسقني ماء واسقنى ماء » وكقوله « صل ركعتين ، وصل ركعتين » فقد تعارض الظاهر من حروف العطف مع اللام المعرف ، أو مع منع العادة من التكرار ، ويبقي الامر على ما ذكرناه فيما إذا لم يكن حرف عطف ، ولا ثم تعريف ولا عادة مانعة من التكرار . وقد عرف مافيه

وأما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف ، كقوله « اسقنى ماء واسقنى الماء » فالظاهر الوقف لان حرف العطف مع ماذكرناه من الترجيح السابق الموجب لحمل الامر الثانى على التأسيس واقع فى مقابلة العادة المانعة من التكرار ، ولام التعريف . ولا يبعد ترجيح أحد الامرين بما يقترن به من ترجيحات أخر

الصنف الثاني — فى النهى

اعلم أنه لما كان النهى مقابلا للامر ، فكل ماقيل فى حد الامر على أصولنا وأصول المعتزلة من المزيف والمختار ، فقد قيل مقابله في حد النهي ، ولا يخفى وجه الكلام فيه

والكلام في أن النهى « على أصول أصحابنا » هل له صيغة تخصه وتدل عليه ؟ فعلى ماسبق فى الامر أيضا ، وأن صيغة « لا تفعل » وان ترددت بين سبعة محامل ، وهى التحريم ، والكراهة ، والتحقير كقوله تعالى « ولا تمدن عينيك » وبيان العاقبة كقوله « ولا تحسبن الله غافلا » والدعاء كقوله « لا تكلنا إلى أنفسنا » واليأس كقوله « لا تعتذروا اليوم » والارشاد كقوله « لا تسألوا عن أشياء » فهى حقيقة فى طلب الترك واقتضائه ، ومجاز فيما عداه . وانها هل هى حقيقة فى التحريم أو الكراهة ، او مشتركة بينهما أو موقوفة ؟ فعلى ماسبق في الامر من المزيف والمختار . والخلاف فى أكثر مسائله ، فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر ، وما أخذها كما أخذها ، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار

غير أنه لا بد من الاشارة الى ماتدعو الحاجة إلى معرفته من المسائل الخاصة بالنهى ، لاختصاصها بمأخذ لا تحقق له فى مقابلاتها من مسائل الامر . وهي ثلاث مسائل

المسألة الاولى

اختلفوا فى ان النهى عن التصرفات والعقود المفيدة ، لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوهما . هل يقتضى

فسادها أولا ؟

فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة والحنابلة وجميع أهل الظاهر وجماعة من المتكلمين الى فسادها ، لكن اختلفوا فى جهة الفساد . فمنهم من قال إن ذلك من جهة اللغة ، ومنهم من قال إنه من جهة الشرع دون اللغة ، ومنهم من لم يقل بالفساد : وهو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال وإمام الحرمين والغزالى وكثير من الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي الحسين الكرخى والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصري وكثير من مشايخهم . ولا نعرف خلافاً فى أن مانهي عنه لغيره أنه لا يفسد كالنهى عن البيع فى وقت النداء يوم الجمعة ، إلا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه

والمختار أن مانهى عنه لعينه ، فالنهى لا يدل على فساده من جهة اللغة ، بل من جهة المعنى

أما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة ، فلأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها ، والنهى هو طلب ترك الفعل ، ولا إشعار له بسلب أحكامه وثمراته واخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها

ولهذا ، فانه لو قال (نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه ، ولكن إن فعلت حلت الذبيحة ، وكان ذلك سبباً للحل ، ونهيتك عن استيلاد جارية الابن لعينه ، وإن فعلت ملكتها ، ونهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلا لعينه ، وإن فعلت ثبت الملك ، وكان البيع سببا له) فانه لا يكون متناقضا . ولو كان النهى عن التصرف لعينه مقتضيا لفساده ، لكان ذلك متناقضا

وأما انه يدل على الفساد من جهة المعنى ، فذلك لأن النهى طلب ترك الفعل ، وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل ، أو لا لمقصود : لا جائز أن يقال إنه لا لمقصود

أما على أصول المعتزلة فلا نه عبث ، والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الشارع

وأما على أصولنا فانا ، وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد ، غير أنا نعتقد أن الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع الى العبد ، لكن لا بطريق الوجوب ، بل بحكم الوقوع . فلا جماع إذا منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر وبتقدير تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكمة إلا انه نادر ، والغالب عدم الخلو . وعند ذلك ، فادراج ماوقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب

وإذا بطل أن يكون ذلك لا لمقصود تعين أن يكون لمقصود ، واذا كان لمقصود فلو صح التصرف وكان سببا لحكمه المطلوب منه ، فاما أن يكون مقصود النهى راجحا على مقصود الصحة او مساويا ، او مرجوحا : لا جائز ان يكون مرجوحا إذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا فى نظر العقلاء . والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير

وما لا يكون مقصودا فلا يرد طلب الترك لاجله ، وإلا كان الطلب خليا عن الحكمة ، وهو ممتنع لما سبق

وبمثل ذلك يتبين انه لا يكون مساويا فلم يبق إلا ان يكون راجحا على مقصود الصحة ، ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف لافادة احكامه ، والا كان الحكم بالصحة خليا عن حكمة ومقصود ، ضرورة كون مقصودها مرجوحا على ما تقدم تقريره ، وإثبات الحكم خليا عن الحكمة فى نفس الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع ، وهو المطلوب

فان قيل ماذكرتموه من كون النهي لايدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه . وبيانه من جهة النص ، والاجماع ، والمعنى

أما من جهة النص فقوله صلى الله عليه وسلم (من عمل عملا ليس عليه أمرنا ، فهورد) وفى رواية (أدخل فى ديننا ما ليس منه ، فهورد) والمراد ليس بصحيح ولا مقبول. ولا يخفى أن المنهى ليس بمأمور، ولا هو من الدين ، فكان مردوداً

وأما الاجماع فهو أن الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهى ، فمن ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) ولم ينكر عليه منكر ، فكان إجماعا . ومنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى (وذروا ما بقى من الربا) وبقوله صلى الله عليه وسلم (لا تبيعوا الذهب بالذهب ، ولا الورق بالورق) الحديث الى آخره

وأما المعنى فمن وجهين :

الاول أنا أجمعنا على حمل بعض المناهى على الفساد كالنهي عن بيع الجزء المجهول ، ولو لم يكن ذلك مقتضي النهى ، لكان لامر خارج والاصل عدمه فكان ذلك مقتضي النهى ويلزم منه الفساد حيث وجدو إلا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله وهو ممتنع مخالف للاصل

الثانى النهي مشارك للامر فى الطلب والاقتضاء ومخالف له فى طلب الترك ، والامر دليل الصحة فليكن النهى دليل الفساد المقابل للصحة ، ضرورة كون النهى مقابلا للامر ، وأنه يجب أن يكون حكم أحد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر

ثم ماذكرتموه منقوض بالنهى عن العبادة لعينها ، فانا أجمعنا على أنها لا تصح ، ولو صرح الناهى بالصحة لكان متناقضا : وان سلمنا ان النهي لايدل على الفساد لغة ، ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى . وماذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهى على مقصود الصحة فغايته أنه يناسب نفي الصحة ، وليس يلزم من ذلك نفى الصحة ، الا أن يتبين له شاهد بالاعتبار . ولو تم له شاهدا بالاعتبار كان الفساد لازما من القياس ، لا من نفس النهى ولا من معناه

والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم (من أدخل فى ديننا ماليس منه فهو رد) من ثلاثة أوجه

الاول لا نسلم أن الفعل المأتي به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردودا

الثاني انه اراد به الفاعل ، وتقديره . من ادخل فى ديننا ماليس منه فالفاعل رد اى مردود ، ومعنى كونه مردودا انه غير مثاب عليه ونحن نقول به . فان قيل . عود الضمير الى الفعل اولى ، اذهو اقرب مذكور ، قلنا إلا أنه يلزم منه المعارضة بينه وبين ماذكرناه من الدليل ولا كذلك فيما اذا عاد الى نفس الفاعل فكان عوده الى الفاعل أولى

الثالث أنه ، وان عاد الى نفس الفعل المنهى عنه ، إلا أن معنى كونه ردا أنه مردود بمعنى أنه غير مقبول ، وما لا يكون مقبولا هو الذى لا يكون مثاباً عليه ، ولا يلزم من كونه غير مثاب عليه أن لا يكون سبباً لترتب أحكامه الخاصة به عليه ، وهو عين محل النزاع

وعن الحديث الآخر ماذكرناه من الوجه الثانى والثالث ، ثم وإن سلمنا دلالتهما على الفساد فليس فى ذلك مايدل على أن الفساد من مقتضيات النهى ، بل من دليل آخر ، وهو قوله « فهو رد » ونحن لا ننكر ذلك

وعن الاجماع لا نسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهى لغة على الفساد ، بل ان صح ذلك فانما يصح

بالنظر إلى دلالة الالتزام على ماقررنا ، ويجب الحمل عليه جمعاً بينه وبين ماذكرناه من الدليل ، وبه يخرج الجواب عن الوجه الأول من المعنى

وعن الثاني من المعني أن النهى وان كان مقابلا للامر ، فلا نسلم أن الأمر مقتض للصحة ، حتى يكون النهى مقتضياً للفساد . وان سلمنا اقتضاء الامر للصحة ، وان النهي مقابل له ، فلا نسلم لزوم اختلاف حكميهما لجواز اشتراك المتقابلات فى لازم واحد . وان سلم أنه يلزم من ذلك تقابل حكميهما ، فيلزم أن لا يكون النهي مقتضياً للصحة ، أما أن يكون مقتضياً للفساد ، فلا ، وأما النقض بالنهى عن العبادة فمندفع ، لانه مهما كان النهى عن الفعل لعينه ، فلا يتصور أن يكون عبادة مأموراً بها ، ومالم يكن عبادة ، فلا يتصور صحته عبادة ، وإن قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه سبباً لترتيب الاحكام الخاصة به عليه ، فهو محل النزاع

وعن الاعتراض الاخير أنا لا نقضى بالفساد لوجود مناسب الفساد ليفتقر إلى شاهد بالاعتبار ، وانما قضينا بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزام النهى لذلك

المسألة الثانية

اتفق أصحابنا على أن النهى عن الفعل لا يدل على صحته ، ونقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبى حنيفة أنهما قالا : يدل على صحته

والمختار مذهب أصحابنا لوجهين :

الاول أن النهي لو دل على الصحة ، فاما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه ، إذ الاصل عدم ما سوي ذلك ، واللازم ممتنع ،

وبيان امتناع دلالته على الصحة بلفظه أن صحة الفعل لا معني لها سوى ترتب أحكامه الخاصة به عليه ، والنهى لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ، ولا إشعار له بغير ذلك نفياً ولا إثباتاً

وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه ما بيناه من أن النهى بمعناه يدل على الفساد فى المسألة المتقدمة ، فلا يكون ذلك مفيداً لنقيضه ، وهو الصحة

الوجه الثانى أنا أجمعنا على وجود النهى حيث لا صحة ، كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين ، وبيع حبل الحبلة ، وكالنهي عن الصلاة في أيام الحيض ، بقوله ، صلي الله عليه وسلم (دعى الصلاة أيام اقرائك) والنهى عن نكاح ما نكح الآباء بقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء) ولو كان النهي مقتضياً للصحة ، لكان تخلف الصحة مع وجود النهى على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل ، وسواء كان لمعارض أو لا لمعارض

فان قيل : اذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن الصلاة فى الاوقات والاماكن المكروهة ، وعن بيع الربا ، فالأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع ، وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً ، فلو لم يكن التصرف المنهى عنه كذلك ، لما كان هو التصرف الشرعي ، وهو ممتنع

قلنا . أولا لا نسلم وجود عرف الشرع فى هذه الاسماء . لما سبق ، وإن سلمنا أن له عرفاً ، لكن في طرف الاوامر أو النواهى ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع . وعلى هذا ، فالنهي إنما هو عن التصرف اللغوى

دون الشرعي ، وإن سلمنا عرف الشارع فى هذه الاسماء ، ولكن لا نسلم أن عرفه فيها ماذكروه ، بل ما هو بحال يصح ويمكن صحته ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً بين الادلة . ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة . وقوع الصحة كيف وإن ماذكروه منتقض بما ذكرناه من المناهى مع انتفاء الصحة عن منهياتها

المسألة الثالثة

اتفق العقلاء على أن النهى عن الفعل يقتضى الانتهاء عنه دائما ، خلافا لبعض الشاذين . ودليل ذلك ، أنه لو قال السيد لعبده (لا تفعل كذا) وقدرنا نهيه مجردا عن جميع القرائن . فان العبد لو فعل ذلك فى أى وقت قدر ، يعد مخالفا لنهي سيده ، ومستحقا للذم فى عرف العقلاء وأهل اللغة . ولو لم يكن النهى مقتضيا للتكرار والدوام ، لما كان كذلك

فان قيل : لا خفاء بأن النهى قد يرد ويراد به الدوام ، كما في النهى عن الربا وشرب الخمر ونحوه ، وقد يرد ولا يراد به الدوام ، كما في نهي الحائض عن الصوم والصلاة ونحوه ، والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ، ومفترقتان فى دوامه فى إحدى الصورتين ، وعدم دوامه فى الاخرى . والاصل أن يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك ولا تجوز ، والدال على القدر المشترك لا يكون دالا على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين ، وأيضاً فانه لو كان النهي مقتضياً للدوام ، لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل ، وهو ممتنع

قلنا : النهي حيث ورد غير مراد به الدوام ، يجب أن يكون ذلك لقرينة ، نظراً إلى ما ذكرناه من الدليل . وما قيل : إن ذلك يلزم منه الاشتراك أو التجوز ، قلنا : وإن لزم منه التجوز ، وهو على خلاف الدليل ، لافتقاره الى القرينة الصارفة ، غير أن جعله حقيقة في المرة الواحدة ، مما يوجب جعله مجازاً في الدوام والتكرار لاختلاف حقيقتيهما . وليس القول بجعله مجازاً فى التكرار وحقيقة فى المرة الواحدة أولى من العكس ، بل جعله حقيقة في التكرار أولى ، لامكان التجوز به عن البعض ، لكونه مستلزماً له . ولو جعلناه حقيقة فى البعض لما أمكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له ، وبه يندفع ما ذكروه من الوجه الثانى أيضاً

الصنف الثالث — فى معنى العام والخاص

ويشتمل على مقدمة ومسائل

أما المقدمة ، ففى بيان معني العام والخاص وصيغ العموم

أما العام ، فقد قال أبو الحسين البصرى : العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، ووافقه علي ذلك بعض أصحابنا ، وهو فاسد من وجهين :

الاول أنه عرف العام بالمستغرق ، وهما لفظان مترادفان ، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام ، حتى يكون الحد لفظيا ، بل شرح المسمي إما بالحد الحقيقى أو الرسمى ، وما ذكره خارج عن القسمين

الثانى أنه غير مانع ، لانه يدخل فيه قول القائل « ضرب زيد عمراً » فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له ، وليس بعام

وقال الغزالى إنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً ، وهو غير جامع ، فان

لفظ « المعدوم ، والمستحيل » من الالفاظ العامة ، ولا دلالة له على شيئين فصاعداً ، إذ المعدوم ليس بشيء عنده وعند أهل الحق من أصحابنا ، والمستحيل بالاجماع ، وإن كان جامعاً ، إلا أنه غير مانع . فان قولنا « عشرة ، ومائة » ليس من الالفاظ العامة ، وإن كان مع اتحاده دالا على شيئين فصاعداً وهي الآحاد الداخلة فيها ، والحق في ذلك أن يقال العام : هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً

فقولنا (اللفظ) وإن كان كالجنس للعام والخاص ، ففيه فائدة تقييد العموم بالالفاظ ، لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الائمة ، كما يأتي تعريفه . وقولنا (الواحد) احتراز عن قولنا « ضرب زيد عمرا » وقولنا (الدال على مسميين) ليندرج فيه الموجود والمعدوم ، وفيه أيضاً احتراز عن الالفاظ المطلقة كقولنا « رجل ودرهم » وإن كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدراهم فلا يتناولها مقابل على سبيل البدل . وقولنا (فصاعدا) احتراز عن لفظ اثنين وقولنا (مطلقاً) احتراز عن قولنا « عشرة ومائة ونحوه من الأعداد المقيدة » . ولاحاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة احتراز عن الألفاظ المشتركة والمجازية

أما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة ، كما يأتي تحقيقه ، فالحد لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً . وأما عند من لا يقول بالتعميم ، فلا حاجة به إلى هذا القيد أيضاً ، إذ اللفظ المشترك غير دال على مسمياته معاً ، بل على طريق البدل وكذلك الحكم فى اللفظ الدال على جهة الحقيقة والمجاز وفى الحد المذكور ما يدرأ النقض بذلك ، وهو قولنا (الدال على مسميين معاً)

وأما الخاص ، فقد قيل فيه : هو كل ما ليس بعام ، وهو غير مانع لدخول الالفاظ المهملة فيه ، فانها ، لعدم دلالتها ، لا توصف بعموم ولا بخصوص . ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه ، ولا يخلو إما أن يكون بينهما واسطة ، أولا : فان كان الاول ، فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص ، وإن كان الثاني ، فليس تعريف أحدهما بسلب حقيقة الآخر عنه أولى من العكس ، وأيضاً فان اللفظ قد يكون خاصا كلفظ الانسان ، فانه خاص بالنسبة إلى لفظ الحيوان وما خرج عن كونه عاما بالنسبة إلى ما تحته

وإن قيل إنه ليس بعام من جهة ما هو خاص ، ففيه تعريف الخاص بالخاص ، وهو ممتنع

والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين : الاول ، وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه ، الثانى ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذى يقال على مدلوله ، وعلى غير مدلوله ، لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الانسان ، فانه خاص ، ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار ، لفظ الحيوان من جهة واحدة

واذا تحقق معنى العام والخاص فاعلم أن اللفظ الدال ينقسم إلى عام لا أعم منه ، كالمذكور ، فانه يتناول الموجود والمعدوم ، والمعلوم والمجهول ، وإلى خاص لا أخص منه ، كاسماء الاعلام ، وإلى ما هو عام بالنسبة ، وخاص بالنسبة ، كلفظ الحيوان ، فانه عام بالنسبة الى ماتحته من الانسان والفرس ، وخاص بالنسبة الى مافوقه كلفظ الجوهر والجسم

وأما صيغ العموم عند القائلين بها فهى :

إما أن تكون عامة فيمن يعقل ومالا يعقل جمعاً وأفراداً مثل (أى) في الجزاء والاستفهام ، واسماء

الجموع المعرفة اذا لم يكن عهد ، سواء كان جمع سلامة أو جمع تكسير (كالمسلمين والرجال) والمنكرة (كرجال ومسلمين) ، والاسماء المؤكدة لها ، مثل (كل وجميع) واسم الجنس اذا دخله الالف واللام من غير عهد (كالرجل والدرهم) والنكرة المنفية كقولك (لارجل فى لدار) و (ما في الدار من رجل) والاضافة كقولك (ضربت عبيدي) و (أنفقت دراهمى)

وإما عامة فيمن يعقل دون غيره (كمن) فى الجزاء والاستفهام ، تقول : من عندك ؟ ومن جاءنى أكرمته

وإما عامة فيما لايعقل ، إما مطلقاً من غير اختصاص بجنس مثل (ما) في الجزاء ، كقوله : على اليد ماأخذت حتى ترد ، والاستفهام تقول : ماذا صنعت ؟ وإمالامطلقاً ، بل مختصة ببعض أجناس مالايعقل مثل (متى) في الزمان جزاء واستفهاماً ، و (أين) و (حيث) فى المكان جزاء واستفهاماً ، تقول : متى جاء القوم ، ومتى جئتنى أكرمتك ، وأين كنت وأينما كنت أكرمتك

وإذ اتينا على ماأردناه من بيان المقدمة ، فلنشرع الآن فى المسائل ، وهى خمس وعشرون مسالة

المسألة الاولى

اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ، واختلفوا فى عروضه ، حقيقة للمعانى : فنفاه الجمهور ، وأثبته الاقلون

وقد احتج المثبتون بقولهم : الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم : عم الملك الناس بالعطاء والانعام ، وعمهم المطر والخصب والخير ، وعمهم القحط . وهذه الامور من المعانى ، لا من الالفاظ . والاصل فى الاطلاق الحقيقة

أجاب النافون بان الاطلاق فى مثل هذه المعانى مجاز لوجهين :

الاول أنه لو كان حقيقة فى المعانى ، لاطرد فى كل معنى ، إذ هو لازم الحقيقة ، وهو غير مطرد . ولهذا ، فانه لايوصف شيء من الخاصة الواقعة فى امتداد الاشارة اليها ، كزيد وعمرو بكونه عاما لاحقيقة ولا مجازا

الثانى أن من لوازم العام أن يكون متحدا ، ومع اتحاده متناولا لامور متعددة من جهة واحدة . والعطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ، وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض ، لا وجود له بالنسبة الى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في الخصب والقحط . فلم يوجد من ذلك ماهو مع اتحاده يتناول أشياء من جهة واحدة . فلم يكن عاما حقيقة . بخلاف اللفظ الواحد . كلفظ الانسان والفرس

أجاب المثبتون عن الاول . بان العموم ، وإن لم يكن مطردا فى كل معنى ، فهو غير مطرد فى كل لفظ . فان أسماء الاعلام . كزيد وعمرو ونحوه . لايتصور عروض العموم لها . لاحقيقة ولامجازاً . فان كان عدم اطراده في المعانى مما يبطل عروضه للمعاني حقيقة فكذلك فى الالفاظ . وإن كان ذلك لايمنع في الالفاظ . فكذلك فى المعانى . ضرورة عدم الفرق

وعن الوجه الثاني أنه . وإن تعذر عروض العموم للمعانى الجزئية الواقعة فى امتداد الاشارة اليها حقيقة ، فليس فى ذلك مايدل على امتناع عروضه للمعانى الكلية المتصورة فى الاذهان ، كالمتصور من معنى الانسان المجرد عن الامور الموجبة لتشخيصه وتعيينه ، فانه مع اتحاده . فمطابق لمعناه وطبيعته لمعانى

الجزئيات الداخلة تحته من زيد وعمرو من جهة واحدة كمطابقة اللفظ الواحد العام لمدلولاته . وإذا كان عروض العموم للفظ حقيقة . إنما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة . فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها ، فكان العموم من عوارضها حقيقة

المسألة الثانية

اختلف العلماء في معنى العموم : هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه أم لا ؟

فذهبت المرجئة إلى أن العموم لاصيغة له في لغة العرب . وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى أن ماسبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم ، مجاز فيما عداه . ومنهم من خالف في الجميع المنكر والمعرف واسم الجنس إذا دخله الالف واللام ، كما يأتي تعريفه ، وهو مذهب أبي هاشم . وذهب أرباب الخصوص الى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فيما عداه وقد نقل عن الأشعري قولان : أحدهما القول بالاشتراك بين العموم والخصوص ، والآخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم ، أو الخصوص ، أو الاشتراك ، ووافقه على الوقف القاضي أبو بكر ، وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين . ومن الواقفية من فصل بين الاخبار ، والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي ، فقال بالوقف في الاخبار والوعد ، والوعيد ، دون الأمر والنهي

والمختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراداً من اللفظ يقيناً : سواء أريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك . ومنهاج الكلام فعلي ماعرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب فعليك بنقله الى ههنا ، وانما يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها

ولنبدأ من ذلك بشبه أرباب العموم ، وهي نصية ، وإجماعية ، ومعنوية

أما النصية ، فمنها قول الله تعالى « ونادى نوح ربه ، فقال : رب ، إن ابني من أهلي ، وان وعدك الحق » تمسكا منه بقوله تعالى (إنا منجوك وأهلك) وأقره الباري تعالى على ذلك ، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله ، ولولا أن إضافة الأهل الى نوح للعموم ، لما صح ذلك . ومنها أنه لما نزل قوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) قال ابن الزبعرى (لأخصمن محمدا) ثم جاء الى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فقال له (وقد عبدت الملائكة والمسيح ، أفتراهم يدخلون النار) واستدل بعموم (ما) ولم ينكر عليه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ذلك ، بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله ، بل مخصصاً له بقوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) ومنها قوله تعالى (ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ، قالوا : إنا مهلكو أهل هذه القرية ، إن أهلها كانوا ظالمين — قال : إن فيها لوطاً — قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله ، إلا امرأته كانت من الغابرين) ووجه الاحتجاج بذلك أن ابراهيم فهم من أهل هذه القرية العموم ، حيث ذكر لوطاً ، والملائكة أقروه على ذلك ، وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء واستثناء امرأته من الناجين . وذلك كله يدل على العموم

وأما الاجماعية ، فمنها احتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله (كيف تقاتلهم ، وقد قال النبي ، صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا . لا إله إلا الله ، فاذا قالوها ، عصموا مني دماءهم وأموالهم) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك ، بل عدل أبو بكر

الى التعليق بالاستثناء وهو قوله ، صلى الله عليه وسلم (إلا بحقها) فدل على أن لفظ الجمع المعروف للعموم . ومنها احتجاج فاطمة على أبى بكر فى توريثها من أبيها ، فدك والعوالى بقوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) ولم ينكر عليها أحد من الصحابة ، ، بل عدل أبو بكر ، رضى الله عنه ، إلى ماروواه عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إلى دليل التخصيص ، وهو قوله عليه السلام « نحن معاشر الأنبياء لا نورث . ماتركناه صدقة » ومنها احتجاج عثمان علي على رضى الله عنه في جواز الجمع بين الأختين بقوله تعالى « إلا على أزواجهم » واحتجاج على بقوله تعالى (وأن تجمعوا بين الاختين) ولم ينكر على أحد منهما صحة ماحيج به . وانما يصح ذلك ، أن لو كانت الازواج المضافة . والاختان على العموم . ومنها أن عثمان ، لما سمع قول الشاعر :

ألا كل شيء ، ماخلا الله ، باطل * وكل نعيم ، لا محالة ، زائل

قال له (كذبت) فان نعيم أهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه منكر ، ولولا أن (كل) للعموم ، لما كان كذلك . ومنها احتجاج أبى بكر على الأنصار بقوله ، صلى الله عليه وسلم (الأئمة من قريش) ووافقه الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نكير . ولو لم يكن لفظ (الأئمة) عاما. لما صح الاحتجاج ومنها إجماع الصحابة علي إجراء قوله تعالى (الزانية والزانى . والسارق والسارقة . ومن قتل مظلوماً . وذروا ما بقي من الربا . ولا تقتلوا أنفسكم . ولا تقتلوا الصيد . وأنتم حرم . وقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ، ولا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها ، ومن ألقى سلاحه فهو آمن) إلى غير ذلك على العموم

وأما الشبه المعنوية . فمنها أن العموم من الامور الظاهرة الجلية . والحاجة مشتدة الى معرفته في التخاطب . وذلك مما تحيل العادة مع توالى الاعصار علي أهل اللغة إهماله . وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه . مع أنه لا يتقاصر فى دعو الحاجة الى معرفته . عن معرفة الواحد والاثنين . وسائر الاعداد . والخبر . والاستخبار . والترجى . والتمني . والنداء . وغير ذلك من المعانى التى وضعت لها الاسماء . وربما وضعوا لكثير من المسميات ألفاظاً مترادفة مع الاستغناء عنها . ومنها ما يخص كل واحد واحد من الالفاظ المذكورة من قبل

أما (من) الاستفهامية كقول القائل (من جاءك ؟) فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في الخصوص . أو العموم . أو مشتركة بينهما . أو موقوفة أو ليست موضوعة لاحد الامرين . لا حقيقة ولا نجوزا : واول محال . وإلا لما حسن أن يجاب بجملة العقلاء . لكونه جواباً من غير ماسأل عنه . ولا جائز أن تكون مشتركة أو موقوفة . وإلا لما حسن الجواب بشيء إلا بعد الاستفهام عن مراد السائل . وليس كذلك . ولا جائز أن يقال بالاخير للاتفاق على إبطاله . فلم يبق الا أن تكون حقيقة فى العموم

وأما الشرطية . وهى عند ما إذا قال السيد لعبده (من دخل داري . فأكرمه) فانه اذا أكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض عليه . ولو أخل باكرام بعض الداخلين . فانه يحسن لومه وتوبيخه في العرف . وأيضاً فانه يحسن الاستثناء من ذلك بقوله (إلا أن يكون فاسقاً) والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلا فيه ، ولولا أن (من) للعموم ، لما صح ذلك

وعلى هذا يكون الكلام فى جميع الحروف المستعملة للشرط . والاستفهام و بمثل : ما . وأى . ومتى وأين وكم وكيف ونحوه . ومؤكداتها مثل كل . وجميع . فانها للعموم

و بيانه من وجوه .

الاول انه إذا قال القائل لعبده « أكرم كل من رأيته » فانه يسقط عنه اللوم باكرام كل واحد ، ولا يسقط بتقدير اخلاله باكرام البعض ، وانه يحسن الاستثناء بقوله ، الا الفساق ، وذلك دليل العموم كما سبق

الثانى انه لو قال « رأيت كل من في البلد » فانه يعد كاذباً ، بتقدير عدم رؤيته لبعضهم

الثالث انه إذا قال القائل « كل الناس علماء » كذبه قول القائل « كل الناس ليسوا علماء » ، ولو لم يكن اسم (كل) للعموم ، لما كان كل واحد مكذباً للآخر ، لجواز أن يتناول كل واحد غير ما تناوله الآخر

الرابع أنا ندرك التفرقة بين (كل) و (بعض) ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق ، لكونه مساويا فى الافادة للبعض

الخامس انه لو كان قول القائل « كل الناس » يفيد العموم ، ولكنه يعبر عنه تارة عن البعض . وتارة عن العموم حقيقة ، لكان قول القائل « كلهم » بيانا لاحد الامرين فيما دخل عليه ، لا تاكيداً له ، كما لو قال « رأيت عيناً باصرة »

وأما الجمع المعرف فهو للعموم لوجهين :

الاول أن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة الجمع المنكر ، ولهذا يقال « رجال من الرجال » ، ولا عكس ، وعند ذلك ، فالجمع المعرف إما أن يكون مفيداً للاستغراق ، أو للعدد غير مستغرق ، لا جائز أن يقال بالثانى ، لأن ما من عدد يفرض من ذلك إلا و يصح نسبته إلى المعرفة بأنه منه ، والاول هو المطلوب

الثانى أنه يصح تأكيده بما هو مفيد للاستغراق ، والتأكيد إنما يفيد تقوية المؤكد ، لا أمراً جديداً ، فلو لم يكن المؤكد يفيد الاستغراق ، لما كان المؤكد مفيداً له ، أو كان مفيدا لامر جديد . وهو ممتنع

وأما النكرة المنفية ، كقوله « لا رجل فى الدار » أو في سياق النفى ، كقوله « ما في الدار من رجل » فان القائل لذلك يعد كاذبا بتقدير رؤيته لرجل ما ، وأنه يحسن الاستثناء بقوله « الا زيد » وأنه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلا ، كما ورد قوله تعالى « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى » تكذيبا لمن قال « ما أنزل الله على بشر من شيء » وكل ذلك يدل على كونها للعموم ،، ولانها لو لم تكن للعموم ، لما كان قولنا لا إله الا الله » توحيداً ، لعدم دلالته على نفي كل إله سوى الله تعالى

وأما الاضافة ، كقوله « أعتقت عبيدى واماني » فانه يدل على العموم بدليل لزوم العتق فى الكل ، وأنه يجوز لمن سمعه أن يزوج من أى العبيد شاء ، وأن يتزوج من الاماء من شاء ، دون رضي الورثة ، وكذلك لو قال (العبيد الذين هم في يدى لفلان) صح الاقرار بالنسبة إلى الجمع . ولولا أن ذلك للعموم ، لما كان كذلك

وأما الجنس إذا دخله الألف واللام ، ولا عهد فانه للعموم لأربعة أوجه :

الأول أنه إذا قال القائل « رأيت إنسانا » أفاد رؤية واحد معين ، فاذا دخلت عليه الالف واللام ، فلو لم تكن الالف واللام مفيدة للاستغراق ، لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس ، لكونه معلوما دونها ، وهو ممتنع

الثانى أنه يصح نعته بالجمع المعرف ، وقد ثبت أن الجمع المعرف للعموم ، فكذلك المنعوت به ، وذلك فى قولهم « أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض » وأنه يصح الاستثناء منه ، كما فى قوله

تعالى « إن الانسان لفى خسر ، إلا الذين آمنوا » وهو دليل العموم

الثالث أن القائل قائلان : قائل يقول إن الألف واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم ، وقائل بالنفي مطلقاً . وقد ثبت أنها مفيدة للعموم في الجمع ، فالتفرقة تكون قولا بتفصيل لم يقل به قائل

الرابع أنه إذا كانت الألف واللام لتعريف المعهود عائدة إلى جميعه لعدم أولوية عودها إلى البعض منه دون البعض : فكذلك إذا كانت لتعريف الجنس

وأما الجمع المنكر فيدل على أنه للعموم ثلاثة أوجه

الأول أن قول القائل « رجال » يطلق على كل جمع على الحقيقة ، حتى الجمع المستغرق ، فاذا حمل الاستغراق كان حملا له على جميع حقائقه ، فكان أولى

الثانى أنه لو أراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه ، والا كان مراده مبهما ، فحيث لم يعينه دل على أنه للاستغراق

الثالث انه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من آحاد . الجنس ، فكان للعموم

ومن شبههم أن العرب فرقت بين تأكيد العموم والخصوص في أصل الوضع ، فقالوا فى الخصوص « رأيت زيداً عينه نفسه » ولا يقولون « رأيت زيدا كلهم أجمعين » وقالوا في العموم « رأيت الرجال كلهم أجمعين » ولا يقولون « رأيت الرجال عينه نفسه » واختلاف التأكيد يدل على اختلاف المؤكد ، لأن التأكيد مطابق للمؤكد

ومنها أنهم قالوا : وقع الاجماع على أن البارى تعالى قد كلفنا أحكاما تعم جميع المكلفين ، فلو لم يكن للعموم صيغة تفيده ، لما وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه ، أو كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق . وهو محال

وأما شبه أرباب الخصوص ، فأولها : أن تناول اللفظ للخصوص متيقن ، وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة فى المتيقن أولى

وثانيها أن أكثر استعمال هذه الصيغ فى الخصوص دون العموم ، ومنه يقال : جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة . وأنفقت دراهمى ، وصرمت نخيلى ونحوه ، فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب ، أولى

وثالثها أنه إذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ، ومن دخل دارى فأعطه درهما ، ومتى جاءك فقير فتصدق عليه ، ومتى جاء زيد فأكرمه » وأين كان وحيث حل فانه لا يحسن الاستفسار عن ارادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك ، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن

ورابعها أنه لو كان قول القائل « رأيت الرجال » للعموم ، لكان اذا أريد به الخصوص كان المخبر كاذبا ، كما لو قال « رأيت عشرين ولم ير غير عشرة ، بخلاف ما اذا كانت للخصوص ، وأريد به العموم

وخامسها لو كانت للعموم ، لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما أفادته ، فكان عبثاً ، وكان الاستثناء منها نقضاً

وسادسها (ويخص من) أنها لو كانت للعموم ، لما جمعت ، لأن الجمع لا بد وأن يفيد ما لا يفيده

المجموع ، وليس بعد العموم والاستغراق كثرة ، فلا يجمع ، وقد جمعت فى باب حكاية النكرات عند الاستفهام ، فانه اذا قال القائل « جاءنى رجال . قلت : منون ؟ » فى حالة الوقف دون الوصل ، ومنه قول الشاعر :

أتوا نارى ، فقلت : منون أنتم ؟ فقالوا : الجن . قلت . عموا ظلاما

فقد قال سيبويه إنه شاذ غير معمول به

وأما شبه أرباب الاشتراك ، فأولها أن هذه الألفاظ والصيغ قد تطلق للعموم تارة ، وللخصوص تارة ، والأصل في الاطلاق الحقيقة وحقيقة الخصوص غير حقيقة العموم ، فكان اللفظ المتحد الدال عليهما حقيقة ، مشتركا كلفظ العين والقرء ونحوه

وثانيها أنه يحسن عند إطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها أنك أردت البعض أو الكل ، وحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل الاشتراك ، فانه لو كان حقيقة فى أحد الأمرين دون الآخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة

وأما شبه من قال بالتعميم فى الاوامر والنواهى دون الاخبار ، فهو أن الاجماع منعقد على التكاليف بأوامر عامة لجميع المكلفين وبنواه عامة لهم ، فلو لم يكن الامر والنهي للعموم ، لما كان التكليف عاما أو كان تكليفا بما لا يطاق ، وهو محال . وهذا بخلاف الاخبار ، فانه ليس بتكليف ، ولان الخبر يجوز وروده بالمجهول ، ولا بيان له أصلا كقوله تعالى « وكم أهلكنا قبلهم من قرن ، وقرونا بين ذلك كثير » بخلاف الامر ، فانه ، وإن ورد بالمجمل ، كقوله « وآتوا حقه يوم حصاده » وقوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكوة » فانه لا يخلو عن بيان متقدم أو متأخر أو مقارن

والجواب من جهة الاجمال عن جملة هذه الشبه ما أسلفناه في مسألة أن الامر للوجوب أو الندب فعليك بنقله الى ههنا

وأما من جهة التفصيل ، أما ما ذكره أرباب العموم من الآيات ، أما قصة نوح فلا حجة فيها وذلك لان إضافة الاهل قد تطلق تارة للعموم ، وتارة للخصوص ، كما في قولهم « جمع السلطان أهل البلد » وإن كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى . وعند ذلك ، فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة أولى من القول بحمله على العموم بقرينة . ونحن لا ننكر صحة الحمل على العموم بالقرينة ، وإنما الخلاف فى كونه حقيقة أم لا

وأما قصة ابن الزبعرى ، فلا حجة فيها أيضا . لان سؤاله وقع فاسداً حيث ظن أن (ما) عامة فيمن يعقل ، وليس كذلك . ولهذا قال له النبي صلى الله عليه وسلم منكراً عليه « ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن (ما) لما لا يعقل » وهي وإن أطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى « والسماء وما بناها ، والارض وما طحاها ، ونفس وما سواها » فليس حقيقة ، بل مجازا . ويجب القول بذلك ، جمعا بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم « أما علمت أن (ما) لما لا يعقل » ولما فيه من موافقة المنقول عن أهل اللغة فى ذلك

وأما قصة ابراهيم ، فجوابها بما سبق فى قصة نوح

وأما الاحتجاج بقصة عمر مع أبي بكر ، فلا حجة فيها أيضا ، لانه إنما فهم العصمة من العلة الموجبة لها فى الاموال والدماء ، وهى قول « لا إله إلا الله » فانها مناسبة لذلك ، والحكم مرتب عليها فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان ذلك ايماء اليها بالتعليل . إما أن يكون ذلك مأخوذا من عموم

دمائهم وأموالهم، فلا . ومعارضة أبي بكر إنما كانت لما فهمه عمر من التعليل المقتضى للتعميم ، لا لغيره

وأما قصة فاطمة مع أبي بكر ، فالكلام فى اعتقاد العموم فى قوله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم » ماسبق فى قصة نوح وهو الجواب أيضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الأختين ، ثم قد أمكن أن يضاف ذلك إلى مافهم من العلة الموجبة لرفع الحرج ، وهي الزوجية ، لا إلى عموم اللفظ . وكذلك احتجاج على بقوله « وأن تجمعوا بين الأختين » لم يكن لعموم اللفظ ، بل بما أومى اليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع ، وهى الأخوة فانها مناسبة لذلك ، دفعا للاضرار الواقع بين الأختين من المزاحمة على الزوج الواحد ، وإنما يصح الاحتجاج باللفظ بمجرده أن لو كان للعموم ، وهو محل النزاع . وان صح الاحتجاج فى هذه الصور بنفس اللفظ ، فلا يمتنع أن يكون ذلك بما اقترن به من قرينة العلة الرافعة للحرج فى احتجاج عثمان ، والعلة المانعة من الجمع فى احتجاج علي ، رضى الله عنه

وأما تكذيب عثمان للشاعر في قوله « وكل نعيم لامحالة زائل » فانما كان لما فهمه من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب ببقائه و بطلان كل ماسواه . أما أن يكون ذلك مستفاداً من ذلك مستفاداً من مجرد قوله (كل) فلا

وأما استدلال أبي بكر بقوله ، صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » إنما فهم منه التعميم لما ظهر له من قصد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لتعظيم قريش وميزتهم على غيرهم من القبائل ، فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق ، لما حصلت هذه الفائدة

وأما إجماع الصحابة علي إجراء ماذكروه من الآيات والأخبار على التعميم فى كل سارق وزان وغير ذلك ، فانما كان ذلك بناء على ماقترن بها من العلل المومى اليها الموجبة للتعميم ، وهى السرقة والزنا وقتل الظالم الى غير ذلك ، أما أن يكون اعتقاد تعميم تلك الاحكام مستندا الى عموم تلك الالفاظ ، فلا

وأما ماذكر من الشبهة الاولى المعنوية ، فالجواب عنها . أنا و إن سلمنا أن العموم ظاهر ، وأن الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ، ولكن لا نسلم إحالة الاخلال به على الواضعين . ولهذا قد أخلوا بالألفاظ الدالة على كثير من المعانى الظاهرة التى تدعو الحاجة إلى تعريفها بوضع اللفظ عليها ، وذلك كالفعل الحالى ، ورائحة المسك والعود . وغير ذلك من أنواع الروائح والطعوم الخاصة بمحالها

فان قيل : لانسلم أنهم أخلوا بشيء من ذلك ، فانهم يقولون : رائحة المسك ، ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكر إلى غير ذلك . والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة ، ولهذا ، فان البارى تعالى قد عرف نفسه بالاضافة فى قوله « ذو العرش ، ذو الطول » الى غير ذلك

قلنا : وعلي هذا ، لانسلم أن العرب أخلت بما يعرف العموم ، فان الاسماء المجازية والمشتركة أيضا من الاسماء المعرفة ، كما سيأتى بيانه . وماوقع فيه الخلاف من ألفاظ العموم ، فهى غير خارجة فى نفس الامر عن كونها حقيقة في العموم دون غيره ، أو مجازا فيه وحقيقة فيه وفي غيره ، فتكون مشتركة . وعلى كل تقدير ، فما خلا العموم فى وضعهم عن معرف ، ولا خلاف فى ذلك ، وانما الخلاف فى جهة دلالته عليه ، هل هي حقيقة أو مجاز ؟ وخفاء جهة الدلالة والوقوف في تعيينها لا يبطل أصل الوضع والتعريف

وأما الشبهة الثانية وقولهم إن (من) إذا كانت استفهامية ، لا تخلو عن الاقسام المذكورة في نفس الامر ، مسلم . ولكن لم قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك . قولهم : لو كانت

للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء.

قلنا . ولوكانت للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما قرره ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر ، كيف وان الجواب بالكل بتقدير أن يكون للخصوص يكون جوابا عن المسئول عنه وزيادة ، والجواب بالخصوص ، بتقدير أن يكون للعموم ، لايكون جوابا عن المسئول عنه . ولذلك ، كان الجواب بالكل مستحسنا : ثم ما المانع أن تكون مشتركة ؟

قولهم : لأنه لايحسن الجواب إلا بعد الاستفهام . قلنا إذا كانت مشتركة ، وهى استفهامية ، فالاستفهام انما هو عن مدلولها ، ومدلولها عند الاستفهام انماهو أحد المدلولين ، لا بعينه ، فاذا أجاب بأحد الامرين فقد أجاب عما سئل عنه ، فلا حاجة بالمسئول الى الاستفهام

قولهم فى الشرطية ان المفهوم من قول السيد لعبده « من دخل دارى فأكرمه » العموم ، لما قرره

قلنا : ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ ، بل من قرينة اكرام الزائر ، حتى أنا لو قدرنا أنه لاقرينة أصلا ، ولاتحقق لما سوى اللفظ المذكور ، فانا لانسلم فهم العموم منه ، ولا جواز التعميم دون الاستفهام أو ظهور دليل يدل عليه بناء على قولنا بالوقف . ويدل على ذلك أنه يحسن الاستفهام من العبد ، ولوكان على أى صفة قدر ، وحسن ذلك يدل على الترديد ، ولولا الترديد لماحسن الاستفهام

قولهم انه يحسن الاستثناء منه مسلم ، ولكن لانسلم أنه لابد من دخول ماستثنى منه ، فان الاستثناء من غير الجنس صحيح ، وان لم يكن المستثنى داخلا تحت المستثنى منه ، ولا له عليه دلالة ، ويدل على صحة ذلك قوله تعالى «مالهم به من علم الا اتباع الظن» والظن ههنا غير داخل تحت لفظ العلم ، وقول الشاعر :

وقفت فيها أصيلالا أسائلها * عيت جوابا وما بالربع من أحد

الا أوارى لأيا ما أبينها * والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

فان قيل : نحن انما ندعي ذلك فيما كان من الجنس ، لافي غيره

قلنا : واذا كان من الجنس ، فالاستثناء يدل على وجوب دخول ماستثنى تحت المستثنى منه ، أو على صلاحيته للدخول تحته . الاول ممنوع ، والثانى مسلم . ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من آحاد الجنس من جموع القلة ، وهي مايتناول العشرة فما دونها ، وهى أفعل نحو أفلس ، وأفعال نحو أصنام ، وأفعلة نحو أرغفة ، وفعلة نحو صبية ، مع أن آحاد الجنس غير واجبة الدخول تحت المستثنى منه ، والاستثناء من جمع السلامة ، اذا لم تدخله الالف واللام ، فانه من جموع القلة بنص سيبويه .

فان قيل ، نحن انما ندعى ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه ، واستثناء العدد الكثير ، وهو مازاد على العشرة ، لايصح من جمع القلة

قلنا : فيلزم عليه استثناء مالا يصح من جمع القلة . قلنا فيلزم عليه استثناء مازاد على العشرة من الجمع المنكر ، فانه يصح ، وان كان كل واحد من المستثنيات غير واجب الدخول تحت الجمع المنكر ، بل ممكن الدخول

فان قيل : لو صح الاستثناء لاخراج مايصح دخوله ، لامايجب دخوله ، لصح أن يقول القائل رأيت رجلا إلا زيداً ، لصلاحية دخوله تحت لفظ رجل ، وهوغير صحيح . وأيضا ، فان الاستثناء يدخل فى الاعداد كقول القائل « له على عشرة دراهم الا درهما » وهو واجب الدخول . وأيضا فان أهل اللغة

قالوا بأن الاستثناء اخراج جزء من كل، والجزء واجب الدخول في كله

قلنا أما الاول فلان قوله « رايت رجلا » لايكون إلا معينا في نفس الامر ضرورة وقوع الرؤية عليه، وان لم يكن معينا عند المستمع . والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعاً

وأما الثانى فبعيد عن التحقيق من حيث إن وجوب، دخول الواحد في العشرة لا يمنع من صحة دخوله فيها، بمعني أنه لا يمتنع دخوله فيها، وما ليس بممتنع أعم من الواجب، وعند ذلك، فلا يلزم أن يكون الاستثناء لوجوب الدخول . بل لصحة الدخول، وهو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً. كيف وإن استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول، وعلى ما قررناه فى إبطال الاستدلال على عموم (من) استفهامية وجزائية يكون بعينه جواباً عما ذكروه من الوجه الاول فى عموم (كل) و (جميع)

قولهم فى الوجه الثانى إنه لو قال « رأيت كل من فى البلد » يعد كاذبا، بتقدير عدم رؤية بعضهم، لا نسلم لزوم ذلك مطلقاً، فانه لو قال القائل « جمع السلطان كل التجار وكل الصناع، وجاء كل العسكر » فانه لا يعد فى العرف كاذبا بتقدير تخلف آحاد الناس . والعرف بذلك شائع ذائع . وليس حوالة ذلك على القرينة أولى من حوالة صورة التكذيب على القرينة

قولهم في الوجه الثالث إن قول القائل « كل الناس علماء » يكذبه قول الآخر « كل الناس ليس علماء » ليس كذلك مطلقاً فانه لو فسر كلامه بالغالب عنده، كان تفسيره صحيحاً مقبولا . ومهما أمكن حمل كلامه على ذلك فلا تكاذب . نعم إنما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على إرادة الكل، بحيث لا يشذ منهم واحد، وذلك مما لا ينكر، وانما النزاع فى اقتضاء اللفظ لذلك بمطلقه

قولهم في الوجه الرابع انا ندرك التفرقة بين (بعض) و (كل) مسلم، لكن من جهة أن بعضاً لا يصلح للاستغراق وكلا صالح له ولما دونه، ولا يلزم من ذلك ظهور (كل) فى العموم

قولهم فى الوجه الخامس إنه يلزم أن يكون قوله (كلهم) بيانا لا تأكيداً، قلنا . وان بين به مراده من لفظه لا يخرجه ذلك عن كونه تأكيداً لما أراده من العموم، فان لفظه صالح له

قولهم فى الجمع المعرف إن كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر، قلنا : متى إذا أريد به الاستغراق. أو اذا لم يرد به ذلك ؟ الاول مسلم، والثاني ممنوع، ولا يلزم من كونه صالحاً للاستغراق أن يكون متعيناً له . بل غايته أنه إذا قال « رأيت رجالا من الرجال » كان ذلك قرينة صارفة للجمع المعرف الى الاستغراق

قولهم إنه يصح تأكيده بما يفيد الاستغراق، قلنا : ذلك يستدعى كون المؤكد صالحاً للعموم . والدلالة على العموم عند التأكيد، ولا يدل على كونه بوضعه للعموم

قولهم في تعميم النكرة المنفية : لو قال « لا رجل فى الدار » فانه يعد كاذبا بتقدير رؤيته لرجل ما، قلنا : إنما عد كاذبا بذلك . لان قوله « لا رجل فى الدار » انما ينفى حقيقة رجل فى الدار، فاذا وجد رجل في الدار، كان كاذبا ولا يلزم من ذلك العموم، فى طرف النفى، إذ هو نفى ما ليس بعام

قولهم إنه يحسن الاستثناء، سبق جوابه

قولهم : إنه يصح تكذيبه بأنك رأيت رجلاً، قلنا : سبق جوابه أيضاً

قولهم . لو لم يكن للعموم . لما كان قول القائل « لا إله إلا الله » توحيداً، قلنا وان لم يكن حقيقة فى العموم، فلا يمتنع إرادة العموم بها . وعلى هذا . فمهما لم يرد المتكلم بها العموم . فلا يكون قوله

توحيداً ، وان أراد ذلك كان توحيداً ، لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد . وعلى هذا . يكون الحكم أيضاً فيما إذا قال « مافى الدار من رجل » وقول أهل الادب « انها للعموم » يمكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب

قولهم فى الاضافة إذا قال « اعتقت عبيدي وإمائى » ثم مات ، جاز لمن سمعه أن يزوج من شاء من العبيد ، دون رضي الورثة ، قلنا ولو قال ، أنفقت دراهمى ، وصرمت نخيلى ، وضربت عبيدى) فانه لا يعد كاذبا بتقدير عدم انفاق بعض دراهمه ، وعدم صرم نخيله ، وعدم ضرب بعض عبيده ، ولو كان ذلك للعموم ، لكان كاذبا ، وليس صرف ذلك الى القرينة أولى من صرف ماذكروه الى القرينة ، وهو الجواب عن قوله (العبيد الذين في يدى لفلان) وما ذكروه فى الدلالة على تعميم اسم الجنس ، اذا دخله الألف واللام

أما الوجه الاول منه قولهم إنه لابد للالف واللام من فائدة ، قلنا . يمكن أن تكون فائدتها تعريف المعهود ، وإن لم يكن ثم معهود ، فالتردد بين العموم والخصوص على السوية ، بخلاف ماقبل دخولها

وأما الوجه الثانى فقد قيل إنه من النقل الشاذ الذى لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز ، ولهذا فانه لم يطرد في كل اسم فرد ، فانه لا يقال (جاءنى الرجل العلماء ، والرجل المسلمون) ثم وإن أمكن نعته بالجمع ، فانما كان كذلك لان المراد من قولهم إنما هو جنس الدينار ، وجنس الدرهم ، لا جملة الدنانير ، وجملة الدراهم . وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدرهم لأمر متحقق فى كل واحد واحد من ذلك الجنس ، جاز نعته بالجمع ، نظرا الى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً الى اقتضاء لفظ الدينار

وأما الاستثناء فى الآية ، فهو مجاز . ولهذا ، لم يطرد فانه لا يحسن أن يقال « رأيت الرجل إلا العلماء ، وعلى هذا النحو . ثم لو كان ذلك صالحاً للاستغراق . لامكن مع اتحاده أن يؤكد (بكل) و(جميع) كافي (من) في قولك (من دخل داري أكرمته) وهو غير جائز ، فانه لا يحسن أن يقال (جاءنى الرجل كلهم أجمعون) ويمكن أن يقال : ان مثل هذا قياس في اللغة ، وهو غير جائز

وأما الوجه الثالث فدفعه بمنع الحصر فيما قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالث هو القائل بالتفصيل

وأما الوجه الرابع فحاصله يرجع الى القياس في اللغة ، وقد أبطلناه

وأما ماذكروه فى تعميم الجمع المنكر ، أما الوجه الاول منه ، فعنه جوابان :

الأول أن قول القائل (رجال) حقيقة فى كل عدد على خصوصه ، ممنوع ، وان أراد به أنه حقيقة فى الجمع المشترك بين جميع الأعداد فمسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون دالا على ماهو الأخص ، لا حقيقة ولا مجازاً ، وعلى هذا ، فقد بطل القول بانا اذ حملناه على الاستغراق ، كان حملا له على جميع حقائقه ، ضرورة اتحاد مدلوله

الثانى وان سلمنا أنه حقيقة فى كل عدد بخصوصه ، غير أنه ليس حمله على الاستغراق ، مع احتمال عدم الارادة ، أولى من حمله على الاقل ، مع كونه مستيقناً

وأما الوجه الثانى فانما يلزم المتكلم به بيان ارادة البعض عيناً ، أن لو كان اللفظ موضوعاً له ، وأما اذا كان موضوعاً لبعض مطلق فلا ، وأما الاستثناء فقد عرف جوابه ، كيف وان أهل اللغة اتفقوا على تسميته نكرة ، ولو كان للاستغراق ، لكان معروفاً كله ، منكرا مختلطاً بغيره

قولهم : ان العرب فرقت بين تأكيد الواحد والعموم بما ذكروه ، انما يصح ان لو كان (كلهم أجمعون) تأكيدا للعموم ، وليس كذلك ، بل هو تأكيد للفظ الذى يجوز أن يراد به العموم وغير العموم

قولهم : لو لم يكن للعموم صيغة تدل عليه ، لكان التكليف بالأمور العامة تكليفاً بما لا يطاق ، قلنا : انما يكون كذلك ، ان لو لم يكن ثم ما يدل على التعميم ، وليس كذلك ، ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه بوضعها دون قرينة ، التكليف بالمحال مع وجود صيغة تدل عليه مع القرينة

وأما شبه أرباب الخصوص : قولهم فى الشبهة الاولى إن الخصوص متيقن ، قلنا . ذلك لا يدل على كونه مجازا في الزيادة ! ، فان الثلاثة مستيقنة فى العشرة ، ولا يدل على كون لفظ العشرة حقيقة فى الثلاثة مجازا في الزيادة . فان قيل . إلا ان الزيادة في العشرة على الثلاثة أيضا مستيقنة ، قيل ليس كذلك وإلا لما صح استثناؤها بقوله « على عشرة إلا ثلاثة » كيف وان ما ذكروه من الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة فى العموم ، وذلك لانه من المحتمل أن يكون مراد المتكلم العموم ، فلو حمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ، وبتقدير أن يكون مراده الخصوص لا يمتنع حصول مقصوده منه بتقدير الحمل على العموم ، بل المقصود حاصل وزيادة ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر

قولهم فى الشبهة الثانية إن اكثر استعمال هذه الصيغ فى الخصوص ، لانسلم ذلك وإن سلم الا أن ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص ومجازاً في العموم ، ويدل عليه أن استعمال لفظ الغائط والعذرة غالب في الخارج المستقذر من الانسان ، وان كان مجازاً فيه ، وحقيقة في الموضع المطمئن من الارض ، وفناء الدار . وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة ، وان كان غالب الاستعمال فى الرجل المقدام

قولهم في الثالثة انه لا يحسن الاستفهام عن إرادة البعض بخلاف العموم ، قلنا : حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة فى العموم ، ودليل ذلك أنه لو قال القائل (دخل السلطان البلد ، ولقيت بحراً ، وناطحت جبلا ، ورأيت حماراً) فانه يحسن استفهامه هل أردت بالسلطان نفسه أو عسكره ، وهل أردت بالجبل الجبل الحقيقي أو الرجل العظيم وهل أردت بالحمار الحمار الحقيقى أو البليد . وأردت بالبحر البحر الحقيقى أو رجلا كريما . وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه بدليل الثلاثة من العشرة

قولهم فى الرابعة . لو كان قوله (رأيت الرجال) للعموم ، لكان كاذباً بتقدير إرادة الخصوص قلنا : إنما يكون كاذباً مع كون لفظه حقيقة فى العموم ، إن لو لم يكن لفظه صالحاً لارادة البعض تجوزاً ولهذا ، فانه لو قال (رأيت أسدا وحمارا أو بحرا) وكان قد رأي إنسانا شجاعاً وانساناً بليدا وإنسانا كريما ، لم يكن كاذباً ، وإن كان لفظه حقيقة فى غيره ، وهذا بخلاف ما إذا قال (رأيت عشرة رجال) ولم يكن رأى غير خمسة ، فان لفظ العشرة مما لا يصلح للخمسة ، لا حقيقة ولا تجوزا

قولهم فى الخامسة إنه لو كانت هذه الصيغ للعموم : لكان تأكيدها عبثاً ليس كذلك ، فانه يكون ابعد عن مجازفة المتكلم ، وابعد عن قبول التخصيص ، واغلب على الظن . كيف وإنه يلزم على ما ذكروه صحة تأكيد الخاص بقولهم (جاء زيد عينه نفسه) وتأكيد عقود الأعداد كقوله تعالى (تلك عشرة كاملة) وما هو الجواب ههنا عن التأكيد يكون جواباً فى العموم

قولهم وكان الاستثناء منها نقضاً يلزم عليه الاستثناء من الاعداد المقيدة كقوله له (علي عشرة إلا خمسة) فانه صحيح بالاتفاق ، مع ان لفظ العشرة صريح فيها ، وجوابه فى الاعداد جوابه فى العموم

قولهم فى السادسة إن (من) لو كانت للعموم ، لما جمعت ، قلنا : قد قيل إن ذلك ليس بجمع ،

وانما هو الحاق زيادة الواو واشباع الحركة . وبتقدير أن يكون جمعا ، فقد قال سيبويه إنه لا عمل عليه ، لما فيه من جمع (من) حالة الوصل . وانما تجمع عند ما اذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف . وإذ ذاك فلا تكون للعموم

وأما شبه أرباب الاشتراك . قولهم فى الشبهة الاولى إن هـذه الصيغ قد تطلق تارة للعموم ، وتارة للخصوص ، والاصل فى الاطلاق الحقيقة . قلنا : الأصل فى الاطلاق الحقيقة بصفة الاشـتراك ، أولا بصفة الاشتراك؟ الأول ممنوع ، والثانى مسلم وذاك لانه إذا كان مشتركا افتقر في فهم كل واحد من مدلولاته الى قرينة تعينه ضرورة تساوى نسبة اللفظ فيـه الى الكل ، والقرينة قد تظهر ، وقد تخفى . وذلك يفضى الى الاخلال بمقصود الوضع ، وهو التفاهم . وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد ، فانه يحمل عليه عند اطلاقه من غير افتقار الى قرينة مخلة بالفهم

قولهم فى الثانية إنه يحسن الاستفهام ، قلنا : ذاك لا يدل على كون اللفظ مشتركا ، فانه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول ، كما لو قال القائل « خاصمت السلطان » فيقال « أخاصمته ؟ » مع كون اللفظ حقيقة فى شىء ومجازاً فى غيره ، كما سبق تمثيله من قول القائل « صدمت جبلا ، ورأيت بحرا ، ولقيت حماراً فانه يحسن استفهامه ، انك أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية من الرجل العظيم ، والكريم ، والبليد . وذلك لفائدة زيادة الأمن من المجازفة في الكلام ، وزيادة غلبة الظن وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه ، وللمبالغة فى دفع المعارض ، كما سبق فى التأكيد

وأما طريق الرد على من فرق من الواقفية بين الأوامر والأخبار ، فهو أن كل ما يذكرونه فى الدلالة على وجوب التوقف في الأخبار ، فهو بعينه مضطرد فى الاوامر

قولهم أولا إن الامر تكليف ، قلنا : ومن الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها ، كقوله تعالى « الله خالق كل شيء ، وهو بكل شىء عليم » وكذلك عمومات الوعد والوعيد ، فانا مكلفون بمعرفتها ، لان بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي ، والانقياد الى الطاعات ، ومع التساوى فى التكليف ، فلا معنى للفرق . وان سلمنا أن ذلك يفضي الى التكليف بما لا يطاق ، فهو غير ممتنع عندنا على ما سبق تقريره

قولهم ثانيا إن من الاخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان ، بخلاف الامر ، قلنا : لا نسلم امتناع ورود الامر بالمجهول ، كيف وان هذا الفرق ، وان دل على عدم الحاجة فيما كان من الاخبار لم نكلف بمعرفتها إلى وضع اللفظ العام بازائه فغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته كما سبق ، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر

المسألة الثالثة

اختلف العلماء فى أقل الجمع : هل هو اثنان أو ثلاثة ! وليس محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء الى شىء ، فان ذلك فى الاثنين والثلاثة ، وما زاد من غير خلاف ، وإنما محل النزاع فى اللفظ المسمى بالجمع في اللغة ، فنقول مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى أبي بكر والاستاذ أبي اسحاق وجماعة من أصحاب الشافعى ، رضي الله عنه ، كالغزالي وغيره أنه إثنان ، ومذهب ابن عباس والشافعى وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعى أنه ثلاثة ، وذهب إمام الحرمين الى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع الى الواحد

احتج الاولون بحجج من جهة الكتاب ، والسنة ، واشعار اللغة ، والاطلاق

أما من جهة الكتاب ، فقوله تعالى « إنا معكم مستمعون » وأراد به موسى وهرون . وقوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » . وقوله تعالى « وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب ، إذ دخلوا على داود ، ففزع منهم ، قالوا : لا تخف ، خصمان بغى بعضنا على بعض » وقوله تعالى « فان كان له إخوة ، فلامه السدس » وأراد به الاخوين . وقوله تعالى « عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً » وأراد به يوسف وأخاه ، وقوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين » وأراد به داود وسليمان ، وقوله تعالى « هذان خصمان اختصموا » ، وقوله تعالى « إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما »

وأما من جهة السنة ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال « الاثنان فما فوقهما جماعة »

وأما من جهة الاشعار اللغوى فهو أن اسم الجماعة مشتق من الاجتماع ، وهو ضم شيء إلى شيء ، وهو متحقق فى الاثنين حسب تحققه فى الثلاثة وما زاد عليها ، ولذلك تتصرف العرب وتقول : جمعت بين زيد وعمرو ، فاجتمعا ، وهما مجتمعان . كما يقال ذلك فى الثلاثة ، فكان إطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة

وأما من جهة الاطلاق فمن وجهين :

الأول أن الاثنين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع ، فيقولان : قمنا ، وقعدنا وأكلنا ، وشربنا ، كما تقول الثلاثة

الثانى أنه يصح أن يقول القائل إذا أقبل عليه رجلان فى مخافة : أقبل الرجال . وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة فى الاثنين ، إذ الاصل في الاطلاق الحقيقة

قال النافون لذلك :

أما قوله تعالى « إنا معكم مستمعون » فالمراد به موسى وهرون وفرعون وقومه ، وهم جمع . وقوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » فكل طائفة جمع . وأما قصة داود فلا حجة فيها ، فان الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة ، فيقال هـذا خصمى ، وهؤلاء خصمي ، وليس فى الآية ما يدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحـدا ، وقوله تعالى (فان كان له إخوة فلامه السدس) فالمراد به الثلاثة ، وحيث ورثناها السدس مع الاخوين لم يكن ذلك مخالفا لمنطوق اللفظ ، بل لمفهومه ، بدليل آخر ، وهو انعقاد الاجماع على ذلك . والمراد من قوله تعالى « عسى الله أن يأتيني بهم جميعا » يوسف وأخوه شمعون الذى قال « لن أبرح الأرض حتى يأذن لى أبى » والمراد من قوله تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين » داود وسليمان والمحكوم له ، وهم جماعة ، وقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) فالجواب عنه ماتقدم فى قصة داود ، وقوله تعالى (إن تتوبا الى الله ، فقد صغت قلوبكما) فهو أشبه مما يحتج به ههنا ، ويمكن أن يجاب عنه بان الخطاب ، وان كان مع اثنين ، وأنه ليس لكل واحد منهما فى الحقيقة سوى قلب واحد ، غير أنه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة إلى الجهات المختلفة ، مجازا ، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما : إنه ذو قلبين ، وعند ذلك ، فيجب حمل قوله (قلوبكما) على جهة التجوز دون الحقيقة . جمعاً بينه وبين ما سنذكره من الأدلة الدالة على امتناع إطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة . ويمكن أن يقال إنما قال (قلوبكما) تجوزا حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين . وقوله صلى الله عليه وسلم ، (الاثنان فما فوقهما الجماعة) إنما أراد به أن حكمهما حكم الجماعة فى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة ، ويجب الحمل عليه ، لأن الغالب من النبي ، ﷺ ، أن يعرفنا الأحكام الشرعية ، لا

الأمور اللغوية ، لكونها معلومة للمخاطب ولما سيأتى من الأدلة

وأما ما ذكروه من الاشعار اللغوى فجوابه أن يقال : وان كان ما منه اشتقاق لفظ الجماعة فى الثلاثة موجوداً فى الاثنين ، فلا يلزم إطلاق اسم الجماعة عليهما ، إذ هو من باب القياس فى اللغة وقد أبطلناه ، ولهذا فان المعني الذى صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة ، وهو قرار المائع فيها ، متحقق فى الجرة والكوز ، ولا يصح تسميتهما قارورة . كيف وإن ذلك لا يطرد فى اسم الرجال والمؤمنين وغيرهما من أسماء الجموع ، إذ هو غير مشتق من الجمع ، والخلاف واقع فى إطلاقه على الاثنين حقيقة

وجواب الاطلاق الأول أن ذلك لا يدل على أن الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك ، مع أنه ليس بجماعة . ولهذا ، فانه لا يصح إخبار غيرهما عنهما بذلك ، فلا يقال عن الاثنين (قاموا وقعدوا) بل قاما وقعدا

وجواب الاطلاق الثانى أن ذلك أيضا لا يدل على أن الاثنين جماعة ، بدليل صحة قوله (جاء الرجال) عند ما إذا أقبل عليه الواحد في حال المخافة ، والواحد ليس بجمع بالاتفاق

وأما حجج القائلين بان أقل الجمع ثلاثة فست

الأولى ماروى عن ابن عباس أنه قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس باخوين (قال الله تعالى : فان كان له اخوة فلامه السدس ، وليس الاخوان إخوة في لسان قومك . فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ولولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ، وأقره عليه عثمان ، وهما من أهل اللغة وفصحاء العرب

الثانية أن أهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال ، فاطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق

الثالثة أنه لو صح اطلاق الرجال على الرجلين ، لصح نعتهما بما ينعت به الرجال ، ولا يصح أن يقال . جاءنى رجلان ثلاثة . كما يقال : جاءنى رجال ثلاثة ، ولصح أن يقال . رأيت اثنين رجالا ، كما يقال : رأيت ثلاثة رجال

الرابعة أن أهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع ، فقالوا في الاثنين . فعلا ، وفي الجمع : فعلوا

الخامسة أنه يصح أن يقال . ما رأيت رجالا بل رجلين . ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة . لما صح نفيه

السادسة أنه لو قال : لفلان على درهم ، فانه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة . وكذلك فى النذر والوصية

وهذه الحجج ضعيفة : أما الحجة الأولى ، فهى معارضة بماروى عن زيد بن ثابت أنه قال : الاخوان أخوة : وري عنه أنه قال : أقل الجمع اثنان ، وليس العمل بأحدهما أولى من الآخر

وأما الثانية ، فهو أن التفرقة بين الرجلين والرجال أن اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين ، والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما

وأما الثالثة ، فهو أن الثلاثة نعت للجمع العام ، وهو الرجال ، ولا يلزم أن يكون نعتا للجمع الخاص ، وهو رجلان وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم . رأيت اثنين رجالا ، من حيث إن رجالا اسم للجمع العام ، وهو الثلاثة ومازاد عليها ، فلا يلزم أن يكون اسما لما دون ذلك ، وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع : فان ضمير (فعلا) لجمع خاص وهو الاثنان ، و (فعلوا)

ضمير مازاد على ذلك

وأما الخامسة فانه إذا رأى رجلين ، لا نسلم أنه يصح قوله : مارأيت رجالا ، إلا أن يريد به مازاد على الاثنين

وأما الاحكام فممنوعة على أصل من يرى أن أقل الجمع اثنين

واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح والا فالوقف لازم

المسألة الرابعة

اختلف القائلون بالعموم ، في العام بعد التخصيص ، هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز ، على ثمانية مذاهب

فمنهم من قال إنه يبقي حقيقة مطلقا على أى وجه كان المخصص ، وهو مذهب الحنابلة وكثير من أصحابنا

ومنهم من قال انه يبقى مجازا كيف ما كان المخصص ، وهو مذهب كثير من أصحابنا ، واليه ميل الغزالى وكثير من المعتزلة وأصحاب ابى حنيفة ، كعيسى بن ابان وغيره

ومن أصحاب أبى حنيفة من قال . ان كان الباقي جمعاً ، فهو حقيقة ، والا فلا . وهو اختيار أبى بكر الرازى

ومنهم من قال إن خص بدليل لفظى فهو حقيقة ، كيف ما كان المخصص متصلا . أو منفصلا ، وإلا فهو مجاز

ومنهم من قال ان خص بدليل متصل من شرط ، كقوله « من دخل دارى وأكرمنى أكرمته » أو استثناء كقوله « من دخل دارى أكرمته سوى بنى تميم » فحقيقة ، والا فمجاز ، وهو اختيار القاضي أبى بكر

وقال القاضى عبد الجبار من المعتزلة : ان كان مخصصه شرطاً ، كما سبق تمثيله ، أو تقييدا بصفة ، كقوله « من دخل داري عالماً أكرمته » فهو حقيقة ، والا فهو مجاز ، حتى فى الاستثناء

وقال أبو الحسين البصرى : إن كانت القرينة المخصصة مستقلة بنفسها . وسواء كانت عقلية ، كالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات . أو لفظية ، كقول المتكلم بالعموم . أردت به البعض الفلانى ، فهو مجاز ، والا فهو حقيقة وسواء كانت القرينة شرطاً ، أو صفة . مقيدة : أو استثناء .

ومن الناس من قال إنه حقيقة في تناول اللفظ له ، مجاز في الاقتصار عليه

والمختار تفريعاً على القول بالعموم ، أنه يكون مجازاً فى المستبقي ، واحداً كان أو جماعة ، وسواء كان المخصص متصلا أو منفصلا ، عقليا أو لفظياً ، باستثناء أو شرط أو تقييد بصفة

ودليل ذلك أنه إذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية من كل الجنس ، فصرفه الى البعض بالقرينة ، كيف ما كانت القرينة

إما أن يكون لدلالة اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً ، لاجائز أن يقال بكونه حقيقة فيه ، و إلا كان اللفظ مشتركا بينه و بين الاستغراق ، ضرورة اختلاف معنييهما بالبعضية والكلية ، وعدم اشتراكهما في

معنى جامع يكون مدلولا للفظ ، والمشترك لا يكون ظاهراً بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض ، وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم ، فلم يبق إلا أن يكون مجازاً

فان قيل ما المانع أن يكون حقيقة فيهما ، باعتبار اشتراكهما فى الجنسية ، على وجه لا يكون مشتركا ولا مجازاً فى أحدهما ، والذى يدل على كونه حقيقة فى البعض المستبقى أن اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص ، فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثراً فيه ، سلمنا أنه ليس حقيقة فى الجنس المشترك ، ولكن ما المانع من كون اللفظ بمطلقه ، حقيقة فى الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة فى البعض ، سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه ، ولكن متى إذا كان دليل التخصيص لفظياً متصلا ، او منفصلا الأول ممنوع ، والثانى مسلم ، وذلك لأنه إذا كان الدليل المخصص لفظيا متصلا ، وسواء كان شرطاً أو تقليدا بصفة او استثناء ، فان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاما آخر مستقلا موضوعا للبعض ، فانه إذا قال « من دخل دارى اكرمته » كان له معنى ، فاذا زاد شرطاً او صفة او استثناء ، كقوله « من دخل دارى واكرمنى اكرمته ، ومن دخل دارى عالماً اكرمته ، او من دخل دارى اكرمته إلا بنى تميم » تغير ذلك المعنى الأول ، وصار معنى الشرط الداخل المكرم ، ومعنى الصفة الداخل العالم ، ومعنى الاستثناء الداخل ممن ليس من بنى تميم فكان اللفظ والمعنى مختلفا ، وكل واحد من اللفظين حقيقة فى معناه ، وصار هذا بمنزله قول القائل « مسلم » فان له معنى ، فاذا زاد فيه الألف واللام فقال « المسلم » او زاد فيه الواو والنون فقال « مسلمون » فان اللفظ بالحاق الزيادة فيه صار دالا على معنى زائد بجهة الحقيقة ، لا بجهة التجوز ، فكذلك فيما نحن فيه

وعلى هذا نقول : إن قوله تعالى « فلبث فيهم الف سنة إلا خمسين عاما » أن مجموع هذا القول دل على المستبقي بجهة الحقيقة ، وهو قائم مقام قوله « فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما »

هذا كله فيما إذا كان الاستثناء والمستثنى فى كلام متكلم واحد ، واما لو قال الله تعالى « اقتلوا المشركين » فقال الرسول عقيبه (الا زيدا) فهذا مما اختلف فيه انه كالمتصل الذى لا يجعل لفظ المشركين مجازا ، ام لا . فمن قال بكونه متصلا ، نظر الى ان كلام النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لا يكون فى تشريع الأحكام بغير الوحى ، فكان فى البيان كما لو كان ذلك بكلام الله تعالى ، ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل ، دون المتصل ، ولهذا ، فانه لو قال البارى تعالى (زيد) فقال النبي صلى الله عليه وسلم (قام) لا يكون خبرا صادرا من الله تعالى ، لان نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد ، ولعل هذا هو الاظهر

سلمنا انه يكون مجازا فى جميع الصور إلا في الشرط ، وذلك لانه إذا قال (اكرم بنى تميم ان دخلوا دارى) فان الشرط لم يخرج شيئا مما تناوله اللفظ من اعيان الاشخاص ، بل هو باق بحاله . وانما اخرج حالا من الاحوال ، وهي حالة عدم دخول الدار ، بخلاف الاستثناء وغيره ، فلا يكون مجازا

سلمنا التجوز مطلقاً ، لكن متى إذا كان المستبقى جمعاً غير منحصر ، أو إذا لم يكن ، الأول ممنوع ، والثانى مسلم

والجواب عن السؤال الأول أن البعض ، وإن كان من جنس الكل ، إلا ان اللفظ العام حقيقة فى استغراق الجنس من حيث هو كذلك ، لا في الجنس مطلقاً ، ولهذا ، تعذر حمله على البعض ، وإن كان من الجنس إلا بقرينة ، باتفاق القائلين بالعموم ، ومعنى الاستغراق غير متحقق فى المستبقى ، فلا يكون حقيقة فيه

قولهم إن اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص ، قلنا بانفراده أو مع المخصص الخارج ؟ الأول ممنوع ، والثانى مسلم وعلى هذا ، فلا يلزم مع التخصيص أن يبقى حقيقة فيه ، كيف ويلزم عليه الواحد

فان اللفظ كان متناولا له حقيقة ، قبل التخصيص ، وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالاتفاق

وعن السؤال الثانى جوابان : الأول أن ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام ، فانه مامن مجاز إلا ويمكن أن يقال إنه مع القرينة حقيقة فى مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره

الثانى أنه لوكان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة ، وصارفاً له عن الحقيقة ، وهو خلاف إجماع القائلين بالعموم

وعن السؤال الثالث أن دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لايخرج عن حقيقته وصورته بما اقترن به ، وإلا كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته . ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالسواد والبياض ، وكذلك في كل موصوف بصفة ، وهو محال . وإذا كان باقياً على حقيقته ، فمعناه لا يكون مختلفاً ، بل غايته أن يصير مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به ، وهو التجوز بعينه . وعلى هذا ، فألفاظ الآية المذكورة في قصة نوح الألف للالف ، والخمسون للخمسين ، وإلا للرفع ، ومعرفة مابقي حاصلة بالحساب . وخرج عن هذا زيادة الألف واللام فى المسلم ، والواو والنون فى المسلمين ، فانها لا معنى لها فى نفسها دون المزيد عليه ، ولاسبيل الى إهمالها . فلذلك ، كانت موجبة للتعيين في الوضع

فان قيل . لو قال « لا إله » فانه بمطلقه يكون كفراً . ولواقترن به الاستثناء وهو قوله « إلا الله » كان إيمانا ، وكذلك لوقال لزوجته « أنت طالق » كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق ولوافترن به الشرط ، وهو قوله « إن دخلت الدار » كان تعليقاً ، مع أن الاستثناء والشرط له معنى ، ولولا تغير الدلالة والوضع ، لما كان كذلك

قلنا . لانسلم التغير فى الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه فى جهة إطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وإنه لوصح ما ذكروه ، لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذى نحن فيه

وعن السؤال الرابع من وجهين

الأول أنه مهما أخرج الشرط بعض الأحوال ، فيلزم منه إخراج بعض الأعيان ، وذلك انه اذا قال (أكرم بنى تميم ان دخلوا دارى) فقد أخرج من لم يدخل الدار ، الثانى انه ، وان لم يخرج شيئا من الاعيان ، ولكن لانسلم انحصار التجوز فى اخراج الاعيان ، وماالمانع من القول بالتجوز في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها ؟

وعن السؤال الخامس ، لانسلم أن المستبقى ، وان كان جمعاً غير منحصر أنه يكون عاما إذا لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا عمومه ، غير أنه بعض مدلول اللفظ العام المخصص ، واذا كان بعضا منه لزم أن يكون صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه من الدليل

المسألة الخامسة

اختلف القائلون بالعموم فى صحة الاحتجاج به بعد التخصيص فى مابقى ، فأثبته الفقهاء مطلقا وأنكره عيسى بن ابان وأبو ثور مطلقا ، ومنهم من فصل . ثم اختلف القائلون بالتفصيل ، فقال البلخى إن خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء ، فهو حجة ، وإن خص بدليل منفصل ، فليس بحجة

وقال أبو عبد الله البصرى . إن كان المخصص قدمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ، تعلقه بشرط

لا ينبيء عنه الظاهر ، لم يجز التعلق به ، كما في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق ، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبيء عنه ظاهر اللفظ . وان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ، فهو حجة كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فان قيام الدلالة على المنع من قتل الذمي غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين

وقال القاضي عبد الجبار : ان كان العام المخصوص ، لو تركنا وظاهره من دون التخصيص ، كنا نمتثل ما أريد منا ، ونضم اليه ما لم يرد منا ، صح الاحتجاج به ، وذلك كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » المخصص بأهل الذمة ، وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص ، لم يمكنا امتثال ما أريد منا دون بيان ، فلا يكون حجة ، وذلك كقوله تعالى « أقيموا الصلوة » فانا لو تركنا والآية ، لم يمكنا امتثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض ، فكذلك بعد التخصيص

ومن الناس من قال انه يكون حجة في أقل الجمع ، ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك . واتفق الكل على أن العام ، لو خص تخصيصا مجملا ، فانه لا يبقى حجة ، كما لو قال « اقتلوا المشركين الا بعضهم »

والمختار صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص

وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بأن قال : اللفظ العام كان متناولا للكل بالاجماع ، فكونه حجة في كل قسم من أقسام ذلك الكل إما أن يكون موقوفا على كونه حجة في القسم الآخر ، أو على كونه حجة في الكل ، أو لا يتوقف على واحد منهما :

فان كان الاول ، فهو باطل ، لانه ان كان كونه حجة في كل واحد من الاقسام مشروطاً بكونه حجة في القسم الآخر فهو دور ممتنع ، وان كان كونه حجة في بعض الأقسام مشروطاً بكونه حجة في قسم آخر ، ولا عكس ، فكونه حجة في ذلك القسم الآخر يبقى بدون كونه حجة في القسم المشروط وليس بعض الاقسام بذلك أولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام إلى كل أقسامه

وان كان الثاني ، فهو أيضا باطل ، لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام ، لان الكل لا يتحقق إلا عند تحقق جميع الافراد ، وذلك أيضا دور ممتنع . واذا بطل القسمان ، ثبت كونه حجة في كل واحد من الاقسام من غير توقف على كونه حجة في القسم الآخر ، ولا على الكل ، ثبت كونه حجة في البعض المستبقي ، وان لم يبق حجة في غيره . وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جداً ، إذ لقائل أن يقول : ما المانع من صحة توقف الاحتجاج به في كل واحد من الاقسام على الآخر أو على الكل مع التماكس

قوله انه دور ممتنع متى يكون ذلك ممتنعا إذا كان التوقف توقف معية أو توقف تقدم ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم . ولكن لم قلت بأن التوقف ههنا بجهة التقدم . ولا يخفى أن بيان ذلك مما لا سبيل اليه

والمعتمد في ذلك الاجماع ، والمعقول

أما الاجماع فهو أن فاطمة ، رضي الله عنها ، احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » الآية ، مع أنه مخصص بالكافر والقاتل ، ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته ، بل عدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله ، صلى الله عليه وسلم « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » . وأيضا فان علياً ، عليه السلام ،

احتج على جواز الجمع بين الاختين فى الملك بقوله تعالى « أو ما ملكت أيمانكم » مع كونه مخصصاً بالاخوات والبنات ، وكان مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ، فكان إجماعا . وأيضا ، فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » وقال : قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ، مع أنه مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود . فليس كل مرضعة محرمة . ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به ، فكان اجماعا

وأما المعقول فهو أن العام قبل التخصيص حجة فى كل واحد من أقسامه إجماعاً . والأصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعده ، إلا أن يوجد له معارض . والأصل عدمه . فان قيل : لو كان حجة فى الباقي بعد التخصيص ، لم يخل إما أن يدل عليه حقيقة أو تجوزا ، لا جائز أن يقال بالأول ، إذ يلزم منه أن يكون اللفظ مشتركا بينه و بين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق ، والاشتراك على خلاف الاصل . وإن كان مجازاً ، فيمتنع الاحتجاج به لثلاثة أوجه

الاول أن المجاز فيما وراء صورة التخصيص ، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز ، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر ، لعدم دلالة اللفظ عليه ، فكان مجملا

الثانى أن المجاز ليس بظاهر ، وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة

الثالث أن العام بعد التخصيص ينزل منزلة قوله (اقتلوا المشركين إلا بعضهم) والمشبه به ليس بحجة ، فكذلك المشبه سلمنا أنه حجة ، لكن فى أقل الجمع ، أو فيما عدا صورة التخصيص ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع . وذلك لان الحمل على أقل الجمع متيقن ، بخلاف الحمل على مازاد عليه ، فانه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن

والجواب عن السؤال الاول من جهة الاجمال ، والتفصيل :

أما الاجمال ، فهو أن اللفظ العام حجة فى كل واحد من أقسامه ، قبل التخصيص إجماعاً ، وهو إما أن يكون دالا عليه حقيقة أو مجازا ، ضرورة ، وكل ماذكروه من الاشكالات تكون لازمة ، ومع ذلك فهو حجة ، والعذر يكون متحداً

وأما التفصيل ، فنقول : ما المانع أن يكون مشتركا ؟

قولهم : الاشتراك على خلاف الاصل ، قلنا انما يكون خلاف الاصل ، أن لو لم يكن من قبيل الاسماء العامة ، وليس كذلك على ما يأتي عن قرب إن شاء الله تعالى . وإن سلمنا أنه ليس مشتركا ، فما المانع من التجوز ؟

قولهم انه مجمل لتردده بين جهات التجوز ، قلنا : يجب اعتقاد ظهوره في بعضها نفياً للاجمال عن الكلام ، إذ هو خلاف الاصل ، ثم متى يكون كذلك إذا كان حمله على ما عدا صورة التخصيص مشهوراً ، أو إذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثانى مسلم . وبيان اشتهاره ما نقل عن الصحابة من علمهم بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص ، نقلا شائعاً ذائعاً سلمنا أنه غير مشهور فيه ، ولكن يجب حمل اللفظ بعد التخصيص عليه ، لانه أولى من حمله على أقل الجمع لثلاثة أوجه

الاول لكونه معيناً ، وكون أقل الجمع مبهماً في الجنس

والثانى إن حمله عليه بتقدير أن يكون المراد من اللفظ أقل الجمع غير مخل بمراد المتكلم ، وحمله على أقل الجمع بتقدير أن يكون المراد من اللفظ ما عدا صورة التخصيص مخل بمراد المتكلم ، فكان الحمل عليه أولى

والثالث انه أقرب الى الحقيقة ، فكان أولى

قولهم : المجاز ليس بظاهر إن أرادوا به أنه ليس حقيقة فمسلم ، ولكن لا يدل ذلك على أنه لا يكون حجة ، إلا أن تكون الحجة منحصرة في الحقيقة ، وهو محل النزاع وإن أرادوا به أنه لا يكون حجة ، فهو محل النزاع

قولهم انه ينزل منزلة قوله « اقتلوا المشركين إلا بعضهم » ليس كذلك فان الخارج عن العموم ، اذا كان مجهولا ، تعذر العمل بالعموم مطلقاً ، لان العمل به في أي واحد قدر لا يؤمن معه أن يكون هو المستثنى ، بخلاف ما اذا كان الخارج معيناً

وعن السؤال الثاني بما ذكرناه من الترجيحات السابقة

المسألة السادسة

اذا ورد خطاب جواباً لسؤال سائل داع الى الجواب ، فالجواب إما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال ، أو هو مستقل

فان كان الاول فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه :

أما في عمومه ، فمن غير خلاف ، وذلك كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال « أينقص الرطب اذا يبس ؟ قالوا : نعم : قال : فلا إذاً »

وأما في خصوصه فكما لو سأله سائل ، وقال « توضأت بماء البحر . فقال له : يجزئك » فهذا وأمثاله ، وان ترك فيه الاستفصال مع تعارض الاحوال ، لا يدل على التعميم في حق الغير ، كما قاله الشافعي ، رضي الله عنه ، إذ اللفظ لا عموم له . ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به كتخصيص أبي بردة في الاضحية بجزعة من المعز ، وقوله له تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك ، وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده ، وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم ، فالحكم في حق غيره إن ثبت فبالعلة المتعدية ، لا بالنص

وأما إن كان الجواب مستقلا بنفسه دون السؤال ، فاما أن يكون مساويا للسؤال ، أو أعم منه ، أو أخص

فان كان مساويا له . فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً أو خاصاً ، فكما لو لم يكن مستقلا . ومثاله عند كون السؤال خاصاً سؤال الأعرابي عن وطئه في نهار رمضان وقوله صلى الله عليه وسلم « اعتق رقبة » ومثاله عند كون السؤال عاما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه سئل ، فقيل له « إنا نركب البحر على أرماث لنا ، وليس معنا من الماء العذب ما يكفينا ، أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : البحر هو الطهور ماؤه

وأما إن كان الجواب أخص من السؤال ، فالجواب يكون خاصاً ، ولا يجوز تعديه الحكم من محل التنصيص إلى غيره إلا بدليل خارج عن اللفظ إذ اللفظ لا عموم له ، كما سبق تقريره ، بل وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص أولى من القول به ، فيما اذا كان السؤال خاصاً ، والجواب مساوياً له ، حيث إنه ههنا عدل عن مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعو الحاجة إليه ، بخلاف تلك الصورة . فانه طابق بجوابه سؤال السائل

وأما إن كان الجواب أعم من السؤال ، فاما أن يكون أعم من السؤال في ذلك الحكم لا غير ،

كسؤاله ، صلى الله عليه وسلم ، عن ماء بئر بضاعة ، فقال « خلق الماء طهوراً ، لا ينجسه إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه أوأنه أعم من السؤال فى غير ذلك الحكم ، كسؤاله ، صلى الله عليه وسلم ، عن التوضىء بماء البحر ، فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » فان كان من القسم الثانى ، فلا خلاف فى عمومه في حل ميتته لأنه عام مبتدأ به ، لا فى معرض الجواب . إذ هو غير مسئول عنه ، وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال ، فلا خلاف فى عمومه عند القائلين بالعموم . وأما ان كان من القسم الاول ، فمذهب أبي حنيفة والجم الغفير أنه عام ، وأنه لا يسقط عمومه بالسبب الذى ورد عليه ، والمنقول عن الشافعي ، رضي الله عنه ، ومالك والمزني وأبي ثور خلافه

وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال ، كما روى عنه ، صلى الله عليه وسلم أنه مر بشاة ميمونة ، وهى ميتة ، فقال ، صلى الله عليه وسلم « أيما إهاب دبغ فقد طهر »

والمختار إنما هو القول بالتعميم إلى أن يدل الدليل على التخصيص . ودليله أنه لو عرى اللفظ الوارد عن السبب كان عاماً ، وليس ذلك إلا لاقتضاءه للعموم بلفظه ، لا لعدم السبب ، فان عدم السبب لا مدخل له فى الدلالات اللفظية ، ودلالة العموم لفظية ، واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه ، فاللفظ وارد مع وجوب السبب ، حسب وروده مع عدم السبب ، فكان مقتضياً للعموم ، ووجود السبب لو كان ، لكان مانعاً من اقتضائه للعموم ، وهو ممتنع لثلاثة أوجه :

الأول أن الاصل عدم المانعية ، فمدعيها يحتاج الى البيان

الثاني أنه لو كان مانعاً من الاقتضاء للعموم ، لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه ، مع وجود السبب ، إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم ، أو إبطال الدليل المخصص ، وهو خلاف الأصل

الثالث ان أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة ، فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان ، وآية الظهار نزلت فى حق سلمة بن صخر ، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية إلى غير ذلك . والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير ، فدل على أن السبب غير مسقط للعموم ، ولو كان مسقطا للعموم لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل . ولم يقل أحد بذلك

فان قيل : ماذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب ، و بيانه من ستة أوجه :

الأول أنه لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غير ، بل بيان القاعدة العامة ، لما أخر البيان إلى حالة وقوع تلك الواقعة ، واللازم ممتنع . واذا كان المقصود انما هو بيان حكم السبب الخاص ، وجب الاقتصار عليه

الثاني أنه لو كان الخطاب عاماً ، لكان جواباً وابتداء ، وقصد الجواب والابتداء متنافيان

الثالث أنه لو كان الخطاب مع السبب عاما لجاز إخراج السبب ، عن العموم بالاجتهاد ، كما فى غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوى نسبة العموم إلى الكل ، وهو خلاف الاجماع

الرابع أنه لو لم يكن للسبب مدخل فى التاثير ، لما نقله الراوى لعدم فائدته

الخامس أنه لو قال القائل لغيره « تغدي عندي » فقال « لا والله لا تغديت » فانه ، وان كان جوابا عاماً ، فمقصور على سببه ، حتى انه لا يحنث بغدائه عند غيره ، ولولا أن السبب يقتضي التخصيص ، لما كان كذلك

السادس أنه إذا كان السؤال خاصا ، فلو كان الجواب عاما ، لم يكن مطابقا للسؤال ، والاصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التاثير فيما يتعلق به غرض السائل

والجواب عن المعارضة الأولى أنها مبنية على وجوب رعاية الغرض والحكمة فى أفعال الله ، وهو غير مسلم ، و إن كان ذلك مسلماً ، لكن لامانع من اختصاص إظهار الحكم عند وجود السبب لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره ، ثم يلزم مما ذكروه أن تكون العمومات الواردة على الأسباب الخاصة مما ذكرناه مختصة بأسبابها ، وهو خلاف الاجماع

وعن الثانية أنه إن أريد بالتنافي بين الجواب والابتداء امتناع ذكره ، لحكم السبب مع غيره ، فهو محل النزاع ، وان أرادوا غير ذلك ، فلا بد من تصويره

وعن الثالثة أنه لاخلاف فى كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب ، فكان مقطوعا به فيه ، فلذلك امتنع تخصيصه بالاجتهاد ، بخلاف غيره ، فان تناوله له ظنى ، وهو ظاهر فيه . فلذلك جاز إخراجه عن عموم اللفظ بالاجتهاد ، وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يجوز إخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد ، حتى إنه أخرج الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام «الولد للفراش» ولم يلحق ولدها بمولاها ، مع وروده فى وليد زمعة . وقد قال عبد الله بن زمعة : هو أخى وابن وليدة أبي ولد على فراشه . فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب

وعن الرابعة أن فائدة نقل السبب امتناع إخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة أسباب التنزيل

وعن الخامسة أن الموجب للتخصيص بالسبب فى الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض ، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية

وعن السادسة إن أرادوا بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه ، فقد وجد ، وإن أرادوا بذلك أن لايكون بياناً لغير ماسئل عنه ، فلا نسلم أنه الأصل . ويدل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ، لما سئل عن التوضىء بماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته ، تعرض لحل الميتة » ولم يكن مسؤلا عنها . ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الأصل ، لكان بيان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لحل الميتة على خلاف الأصل ، وهو بعيد

المسألة السابعة

اختلف العلماء فى اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين . كالقرء للطهر ، والحيض ، أوحقيقة فى أحدهما ، مجازاً فى الآخر ، كالنكاح المطلق على العقد ، والوطء ولم تكن القائدة فيهما واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أولا ؟

فذهب الشافعى والقاضى أبو بكر وجماعة من أصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة ، كالجبائى والقاضى عبد الجبار وغيرهم ، إلى جوازه ، بشرط ان لايمتنع الجمع بينهما ، وذلك كاستعمال صيغة (افعل) فى الأمر بالشىء والتهديد عليه ، غير أن مذهب الشافعى أنه مهما تجرد ذلك اللفظ عن القرينة الصارفة له إلى أحد معنييه ، وجب حمله على المعنيين ، ولا كذلك عند من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة

وذهب جماعة من أصحابنا وجماعة من المعتزلة ، كابى هاشم وأبى عبد الله البصري وغيرهما ، إلى المنع من جواز ذلك مطلقاً .

وفصل أبو الحسين البصرى والغزالى ، فقالا يجوز ذلك بالنظر الى الارادة دون اللغة

وعلى هذا النحو من الخلاف فى اللفظ المفرد ، اختلفوا فى جمعه ، كالأقراء التى هى جمع قرء ، هل يجوز حمله على الحيض والاطهار معاً ، وسواء كان إثباتاً ، كما لو قيل للمرأة : اعتدى بالاقراء أو نفياً كما لو قيل لها : لاتعتدى بالاقراء . وذلك لأن جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا لمعنيين ، كان الجمع كذلك ؟ وإن كان لايفيد سوى أحد المعنيين ، فكذلك أيضاً جمعه . والحجاج فيه متفرع على الحجاج فى المفرد . وربما قال بالتعميم فى طرف النفى ، كان فرداً أو جمعاً بعض من قال بنفيه فى طرف الاثبات ، ولهذا قال أبو حسين البصرى . وفيه بعض الاشتباه ، إذ يجوز أن يقال بنفى الاعتداد بالحيض والطهر معاً والحق أن النفي لما اقتضاه الاثبات ، فان كان مقتضى الاثبات الجمع ، فكذلك النفى وإن كان مقتضاه أحد الامرين ، فكذلك النفى

وإذا أتينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل ، فلنعد إلى طرف الحجاج . وقد احتج القائلون بجواز التعميم

أما فى إمكان إرادة الأمرين باللفظ الواحد ، فهو أنا لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء ، لم يمنع الجمع بين إرادة الاعتداد بالحيض وإرادة الاعتداد بالطهر . فوجود اللفظ لايحيل ماكان جائزا . وكذلك الكلام فى إرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز

وأما بالنظر عند الوقوع لغة ، فقوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الدعاء والاستغفار وهما معينان مختلفان ، وقد أريدا بلفظ واحد . وأيضاً قوله تعالى (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ، ومن فى الارض ، والشمس والقمر) إلى آخر الآية وسجود الناس غير سجود غير الناس ، وقد أريدا بلفظ واحد

واحتجوا أيضاً بأن سيبويه قال : قول القائل لغيره (الويل لك) خبر ودعاء ، فقد جعله مع اتحاده مفيداً لكلا الأمرين

اعترض النافون ، أما على إرادة إنكار الجمع بين المسميين فهو أن المتكلم إذا استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها معاً ، كان مريداً لاستعمالها فيما وضعت له ومريداً للعدول بها عما وضعت له ، وهو محال . وأيضاً فان المستعمل للكلمة فيما هى مجاز فيه ، لابد وأن يضمر فيها كاف التشبيه ، والمستعمل لها في حقيقتها لابد وأن لايضمر فيها ذلك والجمع بين الاضمار وعدمه فى الكلمة الواحدة محال

هذا ما يخص الاسم المجازى ، وأما ما يخص الاسم المشترك فهو أن اللفظ المشترك موضوع فى اللغة لأحد أمرين مختلفين على سبيل البدل ، ولا يلزم من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع ، إذ المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفراده واقعة بالضرورة ، والمساواة بينهما فى جميع الأحكام ، غير لازمة وعلى هذا ، فلا يلزم من كون كل واحد من المفردين مسمي باسم تسمية المجموع به وعند ذلك فالواضع إذا وضع لفظاً لاحد مفهومين علي سبيل البدل ، فان لم يكن قد وضعه لمجموعهما ، فاستعماله فى المجموع استعمال للفظ فى غير ماوضع له ، وهو ممتنع . وإن كان قد وضعه له ، فاما أن يستعمل اللفظ لافادة المجموع وحده ، أو لافادته مع إفادة الافراد

فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيداً لاحد مفهوماته ، لان الواضع إن كان قد وضعه بازاء أمور ثلاثة على البدل ، واحدها ذلك المجموع ، فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ فى جميع مفهوماته . وإن استعمله فى إفادة المجموع والافراد على الجمع ، فهو محال لان إفادة المجموع معناها أن

الاكتفاء لايحصل إلا به وإفادته للمفرد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها، وهو جمع بين النقيضين ، وهو محال ، فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في إفادة مفهوماته جملة

وأما على دليل الوقوع لغة ، أما النص الاول ، فقد قال الغزالى فيه إن لفظ الصلاة المطلق على صلاة الله تعالى والملائكة إنما هو باعتبار اشتراكهما فى معنى العناية بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، إظهارا لشرفه وحرمته ، فهو لفظ متواطىء لا مشترك ، وكذلك لفظ السجود فى الآية الاخرى ، فان مسماه إنما هو القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى ، والدخول تحت تسخيره وإرادته . وقال أبو هاشم : وإن سلم اختلاف المسمى وإرادتهما بلفظ واحد ، فلا يبعد أن يقال إن ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الاسماء اللغوية إلى غير معانيها فى اللغة

فاما قول سيبويه ، فانه وإن دل على أن العرب وضعت قوله « الويل لك » للخبر والدعاء معاً ، فليس فيه مايدل على أن كل الالفاظ المشتركة ، أو الالفاظ التى هى حقيقة فى شيء ومجاز فى شيء ، موضوعة للجمع . كيف وان قول سيبويه لايدل على كون ذلك القول مستعملا في الخبر والدعاء معاً ، بل جاز أن يكون موضوعاً للخبر ، وهو مستعمل في الدعاء مجازا ، لا معاً

أجاب المثبتون عن الاعتراض الاول على الامكان بمنع أن المستعمل للفظة في حقيقتها ومجازها مريد لاستعمالها فيما وضعت له ، ومريد للعدول بها عما وضعت له ، بل هو مريد لما وضعت له حقيقة ، ولما لم توضع له حقيقة

وعن الثانى أن إضمار التشبيه وعدمه في الكلمة الواحدة إنما يمتنع بالنسبة الى شيء واحد ، وأما بالنسبة إلى شيئين فلا ، كيف وان ذلك لايطرد فى كل مجاز

وعن الثالث أنه مبنى على أن الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقة ، وليس كذلك عند الشافعي والقاضى أبى بكر ، بل هو حقيقة فى المجموع ، كسائر الالفاظ العامة ، ولهذا فانه إذا تجرد عن القرينة عندهما ، وجب حمله على الجميع ، وإنما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة تناوله الاشياء لاتشترك فى معنى واحد يصلح أن يكون مدلولا للفظ ، بخلاف باقي العمومات ، فنسبة اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاتها وإلى افرادها ، كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاتها جملة وأفراداً

وعلى هذا ، فقد بطل كل ماقيل من التقسيم المبنى على أن اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقة ، ضرورة كونه مبنياً عليه ، وإنما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعاً لاحد مسمياته حقيقة علي طريق البدل

فان قيل : وإن كان اللفظ المشترك حقيقة فى الجمع ، فلا خفاء بجواز استعماله في آحاد مدلولاته عند ظهور القرينة عند الشافعي والقاضى أبى بكر ، وسواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً . وعندذلك فاستعماله في المجموع ، إن كان على وجه لايدخل فيه الافراد ، فان كان اللفظ حقيقة في الافراد فاللفظ يكون مشتركا ، ولم يدخل فيه جميع مسمياته ، وان كان مجازاً ، فلم تدخل فيه الحقيقة والمجاز معاً ، وهو خلاف مذهبكم . وإن كان على وجه يدخل فيه الافراد ، فهو محال ، لان إفادته للمجموع معناها أن الاكتفاء لايحصل الا به ، وافادته للافراد معناها أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منها ، وهو جمع بين النقيضين كما سبق

قلنا : استعماله في الافراد متى يكون معناه الاكتفاء بها إذا كانت داخلة فى المجموع ، أو اذا لم تكن داخلة فيه ؟ والاول ممنوع ، بل معني استعماله فيها أنه لابد منها . والثانى مسلم ، ولا يلزم منه

التناقض على كلا التقديرين ، أما على تقدير العمل باللفظ في آحاد أفراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة ، فلأن الجملة غير مشترطة فى الاكتفاء ، وأما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة ، فلأنها لابد منها ، لا بمعنى أنه يكتفى بها

فان قيل : وإذا كانت الافراد داخلة فى مسمى الجملة ، فليس للفظ عليها دلالة بجهة الحقيقة ، ولا بجهة التجوز ، بل بطريق الملازمة الذهنية ، وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل

قلنا : لا خفاء بدخول الافراد في الجملة ، فتكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة ، فله عليها دلالة ، وهي إما أن تكون بجهة الحقيقة ، أو التجوز ، لما سبق

وعن الاعتراض الاول على النصوص ، أنه لو كان مسمى الصلاة هو القدر المشترك من الاعتناء ، ومسمي السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد ، لاطرد الاسم باطرادها ، وليس كذلك ، فانه لايسمي كل اعتناء بأمر صلاة ، ولا كل خضوع وانقياد سجوداً . وإن كان المسمى باسم الصلاة اعتناء خاصا ، فلا بد من تصويره و بيان الاشتراك فيه

فان قيل : يجب اعتقاده ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ ، فهو مبني علي أن التجوز والاشتراك على خلاف الاصل ، وانما يكون كذلك أن لو تعذر الجمع وهو محل النزاع

وعن اعتراض أبى هاشم أنه مبنى علي تحقيق الاسماء الشرعية ونقلها من موضوعاتها فى اللغة ، وهو باطل ، على ماسبق من مذهب القاضى أبى بكر

وعن الاعتراض علي قول سيبويه : أما الاول فلأنه إنما يلزم أن لو كان الاستدلال بقول سيبويه على أن كل لفظ مشترك أو مجاز يجب أن يكون موضوعاً لمجموع مسمياته ، وليس كذلك ، بل إنما قصد به بيان الوقوع لا غير

وأما الثانى فلأنه لا انفكاك في قوله «الويل لك» عن الخبر والدعاء ، واللفظ واحد ، ولا معنى لاستعماله فيهما ، سوى فهمهما منه عند اطلاقه

المسألة الثامنة

نفي المساواة بين الشيئين ، كما فى قوله تعالى (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) يقتضى نفى الاستواء في جميع الامور عند أصحابنا القائلين بالعموم ، خلافا لابى حنيفة ، فانه قال : إذا وقع التفاوت ، ولو من وجه واحد ، فقد وفى بالعمل بدلالة اللفظ

حجة أصحابنا أنه إذا قال القائل «لامساواة بين زيد وعمرو» فالنفى داخل على مسمى المساواة ، فلو وجدت المساواة من وجه ، لما كان مسمى المساواة منتفيا ، وهو خلاف مقتضي اللفظ

فان قيل الاستواء ينقسم الى الاستواء من كل وجه ، وإلى الاستواء من بعض الوجوه ، ولهذا يصدق قول القائل « استوى زيد وعمرو » عند تحقق كل واحد من الامرين . والاستواء مطلقاً أعم من الاستواء من كل وجه ، ومن وجه دون وجه . والنفى إنما دخل علي الاستواء الاعم ، فلا يكون مشعراً باحد القسمين الخاصين . وأيضاً فانه لا يكفى فى إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه ، وإلا لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشياء ، لانه ما من شيئين الا ولا بد من استوائهما فى أمر ما ، ولو في نفى ماسواهما عنهما . ولوصدق ذلك وجب أن يكذب عليه غير المساوى لتناقضهما عرفا . ولهذا ، فان من قال «هذا مساو لهذا» فمن أراد تكذيبه قال (لا يساويه) والمتناقضان

لا يصدقان معاً ، ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما غير متساويين ، وذلك باطل ، فعلم أنه لابد في اعتبار المساواة من التساوى من كل وجه . وعند ذلك ، فيكفى فى نفى المساوة نفي الاستواء من بعض الوجوه ، لان نقيض الكلي الموجب ، جزئى سالب ، فثبت أن نفى المساواة لا يقتضى نفى المساواة من كل وجه . وأيضا فانه لو كان نفي المساواة يقتضى نفى المساواة من كل وجه ، لما صدق نفي المساواة ، حقيقة على شيئين أصلا ، لانه ما من شيئين إلا وقد استويا في أمر ما ، كما سبق . وهو على خلاف الاصل ، إذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة دون المجاز

والجواب عن الاول أن ذكر الأعم متى لا يكون مشعراً بالأخص ، إذا كان ذلك فى طرف الاثبات أو النفى ؟ الأول مسلم ، والثانى ممنوع . ولهذا ، فانه لو قال القائل « مارأيت حيواناً » وكان قد رأى إنسانا أو غيره من أنواع الحيوان ، فانه يعد كاذبا

وعن الثانى ، لا نسلم أنه لا يكفى فى إطلاق لفظ المساواة التساوى من بعض الوجوه

قولهم : لو كفي ذلك ، لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الأشياء لما قرر ، مسلم

قولهم : يلزم من ذلك أن يكذب عليه غير المساوى ، وهو باطل بما قرر . فهو مقابل بمثله ، وهو أن يقال : لا يكفي فى إطلاق نفى المساواة نفى المساواة من بعض الوجوه ، وإلا لوجب اطلاق نفى المساواة على كل شيئين ، لأنه ما من شيئين إلا وقد تفاوتا من وجه ، ضرورة تعينهما . ولو صدق ذلك لوجب أن يكذب عليه المساوى لتناقضهما عرفا . ولهذا ، فان من قال « هذا غير مساو لهذا » فمن أراد تكذيبه قال « إنه مساو له » والمتناقضان لا يصدقان معاً . ويلزم من ذلك أن لا يصدق على شيئين أنهما متساويان ، وذلك باطل ، فانه ما من شيئين الا ولا بد من استوائهما ، ولو في نفى ماسواهما عنهما ، فعلم أنه لابد فى اعتبار نفى المساواة من نفى المساواة من كل وجه . وعند ذلك فيكفى فى إثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه ، لأن نقيض الكلى السالب جزئى موجب . وفيه إبطال ما ذكر من عدم الاكتفاء فى إطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه . وإذا تقابل الامران سلم لنا ما ذكرناه أولا

وعن الثالث ، لا نسلم صدق نفى المساواة مطلقاً على ما وقع التساوى بينهما من وجه

قولهم : الاصل في الاطلاق الحقيقة ، قلنا : الا أن يدل الدليل على مخالفته . ودليله ما ذكرناه . وفى معنى نفى المساواة قوله تعالى « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا »

المسألة التاسعة

المقتضى ، وهو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم ، لا عموم له ، وذلك كما في قوله ، صلى الله عليه وسلم « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فانه أخبر عن رفع الخطأ والنسيان ، ويتعذر حمله على حقيقته ، لافضائه الى الكذب فى كلام الرسول ، ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الامة ، فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه ، من الاحكام الدنيوية أو الاخروية ، ضرورة صدقه فى كلامه . واذا كانت أحكام الخطأ والنسيان متعددة ، فيمتنع اضمار الجميع ، إذ الاضمار على خلاف الاصل ، والمقصود حاصل باضمار البعض ، فوجب الاكتفاء به ، ضرورة تقليل مخالفة الاصل

فان قيل : ماذكرتموه انما يصح أن لو لم يكن لفظ الرفع دالا على رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان ، وليس كذلك ، وبيانه ان قوله : رفع عن أمتى الخطأ والنسيان يدل علي رفعهما ، مستلزماً لرفع

أحكامها . فاذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة ، تعين العمل به فى نفى الاحكام . سلمنا أنه لا دلالة عليها وضعاً ، ولكن لم قلتم بأنه لايدل عليها بعرف الاستعمال ؟ ولهذا يقال ليس للبلد سلطان ، وليس له ناظر ولا مدبر ، والمراد به نفى الصفات سلمنا أنه لا يدل عليها بعرف الاستعمال ، غير أن اللفظ دال على رفع الخطأ والنسيان . فاذا تعذر ذلك ، وجب اضمار جميع الأحكام ، لوجهين : الاول أنه يجعل وجود الخطأ والنسيان كعدمه ، والثانى أنه لايخلو اما أن يقال باضمار الكل أو البعض أولا باضمار شيء أصلا . والقول بعدم الاضمار خلاف الاجماع ، وليس اضمار البعض أولى من البعض ، ضرورة تساوى نسبة اللفظ إلى الكل ، فلم يبق سوى اضمار الجميع

والجواب : عن الأول أن اللفظ انما يستلزم نفى الاحكام بواسطة نفى حقيقة الخطأ والنسيان ، فاذا لم يكن الخطأ والنسيان متيقناً ، فلا يكون مستلزماً لنفى الاحكام

وعن الثانى أن الاصل انما هو العمل بالوضع الاصلى وعدم العرف الطارىء ، فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه . وما ذكروه من الاستشهاد بالصور ، فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات و إلا لما كان السلطان موجوداً ولاعالماً ولاقادرا ، ونحو ذلك من الصفات ، وهو محال

وعن الثالث قولهم : اضمار جميع الأحكام يكون أقرب الى المقصود من نفي الحقيقة . قلنا: إلا أنه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضى للاحكام ، وهو وجود الخطأ والنسيان

قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض إنما يصح أن لو قلنا باضمار حكم معين ، وليس كذلك ، بل باضمار حكم ما ، والتعيين الى الشارع . فان قيل فيلزم من ذلك الاجمال فى مراد الشارع ، وهو على خلاف الأصل . قلنا : لو قيل باضمار الكل لزم منه زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل كما سبق ، وكل واحد منهما على خلاف الاصل

ثم ما ذكرناه من الاصول إما أن تكون راجحة على ما ذكروه ، أو مساوية له ، أو مرجوحة فان كانت راجحة ، لزم العمل بها

وان كانت مساوية ، فهو كاف لنا في هذا المقام في نفى زيادة الاضمار ، وهما تقريران ، وما ذكروه إنما يمكن التمسك به على تقدير كونه راجحاً ، ولايخفى أن ما يتم التمسك به على تقديرين أرجح مما لايمكن التمسك به إلا على تقدير واحد

المسألة العاشرة

الفعل المتعدى الى مفعول كقوله « والله لا آكل ، أو ان أكلت فانت طالق » هل يجرى مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته أم لا ؟

اختلفوا : فيه : فاثبته أصحابنا والقاضى أبو يوسف ، ونفاه أبو حنيفة

وتظهر فائدة الخلاف في أنه لو نوى به ما كولا معينا ، قبل عند أصحابنا حتى إنه لايحنث با كل غيره ، بناء على عموم لفظه له وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ، ولا يقبل عند أبى حنيفة تخصيصه به ، لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم

حجة أصحابنا ، أما في طرف النفى ، وذلك عند ما إذا قال «والله لا أكلت » أن قوله « أكلت » فعل يتعدي إلى الماكول ويدل عليه بوضعه وصيغته . فاذا قال « لاأكلت » فهو ناف لحقيقة الا كل من حيث هو أكل ، ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة إلى كل ما كول ، وإلا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من

حيث هو أكل وهو خلاف دلالة لفظه . وإذا كان لفظه دالا على نفى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول ، فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة إلى كل مأكول ، فكان قابلا للتخصيص .

وأما فى طرف الاثبات ، وهو ما اذا قال « إن أكلت فأنت طالق » فلا يخفى أن وقوع الاكل المطلق يستدعي مأكولا مطلقاً ، لكونه متعدياً اليه ، والمطلق ما كان شائعاً في جنس المقيدات الداخلة تحته ، فكان صالحاً لتفسيره وتقييده بأى منها كان ، ولهذا لو قال الشارع « أعتق رقبة » صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ، ولو لم يكن للمطلق على المقيد دلالة ، لما صح تفسيره به

فان قيل : يلزم علي ماذكرتموه الزمان والمكان ، فان حقيقة الاكل لاتتم نفياً ، ولا إثباتا ، إلا بالنسبة اليهما ، ومع ذلك ، لو نوى بلفظه مكاناً معينا ، أوزمانا معينا ، فانه لايقبل

قلنا لانسلم ذلك وان سلمنا فالفرق حاصل . وذلك لان الفعل ، وهو قوله (أكلت) غيرمتعد إلى الزمان والمكان ، بل هو من ضرورات الفعل ، فلم يكن اللفظ دالاعليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به ، لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته ، لاعلى غير مدلولاته ، بخلاف المأكول على ماسبق

فان قيل ؟ إذا قال « إن أكلت فأنت طالق » فالاكل الذى هو مدلول لفظه كلى مطلق ، والمطلق لا إشعار له بالمخصص ، فلا يصح تفسيره به

قلنا المحلوف عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذى لاوجودله إلا في الاذهان ، والا لما حنث بالاكل الخاص ، إذ هو غير المحلوف عليه ، وهو خلاف الاجماع ، فلم يبق إلا أن يكون المراد به أكلا مقيدا من جملة الاكلات المقيدة التى يمكن وقوعها في الاعيان أيا منها كان واذا كان لفظه لاأشعارله بغير المقيد صح تفسيره به ، كما إذا قال « أعتق رقبة » وفسره بالرقبة المؤمنة ، كما سبق

المسالة الحادية عشرة

الفعل ، وان انقسم الى أقسام وجهات ، فالواقع منه لايقع الا على وجه واحد منها ، فلا يكون عاما لجميعها ، بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته ، وذلك كاروى عنه ، عليه السلام ، أنه صلى داخل الكعبة ، فصلاته الواقعة يحتمل أنها كانت فرضاً ، ويحتمل أنها كانت نفلا ، ولايتصور وقوعها فرضا نفلا ، فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جميعا ، إذ لاعموم للفعل الواقع بالنسبة اليهما ، ولا يمكن تعيين أحد القسمين إلا بدليل

وأما ماروي عنه صلى الله عليه وسلم ، أنه صلى بعد غيبوبة الشفق ، فالشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض ، فصلاته يحتمل أنها وقعت بعد الحمرة ، ويحتمل أنها وقعت بعد البياض ، فلا يمكن حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدها ، على رأى من لايرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله وانما يمكن ذلك على راى من يرى ذلك كما سبق تحقيقه فان قول الراوى ، صلي بعد غيبوبة الشفق ، ينزل منزلة قوله : صلى بعد الشفقين

وفى هذا المعنى ايضا قول الراوى كان النبى ، صلى الله عليه وسلم ، يجمع بين الصلاتين فى السفر فانه يحتمل وقوع ذلك فى وقت الاولى ، ويحتمل وقوعه في وقت الثانية ، وليس في نفس وقوع الفعل مايدل علي وقوعه فيهما ، بل فى احدهما : والتعين متوقف علي الدليل . واماوقوع ذلك منه ، صلي الله عليه وسلم ! متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره ، فليس ايضا في نفس وقوع الفعل مايدل عليه ، بل ان كان ولا بد ، فاستفادة ذلك انما هي من قول الراوى . كان يجمع بين الصلاتين

ولهذا ، فانه اذا قيل « كان فلان يكرم الضيف » يفهم منه التكرار دون القصور على المرة الواحدة وعلى هـذا أيضاً ، يجب أن يعـلم أن ما فعله النبي ، صلى الله عليه وسلم ، واجباً كان عليه أو جائزاً له ، لا عموم له بالاضافة الى غيره ، بل هو خاص فى حقه ، إلا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل ، كما لو صلى وقال « صلوا كما رأيتمونى أصلى » أو غير ذلك

فان قيل : فقد اجمعت الامة على تعميم سجود السهو فى كل سهو ، بما روى عنه ، صلى الله عليه وسلم ، انه سها في الصلاة ، فسجد ، وكذلك اتفقوا على تعميم ما نقل عن عائشة انها قالت « كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وهو فى الصلاة » فى حق كل أحد ، حتى أن الشافعى استدل بذلك علي طهارة مني الآدمى ، واستدل به أبو حنيفة على جواز الاقتصار على الفرك في حق غير النبي ، مع حكمه بنجاسته

وكذلك إجماعهم على وجوب الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة « فعلته أنا ورسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، واغتسلنا » وأيضاً فان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان إذا سئل عن حكم ، أجاب بما يخصه ، وأحال معرفة ذلك على فعل نفسه . فمن ذلك لما سألته أم سلمة عن الاغتسال قال : « أما أنا فافيض الماء على رأسي » ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم قال « أنا أفعل ذلك » ولولا أن للفعل عموما لما كان كذلك

قلنا : أما تعميم سجود السهو فانه إنما كان لعموم العلة ، وهى السهو ، من حيث انه رتب السجود علي السهو بفاء التعقيب ، وهو دليل العلة ، كما يأتي ذكره ، لا لعموم الفعل . وكذلك الحكم فى قوله « زنا ماعز فرجم » وفى قوله « رضخ يهودى رأس جارية ، فرضخ رسول الله ، صلي الله عليه وسلم رأسه »

وأما العمل بخبر عائشة فى فرك المني ، ووجوب الغسل من التقاء الختانين ، وإفاضة الماء علي الرأس وقبلة الصائم ، فكل ذلك مستند الى القياس ، لا الى عموم الفعل لتعذره ، كما سبق ، والله أعلم

المسألة الثانية عشر

قول الصحابي : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عن بيع الغرر ، وقوله : قضى رسول الله صلي الله عليه وسلم ، بالشفعة للجار ، ونحوه ، اختلفوا في تعميمه لكل غرر ، وكل جار

والذى عليه معول أكثر الاصوليين انه لا عموم له ، لأنه حكاية الراوى ، ولعله رأى النبي ، صلي الله عليه وسلم ، قد نهى عن فعل خاص لا عموم له ، فيه غرر ، وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم . ويحتمل انه سمع صيغة ظنها عامة ، وليست عامة ، ويحتمل انه سمع صيغة عامة ، واذا تعارضت الاحتمالات ، لم يثبت العموم ، والاحتجاج إنما هو بالمحكى لا بنفس الحكاية

ولقائل أن يقول : وإن كانت هذه الاحتمالات منقدحة ، غير أن الصحابي الراوى من أهل العدالة والمعرفة باللغة ، فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم ، إلا وقد سمع صيغة لا يشك فى عمومها ، لما هو مشتمل عليه من الداعى الدينى والعقلى المانع له من إيقاع الناس فى ورطة الالتباس ، واتباع مالا يجوز اتباعه وبتقدير أن لا يكون قاطعاً بالعموم ، فلا يكون نقله للعموم إلا وقد ظهر له العموم ، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً ، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن ، ومهما ظن صدق الراوى فيما نقله عن

النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وجب اتباعه

المسألة الثالثة عشر

مذهب الشافعي ، رضى الله عنه ، أنه إذا حكم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بحكم فى واقعة خاصة وذكر علته ، وأنه يعم من وجدت فى حقه تلك العلة ، خلافاً للقاضي أبي بكر

وذلك ، كقوله ، صلى الله عليه وسلم ، فى حق أعرابى محرم وقصت به ناقته (لاتخمروا رأسه ، ولاتقربوه طيبا ، فانه يحشر يوم القيامة ملبياً » وكقوله صلى الله عليه وسلم فى قتلى أحد « زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة ، وأوداجهم تشخب دماً » وكما لوقال الشارع « حرمت المسكر لكونه حلواً » عم التحريم كل حلو

والحق فى ذلك أنه إن ادعي عموم الحكم نظراً الى الصيغة الواردة ، فهو باطل قطعاً كيف وأنه لوكان التنصيص على إثبات الحكم المعلل يقتضى بعمومه الحكم فى كل محل وجدت فيه العلة ، لكان للوكيل إذا قال له الموكل « اعتق عبدى سالماً لكونه أسود » أن يعتق كل عبد أسود له كما لو قال «اعتق عبيدى السودان » وليس كذلك بالاجماع

وإن قيل بالعموم ، نظراً الى الاشتراك فى العلة ، فهو الحق ، ولا يلزم من التعميم فى الحكم بالعلة المشتركة شرعاً ، مثله فيما إذا قال لوكيله «اعتق عبدى سالماً لكونه أسود » إذ الوكيل إنما يتصرف بأمر الموكل لا بالقياس على ماأمره به . وعلى هذا ، فالفائدة فى ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا ، إلا أن يكون اللفظ الدال علي الحكم عاما لغير محل التنصيص

ومايقوله القاضي أبوبكر من أنه يحتمل أن يكون النبي ، صلى الله عليه وسلم ، علل ذلك فى حق الاعرابى بما علمه من موته مسلماً مخلصاً فى عبادته محشوراً ملبياً وقصت به ناقته ، لا بمجرد إحرامه وفى قتلى أحد بعلو درجتهم فى الجهاد ، وتحقق شهادتهم ، لا بمجرد الجهاد : وفى تحريم المسكر بكونه حلواً مسكراً ، وذلك كله غير معلوم فى حق الغير . وإن كان ماذكروه منقدحاً ، غير أنه على خلاف ماظهر من تعليله ، عليه السلام بمجرد الاحرام والجهاد ، وترك ماظهر من التعليل لمجرد الاحتمال ممتنع

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في دلالة المفهوم تفريعاً على القول به هل لها عموم أولا؟

وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول . المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ، وهو ما كان حكم السكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق كما يأتى تحقيقه . فان كان من قبيل مفهوم الموافقة ، كما في تحريم ضرب الوالدين من تنصيصه على تحريم التأفيف لهما ، فحكم التحريم ، وإن كان شاملا للصورتين ، لكن مع اختلاف جهة الدلالة ، فثبوته فى صورة النطق بالمنطوق ، وفى صورة السكوت بالمفهوم ، فلا المنطوق عام بالنسبة الى الصورتين ، ولا المفهوم من غير خلاف وإنما الخلاف فى عموم المفهوم ، بالنسبة الى صورة السكوت ولا شك أن حاصل النزاع فيه آيل إلى اللفظ

فان من قال بكونه عاما بالنسبة اليهما إنما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها ، لا بالدلالة اللفظية ، وذلك مما لاخلاف فيه بين القائلين بالمفهوم

ومن نفى العموم ، كالغزالى ، فلم يرد به أن الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت ، إذ هو

خلاف الفرض ، وإنما أراد نفى ثبوته ، مستنداً إلى الدلالة اللفظية ، وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم

وأما مفهوم المخالفة ، كما فى نفي الزكاة عن المعلوفة من تنصيصه ، صلى الله عليه وسلم ، على وجوب الزكاة فى الغنم السائمة ، فلا شك أيضاً بأن اللفظ فيه غير عام بمنطوقه للصورتين ، ولا بمفهومه . وإنما النزاع في عمومه بالنسبة إلى جميع صور السكوت وحاصل النزاع أيضاً فيه آيل إلى اللفظ ، كما سبق فى مفهوم الموافقة

المسألة الخامسة عشرة

العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف ؟ اختلفوا فيه ، فمنع أصحابنا من ذلك ، وأوجبه أصحاب أبي حنيفة رحمه الله

ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمى بقوله صلى الله عليه وسلم « لا يقتل مسلم بكافر » وهو عام بالنسبة إلى كل كافر ، حربياً كان أو ذمياً

فقال أصحاب أبي حنيفة : لو كان ذلك عاماً للذمى ، لكان المعطوف عليه كذلك ، وهو قوله « ولا ذو عهد فى عهده » ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته ، وليس كذلك فان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد إنما هو الكافر الحربى دون الذمى

احتج أصحابنا بثلاثة أمور :

الاول أن المعطوف لا يستقل بنفسه في إفادة حكمه ، واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه ، و إنما أضمر حكم المعطوف عليه فى المعطوف ، ضرورة الافادة وحذراً من التعطيل . والاضمار على خلاف الاصل ، فيجب الاقتصار فيه على ماتندفع به الضرورة ، وهو التشريك فى أصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم وغيره ، تقليلا لمخالفة الدليل

الثانى أنه قد ورد عطف الخاص على العام فى قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فانه عام فى الرجعية والبائن ، وقوله « وبعولتهن أحق بردهن » خاص ، وورد عطف الواجب على المندوب فى قوله تعالى « فكاتبوهم » فانه للندب ، وقوله « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » للايجاب ، وورد عطف الواجب على المباح فى قوله تعالى « كلوا من ثمره إذا أثمر » فانه للاباحة وقوله « وآتوا حقه » للايجاب ولو كان الاصل هو الاشتراك في أصل الحكم وتفصيله ، لكان العطف فى جميع هذه المواضع على خلاف الاصل ، وهو ممتنع

الثالث ان الاشتراك فى اصل الحكم متيقن ، وفي صفته محتمل ، فجعل العطف اصلا في المتيقن دون المحتمل اولى

فان قيل ماذكرتموه معارض بما يدل على وجوب التشريك بينهما في اصل الحكم وتفصيله وبيانه من وجهين :

الاول ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة ، فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر

الثانى ان المعطوف إذا لم يكن مستقلا بنفسه ، فلا بد من إضمار حكم المعطوف عليه فيه ، لتحقق الافادة : وعند ذلك لا يخلو إما ان يقال باضمار كل ماثبت للمعطوف عليه للمعطوف ، او بعضه ، لا

جائز أن يقال بالثانى لأن الاضمار إما لبعض معين أو غير معين ، القول بالتعيين ممتنع ، إذ هو غير واقع من نفس العطف . كيف وإنه ليس البعض أولى من البعض الآخر ، والقول بعدم التعيين موجب للابهام والاجمال فى الكلام ، وهو خلاف الأصل ، فلم يبق سوى القسم الأول ، وهو المطلوب

قلنا : جواب الأول أن العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة ، فيما فيه العطف أو في غيره ؟ الأول مسلم ، والثانى ممنوع ، فلم قلتم إن ما زاد على أصل الحكم معتبر فى العطف إذ هو محل النزاع

وجواب الثانى أن نقول بالتشريك في أصل الحكم المذكور دون صفته ، وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا إجمال

المسألة السادسة عشرة

إذا ورد خطاب خاص بالنبى ، صلى الله عليه وسلم ، كقوله تعالى (يا أيها المزمل قم الليل ، يا أيها المدثر قم ، فانذر يا أيها النبى اتق الله ، لئن أشركت ليحبطن عملك) لا يعم الامة ذلك الخطاب عند أصحابنا خلافاً لابي حنيفة وأحمد بن حنبل وأصحابهما في قولهم إنه يكون خطاباً للامة ، إلا ما دل الدليل فيه على الفرق

ودليلنا فى ذلك أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع فى أصل اللغة لذلك الواحد ، فلا يكون متناولا لغيره بوضعه . ولهذا فان السيد إذا أمر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمراً للباقين . وكذلك في النهى والاخبار وسائر أنواع الخطاب . كيف وإنه من المحتمل أن يكون الامر للواحد المعين مصلحة له ، وهو مفسدة في حق غيره ، وذلك كما فى أمر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض الادوية ، فانه لا يكون ذلك أمراً لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الامزجة والاحوال المقتضية لذلك الامر . ولهذا خص النبي ، صلي الله عليه وسلم ، بأحكام لم يشاركه فيها أحد من أمته ، من الواجبات والمندوبات ، والمحظورات والمباحات ، ومع امتناع اتحاد الخطاب ، وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود يمتنع التشريك فى الحكم ، المهم إلا أن يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية إلى ذلك الحكم يكون مستنداً إلى نفس القياس ، لا إلى نفس الخطاب الخاص بمحل التنصيص ، أو دليل آخر

فان قيل : نحن لا ننكر أن الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطاباً لغيره مطلقاً ، بل المدعى أن من كان مقدماً على قوم ، وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم ، وجعل له منصب الاقتداء به ، فانه إذا قيل له (اركب لمناجزة العدو ، وشن الغارة عليه وعلى بلاده) فان أهل اللغة يعدون ذلك أمراً لاتباعه وأصحابه وكذلك إذا أخبر عنه بأنه قد فتح البلد الفلانى ، وكسر العدو ، فانه يكون إخباراً عن أتباعه أيضاً . والنبى ، صلى الله عليه وسلم ، ممن قد ثبت كونه قدوة للامة ومتبعاً لهم ، فأمره ونهيه يكون أمراً ونهياً لامته ، إلا ما دل الدليل فيه علي الفرق . ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ولم يقل (إذا طلقت النساء فطلقهن) وذلك يدل على أن خطابه خطاب لامته وأيضاً قوله تعالى : فلما قضى زيد منها وطراً ، زوجناكها ، لكيلا يكون علي المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً ، أخبره أنه إنما اباحه ذلك ليكون ذلك مباحاً للامة ، ولو كانت الاباحة خاصة به ، لما انتفي الحرج عن الامة . وايضاً فانه قد ورد الخطاب بتخصيصه ، عليه السلام ، بأحكام دون

أمته كقوله تعالى « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي » إلى قوله « خالصة لك من دون المؤمنين » وكقوله تعالى « ومن الليل فتهجد به نافلة لك » ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطاباً لأمته ، بل خاصاً به ، لما احتيج الى بيان التخصيص به ههنا

وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحة والمفسدة ، فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب ، كما تقرر . ولهذا ، جاز تكليف الكل مع هذا الاحتمال ، لظهور الخطاب ، وجاز تعدية الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك فى الداعى مع احتمال التفاوت بين الأصل والفرع فى المصلحة والمفسدة

والجواب لا نسلم أن أمر المقدم يكون أمراً لاتباعه لغة ، ولهذا فانه يصح أن يقال : أمر المقدم ، ولم يأمر الاتباع ، وانه لو حلف أنه لم يأمر الاتباع لم يحنث بالاجماع : ولو كان أمره للمقدم أمراً لاتباعه لحنث ، نعم غايته أنه يفهم عند أمر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الامر على اتباع أصحابه له ، فكان ذلك من باب الاستلزام ، لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا ضمناً ، ولا يلزم مثله فى خطاب النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بشيء من العبادات ، أو بتحريم شيء من الافعال ، أو إباحتها ، من حيث إنه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الامة له في ذلك

وقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » فخطاب عام مع الكل على وجه يدخل فيه النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وغيره من الامة ، وتخصيص النبي فى أول الآية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له . كيف وان فى الآية ما يدل على أن خطاب النبي لايكون خطاباً للامة ، فانه لو كان كذلك ، لما احتيج إلى قوله « طلقتم النساء فطلقوهن » لان قوله « إذا طلقت النساء فطلقهن » كاف فى خطاب الامة مع اتساقه مع أول الآية

وقوله تعالى « فلما قضي زيد منها وطراً » لا حجة فيه على المقصود . وقوله « لكي لا يكون على المؤمنين حرج » ليس فيه ما يدل على أن نفى الحرج عن المؤمنين فى أزواج أدعيائهم مدلول لقوله « زوجناكها » بل غايته ان رفع الحرج عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة ، وعموم الخطاب غير متعين لذلك

وما ذكروه من الآيات الدالة على خصوصية النبي ، صلي الله عليه وسلم ، بما ذكروه لا يدل علي أن مطلق الخطاب له عام لامته ، بل إنما كان ذلك لقطع إلحاق غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس ، ولو لم يرد التخصيص ، لامكن الالحاق بطريق القياس

المسألة السابعة عشرة

اختلفوا فى خطاب النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لاحد من أمته : هل هو خطاب للباقين أم لا ؟ فنفاه أصحابنا ، وأثبته الحنابلة وجماعة من الناس . ودليلنا ما سبق في المسألة التى قبلها

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنص ، والاجماع ، والمعنى

أما النص فقوله تعالى « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقوله ، صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة ، و بعثت إلى الاحمر والاسود » وقوله « حكمي علي الواحد حكمي على الجماعة »

وأما الاجماع فاتفاق الصحابة علي رجوعهم فى أحكام الحوادث الى ما حكم به النبى عليه

السلام . على آحاد الامة . فمن ذلك رجوعهم في حد الزنا إلى ما حكم به علي (ماعز) ، ورجوعهم في المفوضة الى قصة (بروع بنت واشق) ، ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس إلى ضربه ، عليه السلام ، الجزية علي مجوس هجر . ولولا أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة ، لما كان كذلك

وأما المعني فهو أن النبي صلي الله عليه وسلم ، خصص بعض الصحابة بأحكام دون غيره ، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم ، لابى بردة فى التضحية بعناق « تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك » وقوله لابي بكرة لما دخل الصف راكعاً « زادك الله حرصاً ولا تعد » وقوله لاعرابي زوجه بما معه من القرآن « هذا لك وليس لاحد بعدك » وتخصيصه لخزيمة بقبول شهادته وحده ، وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير . ولولا أن الحكم باطلاقه علي الواحد حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص

والجواب عن الآية وعن قوله « بعثت الى الناس كافة وإلى الأحمر والاسود » أنه وإن كان مبعوثاً إلى الناس كافة ، فبمعنى أنه يعرف كل واحد ما يختص به من الاحكام ، كأحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر ، والحر والعبد ، والحائض والطاهر وغير ذلك ، ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما أثبت للبعض منهم

وعن قوله « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » أنه يجب تأويله على أن المراد به أنه حكم علي الجماعة من جهة المعنى والقياس لا من جهة اللفظ ، لثلاثة أوجه

الاول أن الحكم هو الخطاب ، وقد بينا في المسألة المتقدمة أن خطاب الواحد ليس هو بعينه خطابا للباقين

الثانى أنه لو كان بعينه خطابا للباقين ، لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقاً لذلك الواحد فى السبب الموجب للحكم عليه

الثالث أنه لو كان خطابه المطلق للواحد خطابا للجماعة . لما احتاج الى قوله « حكمى على الواحد حكمي على الجماعة » أو كانت فائدته التأكيد ، والاصل فى الدلالات اللفظية إنما هو التأسيس . ثم وإن كان حكمه على الواحد ، حكما على الجماعة ، فلا يلزم اطراده فى حكمه للواحد أن يكون حكما للجماعة ، فانه فرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه ، والخلاف واقع في الكل

وأما ما ذكروه من رجوع الصحابة في أحكام الوقائع الى حكمه على الآحاد ، فلا يخلو إما أن يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب ، أو لا مع معرفتهم بذلك : الثانى خلاف الاجماع ، وان كان الاول ، فمستند التشريك فى الحكم إنما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب

وأما المعني ، فقد سبق الجواب عنه في المسألة المتقدمة

المسألة الثامنة عشرة

اتفق العلماء علي أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل فى الجمع الخاص بالآخر ، كالرجال والنساء ، وعلي دخولهما فى الجمع الذى لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث ، كالناس . وانما وقع الخلاف بينهم فى الجمع الذى ظهرت فيه علامة التذكير ، كالمسلمين والمؤمنين ، هل هو ظاهر فى دخول الاناث فيه أولا ؟

فذهبت الشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه . وذهبت الحنابلة

وابن داود وشذوذ من الناس الى إثباته

احتج النافون بالكتاب، والسنة، والمعقول :

أما الكتاب فقوله تعالى « إن المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات » عطف جمع التأنيث علي جمع المسلمين والمؤمنين، ولو كان داخلا فيه، لما حسن عطفه عليه، لعدم فائدته

وأما السنة فما روى عن أم سلمة أنها قالت « يارسول الله، إن النساء قلن : مانرى الله ذكر إلا الرجال فأنزل الله : إن المسلمين والمسلمات » الآية . ولو كن قد دخلن فى جمع التذكير، لكن مذكورات، وامتنعت صحة السؤال والتقرير عليه . وأيضاً ماروي عن النبي، صلى الله عليه وسلم أنه قال « ويل للذين يمسون فروجهم، ثم يصلون، ولا يتوضئون » فقالت عائشة « هذا للرجال فما للنساء ؟ » ولولا خروجهن من جمع الذكور، لما صح السؤال ولا التقرير من النبي، صلى الله عليه وسلم

وأما المعقول، فهو أن الجمع تضعيف الواحد، فقولنا « قام » لا يتناول المؤنث بالاجماع . فالجمع الذى هو تضعيفه، كقولنا « قاموا » لا يكون متناولا له

فان قيل : أما الآية فالعطف فيها لا يدل على عدم دخول الاناث في جمع التذكير، قولكم : لا فائدة فيه، ليس كذلك، إذ المقصود منه إنما هو الاتيان بلفظ يخصهن تأكيداً، فلا يكون عريا عن الفائدة

وأما سؤال أم سلمة وعائشة، فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور، بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح فيهن، كما ورد فى المذكر

وأما قولكم إن الجمع تضعيف الواحد فمسلم، ولكن لم قلتم بامتناع دخول المؤنث فيه مع أنه محل النزاع

والذى يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير ثلاثة أمور :

الأول أن المألوف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير . ولهذا فانه يقال للنساء إذا تمحضن : ادخلن، وإن كان معهن رجل، قيل : ادخلوا . قال الله تعالى لآدم وحواء وإبليس « قلنا اهبطوا منها جميعاً » كما ألف منهم تغليب جمع من يعقل إذا كان معه من لا يعقل . ومنه قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء، فمنهم من يمشى على بطنه) بل أبلغ من ذلك أنهم إذا وصفوا مالا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه من يعقل . ومنه قوله تعالى (أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذى هو صفة من يعقل . وكتغليبهم الكثرة على القلة حتى إنهم يصفون بالكرم والبخل جمعاً أكثرهم متصف بالكرم أو البخل . وكتغليبهم فى التثنية أحد الاسمين على الآخر، كقولهم (الأسودان) للتمر والماء، و « العمران » لأبى بكر وعمر، و (القمران) للشمس والقمر

الثانى أنه يستهجن من العربى أن يقول لاهل حلة أو قرية (أنتم آمنون، ونساؤكم آمنات) لحصول الأمن للنساء بقوله (أنتم آمنون) ولولا دخولهن فى قوله (أنتم آمنون) لما كان كذلك . وكذلك لا يحسن منه أن يقول لجماعة فيهم رجال ونساء (قوموا وقمن) بل لو قال (قوموا) كان ذلك كافياً فى الأمر للنساء بالقيام . ولولا دخولهن فى جمع التذكير، لما كان كذلك

الثالث أن أكثر أوامر الشرع بخطاب الذكر مع انعقاد الاجماع علي أن النساء يشاركن الرجال

فى أحكام تلك الأوامر . ولو لم يدخلن فى ذلك الخطاب ، لما كان كذلك

والجواب : قولهم في الآية : فائدة التخصيص بلفظ يخصهن التأكيد — قلنا : لو اعتقدنا عدم دخولهن في جمع التذكير ، كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التأسيس . ولا يخفى أن فائدة التأسيس أولى فى كلام الشارع

قولهم : سؤال أم سلمة وعائشة إنما كان لعدم تخصيص النساء بلفظ يخصهن ، لا لعدم دخول النساء فى جمع التذكير ، ليس كذلك : أما سؤال أم سلمة فهو صريح فى عدم الذكر مطلقاً ، لا فى عدم ذكر ما يخصهن ، بحيث قالت (ما نرى الله ذكر إلا الرجال) ولو ذكر النساء ، ولو بطريق الضمن ، لما صح هذا الاخبار على إطلاقه . وأما حديث عائشة ، فلأنها قالت (هذا للرجال) ولو كان الحكم عاما ، لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال

قولهم : المألوف من عادة العرب تغليب جانب التذكير ، مسلم . ونحن لا نازع فى أن العربي إذا أراد أن يعبر عن جمع ، فيهم ذكور وأناث ، أنه يغلب جانب التذكير ، ويعبر بلفظ التذكير ، ويكون ذلك من باب التجوز . وإنما النزاع فى أن جمع التذكير إذا أطلق ، هل يكون ظاهراً في دخول المؤنث ومستلزما له أو لا ؟ وليس فيما قيل ما يدل على ذلك . وهـذا كما أنه يصح التجوز بلفظ الأسد عن الانسان ، ولا يلزم أن يكون ظاهراً فيه ، مهما أطلق

فان قيل : إذا صح دخول المؤنث فى جمع المذكر ، فالأصل أن يكون مشعراً به حقيقة ، لا تجوزاً

قلنا : ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والاناث ، مع انعقاد الاجماع على أنه حقيقة في تمحض الذكور ، كان اللفظ مشتركا ، وهو خلاف الأصل

فان قيل : ولو كان مجازاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد لدخول المسمى الحقيقى فيه ، وهم الذكور ، وهو ممتنع

قلنا : ليس كذلك ، فانه لا يكون حقيقة فى الذكور ، إلا مع الاقتصار . وأما إذا كان جزءاً من الذكور ، لا مع الاقتصار فلا . كيف وإنا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ، كما سبق تقريره

وأما الوجه الثانى ، فانما استهجن من العربى أن يقول (أنتم آمنون ، ونساؤكم آمنات) لان تأمين الرجال يستلزم الأمن من جميع المخاوف المتعلقة بأنفسهم وأموالهم ونسائهم . فلو لم تكن النساء آمنات ، لما حصل أمن الرجال مطلقاً ، وهو تناقض . أما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء فى الخطاب فلا وبه يظهر لزوم أمن النساء من الاقتصار على قوله للرجال (أنتم آمنون)

وأما الوجه الثالث فغير لازم . وذلك أن النساء وإن شاركن الرجال في كثير من أحكام التذكير ، فيفارقن للرجال في كثير من الاحكام الثابتة بخطاب التذكير ، كأحكام الجهاد فى قوله تعالى (وجاهدوا فى الله حق جهاده) وأحكام الجمعة فى قوله تعالى (إذ نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع) إلى غير ذلك من الاحكام . ولو كان جمع التذكير مقتضياً لدخول الاناث فيه ، لكان خروجهن عن هـذه الاوامر على خلاف الدليل ، وهو ممتنع . فحيث وقع الاشتراك تارة ، علم أن ذلك إنما هو مستند إلى دليل خارج ، لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك

المسألة التاسعة عشرة

اذا ورد لفظ عام لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث سوى لفظ الجمع ، (من) فى الشرط والجزاء ،

هل يعم المذكر والمؤنث ؟

اختلفوا فيه : فأثبته الأكثرون ، ونفاه الأقلون

والمختار تفريعاً على القول بالعموم دخول المؤنث فيه . ودليله أنه لو قال القائل لعبده (من دخل داري فأكرمه) فان العبد يلام باخراج الداخل من المؤنثات عن الاكرام ، ويلام السيد بلوم العبد باكرامهن . وكذلك الحكم في النذر والوصية . والاصل فى كل ما فهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه ، لا مجازاً

فان قيل . التعميم بما ذكرتموه إنما فهم من قرينة الحال ، وهى ماجرت به العادة من مقابلة الداخل إلى دار الانسان والحلول فى منزله بالاكرام ، فكان ذلك من باب المجاز ، لا أنه من مقتضيات اللفظ حقيقة

قلنا : هذا باطل بما لو قال (من دخل داري فأهنه) فانه يفهم منه العموم ، وان كان خلاف القرينة المذكورة . وكذا لو قال له (من قال لك ألف ، فقل له ب) فانه لا قرينة أصلا ، والعموم مفهوم منه ، فدل على كونه حقيقة فيه

المسألة العشرون

اختلفوا فى دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المطلقة ، كلفظ الناس والمؤمنين ، فأثبته الاكثرون ، ونفاه الاقلون ، إلا بقرينة ودليل يخصه . ومنهم من قال بدخوله فى العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الآدميين ، وهو منسوب الى أبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفه

والمختار انما هو الدخول ، وذلك لان الخطاب إذا كان بلفظ الناس أو المؤمنين ، فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين ، والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة ، فكان داخلا فى عمومات الخطاب بوضعه لغة ، إلا أن يدل دليل على إخراجه منه

فان قيل : العبد ، من حيث هو عبد ، مال لسيده ، ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه فى سائر الاموال ، وإذا كان مالا ، كان بمنزلة البهائم ، فلا يكون داخلا تحت عموم خطاب الشارع . سلمنا أنه ليس كالبهائم ، إلا أن أفعاله التي يتعلق بها التكليف ، ويحصل بها الامتثال ، مملوكة لسيده ، ويجب صرفها الى منافعه بخطاب الشرع ، فلا يكون الخطاب متعلقاً بصرفها إلى غير منافع السيد ، لما فيه من التناقض . سلمنا عدم التناقض ، غير أن الاجماع منعقد على إخراج العبد عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة والعمومات الواردة بصحة التبرع والاقرار بالحقوق البدنية والمالية ولو كان داخلا تحت عموم الخطاب بمطلقه لكان خروجه عنها في هذه الصور علي خلاف الدليل . سلمنا إمكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة ، الا أن الرق مقتض لاخراجه عن عمومات الخطاب بطريق التخصيص ، وبيانه أنه صالح لذلك من حيث إنه مكلف بشغل جميع أوقاته بخدمة سيده بخطاب الشرع . وحق السيد مقدم على حق الله تعالى لوجهين :

الاول أن السيد متمكن من منع العبد من التطوع بالنوافل ، مع أنها حق لله تعالى ، ولولا أن حق السيد مرجح ، لما كان كذلك

الثانى أن حق الله تعالى مبنى على المسامحة والمساهلة ، لانه لايتضرر بفوات حقوقه ، ولا ينتفع بحصولها ، وحق الادمى مبني على الشح والمضايقة ، لانه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته

والجواب عن السؤال الاول : ان كون العبد مالا مملوكا لا يخرجه عن جنس المكلفين ، الى جنس

البهائم ، والا لما توجه نحوه التكليف بالخطاب الخاص بالصلاة والصوم ونحوه ، وهو خلاف الاجماع

وعن السؤال الثاني : لانسلم أن السيد مالك لصرف منافع العبد اليه فى جميع الاوقات ، حتى فى وقت تضايق وقت العبادة المأمور بها ، بل في غيره . وعلي هذا ، فلا تناقض

وعن الثالث : أن ذلك لا يدل على اخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لغة ، لما بيناه ، بل غايته انه خص بدليل . والتخصيص غير مانع من العموم لغة . ولا يخفى ان القول بالتخصيص ، اولى من القول برفع العموم لغة مع تحققه ، وصار كما فى تخصيص المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلاة والجمعة والجهاد

وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة الى العبادات المأمور بها عند ضيق أوقاتها ، كما سبق ، والرق ، وان اقتضى ذلك لمناسبته واعتباره ، فلا يقع في مقابلة الدلالة النصية على العبادة في ذلك الوقت ، لقوة دلالة النصوص على دلالة ما الحجة به مستندة اليها : والنصوص ، وان كانت متناولة للعبد بعمومها الا أنها متناولة للعبادة فى وقتها المعين بخصوصها . والرق وان كان مقتضياً لحق السيد بخصوصه ، الا أن اقتضاءه لذلك الحق فى وقت العبادة بعمومه ، فيتقابلان ، ويسلم الترجيح بالتنصيص ، كما سبق

قولهم : حق الآدمى مرجح على حق الله تعالى ، لانسلم ذلك مطلقاً . ولهذا فان حق الله تعالى مرجح على حق السيد فيما وجب علي العبد بالخطاب الخاص به اجماعاً ، وبه يندفع ما ذكروه من الترجيح الاول

قولهم في الترجيح الثانى : ان السيد يتمكن من منع العبد من النفل . قلنا ، وان أوجب ذلك ترجح جانب حق السيد علي حقوق الله تعالى في النوافل ، فغير موجب لترجحه عليه فى الفرائض

المسألة الحادية والعشرون

ورود الخطاب على لسان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، بقوله (يا أيها الذين آمنوا ، يا أيها الناس ، يا عبادى) يدخل الرسول فى عمومه عندنا ، وعند أكثر العلماء ، خلافاً لطائفة من الفقهاء والمتكلمين . ومنهم من قال : كل خطاب ورد مطلقاً ، ولم يكن الرسول مأموراً في أوله بأمر الأمة به ، كهذه الآيات ، فهو داخل فيه ، واليه ذهب أبو بكر الصيرفى والحليمى من أصحاب الشافعى

حجة من قال : يدخل فى العموم ، وهو المختار ، حجتان

الأولى ان هذه الصيغ عامة لكل انسان ، وكل مؤمن ، وكل عبد . والنبي صلى الله عليه وسلم ، سيد الناس والمؤمنين والعباد ، والنبوة غير مخرجة له عن إطلاق هذه الاسماء عليه ، فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات

الحجة الثانية ، أنه ، صلى الله عليه وسلم ، كان اذا أمر الصحابة بأمر ، وتخلف عنه ولم يفعله ، فانهم كانوا يسألونه (مابالك لم تفعله ؟) ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به ، لما سألوه عن ذلك . وذلك ، كما روى عنه ، صلى الله عليه وسلم ، انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ، ولم يفسخ ، فقالوا له (امرتنا بالفسخ ، ولم تفسخ) ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله فى ذلك الامر ، بل عدل الى الاعتذار ، وهو قوله (إنى قلدت هديا) وروي عنه انه قال (لو استقبلت من امري ما استدبرت ، لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة)

فان قيل : يمنع ان يكون النبي ، ﷺ ، داخلا تحت عموم هذه الاوامر ثلاثة اوجه :

الاول انه اذا كان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، آمراً لامته بهذه الاوامر ، فلو كان مامورا بها ، لزم

من ذلك أن يكون بخطاب واحد آمرا ومأمورا . وهو ممتنع . ولانه يلزم أن يكون آمرا لنفسه . وامر الانسان لنفسه ممتنع لوجهين :

الاول أن الامر طلب الأعلى من الادنى ، والواحد لايكون أعلى من نفسه وأدني منها

الثانى أنه وقع الاتفاق على أن أمر الانسان لنفسه على الخصوص ممتنع ، فكذلك أمره لنفسه على العموم

الثانى من الوجوه الثلاثة أنه يلزم من ذلك أن يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغاً اليه وهو محال

الثالث أن النبي . صلى الله عليه وسلم ، قد اختص بأحكام لم تشاركه فيها الامة كوجوب ركعتى الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكاة عليه وأبيح له النكاح بغير ولى ولامهر ولاشهود ، والصفى من الغنم ، ونحوه من الخصائص ، وذلك يدل على مزيته وانفراده عن الامة فى الاحكام التكليفية ، فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم

قلنا : جواب الاول أن ماذكروه مبنى على كون الرسول آمراً ، وليس كذلك ، بل هو مبلغ لأمر الله ، وفرق بين الآمر والمبلغ للامر . ولهذا أعاد صيغ الاوامر له بالتبليغ ، كقوله « قل أوحى إلى ، واتل ما أوحى اليك » ونحوه

وجواب الثانى أنه مبلغ للامة بما ورد على لسانه ، وليس مبلغاً لنفسه بذلك الخطاب ، بل بما سمعه من جبريل . عليه السلام

وجواب الثالث أن اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب . ولهذا ، فان الحائض والمريض والمسافر والمرأة ، كل واحد قد اختص بأحكام لايشاركه غيره فيها ، ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات الخطاب . والله أعلم بالصواب

المسألة الثانية والعشرون

الخطاب الوارد شفاهاً فى زمن النبي . صلي الله عليه وسلم . والاوامر العامة . كقوله تعالي « ياأيها الناس . وياأيها الذين آمنوا » ونحوه . هل يخص الموجودين فى زمنه . أوهو عام لهم . ولمن بعدهم ؟

اختلفوا فيه . فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله صلي الله عليه وسلم . ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم إلا بدليل آخر . وذهبت الحنابلة وطائفة من السالفين والفقهاء إلي تناول ذلك لمن وجد بعد عصر النبي . صلى الله عليه وسلم

حجة النافين من وجهين :

الاول أن المخاطبة شفاها بقوله تعالى « ياأيها الناس . و ياأيها الذين آمنوا » تستدعى كون المخاطب موجوداً أهلا للخطاب انساناً مؤمناً ، ومن لم يكن موجوداً فى وقت الخطاب لم يكن متصفاً بشيء من هذه الصفات ، فلا يكون الخطاب متناولا له

الثانى أن خطاب المجنون والصبي الذى لايميز ممتنع ، حتى إن من شافهه بالخطاب استهجن كلامه ، وسفه في رأيه ، مع أن حالهما لوجودها واتصافهما بصفة الانسانية وأصل الفهم ، وقبولهما للتأديب بالضرب وغيره ، أقرب الى الخطاب لهما ، ممن لاوجود له

احتج الخصوم بالكتاب ، والسنة ، و إجماع الأمة ، والمعقول

أما الكتاب فقوله تعالى « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وأما السنة فقوله ، صلى الله عليه وسلم

« بعثت إلى الاحمر والاسود » ولو لم يكن خطابه متناولا لمن بعده ، لم يكن رسولا إليه ، ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى ، وهو خلاف الاجماع . وأيضاً قوله ، صلي الله عليه وسلم « حكمى على الواحد حكمى علي الجماعة » ولفظ (الجماعة) يستغرق كل من بعده . فلو لم يكن حكمه على من فى زمانه حكما علي غيرهم ، كان علي خلاف الظاهر

وأما الاجماع فهو أن الصحابة ، ومن بعدهم من التابعين ، والى زماننا هذا ، مازالو يحتجون فى المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي ، صلي الله عليه وسلم ، بالآيات والاخبار الواردة على لسان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك ، لما كان التمسك بها صحيحاً ، وكان الاسترواح اليها خطأ ، وهو بعيد عن أهل الاجماع

وأما المعقول فهو أن النبي ، صلي الله عليه وسلم ، كان إذا أراد التخصيص ببعض الامة نص عليه ، كما ذكرناه في مسألة خطاب النبي ، صلي الله عليه وسلم ، للواحد هل هو خطاب للباقين ؟ ولولا أن الخطاب المطلق العام يكون خطاباً للكل لما احتاج إلى التخصيص

والجواب على النصوص الدالة على كون النبي صلى الله عليه وسلم ، مبعوثاً الى الناس كافة ، أنها إنما تلزم أن لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة إلى كل الناس ، على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاهاً ، وليس كذلك ، بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة ، وتعريف البعض بنصب الدلائل والامارات ، وقياس بعض الوقائع على بعض . ويدل على ذلك أن اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاهاً لقلة النصوص وندرتها ، وكثرة الوقائع ، ومالزم من ذلك أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم ، رسولا ولا مبلغاً بالنسبة إلى الاحكام التى لم تثبت بالخطاب شفاها

فان قيل : والدلائل التى يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، غير الخطاب ، فيما ذكرتموه . إنما يعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب ، الموجود في زمن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لا يتناول من بعده ، فقد تعذر الاحتجاج به عليه

قلنا : أمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي ، صلى الله عليه وسلم . أنه حكم بكونها حجة علي من بعده . أو بالاجماع المنقول عن الصحابة على ذلك

وأما قوله . صلي الله عليه « حكمي علي الواحد حكمي على الجماعة » فالكلام فى اختصاصه بالموجودين فى زمنه . كالكلام في الاول

واما انعقاد الاجماع على صحة الاستدلال بالآيات والاخبار الواردة على لسانه . صلى الله عليه وسلم على من وجد بعده . وهو أشبه حجج الخصوم . فجوابه أنا بينا امتناع المخاطبة لمن ليس بموجود بما لامراء فيه . وعندذلك فيجب اعتقاد استناد أهل الاجماع الى النصوص من جهة معقولها . لا من جهة الفاظها . جمعا بين الادلة

واما ماذكروه من المعنى . فقد سبق جوابه فى مسألة خطاب النبي للواحد من الامة

المسألة الثالثة والعشرون

اختلفوا في المخاطب : هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة . اولا ؟

والمختار دخوله . وعليه اعتماد الاكثرين . وسواء كان خطابه العام . امراً . اونهيا . او خبراً

اما الخبر فكما في قوله تعالى (وهو شيء بكل عليم) فان اللفظ بعمومه يقتضى كون كل شيء معلوما لله

تعالى ، وذاته وصفاته اشياء ، فكانت داخلة تحت عموم الخطاب

والامر فكما لو قال السيد لعبده « من احسن اليك فأكرمه » فان خطابه لغة يقتضى إكرام كل من احسن الى العبد . فاذا احسن السيد اليه ، صدق عليه انه من جملة المحسنين الى العبد فكان اكرامه على العبد لازماً ، بمقتضى عموم خطاب السيد

وكذلك فى النهي كما اذا قال له « من احسن اليك فلا تسىء اليه » وهذا فى الوضوح غير محتاج الى الاطناب فيه

فان قيل : ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص ، والمعنى :

اما النص ، فقوله تعالى « الله خالق كل شىء » وذاته وصفاته اشياء ، وهو غير خالق لها . ولو كان داخلا فى عموم خبره ، لكان خالقاً لها ، وهو محال

واما المعنى ، فان السيد إذا قال لعبده « من دخل دارى ، فتصدق عليه بدرهم » ولو دخل السيد ، فانه يصدق عليه انه من الداخلين الى الدار ، ومع ذلك لا يحسن ان يتصدق عليه العبد بدرهم . ولو كان داخلا تحت عموم امره ، لكان ذلك حسناً

قلنا : أما الآية ، فانها بالنظر الى عموم اللفظ تقتضي كون الرب تعالى خالقاً لذاته وصفاته ، غير أنه لما كان ممتنعاً في نفس الامر عقلا ، كان مخصصاً لعموم الآية ، ولا منافاة بين دخوله فى العموم بمقتضى اللفظ ، وخروجه عنه بالتخصيص . وكذلك الحكم فيما ذكروه من المثال ، فانه بعمومه مقتض للتصدق على السيد عند دخوله ، غير أنه بالنظر إلى القرينة الحالية ، والدليل المخصص ، امتنع ثبوت حكم العموم فى حقه ، ولا منافاة كما سبق

المسألة الرابعة والعشرون

اختلف العلماء فى قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك ، أو أخذ صدقة واحدة من نوع واحد ؟

والاول مذهب الاكثرين ، والثانى مذهب الكرخي

احتج القائلون بتعميم كل نوع ، بأنه تعالى أضاف الصدقة إلى جميع الاموال ، بقوله (من أموالهم) والجمع المضاف من ألفاظ العموم ، على ماعرف من مذهب أربابه ، فنزل ذلك منزلة قوله « خذ من كل نوع من أموالهم صدقة » فكانت الصدقة متعددة بتعدد أنواع الاموال

وللنافي أن يقول : المأمور به صدقة منكرة مضافة إلى جملة الاموال ، فهما أخذ من نوع واحد منها من المالك صدقة ، صدق قول القائل (أخذ من أمواله صدقة) لان المال الواحد جزء من جملة الاموال . فاذا أخذت الصدقة من جزء المال ، صدق أخذها من المال

ولهذا ، وقع الاجماع على أن كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره ، موصوف بأنه من ماله . ومع ذلك فانه لايجب أخذ الصدقة من خصوص كل درهم ودينار له ، والاصل أن يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه ، لا للمعارض

وبالجملة فالمسألة محتملة . ومأخذ الكرخى دقيق

المسالة الخامسة والعشرون

اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم أوالمدح ، كقوله تعالى « إن الابرار لفى نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم » وكقوله (والذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها فى سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم)

نقل عن الشافعى ، رضي الله عنه ، أنه منع من عمومه ، حتى انه منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلى ، مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام ، وانما سيق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل أو الزجر عنه

وخالفه الاكثرون ، وهو الحق من حيث إن قصد الذم أوالمدح ، وان كان مطلوبا للمتكلم ، فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه ، إذ لا منافاة بين الامرين . وقد أتى بالصيغة الدالة على العموم ، فكان الجمع بين المقصودين أولى ، من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر ، والله أعلم

الصنف الرابع

فى تخصيص العموم

ويشتمل على مقدمة ومسألتين

أما المقدمة ، ففي بيان معنى التخصيص ، وما يجوز تخصيصه ، وما لا يجوز

أما التخصيص ، فقد قال أبوالحسين البصرى : هو إخراج بعض ماتناوله الخطاب عنه ، وذلك مما لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب

أما علي مذهب أرباب الخصوص ، فلأن الخطاب عندهم منزل على أقل ما يحتمله اللفظ ، فلا يتصور إخراج شيء منه

وأما على مذهب أرباب الاشتراك ، فمن جهة ان العمل باللفظ المشترك في بعض محامله ، لا يكون إخراجاً لبعض ماتناوله الخطاب عنه ، بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله ، دون البعض

وأما على مذهب ارباب الوقف فظاهر ، إذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص أوالعموم ، وهو صالح لاستعماله فى كل واحد منهما . فان قام الدليل على انه أريد به العموم ، وجب حمله عليه ، وامتنع إخراج شيء منه . وان قام الدليل علي أنه للخصوص ، لم يكن اللفظ إذ ذاك دليلا علي العموم ، ولا متناولا له ، فلا يتحقق بالحمل على الخاص ، اخراج بعض ما تناوله اللفظ علي بعض محامله الصالح لها

واما على مذهب ارباب العموم ، فغايته ان اللفظ عندهم حقيقة فى الاستغراق ، ومجاز في الخصوص ، وعلى هذا ، فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة ، وجب إجراء اللفظ علي جميع محامله من غير إخراج شيء منها . وإن قام الدليل علي مخالفة الحقيقة ، وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق ، وجب صرفه إلى محمله المجازى ، وهو الخصوص . وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة ، وهى الاستغراق ، فلا تحقق لاخراج بعض ماتناوله الخطاب عنه ، اذ هو ، حالة كونه مستعملا في المجاز . لا يكون مستعملا في الحقيقة ، وعلى هذا ، فاطلاق القول بتخصيص العام . أو أن هذا عام مخصص . لا يكون حقيقة

و إذا عرف ذلك ، فالتخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم ، هو تعريف أن المراد

باللفظ الموضوع للعموم حقيقة ، إنما هو الخصوص ، وعلى ماينا سب مذهب أرباب الاشتراك ، تعريف أن المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص ، إنما هو الخصوص . والمعرف لذلك ، بأى طريق كان ، يسمى مخصصاً ، واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص ، مخصصاً

و إذا عرف معني تخصيص العموم ، فاعلم أن كل خطاب لايتصور فيه معنى الشمول ، كقوله ، صلى الله عليه وسلم ، لابي بردة (تجزئك ولا تجزيء أحداً بعدك) فلا يتصور تخصيصه لان التخصيص على ماعرف ، صرف اللفظ عن جهة العموم إلى جهة الخصوص ، ومالا عموم له ، لايتصور فيه هذا الصرف وأما مايتصور فيه الشمول والعموم ، فيتصور فيه التخصيص ، وسواء كان خطاباً أو لم يكن خطاباً ، كالعلة الشاملة ، لامكان صرفه عن جهة عمومه إلى جهة خصوصه . هذا إتمام المقدمة

وأما المسائل ، فمسألتان

المسالة الاولى

اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على أى حال كان ، من الاخبار ، والامر وغيره ، خلافاً لشذوذ لايؤبه لهم فى تخصيص الخبر . ويدل علي جواز ذلك ، الشرع والمعقول .

أما الشرع . فوقوع ذلك في كتاب الله تعالى . كقوله تعالى (الله خالق كل شيء . وهو على كل شيء قدير) وليس خالقاً لذاته . ولا قادراً عليها . وهى شيء . وقوله تعالى (ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم) وقد أتت على الارض والجبال . ولم تجعلها رميما . وقوله تعالى (تدمر كل شيء . وأوتيت من كل شيء) الى غير ذلك من الآيات الخبرية المخصصة . حتى إنه قد قيل لم يرد عام إلا وهو مخصص . إلا فى قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) ولو لم يكن ذلك جائزاً . لما وقع فى الكتاب

وأما المعقول فهو انه لامعنى لتخصص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذى هو حقيقة فيه . الى جهة الخصوص بطريق المجاز . كما سبق تقريره . والتجوز غير ممتنع فى ذاته . ولهذا . لو قدرنا وقوعه ، لم يلزم المحال عنه لذاته ، ولا بالنظر الى وضع اللغة . ولهذا يصح من اللغوي أن يقول « جاءنى كل أهل البلد » وان تخلف عنه بعضهم ، ولا بالنظر الى الداعى الى ذلك

والأصل عدم كل مانع سوى ذلك ، ويدل على جواز تخصيص الاوامر العامة . وان لم نعرف فيها خلافا ، قوله تعالى « اقتلوا المشركين » مع خروج أهل الذمة عنه ، وقوله تعالى « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » مع أنه ليس كل سارق يقطع ، ولا كل زان يجلد . وقوله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه

فان قيل : القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب فى الخبر ، لما فيه من مخالفة المخبر للخبر ، وهو غير جائز على الشارع ، كما في نسخ الخبر

قلنا : لا نسلم لزوم الكذب ، ولا وهم الكذب ، بتقدير إرادة جهة المجاز ، وقيام الدليل على ذلك . و إلا كان القائل اذا قال « رأيت أسدا » وأراد به الانسان ، أن يكون كاذباً ، إذا تبينا أنه لم يرد الاسد الحقيقى ، وليس كذلك بالاجماع . وعلى هذا ، فلا نسلم امتناع نسخ الخبر ، كما سيأتي تقريره

المسألة الثانية

اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه ، فى الغاية التى يقع انتهاء التخصيص اليها : فمنهم من قال بجواز انتهاء التخصيص فى جميع ألفاظ العموم إلى الواحد . ومنهم من أجاز ذلك فى (من) خاصة دون ماعداها من أسماء الجموع ، كالرجال والمسلمين ، وجعل نهاية التخصيص فيها أن يبقي تحتها ثلاثة . وهذا هو مذهب القفال من اصحاب الشافعي . ومنهم من جعل نهاية التخصيص في جميع الالفاظ العامة ، جمعاً كثيرا يعرف من مدلول اللفظ ، وان لم يكن محدودا ، وهو مذهب ابى الحسين البصرى ، واليه ميل إمام الحرمين واكثر اصحابنا

احتج من جوز الانتهاء في التخصيص الى الواحد بالنص ، والاطلاق ، والمعنى

أما النص فقوله تعالى « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » وأراد به نفسه وحده

وأما الاطلاق فقول عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، لسعد بن أبي وقاص ، وقد أنفذ إليه القعقاع مع ألف فارس « قد أنفذت اليك ألفى رجل » أطلق اسم الألف الأخري ، وأراد بها القعقاع

واما المعني فمن وجهين :

الاول انه لو امتنع الانتهاء فى التخصيص الى الواحد ، فاما ان يكون لان الخطاب صار مجازاً ، اولانه إذا استعمل اللفظ فيه ، لم يكن مستعملا فيما هو حقيقة فيه من الاستغراق ، ، وكل واحد من الامرين لو قيل بكونه مانعاً ، لزم امتناع تخصيض العام مطلقاً ، ولا بعدد ما ، لانه يكون مجازا في ذلك العدد وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه وذلك خلاف الاجماع

الثانى أن استعمال اللفظ فى الواحد من حيث انه بعض من الكل ، يكون مجازا ، كما في استعماله في الكثرة ، فاذا جاز التجوز باللفظ العام عن الكثرة ، فكذا في الواحد

ولقائل ان يقول : اما الآية فهي محمولة علي تعظيم المتكلم وهو بمعزل عن التخصيص بالواحد

واما الاطلاق العمرى فمحمول علي قصد بيان ان ذلك الواحد قائم مقام الالف ، وهو غير معنى التخصيص

واما المعني الاول ، فلا نسلم الحصر فيما قيل من القسمين ، بل المنع من ذلك إنما كان لعدم استعماله لغة

واما المعنى الثانى فمبنى على جواز إطلاق اللفظ العام ، وارادة الواحد مجازاً ، وهو محل النزاع

وأما حجة أبى الحسين البصرى فانه قال ، لو قال القائل « قتلت كل من فى البلد ، وأكلت كل رمانة في الدار » وكان فيها تقدير ألف رمانة ، وكان قد قتل شخصاً واحداً ، أوثلاثة ، وأكل رمانة واحدة ، أوثلاث رمانات ، فان كلامه يعد مستقبحا مستهجنا عند أهل اللغة . وكذلك إذا قال لعبده « من دخل دارى فاكرمه » أوقال لغيره « من عندك » وقال : أردت به زيداً وحده أوثلاثة أشخاص معينة ، أو غير معينة ، كان قبيحاً مستهجنا ، ولا كذلك فيما إذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ ، فانه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة

وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد ، وقد قلده فيها جماعة كثيرة ، إلا ان لقائل أن يقول : متى يكون ذلك مستهجنا منه ، إذا كان مريداً للواحد من جنس ذلك العدد الذى هومدلول اللفظ ، وقد

اقترن به قرينة ، او اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم

وبيان ذلك ، النص وصحة الاطلاق

اما النص فقوله تعالى « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » واراد بالناس القائلين ، نعيم بن مسعود الاشجعى بعينه ، ولم يعد ذلك مستهجناً لاقترانه بالدليل

واما الاطلاق فصحة قول القائل « أكلت الخبز واللحم ، وشربت الماء » والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ، ولم يكن ذلك مستقبحا ، لاقترانه بالدليل

نعم إذا أطلق اللفظ العام ، وكان الظاهر منه إرادة الكل ، ومايقاربه في الكثرة ، وهو مريد للواحد البعيد من ظاهر اللفظ . من غير اقتران دليل به يدل عليه فانه يكون مستهجناً . وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فعليك بالاجتهاد فى الترجيح

الصنف الخامس — فى ادلة تخصيص العموم

وهي قسمان : متصلة ومنفصلة

القسم الاول

في الادلة المتصلة

وهى أربعة أنواع : الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية

النوع الاول — الاستثناء

وفيه مقدمة ومسائل

أما المقدمة ، ففى معنى الاستثناء ، وصيغه ، وأقسامه

أما الاستثناء ، فقال الغزالى : هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال علي أن المذكور به لم يرد بالقول الاول

وهو باطل من وجهين :

الاول أنه ينتقض بآحاد الاستثناءات ، كقولنا « جاء القوم إلا زيداً » فانه استثناء حقيقة ، وليس بذى صيغ ، بل صيغة واحدة ، وهى : إلا زيداً

الثانى أنه يبطل بالاقوال الموجبة لتخصيص العموم ، الخارجة عن الاستثناء ، فانها صيغ مخصوصة ، وهى محصورة لاستحالة القول بعدم النهاية في الالفاظ الدالة ، وهى دالة على أن المذكور بها لم يرد بالقول الاول ، وليست من الاستثناء فى شيء ، وذلك كما لو قال القائل « رأيت أهل البلد ، ولم أر زيداً ، واقتلوا المشركين ، ولا تقتلوا أهل الذمة . ومن دخل دارى فأكرمه ، والفاسق منهم أهنه . وأهل البلد كلهم علماء ، وزيد جاهل » إلى غير ذلك

وقال بعض المتبحرين من النحاة : الاستثناء إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ (إلا) أو ما يقوم مقامه . وهو منتقض بقول القائل « رأيت اهل البلد ، ولم أر زيداً » فانه قائم مقام قوله : الا زيداً ، في اخراج بعض الجملة عن الجملة ، وليس باستثناء

وقيل : انه عبارة عما لايدخل في الكلام ، إلا لاخراج بعضه بلفظ (إلا) ، ولايستقل بنفسه ،

وهو أيضا مدخول من وجهين :

الاول ان الاستثناء لا لاخراج بعض الكلام ، وانما يكون إخراجاً لبعض ما دل عليه الكلام الاول ، وفرق بين الامرين

الثانى أنه لو قال القائل « جاء القوم غير زيد » فانه استثناء مع أن لفظة (غير) قد وجد فيها جميع ما ذكروه من القيود ، سوي قوله : لا يدخل فى الكلام إلا لاخراج بعضه ، فان (غير) قد يدخل في الكلام لغرض النعتية ، إذا لم يجز فى موضعها (إلا) كقولك « عندى درهم غير جيد » فانه لا يحسن أن تقول في موضعها « عندي درهم إلا جيداً » فلا جرم كانت نعتاً للدرهم ، ونابعة له في اعرابه . وهذا بخلاف ما اذا قلت « عندى درهم غير قيراط » فان (غير) تكون استثنائية منصوبة لامكان دخول (الا) فى موضعها . ويمكن أن يقال ههنا ان النعتية ليست استثنائية ، فلا ترد على الحد

والمختار فى ذلك أن يقال : الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (الا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به . ليس بشرط ، ولا صفة ، ولا غاية

فقولنا (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص . وقولنا (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة . وقولنا (لا يستقل بنفسه) احتراز عن مثل قولنا «قام القوم ، وزيد لم يقم» وقولنا (دال) احتراز عن الصيغ المهملة . وقولنا (على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به) احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعتية . كقول القائل جاءني القوم العلماء كلهم وقولنا (بحرف الا أو اخواتها) احتراز عن قولنا قام القوم دون زيد . وفيه احتراز عن اكثر الالزامات السابق ذكرها وقولنا (ليس بشرط) احتراز عن قول القائل لعبده (من دخل دارى فأكرمه ان كان مسلماً) وقولنا (ليس بصفة) احتراز من قول القائل (جاءني بنوا تميم الطوال) وقولنا (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبده (أكرم بني تميم ابداً الى ان يدخلوا الدار) وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه

واذا عرف معنى الاستثناء فصيغه كثيرة ، وهى : الا ، وغير ، وسوي ، وخلا وحاشا ، وعدا ، وما عدا ، وما خلا ، وليس ، ولا يكون ، ونحوه . وام الباب في هذه الصيغ (الا) لكونها حرفاً مطلقاً ، ولوقوعها فى جميع ابواب الاستثناء لا غير ، ولها احكام مختلفة فى الاعراب مستقصاة في كتب اهل الادب ، لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه ، كما قد فعله من غلب عليه حب العربية

وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس ، ومن غير الجنس ، كما يأتى تحقيقه عن قريب ان شاء الله تعالى . ويجوز أن يكون متأخراً عن المستثنى منه كما ذكرناه من الامثلة وان يكون متقدماً عليه مع الانصال ، كقولك (خرج الا زيدا القوم) ومنه قول الكميت

فمالى إلا آل أحمد شيعة ومالى إلا مذهب الحق مذهب (١)

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف ، كقول القائل « له على عشرة دراهم إلا أربعة ، إلا إثنين ، ويدل عليه قوله تعالى « انا أرسلنا الى قوم مجرمين . الى قوله : الا آل لوط ، انا لمنجوهم أجمعين ، الا امرأته » استثني آل لوط من أهل القرية ، واستثني المرأة من الآل المنجين من الهلاك . وهذا ما أردنا ذكره من المقدمة

وأما المسائل فخمس

---

(١) ويروى . وما لي إلا مشعب الحق مشعب

المسالة الاولى

شرط صحة الاستثناء عند أصحابنا ، وعند الاكثرين أن يكون متصلا بالمستثنى منه حقيقة ، من غير تخلل فاصل بينهما ، أو فى حكم المتصل ، وهو مالا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الاول عرفا ، وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة

ونقل عن ابن عباس أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل ، وإن طال الزمان شهراً

وذهب بعض أصحاب مالك الى جواز تأخير الاستثناء لفظا لكن مع إضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه و بين الله تعالى . ولعله مذهب ابن عباس

وذهب بعض الفقهاء إلى صحة الاستثناء المنفصل فى كتاب الله تعالى دون غيره

حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه

الاول ما روي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال « من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه ، فليأت الذى هو خير ، وليكفر عن يمينه » وروي « فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير » ولوكان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي صلى الله عليه وسلم ، اليه لكونه طريقاً مخلصاً للحالف عند تأمل الخير ، في البر وعدم الحنث ، لان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إنما يقصد التيسير والتسهيل ، ولا يخفى ان الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير ، فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته

الثانى أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما ، ولا معدوداً من كلام العرب ، ولهذا فانه لو قال « لفلان على عشرة دراهم » ثم قال بعد شهر أو سنة « إلا درهما » أو قال « رأيت بنى تميم » ثم قال بعد شهر « إلا زيداً » فانه لا يعد استثناء ولا كلاماً صحيحاً ، كما لو قال « رأيت زيداً » ثم قال بعد شهر « قائما » فانهم لا يعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء ، وكذلك لو قال السيد لعبده « اكرم زيداً » ثم قال بعد شهر « إن دخل دارى » فانهم لا يعدون ذلك شرطا

الثالث أنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل ، لما علم صدق صادق ، ولا كذب كاذب ، ولاحصل وثوق بيمين ، ولا وعد ولا وعيد ، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح ، وبيع ، وإجارة ، ولا لزوم معاملة أصلا ، لامكان الاستثناء المنفصل ، ولو بعد حين ولا يخفى ما فى ذلك من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية ، وهو محال

احتج الخصوم بأربعة أمور :

الاول ما روي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال « والله لاغزون قريشاً . ثم سكت ، وقال بعده إن شاء الله » ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت ، لما فعله ، لكونه مقتدى به . وأيضاً ما روى عنه ، صلى الله عليه وسلم ، أنه سألته اليهود عن عدة أهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه ، فقال « غداً أجيبكم » ولم يقل « إن شاء الله » فتأخر عنه الوحى مدة بضعة عشر يوما ، ثم نزل عليه . (ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهراً) ، الى قوله (ولاتقولن لشيء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت) . فقال : إن شاء الله بطريق الالحاق بخبره الاول . ولو لم يكن ذلك صحيحاً ، لما فعله

الثانى أن ابن عباس ترجمان القرآن ، ومن أفصح فصحاء العرب ، وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل . وذلك يدل على صحته

الثالث أن الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الاول ، فجاز تأخيره ، كالنسخ والادلة المنفصلة المخصصة للعموم

الرابع أن الاستثناء رافع لحكم اليمين ، فجاز تأخيره ، كالكفارة

والجواب عن الخبر الاول أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذى لا يخل بالاتصال الحكمي ، كما أسلفناه ، ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الادلة

وعن الخبر الثانى أن قوله ، صلى الله عليه وسلم : إن شاء الله ، ليس عائداً الى خبر الاول ، بل الى ذكر ربه ، اذا نسى ، تقديره أذكر ربى اذا نسيت ان شاء الله . وذلك كما اذا قال القائل لغيره « افعل كذا » فقال : ان شاء الله ، أى أفعل ان شاء الله

وعن المنقول عن ابن عباس ، ان صح ذلك . فلعله كان يعتقد صحة اضمار الاستثناء ، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى ، وان تأخر الاستثناء لفظا ، وهو غير ما نحن فيه ، وان لم يكن كذلك فهو أيضاً مخصوص بما ذكرناه من الادلة وانفاق أهل اللغة على ابطاله ممن سواه

وعن الوجه الثالث انه قياس فى اللغة ، فلا يصح لما سبق . ثم هو منقوض بالخبر والشرط ، كما سبق . كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة الجملة من حيث ان التخصيص قد يكون بدليل العقل والحس ، ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين النسخ ، أن النسخ مما يمتنع اتصاله بالمنسوخ ، بخلاف الاستثناء

وعن الوجه الرابع بالفرق ، وهو أن الكفارة رافعة لاثم الحنث ، لا لنفس الحنث ، والاستثناء مانع من الحنث ، فما التقيا فى الحكم حتى يصح قياس أحدهما على الآخر . كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء المنفصل من جهة اللغة ، لا من جهة الشرع ، ولا قياس في اللغة على ما سبق

المسألة الثانية

اختلف العلماء فى صحة الاستثناء من غير الجنس : فجوزه أصحاب أبى حنيفة ، ومالك ، والقاضى أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ، ومنع منه الاكثرون

وأما أصحابنا ، فمنهم من قال بالنفى ، ومنهم من قال بالاثبات

احتج من قال بالبطلان بأن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثنى ، ومنه تقول : ثنيت الشىء إذا عطفت بعضه على بعض ، وثنيت فلاناً عن رأيه ، وثنيت عنان الفرس . وحقيقته أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ ، وذلك غير متحقق فى مثل قول القائل (رأيت الناس إلا الحمر) لأن الحمر المستثناة غير داخلة فى مدلول المستثنى منه ، حتى يقال باخراجها وثنيها عنه ، بل الجملة الأولى باقية بحالها ، لم تتغير ، ولا تعلق للثاني بالأول أصلا . ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ ، ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى ، بين المستثنى والمستثنى منه ، وإلا لصح استثناء كل شىء من كل شىء ، ضرورة أنه ما من شيئين إلا وهما مشتركان فى معنى عام لهما ، وليس كذلك . كيف وأنه لو قال القائل (جاء العلماء إلا الكلاب ، وقدم الحاج إلا الحمير) كان مستهجناً لغة وعقلا ، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً إلى أهل اللغة

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثنى ، بل من التثنية ، وكأن الكلام كان واحداً فثني ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر . فان قيل : لو كان الاستثناء مأخوذاً من التثنية ،

لكان كل ما وجد فيه معني التثنية من الكلام استثناء ، وليس كذلك

قلنا : ولو كان مأخوذاً من الثني ، لكان كل ما وجد فيه الثنى والعطف استثناء ، وليس كذلك ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب بعضه على بعض أو عطف عنان الفرس إنه استثناء

قولكم إن الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ دعوى في محل النزاع ، وكيف يدعى ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس ، ولا دخول للمستثنى تحت المستثنى منه . وما ذكرتموه من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته فى اللغة . ولهذا فانه لو قال القائل في دعائه «يارب الكلاب والحمير وخالقهم ، ارزقنى وأعطني » كان مستهجناً ، وإن كان صحيحاً من جهة اللغة والمعنى

ثم وإن سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس الملفوظ به مطابقة ، فما المانع من صحته ، نظرا إلى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثني منه فى المعنى اللازم المدلول اللفظ مطابقه ، كما قال الشافعى إنه لو قال القائل « لفلان على مائة درهم إلا ثوباً » فانه يصح ، ويكون معناه إلا قيمة ثوب ، لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما ، وكما قاله أبو حنيفة في استثناء المكيل من الموزون ، وبالعكس ، لاشتراكهما في علة الربا

قولكم . لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء ، ليس كذلك . وما المانع أن تكون صحه الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثني والمستثنى منه ، كما إذا قال القائل « ليس لى نخل إلا شجر ، ولا إبل إلا بقر ، ولا بنت إلا ذكر » ولا كذلك فيما إذا قال « ليس لفلان بنت إلا أنه باع داره »

وأما القائلون بالصحة ، فقد احتجوا بالمنقول والمعقول :

أما المنقول ، فمن جهة القرآن ، والشعر ، والنثر

اما القرآن ، فقوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم . فسجدوا إلا ابليس لم يكن من الساجدين » وإبليس لم يكن من جنس الملائكة ، لقوله تعالى في آية أخري « الا ابليس كان من الجن ، ففسق عن أمر ربه » والجن ليسوا من جنس الملائكة ، ولانه كان مخلوقاً من نار علي ما قال (خلقتني من نار) والملائكة من نور ، ولان ابليس له ذرية على ماقال تعالى (أفتتخذونه وذريته أولياء) ولا ذرية للملائكة ، فلا يكون من جنسهم ، وهو مستثنى منهم . وقوله تعالى (أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الاقدمون ، فانهم عدو لى ، الا رب العالمين) استثني البارى تعالى من جملة ماكانوا يعبدون من الاصنام وغيرها ، والبارى تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات . وقوله تعالى (وما لهم به من علم الا اتباع الظن) استثني الظن من العلم ، وليس من جنسه . وقوله تعالى (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما ، إلا قيلا سلاماً سلاماً) استثني السلام من اللغو ، وليس من جنسه . وقوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » والتجارة ليست من جنس الباطل ، وقد استثناها منه . وقوله تعالى « فلا صريخ لهم ولاهم ينقذون ، إلا رحمة منا » استثنى الرحمة من نفى الصريخ والانقاذ ، وليست من جنسه . وقوله تعالى « لاعاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم » ومن رحم ليس بعاصم ، بل معصوم ، وليس المعصوم من جنس العاصم . وقوله تعالى « وماكان لمؤمن أن يقتل مؤمناً ، إلا خطأ » استثنى الخطأ من القتل ، وليس من جنسه

وأما الشعر فمن ذلك قول القائل منهم :

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

والعيس ليست من جنس الانيس

وقال النابغة الذبياني :

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها عيت جوابا وما بالربع من أحد

الا أوارى لأيا ما أبينها والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

والاوارى ليست من جنس الأحد

وقال :

ولا عيب فينا غير أن سيوفنا بهن فلول من قراع الكتائب

وليس فلول السيوف عيباً لأربابها ، بل فخرا لهم ، وقد استثناها من العيوب وليست من جنسها

وأما النثر فقول العرب : ما زاد الا ما نقص ، وما بالدار أحد الا الوتد ، وماجاءنى زيد الا عمرو . استثنوا النقص من الزيادة ، والوتد من أحد ، وعمراً من زيد ، وليس من جنسه

وأما المعقول فهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فصح ، كاستثناء الدراهم من الدنانير ، وبالعكس

ولقائل أن يقول : أما الآية الأولى ، فلا نسلم أن ابليس لم يكن من جنس الملائكة . قولكم إنه كان من الجن ، قلنا : لا منافاة بين الامرين : فانه قد قال ابن عباس وغيره من المفسرين إن ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن ، لانهم كانوا خزان الجنان ، وكان ابليس رئيسهم ، وتسميته جنيا لنسبته الى الجنة ، كما يقول بغدادى ومكى . ويحتمل أنه سمى بذلك لاجتنانه واختفائه ، ويدل على كونه من الملائكة أمران : الاول أن الله تعالى استثناه من الملائكة ، والأصل أن يكون من جنسهم للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف فى غيره . الثانى أن الامر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة بدليل قوله تعالى « واذ قلنا للائكة : اسجدوا لآدم » ولو لم يكن ، ابليس من الملائكة ، لما كان عاصياً للامر المتوجه الى الملائكة ، لكونه ليس منهم ، اذ الاصل عدم أمر وراء ذلك الامر . ودليل عصيانه قوله تعالى « إلا ابليس أبى واستكبر ، وكان من الكافرين »

قولكم إن ابليس له ذرية ، ليس فى ذلك ما ينافى كونه من جنس الملائكة . فلئن قلتم بأن التوالد لايكون الا من ذكر وأنثى ، والملائكة لا إناث فيهم ، بدليل قوله تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » ذكر ذلك في معرض الانكار والتوعد على قول ذلك

قلنا انما يلزم من ذلك الاناث فى الملائكة أن لو امتنع حصول الذرية الا من جنسين ، وهو غير مسلم

قولكم : ان ابليس مخلوق من نار ، والملائكة من نور ، لا منافاة أيضا بين ذلك وبين كونه من الملائكة

وأما الآية الثانية ، فاستثناء الرب تعالى فيها من المعبودين ، وذلك قوله « ما كنتم تعبدون » وهم كانوا ممن يعبد الله مع الاصنام ، لانهم كانوا مشركين ، لاجاحدين لله تعالى ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس

وأما الآية الثالثة ، فجوابها من وجهين :

الاول أن قوله تعالى « وما لهم به من علم إلا اتباع الظن عام فى كل ما يسمي علماً ، والظن يسمى علماً ، ودليله قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » وأراد « إن ظننتموهن » لاستحالة اليقين بذلك ،

وذلك ان كان من الاسماء المتواطئة ، فلا يكون الاستثناء من غير الجنس ، وان كان من الاسماء المشتركة أو المجازية ، فهو من جملة الاسماء العامة كما سبق

الثاني أن (إلا) فيها ليست للاستثناء ، بل هى بمعنى (لكن) وكذلك الحكم فيما بعدها من الآيات

وأما استثناء (اليعافير والعيس) من (الانيس) ، فليس استثناء من غير الجنس ، لانها مما يؤنس بها ، فهى من جنس الانيس ، وان لم تكن من جنس الانس ، بل وقد يحصل الانس بالاثار والابنية والاشجار ، فضلا عن الحيوان

وأما استثناء (الاوارى) من (أحد) فانما كان لانه كما يطلق الاحد على الآدمى ، فقد يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات ولذلك يقال : رأيت أحد الحمارين ، وركبت أحد الفرسين ، ورميت أحد الحجرين وأحد السهمين ، فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث ان الاوارى مما يصدق عليها لفظة (أحد) وبتقدير أن لا يكون من الجنس ، فالا ليست استثنائية حقيقة ، بل بمعنى (لكن) كما سبق

وأما (فلول السيوف) فهو عيب في السيوف ، وان كان يسبب فلولها فخراً ومدحة لاربابها ، فهو فى الجملة استثناء من الجنس

وقول العرب (ما زاد الا مانقص) تقديره : ما زاد شيء الا الذى نقص أى ينقص ، وهو استثناء من الجنس

وقولهم (ما في الدار أحد إلا الوتد) فجوابه كما سبق فى (الاوارى) من (أحد)

(وقوله (ما جاءنى زيد إلا عمرو) فالا بمعنى (لكن)

وما ذكروه من المعقول ، قولهم : ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فشيء لا إشعار له بصحة الاستثناء من غير الجنس

وأما استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس ، فهو أيضاً محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس ، وان تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية فآئل الى الاستثناء من الجنس

المسألة الثالثة

اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله « له على عشرة إلا عشرة » وانما اختلفوا في استثناء النصف والاكثر ، فذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى إنه لو قال « له على عشرة إلا تسعة » لم يلزمه سوي درهم واحد ، وذهب القاضى أبو بكر فى آخر أقواله ، والحنابلة وابن درستويه النحوى الى المنع من ذلك . وزاد القاضي أبو بكر والحنابلة القول بالمنع من استثناء المساوى . وقد نقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح ، فلا يقول . له على مائة إلا عشرة ، بل خمسة ، أو غير ذلك

احتج من قال بصحة استثناء الاكثر والمساوى بالمنقول والمعقول ، والحكم

أما المنقول ، فمن جهة القرآن ، والشعر

أما القرآن فقوله تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ، الا من اتبعك من الغاوين » وقال « لاغوينهم أجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » فان استووا ، فقد استثنى المساوى ، وان تفاوتوا ،

فايهما كان أكثر ، فقد استثناه . كيف وان الغاوين أكثر ، بدليل قوله تعالى « وقليل من عبادى الشكور » وقوله تعالى « ولاتجد أكثرهم شاكرين » وقوله تعالى « وما أكثر الناس ، ولو حرصت بمؤمنين « ولكن أكثرهم لا يعقلون ، ولا يؤمنون »

وأما الشعر فقوله

أدوا التى نقصت تسعين من مائة * ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا

وأما المعقول فهو أن الاستثناء لفظ يخرج من الجملة مالولاه لدخل فيها ، فجز إخراج الاكثر به ، كالتخصيص بالدليل المنفصل ، وكاستثناء الاقل

هذا ما يخص الاكثر ، وأما المساوى فدليله قوله تعالى « يأيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه » استثنى النصف ، وليس بأقل

وأما الحكم فعام للاكثر والمساوى ، وهو أنه لوقال « له على عشرة » واستثنى منها خمسة ، أو تسعة ، فانه يلزمه فى الأول خمسة ، وفى الثانى درهم ، باتفاق الفقهاء . ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك

وفى هذه الحجج ضعف ، إذ لقائل أن يقول : أما الآية فالغاوون فيها ، وان كانوا أكثر من العباد المخلصين ، بدليل النصوص المذكورة ، فلا نسلم أن (إلا) فى قوله (إلا من اتبعك من الغاوين) للاستثناء ، بل هى بمعنى (لكن) . وإن سلمنا أنها للاستثناء ، ولكن نحن إنما نمنع من استثناء الاكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا به ، كما إذا قال « له على مائة إلا تسعة وتسعين درهما) وأما إذا لم يكن العدد مصرحا به ، كما إذا قال له (خذ ما في الكيس من الدراهم سوي الزيوف منها) فانه يصح ، وإن كانت الزيوف فى نفس الأمر أكثر فى العدد ، وكما إذا قال (جاءني بنو تميم سوى الاوباش منهم » فانه يصح من غير استقباح وإن كان عدد الاوباش منهم اكثر

وأما الشعر ، فلا استثناء فيه ، بل معناه : أدوا المائة التى سقط منها تسعون ، ولا يلزم أن يكون سقوطها بطريق الاستثناء

وما ذكروه من المعقول فحاصله يرجع إلى القياس فى اللغة ، وهو فاسد ، كما سبق . كيف والفرق بين الاصل والفرع واقع من جهة الاجمال

أما التخصيص فمن جهة أنه قد يكون بدليل منفصل ، وبغير دليل لفظي ، كما يأتى

وأما استثناء الاقل ، فلكونه غير مستقبح ، كما إذا قال (له على عشرة إلا درهما) ولا كذلك قوله (له على مائة إلا تسعة وتسعين)

وأما قوله تعالى (يأيها المزمل) فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف ، إذ النصف غير مستثنى وإنما هو ظرف للقيام فيه ، وتقديره : قم الليل ونصفه إلا قليلا

وأما الحكم فدعوى الاتفاق عليه خطأ ، فان من لا يرى صحة استثناء الأكثر والمساوى ، فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق . ولو قال (له على عشرة إلا عشرة) لزمه العشرة ، وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر والمساوى

وأما من قال بامتناع صحة استثناء الاكثر والمساوى ، فقد احتج بأن الاستثناء على خلاف الاصل ، لكونه إنكاراً بعد اقرار ، وجحدا بعد اعتراف . غير أنا خالفناه فى استثناء الاقل لمعنى لم يوجد فى المساوى والاكثر ، فوجب أن لا يقال بصحته فيه

وبيان ذلك من وجهين :

الاول أن المقر ربما أقر بمال ، وقد وفي بعضه غير أنه نسيه لقلته ، وعند إقراره ربما تذكره فاستثناه . فلو لم يصح استثناؤه لتضرر ، ولا كذلك فى الاكثر والنصف ، لانه قلما يتفق الذهول عنه

والثانى أنه إذا قال (له علي مائة إلا درهما) لم يكن مستقبحا و إذا قال (له على مائة إلا تسعة وتسعين) كان مستقبحا والمستقبح في لغة العرب لايكون من لغتهم

وهذه الحجة ضعيفة أيضاً ، إذ لقائل أن يقول : لانسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل ، والقول بأنه انكار بعد اقرار انما يصح ذلك أن لو لم يكن المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة والا فلا . وان سلمنا عدم الاتحاد ، ولكن لانسلم مخالفة ذلك الاصل ، بل الأصل قبوله لامكان صدق المتكلم به ، ودفعاً للضرر عنه ، و يجب اعتقاد ذلك حتى لايكون قبول ذلك فى استثناء الاقل علي خلاف الاصل . والقول بأن ذلك مستقبح ركيك فى لغة العرب ليس فيه مايمنع مع ذلك من استعماله . ولهذا ، فانه لو قال (له على عشرة الا درهما) كان مستحسناً ولو قال (له على عشرة الا دانقاً ودانقاً ...) الى تمام عشرين مرة ، كان في غاية الاستقباح ، وما منع ذلك من صحته واستعماله لغة

المسألة الرابعة

الجمل المتعاقبة بالواو ، اذا تعقبها الاستثناء رجع الى جميعها عند أصحاب الشافعي ، رضى الله عنه ، والى الجملة الاخيرة عند أصحاب أبى حنيفة

وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصرى وجماعة من المعتزلة : ان كان الشروع فى الجملة الثانية اضرابا عن الاولى ، ولا يضمر فيها شيء مما فى الاولى ، فالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة ، لان الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الاولى ، مع استقلالها بنفسها الي غيرها ، الا وقد تم مقصوده منها

وذلك على أقسام أربعة :

الاول أن تختلف الجملتان نوعا ، كما لو قال (أكرم بنى تميم ، والنحاة البصريون الا البغاددة) اذ الجملة الاولى أمر ، والثانية خبر

القسم الثانى أن تتحدا نوعا وتختلفا اسماً وحكما ، كما لو قال (أكرم بنى تميم ، واضرب ربيعة الا الطوال) اذ هما أمران

الثالث أن تتحدا نوعا ، وتشتركا حكما ، لا اسماً كما لو قال (سلم على بنى تميم ، وسلم على بني ربيعة الا الطوال »

الرابع أن تتحدا نوعا ، وتشتركا اسماً لا حكما ، ولا يشترك الحكمان في غرض من الاغراض ، كما لو قال « سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال »

وأقوى هذه الاقسام فى اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة القسم الاول ، ثم الثانى ، ثم الثالث والرابع

وأما ان لم تكن الجملة الاخيرة مضربة عن الاولى ، بل لها بها نوع تعلق ، فالاستثناء راجع الى الكل ، وذلك أربعة أقسام

القسم الاول أن تتحد الجملتان نوعا واسماً ، لاحكما غير أن الحكمين قد اشتركا فى غرض واحد كما لو قال (أكرم بنى تميم وسلم على بنى تميم الا الطوال) لاشتراكهما في غرض الاعظام

الثانى أن تتحد الجملتان نوعا ، وتختلفا حكماً ، واسم الاولى مضمر فى الثانية ، كما لو قال (أكرم بنى تميم ، واستأجرهم ور بيعة الا الطوال)

القسم الثالث بالعكس من الذي قبله ، كما لو قال (اكرم بني تميم ور بيعة الا الطوال)

القسم الرابع أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة ، إلا أنه قد أضمر في الجملة الأخيرة ماتقدم ، أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا ، كما فى آية القذف ، فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » أمر ، وقوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » نهى ، وقوله « وأولئك هم الفاسقون » خبر . غير أنها داخلة تحت القسم الاول من هذه الاقسام الأربعة ، لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة . وداخلة تحت القسم الثانى ، من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها

وذهب المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك ، وذهب القاضي أبو بكر والغزالى وجماعة من الأصحاب الى الوقف

والمختار أنه ، مهما ظهر كون (الواو) للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة ، كما فى القسم الاول من الاقسام الثانيـة المذكورة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى ، وهو ظاهر . وحيث أمكن أن تكون (الواو) للعطف أو الابتـداء ، كما في باقى الاقسام السبعة فالواجب إنما هو الوقف

وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وابطالها . ولنبدأ من ذلك بحجج القائلين بالعود الى الجميع :

الحجة الاولى : ان الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ، ولهذا فانه لا فرق فى اللغة بين قوله « اضرب الجماعة التى منها قتلة وسراق وزناة ، إلا من تاب » وبين قوله « اضرب من قتل وسرق وزنا ، إلا من تاب » فوجب اشتراكهما فى عود الاستثناء الى الجميع ، وهى غير صحيحة . وذلك لا نه إن قيل انه لافارق بين الجملة والجملتين فى أمر ما ، لزم أن يكون المتكثر واحداً ، والواحد متكثراً ، وهو محال . وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك فى الحكم . ومع ذلك ، فحاصله يرجع الى القياس فى اللغة ، ولا سبيل اليه ، لما تقدم

الحجة الثانيـة أن الاجماع منعقد على أنه لو قال « والله لا أكلت الطعام ، ولا دخلت الدار ، ولا كلمت زيدا » واستثنى بقوله : « إن شاء الله » أنه يعود الى الجميع . وهذه الحجة أيضا باطلة ، فان العلماء ، وان أطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فمجاز ، وليس باستثناء حقيقة ، بل ذلك شرط ، كما فى قوله « إن دخلت الدار » ويدل على كونه شرطاً لا استثناء أنه يجوز دخوله على الواحد ، مع أن الواحد لا يدخله الاستثناء ، وذلك كقوله « أنت طالق إن شاء الله » ولو قال « أنت طالق طلقة إلا طلقة » لم يصح ، ووقع به طلقة . وكذلك اذا قال « له على درهم إلا درهما » واذا كان شرطاً ، فلا يلزم من عوده إلى الجميع عود الاستثناء ، إلا بطريق القياس ، ولا بد من جامع مؤثر . ومع ذلك ، يكون قياسا في اللغة ، وهو باطل بما سبق . وبهذا يبطل إلحاقهم الاستثناء بالشرط ، وهو قولهم : الاستثناء غير مستقل بنفسه ، فكان عائدا الى الكل ، كالشرط ، وهو ما اذا قال « اكرم بني تميم ، وبني ربيعة ان دخلوا الدار » ولو صرح بذلك كان صحيحا ، ولا كذلك في الاستثناء . ولهذا فانه لو قال « الا أن يتوبوا ، اضرب بنى تميم وبنى ربيعة » لايكون صحيحا

الحجة الثالثة أن الحاجة قد تدعو الى الاستثناء من جميع الجمل ، وأهل اللغة مطبقون على أن

تكرار الاستثناء فى كل جملة مستقبح ركيك مستثقل ، وذلك كما لو قال « إن دخل زيد الدار فاضربه ، الا أن يتوب ، وان زنا فاضربه الا أن يتوب » فلم يبق سوي تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة

ولقائل أن يقول : وان كان ذلك مطولا ، غير أنه يعرف شمول الاستثناء للكل بيقين ، فلا يكون مستقبحاً ، وان كان مستقبحاً فانما يمتنع ان لو كان وضع اللغة مشروطاً بالمستحسن وهو غير مسلم . ودليله أنه لو وقع الاستثناء كذلك ، فانه يصح لغة ويثبت حكمه ، ولولا أنه من وضع اللغة ، لما كان كذلك

الحجة الرابعة ان الاستثناء صالح أن يعود الى كل واحدة من الجمل ، وليس البعض أولى من البعض ، فوجب العود الى الجميع ، كالعام

ولقائل أن يقول : كونه صالحا للعود الي الجميع غير موجب لذلك ، ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة فى شيء ومجازا في شيء ، فهو صالح للحمل على المجاز ، ولا يجب حمله علي المجاز

وما ذكروه من الالحاق بالعموم فغير صحيح ، لما علم مراراً

الحجة الخامسة أنه لو قال « على خمسة وخمسة إلا ستة » فانه يصح . ولو كان مختصا بالجملة الأخيرة لما صح ، لكونه مستغرقا لها

قلنا : لا نسلم صحة الاستثناء على رأى لنا . وان سلمنا ، فانما عاد الي الجميع ، لقيام الدليل عليه ، وذلك لانه لا بد عن إعمال لفظه مع الامكان ، وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة ، لكونه مستغرقا لها ، وهو صالح للعود الى الجميع فحمل عليه . ومع قيام الدليل على ذلك ، فلا نزاع . وانما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم

الحجة السادسة أنه لو قال القائل (بنو تميم وربيعة أكرموهم الا الطوال) فان الاستثناء يعود الي الجميع . فكذلك اذا تقدم الامر بالاكرام ، ضرورة اتحاد المعنى

ولقائل أن يقول : حاصل ماذكروه يرجع الي القياس في اللغة ، وهو باطل لما علم ، كيف والفرق ظاهر ، لانه اذا تأخر الامر عن الجمل ، فقد اقترن باسم الجميع ، وهو قوله (اكرموهم) بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين ، بل باسم الفريق الاول

الحجة السابعة أنه اذا قال القائل (اضربوا بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار) فمعناه من دخل من الفريقين . ولقائل أن يقول : ليس تقدير هذا المعني أولى من تقدير (الا من دخل من ربيعة)

وأما حجج القائلين بعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة ، فمن جهة النص والمعقول

أما النص فقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) فانه راجع الى قوله وأولئك هم الفاسقون ولم يرجع الى الجلد بالاتفاق . وأيضاً قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة الى أهله) وقوله (الا أن يصدقوا) راجع الى الدية دون الاعتاق بالاتفاق

قلنا أما الآية الاولى ، فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منها ، بل هو عائد الى جميع الجمل عدا الجلد ، لدليل دل عليه ، وهو المحافظة على حق الآدمى

أما الآية الاخرى ، فأنما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق ، لانه حق لله تعالى ، وتصدق الولى لا يكون مسقطا لحق الله تعالى

وأما من جهة المعقول فحجج :

الحجة الاولى أن الاستثناء من الجملة اذا تعقبه استثناء كان الاستثناء الثانى عائداً الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الاولى ، فدل على اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة ، وإلا كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل ، وذلك كما لو قال (له على عشرة الا أربعة الا اثنين) فان الاستثناء الثانى يختص بالاربعة دون العشرة

ولقائل أن يقول : الاستثناء الثانى إما أن يكون بحرف عطف أولا بحرف عطف . فان كان الاول ، فهو راجع الى الجملة المستثنى منها كقوله « له على عشرة إلا ثلاثة ، وإلا اثنين » فيكون المقر به خمسة . وإن كان الثانى ، كقوله « له على عشرة إلا أربعة إلا اثنين » فانما امتنع عوده الى الجملة المستثنى منها لدليل لا لعدم اقتضائه لذلك لغة وذلك ، أن الاستثناء الثانى لو عاد الى الجملة المستثنى منها فاما أن يعود اليها لا غير ، أو اليها والى الاستثناء : الأول ممتنع ، لأن الاجماع منعقد على دخول الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثاني ، بقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير ، يكون على خلاف الاجماع وإن كان عائداً الى الاستثناء والمستثنى منه ، فالمستثنى منه إثبات ، فالاستثناء منه يكون نفياً ، لأن الاستثناء من الاثبات نفى ، والاستثناء من الاستثناء يكون إثباتا لأن الاستثناء من النفى إثبات على ما يأتي تقريره عن قريب ، وذلك ممتنع لوجهين :

الأول أنه يلزم منه أن يكون قد أثبت لعوده الى أحدهما مثل ما نفاه عن الآخر ، ويكون جابراً للنفى بالاثبات ، ويبقى ما كان متحققاً قبل الاستثناء الثانى بحاله وفيه الغاء الاستثناء الثانى وخروجه عن التأثير ، وهو خلاف الاجماع

الوجه الثانى أنه يلزم منه أن يكون بعوده الى الجملة الاولى قد نفى عنها مثل ما أثبته لها بعوده الى الاستثناء الثانى ، فيكون الاستثناء الواحد مقتضياً لنفى شيء وإثباته بالنسبه الى شيء واحد ، وهو محال

الحجة الثانية أن الجملة الاخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الاولى ، فكان ذلك مانعاً من العود اليها كالسكوت

ولقائل أن يقول : إنما يصح ذلك أن لو لم يكون الكلام كله بمنزلة جملة واحدة . وأما اذا كان كالجملة الواحدة ، فلا

الحجة الثالثة أنه استثناء تعقب جملتين ، فلا يكون بظاهره عائداً اليهما ، كما لو قال « أنت طالق ثلاثاً وثلاثاً الا أربعة فانه لا يعود الى الجميع وإلا لوقع به طلقتان لا ثلاث طلقات

قلنا : لا نسلم امتناع عوده الى الجميع ، بل هو عائد الى الجميع ، والواقع طلقتان على رأى لنا . وان سلمنا امتناع عوده الى الجميع فلان المعتبر من قوله « ثلاثا وثلاثا » إنما هو الجملة الاولى دون الثانية . فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقاً وهو باطل

الحجة الرابعة أن دخول الجملة الاولى تحت لفظه معلوم ، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه ، والشك لا يرفع اليقين

قلنا لا نسلم تيقن دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام ، ثم وان كان ذلك مما يمنع من عود الاستثناء

الى الجمل المتقدمة ، فهو مانع من اختصاصه بالجملة الاخيرة لجواز عوده بالدليل الى الجملة المتقدمة دون المتأخرة ، ثم يلزم منه أن لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه وهو عائد عند أكثر القائلين باختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة

الحجة الخامسة أنه لما كان الاستثناء مما تدعو الحاجة اليه ، ولا يستقل بنفسه دعت الحاجة الى عوده الى غيره ، وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده الى ما يليه ، فلا حاجة الى عوده الى غيره ، إذ هو خارج عن محل الحاجة ، وإنما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره لوجهين

الاول أنه اذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده الى ما يليه لامتناع عوده الى غيره بالاجماع

الثاني أنه قريب منه ، والقرب مرجح ، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم « جاء زيد وعمرو أبوه منطلق » الى عمرو ، لكونه أقرب مذكور ، فكان ما يلي الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الاعراب بالفاعلية أولى كقولهم « ضربت سلمي سعدى » . وهذه الحجة أيضا مدخولة ، إذ لقائل أن يقول ما ذكرتموه إنما يصح أن لو لم تكن الحاجة ماسة الى عود الاستثناء الى كل ما تقدم ، وذلك غير مسلم ، واذا كانت الحاجة ماسة الى عوده الى كل ما تقدم ، فلا تكون الحاجة مندفعة بعوده الى ما يليه فقط

ثم ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة . وإن سلمنا أنه لا ضرورة ، ولكن لم قلتم بامتناع عوده الى ما تقدم وإن لم تكن ثم ضرورة ، وهذا فانه لو قام دليل على ارادة عوده الى الجميع فانه يكون عائداً اليه اجماعا . وانما الخلاف في كونه حقيقة في الكلام أم لا

الحجة السادسة ذكرها القلانسي ، وهي أن قال : نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات انما كان بالفعل المتقدم باعانة (الا) على ما هو مذهب أكابر البصريين ، فلو قيل ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل لكان ما بعد (الا) منتصبا بالافعال المقدرة في كل جملة ، ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد ، وذلك لا يجوز ، لانه بتقدير مضادة أحد العاملين في عمله للعامل الآخر يلزم منه أن يكون المعمول الواحد مرفوعا منصوبا معا ، وذلك كما لو قلت « مازيد بذاهب ، ولاقام عمرو » وهو محال ، ولانه اما أن يكون كل واحد مستقلا بالاعمال أولا كل واحد منهما مستقل ، أو المستقل البعض دون البعض فان كان الاول ، لزم من ذلك عدم استقلال كل واحد ، ضرورة أنه لا معنى لكون كل واحد مستقلا الا أن الحكم ثبت به دون غيره . وان كان الثاني ، فهو خلاف الفرض ، وان كان الثالث ، فليس البعض أولى من البعض

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه اذا قال « قام القوم الا زيداً » أن زيداً منصوب بقام ، وان سلمنا انه منصوب بقام ، لكن بالفعل المحقق أو المقدر في كل جملة . الاول مسلم ، والثاني ممنوع . والفعل المحقق غير زائد على واحد

وأما حجج القائلين بالاشتراك فثلاث .

الحجة الاولى أنه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه أو الى الكل ، ولو كان حقيقة في أحد هذه المحامل دون غيره ، لما حسن ذلك وذلك يدل على الاشتراك وهذه الحجة مدخولة ، لجواز أن يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي أصلا ، كما تقوله الواقفية ، أو لانه حقيقة في البعض ، مجاز في البعض ، والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد كما بيناه فيما تقدم

الحجة الثانية أنه يصح اطلاق الاستثناء ، وارادة عوده الى ما يليه ، والى الجمل كلها ، والى بعض

الجمل المتقدمة دون البعض، باجماع أهل اللغة، والاصل فى الاطلاق الحقيقة، والمعانى مختلفة فكان مشتركا

ولقائل أن يقول: متى يكون الاصل فى الاطلاق الحقيقة اذا افضى الى الاشتراك المخل بمقصود اهل الوضع من وضعهم او اذا لم يفض. الاول ممنوع والثانى مسلم. ثم وإن كان ذلك هو الاصل مطلقا غير انه امر ظنى، ولم قلتم بامكان التمسك به فيما نحن فيه، على ماهو معلوم من قاعدة الواقفية

الحجة الثالثة أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها! فكان احتمال عوده إلى مايليه، والى جميع الجمل مساويا، كالحال وظرف الزمان والمكان فى قوله «ضربت زيداً وعمراً قائما فى الدار يوم الجمعة»

ولقائل أن يقول: لانسلم صحة ماذكره في الحال والظرف بل هو عائد إلى الكل أو مايليه على اختلاف المذهبين، وان سلم ذلك غير أنه آيل الى القياس فى اللغة، وهو باطل كما سبق

المسألة الخامسة

مذهب أصحابنا أن الاستثناء من الاثبات نفى، ومن النفي اثبات، خلافا لابى حنيفة

ودليلنا فى ذلك ان القائل اذا قال «لااله الاالله» كان موحداً مثبتاً للالوهية لله سبحانه وتعالى، ونافيا لها عما سواه، ولو كان نافيا للالوهية عما سوى الرب تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الرب تعالى، لما كان ذلك توحيداً لله تعالى: لعدم اشعار لفظه باثبات الالوهية لله تعالى، وذلك خلاف الاجماع

وأيضاً فانه إذا قال القائل: لا عالم فى البلد إلا زيد كان ذلك من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته، وكان ذلك متبادرا إلى فهم كل سامع لغوى، ولو كان نافيا للعلم عما سوي زيد، غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك. وعلى هذا النحو فى كل ما هو من هذا القبيل

فان قيل: لو كان الاستثناء من النفى إثباتا، لكان قوله، صلى الله عليه وسلم (لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بولى، ولا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء) مقتضيا تحقق الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولى، والبيع عند المساواة ولما لم يكن كذلك، علم أن المراد بالاستثناء إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وانه غير متعرض لنفيه ولا اثباته

قلنا. الطهور والولى والمساواة لا يصدق عليه اسم ماستثنى منه، فكان استثناء من غير الجنس، وهو باطل بما تقدم، وانما سبق ذلك لبيان اشتراط الطهور فى الصلاة، والولى فى النكاح، والمساواة فى صحة بيع البر بالبر. والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي أوفوات شرط آخر، أو وجود مانع، والله أعلم

النوع الثانى ـ التخصيص بالشرط

والنظر فى حده وأقسامه وصيغ الشرط اللغوى وأحكامه

أما حده، قال الغزالى: هو مالا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده

وهو فاسد من وجهين:

الاول أن فيه تعريف الشرط بالمشروط، والمشروط مشتق من الشرط، فكان أخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو أخفي منه ممتنع

الثانى أنه يلزم عليه جزء السبب إذا اتحد، فانه لا يوجد الحكم دونه، ولا يلزم من وجود الحكم

عند وجوده . وليس بشرط

وقال بعض أصحابنا الشرط هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره ، لا في ذاته

وهو فاسد أيضاً فان الحياة القديمة شرط فى وجود علم الباري تعالى وكونه عالما . ولا تأثير ولا مؤثر

والحق في ذلك أن يقال . الشرط هو مايلزم من نفيه نفى أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فى السبب

ويدخل في هذا الحد شرط الحكم ، وهو ظاهر ، وشرط السبب ، من حيث إنه يلزم من نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سبب السبب . ولا جزءه . وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء مدركه وعن انتفاء المدرك المعين وجزئه ، وهو منقسم الى شرط عقلى . كالحياة للعلم والارادة . والى شرعى كالطهارة للصلاة . والاحصان للرجم . والى لغوى

وصيغه كثيرة . وهى : ان المخففة . واذا . ومن . ومهما . وحيثما . وأينما . واذ ما

وأم هذه الصيغ (ان) الشرطية ، لأنها حرف . وماعداها من أدوات الشرط أسماء . والاصل في إفادة المعانى للاسماء انما هو الحروف . ولانها تستعمل فى جميع صور الشرط . بخلاف أخواتها ، فان كل واحدة منها تختص بمعنى لايجرى فى غيره : (فمن) لمن يعقل ، و (ما) لما لا يعقل . و (اذا) لما لابد من وقوعه كقولك : اذا احمر البسر فاتنا ونحو ذلك

وأما أحكامه فمنها أنه يخرج من الكلام مالولاه لدخل فيه ، وذلك ضربان :

الاول أن يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل آخر . كقوله (أكرم بني تميم ان دخلوا الدار) فانه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة . وان كان ذلك معلوما دون قوله : فيكون قوله تؤكدا

الثانى انه يخرج منه مالا يعلم خروجه دونه . كقوله (اكرم بنى تميم ان دخلوا الدار) فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار : ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال . ولم يكن العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا . فكان مخصصا للعموم

وعلى كل تقدير . لايخلوا اما ان يتحد الشرط والمشروط : اويتحد الشرط . ويتعدد المشروط . أو بالعكس . اويتعددان معا

فان اتحد الشرط والمشروط . فمثاله ماسبق

واما ان اتحد الشرط وتعدد المشروط . فاما ان تكون المشروطات على الجمع . اوعلى البدل فان كانت على الجمع ، كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا ودرهما) وان كانت علي البدل كقوله (ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا او درهما) فالحكم كما لو اتحد المشروط

واما ان تعدد الشرط ، واتحد المشروط فاما ان تكون الشروط على الجمع او البدل . فان كان الاول ، فكقوله (اكرم بنى تميم ابدا ان دخلوا الدار والسوق) فمقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال احدهما وان كان علي البدل كقوله (اكرم بنى تميم ان دخلوا السوق او الدار) فمقتضى ذلك توقف الاكرام على تحقق احد الشرطين ، واختلاله عند اختلالهما جميعا

وأما إن تعدد الشرط والمشروط ، فاما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع أو البدل ، أو الشرط على الجمع ، والمشروطات على البدل ، أو بالعكس : فان كان القسم الاول كقوله (إن دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهما ودينارا) فالاعطاء متوقف على اجتماع الشرطين ، ومختل باختلالهما ، أو باختلال أحدهما ، وان كان القسم الثانى فكقوله (ان دخل زيد الدار أو السوق فاعطه درهما أو

ديناراً» فاعطاء أحد الامرين متوقف على تحقق أحد الشرطين ، واختلاله باختلال مجموع الامرين

وان كان القسم الثالث كقوله « ان دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهماً أو ديناراً » فاعطاء أحد الامرين متوقف على اجتماع الشرطين ، واختلاله باختلال أحدهما

وان كان الرابع كقوله « ان دخل زيد الدار أو السوق ، فأعطه درهماً وديناراً » فاعطاء الامرين متوقف على أحد الشرطين ويختل باختلالهما معاً ، وسواء كان حصول الشرط دفعة ، أو لا دفعة ، بل شيئاً فشيئا

ومن أحكامه أنه لا بد من اتصاله بالمشروط لما تقدم فى الاستثناء ، وأنه يجوز تقديمه على المشروط وتأخيره ، وان كان الوضع الطبيعى له انما هو صدر الكلام والتقدم علي المشروط لفظا ، لكونه متقدما عليه فى الوجود طبعا . ولو تعقب الشرط للجمل المتعاقبة ، فقد اتفق الشافعى وأبو حنيفة على عوده الى جميعها خلافا لبعض النحاة فى اعتقاده اختصاصه بالجملة التى تليه كانت متقدمة أو متأخرة . والكلام في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء

والمختار كالمختار ، ولا يخفي وجهه

النوع الثالث — تخصيص العام بالصفة

وهي لا تخلو اما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل :

فان كان الاول ، كقوله «اكرم بنى تميم الطوال» فانه يقتضي اختصاص الاكرام بالطوال منهم ، ولولا ذلك لعم الطوال والقصار ، فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت اللفظ لولا الصفة

وان كان الثاني كقوله «أكرم بني تميم وبنى ربيعة الطوال» فالكلام فى عود الصفة الى ما يليها ، أو الى الجميع ، كالكلام فى الاستثناء

النوع الرابع — التخصيص بالغاية

وصيغها الى ، وحتى ولا بد وأن يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا ، وخرجت عن كونها غاية ، ولزم من ذلك الغاء دلالة الى ، وحتي ، وهي لا تخلو أيضا اما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل متعددة

فان كان الاول ، فاما أن تكون الغاية واحدة ، أومتعددة

فان كانت واحدة كقوله « أكرم بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار» فان دخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول ، وإخراج مابعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك ، لعم الاكرام حالة مابعد الدخول

وإن كانت متعددة فلا يخلو إما أن تكون على الجمع ، أو على البدل . فالاول كقوله « أكرم بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار ، ويأكلوا الطعام » فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغايتين ، دون مابعدهما . والثانى كقوله « اكرم بنى تميم الى أن يدخلوا الدار أو السوق» فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء إحدى الغايتين ، أيهما كانت ، دون مابعدها

وأما ان كانت الغاية مذكورة عقب جمل متعددة ، فالكلام فى اختصاصها بما يليها . وفى عودها الى جميع الجمل ، كالكلام فى الاستثناء ، وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة ، على الجمع أو البدل . ولا تخفى

أمثلتها ، ووجه الكلام فيها ، وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع فى وقتها ، كقوله « الى أن تطلع الشمس » أو غير معلومة الوقت . كقوله « الى دخول الدار »

القسم الثانى

فى التخصيص بالادلة المنفصلة

وفيه أربع عشرة مسألة

المسألة الاولى

مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلى . خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين ودليل ذلك أن قوله تعالى « الله خالق كل شىء » وقوله « هو على كل شىء قدير » متناول بعموم لفظه لغة ، كل شىء ، مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة ، وليس خالقا لها ، ولا هي مقدورة له ، لاستحالة خلق القديم الواجب لذاته ، واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل ، فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء ، ولا نعنى بالتخصيص سوى ذلك ، فمن خالف فى كون دليل العقل مخصصاً مع ذلك ، فهو موافق على معنى التخصيص ، ومخالف فى التسمية وكذلك قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فان الصبى والمجنون من الناس حقيقة ، وهما غير مرادين من العموم ، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك

فان قيل نحن لا ننكر أن ذات البارى تعالى وصفاته وأن الصبى والمجنون مما لم يرد باللفظ . وانما ننكر كون دليل العقل مخصصاً لثلاثة أوجه

الاول أن التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه ، وهو غير متصور فيما ذكرتموه . وبيانه ، أن دلالات الالفاظ على المعانى ليست لذواتها ، والا كانت دالة عليها قبل المواضعة ، وانما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة ، لا يكون تخصيصاً

الثانى أن التخصيص بيان ، والمخصص مبين . والبيان إنما يكون بعد سابقة الاشكال ، فيجب أن يكون البيان متأخرا عن المبين ، ودليل العقل سابق فلا يكون مبيناً ولا مخصصاً كالاستثناء المقدم

الثالث أن التخصيص بيان ، فلا يجوز بالعقل ، كالنسخ . ثم وإن سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما ، ولكن المانع أن تكون صحته الاحتجاج بالدليل العقلى مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له ، وبتقدير الاشتراط بذلك لا يكون حجة في التمسك به على الكتاب . إن سلمنا صحة التخصيص في الآيتين المذكورتين أولا ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبى والمجنون عن عموم آية الحج ، فان ما ذكرتموه مبنى على امتناع خطابهما ، وكيف يمكن دعوي ذلك مع دخولهما تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات وإجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي ، واختلافهم فى صحة إسلامه ولو لا امكان دخوله تحت الخطاب ، لما كان كذلك

والجواب عن الاول . قولهم ، إن دلالات الألفاظ ليست لذواتها مسلم ، وأنه لا بد فى دلالتها

من قصد الواضع لها دالة على المعنى

قولهم : العاقل لا يقصد بلفظة الدلالة على ماهو ممتنع بصريح العقل . قلنا : ذلك ممتنع بالنظر الى ما وضع اللفظ عليه لغة ، أو بالنظر الى ارادته من اللفظ ؟ الاول ممنوع ، والثانى مسلم . وعندذلك ، فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة ، وبين كونه غير مراد من اللفظ

قولهم ان حق المخصص أن يكون متأخراً عما خصصه . قلنا : يجب أن يكون متأخراً بالنظر الى ذاته ، أو بالنظر الى صفته ، وهو كونه مبيناً ومخصصاً ، الاول ممنوع ، والثانى مسلم . وذلك لان دليل العقل ، وان كان متقدماً فى ذاته على الخطاب المفروض ، غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً . لما يوجد ، وأنما يصير مخصصاً ومبينا بعد وجود الخطاب . وأما الاستثناء فانما لم يجز تقديمه ، لان المتكلم به لا يعد متكلما بكلام أهل اللغة ، كما اذا قال « الا زيداً » ثم قال بعد ذلك « قام القوم » وهذا بخلاف التخصيص ، فانه اذا قال « الله خالق كل شيء » وقام الدليل العقلي علي أنه لم يرد بكلامه ذات البارى تعالى ، فانه لا يخرج بذلك الكلام عن كونه متكلما بكلام العرب

وأما امتناع النسخ بالعقل ، فانما كان من جهة أن الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع ، وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل ، بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى مخلوقة مقدورة

قولهم : ما المانع أن يكون التمسك بدليل العقل مشروطاً بعدم معارضة الكتاب له . قلنا : إذا وقع التعارض بينهما ، وأحدهما مقتض للاثبات ، والآخر للنفى ، فلا سبيل إلى الجمع بين موجبيهما ، لما فيه من التناقض ، ولا إلى نفيهما ، لما فيه من وجود واسطة بين النفى والاثبات ، فلم يبق إلا العمل بأحدهما والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية ، وهو محال ، والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية ، بل غايته إخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة ، عن كونه مراداً للمتكلم ، وهو غير ممتنع ، فكان العمل بدليل العقل متعيناً

قولهم إن الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بأروش الجنايات وقيم المتلفات ليس كذلك . فانا إن نظرنا الى تعلق الحق بما لهما ، فهو ثابت بخطاب الوضع والاخبار ، وهو غير متعلق بالصبي والمجنون ، وان نظرنا إلى وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف ، فهو متعلق بفعل وليهما ، لا بفعلهما

وأما صحة صلاة الصبي واختلاف الناس فى صحة إسلامه ، فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب التكليف بالصلاة والاسلام

أما صحة الصلاة ، فمعناها انعقادها سبباً لثوابه ، وسقوط الخطاب عنه بها إذا صلي فى أول الوقت ، و بلغ فى آخره ، لا بمعني أنه امتثل أمر الشارع ، حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع ، بل ان كان ولابد ، فهو داخل تحت خطاب الولى لفهمه بخطابه ، دون خطاب الشرع . وعلى هذا ، يكون الجواب عن صحة إسلامه عند من يقول بذلك ، و بتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص به فى الجملة ، كما تقدم بيانه ، فغير مضر ولا قادح ، فانه ليس المقصود تحقيق ذلك فى آحاد الصور

وكما ان دليل العقل قد يكون مخصصاً للعموم ، فكذلك دليل الحس ، وذلك كما فى قوله تعالى « تدمر كل شيء » مع خروج السموات والارض عن ذلك حساً ، وكذلك قوله تعالى « ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم » وقد أتت على الارض والجبال ، ولم تجعلها رميما ، بدلالة الحس ،

فكان الحس هو الدال على أن ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن مراداً للمتكلم ، فكان مخصصاً

المسألة الثانية

اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، خلافاً لبعض الطوائف . ودليله المنقول ، والمعقول

أما المنقول فهو أن قوله « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ورد مخصصاً لقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ، ويذرون أزواجاً ، يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » وقوله تعالى «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» ورد مخصصاً لقوله تعالى «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » والوقوع دليل الجواز

وأما المعقول فهو أنه اذا اجتمع نصان من الكتاب ، أحدهما عام ، والآخر خاص ، وتعذر الجمع بين حكميهما ، فاما أن يعمل بالعام أو الخاص : فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل الخاص مطلقا ، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقا ، لامكان العمل به فيما خرج عنه ، كما سبق ، فكان العمل بالخاص أولى ، ولان الخاص أقوى في دلالته ، وأغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص ، بخلاف العام ، فكان أولى بالعمل

وعند ذلك ، فاما أن يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخا لحكم العام فى الصورة الخارجة عنه ، أو مخصصا له . والتخصيص أولى من النسخ لثلاثة أوجه :

الأول أن النسخ يستدعى ثبوت أصل الحكم فى الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته ، والتخصيص ليس فيه سوى دلالته على عدم إرادة المتكلم للصور المفروضة بلفظة العام ، فكان ما يتوقف عليه النسخ أكثر مما يتوقف عليه التخصيص ، فكان التخصيص أولى

الثانى أن النسخ رفع بعد الاثبات ، والتخصيص منع من الاثبات ، والدفع أسهل من الرفع

الثالث أن وقوع التخصيص فى الشرع أغلب من النسخ ، فكان الحمل على التخصيص أولى ادراجا له تحت الأغلب ، وسواء جهل التاريخ أو علم ، وسواء كان الخاص متقدما أو متأخرا

فان قيل : لو كان الكتاب مبينا للكتاب ، لخرج النبي ، صلى الله عليه وسلم عن كونه مبينا للكتاب وهو خلاف قوله تعالى « لتبين للناس مانزل اليهم » وهو ممتنع

قلنا . إضافة البيان الى النبي صلى الله عليه وسلم ، ليس فيه مايمنع من كونه مبيناً للكتاب بالكتاب إذ الكل وارد علي لسانه ، فذكره الآية المخصصة يكون بيانا منه ، ويجب حمل وصفه بكونه مبيناً على أن البيان وارد على لسانه ، كان الوارد علي اسانه الكتاب أو السنة ، لما فيه من موافقة عموم قوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فان مقتضاه أن يكون الكتاب مبيناً لكل ماهو من الكتاب ، لكونه شيئاً ، غير أنا خالفناه فى البعض ، فيجب بالبعض الآخر تقليلا لمخالفة الدليل العام

فان قيل : ماذكرتموه ، وان صح فيما إذا كان الخاص متاخراً ولا يصح فيما إذا جهل التاريخ وذلك لأنه يحتمل أن يكون الخاص مقدما ، فيكون العام بعده ناسخا له ، ويحتمل أن يكون العام متقدما فيكون الخاص مخصصاً له ، ولم يترجح أحدهما علي الآخر ، فوجب التعاون والتساقط ، والرجوع إلى دليل آخر ، كما ذهب اليه أبو حنيفة والقاضي أبو بكر والامام أبو المعالى

وان سلمنا كون الخاص مخصصاً مع الجهل بالتاريخ ، فلا يصح فيما اذا كان العام متأخرا عن

الخاص ، فانه يتعين أن يكون ناسخاً لمدلول الخاص ، لا أن يكون الخاص مخصصاً للعام ، على ما ذهب اليه أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة

وبيانه من أربعة اوجه :

الاول أنه اذا قال « اقتلوا المشركين » فهو جار مجرى قوله « اقتلوا زيداً المشرك . وعمراً المشرك وخالدا » وهلم جرا . فاذا الخاص كقوله « اقتلوا زيدا المشرك » إذا ورد العام بعده بنفي القتل عن الجميع . فهو ناص على زيد . ولو قال « اقتلوا زيدا لا تقتلوا زيدا » كان نسخاً

الثاني أن الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام الوارد بعده مما يمكن أن يكون ناسخاً ، فكان ناسخاً

الثالث هو ان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا . ومخصصاً لما بعده وذلك مما يمنع من كونه مخصصاً لان البيان لا يكون ملتبساً

الرابع قول ابن عباس « كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث » والعام المتأخر أحدث . فوجب الاخذ به

قلنا . أما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ فيما ذكرناه من الادلة السابقة على الترجيح

وأما الجواب عن حجج أصحاب أبي حنيفة : أما عن الاول فيمتنع كون العام في تناوله لما تحته من الاشخاص جار مجري الالفاظ الخاصة . اذ الالفاظ الخاصة بكل واحد . واحد . غير قابلة للتخصيص بخلاف اللفظ العام

وعن الثاني أنه لا يلزم من إمكان نسخه للخاص الوقوع ، ولو لزم من الامكان الوقوع ، للزم أن يكون الخاص مخصصاً للعام لامكان كونه مخصصاً له ، ويلزم من ذلك أن يكون الخاص منسوخا ومخصصاً لناسخه وهو محال

وعن الثالث أنهم إن أرادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصاً ، أن احتمال التخصيص مساو لاحتمال النسخ ، فهو ممنوع لما تقدم ، . وان أرادوا بذلك تطرق الاحتمالين اليه في الجملة ، فذلك لا يمنع من كونه مخصصاً . ولو منع ذلك من كونه مخصصاً ، لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصاً بالخاص اليه ، من كونه ناسخاً

وعن الرابع أنه قول واحد من الصحابة ، فيجب حمله على ما اذا كان الاحدث هو الخاص ، جمعاً بين الادلة

المسألة الثالثة

تخصيص السنة بالسنة جائز عند الاكثرين ، ودليله المعقول والمنقول

أما المعقول ، فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب

وأما المنقول فهو أن قوله ، صلى الله عليه وسلم « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ورد مخصصا لعموم قوله ، صلى الله عليه وسلم « فيما سقت السماء العشر » فانه عام في النصاب وما دونه ، وقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل اليهم » مما لا يمنع من كونه مبيناً لما ورد على لسانه من السنة ، بسنة أخرى ، كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب

المسألة الرابعة

يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا ، وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين . ومنهم من منع من ذلك . ودليله العقل ، والنقل

أما النقل فقوله تعالى « وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » وسنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من الاشياء ، فكانت داخلة تحت العموم ، الا انه قد خص فى البعض ، فيلزم العمل به فى الباقي

وأما المعقول ، فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب

فان قيل : الآية معارضة بقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل اليهم » ووجه الاحتجاج به أنه جعل النبي صلي الله عليه وسلم ، مبينا للكتاب المنزل ، وذلك انما يكون بسنته . فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالنسبة مبينا لها ، وهو ممتنع . وأيضا فان المبين أصل ، والبيان تبع له ، ومقصود من أجله ، فلو كان القرآن مبيناً للسنة لكانت السنة أصلا ، والقرآن تبعا ، وهو محال

وجواب الآية أنه لا يلزم من وصف النبي صلى الله عليه وسلم . بكونه مبينا لما أنزل امتناع كونه مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القرآن ، اذ السنة أيضا منزلة علي ما قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » غير أن الوحى ، منه مايتلى فيسمي كتابا ، ومنه مالا يتلى فيسمى سنة ، وبيان أحد المنزلين بالآخر غير ممتنع

وما ذكروه من المعنى فغير صحيح ، فان القرآن لا بد وأن يكون مبينا لشيء ضرورة قوله تعالى « تبيانا لكل شيء » وأى شيء قدر كون القرآن مبينا له ، فليس القرآن تبعا له ، ولا ذلك الشيء متبوعا . وأيضا ، فان الدليل القطعي قد يبين به مراد الدليل الظنى ، وليس منحطا عن رتبة الظنى

المسالة الخامسة

يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة

أما اذا كانت السنة متواترة . فلم أعرف فيه خلافا . ويدل علي جواز ذلك ما مر من الدليل العقلي

وأما اذا كانت السنة من أخبار الآحاد . فمذهب الأئمة الاربعة جوازه . ومن الناس من منع ذلك مطلقا . ومنهم من فصل . وهؤلاء اختلفوا : فذهب عيسى بن ابان الى انه ان كان قد خص بدليل مقطوع به . جاز تخصيصه بخبر الواحد . والا فلا . وذهب الكرخى الى انه كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد . والا فلا . وذهب القاضى أبو بكر الى الوقف

والمختار مذهب الائمة ، ودليله العقل ، والنقل

أما النقل فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بما رواه أبو هريرة ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم من قوله ، « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » وخصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) الاية ، بقوله صلي الله عليه وسلم (لا يرث القاتل ، ولا يرث الكافر من المسلم ، ولا المسلم من الكافر) وبما رواه أبو بكر من قوله ، صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وخصوا قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين ، فلهن ثلثا ماترك) بما روي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، انه جعل للجدة السدس ، وخصوا قوله تعالى (وأحل الله البيع) بما روى عنه ، صلى الله عليه وسلم ، انه نهي عن بيع الدرهم بالدرهمين ، وخصوا قوله تعالى (والسارق والسارقة) وأخرجوا منه ما دون النصاب بقوله صلى الله عليه وسلم (لا قطع إلا فى ربع دينار فصاعداً) ، وخصوا قوله تعالى (اقتلوا المشركين) باخراج المجوس منه بما روى عنه ، عليه السلام أنه قال (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الى غير ذلك من الصور المتعددة ، ولم يوجد لما فعلوه نكير ،

فكان ذلك اجماعا . والوقوع دليل الجواز وزيادة

وأما المعقول فما ذكرناه فيما تقدم فى تخصيص الكتاب بالكتاب

فان قيـل : ما ذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لا نسلم أن تخصيصها كان بخبر الواحد ويدل عليه قوله ، صلي الله عليه وسلم (اذا روى عني حديث ، فاعرضوه على كتاب الله ، فمـا وافقه فاقبلوه ، وما خالفه فردوه) والخبر فيما نحن فيه مخالف للكتاب ، فكان مردوداً

قولهم إن الصحابة أجمعوا علي ذلك ، ان لم يصح ، فليس بحجة ، وان صح فالتخصيص باجماعهم عليه ، لا بخبر الواحد . كيف وانه لا اجماع على ذلك ، ويدل عليه ما روى عن عمر بن الخطاب انه كذب فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، انه لم يجعل لها سكني ولا نفقه ، لما كان ذلك مخصصاً لعموم قوله تعالى (اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وقال (كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة)

وإن سلمنا الاجماع علي أن التخصيص كان بخبر الواحد ، لكن ليس في ذلك ما يدل علي أن قول الواحد بمجرده مخصص ، بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه ، وصحة قوله بقرائن وادلة اقترنت بقوله ، فلا يكون مجرد اخباره حجة

وأما ما ذكرتموه من المعقول ، فنقول : خبر الواحد ، وان كان نصاً في مدلوله ، نظراً الى متنه ، غير أن سنده مظنون محتمل للكذب ، بخلاف القرآن المتواتر ، فانه قطعي السند ، وقطعى فى دلالته علي كل واحد من الآحاد الداخلة فيه لما بيناه فى المسألة المتقدمة ، ولا يكون خبر الواحـد واقعاً فى معارضته ، كما فى النسخ

وان سلمنا أن العموم ظني الدلالة بالنسبة الى آحاده ، لكن متى اذا خص بدليل مقطوع ، علي ما قاله عيسى بن ابان ، أو بدليل منفصل ، علي ما قاله الكرخي ، أو قبل التخصيص ؟ الاول مسلم ، لكونه صار مجازاً ظنيا ، والثانى ممنوع ، لبقائه على حقيقته ، وعند ذلك ، فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقاً لترجيح العام عليه قبل التخصيص ، بكونه قاطعا فى متنه وسنده

وان سلمنا أن دلالة العام بالنظر الى متنه ظنية مطلقا ، غير انه قطعى السند ، والخبر وان كان قاطعا فى متنه ، فظني في سنده ، فقد تقابلا وتعارضا ، ووجب التوقف على دليل خارج لعدم أولية أحدهما كما قال القاضى أبو بكر

والجواب : قد بينا أن الصحابة أجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الآحاد . حيث انهم أضافوا التخصيص اليها من غير نكير . فكان اجماعا

وما ذكروه من الخبر ، فانما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر ، أن لو كان الخبر المخصص مخالفاً للقرآن ، وهو غير مسلم بل هو مبين للمراد منه ، فكان مقرراً لا مخالفاً ، ويجب اعتقاد ذلك ، حتى لا يفضي إلى تخصيص ماذكروه من الخبر ، بالخبر المتواتر من السنة ، فانه مخصص للقرآن من غير خلاف :

قولهم إن صح إجماع الصحابة ، فالتخصيص باجماعهم ، لا بالخبر ، ليس كذلك ، فان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً ، بل على تخصيصها باخبار الآحاد ، ومهما كان التخصيص باخبار الآحاد مجمعاً عليه ، فهو المطلوب

وأما ماذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس فلم يكن ذلك لان خبر الواحد فى تخصيص

العموم مردود عنده ، بل لتردده فى صدقها ، ولهذا قال « كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت » ولو كان خبر الواحد في ذلك مردوداً مطلقاً ، لما احتاج إلى هذا التعليل

قولهم : لم يكن إجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد . قلنا ونحن لا نقول بان مجرد خبر الواحد يكون مقبولا ، بل إنما يقبل إذا كان مغلباً على الظن صدقه ، ومع ذلك فالأصل عدم اعتبار ماسواه فى القول

قولهم إن سند الخبر ظنى ، مسلم ، ولكن ، لا نسلم أن دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه ، قطعية ، لاحتماله للتخصيص بالنسبة إلى أى واحد منها قدر ، وسواء كان قد خص ، أولم يكن ، على ماسبق بيانه

وأما النسخ ، فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد ، وبتقدير التسليم فلأن النسخ رفع للحكم بعد إثباته ، بخلاف التخصيص ، لأنه بيان لا رفع ، فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به ، امتناع التخصيص

وماذكروه من السؤال الاخير فى جهة التعارض ، فجوابه أن احتمال الضعف فى خبر الواحد من جهة كذبه ، وفى العام من جهة جواز تخصيصه ، ولا يخفى أن احتمال الكذب فى حق من ظهرت عدالته أبعد من احتمال التخصيص العام . ولهذا ، كانت أكثر العمومات مخصصة ، وليس أكثر أخبار العدول كاذبة ، فكان العمل بالخبر أولى ، ولانه لو عمل بعموم العام ، لزم إبطال العمل بالخبر مطلقاً ، ولو عمل بالخبر لم يلزم منه ابطال العمل للعام مطلقاً ، لامكان العمل به فيما سوي صورة التخصيص ، والجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من تعطيل أحدهما ، ولان العمل بالعام إبطال للخاص ، والعمل بالخاص بيان للعام ، لا إبطال له . ولا يخفى أن البيان أولى من الابطال

المسالة السادسة

لا أعرف خلافا فى تخصيص القرآن والسنة بالاجماع . ودليله المنقول ، والمعقول :

أما المنقول ، فهو أن إجماع الامة خصص آية القذف بتنصيف الجلد فى حق العبد ، كالامة

وأما المعقول ، فهو أن الاجماع دليل قاطع ، والعام غير قاطع فى آحاد مسمياته ، كما سبق تعريفه فاذا رأينا أهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم فى بعض الصور ، علمنا أنهم ماقضوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له ، نفياً للخطأ عنهم . وعلى هذا ، فمعنى اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص ، لا انه فى نفسه هو المخصص

و بالنظر الى هذا المعنى ايضاً ، نقول : انا اذا راينا عمل الصحابة واهل الاجماع بما يخالف النص الخاص ، لايكون ذلك الا لاطلاعهم على ناسخ للنص ، فيكون الاجماع معرفاً للناسخ ، لا أنه ناسخ . وانما قلنا ان الاجماع نفسه لا يكون ناسخاً لان النسخ لايكون بغير خطاب الشارع ، والاجماع ليس خطاباً للشرع ، وان كان دليلا علي الخطاب الناسخ

المسالة السابعة

لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم . والمفهوم ، أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم ، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة ، أو من قبيل مفهوم المخالفة ، حتى إنه لو قال السيد لعبده « كل من دخل

داري فاضربه » ثم قال (إن دخل زيد داري ، فلا تقل له : أف) فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم ، نظراً الى مفهوم الموافقة ، وما سيق له الكلام من كف الاذى عن زيد ، وسواء قيل إن تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ ، أو من القياس الجلى على اختلاف المذاهب فى ذلك ، كما يأتى . وكذا ، لو ورد نص عام يدل على وجوب الزكاة فى الانعام كلها ، ثم ورد قوله ، صلى الله عليه وسلم (في الغنم السائمة زكاة) فانه يكون مخصصاً للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه . وانما كان كذلك ، لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي ، وهو خاص فى مورده ، فوجب أن يكون مخصصاً للعموم ، لترجح دلالة الخاص على دلالة العام ، كما سبق تقريره

فان قيل : المفهوم ، وإن كان خاصاً وأقوى في الدلالة من العموم ، إلا أن العام منطوق به ، والمنطوق أقوى فى دلالته من المفهوم ، لافتقار المفهوم فى دلالته الى المنطوق ، وعدم افتقار المنطوق فى دلالته الى المفهوم

قلنا : إلا أن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً ، ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ، ولو من وجه ، أولى من العمل بظاهر أحدهما ، وإبطال أصل الآخر

المسالة الثامنة

فى تخصيص العموم بفعل الرسول ، صلي الله عليه وسلم

وقد اختلف القائلون بكون فعل الرسول حجة على غيره هل يجوز تخصيصه للعموم أم لا

فاثبته الاكثرون ، كالشافعية ، والحنفية والحنابلة ، ونفاه الاقلون ، كالكرخي

وتحقيق الحق من ذلك يتوقف على التفصيل ، وهو أن نقول : العام الوارد ، إما أن يكون عاما للامة والرسول ، كما لو قال ، صلى الله عليه وسلم (الوصال ، أو استقبال القبلة فى قضاء الحاجة ، أو كشف الفخذ ، حرام على كل مسلم) وإما أن يكون عاما للامة دون الرسول ، كما لو قال صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن الوصال ، أو استقبال القبلة في قضاء الحاجة ، أو كشف الفخذ ، فان كان الاول فاذا رأيناه قد واصل أو استقبل القبلة فى قضاء الحاجة أو كشف فخذه ، فلا خلاف فى أن فعله يدل على إباحة ذلك الفعل فى حقه ، ويكون مخرجا له عن العموم ، ومخصصا

وأما بالنسبة الى غيره ، فاما أن نقول بان اتباعه في فعله والتأسى به واجب على كل من سواه ، أو لا نقول ذلك

فان قيل بالاول ، فيلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً في حقه بفعله ، وفى حق غيره بوجوب التأسى به ، فلا يكون ذلك تخصيصاً ، بل نسخاً لحكم العموم مطلقاً ، بالنسبة اليه والى غيره

وان قيل بالثانى ، كان ذلك تخصيصاً له عن العموم ، دون أمته

وأما إن كان عاما للامة دون الرسول ، ففعله لا يكون مخصصاً لنفسه عن العموم ، لعدم دخوله فيه . وأما بالنسبة الى الامة ، فان قيل أيضاً بوجوب اتباع الامة له فى فعله ، كان ذلك أيضا نسخا عنهم لا تخصيصا ، كما سبق وإن لم يكن ذلك واجبا عليهم ، فلا يكون فعله مخصصا للعموم أصلا ، لا بالنسبة اليه ، لعدم دخوله فى العموم ، ولا بالنسبة الى الامة . وعلى هذا التفصيل ، فلا أرى للخلاف على هذا التخصيص بفعل النبي وجها : أما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده ، فلعدم الخلاف فيه ، وأما فى باقي الاقسام ، فلعدم تحقق التخصيص . بل ان وقع الخلاف في باقي الاقسام ، هل فعله

يكون ناسخا لحكم العموم فيها ، فخارج عن الخوض فى باب التخصيص ، والاظهر في ذلك إنما هو الوقف ، من جهة أن دليل وجوب التأسى ، واتباع النبى ، صلى الله عليه وسلم ، انما هو بدليل عام للامة ، وهو مساو للعموم الآخر فى عمومه ، وليس العمل باحدهما ، وابطال الآخر ، أولى من العكس

فان قيل : بل العمل بالفعل أولى ، لأنه خاص ، والخاص مقدم على العام ، قلنا : الفعل لم يكن دليلا علي لزوم الحكم فى حق باقي الامة بنفسه ، بل لادلة عامة موجبة علي الامة لزوم الاتباع

فان قيل : الا ان الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتأسى أخص من اللفظ العام مطلقا ، ولانه متأخر عن العام ، والمتأخر أولى بالعمل

قلنا : أما الفعل ، فلا نسلم أن له دلالة على وجوب تأسي الامة بالنبي بوجه من الوجوه ، بل الموجب شيء آخر ، وهو مساو للعام الآخر في عمومه ، وسواء كان الفعل خاصا أو عاما . وذلك الموجب للتأسى غير متأخر عن العام ، بل محتمل للتقدم والتأخر من غير ترجيح ، حتى انه لو علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر منهما . كيف وان القول بوجوب التاسى متوقف على وجود الفعل ، وعلى الدليل الدال على التاسى ، ولا كذلك العام الآخر ، وما يتوقف العمل به على أمرين يكون أبعد مما لا يتوقف العمل به إلا على شيء واحد

المسألة التاسعة

تقرير النبي ، صلي الله عليه وسلم ، لما يفعله الواحد من أمته بين يديه مخالفا للعموم ، وعدم إنكاره عليه ، مع علمه به ، وعدم الغفلة والذهول عنه ، مخصص لذلك العام عند الاكثرين ، خلافا لطائفة شاذة

ودليل ذلك أن تقريره له عليه ، دليل على جواز ذلك الفعل له ، وإلا كان فعله منكراً ، ولو كان كذلك ، لاستحال من النبي صلى الله عليه وسلم ، السكوت عنه وعدم النكير عليه . واذا كان التقرير دليل الجواز ، وإن أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً أو نسخه عن ذلك الواحد بعينه ، لكنه بعيد ، واحتمال تخصيصه من العموم أولى وأقرب ، لما قررناه فيما تقدم . وعند ذلك ، فان أمكن تعقل معنى أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم . فكل من كان مشاركا له فى ذلك المعنى فهو مشارك له فى تخصيصه عن ذلك العام بالقياس عليه . عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل لحمل التخصيص . وأما إن لم يظهر المعنى الجامع فلا

فان قيل : التقرير لاصيغة له . فلا يقع فى مقابلة ما له صيغة . فلا يكون مخصصا للعموم . وبتقدير أن يكون مخصصا فلا بد وأن يكون غير ذلك الواحد مشاركا له فى حكمه وإلا فلو لم يكن غير ذلك الواحد مشاركا له فى حكمه . لصرح النبي . ﷺ بتخصيصه بذلك الحكم . دون غيره دفعا لمحذور التلبيس على الامة . باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد فى حكمه . لقوله ﷺ « حكمى علي الواحد حكمى على الجماعة »

قلنا : وان كان التقرير لاصيغة له ، غير أنه حجة قاطعة فى جواز الفعل ، نفياً للخطأ عن النبي ، صلي الله عليه وسلم ، بخلاف العام . فانه ظني محتمل للتخصيص ، فكان موجباً لتخصيصه . وما ذكروه من وجوب المشاركة فبعيد . وذلك ، لأن حكم ذلك الواحد لا يخلو : إما أن يكون له أو عليه . فان كان له ، فقوله « حكمى علي الواحد حكمى على الجماعة » لا يكون مرتبطاً به ، وإن كان عليه فقوله « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » إنما يكون حجة موهمة لمشاركة الجماعة لذلك الواحد ، أن لو كان

قوله (حكمي) عاما فى كل حكم ، وهو غير مسلم . وإذا لم يكن ذلك حجة عامة ، فلا تدليس ولا تلبيس . وبتقدير مشاركة الامة لذلك الواحد في ذلك الحكم ، يكون نسخاً ، ولايكون تخصيصاً ، كما ظن بعضهم

المسألة العاشرة

مذهب الشافعي في القول الجديد ، ومذهب أكثر الفقهاء والاصوليين ، أن مذهب الصحابي إذا كان على خلاف ظاهر العموم ، وسواء كان هو الراوى ، أولم يكن، لايكون مخصصاً للعموم ، خلافا لاصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى بن أبان وجماعة من الفقهاء

ودليله أن ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل بها باتفاق القائلين بالعموم . ومذهب الصحابي ليس بحجة علي ماسنبينه ، فلا يجوز ترك العموم به

فان قيل : إذا خالف مذهب الصحابي العموم ، فلا يخلو ، إما أن يكون ذلك لدليل ، أولالدليل لاجائز أن يكون لا لدليل والا وجب تفسيقه ، والحكم بخروجه عن العدالة ، وهوخلاف الاجماع وان كان ذلك لدليل ، وجب تخصيص العموم به ، جمعاً بين الدليلين ، إذ هو أولى من تعطيل أحدهما ، كما علم غير مرة

قلنا . مخالفة الصحابي للعموم إنما كانت لدليل عن له فى نظره ، وسواء كان في نفس الامر مخطئاً فيه ، أو مصيباً . فلذلك لم نقض بتفسيقه ، لكونه مأخوذا باتباع اجتهاده وما أوجبه ظنه . ومع ذلك ، فلا يكون ماعن له في نظره حجة متبعة بالنسبة إلي غيره ، بدليل جواز مخالفة صحابي آخر له من غير تفسيق ، ولا تبديع . واذا لم يكن ماصار اليه حجة واجبة الاتباع بالنسبة إلى الغير ، فلايكون مخصصا لظاهر العموم المتفق علي صحة الاحتجاج به مطلقا

المسالة الحادية عشرة

إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص ، فورد خطاب عام بتحريم الطعام ، كقوله (حرمت عليكم الطعام) فقد اتفق الجمهور من العلماء على إجراء اللفظ على عمومه فى تحريم كل طعام ، على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره ، وأن العادة لاتكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لابى حنيفة ، وذلك لان الحجة إنما هى في اللفظ الوارد ، وهو مستغرق لكل مطعوم بلفظه ، ولا ارتباط له بالعوائد ، وهو حا كم على العوائد ، فلا تكون العوائد حا كمة عليه

فان قيل : إذا منعتم من تجويز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ الطعام علي ماهو المعتاد المتعارف عند المخاطبين ، فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته فى اللغة بالعادة ، وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الاربع ، وان كان لفظ الدابة عاماً في كل مايدب ، وكتخصيص اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد ، حتى إنه لايفهم من إطلاق لفظ الدابة والثمن غير ذوات الاربع والنقد الغالب فى البلد

قلنا : الفرق بين الامرين أن العادة في محل النزاع إنما هي مطردة فى اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص ، لافى تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص ، فلا يكون ذلك قاضياً على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه علي الوضع الاصلى ، وهذا بخلاف لفظ الدابة . فانه صار يعرف الاستعمال

ظاهراً فى ذوات الاربع وضعاً ، حتى إنه لا يفهم من إطلاق لفظ الدابة غير ذوات الاربع ، فكان قاضياً على الاستعمال الاصلى ، حتى إنه لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام ، لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب ، على ماهو المفهوم لهم من لغتهم ، وفيه دقة مع وضوحه

المسألة الثانية عشرة

اتفق الجمهور على أنه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما يدل عليه العام ، لا يكون الخاص مخصصا للعام بجنس مدلول الخاص ومخرجا عنه ماسواه ، خلافا لابي ثور من أصحاب الشافعى وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم (أيما إهاب دبغ فقد طهر) فانه عام فى كل إهاب ، وقوله صلي الله عليه وسلم فى شاة ميمونة (دباغها طهورها) وانما لم يكن مخصصاً له ، لانه لا تنافى بين العمل بالخاص واجراء العام على عمومه ، ومع إمكان اجراء كل واحد على ظاهره لا حاجة إلى العمل باحدهما ومخالفة الآخر

فان قيل : فقد اخترتم أن المفهوم يكون مخصصا للعموم عند القائل به ، وتخصيص جلد الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفى الحكم عما سوى الشاة من جلود باقى الحيوانات ، فكان مخصصاً للعموم الوارد بتطهيرها

قلنا أما من نفى كون المفهوم حجة ، وأبطل دلالته كما يأتى تحقيقه ، فلا أثر لالزامه به ههنا . ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم إنما قال به فى مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة ، كما سبق فى المسألة المتقدمة ، لا فى مفهوم اللقب ، وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفى الطهارة بالدباغ عن باقى جلود الحيوانات ، كالابل والبقر وغيرها ، إلا بطريق مفهوم اللقب ، وليس بحجة ، علي ما يأتى تحقيقه . ولهذا ، فانه لو قال : (عيسى رسول الله) ، فانه لا يدل علي أن محمداً ليس برسول الله . وكذلك إذا قال (الحادث موجود) لا يدل على أن القديم ليس بموجود ، والا كان ذلك كفراً

المسالة الثالثة عشرة

اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم لا إلى كله . هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد اليه أولا ؟ اختلفوا فيه : فذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ، ومنهم من جوزه . ومنهم من توقف ، كامام الحرمين وأبى الحسين البصرى . وذلك كما في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) فانه عام فى كل الحرائر المطلقات بوائن كن أو رجعيات . ثم قال (وبعولتهن أحق بردهن) فان الضمير فيه إنما يرجع إلى الرجعيات دون البوائن ، وعلى هذا النحو

والمختار بقاء اللفظ الاول على عمومه ، وامتناع تخصيصه بما تعقبه . وذلك ، لان مقتضى اللفظ إجراؤه علي ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثانى عود الضمير إلى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم ، إذ لا أولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به ، دون البعض ، فاذا قام الدليل علي تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق ، وخولف ظاهره ، لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخير ، بل يجب اجراؤه على ظاهره ، إلى أن يقوم الدليل علي تخصيصه

فان قيل انما يلزم مخالفة ظاهر ما اقتضاه الضمير من العود الى كل المذكور السابق ، اذا أجرينا اللفظ السابق على عمومه ، وليس القول باجرائه على عمومه ، ومخالفة ظاهر الضمير أولى من إجراء ظاهر الضمير على مقتضاه ، وتخصيص المذكور السابق ، واذا لم يترجح أحدهما وجب الوقف

قلنا بل إجراء اللفظ المتقدم علي عمومه ، وتخصيص المتاخر أولى من العكس ، لان دلالة الاول ظاهرة ، ودلالة الثانى غير ظاهرة ، ولا يخفى أن دلالة المظهر ، أقوى من دلالة المضمر ، فكان راجحاً

المسألة الرابعة عشرة

القائلون بكون العموم والقياس حجة ، اختلفوا فى جواز تخصيص العموم بالقياس : فذهب الأئمة الأربعة والاشعرى وجماعة من المعتزلة ، كأبى هاشم وأبى الحسين البصرى إلى جوازه مطلقاً ، وذهب الجبائى وجماعة من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس ، وذهب بن سريج وغيره من أصحاب الشافعي إلى جواز التخصيص بجلى القياس دون خفيه ، وذهب عيسى بن أبان والكرخى إلى جواز التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره ، غير أن الكرخى اشترط أن يكون العام مخصصاً بدليل منفصل ، وأطلق عيسى بن أبان ، ومنهم من جوز التخصيص بالقياس ، إذا كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم دون غيره ، وذهب القاضى أبو بكر وإمام الحرمين إلى الوقف

والمختار أنه اذا كانت العلة الجامعة فى القياس ثابتة بالتأثير ، أى بنص أو إجماع ، جاز تخصيص العموم به ، وإلا فلا

أما اذا كانت العلة مؤثرة ، فلأنها نازلة منزلة النص الخاص ، فكانت مخصصة للعموم ، كتخصيصه بالنص ، كما سبق تعريفه

وأما إذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة ، فانما قلنا بامتناع التخصيص بها للاجمال والتفصيل : أما الاجمال فهو أن العام في محل التخصيص : إما أن يكون راجحاً على القياس المخالف له ، أو مرجوحاً ، أو مساوياً : فان كان راجحاً ، امتنع تخصيصه بالمرجوح وإن كان مساوياً ، فليس العمل بأحدهما أولى من الآخر . وإنما يمكن التخصيص بتقدير أن يكون القياس فى محل المعارضة راجحاً ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . وأما التفصيل ، فهو أن العموم ظاهر فى كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته ، وجهة ضعفه غير خارجة عن احتمال تخصيصه أو كذب الراوى ، ان كان العام من أخبار الآحاد

وأما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جداً ، وذلك ، لانه ، وان كان متناولا ، لمحل المعارضة بخصوصه ، الا أنه يحتمل أن يكون دليل حكم الأصل من أخبار الآحاد التى يتطرق إليها الكذب وبتقدير أن يكون طريق إثباته قطعياً ، فيحتمل أن يكون المستنبط القياس ليس أهلا له . وبتقدير أن يكون أهلا ، فيحتمل أن لا يكون الحكم في نفس الأمر معللا بعلة ظاهرة . وبتقدير أن يكون معللا بعلة ظاهرة ، فلعلها غير ماظنه القائس علة ، ولم يظهر عليها ، أو أنه أخطأ فى طريق إثبات العلة ، فأثبتها بما لا يصلح للاثبات ، وبتقدير أن تكون العلة ماظنه فلعله ظن وجودها فى الفرع ولا ، وجود لها فيه . وبتقدير أن تكون موجودة فيه ، يحتمل أن يكون قد وجد فى الفرع مانع السبب

أو مانع الحكم ، أو فات شرط السبب فيه أو شرط الحكم ، فكان العموم لذلك راجحاً . كيف وأن العموم من جنس النصوص ، والنص غير مفتقر في العمل به فى جنسه إلى القياس ، والقياس متوقف فى العمل به على النص لأنه ان ثبت كونه حجة بالنص فظاهر ، وان كان بالاجماع ، فالاجماع متوقف على النص ، فكان القياس متوقفاً على النص ، فكان جنس النص لذلك راجحاً . ولذلك وقع القياس مؤخراً فى حديث معاذ فى العمل به عن العمل بالكتاب والسنة حيث قال له النبي ، صلى الله عليه وسلم ، حين بعثه إلى اليمن قاضياً « بم تحكم ؟ — قال : بكتاب الله — قال : فان لم تجد ؟ — قال : بسنة رسول الله — قال : فان لم تجد ؟ — قال : أجتهد رأيي — فقال ، صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله » ومقتضى ذلك أن لا تتقدم السنة على الكتاب . غير أنا خالفناه فى تقديم خاص السنة على عام الكتاب . فوجب العمل به فيما عداه

وهذه الاحتمالات كلها إن لم توجب الترجيح ، فلا أقل من المساواة . وعلى كلا التقديرين ، فيمتنع تخصيص العام بالقياس

فان قيل : القول بالوقف خلاف الاجماع قبل وجود الواقفية ، إذ الأمة مجمعة على تقديم أحدهما ، وإن اختلفوا فى التعيين ، ولأن القول بالوقف مما يفضى الى تعطيل الدليلين عن العمل بهما ، والمحذور فيه فوق المحذور فى العمل بأحدهما ، فالعمل بالقياس أولى ، لانا لو عملنا بالعموم لزم منه إبطال العمل بالقياس مطلقا . ولو عملنا بالقياس ، لم يلزم منه إبطال العموم مطلقاً ، لامكان العمل به فيما عدا صورة التخصيص . ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ، ولو من وجه ، أولى من العمل باحدهما وتعطيل الآخر

قلنا : نحن لا نقول بالوقف لما بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس . وبتقدير القول بالوقف ، لا نسلم إجماع الامة على إبطاله ، بل غايته أن كل واحد رأى ترجيحاً فيما ذهب اليه ، وذلك لا يدل على إجماعهم على إبطال الوقف ، إلا أن يوجد منهم التصريح بذلك ، وهو غير مسلم . ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى نفى ما أثبته ، أو إثبات ما نفاه فلان لا يكون قاطعاً بابطاله عند توقفه فى نفى ما أثبته ، أو إثبات ما نفاه ، أولى

قولهم إن العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم ، قلنا فى محل المعارضة أو فى غيرها ؟ الاول ممنوع ، والثانى مسلم . والنزاع إنما وقع في الترجيح فى محل المعارضة دون غيره

وبالجملة ، فلا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف أو الترجيح ، على حسب ما يظهر في نظره فى آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة للتفاوت أو التساوى من غير تخطئة إذ الادلة فيها نفياً وإثباتاً ، ظنية ، غير قطعية ، فكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية ، خلافا للقاضي أبى بكر

ويجب أن نختم الكلام فى أدلة التخصيص بالفرق بين التخصيص والاستثناء

أما على رأى من يزعم أن الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة كما سبق ، فلا خفاء بأن الاستثناء لا يكون تخصيصا بل هو مباين له . وأما من يرى أن الاستثناء تخصيص ، فهو نوع من التخصيص عنده ، فكل استثناء تخصيص ، وليس كل تخصيص استثناء وذلك لان الاستثناء لا بد وأن يكون متصلا بالمستثنى منه ، على ما تقدم تقريره ، وأنه لا يثبت بقرائن الاحوال ، بخلاف غيره من أنواع التخصيص . وعلى هذا ، يكون الحكم فى التخصيص بذكر الشرط والغاية أيضاً

الصنف السادس — في المطلق والمقيد

أما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الاثبات

فقولنا (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق . وقولنا (في سياق الاثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي ، فانها تعم جميع ماهو من جنسها ، وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق ، وذلك كقولك في معرض الامر « اعتق رقبة » أو مصدر الامر كقوله « فتحرير رقبة » أوالاخبار عن المستقبل كقوله « سأعتق رقبة » ولا يتصور الا طلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي ، كقوله « رأيت رجلا » ضرورة تعينه من إسناد الرؤية اليه

وإن شئت قلت هو اللفظ الدال علي مدلول شائع في جنسه

فقولنا (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره ، وقولنا (دال) احتراز عن الالفاظ المهملة ، وقولنا (علي مدلول) ليعم الوجود والعدم ، وقولنا (شائع في جنسه) احترازعن أسماء الاعلام ، وما مدلوله معين أو مستغرق

وأما المقيد فانه يطلق باعتبارين : الاول ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين ، كزيد وعمرو وهذا الرجل ، ونحوه ، الثاني ما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك « دينار مصرى ، ودرهم مكى » وهذا النوع من المقيد ، وان كان مطلقاً في جنسه من حيث هو دينار مصرى ودرهم مكى ، غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم ، فهو مطلق من وجه ، ومقيد من وجه

واذا عرف معنى المطلق والمقيد ، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه ، والمختلف فيه ، والمزيف ، والمختار ، فهو بعينه جار في تقييد المطلق ، فعليك باعتباره ونقله إلى ههنا

ونزيد مسألة أخرى ، وهي أنه اذا ورد مطلق ومقيد ، فلا يخلو ، إما أن يختلف حكمهما ، أو لا يختلف : فان اختلف حكمهما . فلا خلاف في امتناع حمل أحدهما على الآخر ، وسواء كانا مأمورين أو منهيين ، أو احدهما مأموراً والآخر منهياً ، وسواء اتحد سببهما أو اختلف ، لعدم المنافاة في الجمع بينهما إلا في صورة واحدة ، وهي ما اذا قال مثلا في كفارة الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « لا تعتقوا رقبة كافرة » فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة . وعليك باعتبار أمثلة هذه الاقسام ، فانها سهلة

وأما إن لم يختلف حكمهما ، فلا يخلو اما أن يتحد سببهما ، أو لا يتحد : فان اتحد سببهما ، فاما أن يكون اللفظ دالا على اثباتهما أونفيهما ، فان كان الاول ، كما لو قال في الظهار « اعتقوا رقبة » ثم قال « اعتقوا رقبة مسلمة » فلا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا ، وانما كان كذلك ، لان من عمل بالمقيد فقد وفى بالعمل بدلالة المطلق ، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد ، فكان الجمع هو الواجب والاولى

فان قيل بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته ، بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق ، وليس مخالفة المطلق ، واجراء المقيد على ظاهره أولى من تأويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على اطلاقه

قلنا : بل التقييد أولى من التأويل لثلاثة أوجه .

الاول أنه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ، ولا كذلك في التأويل

الثانى أن المطلق اذا حمل على المقيد ، فالعمل به فيه لا يخرج عن كونه موفياً للعمل باللفظ المطلق فى حقيقته ، ولهذا لو أداه قبل ورود التقييد ، كان قد عمل باللفظ في حقيقته ، ولا كذلك فى تأويل المقيد وصرفه عن جهة حقيقته الى مجازه

الثالث أن الخروج عن العهدة بفعل أي واحد كان من الآحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه لغة ، بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التقييد . ولا يخفى أن المحذور فى صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة أعظم من صرفه عما لم يدل عليه بلفظه لغة

وأما ان كان دالا علي نفيهما أو نهى عنهما ، كما لو قال مثلا فى كفارة الظهار « لا تعتق مكاتباً كافراً » فهذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلولها ، والجمع بينهما في النفى ، إذ لا تعذر فيه

وأما ان كان سببهما مختلفاً كقوله تعالى فى كفارة الظهار « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة » وقوله تعالى فى القتل الخطأ « ومن يقتل مؤمناً خطأ ، فتحرير رقبة مؤمنة » فهذا مما اختلف فيه . فنقل عن الشافعى ، رضي الله عنه ، تنزيل المطلق على المقيد فى هذه الصورة ، لكن اختلف الاصحاب فى تأويله . فمنهم من حمله على التقييد مطلقاً من غير حاجة الى دليل آخر ، ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق ، وهو الاظهر من مذهبه . وأما أصحاب أبى حنيفة فانهم منعوا من ذلك مطلقاً

ولنذكر حجة كل فريق ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار

أما حجة من قال بالتقييد من غير دليل ، فهى أن كلام الله تعالى متحد فى ذاته ، لا تعدد فيه فاذا نص على اشتراط الايمان فى كفارة القتل ، كان ذلك تنصيصاً على اشتراطه فى كفارة الظهار ، ولهذا حمل قوله تعالى « والذاكرات » على قوله في أول الآية « والذاكرين الله كثيرا » من غير دليل خارج وهذا مما لا اتجاه له ، فان كلام الله تعالى إما أن يراد به المعنى القائم بالنفس ، أو العبارات الدالة عليه . والاول ، وإن كان واحداً لا تعدد فيه ، غير أن تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلق ، ولا يلزم من تعلقه بأحد المختلفين بالاطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ، أو غير ذلك ، أن يكون متعلقاً بالآخر ، وإلا كان أمره ونهيه ببعض المختلفات أمراً ونهياً بباقي المختلفات ، وهو محال متناقض ، بل وكان يلزم من تعلقه بالصوم المقيد فى الحج بالتفريق ، حيث قال تعالى « فصيام ثلاثة أيام في الحج ، وسبعة إذا رجعتم » وبالتتابع في الظهار حيث قال « فصيام شهرين متتابعين » أن يتقيد الصوم المطلق فى اليمين ، إما بالتتابع أو التفريق ، وهو محال أو بأحدهما دون الآخر ، ولا أولوية . كيف وإنه يلزم من تقييده بأحدهما دون الآخر ، إبطال ماذكروه من أن التنصيص على أحد المختلفين يكون تنصيصاً على الآخر . وإن أريد بالعبارة الدالة ، فهي متعددة غير متحدة ، ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الأشياء المختلفة ، دلالته على غيره ، وإلا لزم من ذلك المحال الذى قدمنا لزومه فى الكلام النفسانى

وأما ماذكروه من حمل الذاكرات على الذاكرين الله كثيرا فلا نسلم أن ذلك من غير دليل . ودليله أن قوله تعالى « والذاكرات » معطوف على قوله (والذاكرين الله كثيراً) ولا استقلال له بنفسه ، فوجب رده إلى ماهو معطوف عليه ومشارك له فى حكمه

وأما حجة أصحاب أبى حنيفة ، فانهم قالوا : إذا امتنع التقييد من غير دليل لما سبق . فلا بد من دليل ولا نص من كتاب أو سنة يدل على ذلك ، والقياس يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن

العهدة بأى شي كان ، مما هو داخل تحت اللفظ المطلق ، كما سبق تقريره، فيكون نسخاً. و نسخ النص لايكون بالقياس

ولقائل أن يقول : لانسلم أنه يلزم من القياس نسخ النص المطلق ، بل تقييده ببعض مسمياته وذلك لايدل على تخصيص العام بالقياس عندكم ، فكذلك التقييد . كيف وإن لفظ (الرقبة) مطلق بالنسبة إلى السليمة والمعيبة ، وقد كان مقتضى ذلك أيضاً الخروج عن العهدة بالمعيبة ، وقد شرطتم صفة السلامة، ولم يدل عليه نص من كتاب أوسنة ، وإن كان بالقياس ، فاما أن يكون نسخاً: أولا يكون نسخاً : فان كان الاول ، فقد بطل قولكم إن النسخ لا يكون بالقياس ، وإن لم يكن نسخاً ، فقد بطل قولكم إن رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخاً

واما حجة من قال بالتقييد ، بناء علي القياس فالوجه فى ضعفه ماسبق فى تخصيص العام بالقياس فعليك بنقله الى ههنا

والمختار أنه إن كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثراً أى ثابتا بنص أوإجماع ، وجب القضاء بالتقييد ، بناء عليه، وان كان مستنبطاً من الحكم المقيد، فلا كما ذكرناه فى تخصيص العموم

الصنف السابع — فى المجمل

ويشتمل على مقدمة ومسائل

أما المقدمة ففى معنى المجمل . وهو في اللغة مأخوذ من الجمع ، ومنه يقال « أجمل الحساب » اذا جمعه ورفع تفاصيله . وقيل هو المحصل ، ومنه يقال « جملت الشيء اذا حصلته » هكذا ذكره صاحب المجمل فى اللغة

وأما فى اصطلاح الاصوليين ، فقال بعض أصحابنا : وهو اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ، وهو فاسد ، فانه ليس بمانع ولاجامع

أما أنه ليس بمانع ، فلانه يدخل فيه اللفظ المهمل ، فانه لا يفهم منه شيء عند إطلاقه ، وليس بمجمل ، لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة ، والمهمل لادلالة له، ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه ليس بمجمل مع أنه لا يفهم منه شيء عند اطلاقه ، لان مدلوله ليس بشيء بالاتفاق

وأما أنه ليس بجامع ، فلان اللفظ المجمل المتردد بين محامل ، قد يفهم منه شيء ، وهو انحصار المراد منه فى بعضها ، وان لم يكن معيناً . وكذلك ماهو مجمل من وجه ، ومبين من وجه، كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فانه مجمل ، وان كان يفهم منه شيء

فان قيل . المراد منه أنه الذى لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ماهو مجمل، ففيه تعريف المجمل بالمجمل ، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع . كيف وان الاجمال كما أنه قد يكون فى دلالة الالفاظ، فقد يكون فى دلالة الافعال ، وذلك كما لو قام النبي صلي الله عليه وسلم ، من الركعة الثانية ، ولم يجلس جلسة التشهد الوسط ، فانه متردد بين السهو الذى لادلالة له على جواز ترك الجلسة ، وبين التعمد الدال على جواز تركها . واذا كان الاجمال قد يعم الاقوال والافعال ، فتقييد حد المجمل باللفظ يخرجه عن كونه جامعاً ، وبهذا يبطل ماذكره الغزالى في حد المجمل من أنه اللفظ الصالح لاحد معنيين الذى لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ، ولا بعرف الاستعمال

وذكر أبو الحسين البصري فيه حدين آخرين . الاول أنه الذى لا يمكن معرفة المراد منه، ويبطل

بالالفاظ المهملة ، وباللفظ الذى هو حقيقة فى شيء ، فانه اذا أريد به جهة مجازه ، فانه لا يفهم المراد منه ، وليس بمجمل

الثانى قال : المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين فى نفسه ، واللفظ لا بعينه ، قال وهذا بخلاف قولك «اضرب رجلا» فان مدلوله واحد غير معين في نفسه ، وأى رجل ضربته جاز ، ولا كذلك لفظ القرء فان مدلوله واحد متعين فى نفسه من الطهر أو الحيض ، وفيه إشعار بتقييد الحد باللفظ حيث قال (واللفظ لا بعينه) فلا يكون جامعاً بخروج الاجمال في دلالة الفعل عنه ، كما حققناه ، وإنما يصح التقييد باللفظ ، لو أريد تحديد المجمل اللفظى خاصة

والحق فى ذلك أن يقال : المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة اليه

فقولنا (ما له دلالة) ليعم الاقوال والافعال وغير ذلك من الادلة المجملة ، وقولنا (على أحد أمرين) احتراز عما لا دلالة له إلا على معني واحد ، وقولنا (لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة إليه) احتراز عن اللفظ الذى هو ظاهر في معنى وبعيد فى غيره ، كاللفظ الذى هو حقيقة في شيء ومجاز فى شيء على ما عرف فيما تقدم

وقد يكون ذلك فى لفظ مفرد مشترك عند القائلين بامتناع تعميمه ، وذلك اما بين مختلفين ، كالعين ، للذهب والشمس ، والمختار للفاعل والمفعول ، أو ضدين كالقرء ، للطهر والحيض

وقد يكون في لفظ مركب ، كقوله تعالى « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » فان هذه مترددة بين الزوج والولى

وقد يكون ذلك بسبب التردد فى عود الضمير الى ما تقدمه كقولك « كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه» فان الضمير فى (هو) متردد بين العود الى الفقيه والى معلوم الفقيه ، والمعني يكون مختلفاً ، حتى انه اذا قيل بعوده الى الفقيه كان معناه : فالفقيه كمعلومه ، وان عاد الى معلومه ، كان معناه . فمعلومه على الوجه الذى علم

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات ، كقولك « الخمسة زوج وفرد» والمعنى مختلف ، حتى أنه ان أريد به جمع الاجزاء ، كان صادقاً ، وان أريد به جمع الصفات ، كان كاذباً

وقد يكون ذلك بسبب الوقف والابتداء ، كما فى قوله تعالى «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » فالواو في قوله (والراسخون) مترددة بين العطف والابتداء ، والمعنى يكون مختلفاً

وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة ، وذلك كما لو كان زيد طبيباً غير ماهر فى الطب وهو ماهر فى غيره ، فقلت « زيد طبيب ماهر » فان قولك (ماهر) متردد بين أن يراد به كونه ماهراً في الطب فيكون كاذبا ، و بين أن يراد به غيره فيكون صادقاً

وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعذر حمله على حقيقته ، وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة ، كما لو قال « اقتلوا المشركين » ثم قال بعد ذلك « بعضهم غير مراد لى من لفظى » فان قوله (اقتلوا المشركين) بعد ذلك يكون مجملا غير معلوم ، أو بصفة مجهولة كقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين » فان تقييد الحل بالاحصان ، مع الجهل بما هو الاحصان ، يوجب الاجمال فيما أحل ، أو باستثناء مجهول كقوله « أحلت لكم

بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم » فانه مهما كان المستثني مجملا ، فالمستثني منه كذلك ، وكذلك الكلام في تقييد المطلق

وقد يكون ذلك بسبب اخراج اللفظ في عرف الشرع عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك ، قبل بيانه لنا ، كقوله « أقيموا الصلوة ، وآتوا الزكوة ، ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » فانه يكون مجملا لعدم اشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الافعال المخصوصة ، لانه مجمل بالنسبة الى الوجوب

هذا كله في الاقوال وقد يكون ذلك في الافعال ، كما ذكرناه أولا

وتمام كشف الغطاء عن ذلك بمسائل ، وهي ثمان

المسألة الاولى

الذي صار اليه أصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري ، أن التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان ، كقوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت عليكم الميتة » لا اجمال فيه ، خلافاً للكرخي وأبي عبد الله البصري

احتج القائلون بالاجمال بأن التحليل والتحريم انما يتعلق بالافعال المقدورة ، والاعيان التي أضيف اليها التحليل والتحريم غير مقدورة لنا ، فلا تكون هي متعلق التحليل والتحريم ، فلا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق ذلك ، حذراً من اهمال الخطاب بالكلية ، ويجب أن يكون ذلك بقدر ما تندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل . وعلى هذا ، فيمتنع اضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين ، من الافعال ، وليس اضمار البعض أولى من البعض ، لعدم دلالة الدليل على تعيينه ، ولانه لو دل على تعيين بعض الافعال ، لكان ذلك متعيناً من تعلق التحريم بأي عين كانت ، وهو محال

قال النافون : وإن سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحريم بنفس العين ، ولكن متى يحتاج الى الاضمار اذا كان اللفظ ظاهراً بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين ، أو اذا لم يكن؟ الاول ممنوع والثاني مسلم

وبيانه أن كل من اطلع على عرف أهل اللغة ، ومارس ألفاظ العرب لا يتبادر إلى فهمه عند قول القائل لغيره « حرمت عليك الطعام والشراب ، وحرمت عليك النساء » سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب ، وتحريم وطء النساء . والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم أن يكون حقيقة ، إما بالوضع الاصلي ، أو بعرف الاستعمال ، والاجمال منتف بكل واحد منهما ولهذا ، كان الاجمال منتفياً عند قول القائل « رأيت دابة » لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع بعرف الاستعمال ، وإن كان على خلاف الوضع الاصلي . وعلى هذا ، فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني أيضاً

سلمنا أنه لا بد من الاضمار ، ولكن ما المانع من إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين ، المضاف اليها التحليل والتحريم

قولهم إن زيادة الاضمار على خلاف الاصل . قلنا : فاضمار البعض إما أن يفضي الى الاجمال ، أو لا يفضي اليه . فان كان الثاني ، فقد بطل مذهبكم ، وإن كان يفضي الى الاجمال ، فلا بد من إضمار الكل ، حذرا من تعطيل دلالة اللفظ

فلئن قالوا : إضمار البعض ، وان أفضى الى الاجمال ، فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ

مطلقا ، لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر . وأما محذور اضمار كل التصرفات فلازم مطلقاً . ولا يخفى أن التزام المحذور الدائم أعظم من التزام المحذور الذى لا يدوم

قلنا : بل التزام محذور اضمار جميع الافعال أولى من التزام محذور الاجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

الاول أن الاضمار فى اللغة اكثر استعمالا من استعمال الالفاظ المجملة ، ولولا أن المحذور فى الاضمار أقل ، لما كان استعماله أكثر

الثانى انه انعقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في وجود الاجمال فيهما ، وذلك يدل على أن محذور الاضمار أقل

الثالث انه قال ، صلى الله عليه وسلم « لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم ، فجملوها وباعوها واكلوا أثمانها » وذلك يدل علي إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم ، وإلا لما لحقهم اللعن ببيعها ولو كان الاجمال أولى من اضمار الكل ، لكان ذلك على خلاف الاولى

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية الى أن قوله تعالى « وامسحوا برؤسكم » مجمل لانه يحتمل مسح جميع الرأس ويحتمل مسح بعضه ، وليس أحدهما أولى من الآخر ، فكان مجملا

قالوا : وما روي عنه ، صلى الله عليه وسلم ، انه مسح بناصيته ، فهو بيان لمجمل الآية

واتفق النافون علي نفى الاجمال ، لكن منهم من قال انه بحكم وضع اللغة ظاهر فى مسح جميع الرأس ، وهو مذهب مالك والقاضى عبد الجبار وابن جني ، مصيرا منهم الى ان (الباء) في اللغة أصل في الالصاق ، كما سبق تعريفه ، وقد دخلت على المسح وقرنته بالرأس ، واسم الرأس حقيقة فى كله لا بعضه ، ولهذا ، لا يقال لبعض الرأس رأس ، فكان ذلك مقتضيا لمسح جميعه لغة ، وهذا ، وان كان هو الحق بالنظر الى أصل وضع اللغة ، غير أن عرف استعمال أهل اللغة الطارىء علي الوضع الاصلى حاكم عليه ، والعرف من اهل اللغة في اطراد الاعتياد جار باقتضاء الصاق المسح بالرأس فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض ، ولهذا ، فانه اذا قال القائل لغيره « امسح يدك بالمنديل » لا يفهم منه أحد من اهل اللغة أنه أوجب عليه الصاق يده بجميع المنديل ، بل بالمنديل . إن شاء بكله . وان شاء ببعضه . ولهذا . فانه يخرج عن العهدة بكل واحد منهما

وكذلك اذا قال « مسحت يدى بالمنديل » فالسامعون يجوزون أنه مسح بكله وببعضه ، غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل أو البعض ، بل بالقدر المشترك بين الكل والبعض . وهو مطلق مسح ويجب أن يكون كذلك . نفيا للتجوز والاشتراك في العرف . وهذا هو مذهب الشافعى . رضى الله عنه . واختيار القاضي عبد الجبار وأبى الحسين البصرى

وعلى كل تقدير . فلا وجه للقول بالاجمال . لا بالنظر الى الوضع اللغوى الاصلي . ولا بالنظر الى عرف الاستعمال

المسألة الثالثة

مذهب الجمهور أنه لا إجمال فى قوله صلي الله عليه وسلم « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » وقال أبو الحسين البصرى وأبو عبدالله البصرى وغيرهما إنه مجمل ، مصيرا منهم إلى أن اللفظ بوضعه لغة يقتضي

رفع الخطا والنسيان في نفسه ، وهو محال مع فرض وقوعه فيجل منصب النبي عن تقيه . وعند ذلك ، فاما أن يضمر نفى جميع أحكامه أو بعضها ، لاسبيل الى الأول ، لان الاضمار على خلاف الأصل ، وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ ، فيجب الاقتصار فيه على أقل ماتندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام . كيف وانه يمتنع إضمار نفى جميع الاحكام ، لان من جملتها لزوم الضمان وقضاء العبادة ، وهو غير منفى بالاجماع . ثم ذلك الحكم المضمر لايمكن القول بتعيينه لعدم دلالة اللفظ عليه ، فلم يبق الا أن يكون غير معين ، ويلزم منه الاجمال

قال النافون للاجمال : وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطا والنسيان ، فانما يلزم الاضمار ان لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة فى نفي المؤاخذة والعقاب قبل ورود الشرع ، وليس كذلك . ولهذا فان كل من عرف عرف أهل اللغة لايتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده « رفعت عنك الخطأ والنسيان » فى أن مراده من ذلك رفع المؤاخذة والعقاب

والاصل أن كل مايتبادر الى الفهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه ، إما بالوضع الاصلى ، أوالعرف الاستعمالى . وذلك لا اجمال فيه ولا تردد

فان قيل : لو كان عرف الاستعمال كما ذكرتموه لارتفع عنه الضمان لكونه من جملة المؤاخذات والعقوبات

قلنا : عنه جوابان

الاول أنا لا نسلم أن الضمان ، من حيث هو ضمان ، عقوبة ولهذا يجب فى مال الصبي والمجنون ، وليسا أهلا للعقوبة ، وكذلك يجب على المضطر فى المخمصة إذا أكل مال غيره ، مع أن الاكل واجب عليه حفظاً لنفسه ، والواجب لاعقوبة على فعله ، وكذلك يجب الضمان على من رمى الى صف الكفار فاصاب مسلماً ، مع أنه مأمور بالرمى ، وهو مثاب عليه

الثانى وان سلمنا أنه عقاب ، لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب ، وذلك أسهل من القول بالاجمال

المسألة الرابعة

اختلفوا فى قوله ، ﷺ « لا صلاة الا بطهور ، ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ، ولا نكاح الا بولي وشاهدى عدل » ونحوه

فمذهب الكل أنه لا اجمال فيه ، خلافاً للقاضي أبي بكر وأبي عبدالله البصرى ، فانهما قالا باجماله لان حرف النفى دخل على هذه المسميات مع تحققها ، فلا بد من اضمار حكم يلحق ، وتمام تقريره كما مر في المسألة المتقدمة

والمختار أنه لا اجمال فى هذه الصور ، لانه لا يخلو اما أن يقال بان الشارع له في هذه الاسماء عرف أولا عرف له فيها ، بل هي منزلة على الوضع اللغوي

فان قيل بالاول ، فيجب تنزيل كلام الشارع على عرفه ، إذ الغالب منه أنه انما يناطقنا فيما له فيه عرف بعرفه ، فيكون لفظه منزلا على نفي الحقيقة الشرعية من هذه الامور ، ونفى الحقيقة الشرعية ممكن . والاصل حمل الكلام على ماهو حقيقة فيه . وعلى هذا ، فلا اجمال ، وان كان مسمى هذه الامور بالوضع اللغوى غير منفي

وإن قيل بالثاني ، فالاجمال أيضاً إنما يتحقق ان لو لم يكن اللفظ ظاهراً بعرف استعمال أهل اللغة قبل ورود الشرع في مثل هذه الالفاظ في نفي الفائدة والجدوى ، وليس كذلك

وبيانه أن المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه . ومنه قولهم « لاعلم الا ماتقع ، ولا كلام الا ماأفاد ، ولا حكم الا لله ، ولا طاعة الا له ولا بلد الا بسلطان » الى غير ذلك . واذا كان النفي محمولا على نفي الفائدة والجدوى ، فلا اجمال فيه . وان سلمنا أنه لاعرف للشارع ، ولا لاهل اللغة في ذلك ، وأنه لابد من الاضمار غير أن الاتفاق واقع على أنه لاخروج للمضمر ههنا عن الصحة والكمال وعند ذلك ، فيجب اعتقاد ظهوره في نفي الصحة والكمال لوجهين

الاول أنه أقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال « لاصلاة ، لاصوم إلا بكذا » فقد دل على نفي أصل الفعل بدلالة المطابقة ، وعلى صفاته بدلالة الالتزام ، فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة ، تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل

الثاني أنه إذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه ، فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على أقرب المجازات الشبيهة به ، ولا يخفى أن مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم أكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه أحد الامرين دون الآخر ، فكان الحمل عليه أولى

فان قيل ماذكرتموه معارض من وجهين : الاول أنه يلزم منه الزيادة في الاضمار والتجوز المخالف للاصل ، الثاني أن حمله على نفي الكمال دون الصحة مستيقن ، من حيث إنه يلزم من نفي الصحة نفي الكمال ، ولا عكس ، وإذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال

قلنا : بل الترجيح لما ذكرناه ، لانه لايلزم منه تعطيل دلالة اللفظ ، بخلاف ماذكرتموه ، ولانه على وفق النفي الاصلي ، وما ذكرتموه على خلافه ، فكان ماذكرناه أولى . وعلى هذا ، فقوله صلى الله عليه وسلم « لاعمل إلا بنية ، وانما الاعمال بالنيات » وان لم يكن للشارع فيه عرف ، كما في الصلاة والصوم ونحوهما ، فعرف أهل اللغة في نفيه نفي الفائدة والجدوى ، كما قررناه فيما تقدم ، فلا إجمال فيه أيضاً ، خلافاً لابي الحسين البصري وأبي عبد الله البصري وغيرهما من المعتزلة

المسألة الخامسة

اختلفوا في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقال بعض الاصوليين ان لفظ القطع واليد مجمل . أما الاجمال في القطع ، فلانه يصدق إطلاقه على بينونة العضو من العضو ، وعلى شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح ، من غير إبانة للعضو . ولذلك يقال عندما إذا جرح يده في بعض الاعمال ، كبرى القلم وغيره « قطع يده » وأما الاجمال في اليد ، فلان لفظ اليد يطلق على جملتها إلى المنكب ، وعليها الى المرفق ، وعليها الى الكوع ، وليس أحد هذه الاحتمالات أظهر من الآخر ، فكان لفظ اليد والقطع ، مجملا

وذهب الباقون إلى خلافه متمسكين في ذلك بالاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فهو أن إطلاق لفظ اليد على ماذكر من المحامل ، وكذلك إطلاق لفظ القطع ، اما أن يكون حقيقة في الكل أو هو حقيقة في البعض مجاز في البعض ، فان كان حقيقة في الكل ، فاما أن يكون مشتركا ، أو متواطئاً : القول بالاشتراك يلزم منه الاجمال في الكلام ، وهو على خلاف

الاصل . وان كان الثاني والثالث ، فليس بمجمل . كيف وانه وان كان الاشتراك على وفق الاصل الا أن الاحتمالات ثلاثة كما ذكرناه ، ولا إجمال فيه على تقديرين منها . وهما حالة التواطىء والتجوز فى أحدهما ، وإنما يتحقق الاجمال على تقدير الاشتراك ، وهو متحد ، ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . وإذا كان حقيقة فى أحدهما دون الآخر ، فيجب اعتقاد كونه ظاهراً في كل العضو ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه ، أما عند الخصم ، فلدعواه الاجمال ، وأما عندنا فلمصيرنا إلى نفى الظهور عنه وانحصاره فى جملة مسمي العضو

وأما التفصيل فهو أن لفظ اليد ، وان أطلق على ماذكروه من الاحتمالات إلا أنه حقيقة فى جملة العضو إلى المنكب ، ومجاز فيما عداه . ودليله أنه يصح أن يقال ، إذا أبينت اليد من المرفق أو من الكوع : هذا بعض اليد لا كلها . وذلك يدل على أنه ليس حقيقة من وجهين :

الاول أن مسمى اليد حقيقة لا يصدق عليه أنه بعض اليد والثانى صحة القول بأنه ليس كل اليد ولو كان مسمى اليد حقيقة ، لما صح نفيه

وأما لفظ القطع فحقيقة فى ابانة الشيء عما كان متصلا به . فاذا أضيف القطع إلى اليد ، وكان مسمي اليد حقيقة فى جملتها إلى الكوع ، وجب حمله على إبانة مسمي اليد ، وهو جملتها ، وحيث أطلق قطع اليد عند إبانة بعض أجزائها عن بعض لايكون حقيقة ، بل تجوزاً

فان قيل : لو كان الامر على ماذكرتموه لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع ، لما فيه من مخالفة الظاهر

قلنا : وإن لزم منه مخالفة الظاهر إلا أنه أولى من القول بالاجمال فى كلام الشارع ، فكان ادراج مانحن فيه تحت الاغلب أغلب

الثانى أن القول بالاجمال مما يفضى إلى تعطيل اللفظ عن الاعمال فى الحال ، إلى حين قيام الدليل المرجح ، ولا كذلك فى الحمل علي المجاز : فانه إن لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ فى حقيقته ، وإن ظهر عمل به في مجازه ، من غير تعطيل اللفظ فى الحال ولا فى ثانى الحال

المسالة السادسة

اللفظ الوارد إذا أمكن حمله علي مايفيد معنى واحداً ، وعلى مايفيد معنيين ، قال الغزالى وجماعة من الاصوليين : هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين ، من غير ترجيح

والذى عليه الاكثر أنه ليس بمجمل ، بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين . وهذا هو المختار

وقبل الخوض في الحجاج ، لابد من تلخيص محل النزاع فنقول : اللفظ الوارد إما أن يظهر كونه حقيقة فيما قيل من المحملين مع اختلافهما ، أو كونه حقيقة في أحدهما ، مجازاً في الآخر ، أولم يظهر أحد الامرين : فان كان من القسم الاول أو الثانى ، فلا معنى للخلاف فيه ، أما الاول فلتحقق اجماله وأما الثانى فلتحقق الظهور فى أحد المحملين : وانما النزاع فى القسم الثالث ، ويجب اعتقاد نفى الاجمال فيه ، للاجمال والتفصيل : أما الاجمال فما تقدم فى المسألة المتقدمة . وأما التفصيل فهو أن الكلام انما وضع للافادة ، ولا سيما كلام الشارع . ولا يخفى أن مايفيد معنيين أكثر فى الفائدة ، فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهراً فيه

فان قيل : هذا الترجيح معارض بترجيح آخر ، وهو أن الغالب من الالفاظ الواردة هي المفيدة

لمعنى واحد ، بخلاف المفيد لمعنيين . وعند ذلك فاعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب أغلب

قلنا : يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه ، وذلك لانه لا يخلو إما أن يقال بالتساوي بين الاحتمالين أو التفاوت :

القول بالتساوى يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا ، الى حين قيام الدليل ، وذلك على خلاف الاصل

وإن قيل بالتفاوت والترجيح ، فاما أن يكون فيما يفيد معنى واحداً ، أو فيما يفيد معنيين: لاسبيل الى الاول ، إذ القائل قائلان : قائل يقول بالاجمال ، ففيه نفى الترجيح عن المعنيين ، وقائل يقول بأنه ظاهر راجح فيما يفيد معنيين دون ما يفيد معنى واحداً ، فقد وقع الاتفاق على نفى الترجيح فيما يفيد معنى واحداً ، فتعين الترجيح لما يفيد معنيين

المسألة السابعة

اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا أمكن حمله على حكم شرعي مجدد ، وأمكن حمله على الموضوع اللغوى : اختلفوا فيه

فذهب الغزالى الى انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية ، وذهب غيره الى أنه ظاهر في الحكم الشرعى ، وهو المختار . وذلك مثل قوله ، صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » فانه يحتمل انه أراد به انه كالصلاة حكما . في الافتقار الى الطهارة ، ويحتمل انه أراد به أنه مشتمل على الدعاء الذى هو صلاة لغة ، وكقوله ، صلى الله عليه وسلم « الاثنان فما فوقهما جماعة » فانه يحتمل انه أراد به انهما جماعة حقيقة ، ويحتمل انه أراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها ، وانما قلنا بكونه ظاهراً فى الحكم الشرعى للاجمال والتفصيل :

أما الاجمال فما ذكرناه فيما تقدم

وأما التفصيل فهو انه ، صلى الله عليه وسلم ، إنما بعث لتعريف الاحكام الشرعية ، التى لا تعرف إلا من جهته لا لتعريف ما هو معروف لاهل اللغة ، فوجب حمل اللفظ عليه لما فيه من موافقة مقصود البعثة

فان قيل : ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله ، وبيانه أن حمل اللفظ على الحكم الشرعي ، المجدد مخالف للنفى الاصلى ، بخلاف الحمل على الموضوع الاصلى

قلنا : إلا انا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي ، كانت فائدة لفظ الشارع التأكيد بتعريف ما هو معروف لنا ، ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعى . كانت فائدته التأسيس وتعريف ما ليس معروفا لنا ، وفائدة التأسيس أصل ، وفائدة التأكيد تبع ، فكان حمله على التأسيس أولى

المسألة الثامنة

إذا ورد لفظ الشارع ، وله مسمى لغوى ، ومسمى شرعي عند المعترف بالاسماء الشرعية ، قال القاضي أبو بكر تفريعاً على القول بالاسماء الشرعية انه مجمل . وقال بعض أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة إنه محمول على المسمى الشرعي . وفصل الغزالى ، وقال : ما ورد فى الاثبات ، فهو للحكم الشرعي ، وما ورد فى النهي ، فهو مجمل ، ومثال ذلك فى طرف الاثبات قوله ، صلى الله عليه وسلم ، حين دخل

على عائشة ،،فقال لها « أعندك شيء ؟ — فقالت . لا — قال : إني اذا أصوم» فهو إن حمل على الصوم الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار، بخلاف حمله على الصوم اللغوي، ومثاله في طرف النهي نهيه، عليه السلام عن صوم يوم النحر، فانه إن حمل على الصوم الشرعي، دل علي تصور وقوعه لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه، بخلاف ما اذا حمل على الصوم اللغوي

والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك

أما الاول، فبيانه بما تقدم في المسألة التي قبلها، و يزيد ههنا وجه آخر في الترجيح ، وهو أن الشارع ، مهما ثبت له عرف، وإن كانت مناطقته لنا بالامور اللغوية غالبا ، غير أن مناطقته لنا بعرفه ، في موضع له فيه عرف ، أغلب :

وأما إذا ورد في طرف الترك، كقوله، ﷺ «دعي الصلاة أيام إقرائك» وكنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين، فانه لو كان اللفظ ظاهراً في الصلاة الشرعية والبيع الشرعي، لزم أن يكون ذلك متصورا لاستحالة النهي عما لا تصوره، وهو خلاف الاجماع، وأن يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي، وذلك ممتنع لما فيه من إهمال المصلحة المعتبرة المرعية في التصرف الشرعي، أو أن يقال مع ظهوره في المسمى الشرعي بتاويله وصرفه الى المسمى اللغوي، وهو على خلاف الاصل، ولا يلزم من اطراد عرف الشرع في هذه المسميات في طرف الاثبات ، مثله في طرف النهي أو النفي، وعلى ما حققناه من تقديم عرف الشرع في خطابه ، على وضع اللغة ، فيقدم ما اشتهر من المجاز الذي صار لا يفهم من اللفظ غيره، على الوضع الاصلي الحقيقي. وسواء كان ذلك التجوز بطريق نقل الكلام من محل الحقيقة الى ما هو خارج عنه، كلفظ الغائط أو بطريق تخصيصه ببعض مسمياته في الحقيقة ، كلفظ الدابة. لان العرف الطارىء غالب للوضع الاصلي ولا اجمال فيه.

الصنف الثامن — في البيان والمبين

ويشتمل على مقدمة ومسائل أما المقدمة، ففي تحقيق معنى البيان والمبين. واختلاف الناس في العبارات الدالة عليهما ، وما هو المختار في ذلك

أما البيان فاعلم أنه لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعروف ولا معلوم. وكان ذلك مما يتوقف على الدليل. والدليل مرشد إلى المطلوب . وهو العلم أو الظن الحاصل عن الدليل. لم يخرج البيان عن التعريف والدليل . والمطلوب الحاصل من الدليل. لعدم معنى رابع يفسر به البيان. فلاجرم اختلف الناس

فقال أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وغيره إن البيان هو التعريف وعبر عنه بانه إخراج الشيء عن حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي. وذهب أبو عبد الله البصري وغيره الى أن البيان هو العلم الحاصل من الدليل . وذهب القاضي أبو بكر والغزالي واكثر المعتزلة ، كالجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم الى ، أن البيان هو الدليل . وهو المختار

ويدل على صحة تفسيره بذلك أن من ذكر دليلا لغيره . وأوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا أن يقال. تم بيانه. وهو بيان حسن. إشارة الى الدليل المذكور . وإن لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع، ولا حصل به تعريفه. ولا إخراج المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي . والاصل في الاطلاق الحقيقة، والذي يخص كل واحد من التعريفين الاخرين

أما الاول فلأنه غير جامع ، لان ما يدل على الحكم بديا من غير سابقة إجمال بيان، وهو غير داخل

فى الحد، وشرط الحد أن يكون جامعاً مانعاً. كيف وفيه تجوز وزيادة. أما التجوز ففى لفظ الحيز. فانه حقيقة فى الجوهر دون غيره. وأما الزيادة فما فيه من الجمع بين الوضوح والتجلى، وأحدهما كاف عن الآخر والحد مما يوجب صيانته عن التجوز والزيادة

وأما التعريف الثانى. فلأن حصول العلم عن الدليل يسمى تبييناً. والاصل فى الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان أيضاً حقيقة. لزم منه الترادف. والاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات. تكثيرا للفائدة. ولان الحاصل عن الدليل قد يكون علما. وقد يكون ظناً. وعند ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم. دون الظن، لامعنى له. مع أن اسم البيان يعم الحالتين. واذا كان النزاع إنما هو في اطلاق أمر لفظى. فاولى بما اتبع. ما كان موافقاً للاطلاق اللغوى. وابعد عن الاضطراب ومخالفة الاصول

وإذا عرف أن البيان هو الدليل المذكور فحد البيان ما هو حد الدليل، على ما سبق فى تحريره ويعم ذلك كل ما يقال له دليل، كان مفيداً للقطع أو الظن، وسواء كان عقلياً أو حسياً، أو شرعياً أو عرفياً، أو قولا أو سكوتا، أو فعلا أو ترك فعل الى غير ذلك

وأما المبين فقد يطلق، ويراد به ما كان من الخطاب المبتدإ المستغنى بنفسه عن بيان، وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان، وقد ورد عليه بيانه، وذلك كاللفظ المجمل إذا بين المراد منه، والعام بعد التخصيص، والمطلق بعد التقييد، والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذى قصد منه الى غير ذلك

وأما المسائل فثمان.

المسألة الاولى

مذهب الاكثرين أن الفعل يكون بيانا، خلافا لطائفة شاذة. ويدل على ذلك النقل والعقل

أما النقل فما روى عنه، صلى الله عليه وسلم، انه عرف الصلاة والحج بفعله حيث قال «صلوا كما رأيتموني أصلى. وخذوا عني مناسككم»

وأما العقل، فهو أن الاجماع منعقد على كون القول بيانا، والاتيان بافعال الصلاة والحج، لكونها مشاهدة، أدل على معرفة تفصيلها من الاخبار عنها بالقول، فانه ليس الخبر كالمعاينة، ولهذا كانت مشاهدة زيد فى الدار أدل على معرفة كونه فيها من الاخبار عنه بذلك. واذا كان القول بيانا، مع قصوره فى الدلالة عن الفعل المشاهد، فكون الفعل بيانا أولى

فان قيل: أما القول فالبيان فيه إنما وقع بالقول لا بالفعل، وهو قوله «صلوا كما رأيتموني أصلى، وخذوا عني مناسككم» وأما المعقول فهو أن الفعل، وإن كان مشاهدا، غير أن زمان البيان به مما يطول، ويلزم من ذلك تأخير البيان مع امكانه بما هو أفضي اليه. وهو القول. وذلك ممتنع

قلنا: أما القول بأن البيان إنما حصل بالقول ليس كذلك فانه لم يتضمن تعريف شيء من افعال الصلاة والحج. بل غايته تعريف ان الفعل هو البيان لذلك

وأما القول بان البيان بالفعل مما يفضى إلى تأخير البيان مع إمكان تقدمه بالقول. فهو غير مسلم: بل التعريف بالقول. وذكر كل فعل بصفته وهيئته وما يتعلق به ابعد عن التشبث بالذهن من الفعل المشاهد. وربما احتيج في ذلك الى تكرير فى ازمنة تزيد على زمان وقوع الفعل بأزمنة كثيرة. على ما يشهد به العرف والعادة وإن سلمنا أن زمان التعريف بالفعل يكون أطول، فليس في ذلك ما يدل على كونه غير صالح للبيان والتعريف والخلاف إنما هو في ذلك، وقد بينا انه، مع صلاحيته للتعريف أدل من القول

قولهم انه يفضى الى تأخير البيان ، مع إمكان تقديمه بالقول . قلنا : لا يخلو إما أن لا تكون الحاجة قد دعت الى البيان في الحال ، أو دعت اليه : فان كان الاول ، فلا محذور في التأخير مع حصول البيان بما هو أدل من القول ، وإن كان الثانى ، فلا نسلم امتناع التأخير على قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ما قررناه . وبتقدير امتناعه ، فانما نسلم ذلك فيما اذا كان التأخير لا لفائدة ، فلا . وقد بينا الفائدة فى البيان بالفعل من جهة كونه أدل علي المقصود

المسالة الثانية

اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل ، وكل واحد منهما صالح للبيان ، فالبيان بماذا منهما ؟

والحق فى ذلك أنه لا يخلو إما أن يتوافقا فى البيان أو يختلفا : فان توافقا فان علم تقدم أحدهما فهو البيان لحصول المقصود به ، والثانى يكون تأكيدا ، الا اذا كان دون الاول في الدلالة ، لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه فى الدلالة . وان جهل ذلك ، فلا يخلو إما أن يكونا متساويين في الدلالة ، أو أحدهما أرجح من الآخر على حسب اختلاف الوقائع والاقوال والافعال : فان كان الاول فأحدهما هو البيان ، والآخر مؤكد من غير تعيين . وان كان كان الثانى ، فلا شبه أن المرجوح هو المتقدم لانا لو فرضنا تأخر المرجوح امتنع أن يكون مؤكدا للراجح ، إذ الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة ، والبيان حاصل دونه فكان الاتيان به غير مفيد ، ومنصب الشارع منزه عن الاتيان بما لا يفيد . ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح مقدما ، فان الاتيان بالراجح بعده يكون مفيدا للتاكيد ، ولا يكون معطلا

وأما إن لم يتوافقا فى البيان ، كما روي عنه ، ﷺ ، أنه بعد آية الحج قال « من قرن حجا الى عمرة فليطف طوافا واحدا ، ويسعى سعياً واحدا » وروى عنه صلى الله عليه وسلم ، أنه قرن فطاف طوافين ، وسعى سعيين ، فلا يخلو إما أن يعرف تقدم أحدهما ، أو يجهل . فان علم التقدم ، قال أبو الحسين البصرى : المتقدم هو البيان . فان تقدم الفعل كان الطواف الثاني واجباً . وان تقدم القول كان الطواف الثانى غير واجب ، وليس بحق ، بل الحق أن يقال : ان كان القول متقدماً ، فالطواف الثانى غير واجب ، وفعل النبى ﷺ له يجب أن يحمل علي كونه مندوبا ، والا فلو كان فعله له ، دليل الوجوب ، كان ناسخاً لما دل عليه القول . ولا يخفى أن الجمع أولى من التعطيل ، وفعله للطواف الأول يكون تأكيداً للقول . وان كان الفعل متقدماً ، فهو ، وان دل على وجوب الطواف الثاني إلا أن القول بعده يدل على عدم وجوبه ، والقول باهمال دلالة القول ممتنع ، فلم يبق إلا أن يكون ناسخا لوجوب الطواف الثانى الذى دل عليه الفعل أو أن يحمل فعله على بيان وجوب الطواف الثانى في حقه دون أمته ، وأن يحمل قوله على بيان وجوب الاول دون الثانى في حق أمته دونه ، والاشبه إنما هو الاحتمال الثانى دون الاول ، لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل

وأما إن جهل المتقدم منهما ، فالاولى إنما هو تقدير تقدم القول وجعله بيانا لوجهين :

الاول أنه مستقل بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل ، فانه لا يتم كونه بيانا دون اقتران العلم الضروى بقصد النبي ﷺ ، البيان به ، أو قول منه يدل علي ذلك . وذلك مما لا ضرورة تدعو اليه

الثانى أنا اذا قدرنا تقدم القول أمكن حمل الفعل بعده علي ندبية الطواف الثانى ، كما تقدم تعريفه . ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه إما اهمال دلالة القول ، أو كونه ناسخاً لحكم الفعل ، أو ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف الثانى في حق النبي ، ﷺ ، دون أمته ، والقول دليل عدم وجوبه فى حق أمته دونه

والاهمال والنسخ على خلاف الاصل ، والافتراق بين النبي ﷺ والامة فى وجوب الطواف الثانى مرجوح بالنظر الى ماذكرناه من التشريك ، لكون التشريك هو الغالب دون الافتراق

المسألة الثالثة

هل يجب أن يكون البيان مساويا للمبين فى القوة ، أو يجوز أن يكون أدنى منه

قال الكرخى : لا بد من المساواة . وقال أبو الحسين البصرى : يجوز أن يكون أدنى منه

وهل يجب أن يكون مساويا للمبين فى الحكم

فمنهم من قال به ، ومنهم من نفاه

والمختار فى ذلك أن يقال : أما المساواة في القوة ، فالواجب أن يقال : ان كان المبين مجملا ، كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح ، وان كان عاماً أو مطلقاً ، فلا بد وأن يكون المخصص والمقيد فى دلالته أقوي من دلالة العام على صورة التخصيص ، ودلالة المطلق على صورة التقييد . والا فلو كان مساويا لزم الوقف ، ولو كان مرجوحاً لزم منه الغاء الراجح بالمرجوح ، وهو ممتنع

وأما المساواة بينهما فى الحكم فغير واجب ، وذلك لانه لو كان مادل عليه البيان من الحكم هو مادل عليه المبين ، لم يكن أحدهما بيانا للآخر . وانما يكون أحد الامرين بيانا للآخر اذا كان دالا على صفة مدلول الآخر ، لا على مدلوله ، ومع ذلك فلا اتحاد فى الحكم

فان قيل : المراد من الاتحاد في الحكم أنه ان كان حكم المبين واجباً كان بيانه واجبا ، وان لم يكن واجبا ، لم يكن البيان واجباً

قلنا : لا يخلو إما أن لا تكون الحاجة داعية الى البيان في الحال ، أو هي داعية : فان كان الاول فالبيان غير واجب ، على ماسيأتى ، وسواء كان الحكم المبين واجبا أو لم يكن . وأن كان الثانى ، فعلى قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ماتقرر . فالبيان أيضاً لا يكون واجباً ، وان كان الحكم المبين واجباً

وأما اذا قلنا بامتناع التكليف بما لا يطاق ، فالحق ماقالوه ، وذلك لانه اذا كان المبين واجباً ، فلو لم يكن البيان واجبا ، لجاز تركه ، ويلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق ، وهو خلاف الفرض

واذا كان المبين غير واجب ، فالقول بعدم ايجاب البيان لا يفضى الى التكليف بما لا يطاق ، إذ لا تكليف فيما ليس بواجب ، لان مالا يكون واجب الفعل ، ولا واجب الترك ، فهو اما مندوب ، أو مباح ، أو مكروه . وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا تكليف فيه على ماتقدم

ولا يلزم من القول بالوجوب حذرا من تكليف مالا يطاق الوجوب مع عدم التكليف أصلا ، اللهم الا أن ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده ، على ماهو عليه من اباحة أو ندب أو كراهة ، فيكون من القسم الاول

المسألة الرابعة

فى جواز تأخير البيان : أما عن وقت الحاجة ، فقد اتفق الكل على امتناعه سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطلق ، ومدار الكلام من الجانبين فقد عرف فيما تقدم

وأما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ، ففيه مذاهب

فذهب أكثر أصحابنا وجماعة من أصحاب أبى حنيفة إلى جوازه ، وذهب بعض أصحابنا ، كابى اسحق المروزى وأبى بكر الصيرفي ، وبعض أصحاب أبى حنيفة والظاهرية ، إلى امتناعه ، وذهب الكرخي

وجماعة من الفقهاء الى جواز تأخير بيان المجمل دون غيره ، وذهب بعضهم الى جواز تأخير بيان الامر دون الخبر ، وذهب الجبائي وابنه والقاضي عبدالجبار الى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره ، وذهب أبوالحسين البصري الى جواز تأخير بيان ماليس له ظاهر كالمجمل ، ومالـه ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره ، كالعام والمطلق والمنسوخ ونحوه ، فقال يجوز تاخير بيانه التفصيلي ، ولا يجوز تاخير بيانه الاجمالي ، وهو أن يقول وقت الخطاب : هذا العموم مخصوص ، وهذا المطلق مقيد ، وهذا الحكم سينسخ

واذا عرف تفصيل المذاهب فقد احتج أصحابنا القائلون بجواز التاخير مطلقاً بحجج نقلية ، وعقلية

أما النقلية ، فالحجة الاولى منها قوله تعالى « ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم ان علينا بيانه » ووجه الاحتجاج به أنه قال (فاذا قرأناه) معناه أنزلناه ، ويدل على ذلك قوله تعالى (فاتبع قرآنه) أمر النبي ، ﷺ بالاتباع بفاء التعقيب ، لقوله (فاذا قرأناه) ولا يتصور ذلك قبل الانزال لعدم معرفته به ، وانما يكون بعد الانزال . واذا كان المراد بقوله (قرأناه) الانزال ، فقوله (ثم ان علينا بيانه) يدل على تاخير البيان عن وقت الانزال ، لان (ثم) للمهلة والتراخي على ماسبق تقريره

ولقائل أن يقول : وان كان المراد من قوله تعالى (فاذا قرأناه) الانزال ، ولكن لا نسلم أن المراد من قوله (ثم إن علينا بيانه) بيان مجمله وخصوصه وتقييده ومنسوخه ، بل المراد منه إظهاره واشهاره ، وهو على وفق الظاهر ، لان البيان هو الاظهار في اللغة ، ومنه يقال « بان لنا الكوكب الفلاني وبان لنا سور المدينة » اذا ظهر ، ويقال « بين فلان الامر الفلاني » اذا أظهره وعند ذلك ، فليس حمله على ماذكر من بيان المراد من المجمل والعام والمطلق أولى مما ذكرناه . كيف وان الترجيح لهذا المعنى من جهة أن المراد من قوله تعالى (ان علينا جمعه وقرآنه) إنما هو جميع القرآن فانه ليس اختصاص بعضه بذلك أولى من بعض . وأيضا فانه أمر النبي ، ﷺ ، بالاتباع بقوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) والامر بذلك غير خاص ببعض القرآن دون البعض اجماعاً ، ولانه لا أولوية للبعض دون البعض ولانه لو حمل ذلك على البعض دون البعض ، مع كونه غير معين في اللفظ ، كان مجملا وتكليفا له بما ليس بمعلوم له ، وهو خلاف الاصل . واذا ثبت أن المراد من قوله من أول الآية انما هو جميع القرآن فالظاهر أن يكون الضمير في قوله تعالى (ثم ان علينا بيانه) عائد إلى جميع المذكور السابق ، وهو جملة القرآن ، لا الى بعضه ، لعدم الاولوية . وانما يمكن ذلك بحمل البيان على ماذكرناه ، لا على ماذكروه لاستحالة افتقار كل القرآن الى البيان بالمعنى الذي ذكروه ، فانه ليس كل القرآن مجملا ولا ظاهراً في معنى وقد استعمل في غيره ، فكان ماذكرناه أولى . وهذا إشكال مشكل ، وفي تحريره وتقريره على هذا الوجه يتبين للناظر المتبحر فيه إبطال كل مايخبط به بعض المخبطين

وان سلمنا أن المراد به انما هو بيان المراد من الظاهر الذي استعمل في غير ماهو الظاهر منه ، لكن ما المانع أن يكون المراد به البيان التفصيلي ، كما قاله أبو الحسين البصري ؟ فان قيل . لا يمكن ذلك ، لان لفظ البيان مطلق ، فحمله على البيان التفصيلي يكون تقييدا له ، وتقييد المطلق من غير دليل ممتنع . قلنا واذا كان مطلقا ، فالمطلق لا يمكن حمله على جميع صوره ، والا كان عاما لا مطلقا ، بل غايته أنه اذا عمل به في صورة ، فقد وفي بالعمل بدلالته . وعند ذلك ، فلا يخفى أن تنزيل البيان في الآية على الاجمالي دون التفصيلي يكون تقييدا للمطلق ، وهو ممتنع من غير دليل . وان لم يقل بتنزيله عليه ، فلا حجة فيه

وان سلمنا أن المراد به البيان الاجمالي والتفصيلي ، غير انه قد تعذر العمل بظاهر (ثم) من حيث انها تدل على وجوب تأخير بيان كل القرآن ضرورة عود الضمير الى الكل ، على ماسبق . وذلك خلاف

الاجماع .واذا تعذر العمل بظاهرها .وجب العمل بها في مجازها ،وهو حملها على معني (الواو) كما فى قوله تعالى « فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون » فان (ثم) ههنا بمعنى (الواو) ولاستحالة كون الرب شاهدا، بعد ان لم يكن شاهدا

الحجة الثانية قوله تعالى « آلر ٠ كتاب احكمت آياته ثم فصلت » و (ثم) للتأخير

ولقائل أن يقول . لا نسلم أن المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه ، بل المراد من قوله . احكمت أى فى اللوح المحفوظ وفصلت فى الانزال

الحجة الثالثة قوله تعالى (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه) وأراد به بيانه للناس

ولقائل أن يقول : ظاهر ذلك للمنع من تعجيل نفس القرآن ، لا بيان ماهو المراد منه ، لما فيه من الاضمار المخالف للأصل ، وانما منعه من تعجيل القرآن أى من تعجيل أدائه عقيب سماعه، حتى لا يختلط عليه السماع بالاداء ، وإلا فلو أراد به البيان. لما منعه عنه بالنهى للاتفاق على أن تعجيل البيان بعد الاداء غير منهى عنه

الحجة الرابعة انه تعالى أمر بنى اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة بقوله تعالى « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ولم يعينها إلا بعد سؤالهم. ودليل كون المأمور به معينا أمران: الاول انهم سألوا تعيينها بقولهم له « ادع لنا ربك يبين لنا ماهى ». « وما لونها » ولو كانت منكرة. لما احتيج الى ذلك للخروج عن العهدة بأى بقرة كانت. الثانى ان قوله تعالى « انه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر » . و « انها بقرة صفراء ». و « انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث » والضمير فى هذه جميع الكنايات يجب صرفه الى ما أمروا به أولا

وبيانه من وجهين: الاول أنه لو لم يكن كذلك، لكان تكليفا بامور مجددة غير ما امروا به أولا . ولو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرا دون ماذكر أولا، وهو خلاف الاجماع على ان المأمور به كان متصفا بجميع الصفات المذكورة . الثانى انه لو لم يكن كذلك للزم منه أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال. وهو خلاف الاصل

ولقائل ان يقول : لا نسلم ان البقرة المامور بها كانت معينة فى نفس الامر . بل منكرة مطلقا. فلا تكون محتاجة الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح أى بقرة اتفقت. ولا يكون ذلك من صور النزاع

قولهم انهم سالوا عن تعيينها. ولو امروا بمنكر ٠ لما سألوا عن تعيينه. قلنا ظاهر الامر يدل على التنكير. حيث قال « ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ». والقول بالتعيين مخالف للتنكير المفهوم من اللفظ. وليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص أولى من العكس. بل موافقة ظاهر النص أولى

قولكم في الوجه الثانى إن الضمير في جميع الكنايات عائد الى المأمور به أولا ، لا نسلم ذلك

قولهم لو لم يكن كذلك ، لكان ذلك تكليفا بامور مجددة مسلم ، وما المانع منه؟

قولكم : لو كان كذلك ، لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة آخرا دون ماذكر أولا، لا نسلم ذلك . وما المانع أن يكون قد أوجب عليهم بعد السؤال الاول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة أولا ، ثم أوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانيا ، ولا منافاة بين الحالتين

قولكم : لو كان كذلك ، لما كان الجواب مطابقا للسؤال، وهو خلاف الاصل ،فهو معارض بما روي عن ابن عباس ، رضى الله عنهما ،انه قال . لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لاجزأتهم ، لكنهم شددوا على أنفسهم ، فشدد الله عليهم . وهذا يدل على أن ذلك كان ابتداء إيجاب لا بيانا، لان البيان ليس بتشديد بل تعيين ما هو الواجب . ولا يخفى أن موافقة ظاهر النص الدال على تنكير البقرة وظاهر قول ابن

عباس أولى من موافقة ما ذكروه من لزوم مطابقة الجواب للسؤال، لما فيه من موافقة أصلين، ومخالفة أصل واحد، وما ذكروه بالعكس

ثم وإن سلمنا أن المأمور به كان بقرة معينة فى نفس الامر، غير أنهم سألوا البيان الاجمالى أو التفصيلى ؟ الاول ممنوع، والثانى مسلم . ولا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلى، تأخير البيان الاجمالى، كما هو مذهب أبى الحسين البصرى. وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع إطلاقه، بالاجمالى، أولى من التفصيلى، ولا محيص عنه. وربما أورد على هذا الاحتجاج ما لا اتجاه له. كقولهم: ما المانع ان يكون البيان مقارنا للمبين. غير أنهم لم يتبينوا أن الامر بالذبح كان ناجزا، وتاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع. أما أولا فلانه لو كان البيان حاصلا، لفهموه ظاهرا، ولما سألوا عنه، وأما ثانيا فلان الأمر بالذبح كان مطلقا، والأمر المطلق على التراخي عند صاحب هذه الحجة على ما سبق تقريره . ولو كان على الفور فتاخير بيانه عنه أيضاً غير ممتنع على أصله، لكونه قائلا بجواز التكليف بما لا يطاق، كما سبق تحقيقه

الحجة الخامسة انه لما نزل قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم، انتم لها واردون » قال عبد الله ابن الزبعرى « فقد عبدت الملائكة والمسيح، أفتراهم يعذبون » والنبى، صلى الله عليه وسلم، لم ينكر عليه، بل سكت الى حين ما نزل بيان ذلك بعد حين، وهو قوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) وذلك يدل على جواز التأخير

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الآية لم تكن بينة حتى انها تحتاج الى بيان، فان الملائكة والمسيح إنما يمكن القول بدخولهم في عموم الآية، أن لو كانت (ما) تتناول من يعلم ويعقل، وهو غير مسلم واذا لم تكن متناولة لهم، فلا حاجة الى اخراج ما لا دخول له في الآية، عنها

فان قيل : دليل تناول (ما) لمن يعلم ويعقل، النص والاطلاق والمعنى

أما النص فقوله تعالى وما خلق الذكر والانثى، وقوله تعالى (والسماء وما بناها) وقوله تعالى (ولا أنتم عابدون ما أعبد)

وأما الاطلاق فمن وجهين :الاول أن (ما) قد تطلق بمعنى (الذي) باتفاق أهل اللغة، و(الذى) يصح اطلاقها على من يعقل بدليل قولهم . الذى جاء زيد فما كذلك . الثاني انه يصح أن يقال — مافى دارى من العبيد أحرار

وأما المعني فمن وجهين : الاول هو أن ابن الزبعرى كان من فصحاء العرب . وقد فهم تناول (ما) لمن يعقل، والنبى، ﷺ لم ينكر عليه ذلك . الثانى أن (ما) لو كانت مختصة بمن لا يعلم، لما احتيج الى قوله (من دون الله) وحيث كانت بعمومها متناولة لله تعالى احتاج الى التقييد بقوله « من دون الله »

قلنا : أما ما ذكروه من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز إطلاق (ما) على من يعقل ويعلم، ولا يلزم من ذلك أن تكون ظاهرة فيه . بل هى ظاهرة فيمن لا يعقل . ودليل ذلك قول النبي . ﷺ . لابن الزبعرى لما ذكر، ما ذكر رادا عليه بقوله « ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن (ما) لما لا يعقل و (من) لمن يعقل. ولا يخفى أن الجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة أولى من تعطيل قول النبي ﷺ، والعمل بما ذكروه وإذا كانت (ما) ظاهرة في من لا يعقل دون من يعقل، وجب تنزيلها على ما هي ظاهرة فيه

وما ذكروه من الوجه الاول في المعنى فهو باطل بما ذكرناه من انكار النبي ﷺ، ولا يخفى أن اتباع قول النبي أولى من اتباع ما ظنه ابن الزبعرى

وما ذكروه فى الوجه الثانى من عدم الاحتياج الى قوله « من دون الله » إنما يصح ان لو لم يكن

فيه فائدة، وفائدته التأكيد، وحمل الكلام على فائدة التأسيس، وان كان هو الاصل، غير انه يلزم من حمله على فائدة التأسيس مخالفة ظاهر قول النبي، ﷺ، والجمع أولى من التعطيل

وان سلمنا أن (ما) حقيقة في من يعقل، غير أنا لا نسلم أن بيان التخصيص لم يكن مقارناً للآية. وبيان المقارنة أن دليل العقل صالح للتخصيص على ماسبق. والعقل قد دل على امتناع تعذيب أحد بجرم صادر من غيره، اللهم إلا أن يكون راضياً بجرم ذلك، واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح بعبادة من عبدهم. و (ما) مثل هذا الدليل العقلي، فلا نسلم عدم مقارنته للآية

وأما نزول قوله تعالى « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى » الآية، فانما ورد تأكيداً بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي، مع الاستغناء عن أصله، أما أن يكون هو المستقل بالبيان، فلا

الحجة السادسة قول الملائكة لابراهيم « إنا مهلكوا أهل هذه القرية، إن أهلها كانوا ظالمين » ولم يبينوا إخراج لوط ومن معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم « نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله » إلا بعد سؤال ابراهيم وقوله « إن فيها لوطاً »

ولقائل أن يقول: لا نسلم تأخر البيان عن هذه الآية، بل هو مقترن بها. ودليله قول الملائكة في تعليل الهلاك: إن أهلها كانوا ظالمين، وذلك لا يدخل فيها إلا من كان ظالما. كيف وانه لم يتخلل بين قول الملائكة غير سؤال ابراهيم، وهو قوله « إن فيها لوطاً » وما مثل هذا لا يعد تأخيراً للبيان. فان مثل ذلك قد يجرى إما بسبب انقطاع نفسه أو سعال فيما بين البيان والمبين. ولا يعد ذلك من المبين تأخيراً. ومبادرة ابراهيم الى السؤال، ومنعهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع النفس والسعال، حتى أنه لو لم يبادر بالسؤال، لبادروا بالبيان

الحجة السابعة أن النبي، ﷺ، أنفذ معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها، فسألوه عن الوقص، فقال « ما سمعت فيه شيأ من رسول الله، ﷺ، حتى أرجع اليه فاساله » وذلك دليل على أن بيانه لم يتقدم

ولقائل أن يقول كون معاذ لم يسمع البيان ولم يعرفه لا يدل على عدم مقارنة البيان للمبين. كيف ويمكن أن يقال الاصل عدم وجوب الزكاة في الاوقاص وغيرها، غير أن الشارع أوجب فيما أوجب، وبقي الباقي على حكم العقل، وذلك صالح للبيان والتخصيص

هذا ما يتعلق بالمنقول، وأما الحجج العقلية، فاولها أنه لو كان تاخير البيان ممتنعاً، فاما أن يكون امتناعه لذاته، أو لغيره، وذلك إما أن يعرف بضرورة العقل أو نظره، وكل واحد من الامرين منتف، فلا امتناع

ولقائل أن يقول: ولو كان جائزا، فاما أن يعرف بضرورة العقل أو نظره، وكل واحد من الامرين منتف. فلا جواز، وليس أحد الامرين أولى من الآخر. وكل ما هو جواب له ههنا فهو جوابه فيما ذكر

الحجة الثانية أنه لو امتنع تاخير البيان، لامتنع تاخيره في الزمن القصير وامتنع عطف الجمل المتعددة اذا كان بيان الاولى متاخراً عن الجمل المعطوف عليها، ولما جاز البيان بالكلام الطويل، واللازم ممتنع

ولقائل أن يقول: انما يجوز تاخير البيان في الزمان القصير اذا كان مع قصره لا يعد المتكلم معرضاً عن كلامه الاول، فان كلامه الثاني مع الاول معدود كالجملة الواحدة، وذلك لا يعد تاخيرا للبيان. وهذا بخلاف ما اذا تطاول الزمان تطاولا يعد به المتكلم بالكلام الاول معرضاً عن كلامه. ولهذا فانه يجوز لغة وعرفا أن يتكلم الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه، ويبينه بعد الزمان القصير من غير

استهجان بخلاف ما اذا بينه بعد الزمان المتطاول ، فلا يلزم من التاخير ثم ، التاخير ههنا وأما الجمل المعطوفة فنازلة منزلة الجملة الواحدة ، فالبيان المتعقب للجمل المعطوفة ينزله منزلة تعقبه للجملة الواحدة . وأما البيان بالكلام الطويل فانما يجوزه الخصم اذا لم يكن حصول البيان الا به ، أو كانت المصلحة فيه أتم من الكلام القصير ، والا فلا

الحجة الثالثة أنه لو قبح تاخير البيان ، لكان ذلك لعدم تبين المكلف ، وذلك يقتضي قبح الخطاب اذا بين له ، ولم يتبين ، فانه لافرق فى ذلك بين ما امتنع بامر يرجع الى نفسه أو الى غيره . ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات ، سواء قتل هو نفسه ، أو قتله غيره . واللازم ممتنع

ولقائل أن يقول . مسلم أن قبح تاخير البيان لما فيه من فقد التبين المنسوب الى المخاطب ، ولا يلزم من ذلك قبحه عند عدم تبين المكلف إذا بين له ، لكونه منسوبا الى تقصير المكلف ، لا الى المخاطب . وسقوط التكليف عن الميت انما كان لعدم تمكنه المشروط في التكليف ، وذلك لا يفترق بان يكون قد فات بفعله أو بفعل غيره

والمختار فى ذلك : أما من جهة النقل فقوله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه » الى قوله « ولذى القربى » ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل ، وأن المراد بذوى القربى بنو هاشم و بنو المطلب دون بنى أمية و بني نوفل بمنعه لهم من ذلك حتى أنه لما سئل عن ذلك قال : إنا و بنو هاشم والمطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ، ولم نزل هكذا ، وشبك بين أصابعه

فان قيل : المتاخر انما هو البيان المفصل ، ونحن لا نمنع من ذلك ، وانما نمنع من تاخير البيان المجمل ، ولا دلالة لما ذكرتموه على تاخيره

قلنا : اذا سلم عدم اقتران البيان التفصيلى بهذه الآية ، فهو حجة على من نازع فيه ، وهى حجة على من نازع في تاخير البيان الاجمالى ، حيث انها ظاهرة فى العموم لكل ذوي القربي ولم ينقل أحد من أهل النقل وأرباب الاخبار ما يشير الى البيان الاجمالى أيضا ، مع أن الاصل عدمه ، ولو كان ، لما أهمل نقله غالباً . وأيضا ماروى أن جبريل ، عليه السلام ، قال للنبي ﷺ « إقرأ — قال : وما أقرأ ؟ كرر عليه ذلك ثلاث مرات » ثم قال له « اقرأ باسم ربك الذى خلق » أخر بيان ما أمره به أولا مع اجماله الى ما بعد ثلاث مرات من أمر جبريل ، وسؤال النبي ، مع امكان بيانه أولا . وذلك دليل جواز التاخير

فان قيل : أمره له بالقراءة مطلق ، وذلك اما أن يكون مقتضاه الوجوب على الفور ، أو التراخى . فان كان الاول ، فقد أخر البيان عن وقت الحاجة ، وان كان الثانى ، فلا شك في افادته جواز الفعل فى الزمن الثانى من وقت الامر ، وتاخير البيان عنه تاخير له عن وقت الحاجة ، وذلك ممتنع بالاجماع

فترك الظاهر لازم لنا ولكم ، والخلاف انما وقع في تاخير البيان الى وقت الحاجة ، وليس فيما ذكرتموه دلالة عليه

قلنا . أما إن الامر ليس مقتضاه الوجوب على الفور ، فقد تقدم . واذا كان على التراخى ، فلا نسلم لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة

قولكم انه يفيد جواز الفعل فى الزمان الثاني من وقت الامر . قلنا ، متى ، اذا كان الفعل المامور به مبيناً ، أو اذا لم يكن مبيناً ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع . وان سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه ، بدليل ما قبل الامر . وأيضا فانه لما نزل قوله تعالى (أقيموا الصلاة) مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء اجماعا لم يقترن بها البيان ، بل أخر بيان أفعال

الصلاة وأوقاتها الى أن بين ذلك للنبي ، ﷺ ، بعد ذلك ، وبين النبي ، ﷺ ، ذلك لغيره ، بعد بيان جبريل له . وكذلك نزل قوله تعالى (وآتوا الزكاة) مطلقاً ، ثم بين النبي ، ﷺ ، بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة شيئاً فشيئاً . وكذلك نزل قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ثم بين بعد ذلك ما يجب القطع بسرقته في مقداره وصفته على التدريج . وكذلك نزل قوله تعالى « وجاهدوا باموالكم وأنفسكم » ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى « ليس على الضعفاء ولا على المرضى » الى غير ذلك من الاوامر العامة التي لم تبين تفاصيلها الا بعد مدد

فان قيل . المؤخر في جميع هذه الاوامر إنما هو البيان التفصيلي ، وليس فيها مايدل على تأخير البيان الاجمالي ، كيف وأن الامر إما أن يكون على الفور ، أو التراخي ، وتمام الاشكال ماسبق

قلنا . وجواب الاشكالين أيضاً ماسبق . وأيضاً فان العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث وردت مطلقة . والنبي ، ﷺ ، بين بعد ذلك على التدريج مايصح بيعه وما لا يصح ، ومن يحل نكاحها ومن لا يحل ، وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ، ومقادير المواريث شيئاً فشيئاً . ومن نظر في جميع عمومات القرآن والسنة وجدها كذلك . وأيضا فانه لما نهى النبي ، ﷺ ، عن المزابنة ، وشكا الانصار اليه بعد ذلك ، رخص لهم في العرايا ، وهي نوع من المزابنة ، مع أنه لم ينقل أنه اقترن بنهيه عن ذلك بيان مجمل ولا مفصل ، وهو لا يخلو اما أن يكون ذلك نسخاً أو تخصيصاً وعلى كلا التقديرين فهو حجة على المخالف فيه

وأما من جهة المعقول فهو أنه لو امتنع تأخير البيان لم يخل اما أن يكون ذلك ممتنعاً لذاته أو لامر من خارج . لا جائز أن يكون لذاته ، فانا لو فرضناه واقعاً ، لا يلزم عنه المحال لذاته ، وان كان لامر خارج ، فلا يخفى أنه لا فارق بين حالة وجود البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام ، حالة وجود البيان ، وجهله به حالة عدمه . فلو امتنع تأخير البيان ، لكان لمقارنه من جهل المكلف بالمراد ، ولو كان كذلك ، لامتنع تأخير بيان النسخ ، لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال بوضعه على تكرر الفعل على الدوام ، واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع

وهذه الطريقة لازمة على كل من منع من تأخير بيان المجمل والعام والمقيد وكل ماأريد به غير ما هو ظاهر فيه . وجوزه في النسخ ، كالجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم

اعترض القاضي عبد الجبار ، وقال الفرق بين تأخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل هو أن تاخير بيان النسخ مما لا يخل بالتمكن من الفعل في وقته ، بخلاف تاخير بيان صفة العبادة ، فانه لا يتاتى معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها ، والفرق بين تاخير بيان تخصيص العموم وتاخير بيان النسخ من وجهين

الاول أن الخطاب المطلق الذي أريد نسخه معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ، ولا كذلك المخصوص

الثاني أن تاخير بيان تخصيص العموم ، مع تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين مما يوجب الشك في كل واحد من أشخاص المكلفين ، هل هو مراد بالخطاب أم لا ولا كذلك في تاخير بيان النسخ

وجواب الفرق بين الاجمال والنسخ أن وقت العبادة انما هو وقت دعو الحاجة اليها ، لا قبل ذلك ووقت الحاجة اليها فالبيان لا يكون متاخرا عنه ، فلا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة عنها في غير

وقتها ، ووجوده فى وقتها تعذر الاتيان بالعبادة فى وقتها

وجواب الفرق الاول بين العموم والنسخ هو أن حكم الخطاب المطلق ، وان علم ارتفاعه بانقطاع التكليف ، فذلك مما يعم التخصيص والنسخ ، لعلمنا بانقطاع التكليف بالموت فى الحالتين . وانما الخلاف فيما قبل حالة الموت ، مع وجود الدليل الظاهر المتناول لكل الاشخاص واللفظ الظاهر المتناول لجميع أوقات الحياة . وعند ذلك ، إذا جاز رفع حكم الخطاب الظاهر المتناول لجميع الاوقات ، مع فرض الحياة والتمكن منه من غير دليل مبين فى الحال ، جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهوره مع التمكن من غير دليل مبين فى الحال أيضاً ، لتعذر الفرق بين الحالتين

وجواب الفرق الثانى أن تأخير بيان التخصيص ، وإن أوجب التردد فى كل واحد من أشخاص المكلفين أنه داخل تحت الخطاب أم لا ، فتأخير بيان النسخ عندما إذا أمر بعبادة متكررة فى كل يوم مما يوجب التردد فى أن العبادة فى كل يوم ، عدا اليوم الاول ، هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام أم لا . وإذا جاز ذلك في أحد الطرفين ، جاز في الطرف الآخر ضرورة تعذر الفرق ، وكذلك أيضا فانه اذا أمر بعبادة فى وقت مستقبل أمراً عاماً ، فان ما من شخص الا ويحتمل اختراعه قبل دخول ذلك الوقت ، ويخرج بذلك عن دخوله تحت الخطاب العام . وذلك مما يوجب التردد في كل واحد وواحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب إذا لم يرد البيان به ، ومع ذلك فانه غير ممتنع إجماعاً

شبه المخالفين منها ما يختص بتأخير بيان المجمل ، ومنها ما يختص بتأخير بيان ما له ظاهر أريد به غير ما هو ظاهر فيه

أما الشبه الخاصة بالمجمل فشبهتان :

الاولى أنه لا فرق بين الخطاب باللفظ المجمل الذى لا يعرف له مدلول من غير بيان ، وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان . وعند ذلك ، فاما أن يقال بحسن المخاطبة بهما ، أو بأحدهما دون الآخر أو لا بواحد منهما : الاول ، يلزم منه أحسن المخاطبة بما وضعه مع نفسه من غير بيان ، وهو فى غاية الجهالة ، والثاني أيضا ممتنع لعدم الاولوية ، والثالث هو المطلوب

الشبهة الثانية أن المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذى لا يعرف مدلوله من غير بيان له فى الحال لا يحصل منه التفاهم ، فلا يكون مفيداً ، وما لا فائدة فيه لا تحسن المخاطبة به لكونه لغواً ، وهو قبيح من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة لم توضع فى لغة من اللغات لمعنى على أن يبين المراد منها بعد ذلك

وأما الشبهة الخاصة بما استعمل من الظواهر فى غير ما هو ظاهر فيه فثلاث شبه : الاولى انه إن جاز الخطاب بمثل ذلك من غير بيان له فى الحال ، فاما أن يقال بجواز تأخير بيانه الى مدة معينة ، فهو تحكم لم يقل به قائل . وإن كان ذلك الى غير نهاية ، فيلزم منه بقاء المكلف عاملاً أبداً بعموم قد أريد به الخصوص ، وهو في غاية التجهيل

الثانية أنه إذا خاطب الشارع بما يريد به غير ظاهره ، فاما أن لا يكون مخاطباً لنا في الحال ، أو يكون مخاطباً لنا به حالا : الاول خلاف الاجماع ، وإن كان الثانى ، فلا بد وان يكون قاصداً لتفهيمنا بخطابه حالا ، وإلا خرج عن كونه مخاطباً لنا حالا ، وهو خلاف الفرض ، وبيان لزوم ذلك أن المعقول من قول القائل «خاطب فلان فلانا» انه قصد تفهيمه بكلامه له وإذا كان قاصدا للتفهيم فى الحال ، فان قصد تفهيم ما هو الظاهر من كلامه فقد قصد تجهيلنا ، وهو قبيح ، وإن قصد تفهيم ما هو المراد منه ، فقد قصد ما لا سبيل لنا إليه دون البيان ، وهو أيضاً قبيح

الثالثة أنه لو جاز أن يخاطبنا بالعموم ويريد به الخصوص من غير بيان له في الحال، لتعذر معرفة المراد من كلامه مطلقا، وذلك لان ما من لفظ يبين به المراد إلا ويجوز ان يكون قد أراد به غير ما هو الظاهر منه ولم يبينه لنا، وذلك مما يخل بمقصود الخطاب مطلقا، وهو ممتنع

والجواب عن الشبهة الاولى بالفرق، وهو أن اللفظ المجمل، وإن لم يعلم منه المراد بعينه، فقد علم المكلف انه مخاطب باحد مدلولاته المعينة المفهومة له، وبذلك يتحقق اعتقاده للوجوب والعزم على الفعل بتقدير البيان والتعيين، فكان مفيدا بخلاف الخطاب، بما لا يفهم منه شيء أصلا، كما فرضوه

وبهذا يكون جواب الشبهة الثانية

وعن الشبهة الثالثة أن تأخير البيان إنما يجوز الى الوقت الذى تدعو الحاجة فيه الى البيان. وذلك لا يكون إلا معيناً في علم الله تعالى. ويجوز أن يكون معلوما للرسول باعلام الله تعالى له. وعند ذلك فاى وقت وجب على المكلف العمل بمدلول اللفظ فيه، فذلك هو وقت الحاجة الى البيان، والبيان لا يكون إذ ذاك متأخرا لما فيه من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وقبل وقت الوجوب، فلا عمل للمكلف، حتى يقال بانه عامل بعموم أريد به الخصوص، بل غايته أنه يعتقد ذلك، ولا امتناع فيه، كما لو أمر بعبادة متكررة كل يوم، فانه لا يمتنع اعتقاده لعموم ذلك في جميع الايام، مع جواز نسخها فى المستقبل وإن لم يرد بذلك بيان، وكل ما يتعذر به في النسخ فهو عذر لنا ههنا

وعن الشبهة الرابعة من وجهين

الاول أنه، وإن لزم من كونه مخاطباً لنا أن يكون قاصدا لتفهيمنا فى الحال، لكن لا لنفس ما هو الظاهر من كلامه فقط، ولا لنفس مراده من كلامه فقط، بل يفهم ما هو الظاهر من كلامه، مع تجويز تخصيصه، وليس في ذلك تجهيل ولا احالة. وذلك مما لا يمنع ورود المخصص بعد ذلك، وإلا لما كان مجوز التخصيص، وهو خلاف الفرض

الثاني أنه يلزم على ما ذكروه، الخطاب بما علم الله أنه سينسخه، فان جميع ما ذكر من الاقسام بعينها متحققة فيه ومع ذلك جاز الخطاب به مع تأخير بيانه

وعن الخامسة من وجهين

الاول أنه لا يمتنع أن يكون البيان. إما بدليل قاطع لا يسوغ فيه احتمال التأويل، أو ظنى اقترن به من القرائن ما أوجب العلم بمدلول كلامه

الثانى أنه يلزم على ما ذكروه، الخطاب الوارد الذى علم الله نسخ حكمه مع تأخير البيان عنه، والجواب يكون متحدا

المسألة الخامسة

الذين منعوا من تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب، اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحي به الى النبي، ﷺ، من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة اليه، وأكثر المحققين على جوازه، وهو الحق لانه لو امتنع، لم يخل: إما أن يمتنع لذاته، أو لمعنى من خارج: الاول محال فانه لا يلزمه من فرض وقوعه لذاته محال، وان كان ذلك لامر من خارج، فالاصل عدمه، كيف وان تاخيره يحتمل أن يكون فيه مصلحة في علم الله تقتضى التاخير. ولهذا لو صرح الشارع بذلك، لما كان ممتنعاً، ويحتمل أن يكون فيه مفسدة مانعة من التاخير، وليس أحد الامرين أولى من الآخر

فان قيل . الامتناع من التاخير انما هو لمعنى خارج عن ذاته ، وهو قوله تعالى « يأيها الرسول بلغ ماأنزل اليك » وظاهر الامر للوجوب

قولكم . يحتمل وجود مفسدة فى التقديم ، ومصلحة فى التاخير ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر ، قلنا . فهذا كما لايمكن معه الجزم بامتناع التاخير ، فلا يمكن معه الجزم بجواز التاخير الذى هو مذهبكم

وجواب الاول . أنا . وإن سلمنا أن قوله تعالى (بلغ) أمر ، ولكن لانسلم أنه للوجوب ، وان سلمنا أنه للوجوب ، ولكن لا نسلم أن مطلق الامر يقتضي الفور ، على ماتقدم تقريره ، وان سلمنا أنه على الفور ، غير أنا لانسلم أنه يتناول تبليغ الاحكام التى وقع الخلاف فيها ، وانما هو دال على تبليغ ماأنزل من لفظ القرآن ، إذ هو الملزوم من لفظ المنزل

وجواب الثانى أنه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة ، تساقطا ، وبقينا على أصل الجواز العقلي

المسألة السادسة

الذين اتفقوا على امتناع تاخير البيان الى وقت الحاجة ، اختلفوا فى جواز اسماع الله للمكلف العام دون اسماعه للدليل المخصص له

فذهب الجبائى وأبو الهذيل الى امتناع ذلك فى الدليل المخصص السمعى ، وأجاز أن يسمعه العام المخصص بدليل العقل ، وان لم يعلم السامع دلالته على التخصيص . وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له ، وسواء كان المخصص سمعيا أو عقليا ، وهو الحق لوجهين

الاول انا قد بينا جواز تأخير المخصص عن الخطاب ؟ إذا كان سمعيا ، مع ان عدم سماعه لعدمه فى نفسه ، أنتم من عدم سماعه مع وجوده فى نفسه ، فاذا جاز تأخير المخصص ، فجواز تأخير اسماعه مع وجوده أولى

الثانى هو أن وقوع ذلك يدل على جوازه ، ودليله اسماع فاطمة قوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » مع أنها لم تسمع بقوله « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، ماتركناه صدقة » الا بعد حين ، وكذلك أسمعت الصحابة قوله تعالى (اقتلوا المشركين) ولم يسمع أكثرهم الدليل المخصص للمجوس ، وهو قوله ﷺ (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) الا بعد حين ، الى وقائع كثيرة غير محصورة

وكل مايتشبث به الخصوم فى المنع من ذلك فغير خارج عما ذكرناه لهم من الشبه فى المسألة المتقدمة وجوابها ماسبق مع أنه منتقض بجواز اسماعه العام مع عدم معرفته بالدليل المخصص ، إذا كان عقليا

المسألة السابعة

اختلف المجوزون لتاخير البيان عن وقت الخطاب العام فى جواز التدريج فى البيان : فمنع منه قوم مصيراً منهم الى أن تخصيص البعض بالتنصيص على إخراجه دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي ، وامتناع التخصيص بشيء آخر وهو تجهيل للمكلف ، وانما ينتفى هذا التجهيل بالتنصيص على كل ماهو خارج عن العموم

ومذهب المحققين منهم خلاف ذلك . ودليل جوازه ، وقوعه ، وبيان وقوعه ، قوله تعالى (والسارق

والسارقة فاقطعوا أيديهما) فانه عام فى كل سارق . ومع ذلك فان تخصيصه بما خصص به من ذكر نصاب السرقة أولا ، وعدم الشبهة ثانيا ، وقع على التدريج وكذلك قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) خصص أولا بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ، ثم بذكر الأمن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا ، وكذلك قوله تعالى (اقتلوا المشركين) أخرج منه أهل الذمة أولا ، ثم العسيف والمرأة ثانيا . وكذلك آية الميراث أخرج منها ميراث النبى ، ﷺ والقاتل والكافر ، وكل ذلك على التدريج ، الى غير ذلك من العمومات المخصصة . ولولا جوازه لما وقع

والقول بان تخصيص البعض بالذكر يوهم نفى تخصيصه بشىء آخر ليس كذلك ، فان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص ، مع كونه ظاهراً فى التعميم بلفظه ، إذ لم يوهم المنع من التخصيص ، فاخراج بعض ماتناوله اللفظ عنه ، مع أنه لادلالة له على إثبات غير ذلك البعض بلفظه أولى أن لا يكون موهما لمنع التخصيص

المسألة الثانية

إذا ورد لفظ عام بعبادة أو غيرها ، قبل دخول وقت العمل به ، قال أبو بكر الصيرفى : يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص ، وإذا ظهر المخصص ، تغير ذلك الاعتقاد ، وهو خطأ : فان احتمال ارادة الخصوص به قائم ، ولهذا ، لو ظهر المخصص ، لما كان ذلك ممتنعاً ، ووجب اعتقاد الخصوص . وماهذا شأنه فاعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركن النفس الى عدمه ، يكون ممتنعاً ، فاذا لابد فى الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه ، ومع ذلك لانعرف خلافا بين الاصوليين فى امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص ، وعدم الظفر به ، لكن اختلفوا : فذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الاصوليين الى امتناع العمل به واعتقاد عمومه إلا بعد القطع بانتفاء المخصص ، وإلا فالجزم بعمومه ، والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع . قال : ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن ، وذلك بان تكون المسألة المتمسك بالعموم فيها مما كثر الخلاف فيها بين العلماء ، وطال النزاع فيما بينهم فيها ، ولم يطلع أحد منهم على موجب للتخصيص ، مع كثرة بحثهم واستقصائهم . ولو كان ثم شىء . لاستحال أن لا يعرف عادة ولانه لو كان المراد بالعموم الخصوص ، لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلا ، ويبلغه للمكلفين

وذهب ابن سريج وإمام الحرمين والغزالى وأكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك وهو المختار ، وذاك . لانه لاطريق الى معرفة ذلك بغير البحث والسبر ، وهو غير يقيني ، والقول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقينى لجواز وجوده مع عدم اطلاع أحد من العلماء عليه ، وبتقدير اطلاع بعضهم عليه ، فنقله له أيضا غير قاطع ، بل غايته أن يكون ظنيا . كيف وانه ليس كل ماورد فيه العام مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ماقيل

والقول بانه لو كان المراد بالعام الخصوص ، لنصب الله تعالى عليه دليلا ، غير مسلم . وبتقدير نصبه للدليل ، لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين عليه . وبتقدير ذلك ، لانسلم لزوم نقلهم له ، واذا لم يكن الى القطع بذلك طريق فلو شرط ذلك فى العمل بالعموم لتعطلت العمومات باثرها ، واذا عرف ، أنه لابد من الظن بانتفاء المخصص ، فالحد الذي يجب العمل بالعموم عنده أن يبحث عن المخصص بحثا غلب على ظنه عدمه وانه لو بحث عنه ثانياً وثالثاً ، كان بحثه غير مفيد . وعلى هذا يكون الكلام فى العمل بكل دليل مع معارضه

الصنف التاسع — في الظاهر وتأويله

ويشتمل على مقدمة ومسائل

أما المقدمة ، ففي تحقيق معنى الظاهر والتاويل

أما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح ، ومنه يقال : ظهر الامر الفلاني ، اذا اتضح وانكشف وفي لسان المشرعة ، قال الغزالي : اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ! وهو غير جامع مع اشتماله علي زيادة مستغنى عنها

اما أنه غير جامع ، فلانه يخرج منه مافيه أصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا . ولهذا ، يفرق بين قول القائل : ظن ، وغلبة ظن ، ولان غلبة الظن مافيه أصل الظن وزيادة

وأما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها فهي قوله (من غير قطع) فان من ضرورة كونه مفيداً للظن أن لا يكون قطعياً

والحق في ذلك أن يقال . اللفظ الظاهر مادل على معني بالوضع الاصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحاً

وانما قلنا (مادل على معني بالوضع الاصلي أو العرفي) احترازا عن دلالته على المعني الثاني ، إذا لم يصر عرفياً ، كلفظ الاسد في الانسان وغيره . وقولنا (ويحتمل غيره) احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل . وقولنا (احتمالا مرجوحاً) احتراز عن الالفاظ المشتركة

وهو منقسم إلى ماهو ظاهر بحكم الوضع الاصلي ، كاطلاق لفظ الاسد بازاء الحيوان المخصوص ، والى ماهو ظاهر بحكم عرف الاستعمال ، كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج المخصوص من الانسان

وأما التأويل ففي اللغة مأخوذ من آل يؤل ، أي رجع ، ومنه قوله تعالى « ابتغاء تأويله » أي مايؤل اليه . ومنه يقال : تاول فلان الآية الفلانية ، أي نظر الى مايؤل اليه معناها

وأما في اصطلاح المشرعة ، قال الغزالي : التاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ، وهو غير صحيح : أما أولا ، فلان التاويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه ، بل هو نفس حمل اللفظ عليه ، وفرق بين الامرين . وأما ثانياً ، فلانه غير جامع ، فانه يخرج منه التاويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع غير ظني ، حيث قال : يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر . وأما ثالثا ، فلانه أخذ في حد التاويل من حيث هو تاويل ، وهو أعم من التاويل بدليل . ولهذا يقال : تاويل بدليل ، وتاويل من غير دليل . فتعريف التاويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفا للتاويل المطلق ، اللهم الا أن يقال : انما أراد تعريف التاويل الصحيح دون غيره

والحق في ذلك أن يقال ، أما التاويل ، من حيث هو تاويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان ، هو حمل اللفظ علي غير مدلوله الظاهر منه ، مع احتماله له وأما التاويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده

وإنما قلنا (حمل اللفظ على غير مدلوله) احترازا عن حمله على نفس مدلوله . وقولنا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه الى الآخر ، فانه لا يسمى تاويلا . وقولنا (مع احتماله له) احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى مالا يحتمله أصلا ، فانه لا يكون تاويلا صحيحاً . وقولنا (بدليل يعضده) احتراز عن التاويل من غير دليل ، فانه لا يكون تاويلا صحيحاً أيضا . وقولنا

(بدليل يعم القاطع والظني) وعلى هذا فالتاويل لا يتطرق الى النص ، ولا الى المجمل ، وانما يتطرق الى ما كان ظاهراً لا غير

وإذا عرف معنى التاويل فهو مقبول معمول به ، اذا تحقق بشروطه . ولم يزل علماء الامصار فى كل عصر من عهد الصحابه الى زمننا عاملين به من غير نكير

وشروطه أن يكون الناظر المتاول أهلا لذلك وأن يكون اللفظ قابلا للتاويل بان يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه . وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله. ليتحقق صرفه عنه الى غيره. وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا . لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا . وان كان مساويا لظهور اللفظ فى الدلالة من غير ترجيح ، ففايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ، ولا يكون ذلك تاويلا غير أنه يكتفى بذلك من المعترض ، إذا كان قصده ايقاف دلالة المستدل ، ولا يكتفي به من المستدل دون ظهوره ، وعلي حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التاويل وتمام كشف ذلك بمسائل ثمان :

المسألة الاولى

قوله ، ﷺ لغيلان ، وقد أسلم على عشر نسوة « أمسك أربعا ، وفارق سائرهن » وقوله لفيروز الديلمي ، وقد أسلم علي أختين « امسك أيتهما شئت ، وفارق الاخرى » أمر بالامساك ، وهو ظاهر في استصحاب النكاح ، وقد تاوله أصحاب أبي حنيفة بثلاث تاويلات

الاول أنهم قالوا ، يحتمل أنه أراد بالامساك ابتداء النكاح ، ويكون معني قوله « أمسك أربعا » أى انكح منهن أربعا . وأراد بقوله (وفارق سائرهن) لا تنكحهن

الثاني أنهم قالوا . يحتمل أن النكاح فى الصورتين كان واقعا فى ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في أربع وتحريم نكاح الاختين ، فكان ذلك واقعا علي وجه الصحة ، والباطل من أنكحة الكفار ليس إلا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها

الثالث أنهم قالوا : يحتمل أنه أمر الزوج باختيار أوائل النساء

وهذه التاويلات ، وان كانت منقدحة عقلا ، غير أن ما اقترن بلفظ الامساك من القرائن دارئة لها

أما التاويل الاول فمن وجوه . الاول أن المتبادر الى الفهم من لفظ (الامساك) انما هو الاستدامة دون التجديد . الثانى أنه فوض الامساك والفراق الى خيرة الزوج ، وهما غير واقعين بخيرته عندهم ، لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوجة . والثالث أنه لم يذكر شروط النكاح مع دعو الحاجة الى معرفة ذلك لقرب عهدهم بالاسلام . الرابع أنه أمر الزوج بامساك أربع من العشر وواحدة من الاختين ، وبمفارقة الباقى . والامر إما للوجوب ، أو الندب ظاهراً على ما تقدم ، وحصر النزيج فى العشرة وفي الاختين ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة ليست من فعل الزوج ، حتى يكون الامر متعلقا بها . الخامس هو أن الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال أمر النبى ، ﷺ ، بالامساك ، ولم ينقل أحد من الرواة تجديد النكاح في الصور المذكورة . السادس هو أن الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة ، لا بمعني تجديد النكاح ، وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح . والاصل فى جواب الرسول ﷺ ، أن يكون مطابقا للسؤال

وأما التاويل الثانى فبعيد أيضا ، لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام ، لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الأربع عادة ، وعن الجمع بين الاختين ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة ذلك فى ابتداء

الاسلام ، ولو وقع ، لنقل . وقوله تعالى « وان تجمعوا بين الاختين الا ماقد سلف » قال أهل التفسير المراد به ماسلف فى الجاهلية قبل بعثة النبي ، صلى الله عليه وسلم . ولهذا قال انه كان فاحشة ومقتاً ، وساء سبيلا

وأما التأويل الثالث فيدرؤه قوله ، صلى الله عليه وسلم ، لزوج الاختين « أمسك أيتهما شئت ، وفارق الاخرى » وقوله لواحد كان قد أسلم على خمس نسوة « اختر منهن أربعا ، وفارق واحدة » قال المأمور بذلك . فعمدت الى أقدمهن عندى ، ففارقتها

المسألة الثانية

ومن جملة التأويلات البعيدة مايقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله ، صلى الله عليه وسلم « فى أربعين شاة شاة » من أن المراد به مقدار الشاة ، وذلك فى قوله (فى أربعين شاة شاة) قوى الظهور فى وجوب الشاة عيناً ، حيث انه خصصها بالذكر . ولا بد في ذلك من اضمار حكم ، وهو اما الندب أو الوجوب واضمار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به ، فلم يبق غير الواجب

ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلاتهم جواز دفع القيمة ، وفيه رفع الحكم ، وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة ، وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم ، اذا كانت موجبة لرفعه ، كانت باطلة

ومما يلتحق من التأويلات بهذا التأويل مايقوله بعض الناس فى قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية ، من جواز الاقتصار على البعض نظرا إلى ان المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة ، لا دفع الحاجة عن الكل ، لأن الآية ظاهرة فى استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقة ، حيث انه أضافها اليهم بلام التمليك في عطف البعض علي البعض بواو التشريك ، وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعا لحكم المستنبط منه ، فلا يكون صحيحا . ومايقال من أن مقصود الآية إنما هو بيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق ، فنحن ، وان سلمنا كون ذلك مقصودا من الآية ، فلا نسلم أنه لا مقصود منها سواه ، ولا منافاة بين كون ذلك مقصودا ، وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ، وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك ، والعطف بواو التشريك

ويقرب من هذا التأويل أيضا مايقوله أصحاب أبى حنيفة فى قوله تعالى (فاطعام ستين مسكينا) من أن المراد به إطعام طعام ستين مسكينا ، مصيرا منهم إلى ان المقصود إنما هو دفع الحاجة . ولا فرق فى ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا ، ودفع حاجة مسكين واحد فى ستين يوما ، وهو بعيد أيضا . وذلك لان قوله تعالى (فاطعام) فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه . وقوله (ستين مسكينا) صالح أن يكون مفعول الاطعام . وهو مما يمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام . وان كان صالحا ان يكون هو مفعول الاطعام إلا انه غير ظاهر ومسكوت عنه . فتقدير حذف المظهر . واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة والواجب عكسه . واذا كان ذلك ظاهرا في وجوب رعاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا نظرا للمكفر بما يناله من دعائهم له . واغتنامه لبركتهم . وقلما يخلو جمع من المسلمين عن ولى من أولياء الله تعالى يكون مستجاب الدعوة . مغتنم الهمة . وذلك فى الواحد المعين مما يندر

المسألة الثالثة

قوله . صلى الله عليه وسلم (أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل باطل) صدر الكلام (بأى وما) فى معرض الشرط والجزاء وذلك من أبلغ أدوات العموم عند القائلين به ، وأكده بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات ، وهو من أبلغ مايدل به الفصيح المصقع على التعميم والبطلان

وقد طرق اليه أصحاب أبى حنيفة ثلاث تأويلات الاول أنه يحتمل أنه أراد بالمرأة ، الصغيرة ، الثانى . أنه وان أراد بها الكبيرة . فيحتمل أنه أراد بها الامة والمكاتبة ، الثالث أنه يحتمل أنه أراد ببطلان النكاح ، مصيره الى البطلان غالبا . بتقدير اعتراض الاولياء عليها . اذا زوجت نفسها من غير كفء

وهذه التاويلات . مما لا يمكن المصير اليها فى صرف هذا العموم القوي المقارب للقطع . عن ظاهره

أما الحمل على الصغيرة فمن جهة أنها لا تسمى امرأة في وضع اللسان ، ولان النبي صلى الله عليه وسلم ، حكم بالبطلان ونكاح الصغيرة لنفسها دون اذن وليها ، صحيح عندهم ، موقوف على اجازة الولى

وأما الحمل على الامة فيدرأه قوله ﷺ (فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها) ومهر الامة ليس لها بل لسيدها

وأما الحمل على المكاتبة فبعيد أيضا من جهة انها بالنسبة الى جنس النساء نادرة . واللفظ المذكور من أقوى مراتب العموم وليس من الكلام العربى اطلاق ماهذا شأنه ، وارادة ماهو فى غاية الندرة والشذوذ . ولهذا فانه لو قال السيد لعبده (أيما امرأة لقيتها اليوم فاعطها درهما) وقال (انما أردت به المكاتبة) كان منسوبا الى الالغاز فى القول وهجر الكلام وعلى هذا . فلا نسلم صحة الاستثناء بحيث لا يبقى غير الاقل النادر من المستثني منه كما سبق تقريره ، ولا فرق بين البابين

وأما حمل بطلان النكاح على مصيره الى البطلان . فبعيد من وجهين

الاول أن مصير العقد الى البطلان : من أندر مايقع : والتعبير باسم الشيء عما يؤول اليه . انما يصح فيما اذا كان المآل اليه قطعا : كما في قوله تعالى (انك ميت وانهم ميتون) أو غالبا كما فى تسمية العصير خمرا فى قوله تعالى (أرانى أعصر خمرا)

الثانى قوله (فان أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها)

ولو كان العقد واقعا صحيحا . لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال

المسألة الرابعة

ومن التأويلات البعيدة أصحاب أبى حنيفة في قوله ، صلى الله عليه وسلم (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) ان المراد به صوم القضاء والنذر من حيث ان الصوم نكرة ، وقد دخل عليه حرف النفي : فكان ظاهره العموم فى كل صوم : والمتبادر الى الفهم من لفظ الصوم انما هو الصوم الاصلى المتخاطب به فى اللغات وهو الفرض والتطوع دون ماوجوبه بعارض . ووقوعه نادر : وهو القضاء والنذر

ولا يخفي أن اطلاق ماهو قوى في العموم . وارادة ماهو العارض البعيد النادر : واخراج الاصل الغالب منه . إلغاز فى القول

ولهذا فانه لو قال السيد لعبده (من دخل دارى من أقاربى أكرمه) وقال انما أردت قرابة السبب دون النسب أو ذوات الارحام البعيدة دون العصبات القريبة : كان قوله منكرا مستبعدا : لكنه مع ذلك لا ينتهض فى البعد الى بعد التاويل فى حمل الخبر السابق على الامة والمكاتبة

المسألة الخامسة

ومن التاويلات البعيدة أيضا تاويل قوله، ﷺ (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه) فان ظهور وروده لتاسيس قاعدة، وتمهيد أصل، في سياق الشرط والجزاء، والتنبيه على حرمة الرحم المحرم، وصلته قوي الظهور في قصد التعميم لكل ذى رحم محرم، وذلك مما يمتنع معه التاويل بالحمل على الاصول والفصول، دون غيرهم، لانهم قد امتازوا بكونهم على عمود النسب عن غيرهم ممن هو علي حواشيه من الارحام، وذلك موجب لاختصاصهم بالتنصيص عليهم، إظهارا لشرف قربهم ونسابتهم، فلو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر، لما عدل عن التنصيص عليهم الى مايهم، لما فيه من إسقاط حرمتهم وإهمال خاصيتهم، ولذلك، فانه لو قال السيد لعبده (اكرم الناس) قاصدا الاكرام أبويه لا غير، كان ذلك من الاقوال المهجورة المستبعدة

المسألة السادسة

ومن التاويلات البعيدة تاويل أبي حنيفة في قوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء، فان لله خمسه وللرسول ولذي القربي) حيث انه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى، وهو بعيد جدا، لان الآية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذوى القربى، بلام التمليك والاستحقاق مومئة الى أن مناط الاستحقاق هو القرابة، فانها مناسبة للاستحقاق، اظهارا لشرفها وإبانة لخطرها. وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الآية، كان ذلك ايماء الى التعليل بها، فالمصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصا للعموم. وتركا لما ظهر كونه علة مومى اليها في الآية. وهو صفة القرابة. وتعليلا بالحاجة المسكوت عنها. وهو في غاية البعد

فان قيل: ماذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي. باعتبار الحاجة مع اليتم في سياق الآية

قلنا: المختار من قول الشافعي انما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتم. وبتقدير القول بذلك. فاعتبار الحاجة انما كان لان لفظ اليتم مع قرينة اعطاء المال مشعر بها. فاعتبارها يكون اعتبارا لما دل عليه لفظ الآية، لا أنه الغاء له واليتم بمجرده عن اقتران الحاجة به. غير صالح للتعليل. بخلاف القرابة. فان القرابة بمجردها مناسبة للاكرام باستحقاق خمس الخمس. كما ذكرناه. فاعتبار الحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعمل بغيره وهو مناقضة لا تاويل

المسألة السابعة

ومن التاويلات البعيدة أيضا مصير قوم الى أن قوله ﷺ « فيما سقت السماء العشر. وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر » ليس بحجة في ايجاب العشر ونصف العشر في الخضروات. لان المقصود الذى سيق الكلام لاجله انما هو الفرق بين العشر ونصف العشر. لا بيان ما يجب فيه العشر ونصف العشر. وهو بعيد أيضاً. لان اللفظ عام في كل ما سقت السماء وسقى بنضح أو دالية بوضع اللغة عند القائلين به. وكون ذلك مما يقصد به الفرق بين العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم اذ لا منافاة بينهما. اللهم الا أن يبين أن الخبر لم يرد الا لقصد الفرق. وذلك مما لا سبيل اليه

المسألة الثامنة

ومن أبعد التاويلات مايقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » من أن المراد به الغسل، وهو في غاية البعد. لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه

ظاهر العطف من التشريك بين الرؤوس والارجل فى المسح من غير ضرورة

فان قيل . العطف انما هو على الوجوه واليدين في أول الآية . وذلك موجب للتشريك فى الغسل وبيان ذلك من وجهين .

الاول قوله تعالى « الى الكعبين » قدر المأمور به إلى الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كمسح الرأس

الثاني ماورد من القراءة بالنصب من قوله تعالى «وأرجلكم » وذلك يدل على العطف على الايدى دون الرؤوس . وأما الكسر فانما كان بسبب المجاورة ، فانها موجبة لاستتباع المجاور ، ومنه قول أمرىء القيس .

كأن ثبيرا فى عرانين وبله كبير أناس فى بجاد مزمل

كسر (مزمل) استتباعاً لما قبله ، وإلا فحقه أن يكون مرفوعاً لكونه وصف (كبير) وان سلمنا أن الارجل معطوفة على الرؤوس غير أنه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى تفاصيل حكم المعطوف عليه ، بل فى أصله ، كما سبق تقريره ، وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه ، فان الغسل والمسح قد اشتركا فى ان كل واحد منهما فيه امساس العضو بالماء وان افترقا فى خصوص المسح والغسل ، وذلك كاف فى صحة العطف ، ودليله قول الشاعر :

ولقد رأيتك في الوغى متقلدا سيفاً ورمحاً

عطف الرمح على التقلد بالسيف ، وان كان الرمح لا يتقلد وانما يعتقل به ، لاشتراكهما فى أصل الحمل ، وكذلك عطف الشاعر الماء على التبن فى قوله : (وعلفتها تبنا وماء باردا)

والماء لا يعلف لاشتراكهما في أصل التناول

والجواب ، قولهم ان العطف إنما هو على الايدى ، فأبعد من كل بعيد ، لما فيه من ترك العطف على ما يلى المعطوف إلى ما لا يليه . وأما التقدير بالكعبين فمما لا يمنع من العطف على الرؤوس الممسوحة وان لم يكن مسح الرؤوس مقدراً فى الآية ، كما عطف الايدى على الوجوه في حكم الغسل ، وان كان غسل اليدين مقدرا ، وغسل الوجوه غير مقدر

وأما القراءة بالنصب ، فانما كان ذلك عطفاً على الموضع ، وذلك لان الرؤوس في موضع النصب بوقوع الفعل عليها ، غير أنه لما دخل الخافض على الرؤوس ، أوجب الكسر ، ومنه قول الشاعر .

معاوى إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) إذ هي في موضع نصب ، غير أنها خفضت بدخول الجار عليها

قولهم إن الكسر بسبب المجاورة إنما يصح اذا لم يكن بين المتجاورين فاصل ، كما ذكروه من الشعر ، وأما اذا فصل بينهما حرف العطف فلا . وان سلمنا جوازه ، غير انه مما لا يحتمل الا لضرورة الشعر ، فلا ينتهض موجباً لاتباعه ، وترك ما أوجبه العطف . ومثل ذلك ، وان ورد فى النثر كما فى قولهم (جحر ضب خرب وماء شن بارد) فمن النوادر الشاذة التى لا يقاس عليها

قولهم . ان العطف وان وقع على الرؤوس ، فذلك غير موجب للاشتراك فى تفاصيل حكم المعطوف عليه

قلنا : هذا هو الاصل ، وانما يصار الى خلافه لدليل ، ولا دليل ، وانما ذكرنا هذه النبذة من

مسائل التأويلات لتدرب المبتدئين بالنظر في أمثالها

وبالجملة ، فالمتبع فى ذلك انما هو نظر المجتهد في كل مسألة فعليه اتباع ما أوجبه ظنه

القسم الثانى

(في دلالة غير المنظوم)

وهو مادلالته لا بصريح صيغته ووضعه ، وذلك لايخلو اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم ،أو غير مقصود : فان كان مقصودا ، فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه ، أولا يتوقف . فان توقف ، فدلالة اللفظ عليه تسمي دلالة الاقتضاء، وان لم يتوقف فلا يخلو اما أن يكون مفهوما فى محل تناوله اللفظ نطقاً ، أو لا فيه . فان كان الاول ، فتسمي دلالته دلالة التنبيه والايماء ، وان كان الثانى ، فتسمى دلالته دلالة المفهوم . وأما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم ، فدلالة اللفظ عليه تسمي دلالة الاشارة

فهذه أربعة أنواع .

النوع الاول — دلالة الاقتضاء

وهي ما كان المدلول فيه مضمرا ، اما لضرورة صدق المتكلم ، واما لصحة وقوع الملفوظ به . فان كان الاول ، فهو كقوله ، صلي الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله عليه السلام (لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) وقوله عليه السلام (لاعمل الا بنية) فان رفع الصوم والخطا والعمل مع تحققه ممتنع ، فلا بد من اضمار نفى حكم يمكن نفيه ، كنفى المؤاخذة والعقاب في الخبر الاول ، ونفى الصحة أو الكمال فى الخبر الثانى ، ونفى الفائدة والجدوى فى الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر

واما ان كان لصحة الملفوظ به فاما ان تتوقف صحته عليه عقلا أو شرعاً

فان كان الاول ، فكقوله تعالى (واسأل القرية) فانه لابد من اضمار أهل القرية لصحة الملفوظ به عقلا

وان كان الثاني ، فكقول القائل لغيره (اعتق عبدك عنى على ألف) فانه يستدعى تقدير سابقة انتقال الملك اليه ضرورة توقف العتق الشرعى عليه

النوع الثانى — دلالة التنبيه والايماء

وهي خمسة أصناف ، وسيأتى ذكرها في القياس

النوع الثالث — دلالة الاشارة

وذلك كما فى قوله ، ﷺ فى حق النساء (النساء ناقصات عقل ودين) فقيل له (يارسول الله ، ما نقصان دينهن ؟ — قال : تمكث احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها لاتصلى ، ولا تصوم) فهذا الخبر انما سيق لبيان نقصان دينهن ، لا لبيان اكثر الحيض وأقل الطهر ، ومع ذلك لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوما ، وأقل الطهر كذلك ، لانه ذكر شطر الدهر مبالغة فى بيان نقصان دينهن ، ولو كان الحيض يزيد علي خمسة عشر يوماً ، وأقل الطهر لذكره ، وكذلك دلالة مجموع قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله فى عامين) على ان أقل مدة

الحمل ستة أشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ . وكذلك قوله تعالى (فالآن باشروهن) أباح المباشرة ممتدة الى طلوع الفجر بقوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) وكان بيان ذلك هو المقصود، ومع ذلك لزم منه أن من جامع في ليل رمضان، وأصبح جنباً لم يفسد صومه، لان من جامع فى آخر الليل، لابد من تأخر غسله إلى النهار، فلوكان ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل . ومع ذلك فانه لم يقع مقصودا من الكلام إلى نظائره

النوع الرابع : المفهوم

ولا بد من النظر فى معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته

أما معناه، فاعلم أن المفهوم مقابل للمنطوق، والمنطوق أصل للمفهوم، فلا بد من تحقيقه أولا، ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانياً

فنقول أما المنطوق، فقد قال بعضهم هو مافهم من اللفظ فى محل النطق، وليس بصحيح، فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ، فالواجب أن يقال : المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً فى محل النطق . وذلك كما فى وجوب الزكاة المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم « فى الغنم السائمة زكاة » وكتحريم التأفيف للوالدين من قوله تعالى ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ الى نظائره

وأما المفهوم فهو مافهم من اللفظ فى غير محل النطق، والمنطوق، وان كان مفهوماً من اللفظ، غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً، خص باسم المنطوق، وبقي ماعداه معرفاً بالمعنى العام المشترك، تمييزاً بين الامرين

واذا عرف معنى المفهوم، فهو ينقسم الى مايسمي مفهوم الموافقة، والى مايسمي مفهوم المخالفة

أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقا لمدلوله فى محل النطق، ويسمي أيضاً فحوى الخطاب ولحن الخطاب، والمراد به معني الخطاب، ومنه قوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) أى فى معناه . وقد يطلق اللحن ويراد به اللغة، ومنه يقال (لحن فلان بلحنه) اذا تكلم بلغته، وقد يطلق ويراد به الفطنة، ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض (أي أفطن) ، وقد يطلق ويراد به الخروج عن ناحية الصواب، ويدخل فيه إزالة الاعراب عن جهة الصواب، ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) فان الحكم المفهوم من اللفظ فى محل السكوت موافق للحكم المفهوم فى محل النطق، وكذلك دلالة قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) على تحريم إتلاف أموالهم، وكدلالة قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) على المقابلة فيما زاد على ذلك، وكدلالة قوله تعالى (ومنهم من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لايؤده اليك) على تأدية مادون القنطار، وعدم تادية مافوق الدينار، الى غير ذلك من النظائر

والدلالة في جميع هذه الاقسام لاتخرج من قبيل التنبيه بالادنى علي الاعلى، وبالاعلي على الادني ويكون الحكم فى محل السكوت أولى منه في محل النطق، وانما يكون كذلك ان لو عرف المقصود من الحكم فى محل النطق من سياق الكلام وعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه

له فى محل النطق ، وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتافيف أن المقصود انما هو كف الاذى عن الوالدين . وأن الاذى فى الشتم والضرب أشد من التافيف ، فكان بالتحريم أولى . والا فلو قطعنا النظر عن ذلك ، لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب العنيف ، ولهذا فانه ينتظم من الملك أن يامر الجلاد بقتل والده اذا استيقن منازعته له فى ملكه ، وينهاه عن التافيف ، حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع محذور المنازعة فى الملك ، وان كان القتل أشد فى دفعه من التافيف ، ولذلك لم يلزم من اباحة أعلى المحذورين اباحة أدناهما ، ولا من تحريم أدناهما تحريم أعلاهما

وهذا مما اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهرى أنه قال إنه ليس بحجة ، ودليل كونه حجة أنه اذا قال السيد لعبده « لا تعط زيداً حبة ، ولا تقل له أف ، ولا تظلمه بذرة ، ولا تعبس فى وجهه » فانه يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء ما فوق الحبة ، وامتناع الشتم والضرب . وامتناع الظلم بالدينار وما زاد ، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره . ولذلك كان المفهوم من قول النبي ، صلي الله عليه وسلم « احفظ عفاصها ووكاءها » حفظ ما التقط من الدنانير ومن قوله ، صلى الله عليه وسلم ، فى الغنيمة « أدوا الخيط والمخيط » اداء الرحال والنقود وغيرها ، ومن قوله ﴿ من سرق عصا مسلم ، فعليه ردها ﴾ رد مازاد على ذلك : وكذلك لو حلف أنه لا يأكل لفلان لقمة ، ولا يشرب من مائه جرعة ، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل مازاد على اللقمة كالرغيف وشرب مازاد على الجرعة . الى نظائره

غير أن الخلاف واقع في أن مستند الحكم فى محل السكوت ، هل هو فحوى الدلالة اللفظية ، أو الدلالة القياسية

وقد احتج القائلون بالفحوى بان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة فى التأكيد للحكم فى محل السكوت . وأنها أفصح من التصريح بالحكم فى محل السكوت . ولهذا ، فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر . قالوا ﴿ هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس ﴾ وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم ﴿ هذا الفرس سابق لهذا الفرس ﴾ وكذلك اذا قالوا ﴿ فلان يأسف بشم رائحة مطبخه ﴾ فانه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم ﴿ فلان لا يطعم ولا يسقى ﴾

واحتج القائلون بكونه قياساً أنا لو قطعنا النظر عن المعني الذى سبق له الكلام من كف الأذى عن الوالدين ، وعن كونه فى الشتم والضرب ، أشد منه في التافيف ، لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعا ، ولما سبق من جواز أمر الملك للجلاد بقتل والده ، والنهي عن التأفيف له ، فالتأفيف أصل ، والشتم والضرب فرع ، ودفع الاذي علة ، والتحريم حكم ، ولا معنى للقياس إلا هذا . وسموا ذلك قياساً جليا نظراً إلى أن الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتأثير . والاشبه إنما هو المذهب الاول ، وهو الاسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية

وما قيل من أنه لابد من فهم المعني ، وكونه فى محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق . فهو شرط تحقق الفحوى ، ولا مناقضة بينه و بين الفحوي ، و يدل على أنه ثابت بالفحوى لا بالقياس أمران :

الاول أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم فى الفرع أشد مناسبة له من حكم الاصل إجماعا ، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه ، فلا يكون قياسا

الثاني أن الاصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع وجزء منه إجماعا . وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل أصلا فيه جزء مما تخيل فرعا ، وذلك كما قال السيد لعبده « لا تعط لفلان حبة » فانه

يدل على امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليه ، والحبة المنصوصة تكون داخلة فيه . وكذلك قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » فانه يدل على رؤية مازاد على الذرة ، والذرة تكون داخلة فيه ، إلى نظائره

ولهذا ، فان كل من خالف في القياس مطلقاً وافق على هذا النوع من الدلالة ، سوى أهل الظاهر ، ولو كان قياساً ، لما كان كذلك . وعلى كل تقدير ، فهو منقسم إلى قطعى وظنى

أما القطعى فكما ذكرناه من آية التأفيف حيث انا علمنا من سياق الآية أن حكمة تحريم التأفيف إنما هو دفع الاذى عن الوالدين ، وأن الاذى في الشتم والضرب أشد

وأما الظنى فكما فى قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فانه وإن دل على وجوب الكفارة في القتل العمد ، لكونه أولى بالمؤاخذة ، كما يقوله الشافعى ، غير انه ليس بقطعى لامكان أن لاتكون الكفارة فى القتل الخطأ موجبة بطريق المؤاخذة لقوله صلى الله عليه وسلم « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) والمراد به رفع المؤاخذة ، بل نظراً للخاطيء بايجاب ما يكفر ذنبه فى تقصيره ، ومن ذلك سميت كفارة ، وجناية المتعمد فوق جناية الخاطىء . وعند ذلك ، فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لاثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة لاثم أعلاهما

وأما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله فى محل النطق ، ويسمى دليل الخطاب أيضاً ، وهو عند القائلين به منقسم إلى عشرة أصناف متفاوتة فى القوة والضعف

الصنف الاول — منها ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة

الصنف الثانى — مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) وقوله ، صلى الله عليه وسلم (اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه)

الصنف الثالث — مفهوم الغاية كقوله تعالى (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجا غيره) وقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن . وحتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)

الصنف الرابع — مفهوم إنما كقوله ﷺ انما الاعمال بالنيات وانما الربا في النسيئة . وانما الولاء لمن اعتق . وانما الشفعة فيما لم يقسم) إلى نظائره

الصنف الخامس — التخصيص بالاوصاف التى تطرأ وتزول بالذكر كقوله ، صلى الله عليه وسلم الثيب أحق بنفسها من وليها وقوله عليه الصلاة والسلام في السائمة زكاة

الصنف السادس — مفهوم اللقب ، وذلك كتخصيص الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربا

الصنف السابع — مفهوم الاسم المشق الدال على الجنس ، كقوله صلى الله عليه وسلم (لا تبيعوا الطعام بالطعام) وهو قريب من مفهوم اللقب لكون الطعام لقباً لجنس

الصنف الثامن — مفهوم الاستثناء ، كقوله تعالى (لا إله إلا الله) وقول القائل (لا عالم فى البلد الا زيد

الصنف التاسع — تعليق الحكم بعدد خاص ، كتخصيص حد القذف بثمانين

الصنف العاشر — مفهوم حصر المبتدإ فى الخبر كقوله (العالم زيد وصديقى عمرو)

واذا عرف المفهوم بحده وأصنافه فيجب أن تعلم قبل الخوض فى الحجاج في هذه الاصناف أن مستند فهم الحكم فى محل السكوت عند القائلين به انما هو النظر الى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر

دون غيره ، وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقة أو المخالفة ، وان افترقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر فى مفهوم الموافقة انما هو تأكيد مثل حكم المنطوق فى محل المسكوت عنه وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة انما هو نفى مثل حكم المنطوق في محل السكوت وذلك مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق به أن التخصيص للتاكيد أو النفى ، وذلك بان ينظر الى حكمة الحكم المنطوق به فان عرفت وعرف تحققها في المحل المسكوت عنه وأنها أولى باقتضائها الحكم فيه من الحكم في محل النطق ، علم أن فائدة التخصيص التاكيد وأن المفهوم مفهوم الموافقة ، وان لم يعلم حكمة الحكم المنطوق به ، أو علمت غير أنها لم تكن متحققة فى محل السكوت ، أو كانت متحققة فيه لكنها ليست أولى باقتضاء الحكم فيه ، علم ان فائدة التخصيص انما هي النفى ، وأن المفهوم مفهوم المخالفة

واذ أتينا على تحقيق المفهوم وأصنافه ، فلنرجع الى المقصود من الحجاج في نفيه واثباته ، وما هو المختار في كل واحد من أصنافه ، فنقول :

اما مفهوم الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية ، وان اختلفوا فى دلالته ، هل هي لفظية أو قياسية ، على ما سبق . والمتفقون على صحة مفهوم الموافقة اختلفوا فى صحة الاحتجاج بمفهوم المخالفة ، فيجب الخوض فيما يتعلق به من المسائل ، وهى تسع مسائل

المسألة الاولى

اختلفوا فى الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله ، صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائمة زكاة » هل يدل على نفى الزكاة عن غير السائمة ، أولا ؟

فاثبته الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل والاشعرى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيد وجماعة من أهل العربية ، ونفاه أبو حنيفة وأصحابه والقاضى أبو بكر وابن سريج والقفال والشاشى وجماهير المعتزلة

وفرق أبو عبد الله البصرى من المعتزلة ، وقال : الخطاب المتعلق بالصفة دال على النفى عما عداها في أحد أحوال ثلاث ، وهى : أن يكون الخطاب قد ورد للبيان ، كما فى قوله ، صلي الله عليه وسلم « في الغنم السائمة زكاة » أو التعليم ، كما في خبر « التحالف عند التخالف والسلعة قائمة » أو يكون ماعدا الصفة داخلا تحتها ، كالحكم بالشاهدين ، فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله فى الشاهدين ، ولا يدل على النفي فيما سوي ذلك

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب من الجانبين ، فلا بد من ذكر حجج الفريقين والتنبيه على مافيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار

أما القائلون بالاثبات فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية

أما الحجج النقلية فست حجج

الحجة الاولى أنهم قالوا إن أبا عبيد القاسم بن سلام من أهل اللغة ، وقد قال بدليل الخطاب فى قوله صلى الله عليه وسلم « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » حيث قال إنه أراد به أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته والواجد هو الغنى وليه مطله ومعنى إحلال عرضه مطالبته ، وعقوبته حبسه . وقال فى قوله ، صلي الله عليه وسلم « لان يمتلىء جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا » وقد قيل إن : النبي ، صلي الله عليه وسلم ، إنما أراد الهجاء من الشعراء أو هجا الرسول ، فقال : لو كان ذلك

هو المراد ، لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف منه معنى لان مادون ملء الجوف من ذلك كثير.
ووجه الاحتجاج به أنه فهم أن تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه

ولقائل أن يقول : حكم أبي عبيد بذلك إن ادعيتم أنه كان نقلا عن العرب ، فهو غير مسلم ، وليس في لفظه ما يدل على النقل . وإن قلتم إن ذلك كان بناء على مذهبه واجتهاده ، فغايته أنه مجتهد فيه ، فلا يكون ذلك حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له في ذلك كيف وانه لو ذكر ذلك نقلا ، فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه القاعدة اللغوية لكونه من أخبار الآحاد ، ثم هو معارض بمذهب الاخفش ، فانه من أهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب على ما نقل عنه ، على أنه يمكن أن يكون حكمه بذلك مستندا الى النفى الاصلى وعدم دلالة الدليل على مخالفته ، وهو أولى جمعا بين المذاهب

الحجة الثانية ماروى قتادة أنه قال : لما نزل قوله تعالى (استغفر لهم ، أولا تستغفر لهم ، ان تستغفر لهم سبعين مرة ، فلن يغفر الله لهم) قال النبي صلى الله عليه وسلم (قد خيرنى ربى ، فوالله لازيدن على السبعين) فعقل أن ما زاد على السبعين بخلافه

لقائل أن يقول : ماذكرتموه من أخبار الآحاد ، لانسلم كونه حجة فى مثل هذه القاعدة . وان سلمنا أنه حجة ، ولكن يمتنع التمسك به لوجهين :

الاول أن زيادة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهمه وقوع المغفرة لهم باستغفاره زيادة على السبعين ، وليس فى لفظه ما يدل عليه ، فيحتمل أنه قصد بذلك استمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا لهم فى الدين ، لا لوقوع المغفرة ، وليس أحد الامرين أولى من الاخر ، بل ربما كان احتمال الاستمالة أولى من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار من الآية ، لما فيه من دفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى «سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم ، لن يغفر الله لهم »

الوجه الثاني أن تخصيص نفى المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين قطعا ضرورة صدق الله تعالى فى خبره . ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت ، وعند ذلك فلو دل اختصاص السبعين بنفى المغفرة قطعا ، على نقيضه فى محل السكوت ، لكان دالا على وقوع المغفرة بعد السبعين ، وذلك إما أن يكون قطعا أو ظنا : الاول خلاف الاجماع وخلاف ماذكرناه من الاية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين ، والثانى فليس نقيضا لنفى المغفرة قطعا ، بل هو مقابل ، والمقابل أعم من النقيض ، فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب ، وفيه دقة فليتأمل

الحجة الثالثة مصير ابن عباس ، رضى الله عنهما ، إلى منع توريث الأخت مع البنت ، استدلالا بقوله تعالى « إن امرؤ هلك ليس له ولد ، وله أخت ، فلها نصف ماترك » حيث إنه فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت ، لانها ولد ، وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن

وجواب هذه الحجة ماسبق في دفع الحجة التى قبلها ، كيف وانه يحتمل أنه ورث الاخت عند عدم الولد بالآية ، وعند وجود البنت لم يورثها بناء على استصحاب النفي الاصلى ، لا بناء على دليل الخطاب ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر

الحجة الرابعة أن الصحابة اتفقوا على أن قوله ﷺ « اذا التقى الختانان ، فقد وجب الغسل » ناسخ لقوله ، ﷺ (الماء من الماء) ولولا أن قوله (الماء من الماء) يدل على نفى الغسل من غير انزال لما كان نسخا له

ولقائل أن يقول : لانسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات ، وان سلمنا . ولكن لانسلم أن جملة الصحابة اتفقوا على ذلك ، وقول البعض لايكون حجة على غيره . وان سلمنا اتفاق الصحابة على ذلك ، ولكن انما حكموا بكونه ناسخاً لمدلول دليل الخطاب ، بل يحتمل أنهم فهموا من قوله ، ﷺ (الماء من الماء) كل غسل من انزال الماء ، ويدل على تأكد هذا الاحتمال قوله ﷺ (لاماء الا من الماء) فكان قوله (اذا التقي الختانان ، وجب الغسل) ناسخاً لمدلول عموم الاول ، لالمدلول دليل الخطاب وليس أحد الامرين أولى من الآخر ، بل حمله على ماذكرناه أولى . لكونه متفقا عليه ، ومختلفاً فيما ذكروه

الحجة الخامسة ماروى أن يعلى بن أمية قال لعمر (مابالنا نقصر ، وقد أمنا ، وقد قال الله تعالى : فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم) ووجه الاحتجاج به أنه فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف ، ولم ينكر عليه عمر ، بل قال (لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبي ، ﷺ ، عن ذلك ، فقال لى : هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) ويعلى بن أمية وعمر من فصحاء العرب ، وقد فهما ذلك . والنبي ، ﷺ ، أقرهما عليه

ولقائل أن يقول : لانسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد ههنا ، وان سلمنا . لكن يحتمل أن يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال في حالة الامن . لا على دليل الخطاب ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر . بل البناء على الاستصحاب أولى . دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن . والدليل النافي له

الحجة السادسة ، أنه اذا قال العربى لوكيله « اشتر لى عبداً أسود » فهم منه عدم الشراء للابيض . حتى إنه لو اشترى أبيض لم يكن ممتثلا . وكذلك اذا قال الرجل لزوجته « أنت طالق إن دخلت الدار » فهم منه انتفاء الطلاق عند عدم الدخول

ولقائل أن يقول : ليس ذلك مفهوما من دليل الخطاب بل عدم شراء الابيض وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار إنما كان مستندا إلى النفى الاصلى ولهذا فانه لو قال له «لاتشتر لى عبدا اسود» وقال لزوجته « ان دخلت الدار ، فلست طالقاً » فانه لايصح شراؤه لعبد غير اسود ، ولا يقع بالزوجة الطلاق بتقدير عدم دخول الدار لبقاء ذلك على النفي الاصلي ، ولو كان نفى الحكم في محل السكوت مما يدل عليه ذكر الحكم فى محل النطق ، لصح شراء عبد ليس بأسود ، وطلقت الزوجة بتقدير عدم دخول الدار . وعلى هذا فكل خطاب ورد فى الشرع أو اللغة بحكم مخصص بصفة ، وهو منفى عما عدا تلك الصفة ، فهو مبنى على استصحاب الحال ، لاعلى دليل الخطاب

وأما الحجج العقلية فخمس حجج

الحجة الاولى أنه لوكان حكم السائمة والمعلوفة ، سواء في وجوب الزكاة ، لما كان لتخصيص السائمة بالذكر فائدة ، بل كان ملغزا بذكر مايوهم نفى الزكاة فى المعلوفة ، ومقصرا فى البيان مع دعو الحاجة اليه . وذلك على خلاف الاصل ، وحيث امتنع ذلك دل على ان فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة

ولقائل أن يقول : ماذكرتموه فى اثبات دليل الخطاب يرجع الى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة ولا نسلم إمكان اثبات الوضع بذلك ، سلمنا امكان ذلك ، ولكن لا نسلم أنه لافائدة فى تخصيص الصفة بالذكر سوى نفى الحكم المعلق بها عند عدمها . وبيانه من وجهين .

الاول أنه لو لم يكن له فائدة سوى نفى الحكم في محل السكوت لامتنع ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم فى محل السكوت لما فيه من ابطال فائدة التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزم من اللغو فى كلام الحكيم ، وهو ممتنع

فان قيل : فاذا اثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مخصصاً للصفة بالحكم ، حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا

قلنا . فاذا مجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلا على نفى الحكم عند عدمها دون البحث عما يدل على اثبات الحكم فى محل السكوت مع عدم الظفر به ، وليس كذلك عندكم ، لكن نفس التخصيص دليل ، ووجود مايدل على اثبات الحكم فى صورة السكوت يكون معارضاً له ، بل امكن وجود فائدة أخرى دعت الى التخصيص بالذكر ، وهى اما عموم وقوع المذكور ، كما فى قوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) واما لسؤال سائل سأل عن ذلك ، أو لحدوث واقعة وقعت كذلك . وان لم يكن شىء من ذلك فأمكن ان يكون ذلك لرفع وهم من توهم أن حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ يكون مخالفا لحكم العموم ، ويكون بذلك منبها على إثبات الحكم فيما عدا الصفة بطريق الاولى ، وذلك كما لو قال (ضحوا بشاة) فانه قد يتوهم متوهم أنه لايجوز التضحية بشاة عوراء ، فاذا قال « ضحوا بشاة عوراء » كان ذلك أدل على التضحية بما ليست عوراء ، وكذلك لوقال (ولا تقتلوا أولادكم) على العموم فقد يتوهم أنه لم يرد النهى عن قتلهم عند خشية الاملاق ، فاذا قال (ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق) كان أدل على النهى فى غير حالة الخشية ، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يكون لفائدة تعريف حكم المنطوق والمسكوت بنصين مختلفين ، إذ هو أدل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه ، وإمكان تطرق التخصيص بالاجتهاد الى محل الصفة وغيرها ، وليس مرادا للتخصيص ، وان لم يكن كذلك ، أمكن أن يكون ذلك لفائدة التوصل الى معرفة الحكم في المسكوت عنه بطريق الاجتهاد ، حين توفر دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال والبحث عن الاحكام الشرعية ، فتبقى غضة طرية ، كما هي فى سائر الاصول المنصوص عليها مع وقوعها في الاقيسة وان لم يكن كذلك أمكن أن يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الاصلى ، وتكون المصلحة فى نظر الشارع تعريف ذلك الحكم عند وجود الصفة بالنص ، وعند عدمها بالبقاء على الحكم الاصلى ، كما لو قال (لا زكاة فى الغنم السائمة) وان لم يكن كذلك ، وكان الحكم فى محل السكوت مخالفا للحكم فى محل النطق ، فأمكن أن يكون ثبوت الحكم على خلاف حكم العقل ، كما فى ايجاب الزكاة ، وتكون فائدة التنصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم ، فانه لولا النص ، لما ثبت ، ويكون الحكم في محل السكوت ، منتفياً بناء على حكم العقل الاصلى

فان قيل : فاذا سلمتم انتفاء الحكم في محل السكوت ، فقد وافقتم على المطلوب

قلنا : ليس كذلك ، فان النزاع إنما وقع في اسناد النفى فى محل السكوت الى دليل الخطاب لا الى النفى الاصلى ، وان سلمنا أنه لا فائدة في التخصيص سوى ماذكرتموه ، لكن يلزم على ما ذكرتموه مفهوم اللقب الذى لم يقل به محصل على ما يأتى تقريره ، فكل ما هو جواب لكم ثم ، فهو جواب لنا ههنا

الحجة الثانية ان أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة ، كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيد بالاستثناء ، والاستثناء يدل على أن حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة

ولقائل أن يقول : نحن لا ننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق ، وبين حكم الخطاب المقيد

بالصفة ، فان حكم المطلق العلم أوالظن بثبوت حكمه مطلقا . وحكم الخطاب المقيد بالصفة ثبوته في محل التنصيص . قطعا أوظنا وفي غير محل الصفة مشكوك في اثباته ونفيه . فقد افترقا . كما وقع الافتراق بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه . غير أن المطلق يقتضى إثبات الحكم أو نفيه مطلقاً . والخطاب المستثني منه يقتضى نفي الحكم في صورة الاستثناء جزماً

وعلى هذا . فان قيل بأن الفرق سوى بينهما من كل وجه . فهو ممتنع . وان قيل بوجوب التسوية بينهما من جهة أنه لا بد من الافتراق بين المطلق والمقيد بالصفة في الجملة . كما وقع الافتراق بين المطلق والمستثني منه في الجملة . فهو واقع لا محالة

الحجة الثالثة أنه إذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل التنصيص ، وعلى نفيه في محل السكوت ، كانت الفائدة فيه أكثر مما إذا لم يدل ، فوجب جعله دليلا عليه

ولقائل أن يقول : ماذكرتموه وإن كان من جملة الفوائد ، غير أن إثبات الحكم أو نفيه مأخوذ من دليله ، فرع دلالة ذلك الدليل عليه

فلو قيل بكونه دليلا عليه لكون الحكم يكون داخلا فيه كان دوراً . كيف وإنه ليس القول بكون التخصيص دالا على نفى الحكم في محل السكوت ، تكثيراً للفائدة ، وابطال ماذكرناه من الفوائد التى سبقت ، أولى من العكس

الحجة الرابعة أن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، والتعليق بالعلة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة ، فكذلك الصفة

ولقائل أن يقول لا نسلم لزوم انتفاء الحكم مع انتفاء العلة ، حتى يقال مثله في الصفة ، اللهم الا أن يقال باتحاد العلة فانه يلزم من نفيها نفى الحكم ، ولكن لا نسلم أنه يلزم مثله في الصفة ضرورة أنه يلزم من تعدد أصناف النوع وأشخاصه تعدد صفاته والا لما تعدد ، بل كان متحدا من كل وجه

الحجة الخامسة أنه قال ، صلي الله عليه وسلم (طهور اناء أحدكم اذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً) فلو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع ، والا لما طهر بالسبع ، لان السابعة تكون واردة على محل طاهر ، فلا يكون طهوره بالسبع ، ويلزم من ذلك إبطال دلالة المنطوق . وكذلك اذا قال (يحرم من الرضاع خمس رضعات) لو لم يدل على أن ما دون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس رضعات محرمة لما عرف في الغسلات

ولقائل أن يقول لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفى الطهارة فيما دون السبع ، ومن كون الرضعات الخمس غير دالة على نفى الحرمة فيما دونها ، أن يكون المحل قبل السابعة طاهراً ولا أن يكون ما دون الخمس من الرضعات محرما لجواز ثبوت النجاسة قبل التسبيع بدليل آخر غير دليل الخطاب وكذلك جاز أن يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دليل الخطاب

واذ أتينا على حجج القائلين بدليل الخطاب وتتبع ما فيها فلا بد من ذكر حجج عول عليها القائلون بابطال دليل الخطاب والتنبيه علي ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار

الحجة الاولى إن تقيد الحكم بالصفة ، لو دل على نفيه عند نفيها ، إما أن يعرف ذلك بالعقل أو النقل ، والعقل لا مجال له فى اللغات ، والنقل اما متواتر أو آحاد ، ولا سبيل الى التواتر والآحاد لا تفيد غير الظن ، وهو غير معتبر فى اثبات اللغات ، لان الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى ورسوله ، صلي الله عليه وسلم ، بقول الآحاد مع جواز الخطاء والغلط عليه يكون ممتنعاً

ولقائل أن يقول : ان سلمنا أن ذلك لا يعرف الا بالنقل ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك بالآحاد اذ المسألة عندنا غير قطعية ، بل ظنية مجتهد فيها بنفي أو اثبات ، بل غلبة ظن تجري فيها التخطئة الظنية ، دون القطعية ، كما في سائر مسائل الفروع الاجتهادية ، كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما أن يكون في كل كلمة ترد عن أهل اللغة أو في البعض دون البعض ، القول بالتفصيل تحكم غير معقول ، كيف وأنه لا قائل به ، وان كان ذلك شرطاً في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ، و يلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة والاحكام الشرعية ، والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة ، وهو تطرق الكذب أو الخطأ عليه مع أن الغالب صدقه وصحة نقله . ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زمننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة ، كالاصمعي والخليل وأبي عبيدة وأمثالهم

الحجة الثانية أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها لما حسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها لا عن نفيه ولا عن اثباته ، لكونه استفهاما عما دل عليه اللفظ ، كما لو قال له (لا تقل لزيد أف) فانه دل على امتناع ضربه ، فانه لا يحسن أن يقال (فهل أضربه) ولا شك في حسنه ، لو قال (أد الزكاة عن غنمك السائمة) فانه يحسن أن يقال وهل أؤديها عن المعلوفة ؟

ولقائل أن يقول : حسن الاستفهام انما كان لطلب الاجلى والاوضح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية ، ولهذا فانهم لم يستقبحوا الاستفهام ممن قال (رأيت أسداً أو بحراً ، أو دخل السلطان البلد) بان يقال (هل رأيت الحيوان المخصوص أو انسانا شجاعا ؟ وهل رأيت البحر الذي هو الماء المخصوص أو انسانا كريما ؟ وهل رأيت السلطان نفسه أو عسكره ؟) مع أن لفظه ظاهر في أحد المعنيين دون الآخر

الحجة الثالثة لو كان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها لكان في الخبر كذلك ضرورة اشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة ، واللازم ممتنع . ولهذا فانه لو قال (رأيت الغنم السائمة ترعى (فانه لا يدل على عدم رؤية المعلوفة منها

ولقائل أن يقول . الاستشهاد بالخبر ، وان كان كثيراً ما يستروح اليه المنكرون لدليل الخطاب ، إلا أنه ممنوع عند القائلين بدليل الخطاب ، ولا فرق عندهم في تعليق الحكم بالصفة بين الامر والخبر ولهذا . فانه لو قال القائل (الفقهاء الشافعية فضلاء أئمة) فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه من ذلك ، وتكبر عن سماعه . لا لوصفه لهم بذلك ، بل لما فيه من الاشعار بسلب ذلك عمن ليس بشافعي . وهذا الشعور مما لا يختلف فيه الامر والخبر عندهم ، وان سلم امتناع ذلك في الخبر ، فحاصل ماذكروه يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق ، و بتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق بين الخبر والامر ظاهر ، وذلك أنه اذا أخبر وقال (رأيت خبزاً سميذاً ، ولحماً طرياً . ورطباً جنياً) انما يخبر عما شاهده وعلمه ، ولا يلزم من مشاهدته لذلك أن لا يكون قد شاهد ماليس على هذه الصفة ، واذا قال لعبده (اشتر خبزاً سميذاً ، ولحماً طرياً ، ورطباً جنياً) مع علمه بأن الخبز الخشكار . واللحم والرطب البايت ، مما يباع في السوق ، فقوله ذلك انما يقصد به البيان ، وتمييز مايشتري عما لا يشترى ، فكان النفي ملازماً للاثبات

الحجة الرابعة أن أهل اللغة فرقوا بين العطف والنقض فقالوا : قول القائل (اضرب الرجال

الطوال والقصار) فالقصار عطف . وليس بنقض للاول ، ولوكان قوله (اضرب الرجال الطوال) مقتضياً لنفى الضرب عن القصار ، لكان نقضاً لاعطفاً وهى بعيدة عن التحقيق ، وذلك أن قول القائل (اضرب الرجال الطوال) انما يدل على امتناع ضرب القصار بتقدير اختصاص الطوال بالذكر ، واذا عطف عليه القصار ، فلا يكون مخصصاً للطوال بالذكر . فلا يدل على نفى الضرب عن القصار ، ثم هو منتقض بالتخصيص بالغاية . كما لو قال القائل لغيره (صم الى غروب الشمس) فانه يدل على أن حكم مابعد الغاية مخالف لما قبلها . ومع ذلك فانه لو قال له (صم الى غروب الشمس والى نصف الليل) فانه لايكون نقضاً

الحجة الخامسة أنه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالا على نفيه عن غير الموصوف بها لما حسن الجمع بين قوله (أد زكاة السائمة) وبين قوله (والمعلوفة) لما بينهما من التناقض . كما لا يحسن أن يقول له (لا تقل لزيد أف ، واضربه)

ولقائل أن يقول : انما لايحسن ذلك أن لو قيل بالمناقضة ، وليس كذلك على ماسبق فى الحجة التى قبلها . هذا اذا كان بطريق العطف . وأما ان قال بعد ذلك (أد زكاة المعلوفة) فانما لم يمتنع ، لان غايته أن صريح قوله (أد زكاة الغنم المعلوفة) وقع معارضاً لدليل الخطاب والمعارضة غير ممتنعة ، ولا يلزم من عدم جواز مثل ذلك فى فحوى الخطاب امتناعه في دليل الخطاب ، اذ هو قياس فى اللغة . وهو ممتنع لما سبق ، وبتقدير صحة القياس في اللغة ، فالفرق ظاهر ، وذلك لان امتناع ذلك في فحوى الخطاب انما كان فيما علم . لا فيما ظن على ماسبق ، ودليل الخطاب مظنون ، ولا يلزم من امتناع معارضة المقطوع امتناع معارضة المظنون ، ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق

الحجة السادسة ذكرها أبو عبدالله البصرى والقاضى عبد الجبار وهى أن المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها عما سواه ، وكذلك المقصود من الاسم انما هو تمييز المسمى عن غيره ، وتعليق الحكم بالاسم ، كما لو قال (زيد عالم) لايدل على نفي العلم عمن لم يسم باسم زيد فكذلك تعليق الحكم بالصفة

ولقائل أن يقول : قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم قياس في اللغة ، فلا يصح . وان صح ، فلا نسلم أن تعليق الحكم بالاسم لايدل علي نفى الحكم عما سواه ، كما يأتى ، وان سلم عدم دلالته علي ذلك ، فانما يلزم مشاركة التعليق بالصفة له فى ذلك ، أن لو بين أن مناط عدم دلالة التعليق بالاسم كونه موضوعاً للتمييز ، وهو غير مسلم ، ثم الفرق بينهما أن شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة أتم من شعور المتكلم باسم أحد الجنسين بالجنس الآخر ، وعند ذلك ، فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة ، كيف وهو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ، ومع ذلك ، فهو دال على أن حكم مابعد الغاية مخالف لما قبلها

الحجة السابعة أن تعليق الحكم بالصفة لايدل على نفيه عن غير الموصوف بها ، لانه يصح أن يقال : فى الغنم السائمة زكاة ، ولا زكاة فى المعلوفة منها ، ولوكان قوله : (فى الغنم السائمة زكاة) يدل على نفيها عن المعلوفة ، لما احتيج الى العبارة الاخرى لعدم فائدتها

ولقائل أن يقول : كون الحكم فى محل السكوت مستفاداً من دليل الخطاب لايمنع من وضع عبارة خاصة اذ هو أبلغ في الدلالة وأقرب الى حصول المقصود ، كما لا يمتنع ذلك فى التقييد بالغاية كما تقدم ذكره

الحجة الثامنة أن القول (في الغنم السائمة زكاة) له دلالة بمنطوقه على وجوب زكاة السائمة ، فلو كان له دلالة مفهوم ، لجاز أن يبطل حكم المنطوق ، ويبقى حكم دلالة المفهوم ، كما يجوز أن يبطل حكم دليل الخطاب ، ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع

ولقائل أن يقول : دليل الخطاب انما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة ، فاذا بطل حكم الصفة ، فلا تخصيص ، ومع عدم التخيص ، فلا دلالة لدليل الخطاب . ثم هو منقوض بالتخصيص بالغاية .

الحجة التاسعة أنه ليس في لغة العرب كلمة تدل على المتضادين معا ، فلو كان قوله (في الغنم السائمة زكاة) دالا على نفي الزكاة عن المعلوفة : لكان اللفظ الواحد دالا على الضدين معا : وهو ممتنع

ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه ليس في اللغة لفظ يدل على المتضادين معا بدليل ما ذكرناه من دلالة الاسماء المشتركة على المسميات المتعددة معا ، كانت أضداداً أو لم تكن

سلمنا امتناع ذلك ، ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ . وأما من جهتين فلا نسلم ذلك ، وههنا الدال على وجوب الزكاة في السائمة صريح الخطاب ، والدال على نفي الزكاة عن المعلوفة دليل الخطاب ، وهما غيران ، ثم ما ذكرتموه منتقض بالتخصيص بالغاية

الحجة العاشرة أن صورة الغنم السائمة مخالفة لصورة الغنم التي ليست بسائمة ، وعند اختلاف الصورتين ، لا يلزم من ثبوت الحكم في أحديهما ثبوته في الاخرى ولا عدمه ، لجواز اشتراك الصور المختلفة في أحكام وافتراقها في أحكام . واذا لم يكن ذلك لازماً ، لم يلزم من الاخبار عن حكم في إحدى الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى ، لا وجودا ولا عدماً

ولقائل أن يقول : متى لا يلزم من ثبوت الحكم في إحدى الصورتين ففيه في الصورة الاخرى إذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته بالاسم العام الموصوف بصفة خاصة ، أو اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع ، ودعواه دعوى محل النزاع ، والثاني مسلم . وعلى هذا ، فالقول بأنه لا يلزم من الاخبار عن حكم احدي الصورتين المختلفتين ، الاخبار عن الصورة الاخرى مطلقا لا يكون صحيحاً ، ثم انه منتقض بفحوى الخطاب ، فان صورة المنطوق بالحكم فيها مخالفة للصورة المسكوت عنها . ومع ذلك فان الحكم الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة السكوت ، والاخبار عنه في إحداها إخبار عنه في الصورة الاخرى

واذ أتينا على ما أردناه من التنبيه على ابطال الحجج الواهية ، فلابد من الاشارة الى ما هو المختار في ذلك ، وأقرب ما يقال فيه مسلكان :

المسلك الاول انه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجباً لنفيه عند عدمها ، لما كان ثابتا عند عدمها ، لما يلزمه من مخالفة الدليل . وهو على خلاف الاصل ، لكنه ثابت مع عدمها . ودليله قوله تعالى « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق » فان النهي عن قتل الاولاد وقع معلقاً على تحريم القتل حالة الاملاق ، وكان التنصيص أولى من التحريم حالة خشية عدم خشية الاملاق بخشية الاملاق ، وهو منهي عنه أيضا في حالة عدم خشية الاملاق

فان قيل : تعليق الحكم بالصفة عندنا إنما يكون دليلا على نفيه حالة عدم الصفة أولى باثبات حكم الصفة ، اذا لم يكن حالة عدم الصفة أولى باثبات حكم الصفة ، كما ذكرناه من حكم زكاة السائمة والمعلوفة . وأما اذا كان الحكم في حالة عدم الصفة أولى بالاثبات من حالة وجود الصفة فلا . وههنا تحريم القتل حالة عدم خشية الاملاق أولى من التحريم حالة خشية الاملاق . فكان التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الاملاق

محرمالهحالةعدم الخشية بطريق الاولى . وكان ذلك من باب فحوى الخطاب ، لا من باب دليل الخطاب

قلنا : هذا ، وان استمر لكم في هذه الصورة ، فلا يستمر فى قوله تعالى « لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » وفى قوله « ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا » وفى قوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً » فان النهى فى جميع هذه الصور ليس هو أولى من صور السكوت ، فان النهي ، عن أكل قليل الربا ليس أولى من كثيره ، ولا النهى عن أكل مال اليتيم من غير اسراف أولى من الاسراف ، ولا النهى عن الاكراه على الزنا حالة إرادة التحصن أولى من حالة إرادة الزنا . ومع ذلك ، فالحكم في الكل مشترك

فان قيل : مخالفة دليل الخطاب في هذه الصور إنما كانت لمعارض ، ولا يلزم مخالفته عند عدم المعارض . قلنا : وان كان ثبوت الحكم فى صورة السكوت علي نحو ثبوته فى صورة النطق لدليل ، ولكن يجب أن يعتقد أنه من غير مخالفة دليل لما فيه من دفع محذور المعارضة . ولو كان دليل الخطاب دليلا ، لزم من ذلك التعارض ، وهو خلاف الاصل

المسلك الثانى ان تعليق الحكم بالصفة ، لو كان مما يستفاد منه نفى الحكم عند عدم الصفة ، لم يخل إما أن يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب أو من جهة أن تعليق الحكم بالصفة يستدعى فائدة ، ولا فائدة سوى نفى الحكم عند عدم الصفة ، أو من جهة أخري : الاول محال ، فان صريح الخطاب بوجوب الزكاة في السائمة غير صريح بوجوبها فى المعلوفة ، كيف وان ذلك مما لا قائل به . والثانى أيضا ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة فى إبطال الحجة الاولى من المعقول للقائلين بدليل الخطاب والثالث فالاصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه ، ويلتحق بهذه المسألة تخصيص الاوصاف التى تطرأ وتزول كقوله « السائمة تجب فيها الزكاة » والحكم كالحكم نفيا واثباتاً ، والمأخذ من الطرفين ، فعلى ماعرف ، والمختار فيها كالمختار ثم

المسألة الثانية

اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (إن) هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشيء أولا : فذهب ابن سريج والهراسى من أصحاب الشافعي والكرخى وأبو الحسين البصرى إلى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط ، وذهب القاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار وأبو عبد الله البصرى إلى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط ، وهو المختار

وبيانه أن ماعلق عليه الحكم بكلمة (ان) اما أن لا يكون شرطاً للحكم أو يكون شرطا : فان كان الاول ، فلا يلزم من نفيه نفى الحكم ، وان كان شرطا فلا يخلو اما ان يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقا عند انتفائه ، أولا يكون لازماله . الاول محال ، والا لامتنع وجود القصر المعلق على الخوف بكلمة (ان) في قوله تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا » وهو خلاف الاجماع ، وان كان الثانى فهو المطلوب

فان قيل . هو من لوازمه بتقدير عدم المعارض ، وليس من لوازمه بتقدير المعارض ، ثم ماذكرتموه معارض بما يدل علي نقيضه ، وبيانه ان كلمة (ان) مسماة فى اصطلاح أهل اللغة بالشرط ، والاصل فى الاطلاق الحقيقة ، ولان قول القائل لغيره « ان دخل زيد الدار فاكرمه » فى معنى قوله دخول زيد الدار شرط في اكرامه ، فكان مادخلت عليه كلمة (ان) شرطا في الحكم ، واذا كان شرطا لزم من

عدمه عدم المشروط . ويدل عليه ثلاثة أمور .

الاول ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة (ان) عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر قال . مالنا نقصر وقد أمنا ، وقد قال تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم » وأقره عمر على ذلك ، وقال له : لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبى ، ﷺ عن ذلك فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته . وفهم عمر ويعلى ذلك مع تقرير النبى ﷺ ، لهما على مافهماه دليل ظاهر على العدم عند العدم

الثانى ان الامة متفقة على ان الحياة شرط لوجود العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك ، وإن الحول شرط لوجوب الزكاة . وحكموا بانتفاء العلم والقدرة عند عدم الحياة ، وبانتفاء وجوب الزكاة عدم الحول ، ولولا أن ذلك مقتضى الشرط لما كان كذلك

الثالث أنه اذا كان الشرط مما لا يثبت الحكم مع عدمه على كل حال ، وهو لا يلزم من وجوده وجود الحكم ، فيلزم أن يكون كل أمرين مختلفين لا يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من عدمه عدمه شرطاً ، وهو محال متفق عليه

والجواب : قولهم انه من لوازمه بتقدير عدم المعارض . قلنا يجب أن لا يكون مقتضيا لذلك ، حذرا من التعارض بتقدير وجود المعارض . وما ذكروه ثانياً ، إنا وان سلمنا أن ما دخلت عليه كلمة (إن) شرط ولكن لا نسلم أنه يلزم من عدمه عدم المشروط

وأما الاستدلال بقضية يعلى بن أمية فليس فيه ما يدل على أن عدم الخوف مانع من ثبوت القصر دونه ، بل لعله فهم أن الاصل عدم القصر ، وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم » ولم يوجد ما يدل على القصر حالة عدم الخوف ، فيبقى على حكم الاصل

فان قيل : ما ذكرتموه من الاحتمال إنما يصح ان لو كان الاصل فى الصلاة الاتمام ، وليس كذلك ، بل الاصل فى الصلاة عدم الاتمام . ودليله ماروي عن عائشة ، رضي الله عنها ، أنها قالت : كانت الصلاة فى السفر والحضر ركعتين ، فأقرت في السفر وزيدت فى الحضر ، فلم يبق للتعجب وجه سوى دلالة اشتراط الخوف وعدم القصر عند عدمه

قلنا : الصلاة المشروعة بدياً ركعتين لا تسمى مقصورة ، كصلاة الصبح ، ولا فعلها قصرا ، وانما المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من ركعتين فى الرباعية . ولفظ القصر لنفس الاقتصار على الركعتين من الرباعية ، فاطلاق لفظ القصر فى الآية مشعر بسابقة وجوب الاتمام لا محالة . واذا كان الاتمام هو الاصل السابق على القصر ، فقد بطل ما ذكروه ، كيف وان ما ذكرناه من الاحتمال هو الاولى ، والا ، فلو كان اشتراط الخوف في القصر مانعا من القصر مع عدمه ، لما جاز القصر مع عدم الخوف ، أو كان القصر على خلاف الدليل ، وهو ممتنع من غير ضرورة . وأما عدم العلم والقدرة ، وعدم وجوب الزكاة عند عدم الحياة وعدم الحول ، فليس في ذلك ما يدل على أن عدم الشرط مانع من وجود الحكم مع عدمه ولا بد ، بل غايته أن الحكم قد ينتفى في بعض صور نفى الشرط ، ولا نزاع فيه ، وانما النزاع فى لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد

وأما الوجه الثالث فالوجه فى جوابه أن يقال : لا يلزم من كون الشرط لا يلزم من ثبوته ثبوت الحكم ، ولا من نفيه نفيه ، اذا كان غير الشرط مشاركاً له فى هذه الصفة ، أن يكون شرطاً ، لانه لا يمتنع اشتراك المختلفات فى عارض عام لها ، كيف وان معنى كون الشيء شرطا لغيره أنه مؤكد لحال المشروط ، بمعنى أنه اذا

تحقق الشرط لايجوز نفى المشروط عند تحقق مقتضيه دفعالوهم من توهم أن الخطاب لو ورد مطلقاً لجاز أن لايكون المشروط بذلك الشرط مرادا . وذلك كما لو قال القائل « ضح بالشاة وان كانت عوراء » فانه لو قال « ضحوا بالشاة مطلقا » لجاز أن يتوهم متوهم أنه لايجوز التضحية بالعوراء ، فكان ذكر الشرط لدفع هذا الوهم . وعلى هذا فلا يلزم أن يكون كل شيء شرطا لكل شيء ، كما قالوه ، الا أن يكون الشرط على هذا النحو الذى ذكرناه ، وليس كذلك

وان سلمنا أن الشرط يمنع من وجود المشروط دونه ، ولكن متى اذا أمكن قيام شرط مقام ذلك الشرط ، أو اذا لم يقم مقامه شرط آخر ؟ الاول ممنوع ، والثانى مسلم . وهذا هو مذهب القاضى عبد الجبار وأبي عبدالله البصري . وعلى هذا ، فكونه شرطا يتحقق بانتفاء الحكم عند انتفائه ، اذا لم يقم غيره مقامه وان لم يثبت اذا قام غيره مقامه ، فلم قلتم إن غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع أن لفظ الاشتراط لايدل على وجود شرط آخر ، ولا على عدمه

فان قيل : اذا قال القائل لغيره « ان دخل زيد الدار فاعطه درهما » معناه أن الشرط هو دخول الدار فى عطيتك له ، وذلك يقتضي أن يكون كمال الشرط هو دخول الدار ، لان لام الجنس تقتضى العموم ، ولان قوله « ان دخل الدار فاعطه درهما » يقتضى عدم الاعطاء عند عدم الدخول ، فلو قام شرط آخر مقامه لزم منه جواز الاعطاء مع عدم الدخول ، فيقتضى الشرط الاول امتناع وجود شرط آخر يقوم مقامه ، لما فيه من اخراج الشرط الاول عن كونه شرطاً

قلنا : جواب الاول أنا لانسلم أن معني قوله (ان دخل الدار) هو الشرط ، بل هو شرط ، وذلك لايمنع من شرط آخر . وتقدير لام الجنس ههنا ، زيادة لم يدل عليها دليل ، فلا يصار اليها

وجواب الثانى أنا لانسلم أن قوله (ان دخل الدار) يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول مطلقاً ، بل اذا لم يقم غيره مقامه . لكن قد يمكن أن يقال ههنا اذا سلم أنه اذا لم يقم غيره مقامه ان عدمه يقتضي العدم ، فالاصل عدم قيام غيره مقامه ، فاقتضي عدمه العدم . وربما احتج القاضى عبد الجبار وأبو عبد الله البصرى بانه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه ، لكان قوله تعالى «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا» يمنع من تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن ، وهو محال مخالف للاجماع

ولقائل أن يقول . ذكر ارادة التحصن انما كان لكونه شرطا فى الاكراه لاستحالة تحقق الاكراه على الزنا في حق من هو مريد له غير مريد للتحصن . لا لانه شرط فى تحريم الاكراه على الزنا والله أعلم

المسألة الثالثة

اختلفوا فى الخطاب اذا قيد الحكم بغاية . كما في قوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجا غيره) وقوله (حتى يعطوا الجزية) فذهب أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين ، كالقاضى أبي بكر والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصري وغيرهم . الى أن ذلك يدل على نفى الحكم فيما بعد الغاية وخالف فى ذلك أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفى الحكم فيما بعد الغاية لم يخل أما أن يدل عليه بصريح لفظه أو بأنه لو لم يكن دالا على نفى الحكم فيما بعد الغاية . لما كان التقييد بالغاية مفيداً أو من جهة أخرى : الاول محال ، لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفى الحكم بعد الغاية ،

والثانى إنما يلزم أن لو لم يكن للتقييد فائدة سوى ماذكروه ، وليس كذلك . بل جاز أن تكون فائدة التقييد تعريف بقاء مابعد الغاية على ماكان قبل الخطاب أى أنه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه . وإن كان الثالث . فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه . وأيضاً فانه لامانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبل الغاية بالاجماع

وعند ذلك ، اما أن يكون تقييد الحكم بالغاية نافياً للحكم فيما بعدها ، أو لا يكون : والاول يلزم اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه ، وهو خلاف الاصل . وان كان الثانى ، فهو المطلوب

فان قيل : ماذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، و بيانه أن كلمة (حتى) و (الى) لانتهاء الغاية ، وهى جارية مجرى قوله « صوموا صوما آخره الليل » ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد مجىء الليل لانه لو وجب الصوم بعد ذلك لصارت الغاية وسطاً ، وهو محال . ولهذا فانه لو قال القائل لعبده (لا تعط زيداً درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) فانه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ، وأن يقال (فهل أعطيه اذا قام ، وهل أضربه اذا تاب ؟) ولولا أن التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم بعدها لما كان كذلك

قلنا لا ننكر أن (حتى) و(الى) لانتهاء الغاية وأنها جارية مجرى قوله (صوموا صياما آخره الليل) غير أن الخلاف انما هو فى أن تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفى الحكم فيما بعد الغاية، وذلك غير لازم من التقييد بالغاية ، بل غايته أن دلالة التقييد بالغاية ، على أن مابعدها غير متعرض فيه بالخطاب الاول لا بنفى ولا اثبات ، ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية أن تصير الغاية وسطاً ، بل هى غاية للصوم المأمور به أولا ، وانما تصير وسطاً ان لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستنداً الى الخطاب الذى قبل الغاية ، وليس كذلك

وأما انه لا يحسن الاستفهام عند قوله (لا تعط زيداً درهما حتى يقوم ، واضرب عمراً حتى يتوب) لان مابعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفى ولا اثبات ، فلا يحسن الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه ، كما قبل الامر بالاعطاء والضرب

المسألة الرابعة

اختلفوا فى تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على أن ماعدا ذلك العدد بخلافه أولا ؟ والحق في ذلك انما هو التفصيل ، وهو أن الحكم اذا قيد بعدد مخصوص ، فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الاولى ، وذلك كما لو حرم الله جلد الزانى مائة ، وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً ، فانه يدل علي تحريم ما زاد على المائة وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثاً بطريق الاولى . ولان مازاد علي المائة وعلى القلتين ففيه المائة والقلتان وزيادة . وهل يدل ذلك علي أن الحكم فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في المائة والقلتين ؟ هذا موضع الخلاف

ومنه مالا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الاولى . وذلك كما اذا أوجب جلد الزانى مائة أو أباحه . فانه لا يدل علي الوجوب والاباحة فيما زاد على ذلك بطريق الاولى . بل هو مسكوت عنه ومختلف في دلالته على نفى الوجوب والاباحة فيما زاد ومتفق على أن حكم ما نقص كحكم المائة لدخوله تحتها . لكن لا يمنع من الاقتصار عليه

والمختار فيما كان مسكوتاً عنه . ولم يكن الحكم فيه ثابتاً بطريق الاولى من هذه الصور أن تخصيص

الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه لما ذكرناه في المسائل المتقدمة . ومن نازع فى ذلك فلا يخرج في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه فيما تقدم . وقد عرف ما فيه

المسألة الخامسة

اتفق الكل على أن مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للدقاق وأصحاب الامام أحمد بن حنبل ، رحمه الله . وصورته أن يعلق الحكم إما باسم جنس ، كالتنصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا أو باسم علم ، كقول القائل : زيد قائم أو قام

والمختار إنما هو مذهب الجمهور ، لكن قد احتج بعض القائلين بابطاله بحجج لابد من الاشارة اليها والتنبيه على ما فيها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار

الحجة الأولى لو كان مفهوم اللقب حجة ، لبطل القياس ، وذلك ممتنع ، وبيان لزوم ذلك أن القياس لابد فيه من أصل ، وحكم الاصل إما أن يكون منصوصاً أو مجمعاً عليه : فلو كان النص على الحكم فى الاصل أو الاجماع عليه يدل على نفى الحكم عن الفرع فالحكم فى الفرع إن ثبت بالنص أو الاجماع ، فلا قياس ، وان ثبت بالقياس على الاصل ، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة النص أو الاجماع الدال على نفي الحكم فى الفرع

ولقائل أن يقول : النص الوارد فى الاصل ، وان دل على نفى الحكم فى الفرع ، فليس بصريحه ، بل بمفهومه ، وذلك مما لا يمنع عند القائلين به من إثبات الحكم بمعقول النص ، وهو القياس ، فلا يفضي إلى إبطال القياس ، وغايته التعارض ، لا الابطال

الحجة الثانية أنه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلا ، لكان القائل اذا قال «عيسى رسول الله» فكانه قال « محمد ليس برسول الله » وكذلك إذا قال « زيد موجود » فكانه قال « الاله ليس بموجود » وهو كفر صراح ، ولم يقل بذلك قائل

ولقائل أن يقول من الخصوم انما لا يكون المتكلم بذلك كافرا اذا لم يكن متنبها لدلالة اللفظ ، أو كان متنبها لها ، غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه ، واما اذا كان متنبها لدلالة لفظه وهو مريد لمدلولها ، فانه يكون كافرا

الحجة الثالثة أنهم قالوا : اذا قال القائل «زيد يأكل» لا يفهم منه أن عمراً لا يأكل . ولقائل أن يقول : لا يفهم منه ذلك من يعتقد دلالة مفهوم اللقب ، أو من لا يعتقده ؟ الاول ممنوع ، والثانى مسلم . وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من لا يعتقد دلالته لا يدل على عدم دلالته فى نفسه

الحجة الرابعة انه لو كان مفهوم اللقب دليلا ، لما حسن من الانسان أن يخبر أن زيدا يأكل ، الا بعد علمه ان غيره لم يأكل ، والا كان مخبراً بما يعلم أنه كاذب فيه ، أو بما لا يامن فيه من الكذب ، وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك ، دل على عدم دلالته على نفى الأكل عن غير زيد

ولقائل أن يقول : اذا أخبر بذلك ، فلا يخلو إما ان يكون عالما بان غير زيد يأكل ، أو غير عالم بذلك . وعلى كلا التقديرين انما لم يستقبح منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى مدلول صريح لفظه دون مفهومه ، لعدم علمه بذلك في إحدى الحالتين ، وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد فى الحالة الاخرى فان الظاهر من حال العاقل انه لا يخبر عن نفى ما لم يعلمه ولا نفي ما علم

وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادته لنفى ما دل عليه لفظه عند القائلين به لكان مستقبحا والمختار فى إبطاله ما سبق في المسائل المتقدمة

وأما حجج الخصوم وجوابها ، فعلى ما سبق فى مفهوم التقييد بالصفة

وربما احتجوا في خصوص هذه المسألة بحجج أخرى ، وهو انه لو تخاصم شخصان ، فقال أحدهما للآخر . « أما أنا فليس لى أم ولا أخت ولا امرأة زانية » فانه يتبادر الى الفهم نسبة الزنا منه الى زوجة خصمه وأمه وأخته . ولهذا قال أصحاب أحمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه

وجوابه أن ذلك ان فهم منه ، فانما يفهم من قرينة حاله لا من دلالة مقاله ، بدليل ما أسلفناه . ولذلك لم يكن حد القذف عندنا واجباً بذلك ، وعلى هذا يكون الحكم في مفهوم الاسم العام المشتق ، كقوله « لا تبيعوا الطعام بالطعام »

المسألة السادسة

اختلفوا في تقييد الحكم بانما كقوله صلى الله عليه وسلم « انما الشفعة فيما لم يقسم ، وانما الاعمال بالنيات ، وانما الولاء لمن أعتق ، وانما الربا فى النسيئة » هل يدل على الحصر أولا ؟

فذهب القاضى أبو بكر والغزالى والهواسى وجماعة من الفقهاء الى أنه ظاهر في الحصر ، محتمل للتأكيد ، وذهب أصحاب أبى حنيفة وجماعة ممن أنكر دليل الخطاب إلى أنه لتأكيد الاثبات ، ولا دلالة له على الحصر وهو المختار . وذلك لان كلمة (إنما) قد ترد ولا حصر كقوله « إنما الربا فى النسيئة » وهو غير منحصر فى النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل ، فانه لم يخالف فيه سوى ابن عباس ، ثم رجع عنه وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله تعالى « إنما أنا بشر مثلكم » وعند ذلك فيجب اعتقاد كونها حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين ، وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدإ ، نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونه على خلاف الاصل ، ولان كلمة (إنما) لو كانت للحصر لكان ورودها فى غير الحصر على خلاف الاصل

فان قيل : ولو لم تكن للحصر ، لكان فهم الحصر فى صورة الحصر من غير دليل ، وهو خلاف الاصل : قلنا إنما يكون فهم ذلك من غير دليل أن لو كان دليل الحصر منحصرا في كلمة (إنما) وليس كذلك

المسألة السابعة

اختلفوا فى قوله ، صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » وفى قول القائل : العالم زيد وصديقى زيد هل يدل على حصر الاعمال فيما كان منويا ، وعلى حصر العالم والصديق فى زيد

فذهبت الحنيفة والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين الى أنه لا يدل على الحصر ، وذهب الغزالى والهراسى وجماعة من الفقهاء الى أنه يدل على الحصر

والمختار أنه لا يدل لما سبق في المسائل المتقدمة

فان قيل : لو لم يكن ذلك دالا على حصر الاعمال فى المنوى ، والعالم والصديق فى زيد ، لكان المبتدأ أعم من خبره ، وكان ذلك كذبا ، كما لو قال : « الحيوان انسان ، والانسان زيد »

قلنا . انما يلزم الكذب ان لو كانت (الالف واللام) في الاعمال للعموم فانها تنزل منزلة قوله « كل عمل منوى » وهو كاذب ، كما فى قوله « كل حيوان انسان » وليس كذلك ! بل هي ظاهرة في البعض فكانه قال « بعض الاعمال بالنيات وذلك صادق غير كاذب . وكذلك الحكم فى قوله « العالم زيد » وكذلك

قوله «صديقي زيد» ليس عاما في كل صديق ، بل كانه قال بعض اصدقائي زيد حتى انه لو ثبت أن (الالف واللام) اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة ، وكان المتكلم مريدا للتعميم ، فانه يكون كاذبا بتقدير ظهور عالم آخر وصديق آخر له وكان قوله دالا على الحصر لا محالة

وربما قيل فى ابطال القول بالحصر انه لوكان قوله (العالم زيد وصديقي زيد) يدل على حصر العالم والصديق فى زيد ، لكان اذا قال (العالم زيد وعمرو ، وصديقي زيد وعمرو) متناقضا ، وليس كذلك باتفاق أهل اللغة ، وليس بحق ، فان للخصم أن يقول انما يكون ذلك مناقضا بشرط أن يتجرد قوله الاول عما يغيره . وأما اذا عطف عليه قوله (وعمرو) صار الكل كالجملة الواحدة ، وكان قوله (العالم زيد) مع الانفراد مغايرا فى دلالته لقوله (العالم زيد وعمرو) وهذا كما لوقال «له على عشرة» ثم بعد حين قال (الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول . ولوقال (له عشرة الا خمسة) على الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ، ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب أن لا يقبل استثناؤه في الصورتين ، أو يقبل فيهما وهو محال

المسألة الثامنة

اختلفوا فى قوله « لا عالم فى البلد إلا زيد » فالذى عليه الجمهور واكثر منكرى المفهوم أنه يدل على نفى كل عالم سوى زيد ، وإثبات كون زيد عالما ، وذهب بعض منكري المفهوم إلى أن ذلك لا يدل على كون زيد عالما ، بل هو نطق بالمستثنى منه ، وسكوت عن المستثنى . ومعني خروج المستثني عن المستثني منه أنه لم يدخل فى عموم المستثني منه ، وأنه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما ، لا نفيا ولا إثباتا . والحق إنما هو المذهب الجمهوري ودليله ما بيناه فيما تقدم من أن الاستثناء من النفى إثبات ، وأن قول القائل «لا إله إلا الله» ناف للألوهية عن غير الله تعالى ، ومثبت لصفة الالوهية لله تعالى ، وقررناه أحسن تقرير وحققنا وجه الانفصال عن كل ما ورد عليه من الاشكالات ، فعليك بالالتفات اليه ونقله إلى ههنا

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الاغلب ، لا مفهوم له ، وذلك كقوله تعالى » وربائبكم اللاتي فى حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » وقوله (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) وقوله ، صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل » وقوله صلى الله عليه وسلم (فليستنج بثلاثة أحجار) فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق فى جميع هذه الصور انما كان لأنه الغالب اذ الغالب أن الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق ، وان المرأة لا تزوج نفسها الا عند عدم اذن الولى لها وإبائه من تزويجها ، وان الاستنجاء لا يكون الا بالحجارة ، وكذلك الحكم في كل عام ظهر سبب تخصيصه بالذكر ، كسؤال سائل أو حدوث حادثة أو غير ذلك مما سبق ذكره من أسباب التخصيص . وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت ، بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ، ولم يكن الحكم في محل السكوت أولى بالثبوت ، وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم في محل السكوت ، فهل يجب القول بنفى الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص ، أو لا يجب : ان قلنا انه لا يجب ، كان التخصيص

بالذكر عبثاً خليا عن الفائدة ، وذلك مما ينزه عنه منصب آحاد البلغاء ، فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله . وان قلنا بوجوب نفي الحكم ، لزم القول بدلالة المفهوم فى هذه الصورة

والوجه فى حله أن يقال : إذا لم يظهر السبب المخصص ، فلا يخلو إما أن يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء ، أو أن عدمه أظهر من وجوده : فان كان الاول ، فليس القول بالنفي أولى من القول بالاثبات ، وعلى هذا فلا مفهوم ، وإن كان الثانى ، فانما يلزم من ذلك نفى الحكم فى محل السكوت ، أن لو كان نفى الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر ، وليس كذلك . وذلك لان نفي الحكم فى محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة إنما هو فرع دلالة اللفظ فى محل النطق عليه ، فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفى الحكم فى محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دوراً ممتنعا

وإلى ههنا تم الكلام فى أصناف دلالة غير المنظوم . هذا ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع

وأما ما يتعلق بالنظر فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الادلة ، فهو النظر فى النسخ ، ويشتمل على مقدمة ومسائل أما المقدمة فتشتمل على أربعة فصول

الفصل الاول

فى تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ

أما النسخ فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ، ومنه يقال نسخت الشمس الظل ، أى ازالته ، ونسخت الريح أثر المشى ، أى ازالته . ونسخ الشيب الشباب ، اذا ازله ، ومنه تناسخ القرون والازمنة . والازالة هي الاعدام ، ولهذا يقال . زال عنه المرض والالم وزالت النعمة عن فلان ، ويراد به الانعدام فى هذه الاشياء كلها . وقد يطلق بمعني نقل الشيء وتحويله من حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه . قال السجستانى من أهل اللغة . والنسخ أن تحول ما فى الخلية من النحل والعسل الى اخرى ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم الى قوم ، وتناسخ الانفس بانتقالها من بدن الى غيره عند القائلين بذلك . ومنه نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل ، واليه الاشارة بقوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما انتم تعملون والمراد به كتنم الاعمال الى الصحف ، أو من الصحف الى غيرها ، لكن اختلف الاصوليون : فذهب القاضي أبو بكر ومن تابعه ، كالغزالى وغيره ، الى أن اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين ، وذهب أبو الحسين البصرى وغيره الى انه حقيقة فى الازالة ، مجاز فى النقل ، وذهب القفال من اصحاب الشافعى الى انه حقيقة فى النقل والتحويل ، وقد احتج أبو الحسين البصري بأن اطلاق اسم النسخ على النقل فى قولهم (نسخت الكتاب) مجاز ، لان ما فى الكتاب لم ينقل حقيقة . واذا كان اسم النسخ مجاز فى النقل ، لزم أن يكون حقيقة في الازالة ، لانه غير مستعمل فيما سواهما . واذا بطل كونه حقيقة فى احدهما تعين أن يكون حقيقة فى الآخر . وقد قرر ذلك بعضهم من وجه آخر ، فقال . اطلاق اسم النسخ بمعني الازالة والاعدام واقع كما سبق ، والاصل فى الاطلاق الحقيقة . ويلزم أن لا يكون حقيقة في النقل . دفعا للاشتراك عن اللفظ

ولقائل أن يقول علي الوجه الاول ان اطلاق اسم النسخ علي الكتاب اما أن يكون حقيقة ، أو تجوزا . فان كان حقيقة فهو المطلوب ، وبطل ما ذكروه ، وان كان مجازا ، ضرورة ان ما فى الكتاب لم

ينقل على الحقيقة . فيمتنع أن يكون التجوز به مستعارا من الازالة ، فانه غير مزال ، ولا يشبه الازالة فلا بد من استعارته من معنى آخر والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة في الازالة والنقل ، فاذا تعذرت استعارته من الازالة ، تعين أن يكون مستعارا من النقل . ووجه استعارته منه أن تحصيل ما في أحد الكتابين في الآخر . تجرى مجرى نقله وتحويله اليه فكان منه بسبب من أسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل ، وجب أن يكون اسم النسخ حقيقة في النقل اذ المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع أهل اللغة . ثم وان كان ذلك مجازا في نسخ الكتاب . فما الاعتذار عن اطلاق اسم التناسخ في المواريث . مع كونها منتقلة حقيقة واطلاق اسم النسخ على تحويل النحل والعسل من خلية إلى اخرى فان ماذكروه في تقرير التجوز في نسخ الكتاب غير متصور ههنا

وأما الوجه الثاني فمقابل بمثله ، وهو أن يقال : اسم النسخ قد أطلق بمعنى النقل على ماسبق والاصل في الاطلاق الحقيقة : ويلزم من كونه حقيقة فيه أن لا يكون حقيقة في الازالة ، دفعاً للاشتراك عن اللفظ وليس أحد الامرين أولى من الآخر ، فان قيل الترجيح لكونه حقيقة في الازالة ، وذلك لان الازالة مطلق اعدام ، والنقل أخص من الازالة ، لانه يستلزم اعدام الصفة وحدوث أخرى ، والاعدام المستلزم حدوث شيء آخر ، أخص من الاعدام الذى لا يستلزم ذلك ، واذا كانت الازالة أعم فجعل النسخ حقيقة فيها أولى ، نفياً للتجوز والاشتراك عن اللفظ

قلنا : لا نسلم أن الازالة أعم من النقل والتحويل وان كان يستلزم اعدام صفة وتجدد أخرى ، فكل ازالة هكذا ، لان الازالة على ماقيل هي الاعدام ، والاعدام يستلزم زوال الصفة ، وهي الوجود وتجدد أخرى ، وهي صفة العدم ، وهما صفتان متقابلتان ، مهما انتفت احداهما تحققت الأخرى ، واذا تساويا عموماً وخصوصاً ، فليس جعل اسم النسخ حقيقة في أحدهما أولى من الآخر . واذا تعذر ترجيح أحد الأمرين مع صحة الاطلاق فيهما ، كان القول بالاشتراك أشبه ، اللهم الا أن يوجد في حقيقة النقل خصوص تبدل الصفة الوجودية بصفة وجودية ، فيكون النقل أخص

ومع هذا كله ، فالنزاع في هذا لفظى لا معنوي . وأما معناه في اصطلاح الاصوليين ، فقد اختلف فيه فقال أبو الحسين البصرى : هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى أو عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ، وهو فاسد من وجهين :

الاول هو أن ازالة المثل اما أن تكون قبل وجود ذلك المثل أو بعد عدمه ، أو في حالة وجوده : الاول محال ، فان مالم يوجد ، لا يقال انه أزيل ، والثانى أيضا محال ، فان ازالة ماعدم بعد وجوده ممتنع : والثالث أيضا محال ، لان الازالة هي الاعدام واعدام الشيء حال وجوده محال

الوجه الثانى انه غير مانع اذ يدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتا من الاحكام العقلية قبل ورود الشرع بخطاب الشارع المتراخي على وجه لولا خطاب الشارع المغير ، لكان ذلك الحكم مستمراً ، وليس ينسخ في مصطلح المتشرعين اجماعا

ومنهم من قال : هو ازالة الحكم بعد استقراره ، ويبطل بالوجهين السابقين ، وبما لو زال الحكم بعد استقراره بمرض أو جنون أو موت ، فانه داخل فيما قيل ، وليس بنسخ اجماعا

ومنهم من قال : هو نقل الحكم الى خلافه ويبطل بما بطل به الحد الذي قبله وبما لو نقل الحكم الى خلافه بالغاية ، كما في قوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) فان الحكم فيما قبل الغاية قد قلب الى خلافه فيما بعد الغاية وليس بنسخ ، وبه يبطل قول من قال في حده انه بيان مدة الحكم

وقال القاضى أبو بكر : انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم علي وجه لولاه لكان ثابتا ، مع تراخيه عنه ، وهو اختيار الغزالى أيضا : وقصد بالقيد الاول تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم أو غيره ، والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة ، و بالقيد الثانى، وهو الخطاب المتقدم، الاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع ، وبالقيد الثالث ، وهو على وجه لولاه لكان مستمراً الاحتراز ، عما اذا ورد الخطاب بحكم مؤقت ، ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم مناقض الاول ، كما لو ورد قوله عند غروب الشمس (كلوا) بعد قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) فانه لا يكون نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثانى . لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا ، بل منتهيا بالغروب ، وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل، كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية . فانه يكون بيانا لا نسخا

ويرد عليه اشكالات.

الاشكال الاول أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ ، والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ

الثاني وهو ما أورده أبو الحسين البصري انه قال انه ليس بجامع ولا مانع . اما أنه ليس بجامع فلانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول . مع انه ليس بخطاب . ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب . وأما انه ليس بمانع . فلانه لو اختلفت الامة في الواقعة على قولين . واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين للمقلد . ثم أجمعوا باقوالهم علي أحد القولين . فان حكم خطاب الاجماع الثانى دل على ارتفاع حكم خطاب الاجماع الاول . وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به

الثالث هو أن تحديد النسخ بارتفاع الحكم الثانى تحديد له بما ليس بمتصور . لوجوه يأتى ذكرها فى مسألة اثبات النسخ

الرابع أن فيه زيادة لا حاجة اليها، وهى قوله (متراخ عنه) وقوله (على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا) فان ذكر التراخى إنما وقع احترازا عن الخطاب المتصل ، كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية ، وفي الحد ما يدرأ النقض بذلك ، وهو ارتفاع الحكم ، والخطاب المتصل بالخطاب الاول فى هذه الصور ، ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم فى الذكر ، بل هو مبين أن الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني، وفيما خرج عن الشرط والغاية ، وبالتقييد بالرفع يدرأ النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا من حيث إن الخطاب الثانى لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتهائه بانتهاء وقته

والجواب عن الاشكال الاول . لا نسلم أن النسخ هو ارتفاع الحكم، بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع ، والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع ، وذلك لان النسخ يستدعي ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع أى الفاعل ، والمنسوخ هو المرفوع أى المفعول، والرافع والمرفوع ، أى الفاعل والمفعول ، يستدعي رفعا وارتفاعا ، أى فعلا وانفعالا ، والرافع هو الله تعالى على الحقيقة . وإن سمى الخطاب ناسخا ، فانما هو بطريق التجوز كما يأتي تحقيقه ، والمرفوع هو الحكم ، والرفع الذى هو الفعل صفة الرافع ، وذلك هو الخطاب ، والارتفاع الذى هو نفس الانفعال صفة المرفوع المفعول

وذلك على نحو فسخ العقد فان الفاسخ هو العاقد ، والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد ، وهو قوله (فسخت) والانفساخ صفة العقد ، وهو انحلاله بعد انبرامه

وأما النسخ بفعل الرسول ، فلا نسلم أن فعل الرسول ناسخ حقيقة ، اذ ليس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ، ورفعها من تلقاء نفسه ، وانما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الاحكام ، ويرفعه ، ففعله . ان كان ولا بد ، فانما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم . لا أن نفس الفعل هو الدال على الارتفاع

وأما الاشكال بالاجماع ففيه جوابان .

الأول انه مهما اجتمعت الأمة على تسويغ الخلاف فى حكم مسألة معينة ، وكان اجماعهم قاطعا) فلا نسلم تصور اجماعهم على مناقضة ما أجمعوا عليه أولا ليصح ما قيل

الثانى أنه . وان صح ذلك . فلا نسلم أن الحكم نفيا واثباتا مستند الى قول أهل الاجماع ، وانما هو مستند الى الدليل السمعى الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم . وعلى هذا ، فيكون اجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذى هو النسخ . لا ان خطابهم نسخ

وما وعدوا به في الوجه الثالث فسيأتى الجواب عنه أيضا وأما ماذكروه من الزيادات ، فهى غير مخلة بصحة الحد ، وفائدتها الميز بين النسخ والصور المذكورة . مبالغة في تحصيل الفائدة

ومع ذلك . فالمختار فى تحديده أن يقال : النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ماثبت من حكم خطاب شرعى سابق . ولا يخفى مافيه من الاحتراز من غير حاجة الى التقييد بالتراخي ، ولا بقولنا (لولاه لكان مستمرا ثابتاً) لما سبق تقريره

وأما الناسخ ، فانه قد يطلق على الله تعالى ، فيقال : نسخ فهو ناسخ ، ومنه قوله تعالى «ما ننسخ من آية» وقوله تعالى «فينسخ الله ما يلقى الشيطان» وقد يطلق على الآية أنها ناسخة ، فيقال : آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة . وكذلك على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الامة . وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء ، فهو ناسخ ، وعلى المعتقد لنسخ الحكم ، فيقال : فلان ينسخ القرآن بالسنة ، أي يعتقد ذلك ، فهو ناسخ . غير أن الاجماع منعقد على أن اطلاق اسم ناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ مجاز ، وانما الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى أنه حقيقة فى الله تعالى أو فى الطريق المعرف لارتفاع الحكم ، فعندهم الناسخ فى الحقيقة هو الطريق ، حتى قالوا فى حده : ان الناسخ هو قول صادر عن الله تعالى أو عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله . يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل منقول عن رسوله . مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا

وأما نحن فمعتقدنا أن الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى . وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ : وان سمى ناسخا فمجاز . وحاصل النزاع فى ذلك آيل الى اللفظ.

وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجات النبي صلى الله عليه وسلم . وحكم الوصية للوالدين والاقربين . وحكم التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها الى غير ذلك

الفصل الثانى

فى الفرق بين النسخ والبداء

واعلم أن البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء ، ومنه يقال : بدا لنا سور المدينة بعد خفائة ، وبدا لنا الأمر الفلانى ، أى ظهر بعد خفائه ، وإليه الاشارة بقوله تعالى « وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون ، بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ، و بدا لهم سيئات ماعملوا » وحيث كان فان النسخ يتضمن الأمر بما نهى عنه ، والنهي عما أمر به على حده وظن أن الفعل لايخرج عن كونه مستلزما لمصلحة أو مفسدة ، فان كان مستلزما لمصلحة ، فالأمر به بعد النهى عنه على الحد الذى نهى عنه ، انما يكون لظهور ما كان قد خفى من المصلحة . وإن كان مستلزما لمفسدة ، فالنهى عنه بعد الأمر به على الحد الذى أمر به انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المفسدة ، وذلك عين البداء . ولما خفى الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة ، منعت اليهود من النسخ فى حق الله تعالى وجوزت الروافض البداء عليه لاعتقادهم جواز النسخ على الله تعالى مع تعذر الفرق عليهم بين النسخ والبداء ، واعتضدوا فى ذلك بما نقلوه عن على ، رضي الله عنه ، أنه قال : لولا البدا لحدثتكم بما هو كائن إلى يوم القيامة . ونقلوا عن جعفر الصادق ، رضي الله عنه ، أنه قال : مابدا لله تعالى فى شيء كما بدا له فى اسماعيل ، أي في أمره بذبحه . ونقلوا عن موسي بن جعفر أنه قال : البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية . وتمسكوا أيضا بقوله تعالى « يمحو الله مايشاء ، و يثبت » وفي ذلك قال شاعرهم

ولولا البدا سميته غير هائب وذكر البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ماكان فيه تصرف وكان كنار دهره يتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة وبالله عن ذكر الطبائع يرغب

فلزم اليهود على ذلك إنكار تبدل الشرائع ، ولزم الروافض علي ذلك وصف البارى تعالى بالجهل مع النصوص القطعية والادلة العقلية الدالة على استحالة ذلك في حقه ، وأنه لايخفى عليه شيء فى الارض ولا في السماء

أما النصوص الكتابية ، فكقوله تعالى « وهو بكل شيء عليم » وقوله تعالى « عالم الغيب والشهادة » وقوله « وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الارض ، ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » وقوله « ماأصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » الى غير ذلك من الآيات

وأما الادلة العقلية ، فما استقصيناه فى كتبنا الكلامية وما نقلوه عن على وعن أهل بيته ، فمن الاحاديث التى انتحلها الكذاب الثقفى على أهل البيت ، فانه كان يدعى العصمة لنفسه ، و يخبر باشياء ، فاذا ظهر كذبه فيها ، قال ان الله وعدنى بذلك . غير أنه بدا له منه . وأسند ذلك الى أهل البيت مبالغة في ترويخ أكاذيبه

وأما الآية فالمراد بها انما هو محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو السيئات بالحسنات . كما قال تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات » ومحو الحسنات بالردة على ماقال تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر . فأولئك حبطت أعمالهم » أو محو المباحات واثبات الطاعات . على ماقاله أهل التفسير . أو محو مايشاء من الآجال أو الارزاق . واثبات غيرها . و يجب الحمل على ذلك جمعا بينه و بين الادلة القاطعة الدالة على امتناع الجهل فى حق الله تعالى

وكشف الغطاء عن ذلك يتحقق بالفرق بين النسخ والبداء ، فنقول : اذ اعرف معني البداء ، وأنه

مستلزم للعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء ، وأن ذلك مستحيل فى حق الله تعالى على ما بيناه ، في كتبنا الكلامية ، فالنسخ ليس كذلك ، فانه لا يبعد أن يعلم الله تعالى في الازل استلزام الامر بفعل من الافعال للمصلحة فى وقت معين ، واستلزام نسخه للمصلحة فى وقت آخر ، فاذا نسخه فى الوقت الذى علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفيا عنه ، ولا أن يكون قد أمر بما فيه مفسدة ، ولا نهى عما فيه مصلحة ، وذلك كاباحته الاكل فى الليل من رمضان ، وتحريمه فى نهاره

فان قيل : لا يخلو اما أن يكون البارى تعالى قد علم استمرار أمره بالفعل المعين أبدا ، أو الى وقت معين ، وعلم أنه لا يكون مأموراً بعد ذلك الوقت : فان كان الاول ، استحال نسخه لما فيه من انقلاب علمه جهلا ، وان كان الثانى ، فالحكم يكون منتهياً بنفسه فى ذلك الوقت ، فلا يتصور بقاؤه بعده ، والا لانقلب علم البارى جهلا ، واذا كان منتهيا بنفسه فالنسخ لا يكون مؤثراً فيه لا فى حالة علم الله تعالى أنه يكون الفعل مأموراً فيها ، ولا في حالة علم الله أنه لا يكون مأمورا فيها ، لما فيه من انقلاب علمه إلى الجهل . واذا لم يكن الناسخ مؤثراً فيه ، فلا يتصور نسخه

قلنا : الامر مطلق ، والبارى علم أن الامر بالفعل ينتهى بالناسخ فى الوقت الذى علم أن النسخ يقع فيه ، لا أنه علم انتهاءه إلى ذلك الوقت مطلقاً ، بل علم انتهاءه بالنسخ ، فلو لم يكن منتهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا . وعلى هذا ، فلا يلزم من انتهاء الامر فى ذلك الوقت بالنسخ ، أن لا يكون الامر منسوخا

الفصل الثالث

فى الفرق بين التخصيص والنسخ

نقول إن التخصيص والنسخ وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة ، غير أنهما يفترقان من عشرة أوجه :

الاول أن التخصيص يبين أن ماخرج عن العموم لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه ، والنسخ يبين أن ما خرج لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظه الدلالة عليه

الثانى أن التخصيص لا يرد على الامر بمأمور واحد ، والنسخ قد يرد على الامر بمأمور واحد

الثالث أن النسخ لا يكون فى نفس الامر الا بخطاب من الشارع ، بخلاف التخصيص ، فانه يجوز بالقياس وبغيره من الادلة العقلية والسمعية

الرابع أن الناسخ لابد وان يكون متراخيا عن المنسوخ ، بخلاف المخصص ، فانه يجوز أن يكون متقدما على المخصص ومتأخرا عنه ، كما سبق تحقيقه

الخامس أن التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص ، بخلاف النسخ ، فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به فى مستقبل الزمان بالكلية ، وذلك عند ما إذا ورد النسخ على الامر بمأمور واحد

السادس أنه يجوز التخصيص بالقياس ، ولا يجوز به النسخ

السابع ان النسخ رفع الحكم بعد ان ثبت ، بخلاف التخصيص

الثامن أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة ، ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى

التاسع أن العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقي منه شيء ، بخلاف التخصيص

العاشر وهو ما ذكره بعض المعتزلة ، ان التخصيص أعم من النسخ ، وان كل نسخ تخصيص ،

وليس كل تخصيص نسخا ، اذ النسخ لا يكون الا بتخصيص الحكم ببعض الازمان ، والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الاشخاص و بعض الاحوال و بعض الازمان ، وفيه نظر ، وذلك أنه ان ثبت أن ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه و بين النسخ داخلة فى مفهوم التخصيص أو ملازمة خارجة فلا وجود لها فى النسخ فلا يكون التخصيص أعم من النسخ ، لان الاعم لا بد وان يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة لذاته ، على الاخص ، وذلك مما لا يصدق على النسخ ، فلا يكون النسخ تخصيصا . والا فلقائل أن يقول : ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ انما هى فروق بين أنواع التخصيص ، وليست من لوازم مفهوم التخصيص ، بل التخصيص أعم من النسخ ، ومن جميع الصور المذكورة ، وهو قادح لا غبار عليه ، اللهم الا أن يرجع الى الاصطلاح ، واطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الانواع ، والنسخ على البعض الآخر ، فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظى ولا منازعة فيه بعد فهم عوز المعنى

الفصل الرابع

فى شروط النسخ الشرعى

وهى منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه

أما المتفق عليه ، فان يكون الحكم المنسوخ شرعيا ، وان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعيا متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه وأن لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيدا بوقت معين

وأما الشروط المختلف فيها . فان يكون قد ورد الخطاب الدال على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت التمكن من الامتثال . وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص . وأن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وأن يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين . وان يكون الناسخ مقابلا المنسوخ مقابلة الامر بالنهى . والمضيق بالموسع . وأن يكون النسخ ببدل . فان ذلك كله مختلف فيه . والحق أن هذه الامور غير معتبرة كما يأتى

واذ آتينا على ما أردناه من المقدمة . فلا بد من العود الى المسائل المتشعبة عن النسخ . وهي عشرون مسألة

المسألة الاولى

في إثبات النسخ على منكريه

وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلا ، وعلى وقوعه شرعا ، ولم يخالف فى ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الأصفهاني ، فانه منع من ذلك شرعا ، وجوزه عقلا ، ومن أرباب الشرائع سوي اليهود ، فانهم انقسموا ثلاث فرق : فذهبت الشمعنية الى امتناعه عقلا ، وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا ، وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ، ووقوعه سمعا ، واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الأمم كافة

والدليل على الجواز العقلى العقل والسمع

أما العقل فهو أن المخالف لا يخلو اما أن يكون ممن يوافق على ان الله تعالى له أن يفعل ما يشاء كما يشاء من غير نظر الى حكمة وغرض ، واما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض فى أفعاله تعالى : فان كان الأول ، فلا يمتنع عليه تعالى أن يأمر بالفعل في وقت ، وينهى عنه فى وقت ، كما أمر بالصيام فى نهار رمضان ، ونهى عنه فى يوم العيد ، وان كان الثانى ، فمع بطلانه على ما عرفناه في كتب الكلام

، فلا يمتنع أن يعلم الله استلزام الامر بالفعل فى وقت معين للمصلحة ، واستلزام النهي عنه للمصلحة فى وقت آخر ، فان المصالح مما يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال حتى ان مصلحة بعض الأشخاص فى الغني أو الصحة أو التكليف ، ومصلحة الآخر في نقيضه ، فكذلك جاز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان ، حتى ان مصلحة بعض أهل الأزمان فى المداراة والمساهلة ، ومصلحة أهل زمان آخر فى الشدة والغلظة عليهم ، الى غير ذلك من الأحوال

واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان ، فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل فى زمان لعلمه بمصلحته فيه ، وينهاه عنه فى زمن آخر لعلمه بمصلحته فيه ، كما يفعل الطبيب بالمريض ، حيث يامره باستعمال دواء خاص فى بعض الأزمنة وينهاه عنه فى زمن آخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه ، وكما يفعل الوالد بولده من التأديب له وضربه فى زمان ، واللين له والرفق به في زمان آخر علي حسب ما يتراءى له من المصلحة . ولهذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمن الآخر ، كأوقات الصلوات والحج والصيام ، ولولا اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك .

ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا

هذا ما يدل على الجواز العقلي من جهة العقل . وأما من جهة السمع فقوله تعالى « ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » فهذه الآية تدل على جواز النسخ على الله تعالى شرعا

أما بالنسبة الى من خالف فى ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته علي أن الآية من كلام الله تعالى ، وأن كلامه صدق . وأما بالنسبة الى اليهود فلانه إذا ثبت أن محمدا رسول الله بما أثبتناه من الادلة القاطعة في علم الكلام ، وانه صادق فيما يدعيه من الوحي اليه من الله تعالى ، فقد ادعى كون هذه الآية من كلام الله ، فكان صادقا فى ذلك ، وكانت الآية حجة على جواز النسخ

وأما ما يدل علي وقوع النسخ فى الشرع ، اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو أن الصحابة والسلف أجمعوا على أن شريعة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ناسخة لجميع الشرائع السالفة ، وأجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة ، وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفي عنها زوجها ، ووجوب ثبات الواحد للعشرة ، المستفاد من قوله تعالى « إن يكن منكم عشرون صابرون » الآية بقوله « الآن خفف الله عنكم » الآية ، الى غير ذلك من الاحكام المتعددة

وأما بالنسبة إلى منكر ذلك من اليهود فيدل عليه أنه ورد فى التوراة أن الله تعالى أمر آدم أن يزوج بناته من بنيه ، وقد حرم ذلك في شريعة من بعده ، وأيضا فان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك « إني جعلت لك كل دابة ما كلا لك ولذريتك ، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ، ما خلا الدم فلا تأكلوه) وقد حرم كثيرا من الدواب على من بعده من أرباب الشرائع ، وهو عين النسخ

فان قيل : يحتمل أن أمر آدم والاباحة لنوح وذريته كان مقيدا بظهور شريعة من بعده ، فتحريم ذلك على من بعده لا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم الاول لكونه كان مقيدا بظهور شريعة من بعده

قلنا : الامر لآدم والاباحة لنوح كان مطلقاً . والاصل عدم التقييد

وان قيل انه كان ذلك مقيدا في علم الله تعالى بظهور شريعة أخرى

قلنا : فهذا هو عين النسخ ، فان الله تعالى إذا أمر بالفعل مطلقاً ، فهو عالم بانه سينسخه ، ويعلم وقت نسخه ، فتقييده فى علمه لايخرجه عن حقيقة النسخ

وقد احتج عليهم بالزامات أخر ، منها أن العمل كان مباحاً فى يوم السبت ، ثم حرم على موسى وقومه ومنها أن الختان كان في شرع ابراهيم جائزا بعد الكبر ، وقد أوجبه موسى يوم ولادة الطفل ، ومنها أن الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب ، وقد حرم ذلك فى شريعة من بعده

ولقائل أن يقول : العمل في يوم السبت ، وكذلك الختان فى حالة الكبر ، وكذلك الجمع بين الاختين كان مباحا بحكم الاصل ، ورفع ما كان ثابتا بحكم الاصل العقلي لايكون نسخاً كما علم فيما تقدم

فان قيل : لو كان النسخ جائزا عقلا ، لم يخل نسخ ما أمر به إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الامر ، أولا يكون كذلك : فان لم يكن لحكمة ظهرت له ، كان عابثا ، والعبث على الحكيم محال ، وان كان الاول ، فقد بدا له مالم يكن ، والبداء على الله تعالى محال . وأيضا فانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة فى وقت ، ومفسدة في وقت ، لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات فى التوحيد وما يجوز على الله تعالي ومالايجوز وهو محال وأيضا فان الخطاب المنسوخ حكمه ، إما أن يكون موقتا بوقت ، أو هو دال على التأبيد : فان كان الاول ، فهو غير قابل للنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت ، وان كان الثانى ، فهو محال من أربعة أوجه :

الاول انه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده ، وهو جهل قبيح ، وما لزم منه القبيح فهو قبيح

الثانى أنه يلزم منه أن لا يبقى لنا طريق الى معرفة التأبيد بتقدير ارادة التابيد ، وذلك مما يوجب إعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد ، وهو محال

الثالث أنه لوجاز النسخ مع أن اللفظ للتابيد ، لما بقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ، ولا بشيء من الظواهر اللفظية ، ولا يخفي مافى ذلك من اختلال الشرائع واتجاه قول الباطنية

الرابع انه يلزمكم على هذا جواز نسخ شريعتكم ، ولم تقولوا به

وأيضا فانه لوجاز رفع الحكم بعد وقوعه ، فاما أن يكون رفعه قبل وجوده ، أو بعد عدمه ، أو فى حال وجوده : الاول محال ، لان رفع مالم يوجد غير متصور ، والثانى محال لان رفع المعدوم ممتنع ، والثالث يلزم منه أن يكون الشيء حالة وجوده مرتفعا ، وذلك أيضا ممتنع

وأيضا فان الفعل المأمور به اما أن يكون حسناً أو قبيحا : فان كان الاول ، فقد نهى عن الحسن ، وان كان الثانى ، فقد أمر بالقبيح

وأيضا فانه اما أن يكون طاعة أو معصية : فان كان طاعة ، فقد نهى عن الطاعة ، وان كان معصية ، فقد أمر بالمعصية

وأيضا فاما أن يكون مراداً أو مكروهاً : فان كان مراداً ، فقد صار بالنهى مكروها ، وان كان مكروها ، فقد صار بالامر مراداً

وأما ماذكرتموه من الدليل السمعى على الجواز العقلى ، فلا وجه له

أما قوله تعالى « ماننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها » فالمراد بالنسخ الازالة ، ونسخ الآية بازالتها عن اللوح المحفوظ

وأما ما ذكرتموه على الوقوع الشرعى ، فلا نسلم أن شريعة محمد ناسخة لشرائع من تقدم على

ما يأتي تقريره

وأما وجوب استقبال بيت المقدس ، فانه لم ينزل بالكلية لجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العذر ، فكان ذلك تخصيصاً لا نسخاً

وأما تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبي ، صلى الله عليه وسلم، فانما زالت لزوال سببها ، وهو امتياز المنافقين من حيث أنهم لا يتصدقون على المؤمنين . ووجوب التربص حولا كاملا لم ينزل بالكلية لبقائه عندما اذا كانت مدة حملها سنة ، فكان ذلك أيضا من باب التخصيص ، لا من باب النسخ

سلمنا الجواز العقلى ، ولكن لا نسلم الجواز الشرعى ، وبيانه من وجهين :

الاول قوله تعالى في صفة القرآن « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ) لكان قد أتاه الباطل ، وهذه حجة من منع جواز نسخ القرآن مطلقا

الثانى أن موسى الكليم كان نبيا حقا بالاجماع منا ومنكم و بالدلائل لدالة على صدقه فى رسالته ، وقد نقل عنه نقلا متواتراً أنه قال (هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والارض) وروي عنه أنه قال (الزموا يوم السبت أبداً) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته ، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذبا ، وهو محال

والجواب عن الاشكال الاول ان النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد أن لم تكن ظاهرة ، بل ان قلنا برعاية الحكمة بحكمة ، كان عالما بها على ماسبق في الفرق بين النسخ والبداء

وعن الاشكال الثانى أن اعتقاد التوحيد وكل مامستند معرفته دليل العقل ، لا يخلو إما أن يقال بان وجوبه ثابت بالعقل ، كما قاله المعتزلة ، أو بالشرع ، كما نقوله نحن : فان كان الاول ، فلا يخفى احالة نسخ ماثبت وجوبه عقلا ، لان الشارع لا ياتى بما يخالف العقل . وان كان الثانى ، فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء ، فضلا عن نسخه بعد وجوبه

وعن الثالث قولهم ان الخطاب إذا كان موقتا ، فلا يكون قابلا للنسخ ، لانسلم ذلك ، فانه لو قال فى رمضان حجوا فى هذه السنة ، ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا ، فانه يكون جائزا عندنا ، على ما يأتى في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال

قولهم وان كان دالا على التأبيد فهو محال ، لانسلم ذلك

قولهم فى الوجه الاول إنه يلزم منه جهل المكلف باعتقاد التأبيد ، فقد أجاب عنه أبو الحسين البصرى بأنه انما يفضى الى ذلك أن لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ مايشعر بنسخه ، وليس كذلك وقد بينا إبطال ماذهب اليه فى تأخير البيان الى وقت الحاجة . والوجه فى الجواب أن نقول : دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ ، فاذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاء من قبل نفسه ، لا من قبل ما اقتضاه الخطاب ، بل الواجب أن يعتقد التابيد بشرط عدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الجهل فى حق العبد ، فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلى ، وقد أبطلناه فيما تقدم . ثم متى يكون ذلك قبيحاً إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله ، أو إذا لم يكن كذلك ، الاول ممنوع ، والثانى مسلم . وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا مافيه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ماأمر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمه فى الامر والنهى ، كيف وان ما ذكروه منتقض بما يحدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة ، فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه له مع جواز ازالته بالفقر والمرض

قولهم في الوجه الثاني انه يفضي الى تعجيز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد ، ليس كذلك ، لجواز أن يخلق لنا العلم الضروري بذلك

وماذكروه في الوجه الثالث فمندفع ، فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما يحتمل التاويل ، فالوثوق به حاصل لامحالة ، وان كان مما يحتمل التأويل . فيجب أن يكون الوثوق به على حسب مااقتضاه الظاهر لاقطعا . وذلك غير مستحيل

وما ذكروه في الوجه الرابع فغير صحيح ، فانا لانمنع من جواز نسخ شرعنا عقلا ، وانما نمنع منه شرعا لورود خبر الصادق بذلك عندنا ، وهو قوله تعالى (وخاتم النبيين) وقوله ، صلى الله عليه وسلم (ألا انه لانبي بعدى) والخلاف في خبر الصادق محال . ومع ذلك فانا لا نحيل عقلا أن يكون ذلك الخبر مشروطا بقيد

قولهم : لوجاز رفع الحكم اما أن يكون قبل وقوعه ، فمندفع . فانا وان أطلقنا لفظة الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ ، وأنه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر ، وذلك لايلزم عليه شيء مما قيل

قولهم : الفعل المأمور به اما أن يكون حسنا ، أو قبيحا فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي ، وقد أبطلناه

قولهم : اما أن يكون طاعة أومعصية ، قلنا هو طاعة حالة كونه مأمورا ومعصية حالة كونه منهيا ، فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال ، بل تابعة للامر والنهي

قولهم : إما أن يكون مرادا أو مكروها ، لانسلم الحصر لجواز أن لايكون مرادا ولا مكروها ، إذ الارادة والكراهة عندنا غير لازمة للامر والنهي . وبتقدير أن يكون ماأمر به مرادا ، جاز أن يكون مراداحالة الامر دون النهي

قولهم : المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ ، ليس كذلك ، فانه قال تعالى «ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها أو مثلها) والقرآن خير كله من غير تفاوت فيه ، فلوكان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها ، لما تحقق هذا الوصف ، وإنما يتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع الى احكام الايات المرفوعة عنا والموضوعة علينا ، من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة ، أوأن ثواب البعض أجزل من ثواب البعض على اختلاف المذاهب ، فوجب حمل النسخ على نسخ أحكام الآيات لا على ماذكروه

وأمامنع كون شريعة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لاجماع السلف قاطبة . والكلام في هذا المقام انما هو مع منكر النسخ من الاسلاميين ، ومايذكرونه في تقدير ذلك فسيأتي الجواب عنه أيضا ، وأما ماذكروه على باقي صور النسخ فهو أيضا خلاف إجماع السلف ، كيف وان ماذكروه من التخريج لاوجه له

قولهم ان التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية . قلنا : لاخلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم الاشكال والعذر . وقد زال ذلك بالكلية . فكان نسخا

قولهم ان وجوب تقديم الصدقة انما زال لزوال سببه . قلنا : الاصل بقاء السبب . وماذكروه من السبب يلزم منه أن كل من لم يتصدق من الصحابة أن يكون منافقا . ولم يتصدق أحدمنهم سوى علي عليه السلام . على . ماتقله الرواة . وذلك ممتنع

قولهم ان وجوب التربص لم يزل بالكلية. قلنا لا خلاف بين أهل الملة في انه كان التربص حولا كاملا واجبا. سواء كانت مدة الحمل سنة. أو لم تكن وذلك مما رفع بالكلية. وما ذكروه من امتناع نسخ القرآن بقوله «لا يأتيه الباطل» الآية. فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ. الا أن يكون النسخ ابطالا له. وليس كذلك. وبيانه أن النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذى دل على اللفظ. مع كون المخاطب مريدا لقطعه على ما سبق. وذلك لا يكون ابطالا له بل تحقيقا لمقصوده

وما ذكروه من قول موسى. فمختلق لم تثبت صحته عن موسى. عليه السلام. وقد قيل ان أول من وضع ذلك لهم ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من محمد. صلى الله عليه وسلم لما ظهر من تسمحه في الدين. ويدل على ذلك أن أحبارهم ككعب الاحبار. وابن سلام. ووهب ابن منبه. وغيرهم كانوا اعرف من غيرهم بما فى التوراة وقد اسلموا ولم يذكروا شيئا من ذلك: ولو كان لك صحيحا لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم. فى معارضته. ولم ينقل عنهم شىء من ذلك ثم انهم مختلفون في نفس متن الحديث. فان منهم من قال الحديث ان أطعتمونى لما أمرتكم به ونهيتكم عنه. ثبت ملككم. كما ثبتت السموات والارض. وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ وان سلمنا صحة ما نقلوه. فيحتمل انه أراد بالشريعة. التوحيد ويحتمل انه اراد بقوله «مؤبدة» ما لم تنسخ بشريعة نبي آخر. ومع احتمال هذه التاويلات. فتلا يعارض قوله ما ظهر على يد النبى صلى الله عليه وسلم من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه فى دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم. كيف وإن لفظ التابيد قد ورد في التوراة. ولم يرد به الدوام كقوله (إن العبد يستخدم ست سنين. ثم يعتق فى السابعة. فان أبى العتق. فلمثقب أذنه ويستخدم أبدا) وكقوله فى البقرة التى أمروا بذبحها (هذه سنة لكم أبدا) وكقوله (قربوا كل يوم خروفين قربانا دائما)

وأما العيسوية، فيمتنع عليهم بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه فى دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به التواتر القطع عنه بدعوى البعثة إلى الأمم كافة ونزول القرآن بذلك، وهو قوله تعالى «يا أيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعاً» وقوله تعالى «وما أرسلناك إلا كافة للناس» وقال فى وصف ما أنزل عليه «هذا هدى للناس» ومن ذلك قوله، صلى الله عليه وسلم «بعثت إلى الأحمر والأسود» وقوله «بعثت إلى الناس كافة» وقوله «لو كان أخى موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى» ويدل على ذلك ما اشتهر عنه، وتواتر من دعائه لطوائف الجبابرة والأكاسرة. وتنفيذه إلى أقاصى البلاد، وطلب الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم فى نبوته، والله أعلم

المسألة الثالثة

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته، واختلفوا فى جواز ذلك قبل دخول الوقت، وذلك كما لو قال الشارع في رمضان حجوا فى هذه السنة، ثم قال قبل يوم عرفة لا تحجوا

فذهبت الاشاعرة وأكثر أصحاب الشافعى، وأكثر الفقهاء إلى جوازه، ومنع من ذلك جماهير المعتزلة وأبو بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى، وبعض أصحاب الامام أحمد بن حنبل. والمختار جوازه. وقد احتج الأصحاب بحجج ضعيفة

الحجة الاولى قوله تعالى «يمحو الله ما يشاء ويثبت» دل على انه يمحو كل ما يشاء محوه على

كل وجه ، فيدخل فيه محو العبادة قبل دخول وقتها ، ولا دلالة فيه ، لان الآية إنما تدل على محو كل ما يشاء محوه ، وليس فيها ما يدل على أنه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها ، مع كون ذلك ممتنعا عند الخصم ، وان بين إمكان مشيئة ذلك بغير الآية ، ففيه ترك الاستدلال بالآية ، كيف وانه قد أمكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه ، وهو محو الكتابة مما يكتبه الملكان من المباحات ، وتبقية المعاصى والطاعات

ومنهم من احتج بقصة ابراهيم ، عليه السلام ، وأمر الله له بذبح ولده ، ونسخه عنه بذبح الفداء ، ودليل أمره بذلك أنه قد روى أنه تعالى قال لابراهيم (اذبح ولدك) وروى (واحدك) والقرآن دل عليه بقوله (يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك ، فانظر ماذا ترى . قال يا أبت افعل ما تؤمر) وانه نسخ بذبح الفدا بقوله (وفديناه بذبح عظيم) وهذا أيضا مما يضعف الاحتجاج به جدا ، غير أنه قد وجه الخصوم على هذه الحجة اعتراضات واهية لابد من ذكرها والاشارة إلى الانفصال عنها تكثيرا للفائدة ، ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف فى الآية المذكورة

اما الاسئلة فاولها أنهم قالوا ان ذلك إنما كان مناما لا أصل له ، فلا يثبت به الامر ، ولهذا قال: انى أرى فى المنام . سلمنا أن منامه أصل يعتمد عليه ، ولكن لانسلم أنه كان قد أمر . وقول ولده : افعل ما تؤمر ، ليس فيه دلالة على انه كان قد أمر . ولهذا علقه على المستقبل . ومعناه : افعل ما يتحقق من الأمر فى المستقبل سلمنا أنه كان مأمورا . لكن لانسلم أنه كان مأمورا بالذبح حقيقة ، بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على العزم ، وذلك بلاء عظيم ، والفداء انما كان عما يتوقعه من الامر بالذبح لا عن نفس وقوع الامر بالذبح أو بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء وأخذ المدية والحبل وتله للجبين ، فاستشعر ابراهيم أنه مأمور بالذبح ، ولذلك قال تعالى (قد صدقت الرؤيا) سلمنا انه كان مأمورا بالذبح حقيقة ، الا انه قد وجد منه ، فانه قد روى انه كان كلما قطع جزءا عاد ملتحما الى آخر الذبح ، ولهذا قال الله تعالى (قد صدقت الرؤيا) واذا كان ما أمر به من الذبح قد وقع ، فالفداء لا يكون نسخا . سلمنا أن الذبح حقيقة لم يوجد ، لكن قد روى أن الله تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صفيحة من نحاس أو حديد مانعة من الذبح ، لان ذلك كان بطريق النسخ

والجواب عن الاول أن منام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهى ، وحى معمول به ، وأكثر وحى الانبياء كان بطريق المنام ، وقد روى عن النبي ، صلى الله عليه وسلم أن وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليه السلام « الرؤيا الصالحة جزأ من ستة وأربعين جزء من النبوة » فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاثة وعشرين سنة من نبوته ، كذلك ، ويدل على ذلك قوله ، صلى الله عليه وسلم « ما احتلم نبي قط » يعنى ما تشكل له الشيطان فى المنام على الوجه الذى يتشكل لأهل الاحتلام ، كيف وانه لو كان ذلك خيالا ، لا وحيا ، لما جاز لابراهيم العزم على الذبح المحرم بمنام لا أصل له ، ولما سماه بلاء مبينا ، ولما احتاج الى الفداء

وعن الثانى أن قوله « افعل ما تؤمر » وان لم يكن ظاهراً في الماضي ، لكنه قد يرد ويراد به الماضى . ولهذا فانه لو قال القائل « قد أمرني السلطان بكذا » فانه يصح أن يقال له (افعل ما تؤمر) أي ما أمرت به ، وأنت مأمور . ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على إخراجه إلى الصحراء وأخذ آلات الذبح وترويع الولد ، فان ذلك كله مما يحرم من غير أمر ولا اذن في ذلك

وعن الثالث أن حمل الامر على العزم أوعلى مقدمات الذبح على خلاف قوله (إنى ارى فى المنام انى أذبحك) ثم لوكان مأمورا بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لاغير لما سماه بلاء مبينا . ولما احتاج الى الفداء لكون المامور به مماوقع ،ولما قال الذبيح (ستجدنى إن شاء الله من الصابرين) فان ذلك مما لاضرر عليه فيه وقوله (قد صدقت الرؤيا) معناه أنك عملت فى المقدمات عمل مصدق للرؤيا بقلبه . لكن لقائل أن يقول :اذا كان قد أمر باخراج الولد الى الصحراء وأخذ المدية والحبل وتله للجبين مع ابهام عاقبة الامر عليه وعلى ولده ،فانه يظهر من ذلك لهما أن عاقبة الامر انما هى الذبح ،وذلك عين البلاء ، وبه يتحقق قول الذبيح (ستجدنى ان شاء الله من الصابرين) وأما تسمية الكبش فداء ، فانما كان عن الامر المتوقع ، لا عن الامر الواقع ، غير أن هذا مما لا يستقيم على أصل أبى الحسين البصرى ، لما فيه من توريط المكلف في الجهل ، حيث أوجب عليه مايظهر منه الامر بالذبح ، ولا أمر

وعن الرابع أنه لوكان قد أتى بما أمر به من الذبح ، لما احتاج الى الفداء ولا اشتهر ذلك وظهر ، لانه من أكبر الآيات الباهرات ، وحيث لم ينقله سوى بعض الخصوم دل على ضعفه

وعن الخامس ان ذلك من المعتزلة لا يصح لانهم لا يرون التكليف بما لا يطاق ،وهذا تكليف بما لايطاق كيف وانه لوكان كما ذكروه لنقل أيضا واشتهر ، لكونه من المعجزات العظيمة . هذا مافى هذه الاسئلة والاجوبة

وأما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة أن لقائل أن يقول : وان سلمنا أنه نسخ عنه الامر بالذبح ، لكن لانسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال ، والخلاف إنما هو فيما قبل التمكن لا بعده . ولا سبيل إلى بيان أنه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان أن مطلق الامر يقتضى الوجوب على الفور ، أو أن وقت الامر كان مضيقا لا يجوز التأخير عنه للنبى ، عليه السلام ، وان النبى ، عليه السلام ، لا يجوز عليه صغائر المعاصى ، والكل ممنوع على ما عرف

الحجة الثانية أن الله تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قبل فعلها ، وأيضا فان النبى صلى ، الله عليه وسلم ، صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ، ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار » وأيضا فان الاجماع من الخصوم واقع على أن الله تعالى لوأمرنا بالمواصلة فى الصوم سنة ، جاز أن ينسخه عنا بعد شهر منها ، وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته وأيضا فان النبى ، صلى الله عليه وسلم قال «أحلت لى مكة ساعة من نهار » ومع ذلك منع من القتال فيها ، وهو نسخ قبل وقت الفعل

وهذه الحجج أيضا ضعيفة

أما الاولى ، فلأن لقائل أن يقول : لا نسلم أن نسخ تقديم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ، ويدل عليه أمران: الاول عتاب الله لهم بقوله « أ أشفقتم أن تقدموا بين يدى نجويكم صدقة ، فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم »الآية ولو لم يكن وقت الفعل قد حضر لما حسن ذلك . الثاني أن عليا ، رضي الله عنه ، ناجى بعد تقديم الصدقة ، وذلك يدل على حضور وقت الفعل

وأما الثانية فلأنه لا يمتنع أن يكون ذلك بعد مضى وقت تمكن المهاجرة فيه إليه مع ردهن ، ولا دليل على وقوع نسخ ذلك قبل دخول وقت الفعل ، فلا يكون حجة

وأما الثالثة ، فلأن النسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ ،فكان بيانا أن مراده من اللفظ انما هو بعض السنة ، ويكون النهي متناولا لغير ما تناوله الامر ، وذلك غير ممتنع ، وهذا بخلاف ما إذا نسخ قبل

دخول شيء من الوقت ، لان النهى يكون متناولا لغير ماتناوله الامر ، ولا يلزم من جواز ذلك ثم جوازه ههنا

وأما الرابعة فلان اباحة القتال فى تلك الساعة لا يقتضى وقوع القتال ولابد ، وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون النهى عن القتال بعد مضى تلك الساعة ، ولادليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت . كيف وأنه لادلالة في قوله « أحلت لى مكة ساعة » على أباحة القتال . بل لعله أراد بذلك إباحة قتل أناس معينين ، كابن خطل وغيره . فالنهى عن القتال لايكون نسخا لاباحة القتال

والاقرب في ذلك حجتان :

الحجة الاولى التمسك بقصة الاسراء . وهو ماصح بالرواية أن الله تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيه وعلى أمته خمسين صلاة . فأشار عليه موسى بالرجوع . وقال له « أمتك ضعفاء لايطيقون ذلك . فاستنقص الله ينقصك) وأنه قبل ماأشار عليه . وسأل الله فى ذلك . فنسخ الخمسين الى أن بقى خمس صلوات . وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته

الحجة الثانية أنه يجوز أن يأمر الله تعالى زيداً بفعل فى الغد . و يمنعه منه بمانع عائق له عنه قبل الغد . فيكون مامورا بالفعل فى الغد بشرط انتفاء المانع . واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقيبه بالمنع . جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقيبه بالنسخ . اذ الفعل لا يفرق بين الحالتين . وهو الزام ملزم

فان قيل أما قصة الاسراء فهى خبر واحد . فلا يمكن اثبات مثل هذه المسألة به . وان كان حجة . الا أنه يقتضى نسخ حكم الفعل قبل التمكن . وقبل تمكن المكلف من العلم به لنسخه قبل الانزال . وذلك مما لايحصل معه الثواب بالعزم على الادواء والاعتقاد لوجوبه . ولم يقولوا به

واما الحجة الثانية فلا نسلم أنه يجوز أن يأمر زيداً فى الغد و يمنعه منه قبل الغد ، لأنه لا يخلو إما أن يأمره مطلقا و يريد منه الفعل ، أو بشرط زوال المنع ، فان كان الاول ، فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفاً بمالا يطاق ، وهو محال وإن كان الثانى ، فالامر بالشرط مما لايجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور ، على ما سبق تقريره فى الاوامر ، وهذا بخلاف ما إذا أمر جماعة بفعل فى الغد ، فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل ، لان ذلك يدل على أنه لم يرد بخطابه من علم منعه ، وإذا لم يجز فى المنع ، فكذلك في النسخ

ثم ماذكروه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من وجوه : الاول أنه إذا نهى المكلف عن الفعل الذى أمر به قبل دخول وقته . فالامر والنهي قد تواردا على شيء واحد من جهة واحدة فى وقت واحد . وهو محال . وذلك لان الفعل في نفسه في ذلك الوقت إما أن يكون حسناً أو قبيحاً . وعند ذلك . فلا يخلو البارى تعالى عند الامر بالفعل إما أن يكون عالما بما هو عليه الفعل من الحسن والقبح . وكذلك فى حالة النهى . أولا يكون عالما به أصلا . أوهو عالم به فى حالة النهى : دون حالة الامر . أوفى حالة الامر . دون حالة النهى : فان كان الاول . فان كان الفعل حسناً . فقد نهي عن الحسن مع علمه به . وإن كان قبيحا . فقد أمر بالقبيح مع علمه به . وهو قبح . وان كان الثانى . فهو محال . لما يلزمه من الجهل في حق الله تعالى . وكذلك إن كان الثالث أو الرابع . كيف وإنه إذا ظهر له فى حالة النهي ما لم يكن قد ظهر له فى حالة الامر . فهو عين البداء . والبداء على الله محال

الوجه الثانى أنه إذا أمر بالفعل فى وقت معين . ثم نهى عنه . فقد بان انه لم يرد إيقاعه . ويكون قد أمر بما لم يرده . ولو جاز ذلك . لما بقي لنا وثوق بقول من أقوال الشارع لجواز أن يكون المراد بذلك القول ضد ما هو دال على إرادته . وذلك محال

الثالث أن ذلك مما يفضي إلى أن يكون الفعل الواحد مأمورا منهيا . والامر والنهى عندكم كلام الله

وكلامه صفة واحدة . فيكون الكلام الواحد أمراً نهيا بشيء واحد في وقت واحد . وذلك محال . والجواب : قولهم في قصة الاسراء إنها خبر واحد . قلنا . والمسألة عندنا من مسائل الاجتهاد ولذلك لا يكفر المخالف فيها ، ولا يبدع

قولهم إنه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به . لنا : فقد نسخ عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بعد علمه وإن سلمنا أنه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به ، ولكن لم قالوا بامتناعه

قولهم إنه لا يتعلق به فائدة الثواب باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل ، فهو مبني على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وهو ممنوع على ما عرف من أصلنا

قولهم على الحجة الثانية إنا لا نسلم الامر مع المنع . قلنا : قد سبق تقريره في الاوامر

قولهم إن أراد منه الفعل ، فهو تكليف بما لا يطاق . قلنا : وإن كان كذلك ، فهو جائز عندنا على ما تقرر قبل

قولهم : وان لم يكن مريداً له ، فهو أمر بشرط عدم المنع من العالم بعواقب الامور ، وذلك محال لما سبق . قلنا : وقد سبق أيضا في الاوامر جواز ذلك ، وإبطال كل ما تخيلوه مانعا

قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم من ذلك أن يكون الرب تعالى آمراً وناهيا عن فعل واحد ، في وقت واحد وهو محال ، لا نسلم احالته

قولهم : اما أن يكون حسنا أو قبيحا ، فهو مبني على الحسن والقبح العقلي ، وهو باطل لما سبق . فلئن قالوا : وان لم يكن حسنا ولا قبيحا ، فلا يخلو اما أن يكون مشتملا على مصلحة أو مفسدة . فان كان الاول ، فقد نهى عما فيه مصلحة ، وان كان الثاني ، فقد أمر بما فيه مفسدة . قلنا : وهذا أيضا مبني على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وهو باطل ، لما عرف من أصلنا ، بل جاز أن يكون الامر والنهي ، لا لمصلحة ولا لمفسدة . وان سلم عدم خلوه عن المصلحة والمفسدة ، ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة ، جاز أن يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الامر ، ومشتمل على المفسدة حالة النهي ، ولا مفسدة حالة الامر ، ولا مصلحة حالة النهي ، ما تقرر قبل . ولا يلزم من ذلك الجهل في حق الله تعالى ولا البداء ، لعلمه حالة الامر بما الفعل مشتمل عليه من المصلحة ، وانه سينسخه في ثاني الحال ، لما يلازمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما علم

قولهم في المعارضة الثانية : اذا أمر بالفعل ، ثم نهى عنه ، فتبين أنه أمر بما لم يرد ، مسلم . وعندنا ليس من شرط الامر ارادة المأمور به كما سبق تعريفه

قولهم يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع أقوال الشارع ، ان أرادوا بذلك أنه اذا خاطب بما يحتمل التأويل انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه ، فمسلم ، ولكن لا نسلم امتناع ذلك ، وهذا هو أول المسألة ، وان أرادوا به أنه لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة ، فغير مسلم ، وان أرادوا غير ذلك ، فلا نسلم تصوره

قولهم في المعارضة الثالثة انه يلزم منه أن يكون الفعل الواحد في وقت واحد مأموراً منهيا . قلنا : مأمور منهي معا ، أو لا معا ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم

قولهم ان كلام الله عندكم صفة واحدة لا نسلم ذلك ، ان سلكنا مذهب عبدالله بن سعد من أصحابنا ، وان سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن فلم قالوا بالاحالة

قولهم يلزم منه أن تكون الصفة الواحدة أمرا نهيا . قلنا : انما تسمي الصفة الواحدة بهذه الاسماء

بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها . فان تعلقت بالفعل سميت أمراً . وان تعلقت بالترك سميت نهيا. وذلك انما يمتنع ان لو اتحد زمان التعلق بالفعل والترك . وأما اذا كان زمان التعلق مختلفا . فلا . والمأمور والمنهى . وان كان زمانه متحداً . لكن زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهى به . ومع التغاير فلا امتناع

المسألة الثالثة

اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد . كقوله (صوموا أبدا) خلافا لشذوذ من الأصوليين . ودليل جوازه أن الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد غايته أن يكون دالا على ثبوت الحكم فى جميع الازمان بعمومه ، ولا يمتنع مع ذلك أن يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم فى بعض الازمان دون البعض ، كما فى الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يكن ذلك ممتنعا . فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك . ولو فرضنا ذلك لما لزم عنه المحال وكان جائزا

فان قيل : لفظ التأبيد جار مجرى التنصيص على كل وقت من أوقات الزمان بخصوصه ، والتنصيص على وجوب الفعل فى الوقت المعين بخصوص لا يجوز نسخه ، فكذلك هذا . وأيضا فانا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضى الاستمرار ، جاز النسخ ، فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ التأبيد ، لم يكن للتقييد معنى . وأيضا فانه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد ، لما بقى لنا طريق الى العلم بدوام العبادة فى زمان إرادة التكليف . وأيضا ، فان المخاطب إذا أخبر بلفظ التأبيد لم يجز نسخه ، فكذلك فى غير الخبر

والجواب عن الاول : لا نسلم أن لفظ التأبيد ينزل منزلة التنصيص على كل وقت بعينه ، بل هو فى العرف قد يطلق للمبالغة ، كما فى قول القائل : لازوم فلانا أبداً ، وفلان أبداً يكرم الضيف ، وأدام الله ملك الامير أبدا

وان سلمنا انه ينزل منزلة التنصيص على الاوقات المعينة ، فعندنا لا يمتنع نسخ حكم الخطاب ، إذا كان مقيدا بوقت معين ، كما اذا قال (صل وقت زوال الشمس ركعتين) فانه يجوز نسخه بعد دخول الوقت وقبله على ما عرف من أصلنا

وعن الثانى أن فائدة التأبيد تأكيد الاستمرار ، فاذا ورد النسخ ، كانت فائدته تأكيد المبالغة في الاستمرار ، لا نفس الاستمرار . ثم يلزمهم على ما ذكروه ما اذا أتى بلفظ عام ، كما لو قال (كل من دخل دارى فاكرمه) فانه يجوز تخصيصه مع تأكيده بكل وجميع ، فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب لنا في النسخ

وعن الثالث ان ما ذكروه انما يصح ان لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ، ولا طريق يفيده سواه ، والامران ممنوعان . أما الأول ، فلما سبق ، وأما الثانى فلجواز أن يخلق الله تعالى العلم الضرورى بذلك أو بما يقترن باللفظ من القرائن المفيدة لليقين ، كما في القرائن المقترنة بخبر التواتر ، ثم ما ذكروه لازم عليهم فى تخصيص العام المؤكد ، فانه جائز مع توجه ما ذكروه فى النسخ بعينه عليه والجواب ان ذلك يكون متحدا

وعن الرابع بمنع ذلك فى الخبر أيضا

المسألة الرابعة

مذهب الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافاً لبعض الشذوذ ودليله أمران

الاول مايدل على الجواز العقلي ، وهو أنا لوفرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه لذاته محال فى العقل، ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا ، ولأنه لايخلو إما أن لايقال برعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى ، أو يقال بذلك : فان كان الأول ، فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لايكون ممتنعاً ، لأن الله تعالى له أن يفعل مايشاء وإن كان الثانى، فلا يمتنع فى العقل أن تكون المصلحة في نسخ الحكم دون بدله

الثانى مايدل على الجواز الشرعي ، وهو أن ذلك مماوقع فى الشرع ، كنسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ونسخ الاعتداد بحول كامل فى حق المتوفى عنها زوجها ، ونسخ وجوب ثبات الرجل لعشرة ، ونسخ وجوب الامساك بعد الفطر فى الليل ، ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحى ، وكل ذلك من غير بدل ،إلى غير ذلك من الأحكام التي نسخت لا إلى بدل والوقوع فى الشرع أدل الدلائل على الجواز الشرعى فان قيل: ماذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وهو قوله تعالى «ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها» أخبر أنه لاينسخ إلا ببدل، والخلف في خبر الصادق محال

قلنا : ماذكروه إنما هو دليل لزوم البدل في نسخ لفظ الآية ،وليس فيه دلالة على نسخ حكمها ، وذلك هو موضع الخلاف سلمنا دلالة ماذكروه على نسخ الحكم ، لكن لا نسلم العموم فى كل حكم وإن سلمنا ، ولكنه مخصص بما ذكرناه من الصور ، سلمنا أنه غير مخصص ، لكن ما المانع أن يكون رفع الحكم بدل إثباته ، وهو خير منه فى الوقت الذى نسخ فيه، لكون المصلحة فى الرفع دون الإثبات، وإن سلم امتناع وقوع ذلك شرعاً ، لكنه لايدل على عدم الجواز العقلى

المسألة الخامسة

وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير بدل كما بيناه ، يجوز نسخه إلى بدل أخف منه كنسخ تحريم الاكل بعد النوم فى ليل رمضان الى حله،وإلى بدل مماثل ، كنسخ وجوب التوجه الى القدس ،بالتوجه الى الكعبة وهذان مما لا خلاف فيهما عند القائلين بالنسخ. وإنما الخلاف فى نسخ الحكم إلى بدل أثقل منه

ومذهب أكثر أصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه ، خلافاً لبعض أصحاب الشافعى وبعض أهل الظاهر ومنهم من أجازه عقلا ، ومنع منه سمعاً

ودليل جوازه عقلا ماسبق فى المسألة المتقدمة ، ودليل الجواز الشرعى وقوع ذلك فى الشرع . فمن ذلك أن الله تعالى أوجب صيام رمضان في ابتداء الاسلام ،مخيراً بينه وبين الفداء بالمال، ونسخه بتحتم الصوم ، وهو أثقل من الأول .ومن ذلك أن الله تعالى أوجب فى ابتداء الاسلام الحبس فى البيوت والتعنيف حدا على الزنا ، ونسخه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن فى حق البكر، وبالرجم بالحجارة فى حق الثيب ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكل ذلك أثقل من الاول

فان قيل : ماذكرتموه معارض بمايدل على نقيضه .وبيانه من جهة العقل ، والسمع

أما من جهة العقل ، فهو أن النسخ إما أن يكون لا لمصلحة أو لمصلحة فان كان الأول، فهو عبث وقبيح ، فلا يكون جائزاً على الشارع ، وإن كان لمصلحة فاما أن تكون أدنى من مصلحة المنسوخ،

أومساوية لها ، أوراجحة عليها : فان كان الأول فهو أيضا ممتنع ، لمافيه من إهمال أرجح المصلحتين واعتبار أدناهما ، وان كان الثانى ، فليس الناسخ أولى من المنسوخ ، فلم يبق غير الثالث . وإذا كان النسخ إنما يكون للأصلح والأنفع والأقرب إلى حصول الطاعة ، وذلك إنما يكون بنقل المكلفين من الأشد الى الأخف ، ومن الأصعب الى الأسهل لكونه أقرب الى حصول الطاعة ، وأسهل فى الانقياد ، وإذا كان بالعكس ، كان إضراراً بالمكلفين ، لأنهم إن فعلوا ، التزموا المشقة الزائدة ، وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة ، وذلك غير لائق بحكمة الشارع

وأمامن جهة السمع ، فنصوص.

أولها قوله تعالى «يريد الله أن يخفف عنكم (وخلق الانسان ضعيفاً ، ولا تخفيف فى نسخ الأخف إلى الأثقل

وثانيها قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ، ولايريد بكم العسر) وفى نسخ الأخف إلى الأثقل إرادة العسر ، وفيه تكذيب خبر الصادق

وثالثها قوله تعالى (ويضع عنهم أصرهم والأغلال التى كانت عليهم) والأصر هو الثقل ، أخبر أنه يضع عنهم الثقل الذي حمله للأمم قبلهم ، فلو نسخ ذلك بما هو أثقل منه كان تكذيبا لخبره تعالى، وهو محال

ورابعها قوله تعالى «ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها» وليس المراد منه أنه يأتي بخير من الاية في نفسها ، إذ القرآن كله خير ، لا تفاضل فيه ، وانما المراد به ماهو خير بالنسبة إلينا ، وذلك هو الاخف والاسهل فى الاحكام

والجواب عن المعقول أن ماذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف ، ونقل الخلق من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف ، وكذلك فى نقلهم من الصحة الى السقم ، ومن الشبيبة الى الهرم ، ومن الجدة الى العدم ، واعدام القوي والحواس بعد وجودها ، فان مانقلهم اليه أشق عليهم مما نقلهم عنه وكل ماذكروه فهو بعينه لازم ههنا ، وما هو الجواب في صورة الالزام فهو جوابنا فى محل النزاع

وعن الآية الاولى انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك ارادة التخفيف فى كل شيء وبتقدير العموم ، فليس فيه مايدل على ارادة التخفيف علي الفور ، بل جاز أن يكون المراد من ذلك التخفيف فى المآل برفع أثقال الآخرة ، والعقاب على المعاصى ، بما يحصل لنا من الثواب الجزيل علي الاعمال الشاقة علينا في الدنيا وعلى طباعنا ، تسمية للشيء بعاقبته . ومنه قوله تعالى « فما أصبرهم على النار » وقوله تعالى «انما يأكلون فى بطونهم ناراً ، ومنه يقال (لدوا للموت وابنوا للخراب) وبتقدير إرادة الفور ، فلا يمتنع التخصيص ، كما خص بأثقال تكاليفه المبتدأة وابتلائه فى الابدان والاموال ، كما سبق تقريره . وماذكرناه من الادلة الدالة على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الآية

وعن الآية الثانية أنه يجب حملها علي مافيه اليسر والعسر بالنظر الى المآل ، حتى لا يلزم منه كثرة التخصيص بابتداء التكاليف ، وما وقع به الابتلاء في الدنيا فى الابدان والاموال . ولا يخفى أن التكليف بما هو أشق فى الدنيا إذا كان ثوابه المآل أكثر وادفع للعقاب المجتلب بالمعاصي انه يسر لاعسر . وان سلمنا أن المراد به ارادة اليسر وعدم ارادة العسر العاجل ، لكنه يجب تخصيصه بما ذكرناه جمعا بين الادلة

وعن الآية الثالثة أنه لا يلزم من وضع الاصر والثقل الذى كان على من قبلنا عنا ، امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل فى شرعنا

وعن الآية الرابعة أنه لو كان ذلك عائدا الى نسخ التلاوة ، فلا حجة فيه إذ النزاع انما هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل وإن كان عائدا الى نسخ حكم الآية ، فالخير في الامور الدينية يرجع إلى ماهو أكثر في الثواب . ومنه يقال الفرض خير من النفل ، بمعنى انه أكثر من الثواب ، وإن كان أشق من النفل على النفس ، وفى الامور الدنيوية يرجع الى ماهو خير في العاجل وأصلح ، ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن أن يقول الطبيب للمريض « الجوع والعطش أصلح لك وخير من الشبع والرى » وعلى هذا ، فلا يمتنع أن يكون التكليف بالاشق أكثر ثوابا وأصلح فى المآل ، على ماقال تعالى « ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله » الى قوله « الا كتب لهم به عمل صالح » وقال تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وقال تعالى « جزاء بما كانوا يعملون وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة ، رضي الله عنها (ثوابك على قدر نصبك) فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف

المسألة السادسة

اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، وبالعكس ، ونسخهما معا ، خلافا لطائفة شاذة من المعتزلة . ويدل على ذلك العقل والنقل .

أما العقل فهو أن جواز تلاوة الآية حكم ، ولهذا يثاب عليها بالاجماع . وقد قال ، صلى الله عليه وسلم (من قرأ القرآن فاعربه ، فله بكل حرف منه عشر حسنات) وما يترتب عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم ، واذا كانا حكمين جاز أن يكون اثباتهما مصلحة فى وقت ، ومفسدة فى وقت وان لا يكون اثبات أحدهما مصلحة مطلقا واثبات أحدهما مصلحة فى وقت دون وقت ، واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ، ورفع أحدهما دون الآخر كما سبق تقريره

وأما النقل ، أما نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ماروت عائشة انها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات ، فنسخت بخمس ، وليس فى المصحف عشر رضعات محرمات ، ولا حكمها ، فهما منسوخان

وأما نسخ الحكم دون التلاوة ، فكنسخ حكم آية الاعتداد بالحول ونسخ حكم آية الوصية للوالدين

وأما نسخ التلاوة دون الحكم فماروى عن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، أنه قال كان فيما أنزل (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله) فانه منسوخ التلاوة دون الحكم : وهل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية أن يمسها المحدث ويتلوها الجنب . فذلك مما تردد الاصوليون فيه والاشبه المنع من ذلك

فان قيل . الحكم مع التلاوة بمنزلة العلم مع العالمية ، والحركة مع المتحركية ، والمنطوق مع المفهوم ، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق مع المفهوم ، فكذلك التلاوة مع حكمها

وأما ما يخص نسخ الحكم دون التلاوة ، فهو أن الحكم إذا نسخ و بقيت التلاوة كانت موهمة بقاء ، الحكم ، وذلك مما يعرض المكلف إلى اعتقاد الجهل ، والحكيم يقبح منه ذلك . وأيضاً إذا بقيت التلاوة دون حكمها ، تبقي عرية عن الفائدة ، ويمتنع خلو القرآن عن الفائدة

وأما ما يخص نسخ التلاوة دون الحكم ، فوجهان :

الاول أن الآية ذريعة إلى معرفة الحكم ، فاذا نسخت الآية دون الحكم ، أشعر ذلك بارتفاع

الحكم ، وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل ، وهو قبيح من الشارع

الثاني أن نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا عن الفائدة ، حيث أنه لم يلزم من ذلك إثبات حكم ولا رفعه ، وما عرى من التصرفات عن الفائدة كان عبثا والعبث على الله محال

والجواب عن الاول : لا نسلم أولا أن العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات ، ولا المتحركية مغايرة لقيام الحركة بالذات ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم ، ليصح التمثيل . وان سلمنا جميع ذلك ، ولكن لا نسلم أن التلاوة مع الحكم نازلة منزلة ما ذكروه ، بل هي نازلة منزلة الامارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه . وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الامارة في طرف الدوام انتفاء ما دلت عليه . وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل انتفاء الامارة الدالة عليه

وعن قولهم ان التلاوة اذا ثبتت بعد نسخ الحكم عرضت المكلف لاعتقاد الجهل متى اذا نصب الله تعالى دليلا على نسخ الحكم ، أو اذا لم ينصب ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . وذلك ، لأن الناظر اذا كان مجتهداً ، عرف دليل النسخ ، وان كان مقلدا فغرضه تقليد المجتهد العارف بدليل النسخ . ثم وان كان كما ذكروه ، فلا نسلم أن ذلك ممتنع في حق الله تعالى الاعلى فاسد أصل من يقول بالتحسين والتقبيح العقلي ، وقد أبطلناه

وعن قولهم انه ليس في بقاء التلاوة فائدة بعد نسخ الحكم أن ذلك مبني على رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وهو غير مسلم . وان سلما ذلك ، فلا يمتنع أن يكون الباري تعالى قد علم في ذلك حكمة استأثر بها ، ونحن لا نشعر بذلك

وعن قولهم إن الآية اذا نسخت عرضت المكلف لاعتقاد الجهل ، انما يلزم ذلك ان لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم في الدوام انتفاء الحكم ، وهو غير مسلم ، ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة أن يكون دالا على نسخ الحكم

وعن قولهم انه لا فائدة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ما سبق في قولهم ان بقاء التلاوة غير مفيد مع نسخ الحكم

المسألة السابعة

فيما يتعلق بنسخ الأخبار

والنسخ إما أن يكون لنسخ الخبر أو لمدلوله وثمرته : فان كان الاول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بأن نكون قد كلفنا أن نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار ، وكل واحد من الأمرين جائز من غير خلاف بين القائلين بجواز النسخ ، وسواء كان ما نسخت تلاوته ماضياً أو مستقبلا ، وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله ، كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم ، أو يتغير كالاخبار بكفر زيد وإيمانه ، لأن كل ذلك حكم من الأحكام الشرعية ، فجاز أن يكون مصلحة في وقت ، ومفسدة في وقت آخر ، لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير ، بتكليفنا بالاخبار بنقيضه ؟ قالت المعتزلة : لا يجوز ، لأنه كذب ، والتكليف بالكذب قبيح ، وهو غير متصور من الشارع ، وهو مبني على أصولهم في التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه . وعلى هذا ، فلا مانع من نسخ التكليف بالخبر ، بنقيض الخبر

وأما إن كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته ، فذلك المدلول إما أن يكون مما لا يتغير ، كمدلول الخبر

بوجود الاله سبحانه وحدوث العالم ، أو مما يتغير : فان كان الاول فنسخه محال بالاجماع ، وأما إن كان مدلوله مما يتغير ، وسواء كان ماضيا ، كالاخبار بما وجد من إيمان زيد وكفره ، أو مستقبلا ، وسواء كان وعدا أو وعيداً ، أو حكما شرعياً . فقد اختلف فى رفعه ونسخه . فذهب القاضى أبو بكر والجبائى وأبو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء إلى امتناع رفعه . وذهب أبو عبدالله البصرى والقاضى عبدالجبار وأبو الحسين البصرى إلى جوازه . ومنهم من فصل بين الخبر الماضى والمستقبل ، فمنعه فى الماضى ، وجوزه في المستقبل

والمختار جوازه ، ماضياً كان أو مستقبلا . وذلك لأنه إذا ما دل عليه . الاخبار متكررا . والخبر عام فيه فأمكن أن يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ماتناوله اللفظ . وان المراد بعض ذلك المذكور . كما فى الأوامر والنواهى

فان قيل : الفرق بين الخبر و بين الأمر والنهى أن نسخ الخبر يؤذن بكونه كذبا ، ولهذا فانه لو قال « أهلك الله زيداً » ثم قال « ما أهلك الله زيدا » كان كذبا ، بخلاف الامر والنهى . وان سلمنا إمكان نسخ مدلول الخبر ، لكن إذا كان مدلوله حكما شرعيا تكليفا . أما اذا لم يكن كذلك ، فلا . وذلك لانه إذا كان حكمه تكليفا كان الخبر فى معنى الامر والنهى . والامر يجوز نسخ حكمه ، كما لو قال « أمرتكم ونهيتكم وأوجبت عليكم » بخلاف ما اذا لم يكن كذلك

والجواب عن الاول أن ذلك انما يفضى الى الكذب ، ان لو لم يمكن حمل الناسخ على غير ما أريد من الخبر ، وليس الامر كذلك على ما حققناه وأما اذا قال (أهلك الله زيدا) فاهلاكه انما لم يدخله النسخ ، لانه لا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه وتبقية البعض ، بل انما يقع دفعة واحدة ، فلو أخبر عن عدمه مع اتحاده ، كان كذبا ، لاتحاد المثبت والمنفى

وعن الثاني انهم ان أرادوا بقولهم ان الخبر بالحكم الشرعى فى معني الامر أن صيغته كصيغته ، فهو خلاف الحسن ، وان أرادوا به أنه يفيد ايجاب الفعل كما فى الامر ، فمسلم ولكن لا يلزم أن يكون هو هو ، فانه لا يلزم من اشتراك شيئين مختلفين فى لازم واحد عام لهما اتحادهما ، وغايته ، تسليم نسخ مدلول بعض الاخبار ، وليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره مع ماقد بينا

المسالة الثامنة

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن ، لتساويه فى العلم به ووجوب العمل ، وذلك كما بيناه من نسخ الاعتداد بالحول باربعة أشهر وعشر ، ونسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول بقوله (أأشفقتم . الآية) ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة ، بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم ، وعلم أن فيكم ضعفا) واتفقوا أيضا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها ، ونسخ الآحاد منها بالمتواتر ، ونسخ الآحاد بالآحاد كما روى أنه ، صلى الله عليه وسلم ، حرم زيارة القبور بنهيه عنها ثم نسخ ذلك بقوله (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها) وكما روي عنه ، صلى الله عليه وسلم ، انه قال في شارب الخمر « فان شربها الرابعة فاقتلوه » فنسخ ذلك بما روى عنه أنه حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله

وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد ، فقد اتفقوا علي جوازه عقلا ، واختلفوا في وقوعه سمعا . فاثبته داود وأهل الظاهر ، ونفاه الباقون

وقد احتج النافون لذلك بالاجماع ، والمعنى :

أما الاجماع فما روى عن عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه أنه قال « لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت » وأيضا ما روى عن على ، رضي الله عنه ، أنه قال « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابى بوال على عقبيه » ووجه الاحتجاج به أنهما لم يعملا بخبر الواحد ، ولم يحكما به على القرآن ، وما ثبت من السنة تواترا ، وكان ذلك مشتهرا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر ، فكان ذلك إجماعا

وأما المعنى فهو أن الآحاد ضعيف ، والمتواتر أقوى منه ، فلا يقع الاضعف في مقابلة الاقوى

ولقائل أن يقول : عدم قبول خبر الواحد فيما ذكر لا يمنع من قبول خبر الواحد مطلقا ، وذلك لانه لا مانع أن يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن بصدقه . ولهذا قال عمر « لا ندرى أصدقت أم كذبت » وقال على فى الاعرابى ما قال . والا فكيف يمكن القول بعدم قبول خبر الواحد مع ما بينا من كون خبر الواحد حجة ، ومع ما بيناه من جواز تخصيص التواتر بالآحاد . وما ذكروه من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق كيف وانه ، وان كان أضعف من المتواتر من جهة كونه آحادا الا انه أقوى من المتواتر من جهة كونه خاصا ، والمتواتر عاما . والظن الحاصل من الخاص اذا كان آحادا أقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر ، لأن تطرق الضعف إلى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه ، وتطرق الضعف إلى العام من جهة تخصيصه واحتمال إرادة بعض ما دل عليه دون البعض ، واحتمال تطرق التخصيص الى العام أكثر من تطرق الخطاء والكذب إلى العدل ، فكان الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى

وأما المثبتون فقد احتجوا بالنقل ، والمعنى

أما النقل فمن وجهين :

الأول أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة ، لانه لم يوجد فى الكتاب ما يدل عليه ، وان أهل قبا كانوا يصلون إلى بيت المقدس ، بناء على السنة المتواترة ، فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم (ان القبلة قد حولت) فاستداروا بخبره ، والنبي صلى الله عليه وسلم ، لم ينكر عليهم ، فدل على الجواز

الثانى ان النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ينفذ الاحاد الى أطراف البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك ، لما كان قبوله واجبا

وأما المعني فمن وجهين :

الاول أن النسخ أحد البيانين ، فكان جائزاً بخبر الواحد كالتخصيص

الثانى أن نسخ القرآن بخبر الواحد جائز على ما سيأتى بيانه ، فنسخ السنة المتواترة به أولى

ولقائل أن يقول : أما قصة أهل قبا فمن أخبار الآحاد ، ولا نسلم ثبوت مثل هذه القاعدة به كيف وإنه يحتمل أن يكون قد اقترن بقوله قرائن أوجبت العلم بصدقه من قربهم من مسجد رسول الله ، صلي الله عليه وسلم ، وسماعهم لضجة الخلق فى ذلك نازلا منزلة الخبر المتواتر

وأما تنفيذ الآحاد للتبليغ فانما يجوز فيما يجوز فيه خبر الواحد ومالا فلا

وما ذكروه من المعنى الاول فحاصله يرجع إلى قياس النسخ على التخصيص ، وهو إنما يفيد فى الامور الظنية ، فلم قالوا إنما نحن فيه من هذا القبيل . كيف والفرق حاصل ، وذلك أن النسخ رفع لما

ثبت بخلاف التخصيص على ماسبق معرفته ، فلم قالوا بانه إذاقبل : خبر الواحد فيما لايقتضى الرفع لما ثبت يقبل فى رفع ماثبت

وأما المعنى الثانى ، فلانسلم صحة نسخ القرآن بخبرالواحد على مايأتى

المسألة التاسعة

المنقول عن الشافعى ، رضى الله عنه ، فى أحد قوليه انه لايجوز نسخ السنة بالقرآن . ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ، ووقوعه شرعا

احتج المثبتون على الجواز العقلى والوقوع الشرعي

أما الجواز العقلى فهو أن الكتاب والسنة وحى من الله تعالى ، على ماقال تعالى « وماينطق عن الهوي ، إن هو إلا وحي يوحى » غيرأن الكتاب متلو ، والسنة غيرمتلوة ونسخ حكم أحدالوحيين بالآخر غير ممتنع عقلا . ولهذا ، فانا لوفرضنا خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة لما لزم عنه لذاته محال عقلا وأما الوقوع الشرعى فيدل عليه أمور :

الاول أن النبي صلى الله عليه وسلم ، صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلما رده ، حتى إنه ردأبا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امرأة ، فانزل الله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات ، فلا ترجعوهن الى الكفار » وهذا قرآن نسخ ماصالح عليه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وهو من السنة

الثانى أن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة ، وقدنسخ بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولايمكن أن يقال بان التوجه إلى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن ، وهو قوله « فثم وجه الله » لان قوله « فثم وجه الله » تخيير بين القدس وغيره من الجهات والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه اليه عينا : وذلك غير معلوم من القرآن

الثالث أن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة ، وقد نسخ ذلك بقوله تعالى « فالآن باشروهن »

الرابع أن صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة ، ونسخ بصوم رمضان فى قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه

الخامس ان تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة . ولهذا قال يوم الخندق ، وقدأخر الصلاة حشا الله قبورهم نارا ، لحبسهم له عن الصلاة ، وقد نسخ ذلك الجواز بصلاة الخوف الواردة فى القرآن

فان قيل ماذكرتموه من صور نسخ السنة بالقرآن ، مانمنع أن يكون الحكم فى جميع ماذكرتموه ثابتا بقرآن نسخ رسمه وبقى حكمه ؟ وإن سلمنا أنه ثابت بالسنة ، ولكن ماالمانع أن يكون النسخ وقع بالسنة ، ودلالة ماذكرتموه من الآيات على أحكامها ليس فيه مايدل على عدم ارتفاع الاحكام السابقة بالسنة ، ويدل على أن الامر على ماذكرناه أن الشافعى كان من أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ وأحكام التنزيل ، لما كان انكاره صحيحا . ثم وان سلمنا دلالة ماذكرتموه على نسخ السنة بالقرآن ، غير انه معارض بالنص والمعقول :

أما النص ، فقوله تعالى « لتبين للناس مانزل اليهم)، جعل السنة بيانا ، فلو نسخت لخرجت عن

كونها بيانا ، وذلك غير جائز

وأما المعقول فمن وجهين

الاول أنه لو نسخت السنة بالقرآن ، لزم تنفير الناس عن النبي ، صلي الله عليه وسلم ، وعن طاعته لايهامهم أن الله تعالى لم يرض ماسنه الرسول ، وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى « وأما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله »

الثانى أن السنة ليست من جنس القرآن لأن القرآن معجزة ومتلو ومحرم تلاوته على الجنب ، ولا كذلك السنة ، وإذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخه لها ، كما يمتنع نسخ القرآن بحكم دليل العقل ، وبالعكس

والجواب عن السؤال الأول أن إسناد إثبات ماذكرناه من الأحكام المنسوخة إلى ماوجد من السنة من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ، وأقواله وتقريراته صالح لاثباتها ، وقد اقترن بها الاثبات ، فكان الاثبات مستنداً اليها ، وكذلك الكلام في إسناد نسخها إلى ماوجد من الآيات الصالحة للنسخ من ترتب النسخ عليها ، فبتقدير وجود خطاب آخر يكون اسناد الأحكام المذكورة اليه بتقدير نسخه ، وكذلك تقدير وجود سنة ناسخة لها مع عدم الاطلاع عليها وامكان اسناد نسخها الى ما وجد من الآيات الصالحة لنسخها من غير ضرورة يكون ممتنعا . ولو فتح هذا الباب ، لما استقر لاحد قدم فى اثبات ناسخ ولا منسوخ ، لان مامن ناسخ يقدر الا ويحتمل أن يكون الناسخ غيره ، ومامن منسوخ حكمه يقدر الا ويحتمل أن يكون اسناد ذلك الحكم الى غيره ، وهو خلاف اجماع الامة فى الاكتفاء بالحكم على كون ماوجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ وأن ماوجد من الدليل الصالح لاثبات الحكم هو المثبت ، وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ماظهر ، مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه

وعن المعارضة بالنص من وجهين :

الاول أن المراد بقوله « لتبين للناس » إنما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس فيه ما يدل على امتناع كون القرآن ناسخا للسنة

الثانى وان سلمنا أن المراد بقوله « لتبين للناس » انما هو بيان المجمل والعام والمطلق والمنسوخ ، لكن لانسلم دلالة ذلك على انحصار ماينطق به فى البيان ، بل جاز مع كونه مبينا أن ينطق بغير البيان ، ويكون محتاجا الى بيان

وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول من ثلاثة أوجه

الاول أن ذلك انما يصح أن لو كانت السنة من عند الرسول من تلقاء نفسه ، وليس كذلك ، بل انما هي من الوحي على ماقال تعالى « وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحى يوحى »

الثاني أنه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على أن مامشرعه أولا غير مرضي ، لامتنع نسخ القرآن بالقرآن ، والسنة بالسنة ، وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ

الثالث أن ما ذكروه إنما يدل على أن المشروع أولا غير مرضى أن لو كان النسخ رفع ما ثبت أولا ، وليس كذلك ، بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على أن الشارع لم يرد بخطابه الاول ثبوت الحكم فى وقت النسخ دون ماقبله

وعن المعارضة الثانية انه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكهما فى لوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ أحدهما بالآخر

وعلى هذا ، فنقول القرآن يكون رافعا لحكم الدليل العقلي ، وان لم يسم ناسخا

المسألة العاشرة

قطع الشافعى وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، واليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ، ومن الفقهاء مالك وأصحاب أبى حنيفة وابن سريج ، واختلف هؤلاء فى الوقوع

والمختار جوازه عقلا ، لما ذكرناه في المسالة المتقدمة وأما الوقوع فقد احتج القائلون به بأن الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله ، صلى الله عليه وسلم « ألا لاوصية لوارث » قالوا : ولا يمكن أن يقال بأن الناسخ للوصية آية الميراث ، لان الجمع ممكن من حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية للاجانب ، وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد ، وهو ممتنع على ما ياتى ، ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث أن يكون مانعا من الوصية لغير الوارث .

واحتجوا أيضا بان جلد الزانى الثابت بقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) نسخ بالرجم الثابت بالسنة ، وهو ضعيف لما فيه من نسخ القرآن بآحاد السنة ، وهو ممتنع على ما ياتى ، وفى حق الشيخ والشيخة من جهة أنه أمكن أن يقال ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقرآن نسخ رسمه ، وهو ما روى عن عمر أنه قال (كان فيما أنزل : الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله) ولا يمكن أن يقال ان ذلك لم يكن قرآنا بما روى عن عمر انه قال (لولا أننى أخشى أن يقال : راد عمر فى القرآن ما ليس منه لكتبت : الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف) وذلك يدل على أنه لم يكن قرآنا لانا نقول : غاية قول عمر الدلالة على اخراج ذلك عن المصحف والقرآن لنسخ تلاوته ، وليس فيه دلالة علي انه لم يكن قرآنا

فان قيل (الشيخ والشيخة) لم يثبت بالتواتر ، بل بقول عمر ، ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع على ما ياتى ، وسواء كان ذلك قرآنا أو سنة

قلنا : والسنة وهو رجم النبي صلى الله عليه وسلم ، للزانى لم يثبت بالتواتر ، بل بطريق الآحاد. وغايته أن الامة مجمعة على الرجم ، والاجماع ليس بناسخ ، بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر ، وليس إحالته على سنة متواترة لم تظهر لنا أولى من إحالته على قرآن متواتر لم يظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته

وأما النافون لذلك فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية :

أما النقلية فمن خمسة أوجه .

الأول قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وصف نبيه بكونه مبينا ، والناسخ رافع ، والرفع غير البيان

الثانى قوله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية) أخبر أنه انما يبدل الآية بالآية ، لا بالسنة

الثالث أن المشركين عند تبديل الآية مكان آية ، قالوا (انما أنت مفتر) فأزال الله تعالى وهمهم بقوله (قل نزله روح القدس من ربك بالحق)وذلك يدل علي أن التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس

الرابع قوله تعالى (قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسي ان أتبع الا ما يوحي الى)وهو دليل على أن القرآن لا ينسخ بغير القرآن

الخامس قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله علي كل شيء قدير)وذلك يدل على أن الآية لا تنسخ الا بآية

وبيانه من وجوه

الأول أنه قال (نأت بخير منها أومثلها) والسنة ليست خيرا من القرآن ، ولا مثله

الثاني أن الله تعالى وصف نفسه بانه الذى ياتى بخير منها ، وذلك لايكون الا والناسخ قرآن لا سنة

الثالث وصف البدل بانه خير أومثل وكل واحد من الوصفين يدل على أن البدل من جنس المبدل أما المثل فظاهر وأما ماهو خير . فلانه لو قال القائل لغيره (لا آخذ منك درهما الا وآتيك بخير منه) فانه يفيد أنه ياتيه بدرهم خير من الاول

الرابع قوله (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الذى ياتى به هو المختص بالقدرة عليه وذلك هو القرآن دون غيره

وأما من جهة المعقول فمن وجهين

الاول أن السنة انما وجب اتباعها بالقرآن ، فى قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) وقوله (فاتبعوه) وذلك يدل على ان السنة فرع القرآن ، والفرع لايرجع الى أصله بالابطال والاسقاط ، كما لا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منهما وهو القياس

الثانى أن القرآن أقوى من السنة ، ودليله من ثلاثة أوجه

الاول قول النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لمعاذ بم تحكم ؟ قال . بكتاب الله . قال فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله) قدمه فى العمل به على السنة والنبي صلى الله عليه وسلم ، أقره على ذلك . وذلك دليل قوته

الثانى انه أقوى من جهة لفظه ، لانه معجز ، والسنة ليست معجزة

الثالث أنه أقوى من جهة حكمه حيث اعتبرت الطهارة فى تلاوته عن الجنابة والحيض ، وفى مس مسطوره مطلقا والاقوي لايجوز رفعه بالاضعف

والجواب عن الآية الاولى من ثلاثة أوجه.

الاول انه يجب حمل قوله (لتبين للناس) على معنى لتظهر للناس لكونه أعم من بيان المجمل ، والعموم لانه يتناول اظهار كل شيء حتى المنسوخ ، واظهار المنسوخ أعم من اظهاره بالقرآن

الثانى أن نسخ حكم الآية بيان لها . فيدخل فى قوله « لتبين للناس » وتبيين القرآن أعم من تبيينه بالقرآن

الثالث أنه وان لم يكن النسخ بيانا غير أن وصف النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بكونه مبيناً لايخرجه عن اتصافه ، بكونه ناسخا

وعن الآية الثانية من وجهين:

الاول انها ظاهرة فى تبديل رسم آية بآية ، والنزاع انما هو فى تبديل حكم الآية ، وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية أخرى

الثانى ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل آية مكان آية قالوا انما أنت مفتر ، وليس في ذلك ما يدل على أن تبديل الآية لايكون الا بآية. وذلك كما لو قال القائل لغيره (اذا أكلت في السوق سقطت عدالتك) فان ذلك لا يدل على أنه لا يأكل الا فى السوق

وعن قوله « قل نزله روح القدس » أن ذلك لايدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان تكون السنة لم ينزل بها روح القدس . وليس كذلك . اذ السنة من الوحى . وان كانت لا تتلى على ما سبق تقريره

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الاول ان قوله « ان أتبع الامايوحى الى » أى فى تبديل آية مكان آية . وليس فيه مايدل على امتناع تبديل حكم الآية

الثانى ان النسخ . وان كان بالسنة . فهى من الوحي على مانقدم . فلم يكن متبعا · الامايوحى اليه به

وعن الآية الاخيرة من ثلاثة أوجه :

الاول لانسلم دلالتها على امتناع نسخ حكم الآية بغير الآية . قولهم في الوجه الاول ان السنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله . قلنا : قوله «ماننسخ من آية » اما ان يراد به نسخ رسمها . أو نسخ حكمها : فان كان الاول فهو ممتنع . فانه وصف البدل بكونه خيراً منها . والقرآن خير كله . ولا يفضل بعضه على بعض . وان كان الثاني فذلك يدل على أن الحكم الناسخ يكون خيرا من الحكم المنسوخ أومثله ، ونحن نقول انه لايمتنع أن يكون الحكم الناسخ . أصلح فى التكليف وانفع للمكلف

واما الوجه الثانى فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت ناسخة فالآتى بماهو خير انماهو الله تعالى ، والرسول مبلغ ، ولايدل ذلك على ان الناسخ لا يكون الا قرآنا ، بل الاتيان بماهو خير اعم من ذلك

واما الوجه الثالث فلا دلالة فيه على لزوم المجانسة بين الآية المنسوخ حكمها وبين ناسخه . لانه وصفه بكونه خيراً ، والقرآن لاتفاوت فيه ، على ماسبق ، فعلم أن المفاضلة والمماثلة انما هى راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم الناسخ على ماسبق

وعلى هذ ، فلانسلم انه إذا قال له « ما آخذ منك درهما الا وآتيك بخير منه » أنه يدل على المجانسة فان ماهو خير أعم من الجنس ، فكأنه قال «آتيك بشيء هو خير مما أخذت منك » والمذكور أولا . وان كان هو الآية والضمير فى قوله بخير منها ، وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمظهر

وأما الوجه الرابع ، فنحن قائلون بموجبه ، فان المتمكن من إزالة الحكم بما هو خير منه انما هو الله عز وجل

الوجه الثانى أن الآية تدل على أنه لابد فى نسخ كل آية من الاتيان بآية هي خير منها أو مثلها ضرورة الاخبار ، ولكن ليس فى ذلك دلالة علي أن الآية المأتى بها هي الناسخة لامكان أن يكون بدلا عن الآية الاولى وان كان الناسخ غيرها

الثالث ان ظاهر الآية يتناول نسخ رسم الآية ، والاصل تنزيل اللفظ على حقيقته ، وفي حمله على نسخ الحكم ، صرفه الى جهة المجاز ، وهو خلاف الاصل : والنزاع إنما وقع في نسخ الحكم ، لا في نسخ الرسم

وعن المعارضة الاول من جهة المعقول من ثلاثة أوجه

الاول أن ذلك إنما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لما هى فرع عليه من القرآن ، وليس كذلك بل ماهى فرع عليه غير مرفوع بها ، وماهو مرفوع بها ليست فرعا عليه

الثانى أن ما ذكروه حجة عليهم ، فان القرآن قد دل علي وجوب الاخذ بما يأتى به الرسول ووجوب اتباعه ، فاذا أتى بنسخ حكم الآية ، ولم يتبع ، كان علي خلاف ماذكروه

الثالث أن السنة ليست رافعة للقرآن ، وانما هي رافعة لحكمه وحكمه ليس اصلا لها ، فاذا المرتفع ليس هو الأصل وما هو الاصل غير مرتفع

وعن المعارضة الثانية أن القرآن ، وان كان معجزا في نظمه وبلاغته ، ومتلوا ومحترما ، فليس فيه مايدل على أن دلالة كل آية منه أقوى من دلالة غيره من الادلة ولهذا ، فانه لو تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة ، كانت السنة مقدمة عليه ، وكذلك ايضا لو تعارضت آية ودليل عقلي ، فان الدليل العقلي يكون حاكما عليها ، وكذلك الاجماع وكثير من الادلة على ما يأتي في الترجيحات . وعلى هـذا ، فلا يمتنع رفع حكم الآية بدليل السنة . كيف وان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الآية ، بل مبينة ومخصصة على ماسبق

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فنفاه الاكثرون ، وأثبته الاقلون

والمختار مذهب الجمهور ، ودليله أن ماوجد من الاجماع بعد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وانقراض زمن الوحي لو نسخ حكمه ، فاما أن يكون بنص من كتاب أو سنة ، أو باجماع آخر ، أو قياس : لاجائز أن يكون بنص ، لان ذلك النص لابد وأن يكون موجوداً في زمن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، سابقاً على هذا الاجماع ، لاستحالة حدوث نص بعد وفاة رسول الله ، صلي الله عليه وسلم ، ولو كان ذلك النص متقدما على الاجماع ، لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ ، وهو غير متصور من الامة ، ولاجائز أن يكون باجماع آخر لان الاجماع الثاني اما أن يكون بناء على دليل رافع لحكم الاجماع الاول ، أو لا بناء على دليل : فان لم يكن مبنيا على دليل ، كان خطأ ، والامة مصونة عنه ، وان كان ذلك بدليل ، فذلك الدليل إما أن يكون نصاً أو قياساً : لاجائز أن يكون نصاً لانه لابد وأن يكون متقدما على الاجماعين متحققا في زمن النبي ، صلي الله عليه وسلم ، ويلزم من ذلك الخطأ في الاجماع الاول ، وهو محال . ولاجائز أن يكون قياساً ، لانه لابد له من أصل ، والحكم في ذلك الاصل اما أن يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول ، أو سابق عليه : فان كان بدليل متجدد فهو اما اجماع أو قياس ، لاستحالة تجدد النص ، فان كان إجماعاً فلابد له من دليل ، وذلك الدليل لابد وأن يكون نصاً أو قياساً على أصل آخر ، فان كان قياسا على أصل آخر ، فالكلام في ذلك الاصل كالكلام في الاول ، فاما أن يتسلسل أو ينتهي إلى أصل ثابت بالنص ، والتسلسل محال ، والثاني يلزم منه أن يكون النص على أصل القياس سابقا على الاجماع الاول . وعند ذلك فصحة القياس عليه مشروطة بعدم الاجماع الاول على مناقضته ، ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته ، وهو دور ممتنع

هذا كله ، ان كان دليل أصل القياس الذى هو مستند الاجماع متجددا . وان كان سابقا على الاجماع الاول فعدول أهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه ، وإلا كان إجماعهم خطأ وهو محال

وأما إن كان الناسخ لحكم الاجماع الاول هو القياس ، فلا بد وان يكون مستندا الى أصل ثابت بالنص ، والكلام في نسخ النص به مما يفضي الى الدور كما قررناه قبل

فان قيل . فلو اختلفت الامة في المسألة على قولين ، فقد اجمعت علي أن المقلد له الاخذ بأى القولين شاء . ولو اجمعت بعد ذلك على أحد القولين ، فقد اجمعت على حصر ما اجمعت أولا على تجويزه ، وهو نسخ حكم الاجماع بالاجماع

قلنا : نحن لا نسلم تصور انعقاد الاجماع الثاني على ما سبق في مسائل الاجماع

المسالة الثانية عشرة

مذهب الجمهور ان الاجماع لا ينسخ به ، خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان

ودليل الامتناع أن المنسوخ به اما أن يكون حكم نص أو اجماع أو قياس : الاول محال ، لان الاجماع اما أن يكون مستندا إلى دليل أو ليس مستندا الى دليل فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطأ . وان كان مستندا الى دليل ، فذلك الدليل اما ان يكون نصا أو قياسا ، لا جائز أن يكون قياسا لما سنبينه بعد . وان كان نصا فالناسخ ذلك النص ، لا الاجماع وان قيل ان الاجماع ناسخ ، فليس الا بمعني انه يدل على النسخ ، وان كان ناسخا لحكم اجماع سابق ، فهو باطل بما في المسالة التى قبلها ، وان كان ناسخا لحكم قياس ، فالقياس اما أن يكون صحيحا أو لا يكون صحيحا : فان كان صحيحا ، فاجماع الأمة على خلاف مقتضاه ، ان كان لا لدليل فهو خطأ ، وان كان لدليل ، فذلك الدليل اما أن يكون نصا أو قياسا : فان كان نصا فالرافع لحكم ذلك القياس هو النص ، وان كان قياسا ، فاما أن يكون راجحا على القياس الاول ، أو مرجوحا ، أو مساويا : فان كان راجحا ، فالاول لا يكون مقتضاه ثابتا لان شرط ثبوت الحكم رجحان مقتضيه ، وكذلك ان كان مساويا ، وان كان القياس الاول راجحا ، فالاجماع على القياس الثانى خطأ ، وهو ممتنع

فان قيل : ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعني

أما النقل فهو أن ابن عباس حين قال لعثمان « كيف تحجب الام عن الثلث بالاخوين » والله تعالى يقول (فان كان له أخوة ، فلامه السدس) والاخوان ليسا باخوة قال عثمان : حجبها قومك ياغلام ، وذلك دليل النسخ بالاجماع

وأما المعني ، فهو أن الاجماع دليل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة

قلنا : أما قصة ابن عباس مع عثمان انما يصح الاستدلال بها ان لو كان حكم الام مع الاخوين منسوخا ، وليس كذلك ، الا أن يكون الاخوان ليسا باخوة ، وليس كذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم

وما ذكروه من المعنى فحاصله يرجع الى اثبات كونه ناسخا بالقياس على النص ، وهو غير مسلم الصحة فى مثل هذه المسائل ، وان كان صحيحا ، غير أنه مما يمتنع التمسك به لما بيناه

المسالة الثالثة عشرة

اختلفوا فى نسخ حكم القياس : فمنهم من منع من ذلك مطلقا ، كالحنابلة والقاضى عبدالجبار فى بعض أقواله ، مصيرا منهم الى أن القياس اذا كان مستنبطا من أصل ، فالقياس باق ببقاء الاصل ، فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله . ومنهم من جوز ذلك مطلقا ، كابى الحسين البصرى ، لكنه فصل بين القياس الموجود فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، والقياس الموجود بعده ، فقال . ان كان القياس موجودا فى زمن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بان يكون قد نص على أصل كتنصيصه على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلا بامارة تدل عليه ، فاذا قضي بتحريم بيع الارز بناء على القياس على البر ، فلا يمتنع نسخه بالنص وبالقياس : أما النص ، فبأن ينص بعد ذلك على اباحة بيع الارز وينسخ تحريمه ، وأما القياس ، فبأن ينص علي اباحة بيع

بعض المأكولات و يتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه مأكولا بامارة هي أقوى من الامارة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل . وان كان القياس موجودا بعد النبي ، صلي الله عليه وسلم ، بأن يكون قد اجتهد بعض المجتهدين فاداه القياس الى تحريم شيء بعد البحث عن الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص أو اجماع متقدم ، أو قياس أرجح من قياسه ، فانه يلزم من ذلك رفع حكم قياسه الاول ، وان كان ذلك لا يسمي نسخا

قال ، وهـذا كله إنما يتم علي القول بان كل مجتهد مصيب ، حيث انه تعبد بالقياس الاول ، ثم رفع . وأما من لا يقول بأن كل مجتهد مصيب ، فانه لا يقول بتعبده بالقياس الاول ، فرفعه لايكون متحققا ، هذا جملة ما ذكره أبو الحسين

وأما نحن فنقول : العلة الجامعة في القياس اما أن تكون منصوصة ، أو مستنبطة بنظر المجتهد

فان كانت منصوصة ، فهى فى معني النص ، وما مثل هـذا القياس فليكن نسخ حكمه بنص أو بقياس فى معناه ، ولو ذهب اليه ذاهب بعد النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لعـدم اطلاعه علي ناسخه بعد البحث عنه ، فانه وان كان متعبدا باتباع ما أوجبه ظنه ، فرفع حكمه فى حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا ، بل تبين أنه كان منسوخا ، وفرق بين الامرين

وأما ان كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد ، فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب ، فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ، ويترجح عليه لايكون نسخا ، على قولنا ان النسخ رفع حكم خطاب ، علي ما قررناه ، وان كان مشاركا للنسـخ فى رفع الحـكم وقطع استمراره ، وسواء قلنا ان كل مجتهد مصيب أولم نقل بذلك

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فى النسخ بالقياس علي ثلاثة أقوال ، ثالثها الفرق بين القياس الجلي والخفي ، وهو قول أبي القاسم الانماطى من أصحاب الشافعى

والمختار انه ان كانت العلة الجامعة فى القياس منصوصة ، فهى فى معنى النص ، فيصح النسخ به وان كانت غير منصوصة ، فاما أن يكون القياس قطعيا أو ظنيا بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد فان كان قطعيا ، كقياس الامة علي العبد فى تقويم النصيب على السيد المعتق ، فانه وان كان مانعا من إثبات حكم دليل آخر كان نصا أو قياسا ، فلايكون ذلك نسخا ، وان كان فى معني النسخ ، لكونه ليس بخطاب ، على ما بيناه من أن النسخ انما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب آخر

وان كان القياس ظنيا ، فيمتنع أن يكون ناسخا ، لان المنسوخ حكمه : اما أن يكون نصا أو اجماعا أو قياسا : الاول والثانى محال ، ان كان النص والاجماع خاصا ، لكون النص الخاص والاجماع مقدما على القياس الظنى بالاتفاق ، وان كان عاما ، فلا نسخ ، لان القياس ليس بخطاب على ما سبق ، وان كان قياسا ، فلا بد وان يكون القياس الثاني راجحا على الاول

وعند ذلك ، فتارة نقول ان القياس الاول لا يكون قياسا لعدم ترجحه ، وان الترجح شرط فى الاقتضاء وتارة نقول انه وان لزم منه رفع حكمه ، فهو فى معني النسخ ، ولـكنه ليس بنسخ ، لما بيناه من أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب ، وهو غير متحقق فيما نحن فيه وللمخالف شبهتان :

الاولى قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم ، وعلم أن فيكم ضعفا ، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله) أوجب نسخ ثبات الواحد للعشرة ، وليس مصرحا به ، وانما هو منبه عليه ، وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس

الثانية أنهم قالوا : النسخ أحد البيانين ، فجاز بالقياس كالتخصيص

والجواب عن الأولى أنها إنما تصح أن لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع ثبوت الواحد للعشرة مستفاداً من القياس ، وليس كذلك ، بل استفادته انما هى من نفس مفهوم اللفظ

وعن الثانية أنها منقوضة بالاجماع وبدليل العقل وبخبر الواحد ، فانه يخصص به ، ولا ينسخ به

المسألة الخامسة عشرة

اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب ، كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى ، وعلى جواز نسخ حكمه . وإنما اختلفوا فى جواز نسخ الأصل دون الفحوى ، والفحوي دون الأصل . غير أن الاكثر على أن نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى ، لان الفحوى تابع للاصل ، ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع

وأما نسخ الفحوى دون الاصل ، فقد تردد فيه قول القاضى عبد الجبار ، فجوه تارة نظرا الى أن ذلك جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف وتحريم الضرب العنيف ، فكانه قال (لا تقل لهما أف ولا تضربهما) فرفع حكم أحدهما يفيد رفع حكم الآخر ، ومنع منه تارة ، ووافقه على المنع أبو الحسين البصرى ، مصيراً منهما إلى أن تحريم التأفيف إنما كان إعظاماً للوالدين . فاذا أبيح ضربهما كان ذلك نقضا للغرض من تحريم التأفيف

والمختار في ذلك أن يقال : إثبات تحريم الضرب في محل السكوت ، إما أن يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف فى محل النطق ، أو انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه

فان كان الاول ، فيجب أن يقال بأن نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع ، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله ، وان لم يسم ذلك نسخا ، لما سبق . وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل إذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع

وإن كان الثانى ، فلا يخفى أن دلالة اللفظ علي تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوي ، وهما دلالتان مختلفتان ، غير أن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق . وعند ذلك ، أمكن أن يقال بأن رفع حكم إحدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى

فان قيل : فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق ، فرفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع ، وأيضا فان الغرض من دلالة المنطوق إعظام الوالدين ، فرفع حكم الفحوي مما يخل بالغرض من دلالة المنطوق ، فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق

قلنا : أما الاول فمندفع ، وذلك لان دلالة الفحوى ، وإن كانت تابعة لدلالة المنطوق ، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته ، بل نسخا لحكمه ، ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه ، لانها تابعة لحكمه ، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه ، كما كانت قبل نسخه ، فما هو أصل لدلالة الفحوي غير مرتفع ، وما هو المرتفع ليس أصلا للفحوي

وأما الثانى ، فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من أصل اثبات الحكم فيه ،

ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر ، تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال أحد الغرضين إبطال الغرض الآخر

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا فى نسخ حكم أصل القياس ، هل يبقى معه حكم الفرع أولا ؟

فذهب بعض أصحاب أبى حنيفة الى بقائه ، والباقون الى امتناعه ، وهو المختار ، لان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علته بحكم الاصل ، فاذا نسخ حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة منه عن أن تكون معتبرة فى نظر الشارع ، فبطل ماكان تابعا لاعتبارها

فان قيل : يلزم مما ذكرتموه نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل ، حيث جعلتم رفع حكم الفرع تابعا لرفع حكم الاصل ، والنسخ بالقياس غير جائز على ماقررتموه ثم ماذكرتموه من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع ، متي يلزم ذلك ، إذا كان الحكم يفتقر فى دوامه الى دوام سببه ، أو اذا لم يفتقر ؟ الاول مسلم والثانى ممنوع ، فلم قلتم بافتقاره اليه وان سلمنا ذلك ، ولكن ماذكرتموه منتقض بالاب ، فانه يتبعه ولده الطفل فى الاسلام والكفر ، ولو زال اسلام الاب بالردة لم يلزم منه زوال ماكان ثابتا للولد من الاسلام تبعا له

قلنا : جواب الاول أنا لا نسلم أن رفع الحكم في الفرع كان بالقياس على رفع حكم الاصل ، والا لافتقر الى علة جامعة نافية لهما ، وليس كذلك وانما قيل برفعه لانتفاء علته ، وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين انتفائه بالقياس

وجواب الثانى أنه ان قيل بافتقار الحكم فى دوامه الى دوام علته فهو المطلوب ، وان لم يقل بذلك ، فلا خلاف بين أئمة الفقه أنه وان لم يفتقر الحكم في دوامه الى دوام ضابط حكمة الحكم المعرف للحكم فى الفرع فى ابتدائه انه لابد من دوام احتمال الحكمة ، حتى انه لو انتهت حكمة الحكم قطعا ، امتنع بقاؤه بعدها ، واذا لم يكن بد من دوام احتمال الحكمة فلا بد من أن تكون معتبرة لاستحالة بقاء الحكم لحكمة غير معتبرة ، وبنسخ حكم الاصل زال اعتبارها ، وانتفاء ما لابد منه فى دوام الحكم يوجب رفع الحكم

وعلي هذا فقد اندفع النقض ، فانا لا نسلم أن اسلام الاب علة موجبة لاسلام الابن ، حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ، ولا أن دوام اسلام الاب معتبر فى دوام اسلام الابن ، ليلزم من انتفائه انتفاؤه

المسألة السابعة عشرة

لا نعرف خلافا بين الامة في أن الناسخ اذا كان مع جبريل ، عليه السلام ، لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم فى حق المكلفين ، بل هم في التكليف بالحكم الاول على ماكانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبريل وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يبلغ الامة ، هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم ، أولا

فذهب بعض أصحاب الشافعى الى الاثبات ، وبعضهم الى النفى وبه قال أصحاب أبى حنيفة والامام أحمد بن حنبل وهو المختار

وبيانه أن النسخ له لازم ، وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق وامتناع الخروج بالفعل الواجب أولا عن العهدة ، ولزوم الاتيان بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه ، والثواب على فعله . وهذه اللوازم منتفية ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم أما أن الحكم السابق لم يرتفع فهو أن المكلف يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ، ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ اليه بالاجماع . ولهذا ، فان أهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا والنبي صلى الله عليه وسلم ، اعتدلهم بالركعات التى أتوا بها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينكر عليهم

وأما أن الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل البلوغ فبيانه بالنص والحكم

أما النص فقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقوله تعالى « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا »

وأما الحكم فهو أن المكلف ، لو فعل العبادة التى ورد بها الناسخ على وجهها ، كان آثما عاصيا غير خارج به عن العهدة ، كما لو صلى الى الكعبة ، قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به عن العهدة ، ولما كان عاصيا بفعل ماخوطب به * وللمخالفين خمس شبه

الشبهة الاولى أن المكلف متصرف بالاذن من الشارع ، فلزم رفعه برفع الشرع له ، وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الموكل الوكيل عن التصرف فانه لاينعقد تصرفه بعد ذلك ، وإن لم يعلم بعزله

الثانية ان النسخ إسقاط حق لايعتبر فيه رضى من يسقط عنه ، فلا يعتبر فيه علمه ، كالطلاق والعتق والابراء

الثالثة أن النسخ إباحة ترك الفعل بعد إيجابه ، أو إباحة فعله بعد خطره ، فلا يتوقف ذلك على علم من أبيح له ، كما لو قال لزوجته « ان خرجت بغير اذنى ، فانت طالق ، ثم أذن لها من حيث لاتعلم ، فانه يثبت حكم الاباحة فى حق الزوجة ، ولايقع الطلاق بخروجها

الرابعة أن نسخ الحكم إباحة ترك المنسوخ الذى هو حق الشارع ، فوجب أن يثبت قبل علم المباح له ، كما قال القائل « أبحت ثمرة بستانى لكل من دخله » فانه يباح لكل داخل ، وان لم يعلم بذلك

الخامسة ان رفع الحكم يتحقق بعد علم المكلف بالنسخ ، فرفعه إما أن يكون بعلمه أو بالنسخ ، والعلم غير مؤثر في الرفع ، فكان الرفع بالنسخ ، ولزم رفعه عند تحقق النسخ

والجواب عن الاول بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل

وعن الثانية لم قالوا بان النسخ اذا لم يتوقف علي رضى المنسوخ عنه ، لايتوقف على علمه . ولا يلزم من عدم اعتبار العلم فى صورة الاستشهاد عدم اعتباره فى النسخ ، فانه لامانع أن يكون عدم اعتبار العلم ثم لعدم تضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف مانحن فيه ، فكان العلم مشترطا فيه ، لما ذكرناه

وعن الثالثة والرابعة بمنع الحكم فيما ذكروه من صوره الاستشهاد

وعن الخامسة أن رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم ، ولاتحقق للمشروط دون شرطه

المسالة الثامنة عشرة

الزيادة على النص هل تكون نسخا ؟ وقد اتفق العلماء على أن الزيادة اذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن العبادة المزيد عليها ، أنها لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه ، وذلك كزيادة صلاة على

صلوات أوصوم أوحجة أو زكاة الا ما نقل عن بعض العراقيين أنهم قالوا : ان زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخا من جهة أن الصلاة الوسطي المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » تخرج عن كونها وسطى ، وهوغير صحيح لوجهين

الاول ان النسخ انما يكون لحكم شرعي على ما تقدم . وكون العبادة وسطي امر حقيقى ليس بحكم شرعى

الثانى أنه يلزم عليه ، ان لو أوجب الشارع أربع صلوات ثم أوجب صلاة خامسة ، أو زكاة أوصوما ، أن يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها أخيرة ، واخراج العبادات السابقة عن كونها أربعا ، وهوخلاف الاجماع

وإنما اختلفوا فى غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة، وزيادة جلدات على جلدات حد واحد ، وزيادة صفة في رقبة الكفارة ، كالايمان ، الى غير ذلك من الزيادات : فذهبت الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة ، كالجبائى وأبى هاشم، الى أنها لاتكون نسخا . وقالت الحنفية تكون نسخا . ومنهم من فصل

ثم القائلون بالتفصيل ، منهم من قال ان كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط ، كانت الزيادة نسخا ، كايجاب الزكاة فى معلوفة الغنم ، فانه خلاف ما أفاده قوله ، صلى الله عليه وسلم « فى الغنم السائمة زكاة » من نفى الزكاة عن المعلوفة ، وإلافلا

ومنهم من قال إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى المستقبل ، كزيادة التغريب فى المستقبل ، على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على حد القذف ، كانت نسخا ، وان لم تغير حكمه فى المستقبل ، فانها لاتكون نسخا. وسواء كانت الزيادة لاتنفك عن المزيد عليه كما . لو وجب علينا ستر الفخذ . فانه يجب ستر بعض الركبة . ضرورة أن مالا يتم الواجب الا به . فهو واجب . أو كانت الزيادة عند تعذر المزيد عليه . وذلك كايجاب قطع رجل السارق ، بعد قطع يده. وهذا هو مذهب الكرخى وأبى عبد الله البصرى من المعتزلة

ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه ، لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها ، كان وجوده كعدمه ، ووجب استئنافه ، كزيادة ركعة على ركعتى الفجر . كان ذلك نسخا . أو كان قد خير بين فعلين . فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين . وإلا فلا . وذلك كزيادة التغريب على الحد . وزيادة عشرين جلدة على حد القذف . وزيادة شرط منفصل فى شرائط الصلاة . كزيادة الوضوء . وهذا هو مذهب القاضى عبد الجبار

ومنهم من قال إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال . كزيادة ركعتين على ركعتى الصبح ، فهو نسخ ، وان لم تكن الزيادة كذلك . كزيادة عشرين جلدة على حد القذف . فلاتكون نسخا . وهذا هو الذى اختاره الغزالى* والمختار أنه ان كانت الزيادة متأخرة عن المزيد عليه وكانت . رافعة لحكم شرعي . كان ذلك نسخا ، ووجب النظر في دليل الزيادة . فان كان مما يجوز بمثله نسخ حكم النص ، فهو نسخ . والافلا. وان لم تكن الزيادة متاخرة عن المزيد عليه . أو كانت رافعة لحكم العقل الاصلى لاغير . لم يكن ذلك نسخاً شرعيا ، وان كان نسخا لغويا . وجاز بكل ما يصلح أن يكون دليلا فى موضعه . وان لم يجز به النسخ . كالقياس وخبر الواحد ونحوه وهذا هو اختيار

أبي الحسين البصري

واذا أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل . فلا بد من النظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسائل الفرعية . والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها . تتمة للمقصود . وهي عشرة فروع :

الفرع الاول اذا وجبت الزكاة في معلوفة الغنم ، لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله . صلى الله عليه وسلم « في الغنم السائمة زكاة » لانه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة كما سبق في إبطال دليل الخطاب . وانما يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصلي . فرفعه لا يكون نسخا لما تقدم . وان سلمنا أن دليل الخطاب حجة . وأنه يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة . فلا يخفى أن وجوب الزكاة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا .

الفرع الثاني اذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت صلاة الصبح ثلاث ركعات ، قال أبو الحسين البصري هـذا ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح ، لان زيادة الركعة ، اما أن تكون نسخا للركعتين ، أو نسخا لاجزائها ووجوبها ، أو نسخا لوجوب التشهد عقب الركعتين : لا جائز ان يكون نسخا للركعتين ، لأن النسخ لا يتعلق بالافعال كيف وان الركعتين قارنان لم يرتفعا ، ولا جائز أن يكون نسخا لاجزائها ، والا كان زيادة غسل عضو آخر في طهارة الصلاة ناسخا لاجزائها ووجوبها ، الذى كان قبل ايجاب غسل العضو الزائد ، ولم يقل به من قال بهذا المذهب كالقاضي عبد الجبار ، كما عرف من مذهبه ، ولا جائز أن يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه انما كان واجبا آخر الصلاة ، وذلك غير مرتفع ، ولا متغير ، وانما المتغير آخر الصلاة ، فان آخرها كان بآخر الركعتين ، والآن صار آخر الثلاث . وقد قيل في ابطاله لا نسلم الحصر ، فانه كان يحرم الزيادة على الركعتين ، والتحريم حكم شرعي ، وقد ارتفع بالزيادة ، وليس بحق اذ لقائل أن يقول : انما يصح ذلك ان لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما ، وليس كذلك . بل أمكن أن يكون ذلك مستفادا من دليل آخر . فزيادة الركعة على الركعتين لا يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين . وقد قيل في ابطاله أيضا . ان النسخ انما هو لاجزاء الركعتين بتقدير انفرادها . وهو حكم شرعي . وقد ارتفع بالزيادة . وفيه نظر . اذ يمكن أن يقال : معنى كون الركعتين مجزية انه يخرج بها عن عهدة الامر . ومعنى الخروج بها عن العهدة أنه لا يجب مع فعلها شيء آخر . وليس ذلك حكما شرعيا ليكون رفعه نسخا شرعيا . بل هو من مقتضيات النفي الاصلي . وانما طريق الرد عليه أن يقال : ماذكروه من الالزام باشتراط غسل العضو الزائد . وان كان لازما على القاضي عبد الجبار فغير لازم لغيره . كالغزالي ونحوه من القائلين بكون ذلك نسخا . فلا من الدلالة عليه . ولم يتعرض لذلك . وان قدر لزوم ذلك فلا يخفى أن وجوب التشهد بعد الركعتين حكم شرعي . وقد ارتفع بزيادة الركعة . والقول بأن المغير انما هو آخر الصلاة ليس كذلك . فان التشهد كان واجبا عقيب الركعتين . وبالزيادة صار غير واجب

الفرع الثالث زيادة التغريب على الحد ، وزيادة عشرين جلدة على الثمانين ليس بنسخ لان النسخ يستدعي رفع ما ثبت للثمانين من الحكم الشرعي ، ولا تحقق له ، اذ الاصل بقاء ما كان لها من الحكم قبل الزيادة بعدها

فان قيل : بيان ارتفاع حكم الثمانين من خمسة أوجه :

الاول أن الثمانين قبل الزيادة كانت كل الحد الواجب ، وقد صارت بعد الزيادة بعض الحد

الثانى أن الثمانين كانت مجزئة قبل الزيادة ، وقد ارتفع اجزاؤها بالزيادة

الثالث الثمانون وحدها كان يتعلق بها التفسيق . ورد الشهادة ، و بعد الزيادة زال تعلق ذلك بالثمانين

الرابع أن الثمانين قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها ، و بعد الزيادة زال هذا الوجوب

الخامس أن قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة ، وقد زال هذا الحكم بايجاب الزيادة

والجواب عن الاول أنه لا معنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب إلا أنها واجبة ، وغيرها ليس بواجب ، ووجو بها لم يرتفع ، وانما المرتفع بالزيادة عدم وجوب الزيادة ، وذلك معلوم بالبراءة الاصلية ، فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً

وعن الثانى ماسبق فى الفرع الذى قبله

وعن الثالث لا نسلم أن التفسيق ورد الشهادة متعلق بالثمانين ، بل بالقذف ، وان سلمنا تعلق ذلك بالثمانين ، الا أن معنى التفسيق يرجع الى عدم موافقة أمر الشارع ، ورد الشهادة الى عدم قبولها ، وذلك معلوم بالنفى الاصلي ، و رد الشهادة ، وان كان معلوما من قوله تعالى (ولا تقبلوا لهم شهادة) فليس من مقتضيات دليل ايجاب الثمانين ، فرفعه لا يكون نسخا شرعياً

وعن الرابع أن معنى وجوب الاقتصار على الثمانين قبل الزيادة انها واجبة ، ولا تجوز الزيادة عليها ، ووجو بها لم يرتفع ، وإنما المرتفع عدم الجواز المستند الى البراءة الاصلية ، وذلك ليس بنسخ علي ماتقدم . وعلي هذا ، فقد خرج الجواب عن الالزام الخامس أيضا

الفرع الرابع اذا أوجب الله تعالى غسل الرجلين على التعيين ، ثم خيرنا بين ذلك و بين المسح على الخفين أو خيرنا فى الكفارة بين الاطعام والصيام ، ثم زاد ثالثا ، وهو الاعتاق ، هل يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الرجلين على التعيين ، ووجوب التخيير بين الاطعام والصيام علي التعيين ؟ الحق أنه نسخ لغسل الرجلين ، وليس نسخا للتخيير بين الاطعام والصيام ، لان التخيير بين الاطعام والصيام علي التعيين معناه أن الواجب واحد منهما ، وأن غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب أحدهما لا بعينه غير مرتفع ، وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما ، وذلك ثابت بمقتضي النفى الاصلى ، فرفعه لا يكون نسخا شرعيا

الفرع الخامس اذا وقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله « فاستشهدوا شهيدين » فاذا جوز الحكم بشاهد ويمين بخبر الواحد . فهل يكون ذلك نسخا للحكم بالشاهدين على التعيين ؟ الحق أنه ليس بنسخ . وذلك لان مقتضي الآية جواز الحكم بالشاهدين . وأن شهادتهما حجة . وليس فيه مايدل على امتناع الحكم بحجة أخرى الا بالنظر الى المفهوم . ولا حجة فيه على ماتقدم . وان كان حجة فرفعه يكون نسخا . ولا يجوز بخبر الواحد

الفرع السادس إذا أوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار ، فتقييدها بعد ذلك بالايمان إن ثبت أن الله تعالى أراد بكلامه الدلالة على اجزاء الرقبة الكافرة وغيرها ، كان التقييد بالايمان نسخا ، ولا يجوز بدليل العقل والقياس وخبر الواحد ، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخا

الفرع السابع إذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله علي التعيين ، فاباحة قطع رجله الأخرى بعد ذلك ، ان كان رافعا لعدم الاباحة الثابتة بحكم العقل الاصلي ، فلا يكون نسخا شرعيا وان كان رافعا للتحريم ، وان جاز أن يكون نسخا ، فليس نسخا لمقتضى النص الأول لعدم دلالته عليه

الفرع الثامن إذا زيد فى الطهارة اشتراط غسل عضو زائد علي الاعضاء الستة ، فلا يكون ذلك

نسخا لوجوب غسل الاعضاء الستة ، اذهى واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد ، ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها ، لأن معنى كونها مجزئة أن امتثال الأمر بفعلها غير متوقف على أمر آخر ، وامتثال الأمر بفعلها غير مرتفع ، وانما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر ، وذلك المرتفع وهو عدم اشتراط أمر آخر انما كان مستنداً الى حكم العقل الاصلي ، فلا يكون رفعه نسخا شرعيا . وعلي هذا ، يكون الحكم فيما اذا زيد فى الصلاة شرط آخر

الفرع التاسع قوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل » دال على جعل أول الليل غاية للصوم ، فايجاب صوم أول الليل بعد ذلك هل يكون نسخا لما دلت عليه الآية من كون أول الليل غاية للصوم وظرفا له ؟ والحق فى ذلك أن يقال : إن قلنا إن مفهوم الغاية ليس بحجة وأنه لا يدل على مد الحكم الي غاية أن يكون الحكم فيما بعد الغاية على خلاف ما قبلها ، فايجاب صوم أول الليل لا يكون نسخا لمدلول الآية ، وإلا كان نسخا ، وامتنع ذلك بدليل العقل وخبر الواحد

الفرع العاشر اذا قال الله تعالى « صلوا ان كنتم متطهرين » فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخا لانه اما أن يكون نسخا لوجوب الصلاة مع الطهارة ، أو لأجزائها ، أو لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر ، أو لشيء آخر : لا سبيل الى الاول لان الوجوب مع الطهارة لم يرتفع ، والثانى لا سبيل اليه ، لما سبق فى الفرع الثامن ، ولا سبيل الى الثالث ، لانه رفع حكم العقل الاصلى ، فلا يكون نسخا شرعيا والرابع لا بد من تصويره لان الاصل عدمه . وعلى هذا أيضا قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » موجب للطواف مطلقا مع الطهارة ، ومن غير طهارة ، فاشتراط الطهارة بقوله ، صلي الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » لا يكون نسخا لوجوب الطواف لبقاء وجوبه ، ولا لاجزائه ، ولا لعدم اشتراط الطهارة لما بيناه . ولذلك ، منع الشافعى من الاجزاء بقوله . الطواف بالبيت صلاة . وأبو حنيفة لما لم يسعه مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزئا من غير طهارة ، حيث اعتقد أن رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد

المسالة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لتلك العبادة ، كنسخ ستر الرأس ، والوقوف على يمين الامام فى الصلاة ، واختلفوا في أن نسخ ما تتوقف عليه صحة العبادة ، هل يكون نسخا لتلك العبادة ؟ فذهب الكرخى وأبو الحسين البصرى الى أن ذلك لا يكون نسخا للعبادة . وسواء كان المنسوخ جزء من مفهوم العبادة كالركعة من صلاة الظهر مثلا ، أو شرطا خارجا عن مفهوم الصلاة ، كالوضوء . ومن المتكلمين من قال : انه نسخ للعبادة مطلقا ، واليه ميل الغزالى . ومنهم من فصل بين الجزء والشرط ، وأوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها ، كالقاضى عبد الجبار

والمختار أنه لا يكون ذلك نسخا للعبادة مطلقا . أما اذا كانت الصلاة أربع ركعات ، فكل ركعتين منها واجبة ، فنسخ أحد الواجبين لا يوجب نسخ الواجب الآخر ، وكذلك اذا كانت الصلاة واجبة ، والطهارة شرط فيها ، فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ وجوب الصلاة بل الوجوب باق بحاله ، فلا نسخ

فان قيل اذا أوجب الشارع أربع ركعات ، ثم نسخ منها وجوب ركعتين ، فقد نسخ وجوب أصل العبادة ، لا أنه نسخ للبعض ، فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع ، بل هي عبادة أخرى ، والا فلو كانت بعضا منها ، لكان من صلى الصبح أربع ركعات آتيا بالواجب وزيادة

كما لو أوجب عليه التصدق بدرهم . فتصدق بدرهمين . وان سلمنا أن وجوب الركعتين باق بحاله غير أنها كانت قبل نسخ الركعتين لاتجزي . وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزي وكان يجب تأخير التشهد الى مابعد الاربع . وقد ارتفع ذلك . وهو عين النسخ . وعلي هذا يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة ، فانها كانت قبل النسخ لا تجزيء ، وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط

والجواب قولهم ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب أصل العبادة ليس كذلك بدليل بقاء وجوب الركعتين

قولهم الركعتان عبادة أخرى غير العبادة الاولى ان أرادوا بالغيرية انها بعض منها ، والبعض غير الكل فمسلم ولكن لايكون نسخا للركعتين ، وان كان نسخا لوجوب الكل وان أرادوا به انها ليست بعضا من الاربع ، فهو غير مسلم

قولهم لو كانت بعضا من الاربع ، لكان من صلي الصبح أربعا ، قد أتى بالواجب وزيادة . قلنا ولو لم تكن بعضا من الواجب الاول ، بل عبادة أخرى ، لافتقرت فى وجوبها الى ورود أمر يدل على وجوبها ، وهو خلاف الاجماع ، وحيث لم تصح صلاة الصبح عند الاتيان باربع ركعات فانما كان لادخال ماليس من الصلاة فيها

قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لاتجزيء . قلنا : ان أريد به عدم امتثال الامر والثواب عليها فذلك مستند الى النفى الأصلى ، فرفعه لايكون نسخا ، وان أريد به وجوب القضاء . فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة

قولهم انه كان يجب تأخير التشهد الى مابعد الاربع ليس كذلك ، فان التشهد بعد الركعتين جائز . نعم غايته أنه لم يكن واجبا وعدم وجوبه فلبقائه علي النفى الأصلى ، فرفعه لا يكون نسخا شرعياً على ماعرف . نعم لو قيل برفع جوازه بحكم الشرع ، كان ذلك نسخاً

وعلى هذا ، فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لاتجزي دون الطهارة ثم صارت مجزئة

المسألة العشرون

اتفق العلماء على جواز نسخ جميع التكاليف باعدام العقل الذى هو شرط فى التكليف ، وأنه يستحيل أن يكلف الله أحدا بالنهي عن معرفته إلا على رأى من يجوز التكليف بما لايطاق . وذلك لأن تكليفه بالنهى عن معرفته يستدعى العلم بنهيه ، والعلم بنهيه يستدعى العلم بذاته ، فان من لايعرف البارى تعالى يمتنع عليه أن يكون عالما بنهيه . فاذا تحريم معرفته متوقف على معرفته ، وهو دور ممتنع

وإنما الخلاف فى أمرين :

الأول أنه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى وشكر المنعم ونسخ تحريم الكفر والظلم والكذب ، وكذلك كل ماقيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه فى ذاته : فذهبت المعتزلة بناء على فاسد أصولهم فى اعتقاد الحسن والقبح الذاتى ورعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، إلى امتناع نسخ هذه الأحكام لاعتقادهم أن المقتضى لوجوبها وتحريمها إنما هو صفات ذاتية لايجوز تبديلها ولاتغييرها ، ونحن قد أبطلنا هذه الأصول ، ونبهنا علي فسادها فيما تقدم

الثانى أنه وإن جاز نسخ هذه الأحكام ، فبعد أن كلف الله العبد هل يجوز أن ينسخ عنه جميع التكاليف أولا ؟ اختلفوا فيه نفيا وإثباتا واختار الغزالى المنع من ذلك مصيراً منه الى أن المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه . فهذا النوع من التكليف لايمكن نسخه ،

بل هو باق بالضرورة ، وليس بحق ، فانا وان قلنا بأن النسخ لا يحصل فى حق المكلف دون علمه بنزول النسخ ، فلا يمتنع تحقق النسخ لجميع التكاليف فى حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ

خاتمة فى طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

فنقول النصان اذا تعارضا وتنافيا اما أن يتعارضا من كل وجه أو من وجه دون وجه فان تنافيا من كل وجه ، فاما أن يكونا معلومين أو مظنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنوناً فان كانا معلومين أو مظنونين ، فاما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر ، أو اقترانهما ، أو لا يعلم شيء من ذلك : فان علم تأخر أحدهما عن الآخر ، فهو ناسخ ، والمتقدم منسوخ ، وذلك قد يعرف اما بلفظ النسخ والمنسوخ ، كما لو قال النبي صلي الله عليه وسلم « هذا ناسخ وهذا منسوخ » أو أجمعت الأمة على ذلك ، واما بالتاريخ وذلك قد يعلم اما بأن يكون في اللفظ مايدل على التقدم والتأخر ، كقوله صلي الله عليه وسلم « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها » واما باسناد الراوى أحدهما الى شيء متقدم ، كقوله ، كان هذا فى السنة الفلانية ، وهذا في السنة الفلانية » وإحداهما معلومة التقدم على الاخرى هذا كله إذا كان سند الناسخ والمنسوخ مستويا

وليس من الطرق الصحيحة فى معرفة النسخ أن يقول الصحابى « كان الحكم كذا ، ثم نسخ » فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد ، ولا أن يقول فى أحد المتواترين انه كان قبل الآخر ، لانه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد ، ولا يلزم ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة في الولد انه من احدى المرأتين ، وأن النسب لا يثبت بقولها ابتداء مثل ذلك ههنا ، كما قاله القاضي عبد الجبار ، فان غاية ذلك الجواز ، ولا يلزم منه الوقوع ، ولا أن يكون احدهما مثبتاً فى المصحف بعد الآخر لأنه ليس ترتيب الآيات فى المصحف على ترتيبها في النزول ، ولا أن يكون راوى أحدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقل عمن تقدمت صحبته . وان روى عن النبى ، صلي الله عليه وسلم ، من غير واسطة ، فلجواز أن تكون رواية متقدم الصحبة متأخرة ، ولا أن يكون اسلام أحد الراويين بعد اسلام الآخر ، لما ذكرناه فى رواية الحدث ، ولا أن يكون أحد الراويين متجدد الصحبة بعد انقطاع صحبة الراوى الآخر ، لجواز سماعه عمن تقدمت صحبته ، ولا أن يكون أحد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والآخر على خلافه ، فانه ليس تقدم الموافق لذلك أولى من المخالف

واما إن علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما ، فعندى أن ذلك غير متصور الوقوع ، وان جوزه قوم ، وبتقدير وقوعه فالواجب اما لوقف عن العمل بأحدهما ، أو التخيير بينهما ان أمكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك

وأما إن كان أحدهما معلوما ، والآخر مظنونا ، فالعمل بالمعلوم واجب ، سواء تقدم أو تأخر أو جهل الحال في ذلك لكنه إن كان متأخراً عن المظنون كان ناسخاً ، والا كان مع وجوب العمل به غير ناسخ

هذا كله فيما إذا تنافيا من كل وجه وأما إن تنافيا من وجه دون وجه ، بان يكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه دون وجه ، كما فى قوله ، صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) فانه خاص بالمبدل ، وعام في النساء والرجال وقوله « نهيت عن قتل النسوان » فانه خاص فى النساء ، وعام بالنسبة إلى المبدل ، فالحكم فيهما كما لو تنافيا من كل وجه ، فعليك بالاعتبار ، والله أعلم

تم الجزء الثانى و يليه الجزء الثالث وأوله الأصل الخامس في القياس

﴿ فهرست الجزء الثانى من الاحكام فى أصول الاحكام ﴾

٢ الباب الاول فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع
القسم الاول فى دلالة المنظوم وهو تسعة أصناف
الصنف الاول في الامر
٣٢ « « الثانى فى النهى
٣٦ « « الثالث فى معنى الخاص والعام
٧٩ « « الرابع في تخصيص العموم
٨٢ « « الخامس في ادلة تخصيص العموم وهى قسمان متصلة ومنفصلة
القسم الاول فى الادلة المتصلة وهى أربعة أنواع
النوع الال ـ فى الاستثناء
٩٥ النوع الثانى ـ التخصيص بالشرط
٩٧ النوع الثالث ـ تخصيص العام بالصفة
٩٧ النوع الرابع التخصيص بالغاية
٩٨ القسم الثاني في التخصيص بالادلة المنفصلة
١١١ الصنف السادس فى المطلق والمقيد
١١٣ الصنف السابع في المجمل
١٢١ الصنف الثامن فى البيان والمبين
١٣٥ الصنف التاسع فى الظاهر وتأويله
١٤١ القسم الثانى فى دلالة غير المنظوم ويشتمل على اربعة انواع
النوع الاول دلالة الاقتضاء
النوع الثانى دلالة التنبيه والايماء وسيأتي ذكرها فى القياس
النوع الثالث دلالة الاشارة
١٤٢ النوع الرابع ـ المفهوم
١٦٠ الفصل الاول فى تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ
١٦٤ الفصل الثاني في الفرق بين النسخ والبداء
١٦٥ الفصل الثالث في الفرق بين التخصيص والنسخ
١٦٦ الفصل الرابع في شروط النسخ الشرعى
١٩٩ خاتمة في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

﴿ تم الفهرست ﴾

مطبوعات محمد على صبيح

الاحكام

فى

أصول الاحكام

تأليف

الشيخ الامام العلاّمة

سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى

تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته

الجزء الثالث

يطلب من مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده
بميدان الأزهر بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الاصل الخامس

فى القياس

ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب

أما المقدمة ففى تحقيق معني القياس وبيان أركانه

أما القياس فهو فى اللغة عبارة عن التقدير . ومنه يقال . قست الارض بالقصبة . وقست الثوب بالذراع . اى قدرته بذلك . وهو يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة . فهو نسبة واضافة بين شيئين . ولهذا يقال . فلان يقاس بفلان . ولا يقاس بفلان أى يساويه . ولا يساويه

وأما في اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العكس . وقياس الطرد

أما قياس العكس . فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره . لافتراقهما فى علة الحكم . وذلك كما لوقيل . لولم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف . لما كان شرطاً له عند نذره أن يعتكف صائماً . كالصلاة فان الصلاة لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن من شرطه اذا نذر أن يعتكف مصليا . فالاصل هو الصلاة . والفرع هو الصوم . وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً فى الاعتكاف . والثابت فى الصوم نقيضه . وهو أنه شرط فى الاعتكاف . وقد افترقا فى العلة . لان العلة التى لاجلها لم تكن الصلاة شرطا فى الاعتكاف أنها لم تكن شرطاً فيه حالة النذر . وهذه العلة غير موجودة فى الصوم . لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعا

وأما قياس الطرد فقد قيل فيه عبارات غير مرضية . لابد من الاشارة اليها والى ابطالها . ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار فيه

فمنها قول بعضهم إنه عبارة عن اصابة الحق . وهو منتقض باصابة الحق بالنص والاجماع ، فانه على ماقيل وليس بقياس . كيف وان إصابة الحق فرع للقياس وحكم له . وحكم القياس لا يكون هو القياس

ومنها قول بعضهم إنه بذل الجهد فى استخراج الحق . وهو أيضاً باطل بما أبطلنا به الحد الذى قبله . كيف وان بذل الجهد إنما هو منبىء عن حال القائس ، لا عن نفس القياس . وقد قيل فى ابطاله انه غير منعكس لوجود المحدود . دون الحد . وذلك أن من رأى حكما منصوصاً عليه وعلى علته . وكانت علته مما يشهد الحس بها فى الفرع . فان ذلك مقتضى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بطريق القياس . وان لم يوجد فيه بذل جهد في استخراج الحق فقد وجد المحدود دون حده وليس بحق . فانه وان لم يلحق المكلف بذل جهد فى معرفة الحكم وعلته . لكونهما منصوصين . ولا فى معرفة وجود العلة فى الفرع لكونها محسة فيه . فلا بد من الاجتهاد فى معرفة صحة النص ان كان آحادا . وان كان متواتراً . ولا بد من البحث عن كونه منسوخا أم لا . وان لم يكن منسوخا . فلا بد من النظر فى الاصل هل للعلة فيه معارض أو لا وإن لم يكن لها معارض في الاصل فلا بد من النظر في الفرع هل وجد فيه مانع أو فات شرط أو لا . ثم وان قدر انتفاء الاجتهاد مطلقا في الصورة المفروضة . فلا نسلم تحقق القياس فيها . بل الحكم انما يثبت فى الفرع على هذا التقدير بالاستدلال . لا بالقياس . على مايأتى تحقيقه

ومنها قول بعضهم إن القياس هو التشبيه . ويلزم عليه أن يكون تشبيه أحد الشيئين بالآخر . في المقدار . وفي بعض صفات الكيفيات كالالوان والطعوم ونحوها قياساً شرعيا . إذ الكلام انما هو فى حد القياس فى اصلاح المتشرعين . وليس كذلك

ومنها قول بعضهم . القياس هو الدليل الموصل إلى الحق . وهو باطل بالنص والاجماع

ومنهم من قال . هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر . وهو أيضاً باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والاجماع . كيف وان العلم غير حاصل من القياس . فانه لا يفيد غير الظن وان كان حاصلا منه . فهو ثمرة القياس فلا يكون هو القياس

وقال أبو هاشم انه عبارة عن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه وهو باطل من وجهين : الأول أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته فانه ليس بشيء . الثانى أن حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع . فلا يكون قياسا وان كان بجامع ، فيكون قياساً ، وليس في لفظه مايدل على الجامع ، فكان لفظه عاما للقياس ، ولما ليس بقياس

وقال القاضى عبد الجبار . انه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه ، وهو باطل بما أبطلنا به حد أبى هاشم فى الوجه الأول

وقال أبو الحسين البصرى . القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد ، وقد أورد على نفسه في ذلك اشكالا وأجاب عنه . أما الاشكال فهو أن الفقهاء يسمون قياس العكس قياساً ، وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم ، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء فى غيره لافتراقهما في علة الحكم ، كما سبق تحقيقه

وأما الجواب فحاصله أن تسمية قياس العكس قياسا انما كان بطريق المجاز لفوات خاصية القياس فيه ، وهو الحاق الفرع بالاصل فى حكمه لما بينهما من المشابهة . ويمكن أن يقال فى جوابه أيضاً انه وان كان قياس العكس قياساً حقيقة . غير أن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس . فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمي الآخر المخالف له في خاصيته . وان كان مسمى

باسمه . ولهذا فانه لو حدت العين بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها فى حدها . وان اشتركا فى الاسم . والمحدود ههنا انما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لـياس العكس . غير أن ما ذكره من الحد مدخول من وجهين

الأول أن قوله تحصيل حكم الأصل فى الفرع مشعر بتحصيل عين حكم الأصل فى الفرع . وهو ممتنع . فكان من حقه أن يقول. مثل حكم الأصل فى الفرع

الثانى أن تحصيل حكم الاصل فى الفرع هو حكم الفرع و نتيجة القياس . ونتيجة الشيء لا تكون هى نفس ذلك الشيء ، فكان الأولى أن يقول . القياس هو اشتباه الفرع والأصل فى علة حكم الاصل فى نظر المجتهد على وجه يستلزم تحصيل الحكم في الفرع

وقال القاضى أبو بكر . القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما . أو نفيه عنهما . بأمر جامع بينهما . وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا . وهو مشتمل على خمسة قيود.

الاول قوله : حمل معلوم على معلوم

الثانى قوله : في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما

الثالث قوله : بناء على جامع بينهما

الرابع قوله : من اثبات حكم أو صفة لهما

الخامس قوله : أو نفيه عنهما

أما القيد الأول فيستدعى بيان معنى الحمل . وبيان فائدة اطلاق لفظ المعلوم وفائدة حمل المعلوم على المعلوم . أما الحمل فمعناه مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه ، وانما أطلق لفظ المعلوم. لأنه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية . وربما كانت وجودية . فلفظ المعلوم يكون شاملا لهما . فانه لو أطلق لفظ الموجود . لخرج منه المعدوم . ولو أطلق لفظ الشيء لاختص أيضا بالموجود على رأي أهل الحق . ولو قال حمل فرع على أصل . ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة أن وصف أحدهما بكونه فرعا . والآخر بكونه أصلا ، قد يظن أنه صفة وجودية ، والصفات الوجودية لاتكون صفة للمعدوم ، وإن لم يكن حقا ، فكان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد ، وإنما قال : حمل معلوم على معلوم ، لأن القياس يستدعى المقايسة ، وذلك لا يكون الا بين شيئين ، ولأنه لولاه لكان اثبات الحكم أو نفيه فى الفرع غير مستفاد من القياس ، أو كان معللا بعلة غير معتبرة ، فيكون بمجرد الرأى ، والتحكم ، وهو ممتنع

وأما القيد الثانى فانما ذكره ، لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التشريك في الحكم ، وحكم الأصل ، وهو المحمول عليه قد يكون اثباتا ، وقد يكون نفيا ، وكانت عبارته بذلك أجمع للنفى والاثبات

وأما القيد الثالث فانما ذكره لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع ، وإلا كان حمل الفرع على الاصل فى حكمه من غير دليل ، وهو ممتنع

وأما القيد الرابع ، فانما ذكره ، لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون تارة حكما شرعياً ، كما لو قال فى تحريم بيع الكلب . نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير . وقد يكون وصفا حقيقيا . كما لو قال فى النبيذ . مسكر فكان حراما كالخمر

وأما القيد الخامس . فانما ذكره لان الجامع من الحكم أو الصفة قد يكون إثباتا كما ذكرناه من المثالين . وقد يكون نفيا . أما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس اذا غسل بالخل . غير طاهر . فلا تصح الصلاة فيه . كما لوغسله باللبن والمرق . وأما فى الصفة . فكما لوقال في الصبي . غير عاقل . فلا يكلف كالمجنون

وقد أورد عليه تشكيكات لا بد من ذكرها والاشارة الى دفعها

الاشكال الاول أن القول بحمل المعلوم على المعلوم اما أن يراد به اثبات مثل حكم أحدهما للآخر . أو شيء آخر . فان كان الاول . فالقول ثانيا فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما يكون تكرارا من غير فائدة . وان كان الثاني فلا بد من بيانه . كيف وانه بتقدير أن يراد به شيء آخر . فلا يجوز ذكره فى تعريف القياس . لان ماهيـة القياس تتم باثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر بأمر جامع . فكان ذكر ذلك الشيء زائدا عما يحتاج اليه

الثانى أن قوله فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما مشعر بأن الحكم فى الاصل والفرع مثبت بالقياس . وهو محال من جهة أن القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل . فلو كان ثبوت الحكم في الاصل فرعا على القياس كان دوراً

الثالث أنه كما يثبت الحكم بالقياس . فقد ثبتت الصفة أيضا بالقياس . كقولنا فى البارى تعالى (عالم) فكان له علم كالشاهد . فالقياس أعم من القياس الشرعى والعقلى . وعند ذلك إما أن تكون الصفة مندرجة فى الحكم . أولا تكون . فان كان الاول كان القول بأمر جامع بينهما من حكم أوصفة أو نفيهما تكرارا . لكون الصفة أحد أقسام الحكم . وان كان الثانى . كان التعريف ناقصا

الرابع أن المعتبر في ماهية القياس . الجامع من حيث هو جامع . لا أقسام الجامع . وذلك أن ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من أقسامه بعينه ، وما تنفك عنه الماهية لا يكون داخلا فى حدها ، وأيضا فانه لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع ، فالحكم والصفة الجامعة أيضا كل واحد منهما منقسم الى أقسام كثيرة لا تحصى ، فكان يجب استقصاؤها في الذكر ، والا كان الحد ناقصا ، وهو محال

الخامس ان كلمة (أو) للترديد والشك ، والتحديد انما هو للتعيين ، والترديد ينافى التعيين

السادس أن القياس الفاسد قياس ، وهو غير داخل فى هذا الحد ، وذلك لأن هذا القائل قد اعتبر فى حده حصول الجامع ، ومهما حصل الجامع كان صحيحا ، فالفاسد الذى لم يحصل الجامع فيـه فى نفس الأمر ، لا يكون داخلا فيه ، فكان يجب أن يقال بأمر جامع فى ظن المجتهد ، فانه يعم القياس الفاسد الذى لم يحصل الجامع فيه فى نفس الأمر

والجواب عن الاشكال الاول أن المراد بحمل المعلوم على المعلوم انما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقا . وقوله بعد ذلك (في اثبات حكم أو نفيه) إشارة الى ذكرها بفاصل ذلك الحكم وأقسامه ، وهى زائدة على نفس النسوية فى مفهوم الحكم ، فذكرها ثانياً لا يكون تكراراً

وعن الثانى ، وان كان هو أقوى الاشكالات الواردة ههنا أن يقال : لانسلم أن قول القائل (حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) مشعر باثبات حكم الأصل بالقياس ، حتى يلزم منه الدور ، لأن القياس ، على ما علم ، مركب من الأصل والفرع ، وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصل والفرع ، والحكم فى الأصل غير مستند فى ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور ، اذ هو غير متوقف على الفرع ، ولا على نفيه ، وانما هو متوقف فى ثبوته على الوصف الجامع ، وهو العلة حيث إن

الشرع لم يثبت الحكم في الأصل الا بناء عليه . ولهذا قال الحاد في هذه (في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بامر جامع بينهما) والوصف الجامع ركن القياس ، وليس هو نفس القياس ، فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس ، بل بالعلة . وليست هي نفس القياس ، وانما الثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير

وعن الثالث من وجهين : الأول أنه مبني على تصور القياس ، في غير الشرعيات ، وهو غير مسلم ، على ما يأتي بيانه . وما ذكروه من المثال ، فقد أبطلنا صحة القياس فيه في « ابكار الأفكار » . الثاني وان سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات ، غير أن الكلام انما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع ، وذلك لا يكون الا فيما كان حكم الأصل فيه شرعياً ، والصفة ليست حكما شرعياً ، فلا تكون مندرجة فيه . وعلى هذا ، فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجباً لنقصانه وقصوره

وعن الرابع أنه ، وان كان ذكر أقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد غير داخل في مفهوم القياس ، فذكره لم يكن لتوقف مفهوم القياس عليه ، حتى يقال بقصور التعريف بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام . وذلك مما لا يخل بالحد ، ولا يلزم ذلك الاستقصاء بذكر باقي أقسام الحكم والصفة . لعدم وجوبه

وعن الخامس أن التحديد والتعريف قد تم بقولنا (حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما) وما وقع فيه الترديد بحرف (أو) ، فقد بان التحديد والتعريف غير متوقف عليه ، وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح ، فلا يكون ذلك مانعاً من تعريف المحدود . كيف وانه لا معنى للترديد سوى بيان صحة انقسام الحكم والجامع الى ما قيد ، وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترديد فيها

وعن السادس أن المطلوب انما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي ، والفاسد ليس من هذا القبيل . فخروجه عن الحد لا يكون مبطلا له ، لكنه يرد عليه إشكال مشكل لا محيص عنه ، وهو أن الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس اجماعا ، وليس هو ركنا في القياس لأن نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل ، لما فيه من الدور الممتنع . وعند ذلك يلزم من أخذ اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس أن يكون ركنا في القياس ، وهو دور ممتنع . وقد أخذه في حد القياس حيث قال (في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) اشارة الى الفرع والأصل

والمختار في حد القياس أن يقال انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل . وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم

واذا عرف معنى القياس ، فهو يشتمل على أربعة أركان : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع

أما الأصل فقد يطلق على أمرين : الأول ما بني عليه غيره كقولنا : ان معرفة الله أصل في معرفة رسالة الرسول ، من حيث إن معرفة الرسول تبنى على معرفة المرسل . الثاني ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره ، وان لم يبن عليه غيره ، وذلك كما نقوله في تحريم الربا في النقدين ، فانه أصل ، وان لم يبن عليه غيره

وعلى هذا ، اختلف العلماء في الأصل في القياس ، وذلك كما اذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله ، عليه السلام « حرمت الخمرة لعينها » في تحريم الشراب ، هل الأصل هو النص أو الخمر أو الحكم

الثابت فى الخمر ، وهو التحريم مع اتفاق الكل على أن العلة فى الخمر وهي الشدة المطربة ليست هى الاصل

فقال بعض المتكلمين : الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر ، لأنه الذى بنى عليه التحريم ، والأصل ما بنى عليه

وقالت الفقهاء : الأصل انما هو الخمر الثابتة حرمته ، لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ومردودا اليه . وهذا انما يتحقق فى نفس الخمر

وقال بعضهم : الأصل انما هو الحكم الثابت فى الخمر ، لان الاصل ما انبنى عليه غيره ، وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره أو الظن . وهذه الخاصية موجودة فى حكم الخمر ، فكان هو الاصل

قالوا : وليس الأصل هو النص ، لأن النص هو الطريق الى العلم بالحكم ولو تصور العلم بالحكم في الخمر دون النص ، كان القياس ممكنا ، ولأنه لو كان النص هو الأصل ، لكونه طريقا الى معرفة الحكم ، بالاتفاق لكان قول الراوى هو أصل القياس بطريق الأولى ، لكونه طريقاً الى معرفة النص ، وليس كذلك

وليس الأصل أيضاً هو الخمر ، لانه يعلم الخمر ، ولا يعلم أن الحرمة جارية فيه ، ولا فى الفرع ، بخلاف ما اذا علم الحكم ، فكان هو الأصل

واعلم أن النزاع في هذه المسألة لفظى ، وذلك لانه اذا كان معنى الأصل مايبنى عليه غيره فالحكم أمكن أن يكون أصلا لبناء الحكم فى الفرع عليه ، على ماتقرر . واذا كان الحكم فى الخمر أصلا ، فالنص الذى به معرفة الحكم يكون أصلا للاصل . وعلى هذا ، أى طريق عرف به حكم الخمر من اجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلا ، وكذلك الخمر ، فانه اذا كان محلا للفعل الموصوف بالحرمة ، فهو أيضا أصل للاصل ، فكان أصلا . والأشبه أن يكون الأصل هو المحل ، على ماقاله الفقهاء ، لافتقار الحكم والنص اليه ضرورة من غير عكس ، فان المحل غير مفتقر الى النص ولا الى الحكم

وأما الفرع ، فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه أو محله ؟ اختلفوا فيه : فمن قال بأن الأصل هو الحكم فى الخمر ، قال الفرع هو الحكم في النبيذ . ومن قال بأن الاصل هو المحل ، قال الفرع هو المحل ، وهو النبيذ ، وان كان الاولى أن يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس ، والمحل أصل الحكم المفرع على القياس ، فتسمية الخمر أصلا أولى من تسمية النبيذ فرعا ، من حيث ان الخمر أصل للتحريم الذى هو الاصل ، بخلاف النبيذ فانه أصل للفرع ، لا انه فرع له

وأما لوصف الجامع فهو فرع فى الحكم لكونه مستنبطاً من محل حكم المنصوص عليه ، فهو تبع للنص والحكم ومحله ، وهو أصل فى الفرع ، لكون الحكم المتنازع فيه فى النبيذ مبنياً عليه . وتسمية الوصف الجامع فى الفرع أصلا ، أولى من تسمية النص فى الخمر والتحريم ومحله أصلا ، للاختلاف في ذلك والاتفاق على كون الوصف في ذلك أصلا

واذا عرف معنى القياس وأركانه ، فلنشرع فى بيان أبوابه :

الباب الاول

فى شرائط القياس

ويشتمل على مقدمة وأقسام

أما المقدمة ، فاعلم أن القياس ، على ماسبق تعريفه ، يستدعى أركانا لا يتم دونها ، وثمرة هى نتيجته ، فأما الأركان ، فهى أربعة : الفرع المسمى بصورة محل النزاع ، وهى الواقعة التى يقصد تعدية حكمها إلى الفرع ، والحكم الشرعى الخاص بالاصل ، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع . واما ثمرته فحكم الفرع فانه إذا تم القياس أنتج حكم الفرع ، وليس حكم الفرع من أركان القياس ، إذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس ، فلو كان ركنا منه ، لتوقف على نفسه ، وهو محال

وعلى هذا ، فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الأركان ، فمنها مايعود الى الأصل ، ومنها ما يعود إلى الفرع : وما يعود الى الأصل فمنها ما يعود إلى حكمه ، ومنها ما يعود إلى علته . فلنرسم فى كل واحد منهما قسما

القسم الاول

فى شرائط حكم الأصل وهي ثمانية

الشرط الأول — أن يكون حكما شرعيا ، لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعى فى الفرع نفياً وإثباتا . فاذا لم يكن الحكم فى الأصل شرعيا ، فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلا ، كيف وإنه إذا كان قضية لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس فيه ، في اللغات

الشرط الثانى — أن يكون ثابتا غير منسوخ ، حتى يمكن بناء الفرع عليه ، وإلا فبتقدير أن لا يكون ثابتا ، فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر ، لأنه إنما تعدى الحكم من الأصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع ، وذلك متوقف على اعتبار الشارع له . فاذا لم يكن الحكم المرتب على وصفه ثابتا فى الشرع ، فلا يكون معتبراً

الشرط الثالث — أن يكون دليل ثبوته شرعيا ، لأن مالا يكون دليله شرعياً لا يكون حكماً شرعيا

الشرط الرابع — أن لا يكون حكم الأصل متفرعاً عن أصل آخر ، وهذا ماذهب إليه أكثر أصحابنا والكرخى ، خلافا للحنابلة وأبى عبد الله البصرى ، وذلك لأن العلة الجامعة بينه وبين أصله إما أن تكون هي العلة الجامعة بينه وبين فرعه ، أو هى غيرها : فان كان الأول ، فالأصل الذي به الشهادة بالاعتبار إنما هو الأصل الأخير ، لا الأصل الأول ، فليقع الرد إليه ، وإلا فهو تطويل من غير فائدة ، وذلك كما لو قال الشافعى مثلا في السفرجل مطعوم ، فجرى فيه الربا ، قياسا على التفاح ، ثم قاس التفاح فى تحريم الربا على البر بواسطة الطعم أيضا . وإن كان الثانى ، وهو أن تكون العلة فى القياسين مختلفة ، فلا تخلو إما أن تكون العلة التى عدى بها الحكم من الاصل الممنوع حكمه إلى فرعه مؤثرة ، أى ثابتة بنص أو إجماع أو مستنبطة منه : فان كان الأول ، فقد أمكن إثبات الحكم في الفرع الأول بالعلة المؤثرة ، ولم يبق للقياس على الأصل الممنوع حكمه وقياسه على الأصل الأخير حاجة ، بل هو تطويل غير مفيد . وإن كان الثانى ، وذلك كما لو قال الشافعى في مسألة فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ فى البيع ، فيثبت به الفسخ فى النكاح ، قياساً على الرتق والقرن ثم قاس الرتق والقرن عند توجيه منعه على الجب والعنة بواسطة فوات غرض الاستمتاع به ، فلا يصح القياس فيه ، وذلك لأن الحكم فى

الفرع المتنازع فيه أولا إنما يثبت بما ثبت به حكم أصله ، فإذا كان حكم أصله ثابتا بعلة أخرى ، وهى ما استنبطت من الأصل الآخر ، فيمتنع تعدية الحكم بغيرها ، لأن غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة أن الحكم الثابت معه ثابت بغيره بالاتفاق ، فلو ثبت الحكم به فى الفرع الأول مع عدم اعتباره ، كان ذلك إثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخلى عن الاعتبار ، وذلك ممتنع . وعلى هذا ، فان قلنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مع كونه ممتنعا ، كما يأتى تقريره ، فهو ممتنع ههنا ، حيث انا قطعنا بأن العلة المستنبطة من الأصل الممنوع مما لم يلتفت اليها الشارع في اثبات الحكم في أصلها للاتفاق على ثبوته بغيرها . والجمع بين العلل انما يكون حيث يمكن الظن باعتبار الشارع لها من إثبات الحكم على وفقها . هذا كله إن كان حكم الاصل مقولا به من جهة المستدل ، ممنوعا من جهة المعترض ، وأما إن كان مقولا به من جهة المعترض ، ممنوعا من جهة المستدل ، وذلك كما لو قال الحنفى فى مسألة تعيين النية عند ما إذا نوى النفل أني بما أمر به ، فوجب أن يصح ، كما إذا كان عليه فريضة الحج ، ونوي النفل ، فان الحكم فى الاصل مما لا يقول به الحنفى ، بل الشافعى ، فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه ، لانه إما أن يذكر ذلك في معرض التقرير لمأخذ من هو منتم اليه ، أو فى معرض الالزام للخصم : فان كان الاول فهو ممتنع ، لانه انما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً لامامه باثباته للحكم على وفقه ، وبالقياس على الاصل الذى لا يقول به إمامه لا يعرف ذلك . وان كان الثانى ، وذلك بأن يقول هذا هو عندك علة الحكم في الاصل المقيس عليه ، وهو موجود فى محل النزاع ، فيلزمك الاعتراف بحكمه ، وإلا فيلزم منه ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير معارض ، ويلزم من ابطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به في الاصل ، فهو أيضا ممتنع ، لوجهين : الأول أن للمعترض أن يقول : الحكم فى الاصل لم يكن عندى ثابتا على هذا الوصف ، بل بناء على غيره ، ويجب تصديقه فيه ، لكونه عدلا ، والظاهر من حاله الصدق وهو أعرف بمأخذ مذهبه . الثانى أنه ، وان كان الحكم فى الاصل معللا بالوصف المذكور ، غير أن حاصل الالزام يرجع الى الزام المعترض بالتخطئة في الفرع باثبات خلاف حكمه ، ضرورة تصويبه فى اعتقاد كون الوصف الجامع علة للحكم فى الاصل المقيس عليه وهو غير لازم ، إذ ليس تخطئته فى الفرع ضرورة تصويبه فى تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ، أولى من تخطئته في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم الفرع

الشرط الخامس — أن لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس ، والمعدول به عن سنن القياس على قسمين

الاول مالا يعقل معناه ، وهو على ضربين : إما مستثنى من قاعدة عامة أو مبتدأ به : فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده ، فانه مع كونه غير معقول المعنى ، مستثنى من قاعدة الشهادة . والثانى كاعداد الركعات ، وتقدير نصب الزكوات ، ومقادير الحدود ، والكفارات ، فانه مع كونه غير معقول المعني ، غير مستثنى من قاعدة سابقة عامة . وعلي كلا التقديرين يمتنع فيه القياس

القسم الثانى ما شرع ابتداء ، ولا نظير له ، ولا يجرى فيه القياس لعدم النظير ، وسواء كان معقول المعنى ، كرخص السفر والمسح علي الخفين لعلة دفع المشقة ، أو هو غير معقول المعنى ، كالعينين في القسامة وضرب الدية علي العاقلة ونحوه

الشرط السادس — اذا كان حكم الاصل متفقا عليه ، فقد اختلفوا فى كيفية الاتفاق : فمنهم من قال بأنه يكفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الفريقين لا غير . ومنهم من قال : لا يكفى ذلك ، بل لا بد وأن

يكون متفقاً عليه بين الأمة ، وإلا فان كان متفقاً عليه بين الفريقين فقط ، فلا يصح القياس عليه ، وسموه قياساً مركباً

وقبل النظر فى مأخذ الحجاج ، فلا بد من النظر فى معنى القياس المركب وأقسامه

أما القياس المركب فهو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ، ولا مجمع عليه من الأمة ، وهو قسمان :

الاول مركب الأصل ، والثانى مركب الوصف

أما التركيب فى الأصل فهو أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور ، ويجمع بها بينه وبين فرعه ، فيعين المعترض فيه علة أخرى ، ويقول : الحكم عندى ثابت بهذه العلة ، وذلك كما إذا قال فى مسألة الحر بالعبد مثلا ، عبد فلا يقتل به الحر ، كالمكاتب ، فان المكاتب غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الأمة ، لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله ، وانما هو متفق عليه بين الشافعى وأبى حنيفة ، وعند ذلك فللحنفى أن يقول العلة في المكاتب المتفق عليه المانعة من جريان القصاص فيه عندى إنما هو جهالة المستحق من السيد أو الورثة . فان سلم ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لخلو الفرع عن العلة ، وان أبطل التعليل بها ، فأنا أمنع الحكم فى الأصل ، لانه انما ثبت عندي بهذه العلة ، وهى مدرك اثباته ، ولا محذور فى نفى الحكم لانتفاء مدركه إذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا إجماع ، وعلى كلا التقديرين ، فالقياس يكون ممتنعاً إما لمنع حكم الاصل ، وإما لعدم علة الاصل فى الفرع

قال بعض الأصوليين : وانما سمى هذا النوع قياساً مركباً ، لاختلاف الخصمين فى علة الأصل ، وليس بحق . والا كان كل قياس اختلف في علة أصله ، وان كان منصوصا أو متفقا عليه بين الأمة ، مركبا . وليس كذلك . والأشبه أنه انما سمى بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم أن العلة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل ، وهى فرع له . والمعترض يزعم أن الحكم في الاصل فرع على العلة وهى المثبتة له ، وأنه لا طريق الى اثباته سواها ، وأنها غير مستنبطة منه ، ولا هى فرع عليه ، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها . وانما سمي مركب الاصل لانه نظير فى علة حكم الاصل

وأما مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل ، هل له وجود في الأصل أولا ؟ وذلك كما لو قال المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح ، تعليق ، فلا يصح قبل النكاح ، كما لو قال : زينب التى أتزوجها طالق . فللخصم أن يقول : لا نسلم وجود التعليق فى الاصل ، بل هو تنجيز ، فان ثبت أنه تعليق ، فأنا أمنع الحكم وأقول بصحته ، كما في الفرع ، ولا يلزمنى من المنع محذور ، لعدم النص عليه وإجماع الامة . وانما سمي مركب الوصف . لانه خلاف فى تعيين الوصف الجامع

واذ أتينا على بيان معنى القياس المركب وأقسامه . فنقول : لا يخلو اما أن ينظر فى ذلك الى الناظر المجتهد أو المناظر : فان كان الاول . فان كان له مدرك فى ثبوت حكم الاصل سوى النص والاجماع ، فالقياس صحيح لانه اذا غلب على ظنه صحة القياس فلا يكابر نفسه فيما أوجبه ظنه ، وان لم يكن له مدرك سوي النص والاجماع فالقياس متعذر لتعذر اثبات حكم الاصل . وان كان الثانى ، فالمختار بعد ابطال ما يعارض به الخصم في القسم الاول من التركيب وتحقيق وجود ما يدعيه في الاصل في القسم الثانى منه ، انما هو التفصيل . وهو أن الخصم إما أن يكون مجتهدا أو مقلدا

فان كان مجتهدا وظهر في نظره ابطال المدرك الذى بنى عليه حكم الاصل ، فله منع حكم الاصل . وعند

ذلك فالقياس لا يكون منتفعا به بالنسبة إلى الخصم

وإن كان مقلداً فليس له منع الحكم فى الاصل وتخطئة إمامه فيه بناء على عجزه هو عن تمشية الكلام مع المستدل وذلك لاحتمال أن لا يكون ماعينه المعترض هو المأخذ في نظر امامه، وبتقدير أن يكون هو المأخذ فى نظر إمامه ،فلا يلزم من عجز المقلد عن تقريره عجز إمامه عنه لكونه أكمل حالا منه وأعرف بوجه ماذهب اليه وتقريره

وقد قيل إنه وإن كان لابد من تخطئة إمام المعترض إما في حكم الاصل أو الفرع ،فليس للخصم تخطئة امامه فى حكم الأصل دون الفرع ،وليس بحق ،فانه كما أنه ليس للخصم تخطئة إمامه فى حكم الاصل دون الفرع فليس للمستدل تخطئة إمام المعترض في الفرع دون الاصل ،ولا أولوية

فان قيل. بل تخطئته فى الفرع أولى لوقوع الخلاف فيه بين إمام المستدل وإمام المعترض ، بخلاف حكم الاصل فيقال كما أن الخلاف واقع في الفرع بين الامامين فالخلاف فى الاصل أيضا واقع بين الأئمة ، اذ هو غير مجمع عليه. وليس موافقة إمام المستدل فى الفرع أولى من موافقة المخالف فى الاصل

الشرط السابع — أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الاصل دالا على إثبات حكم الفرع، وإلا فليس جعل أحدهما أصلا للآخر أولى من العكس

الشرط الثامن — اختلف الاصوليون فى اشتراط قيام الدليل على تعليل حكم الاصل وجواز القياس عليه نفيا وإثباتا. والمختار أنه إن أريد بالدليل الدال على ذلك أن يكون دليلا خاصا بذلك الاصل من كتاب أو سنة أو اجماع ،فهو باطل. وان أريد به أنه لابد من قيام دليل على ذلك بجهة العموم والشمول، فهو حق. وذلك لانا سنبين أن كل أصل أمكن تعليل حكمه فانه يجب تعليله، وانه يجوز القياس عليه، وذلك لأن مدرك كون القياس حجة إنما هو إجماع الصحابة على ما يأتى . وقد علمنا من تتبع أحوالهم فى مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الاصل فى الاصل فظن وجوده في الفرع وان لم يقم دليل خاص على وجوب تعليل حكم ذلك الاصل وجواز القياس عليه، حتى قال عمر لابى موسي الاشعرى .(اعرف الاشباه والامثال، ثم قس الامور برأيك) ولم يفصل

وكذلك اختلفوا فى قوله (أنت على حرام) حتى قاسه بعضهم على الطلاق، وبعضهم على الظهار، وبعضهم على اليمين .ولم ينقل نص خاص ولا اجماع، على القياس على تلك الاصول ولا على جواز تعليلها

القسم الثانى

فى شروط علة الاصل

وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الاضراب . وسواء أكان الوصف معقولا ،كالرضي والسخط ،أم حسا ،كالقتل والسرقة ،أم عرفيا كالحسن والقبح وسواء أكان موجودا في محل الحكم كما ذكر من الامثلة أم ملازماله غير موجود فيه ، كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد ،لكن اختلفوا في شروط . فلنفرض في كل واحد منها مسألة

المسألة الاولى

ذهب الاكثرون الى أن شرط علة الاصل أن لا يكون محل حكم الاصل ولا جزأ من محله. وذهب

آخرون الى جوازه والمختار انما هو التفصيل. وهو امتناع ذلك فى المحل دون الجزء وذلك لان الكلام انما هو واقع في علة أصل القياس فلو كانت العلة فيه هى محل حكم الاصل بخصوصه . لكانت العلة قاصرة لاستحالة كون محل حكم الاصل بخصوصه متحققا فى الفرع. والا كان الاصل والفرع متحدا. وهو محال. نعم انما يمكن ذلك فيما اذا لم تكن علة حكم الاصل متعدية .لانه لا بعد في استلزام محل الحكم لحكمة داعية الى ذلك الحكم. كاستلزام الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع

وأما الجزء . فلا يمتنع التعليل به. لاحتمال عموم الاصل والفرع

المسألة الثانية

اختلفوا فى جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة والمختار أنه لابد وأن تكون العلة في الاصل بمعني الباعث أى مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. والا فلو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه. بل أمارة مجردة فالتعليل بها فى الاصل ممتنع لوجهين .

الاول أنه لا فائدة فى الامارة . سوي تعريف الحكم . والحكم في الاصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه

الثانى أن علة الاصل مستنبطة من حكم الاصل . ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة لحكم الاصل. لكان متوقفا عليها . ومتفرعا عنها . وهو دور ممتنع

المسألة الثالثة

ذهب الاكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط . وجوزه الاقلون . ومنهم من فصل بين العلة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة. فجوز التعليل بالاولى دون الثانية وهذا هو المختار

أما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة فلانا أجمعنا على أن الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به . وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم . بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية . فاذا كانت الحكمة. وهى المقصود من شرع الحكم . مساوية للوصف فى الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل بها

واما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها لثلاثة اوجه .

الاول انها اذا كانت خفية مضطربة مختلفة باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال . فلا يمكن معرفة ماهو مناط الحكم منها والوقوف عليه إلا بعسر وحرج ودأب الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه انما هو رد الناس فيه الى المظان الظاهرة الجلية . دفعا للعسر عن الناس والتخبط فى الاحكام ولهذا فانا نعلم أن الشارع انما قضى بالترخص في السفر . دفعا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين . ولم يعلقها بنفس المشقة . لما كانت مما يضطرب ويختلف . ولهذا . فانه لم يرخص للحمال المشقوق عليه فى الحضر . وان ظن أن مشقته تزيد علي مشقة المسافر فى كل يوم فرسخ . وان كان فى غاية الرفاهية والدعة . لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب

الثانى أن الاجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به

لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه ، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية مما يصح لما احتيج الى التعليل بضوابط هذه الحكم والنظر اليها ، لعدم الحاجة إليها ، ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة ، وعن ضابطها مع الاستغناء بأحدهما

الثالث أن التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة ، مما يفضي إلى العسر والحرج في حق المكلف بالبحث منها والاطلاع عليها ، والحرج منفي بقوله تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » غير أنا خالفناه في التعليل بالوصف الظاهر المنضبط ، لكون المشقة فيه أدنى ، فبقينا عاملين بعموم النص فيما عداه

فان قيل : ما ذكرتموه فى جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة فهو فرع إمكان ذلك ، وهو غير مسلم فى الحكمة ، فانها راجعة إلى الحاجات إلى المصالح ، ودفع ، المفاسد ، والحاجات مما تخفى وتزيد وتنقص فلا تكون ظاهرة ولا منبطة ، وان سلمنا امكان ذلك نادرا ، غير أنه يلزم من التوسل الى معرفتها فى آحاد الصور لتعيين القليل منها ، نوع عسر وحرج لا يلزم فى التوسل الى معرفة الضوابط الجلية والمظان الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم فى الغالب ، وذلك مدفوع بقوله تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج »

وما ذكرتموه في امتناع التعليل بالحكمة الخفية : أما الوجه الأول ، فالبحث عن الحكمة الخفية ، وان كان فيه نوع حرج ومشقة . غير أنه لا بد منه عند التعليل بالوصف الظاهر المشتمل عليها ضرورة أنها علة لكون الوصف علة ولولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم يكن بد من معرفتها فى جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة للعلة أمكن أن تجعل علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها . وحيث لم تقض بالترخص في حق الحمال في الحضر دفعاً للمشقة عنه . فغايته امتناع تعليل الرخصة بمطلق المشقة بل بالمشقة الخاصة بالسفر . ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة مطلقا

وأما الوجه الثانى فغاية ما فيه جواز التعليل بالضابط المشتمل علي الحكمة . وليس فيه ما يدل علي امتناع التعليل بالحكمة . قولكم : انه لا حاجة اليه . لا نسلم ذلك . فان الاطلاع عليه أسهل من الاطلاع على الحكمة

وأما الوجه الثالث فهو أن الحرج اللازم عن البحث عن الحكمة الخفية . وان كان شاقا . غير أنه لا يزيد على البحث عنها عند التعليل بضابطها . بل المشقة فى تعرفها . مع تعرف ضابطها . أشق من تعرفها دون ضابطها . وقد أجمعنا على مخالفة النص المذكور عند التعليل بالضابط . وكانت مخالفته عند التعليل بالحكمة . لا غير . أقل مشقة وحرجاً . فكان أولى بالمخالفة

والجواب عن الاعتراض الأول : أن الكلام انما هو مفروض فيما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها فى بعض الصور لا فيما لم يكن . قولهم « ان الاطلاع عليها والبحث عنها أشق من البحث عن الضابط » ليس كذلك . فانها اذا كانت ظاهرة منضبطة . كالوصف . فلا تفاوت

وعن الاعتراض الأول : علي الوجه الثانى : أن البحث عن الحكمة عند تجردها عن الضابط لا بد فيه من معرفة كميتها وخصوصيتها حتى نأمن من الاختلاف بين الأصل والفرع فيها وذلك غير ممكن فى الحكمة الخفية المضطربة . ولا يكفى فيه مجرد معرفة احتمالها بخلاف ما اذا كانت مضبوطة بضابط . فانا نكتفى بمعرفة الضابط ومعرفة أصل احتمال الحكمة لا غير . ويدل على ذلك ما ذكرناه من الاستشهاد ، وما ذكروه عليه ، فهو اعتراف بامتناع التعليل بمجرد الحكمة ، وهو المطلوب

وعن الاعتراض على الوجه الثانى أنه لو أمكن التعليل بالحكمة لما احتيج الى التعليل بالضابط . قولهم ان الوقوف عليه أسهل من الوقوف على الحكمة بمجردها . قلنا : فيلزم من ذلك امتناع التعليل بالحكمة لما فيه من تأخير اثبات الحكم الشرعى الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة ، مع امكان اثباته بالضابط في أقرب زمان ، وذلك ممتنع

وعن الاعتراض على الوجه الثالث أنا لا نسلم التساوى في الحرج والمشقة فى البحث عن الحكمة مع ضابطها ، ومع خلوها عن الضابط ، وذلك لانا نفتقر فى البحث عنها عند خلوها عن الضابط الى معرفة خصوصيتها وكيتها ، حتى نأمن من التفاوت فيها بين الاصل والفرع ، كما سبق ، ولا كذلك فى البحث عنها مع ضابطها ، فانا لا نفتقر في البحث عنها إلى أكثر من معرفة أصل احتمالها ، ولا يخفى أن الحرج فى تعرفها على جهة التفصيل أتم من تعرفها لا بجهة التفصيل

المسألة الرابعة

اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم : فجوزه قوم ، ومنع منه آخرون ، وشرطوا أن تكون العلة للحكم الثبوتى أمرا وجوديا ، وهو المختار ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الاول أن الحكم بكون الوصف علة صفة وجودية ، لان نقيض العلة (لاعلة) ، و (لاعلة) أمكن أن يكون صفة لبعض الاعدام ، ولو كان المفهوم (من لا علة) وجوديا ، لكان الوجود صفة للعدم ، وهو محال واذا كان (لاعلة) عدما ، فالمفهوم من نقيضها وجودى

الوجه الثانى أنه يصح قول القائل « أي شيء وجد حتى حدث هذا الأمر ؟ » ولو لم يكن الحدوث متوقفاً على وجود شيء ، لما صح هذا الكلام ، كما لو قال « أى رجل مات ، حتى حدث لفلان هذا المال ؟ » حيث لم يكن حدوث المال لفلان متوقفا على ماقيل

الثالث وهو خاص بما إذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف ، كالوجوب والحظر ونحوه ، وهو أن يقال « قد ثبت أن العلة المستنبطة من الحكم لا بد وأن تكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة ، والباعث ما اشتمل على تحصيل مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تعليلها ، كما يأتى بيانه ، فاذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف لمثل هذا الغرض ، فلا بد وأن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف فى ايجاده واعدامه ، والا لما كان شرع ذلك الحكم مفيدا لمثل ذلك الغرض ، لعدم إفضائه الى الغرض المطلوب ، والعدم المحض لا انتساب له الى قدرة المكلف ، لا بايجاد ولا اعدام ، فجعل ضابطاً لغرض الحكم ومقصوده لا يكون مفضيا الى مقصود شرع الحكم ، فيمتنع التعليل به

فان قيل : ما ذكرتموه من الوجه الاول معارض بما يدل على أن المفهوم من صفة العلة عدم ، وبيانه من وجهين :

الاول أنه لو كانت صفة العلة أمرا وجوديا ، لم يخل اما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة : الاول محال ، والا لما افتقرت الى الموصوف بها ، والثانى يوجب افتقارها الى علة مرجحة لها ، والكلام في صفة تلك العلة ، كالكلام فى الاولى ، وهو تسلسل ممتنع

الوجه الثانى أنه يصح وصف الامر العدمى بكونه علة للأمر العدمى ولهذا يصح أن يقال : انما لم أسلم على فلان ، لانى لم أره . وانما لم أفعل كذا ، لعدم الداعى اليه

وأما الوجه الثانى ، فليس فيه دلالة على توقف حدوث ذلك الامر على تجدد وجود أمر آخر .

ولهذا ، فانه يصح أن يقال أى شيء صنع هذا ، حتى حدث له هذا المال ؟ وان لم يكن حصول المال له موقوفاً على صنع من جهته ، لجواز حدوثه له عن إرث أو وصية

وإن سلمنا دلالته على التوقف على الامر الوجودى ، غير أنه معارض بما يدل على صحة تعليل الامر الوجودى بالامر العدمى . وبيانه أنه يصح أن يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمتثل أمره وشتم فلان فلاناً لانه لم يسلم عليه ، وهو تعليل للأمر الوجودى بالامر العدمى

وأما الوجه الثالث ، فهو وإن سلمنا أن العلة لابد وأن تكون بمعنى الباعث ، وأن الباعث عبارة عما ذكرتموه ، ولكن لانسلم امتناع كون الوصف العدمى باعثاً ، وذلك لأنا أجمعنا على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط ، إذا كان يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ظاهرا ، فالعدم المقابل له يكون أيضاً ظاهرا منضبطاً ، ويكون مشتملا على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودى ، وهو لا يخرج عن المصلحة أو المفسدة ، لأنه إن كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودى مصلحة ، فعدمه يلزمه عدم تلك المصلحة ، وعدم المصلحة مفسدة ، وإن كان ما اشتمل عليه الوصف الوجودي مفسدة ، فعدمه يلزمه عدم تلك المفسدة ، وعدم المفسدة مصلحة وهو مقدور للمكلف ، لأنه إذا كان مقابله ، وهو الوصف الوجودى ، مقدوراً ، فلا معنى لكونه مقدورا ، إلا أنه مقدور على ايجاده واعدامه ، فاذاً العدم المقابل للوجود مقدور ، واذا كان مقدورا وهو ظاهر منضبط مشتمل على مصلحة أو مفسدة ، فقد أمكن التعليل به كما أمكن التعليل بالوصف الوجودى

والجواب عن الأول أن ماذكروه من لزوم التسلسل بتقدير كون العلية صفة وجودية لازم بتقدير كونها عدمية ، وذلك ، لأن المفهوم من صفة العلية ، إذا كان أمراً عدمياً ، فاما أن يكون واجباً لنفسه ومفهومه ، أو ممكناً : لاجائز أن يكون واجباً لذاته ، ولا لما افتقر في تحقيقه الى نسبته الى ذات العلة وكونه وصفاً لها ، وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة مرجحة . والتسلسل لازم له ، وعند ذلك ، فالجواب يكون متحدا

وماذكروه من الاحتجاج ثانياً ، فلا يصح . وذلك ، لان وجود الداعي الى الفعل شرط لوجود الفعل . وكذلك الرؤية لزيد شرط فى السلام عليه ، لا أن ذلك علة له ، وانما أضيف عدم الاثر اليه بلام التعليل بجهة التجوز لمشابهته للعلة في افتقار الاثر الى كل واحد منهما . ولذلك ، يقال في صورة تعليق الطلاق والعتق بدخول الدار (إنما طلقت الزوجة ، وعتق العبد لدخول الدار) ويجب حمل ذلك على جهة التجوز جمعا بينه وبين ماذكرناه من الدليل

قولهم على الوجه الثانى : ليس فيه دلالة على توقف الحدوث على تجدد الوجود — قلنا : دليله ما ذكرناه ، وماذكروه من الاستشهاد . فانما صح بناء على الظاهر من جهة أن الغالب فى حدوث المال لبعض الاشخاص أن يكون مستندا الى صنعة ، لا الى ماذكروه . ونحن انما نتمسك فى هذا الوجه بالظاهر ، لا بالقطع

وما ذكروه من المعارضة الدالة على تعليل الامر الوجودي بالامر العدمى غير صحيح . فان المعلل به ليس هو العدم المحض ، فانه غير منتسب الى فعل الشخص ، فلا يحسن جعله علة للعقاب ، لا عقلا ولا شرعاً ، وانما التعليل بالامتناع عن ذلك ، وكف النفس عنه ، وهو أمر وجودي لا عدمى

وما ذكروه على الوجه الثالث فحاصله راجع الى التعليل بالاعدام المقدور ، وهو أمر وجودى لا

بالعدم المحض الذى لاقدرة للمكلف عليه . وذلك غير ماوقع فيه النزاع

واذا عرف امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض مما ذكرناه ، فبمثله يعلم أن العدم لا يكون جزءا من العلة المقتضية للأمر الوجودى ، ولا داخلا فيها . والوجه فى الاعتراض على ذلك والانفصال فعلى ماتقدم

و يخصه اعتراض آخر وهو أن انتفاء معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرف لكونها معجزة . وكذلك الدوران فانه معرف لعلة المدار وأحد أجزاء الدوران العدم مع العدم

وجوابه أنا لا نسلم أن العدم فيما ذكروه من صور الاستشهاد جزء من المعرف ، بل شرط ، والشرط غير الجزء

واذا عرف امتناع تعليل الحكم الثبوتي بالعدم المحض ، وامتناع جعله جزءا من العلة لزم امتناع التعليل بالصفات الاضافية وذلك لان المفهوم من الصفة الاضافية إما أن يكون وجوداً أو عدما لا جائز أن يكون وجودا ، لان الصفة الاضافية لابد وأن تكون صفة للمضاف ، ويلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض وهو محال

و بيان لزوم ذلك أن الاضافة الواقعة بين المتناقضين و بين المتقدم والمتأخر قائمة لكل واحد من الامرين وأحد المتقابلين مما ذكرناه لابد وأن يكون معدوما . واذا بطل أن يكون المفهوم من الاضافة وجودا ، تعين أن يكون عدما

المسألة الخامسة

اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى : فجوزه قوم ، ومنع منه آخرون . وشرطوا فى العلة أن لا تكون حكما شرعيا

ونحن نشير الى مأخذ الفريقين ، وننبه على مافيه ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار :

فأما من قال بأن الحكم يجوز أن يكون علة للحكم ، فقد احتجوا عليه بأن أحد الحكمين قد يكون دائراً مع الحكم الآخر وجودا وعدما . والدوران دليل كون المدار عليه المدار ، وسنبين أن الدوران لايدل على التعليل فيما بعد

وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم ، فقد احتجوا بان الحكم اذا كان علة لحكم آخر ، فاما أن يكون متقدماً عليه ، أو متأخرا عنه ، أو مقارنا له :

لا جائز أن يقال بالاول ، والا لزم منه وجود العلة مع تخلف حكمها عنها ، وهو نقض للعلة

ولا جائز أن يقال بالثانى ، لان المتأخر لايكون علة للمتقدم

وان كان الثالث ، فليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس

وأيضاً فانه يحتمل أن لايكون لحكم الاصل علة ، و يحتمل أن يكون . واذا كان معللا ، احتمل أن لا يكون الحكم به هو العلة ، واحتمل أن يكون ، وعلى هذا فلا يكون علة على تقديرين ، وانما يكون علة على تقدير واحد ، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد

وأيضاً فانه لو كان الحكم علة للحكم ، فاما أن يكون علة بمعنى الامارة المعرفة ، أو بمعنى الباعث :

لا جائز أن يقال بالاول لما سبق . ولا جائز أن يقال بالثانى ، لان القول بكون الحكم داعيا و باعثاً على الحكم محال خارق للاجماع

ولقائل أن يقول : أما الحجة الاولى ، فلا نسلم امتناع التقدم

قولهم : يلزم منه نقض العلة — ليس كذلك ، فان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته ، بل انما يصير علة باعتبار الشرع له بقران الحكم الآخر به ، وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة المطربة ، فان الشدة المطربة ، وان كانت متقدمة على التحريم ، فلا يقال انها علة قبل اعتبارها من الشرع بقران التحريم بها ، فلا تكون منتقضة بتخلف التحريم عنها قبل ورود الشرع . وان سلمنا امتناع التقدم ، فما المانع أن يكون مقارناً ؟

قولهم : ليس جعل أحد المقترنين علة للآخر أولى من العكس ليس كذلك ، فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا كان أحد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس ، والا فمع قطع النظر عن جهة البعث فى أحد الحكمين ، فلا يكون علة

وما ذكروه من الترجيح ، فهو لازم عليهم في التعليل بالأوصاف الحقيقية ، وما هو جواب ثم ، فهو الجواب فيما نحن فيه

وأما الحجة الثانية ، فالمختار من قسميها أنه علة بمعنى الباعث

قولهم : إنه ممتنع ، خارق للاجماع ، دعوى مجردة ، لا دليل عليها

وعند هذا ، فنقول :

المختار أنه يجوز أن يكون الحكم علة للحكم ، بمعنى الامارة المعرفة ، لكن لا فى أصل القياس ، بل فى غيره فقد حرمت كذا فانه لا يمتنع أن يقول الشارع : مهما رأيتم أنى حرمت كذا ، فقد حرمت كذا ، ومهما أبحت كذا ، فقد أبحت كذا ، كما لو قال : مهما زالت الشمس فصلوا ، ومهما طلع هلال رمضان فصوموا

وأما فى أصل القياس فقد بينا أنه لا يجوز أن تكون العلة فيه بمعنى الامارة المعرفة ، بل بمعنى الباعث ، فاذا كان الحكم علة لحكم أصل القياس ، فلا بد وأن يكون باعثا عليه . وعلى هذا ، فحكم الأصل إما أن يكون حكماً تكليفيا أو ثابتا بخطاب الوضع والأخبار

فان كان ثابتا بخطاب التكليف ، امتنع أن يكون الحكم الشرعى علة له ، لأنه غير مقدور المكلف لا في ايجاده ، ولا فى اعدامه ، فلا يصلح أن يكون علة لما ذكرناه فى امتناع التعليل بالوصف العدمي وبما ذكرناه أيضا يمتنع تعليله بالوصف العرفى والتقديري والوصف الوجودى الذي لا قدرة للمكلف علي تحصيله ، كالشدة المطربة والطعم والتعدية والصغر ونحوه

وأما إن كان حكم الاصل ثابتا بخطاب الوضع والاخبار ، فلا بد وأن يكون الحكم المعلل به باعثا على حكم الاصل اما لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلل به ، واما لتحصيل مصلحة تلزم منه : فان كان الأول ، فيمتنع أن يكون الحكم علة ، لان المفسدة اللازمة من الحكم المعلل به كانت مطلوبة الانتفاء بشرع حكم الاصل ، لما شرع الحكم المعلل به ، لما يلزم من شرعه من وجوه مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع . وان كان الثانى ، فلا يمتنع تعليل الحكم بالحكم ، فانه لا يمتنع أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما ، فقد ينحل من هذه الجملة أن اطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعى ، وجوازه ممتنع ، بل لا بد من النظر الى ما ذكرناه ، لما ذكرناه من التفصيل

المسألة السادسة

اشترط قوم أن تكون العلة ذات وصف واحد ، لا تركيب فيه ، كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ونحوه . ومنع من ذلك الأكثرون ، وهو المختار ، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان

ودليله أنه لايمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوم الدليل على ظن التعليل بها إما بمناسبة أو شبه ، أو سبر وتقسيم ، أو غير ذلك من طرق الاستنباط أو التخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد ، وكانت علة

فان قيل : ما ذكرتموه ، وان دل على جواز التعليل بعلة ذات أوصاف ، غير أنه معارض بما يدل على امتناعه

وبيانه من أربعة أوجه :

المعارضة الأولى أن مجموع الأوصاف إذا كان علة للحكم ، فالعلية صفة زائدة على مجموع تلك الأوصاف . ودليله أمران :

الأول أنا نعقل الهيئة الاجتماعية من الأوصاف ، ونجهل كونها علة والمعلوم غير المجهول

الثاني أنه يحسن أن يقال . الهيئة الاجتماعية من الاوصاف علة ، فنصفها بها ، والصفة يجب أن تكون غير الموصوف ، وعند ذلك فاما أن تكون صفة العلية بتمامها قائمة بكل واحد من الاوصاف ، أو بواحد منها ، أو أنها مع اتحادها قائمة بالمجموع ، كل بعض منها قائم بوصف :

لا جائز أن يقال بالاول ، والا كان كل وصف علة مستقلة ، لان العلة مجموع الاوصاف ، وهو خلاف الفرض ، كيف وان ذلك محال كما يأتي

وان قيل بالثاني ، فالعلة ذلك الوصف الذي قامت به صفة العلية ، لا مجموع الاوصاف ، وهو أيضاً خلاف الفرض

ولا جائز ان يقال بالثالث ، لان صفة العلية متحدة ، فيلزم من ذلك تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد ، او اتحاد المتعدد ، وهو محال

المعارضة الثانية انه لو كانت العلية صفة لاوصاف متعددة ، فهي متوقفة على كل واحد من تلك الاوصاف ، ويلزم من ذلك ان يكون عدم كل وصف منها علة مستقلة لعدم صفة العلية ضرورة انتفائها عند عدمه . وذلك محال لوجهين .

الأول انه اذا انتفت جميع الاوصاف ، فاما ان يكون عدم كل وصف علة مستقلة لعدم العلية او البعض دون البعض ، او انه لا واحد منها مستقل بل المستقل الجميع

لاجائز ان يقال بالاول ، لان معنى استقلال عدم كل واحد من الاوصاف بعدم العلية ، لا معنى له سوى انه المفيد لذلك دون غيره ، ويلزم من ذلك امتناع استقلال كل واحد منها

ولا جائز ان يقال بالثاني لانه لا اولوية لاختصاص البعض بذلك دون البعض

ولا جائز أن يقال بالثالث لما فيه من اخراج كل واحد من تلك الأوصاف عن الاستقلال بالعلية . وقد قيل إنه مستقل

الوجه الثاني أنه اذا كان عدم كل وصف منها يستقل عند انفراده بعدم العلية ، فبتقدير انتفاء العلية عند

انتفاء بعض الاوصاف ، يلزم منه أنه اذا انتفى بعد ذلك وصف آخر من تلك الأوصاف أن لا يكون موجباً لعدم العلية لكونها معدومة . ويلزم من ذلك نقض العلة العقلية . وهو محال

المعارضة الثالثة أنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الاوصاف مناسباً للحكم ، أو لا واحد منها مناسب له . أو المناسب البعض دون البعض .

فان كان الاول . فيلزم من مناسبة كل واحد للحكم مع اقتران الحكم به أن يكون مستقلا بالتعليل . وعند ذلك ، فالحكم إما أن يضاف الى كل واحد على سبيل الاستقلال . أو الى البعض دون البعض ، أو إلى الجملة ، والكل محال لما تقدم فى المعارضة السابقة

وان كان الثانى فضم مالا يصلح للتعليل الى ما يصلح له لا يكون مفيداً للتعليل

وان كان الثالث ، فذلك هو العلة المستقلة لمناسبته وقران الحكم به ، ولا مدخل لغيره فى التعليل *

المعارضة الرابعة أن كل واحد من الأوصاف إذا لم يكن علة عند انفراده ، فعند انضمامه ، ان تجددت صفة العلية له ، فلا بد من تجدد أمر يقتضى العلية . وذلك الامر المتجدد لا بد له من علة متجددة توجبه : والكلام فى ذلك المتجدد كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع

الجواب عن المعارضة الأولى من ثلاثة أوجه

الاول أنه لا معنى لكون مجموع الاوصاف علة سوى ان الشارع قضى بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة . وليس ذلك صفة لها فلا يلزم ماذكروه

الثانى أنه ان كانت العلية صفة وجودية فممنوع وبيانه من وجهين : الاول أنها لو كانت صفة وجودية ، لكانت عرضا ، والصفات المعلل بها أعراض ، والعرض لا يقوم بالعرض كما بيناه فى (أبكار الافكار) وغيره . الثانى أنها صفة إضافية وقد بينا فيما تقدم أن المفهوم من الصفة الاضافية غير وجودى ، وماذكروه من المحال ، انما يلزم بتقدير كونها صفة وجودية ، وليس كذلك

غير ان هذين الجوابين يناقضان ماذكر من الوجه الاول فى امتناع التعليل بالعدم

الثالث أن ماذكروه منتقض بكون القول المخصوص خبرا أو استخباراً أو وعداً او وعيداً او غير ذلك ، مع تعدد الفاظه وحروفه ، فان كل ماذكروه من الاقسام بعينه متحقق فيه . ومع ذلك ، لم يمتنع وصفه بما وصف به . فما هو الجواب ههنا يكون جوابا في محل النزاع

وعن الثانية انها مبنية على كون عدم الاوصاف علة لعدم العلية . وليس كذلك لوجهين : الاول ان العدم لا يصلح ان يكون علية لما تقدم . الثانى ان وجود كل واحد من الاوصاف شرط فى تحقق العلية ، فانتفاء العلية عند انتفاء بعض الأوصاف أو كلها إنما هو لانتفاء الشرط لا لعلة عدم العلية

وعن الثالثة أنه وإن لم يكن كل واحد من الأوصاف مناسباً للحكم مناسبة استقلال ، فلا يمتنع أن تكون مناسبة الاستقلال ناشئة أو ملازمة للهيئة الاجتماعية من الأوصاف ، كما في القتل العمد العدوان بالنسبة الى وجوب القصاص ونحوه

وعن الرابعة أن المتجدد والمستلزم للعلية إنما هو الانضمام الحادث بالفاعل المختار ، فلا تسلسل ثم يلزم على ماذكروه تجدد الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة ، فانها غير متحققة في كل واحد واحد من الأوصاف مع لزوم ماذكروه . فما هو الجواب عن تجدد الهيئة الاجتماعية يكون جوابا عن تجدد صفة العلية

المسألة السابعة

اتفق الكل على أن تعدية العلة شرط فى صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة ، كانت منصوصة أو مجمعاعليها وانما اختلفوا في صحة العلة القاصرة إذا لم تكن منصوصة ولا مجمعاً عليها . وذلك كتعليل أصحاب الشافعى حرمة الربا فى النقدين بجوهرية الثمنية : فذهب الشافعى وأصحابه وأحمد بن حنبل والقاضي أبو بكر والقاضى عبدالجبار وأبو الحسين البصرى واكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتها ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصرى والكرخي الى إبطالها

والمختار صحتها

وقد احتج القائلون بذلك بمسالك :

المسلك الأول أنهم قالوا : تعدية العلة إلى الفرع موقوف على صحتها فى نفسها ، فلو كانت صحتها متوقفة على تعديتها كان دوراً ممتنعاً . ولقائل أن يقول إن أردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع ، فهو مسلم وإن أردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها فى الفرع لاغير ، فهو غير مسلم . وعلي هذا ، فنحن لا نقول بأن التعدية بالاعتبار الأول شرط في صحة العلة ليكون دوراً ، وإنما نقول بأن شرط صحة العلة التعدية بالاعتبار الثانى ، وهو غير مفض الى الدور ، فان صحة العلة ، وإن كانت مشروطة بوجودها في غير محل النص ، فوجودها غير متوقف على صحتها فى نفسها ، فلا دور ، وان سلمنا توقف التعدية على الصحة وتوقف الصحة على التعدية ، فانما يلزم الدور أن لو كان ذلك التوقف مشروطا بتقدم كل واحد من الامرين على الآخر وأما اذا كان ذلك بجهة المعية كما في توقف كل واحد من المضافين علي الآخر فلا دور

المسلك الثانى أنهم قالوا اذا دار الحكم مع الوصف القاصر وجوداً وعدماً دل علي كونه علة كالمتعدى ، وهو غير صحيح لما سنبينه من ابطال التمسك بالدوران

المسلك الثالث أنهم قالوا اذا جاز أن تكون علة عند دلالة النص عليها ، جاز أن يكون علة بالاستنباط ، وهو غير صحيح أيضا . وذلك لان عليتها عند دلالة النص مستفادة من النص ، ودلالة النص عليها غير متحققة حالة استنباطها ، فلا يلزم أن تكون علة

فان قيل : اذا دل النص علي علية الوصف القاصر ، وجب الحكم بعلية المستنبط لما بينهما من الاشتراك في الحكمة قلنا : هذا قياس فى الاسباب ، وسيأتى إبطاله . والمعتمد فى ذلك أن يقال اذا كان الوصف القاصر مناسباً للحكم ، والحكم ثابت على وفقه ، غلب علي الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ، ولا معنى لصحة العلة سوى ذلك

فان قيل القضاء بصحة العلة يستدعي فائدة ، فان ما لا فائدة فيه لا يمكن القضاء بصحته ، وفائدة العلة إنما هي فى اثبات الحكم بها ، والعلة القاصرة غير مثبتة للحكم في الاصل لكونه ثابتا بالنص أو الاجماع ، ولانها مستنبطة منه فتكون فرعاً عليه ، فلو كانت مثبتة له ، لكان فرعا عليها ، وهو دور ولا هي مثبتة للحكم في الفرع لعدم تعديتها ، فقد تعرت عن الفائدة بالكلية ، فلا تكون صحيحة — قلنا : وإن سلمنا امتناع إثبات الحكم بالعلية القاصرة ، وأن إثبات الحكم بها فائدة لها ، ولكن لا نسلم انحصار فائدتها فى ذلك ، بل لها ثلاث فوائد أخر :

الاولى معرفة كونها باعثة على الحكم بما اشتملت عليه من المناسبة أو الشبه ، واذا كانت باعثة على الحكم ، كان الحكم معقول المعنى ، وكان أدعى الى الانقياد ، وأسرع فى القبول له مما لم يظهر فيه الباعث ،

وكان

وكان تعبدا ، واذا كان كذلك ، كان أفضى الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم ، فكان التعليل بها مفيداً

الثانيـة أن العلة اذا كانت قاصرة ، فبتقدير ظهور وصف آخر متعد في محلها يمتنع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد

الثالثة أنه اذا كانت القاصرة علة ، وعرفناها ، فقد امتنع بسببها تعدية الحكم الى الفرع ، وذلك أيضا من أتم الفوائد

فان قيل : وان كان ماذكرتموه من جملة الفوائد ، وأن ذلك مما يغلب على الظن الصحة ، غير أن العمل بالظن على خلاف قوله تعالى « وان الظن لا يغني من الحق شيئا » وحيث خالفناه في العلة المتعدية لاشتمالها على ماذكرتموه من الفوائد وزيادة فائدة التعدية ، فلا يلزم منه المخالفة فيها دون ذلك . قلنا : يجب حمل الآية على ما المطلوب فيه القطع ، جمعا بينه وبين ماذكرناه من الدليل . سلمنا انه لا فائدة في العلة القاصرة ، ولكن لا يلزم من ذلك امتناع القضاء بصحتها بدليل مالو كانت منصوصة

المسألة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العلة المستنبطة : فجوزه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل . ومنع من ذلك أكثر أصحاب الشافعي . وقد قيل انه منقول عن الشافعي . ثم القائلون بجواز تخصيصها اتفقوا على جواز تخصيص العلة المنصوصة ، واختلفوا فى جواز تخصيص المستنبطة اذا لم يوجد فى محل التخلف مانع ولا فوات شرط . فمنع منه الاكثرون وجوزه الاقلون ه والقائلون بالمنع في تخصيص العلة المستنبطة اختلفوا فى جواز تخصيص العلة المنصوصة

والمختار انما هو التفصيل ، وهو أن يقال : العلة الشرعية لا تخلو إما أن تكون قطعية أو ظنية :

فان كانت قطعية ، فتخلف الحكم عنها لا يخلو إما أن يكون لا بدليل أو بدليل . لاجائز أن يقال بالأول ، لانه محال

وان كانت ظنية ، فتخلف الحكم عنها إما فى معرض الاستثناء أولا فى معرض الاستثناء :

فان كان الاول كتخلف ايجاب المثل في لبن المصراة عن العلة الموجبة له ، وهى تماثل الأجزاء ، بالعدول الى ايجاب صاع من التمر ، وتخلف وجوب الغرامة عمن صدرت عنه الجناية فى باب ضرب الدية على العاقلة ، وتخلف حكم الربا مع وجود الطعم فى العرايا ونحوه ، فذلك مما لا يدل على بطلان العلة ، بل تبقي حجة فيما وراء صورة الاستثناء ، وسواء كانت العلة المخصوصة منصوصة أومستنبطة . وذلك لان الدليل من النص أو الاستنباط قد دل على كونها علة ، وتخلف الحكم حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعدة القياس كان مقررا لصحة العلة لا ملغياً لها

وأما ان كان تخلف الحكم عنها لا بطريق الاستثناء فلا يخلو اما أن تكون العلة منصوصة أو مستنبطة : فان كانت منصوصة فلا يخلو اما أن يمكن حمل النص على أن الوصف المنصوص عليه بعض العلة وذلك كتعليل انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين مأخوذا من قوله عليه السلام « الوضوء مما خرج » فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامة أمكن أخذ قيد الخارج من السبيلين فى العلة ، وتأويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من المخرج المعتاد أو حمله على تعليل حكم آخر غير الحكم المصرح به فى النص ، وذلك قوله تعالى « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى

المؤمنين » معللا بقوله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله . فان الحكم المعلل المصرح به انما هو خراب البيت ، وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته ، فأمكن حمل الخراب على استحقاق الخراب ، وجد الخراب أو لم يوجد . أو انه لا يمكن ذلك ، فان أمكن تأويل النص بالحمل على معنى خاص أو حكم آخر خاص وجب التأويل لما فيه من الجمع بين دليل التعليل بتأويله ، ودليل إبطال العلة المذكورة . وان لم يمكن تأويله بغير الوصف المذكور والحكم المرتب عليه ، فغايته امتناع اثبات حكم العلية ، لما عارضها من النص النافى لحكمها والعلة المنصوصة فى معنى النص وتخلف حكم النص عنه فى صوره ، لما عارضه لا يوجب ابطال العمل به فى غير صورة المعارضة ، فكذلك العلة المنصوصة

وأما ان كانت العلة مستنبطة ، فتخلف الحكم عنها اما أن يكون لمانع أو فوات شرط أولا يكون :

فان كان الاول ، وذلك كما فى تعليل ايجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان ، وتخلف الحكم عنه فى الأب والسيد بمانع الابوة والسيادة ، فلا يكون ذلك مبطلا للعلية فيما وراء صورة المخالفة ، لان دليل الاستنباط قد دل على العلية بالمناسبة والاعتبار ، وقد أمكن احالة نفي الحكم على ماظهر من المانع لاعلى الغاء العلة فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليل الدال على العلة والدليل الدال على مانعية الوصف النافى للحكم ، فان الجمع بين الادلة أولى من ابطالها . ولا يخفى أن القول بابطال العلة يتخلف الحكم عنها مما يلزم منه ابطال الدليل الدال على العلة والدليل الدال على مانعية المانع ، فكان القول باحالة نفى الحكم على المانع أولى

فان قيل : لانسلم أن المناسبة وقران الحكم بها فقط دليل العلية ، بل مع الاضطراد ، وان سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم امكان تعليل انتفاء الحكم بالمانع لوجهين :

الاول ان تعليل انتفاء الحكم بالمانع أو فوات الشرط فى صورة التخلف يتوقف على وجود المقتضى للحكم فيها ، فانه لو لم يكن المقتضى للحكم موجودا فيها ، لكان الحكم منتفياً لانتفاء المقتضي لا للمانع ولا لفوات الشرط . والقول بكون الوصف المذكور علة يتوقف فى صورة التخلف على وجود المانع أو فوات الشرط . فانا إذا لم نتبين وجود المانع ولا فوات الشرط . فالحكم يجب أن يكون منتفيا لانتفاء مايقتضيه . وعند ذلك نتبين أن الوصف المذكور ليس بعلة . واذا توقف كل واحد من المقتضى والمانع على الآخر كان دورا ممتنعا . وهذا الامتناع إنما لزم من التعليل بالمانع أو فوات الشرط فى صورة التخلف فكان ممتنعا

الوجه الثانى أن انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققاً قبل وجود المانع ، وفى تعليله بالمانع تعليل المتقدم بالمتأخر وهو محال ، وسواء كان المانع بمعنى الامارة أو الباعث

قلنا : جواب الأول أنا اذا رأينا الوصف مناسباً والحكم مقترناً به ، غلب على الظن تأول النظر اليه أنه علة مع قطع النظر عن البحث في جميع مجاري العلة ، هل الحكم مقارن لها أو لا ، وأما الاطراد فحاصله يرجع الى السلامة عن النقص المعارض لدليل العلية وعدم المعارض عن داخل فى دليل العلية وعن الدور من ثلاثة أوجه :

الأول لا نسلم أن تعليل انتفاء الحكم بالمانع يستدعى وجود المقتضى . ودليله أنه يصح انتفاؤه بالمانع مع وجود المقتضى ، ومع كون المقتضي معارضا للمانع ، فلأن يصح تعليل النفى به مع عدم المقتضى كان أولى

الثانى وإن سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي ، ولكن لا نسلم توقف وجود المقتضى

على وجود المانع ، فان كون المقتضى مقتضياً انما يعرف بدليله من المناسبة والاعتبار ، أو غير ذلك من الطرق ، وذلك متحقق فيما نحن فيه . فيجب القضاء بكونه مقتضيا . والمانع إنما هو من قبيل المعارض ، فان وجد انتفاء الحكم المقتضى مع بقاء المقتضى بحاله مقتضيا ، وان لم يوجد ، عمل المقتضى عمله

الثالث سلمنا توقف كل واحد منهما على الآخر ، لكن توقف معية أو توقف تقدم : الأول مسلم ، والثانى ممنوع . وعلى هذا ، فلا دور

وعن قولهم : فيه تعليل المتقدم بالمتأخر أن المعلل نفيه بالمانع إنما هو انتفاء الحكم الذى صار بسبب وجود المقتضى بعرضية الثبوت عرضية لازمة لا مطلق حكم ، وذلك مما لا يسلم تقدمه على المانع المفروض ، وأما إن لم يظهر فى صورة التخلف مانع ولا فوات شرط ، فالحق بطلان العلة ، وذلك لأن العلة المستنبطة إنما عرف كونها علة باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها ، وذلك إن دل على اعتبارها . فتخلف الحكم عنها مع ظهور ما يكون مستنداً لنفيه يدل على إلغائها ، وليس أحد الدليلين أولى من الآخر ، فيتقاومان ، ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار ، ولم يكن قبل ذلك علة ، فكذلك بعده

فان قيل : مناسبة الوصف وقران الحكم به دليل ظاهر على كونه علة ، وكذلك سائر طرق الاستنباط ، وهذا الدليل قائم ، وإن وجد النقض ، وتخلف الحكم عن الوصف غايته أنه يوجب الشك فى فساد العلة ، وتقاوم احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، أو وجود المعارض على السواء ، وإذا كان دليل العلة ظاهراً ، ودليل الفساد مشكوكا فيه ، فالمشكوك فيه لا يقع فى مقابلة الظاهر . ودليل وقوع الشك في فساد العلة فى صورة النقض وتقاوم الاحتمال فيها ، أنه يحتمل أن يكون انتفاء الحكم فى صورة النقض لمعارض ، من وجود مانع أو فوات شرط ، ويحتمل أنه لفساد العلة وهما متقاومان . وبيان التقاوم أن احتمال الانتفاء لانتفاء العلة ، وإن كان على وفق الأصل بالنسبة الى احتمال انتفائه للمعارض ، دفعا لمحذور المعارضة ، غير أنه على خلاف الأصل بالنظر الى إبطال العلة مع قيام الدليل الدال على كون الوصف علة ، واحتمال انتفاء الحكم للمعارض وان كان على خلاف الأصل لما فيه من نفى الحكم مع قيام دليله ، غير أنه على وفق الأصل من جهة موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة ، فاذاً احتمال انتفاء الحكم لانتفاء العلة موافق للأصل من وجه ، ومخالف له من وجه ، فيتقاوم الاحتمالان على السواء . وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة . والشك لا يعارض الظاهر بوجه

قلنا : اذا اعترف بالشك فى دليل فساد العلة ، فيلزم منه الشك فى فساد العلة ، ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها علة ، لأن الصحة والفساد متقابلان ، فمهما وقع الشك فى أحد المتقابلين ، وقع الشك فى الآخر ، وان كان أحدهما ظاهرا ، والآخر بعيداً ، فالقول بوقوع الشك فى أحد المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع ، كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو ، والشك فى موت زيد مع ظن حياته . وهذا بخلاف ما اذا شككنا فى الطهارة ، وحكمنا بالنجاسة ، نظراً الى النجاسة السابقة ، فان الشك فى هذه الصور لا يجامع النظر الى الأصل ، بل عند النظر الى الأصل يترجح أحد احتمالى الشك على الآخر ، فلا يبقى الشك متحققاً ، حتى إنه لو وقع الشك في النجاسة أو الطهارة مع النظر الى الأصل ، لبقي الشك معمولا به . وهذا ، بخلاف ما نحن فيه فان الشك انما وقع في فساد العلة فى صورة النقض مع النظر الى دليل العلة ، ولولا النظر الى دليل العلة ، لكان الظاهر انتفاء الحكم لانتفاء العلة . ومهما كان كذلك ، فلا يمكن القضاء بظهور العلة ، مع أن تقاوم الاحتمال انما كان بالنظر الى دليل العلة . كيف وإنه قد يمكن أن يقال : انتفاء الحكم مع وجود الوصف دليل ظاهر على أنه ليس بعلة ، وثبوت الحكم

علي وفقه مع مناسبته ، مما يوجب الشك في صحة التعليل في الأصل المستروح إليه أنه وإن كان ثبوت الحكم به على وفق الأصل غير أنه على خلاف الأصل بالنظر إلى دليل الفساد . وثبوت الحكم لغيره ، وإن كان على خلاف الأصل مع عدم الظفر به إلا أنه على وفق الأصل بالنظر إلى دليل الفساد ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات فى صحة العلة . وكان الظاهر قد دل علي فسادها ، فلا يترك بالمشكوك فيه

فان قيل : ما ذكرتموه من دلائل عدم الانتقاض فى الصور المذكورة معارض من ثمانية أوجه :

الأول ، وهو اختيار أبي الحسين البصرى ، أن تخصيص العلة مما يمنع من كونها أمارة علي الحكم فى شيء من الفروع ، سواء ظن بها أنها جهة للمصلحة ، أو لم يكن ظن بها ذلك . وبيان ذلك أنا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزوناً ، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع أنه موزون ، لم يخل إما أن يعلم ذلك بعلة أخرى تقتضى إباحته أو بنص فان علمنا إباحته بعلة أخرى يقايس بها الرصاص على أصل مباح لكونه أبيض مثلا ، فانا عند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا الا بكونه موزونا غير ابيض ، فانا لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قبح بيعه متفاضلا كما لو شككنا فى كونه موزوناً ، فبان أنا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط ، فبطل أن يكون الموزون وحده علة ، بل الموزون مع كونه غير أبيض . وعلى هذا ، يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص نص ، وسواء علمت علة الاباحة أو لم تعلم

الثانى قال بعض أصحابنا : اقتضاء العلة للحكم اما أن يعتبر فيه انتفاء المعارض ، أو لا يعتبر . فان اعتبر لم تكن العلة علة الا عند انتفاء المعارض ، وذلك يقتضي أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة ، بل بعضها . وان لم يعتبر ، فسواء حصل المعارض أو لم يحصل يكون الحكم حاصلا ، وذلك يقدح فى كون المعارض معارضا

الثالث أنه لا بد وأن يكون بين كون المقتضى مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات ، وشرط طريان أحد المتنافيين بالذات انتفاء الاول وليس انتفاء الاول لطريان اللاحق ، والا لزم الدور وحيث كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضى عن كونه مقتضيا بالفعل لم يجز أن يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق والا لزم الدور فاذاً المقتضى انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع ، بل بذاته ، وقد انعقد الاجماع علي أن ما يكون كذلك لا يصلح للعلية

الرابع أن الوصف وإن وجد مع الحكم في الاصل ، فقد وجد مع الحكم في صورة النقض مع عدم الحكم . ووجود ، مع الحكم لا يقتضى القطع بكونه علة لذلك الحكم ووجوده مع عدم الحكم فى صورة النقض يقتضي القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم فى تلك الصورة . والوصف الحاصل فى الفرع كما أنه مثل الوصف الحاصل فى الاصل ، فهو مثل الوصف الحاصل في صورة النقض ، وليس إلحاقه بأحدهما اولى من الآخر ، فلم يجز الحكم عليه بكونه علة

الخامس قالوا : لا طريق الى صحة العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها ، فاذا لم تجر معه ، لم يكن الى صحتها طريق

السادس قالوا : العلة الشرعية اذا دل الدليل على تعلق الحكم بها ، امتنع تخصيصها ، كالعلة العقلية

السابع قالوا ، العلة فى القياس طريق إلى اثبات الحكم فى الفرع ، فاذا وجدت العلة فى نوعين ، امتنع أن تكون طريقا الى العلم بحكم أحدهما دون الآخر ، كما فى الادراكات والادلة العقلية

الثامن قالوا : لو جاز وجود العلة الشرعية فى فروع يثبت الحكم معها في البعض دون البعض لم يكن البعض بالاثبات أولى من البعض الآخر

وما ذكرتموه من دليل الانتقاض في الصورة الاخيرة معارض من أربعة أوجه

الاول اجماع الصحابة علي ذلك ، ودليله ماروى عن ابن مسعود أنه كان يقول (هذا حكم معدول به عن سنن القياس) واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير فصار اجماعا

الثانى أن العلة الشرعية أمارة على الحكم في الفرع ، ووجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها أمارة ، فانه ليس من شرط كون الامارة امارة علي شيء أن يكون ذلك الشيء ملازماً لها دائماً بدليل وجود جميع الامارات الشرعية على اثبات الاحكام . وان لم تكن الاحكام ملازمة لها قبل ورود الشرع ، وبدليل الغيم الرطب . فانه امارة علي وجود المطر وان لم يكن المطر ملازماً له ، ولذلك . فان وقوف مركوب القاضى على باب الملك أمارة على كونه في دار الملك ولا يخرج ذلك امارة لوجوده فى بعض الاوقات والقاضى غير موجود فى دار الملك ، بان يكون مركوبه مستعاراً ، وكذلك خبر الواحد فانه أمارة على وجود الحكم . وتخلف حكمه عند وجود النص الراجح المخالف له لا يخرجه عن كونه امارة ، عليه عند عدم ذلك النص

الثالث أن العلة المستنبطة امارة . فجاز تخصيصها كالمنصوصة

الرابع أن كون الوصف امارة على الحكم فى محل اما أن يتوقف على كونه أمارة علي ذلك الحكم في محل آخر ، أو لا يتوقف : فان توقف فاما أن لا يتعاكس الحال فى ذلك أو يتعاكس : الاول محال لما فيه من الدور . والثانى أيضا محال لعدم الاولوية . وان لم يتوقف فهو المطلوب

والجواب عن المعارضة الاولى من المعارضات الدالة على امتناع التخصيص : أنا . وان سلمنا أن علة القياس امارة علي حكم الفرع معرفة له . وأنه اذا تخلف الحكم عنها فى صورة أخري للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها فى فرع من الفروع دون العلم بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه . ولكن لا يلزم أن يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم . بل المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه فى الاصل وانتفاء المعارض انما توقف اثبات حكم الامارة عليه ضرورة أن الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافى له . فكان نفيه شرطا فى اثبات حكم الامارة لا أنه داخل فى مفهوم الامارة

وعن الثانية أنه وان سلم أن اقتضاء العلة للحكم لا يتوقف على عدم المعارض فما المانع منه ؟ قولهم انه يكون الحكم حاصلا . وان حصل المعارض ، لانسلم ذلك . فان العلة ، وان كانت مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم . أن لو انتفى المعارض الراجح أو المساوى . وعلى هذا فلا يلزم من النفي القدح في المعارض ولا في العلة

وعن الثالثة لانسلم المنافاة بين اقتضاء المقتضى واقتضاء المانع . ولا استحالة الجمع بينهما . وان استحال الجمع بين حكميهما . وعلى هذا . فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضى عن جهة اقتضائه . لا بذاته . ولا بغيره بخلاف المتنافيات بالذات

وعن الرابعة أنه وان كان وجود الوصف مع الحكم في الاصل لا يوجب القطع بكونه علة . لكنه يغلب علي الظن كونه علة ، ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقص لا نسلم أنه يقتضى القطع بأنه ليس بعلة لذلك الحكم . بل الظن بالعلية باق بحاله وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض النافى للحكم على ماهو معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة

وعن الخامسة لا نسلم أن اطراد العلة طريق الى صحتها كما يأتى مفصلا من كونه لاطريق سواه

وعن السادسة لانسلم أن العلة العقلية يمتنع تخلف الحكم عنها ، بل ذلك جائز عند فوات القابل لحكمها ، كما بيناه فى الكلاميات . وإن سلمنا امتناع تخلف حكمها عنها ، فليس ذلك لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها ، ولا لكونها علة ، بل إنما كان ذلك بكونها مقتضية للحكم لذاتها ، وذلك غير متحقق فى العلة الشرعية فانها ليست مقتضية للحكم لذاتها وإنما هى علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم فى الفرع

وعن السابعة أنه ليست العلة في امتناع الافتراق فى الدليل العقلى المتعلق بمدلولين ، وامتناع الافتراق في الادراك المتعلق بمدركين ، كونه طريقا لا دليلا ، بل لكون الدليل العقلى موجباً لذاته ، ولكون الادراك مما يجب العلم بالمدرك عنده عادة ، بخلاف العلل الشرعية ، على ما سبق

وعن الثامنة أنه إنما اختص البعض بتخلف الحكم دون البعض ، لاختصاصه بمعارض لا تحقق له فيما كان الحكم ثابتاً فيه

وعن المعارضة الاولى من المعارضات الدالة على التخصيص أنه لا دلالة لقول ابن مسعود على أن القياس الذى كان الحكم ثابتا على خلافه أنه حجة ، فالاجماع على ذلك لا يكون مفيدا ، وان كان حجة ، لكن يمكن حمله على ما اذا كان تخلف الحكم عنه بطريق الاستثناء . ويجب الحمل عليه ، جمعاً بين الأدلة

وعن الثانية لانسلم أن تخلف الحكم عن الأمارة من غير معارض لا يخرجها عن كونها أمارة ، وذلك ، لأنه إما أن يكون كل ما توقف عليه التعريف فى صورة ، كانت الامارة أمارة فيه قد تحقق في صورة تخلف الحكم أو لم يتحقق :

فان كان الأول ، فتخلف الحكم عنه ممتنع . وان كان الثانى ، فالموجود فى صورة التخلف ليس هو الأمارة التى توقف عليها التعريف ، بل البعض منها . وعلى هذا ، يكون تخريج كل ما ذكروه من الصور

وعن الثالثة بمنع كون المستنبطة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض أمارة . وعلى هذا ، فلم يوجد الجامع بين الأصل والفرع . وإن دلوا على كونها أمارة مع التخصيص بطريق آخر ، فهو كاف فى المطلوب ، وخروج عن خصوص هذه الدلالة

وعن الرابعة ان المختار مما ذكروه من الأقسام قسم التوقف من الطرفين

قولهم : إن ذلك يفضى الى الدور — إنما يلزم أن لو توقف كون الامارة فى كل واحدة من الصورتين على كونها أمارة في الصورة الاخرى توقف تقدم أما اذا كان ذلك بطريق المعية فلا ، كما عرف ذلك فيما تقدم والله أعلم

المسألة التاسعة

اختلفوا فى الكسر : وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من الحكم ، هل هو مبطل للعلة أولا ؟ وصورته ما لو قال الحنفى في مسألة العاصى بسفره مسافر ، فوجب أن يترخص فى سفره كغير العاصي فى سفره و بين مسافة السفر ، بما فيه من المشقة ، فقال المعترض : ما ذكرته من الحكمة ، وهي المشقة ، منتقضة ، فانها موجودة فى حق الحمال وأرباب الصنائع الشاقة فى الحضر ، ومع ذلك فانه لا رخصة ، والاكثرون على أن ذلك غير مبطل للعلة . والوجه فيه أن الكلام

انما هو مفروض فى الحكمة التى ليست منضبطة بنفسها ، بل بضابطها وعندذلك فلا يخفى أن مقدارها مما لا ينضبط ، بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شأنه . فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية ، دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام ، على ما قال تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وعلى هذا ، فيمتنع التعليل بها دون ضابطها . واذا لم تكن علة ، فلا معنى لايراد النقض عليها

فان قيل : المقصود من شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها ، وعندذلك فيحتمل أن يكون مقدار الحكمة فى صورة النقض مساويا لمقدارها فى صورة التعليل ، ويحتمل أن يكون أزيد ، ويحتمل أن يكون أنقص . وعلى تقدير المساواة والزيادة ، فقد وجد فى صورة النقض ما كان موجودا فى صورة التعليل ، وانما لا يكون موجودا بتقدير أن يكون أنقص . ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد . ومع ذلك ، فيظهر الغاء ما ظن أن الحكم معلل به

قلنا : الحكمة ، وان كانت هى المقصودة من شرع الحكم ، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها ، أو بضابطها ، لما ذكرناه . وما فرض من الحكمة فى صورة النقض مجردة عن ضابطها . فامتنع كونها مقصودة و بتقدير كونها مقصودة . فالنقض انما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللا بها . وعلى هذا . فانتفاء الحكم . مع وجود الحكمة . فى دلالته على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها . وذلك لانه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقص لمعارض . ومع هذا الاحتمال . فتخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها

فان قيل : بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح معارضاً في صورة النقص ، فيظهر ان انتفاءه لانتفاء العلة ، فهو معارض بقول المستدل ، بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فدل علي التعليل به

فان قيل : بحثنا راجح ، لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته إذ هو الاصل ، نفياً للتعارض ، فهو معارض بما في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار ، فيتقاومان . ويترجح كلام المستدل بأن مقدار الحكمة فى صورة التعليل ، وإن كان مظنون الوجود فى صورة النقض . فيحتمل أن لا يكون موجوداً فيها . والا كان مقطوعاً . لا مظنونا . وهو موجود في صورة التعليل قطعاً مع قران الحكم به قطعاً . وهو دليل العلية . وما هو دليل البطلان موجودها في صورة النقض ظناً . مع انتفاء الحكم قطعاً . والمقطوع به من وجهين راجح على ما هو مقطوع من وجه . ومظنون من وجه . ولا يخفى أن مثل هذا الترجيح مما لا يتجه على النقض على المظنة . فلذلك . كان النقض لازماً على المظنة دون الحكمة

فان قيل . فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا . فما المختار فيه ؟ قلنا : ذلك مما يمتنع وقوعه . و بتقدير وقوعه . فقد قال بعض أصحابنا : إنه لا التفات اليه . مصيراً منه إلى أن التوسل الى معرفة ذلك فى آحاد الصور بخفائه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وحرج . ولا يلزم مثله فى التوسل الى معرفة الضوابط الجلية . فكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد . ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب

ولقائل أن يقول : البحث عن الحكمة فى آحاد الصور . هل هى موجودة قطعاً . وان كان يفضى الى العسر والحرج . إلا أنا نعلم أن المقصود الأصلى من إثبات الاحكام ونفيها إنما هو الحكم

والمقاصد . فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور مماثلة لها في محل التعليل قطعا . لو لم نقل بوجوب التعليل بها فى غير محل التعليل . لزم منه انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعا . وذلك ممتنع . كما يمتنع إثبات الحكم من انتفاء حكمته قطعا فيما عدا الصورة النادرة . وكذلك لو لم نقل بالغائها عند تخلف الحكم عنها فيصح مع تيقنها . فيلزم منه اثبات الحكم بها مع الضابط مع كونها ملغاة قطعا . ولا يخفى أن محذور إثبات الحكم لحكمة ألغاها الشارع أو نفى الحكم مع وجود حكمته يقينا أعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة فى آحاد الصور . على مالا يخفي . وعلى هذا . يكون الكلام فيما اذا فرض وجود الحكمة فى صورة النقض أزيد منها في محل التعليل يقينا . لكن ان كان قد ثبت معها فى صورة النقض حكم هو أليق بها بأن يكون وافيا بتحصيل أصل الحكمة وزيادة ولو رتب عليها فى تلك الصورة الحكم المعلل كان فيه الاخلال بتلك الزيادة فى صورة النقض . فلا يكون ذلك نقضا للحكمة . ولا الغاء لها . بل الواجب تخلف الحكم المعلل عنها وإثبات الحكم اللائق بها الوافى بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها . فانه أولى من رعاية أصل المصلحة وإلغاء الزيادة . فاذاً انتفاء الحكم في هذه الصورة لا يدل على الغاء الحكمة بل على اعتبارها بأصلها وصفتها . ومثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فقال المعترض ، مقصود الزجر في القتل العمد العدوان أعظم . ومع ذلك فانه لا يجب به القطع . فللمستدل أن يقول : الحكمة في صورة النقض . وان كانت أزيد منها فى محل التعليل ، غير أنه قد ثبت معها فى صورة النقض حكم هو أليق بها . وهو وجوب القتل

المسألة العاشرة

اختلفوا في النقض المكسور ، وهو النقض على بعض أوصاف العلة . وذلك كما لو قال الشافعى فى مسألة بيع الغائب . مبيع مجهول الصفة عند العاقد ، حال العقد ، فلا يصح بيعه ، كما لو قال « بعتك عبداً » فقال المعترض هذا ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها ، فانها مجهولة الصفة عند العاقد لدى العقد ، ومع ذلك فان النكاح يصح ، والاكثرون على رده وإبطاله . وذلك ، لأن التعليل إنما وقع بكونه مبيعاً مجهول الصفة ، لا بكونه مجهول الصفة فقط ، والمنكوحة ليست مبيعة ، وإن كانت مجهولة الصفة . وإبطال التعليل ببعض أوصاف العلة لا يكون إبطالا بجملة العلة . نعم . إن بين المعترض أنه لا تأثير للوصف الذى وقع به الاحتراز عن النقض في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمة إلى الوصف الاخر . فالمستدل بين أمرين بين أن يبقى مصرا على التعليل بمجموع الوصفين . وبين أن يترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض : فان كان الأول . فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التأثير لا بالنقض . وإن كان الثانى فقد بطل التعليل بالنقض لكونه وارداً على كل العلل . فان قيل الوصف المحذوف وإن لم يكن مناسبا . ولا له تأثير فى إثبات الحكم المعلل لا بانفراده . ولا مع ضميمة الى غيره . فلا يمتنع أخذه في التعليل لفائدة الاحتراز عن النقض . وانما يخرج عن التعليل . أن لو تعري عن الفائدة بالكلية . وليست الفائدة منحصرة في المناسبة على ما تقدم

قلنا : فائدة الاحتراز به عن النقض متوقفة على كونه من أجزاء العلة . حتى إنه لو لم يكن من أجزاء العلة . لكانت العلة ماوراءه . والنقض إذذاك يكون واردا عليها . وكونه من أجزاء العلة يتوقف على إمكان الاحتراز به عن النقض . وهو دور ممتنع

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا فى اشتراط العكس فى العلل الشرعية : فأثبته قوم . ونفاه أصحابنا والمعتزلة

وقبل الخوض في الحجاج . لابد من بيان أقسام العكس . واختلاف الاصطلاحات فيه . وتعيين محل النزاع منها فنقول . أما العكس فى اللغة فمأخوذ من رد أول الأمر الى آخره . وآخره الى أوله . وأصله شد رأس البعير بخطامه الى ذراعه

وأما في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوما . والملزوم لازما . مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والايجاب وذلك كقول القائل في عكس القضية الحملية اذا كانت موجبة كلية . كقولنا (كل انسان حيوان) أو جزئية . كقولنا (بعض الانسان حيوان) (بعض الحيوان انسان) أو كلية سالبة . كقولنا (لاشيء من الانسان بحجر) (لاشيء من الحجر بانسان) وعلى قياسه عكس القضية الشرطية

وأما فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين . فقد يطلق العكس باعتبارين : الاول منهما مثل قول الحنفى : لما لم يجب القتل بصغير المثقل . لم يجب بكبيره . بدليل عكسه في المحدد . وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وهو باطل . فانه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وان تخصص وجوبه فى المثقل بالكبير منه . وأما الثانى فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ، والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا

والمختار فيه انما هو التفصيل وهو أن جنس الحكم المعلل . اما أن لا يكون له سوى علة واحدة . أو أنه معلل بعلل فى كل صورة بعلة . فان كان الاول وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص فى النفس بالقتل العمد العدوان . فانه لاعلة له سواه فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته ، لا لانه يلزم من نفى العلة الواحدة نفي الحكم . بل لان الحكم لا بد له من دليل . ولا دليل . وان كان الثانى كما فى تعليل اباحة الدم بالقتل العمد العدوان . والردة عن الاسلام والزنا فى الاحصان . وقطع الطريق . وتعليل نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغائط . فلا شك أنه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة أخرى . وانما يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلل

هذا فى جنس الحكم المعلل . وأما آحاد أشخاص الحكم فى آحاد الصور . فانه يمتنع تعليله بعلتين على ما يأتى تقريره . وانما يكون معللا بعلة واحدة على طريق البدل . فلا يلزم من نفى العلة المعينة نفيه لجواز وجود بدلها لما سبق

فان قيل : وان كان الحكم معللا بعلة واحدة . ولا علة له سواها . فهى دليل عليه . فكانت مشابهة للدليل العقلي في العقليات . ولا يلزم من نفي الدليل فى العقليات نفى المدلول . ولهذا فان الصنعة دليل وجود الرب تعالى . ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذلك العلة الشرعية

قلنا : العلة . وان كانت دليل الحكم . فلا نعنى بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه فى نفسه . بل انتفاء العلم أو الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح فى الدليل ولا دليل . وكذلك الحكم في الصنعة مع الصانع

المسألة الثانية عشرة

اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل . في كل صورة بعلة . واختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معا . فمنهم من منع ذلك مطلقا كالقاضي أبي بكر وامام الحرمين ومن تابعهما ومنهم من جوز ذلك مطلقا . ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة . فجوزه في المنصوصة . ومنع منه في المستنبطة . كالغزالي ومن تابعه

والمختار انما هو المذهب الاول . وذلك . لانه لو كان معللا بعلتين . لم يخل اما أن تستقل كل واحدة بالتعليل . أو أن المستقل بالتعليل احداهما دون الاخرى . أو أنه لا استقلال لواحدة منهما . بل التعليل لا يتم الا باجتماعهما

لا جائز أن يقال بالاول . لان معنى كون الوصف مستقلا بالتعليل أنه علة الحكم دون غيره . ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منهما . وهو محال وان كان الثاني أو الثالث . فالعلة ليست الا واحدة . وعلى هذا فلا فرق بين أن تكون العلة في محل التعليل بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة

فان قيل : نحن لا نفسر استقلال العلة بأن الحكم ثبت بها لا غير ، ليلزمنا ما قيل ، بل معنى استقلالها أنها لو انفردت لكان الحكم ثابتا لها ولا أثر لانتفاء غيرها ، ولا يخفى وجه الفرق بينه وبين القسمين الآخرين . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه تكون كل واحدة ، مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه ، بالنظر الى ما هو الواقع من أحكام الشرع ، وذلك أنا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد عقيب علل مختلفة ، كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة . وعند ذلك ، فاما أن يقال : العلة منها واحدة ، أو الكل علة واحدة ذات أوصاف ، أو أن كل واحدة علة مستقلة : لا جائز أن يقال بالاول ، والا فهي معينة أو مبهمة : القول بالتعيين ممتنع لعدم الأولوية ، ولما فيه من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به ، وبهذا يبطل الابهام . والقسم الثاني أيضا ، فلم يبق سوى القسم الثالث وهو الاستقلال . ودليل ثبوت مثل هذه الاحكام ، الاجماع على اباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا عدوانا . وارتد عن الاسلام . وزنى محصنا وقطع الطريق معا ، وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون ، وعلى امتناع نكاح من أولدته وأرضعته وعلى تحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة ، وعلى انتقاض الوضوء باللمس واللمس والبول والغائط معا

والجواب عن الاشكال الأول أن الكلام انما هو مفروض في حالة الاجتماع . لا في حالة الانفراد ، والتقسيم في حالة الاجتماع ، فعلى ما سبق . وأما الاحكام فالوجه في دفعها أن تقول أما اباحة قتل من قتل ، وارتد . وزنى محصنا ، وقطع الطريق ، فالعلل وان كانت فيه متعددة : فالحكم أيضا متعدد شخصا ، وان اتحد نوعا ، ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العود عن الردة الى الاسلام انتفاء الاباحة بباقي الاسباب الاخر ، ولا من انتفاء الاباحة بسبب إسقاط القصاص انتفاؤها بباقي الاسباب ، ويدل على تعدد الحكم أيضا أن الاباحة بجهة القتل العمد العدوان حق للآدمي بجهة الخلوص ، ولذلك يتمكن من اسقاطه مطلقا ، والاباحة بجهة الزنا والردة حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الآدمي ، وذلك غير متصور في شيء واحد ، وعلى تقدير الاستيفاء . فالمقدم حق

الآدمى . وهو الاباحة بجهة القصاص لان حقه مبنى على الشح والمضايقة . وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة . من حيث إن الآدمى يتضرر بفوات حقه دون البارى تعالى

وأما ثبوت الولاية على الصغير المجنون فمستندة الى الصغر لسبقه على الجنون لكون الجنون لا يعرف الا بعد حين ، وكذلك امتناع نكاح الوالدة المرضعة . فانه مستند الى الولادة دون الرضاع لسبقها عليه

وأما الوطء في حق الحائض المعتدة المحرمة فغير محرم على التحقيق وانما المحرم فى حق الحائض ملابسة الاذى ، وفى حق المعتدة تطويل العدة وفى حق المحرمة افساد العبادة وهى أحكام متعددة لانها حكم واحد

وأما المس واللمس وباقى الأسباب فالأحداث المرتبة عليها متعددة على رأى لنا . وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لارتفع الباقى ، فأحكامها أيضاً متعددة ، لأنها حكم واحد ، والنزاع انما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين ، لا فى تعليل حكمين . وعلى هذا فلا يخفى وجه التخريج لكل ما يرد من هذا القبيل

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل تكون علة لحكمين شرعيين أولا ؟

والمختار جوازه . وذلك ، لأن العلة إما بمعنى الأمارة أو الباعث

فان كانت بمعنى الامارة فغير ممتنع لا عقلا ولا شرعا نصب أمارة واحدة على حكمين مختلفين . وذلك مما لا نعرف فيه خلافا كما لو قال الشارع : جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة ونحوه

وأما إن كانت بمعنى الباعث ، فلا يمتنع أيضا أن يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين ، أى مناسباً لهما . وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ، ووجوب الحد ، وكذلك التصرف بالبيع من الاهل في المحل المرئى ، فانه مناسب لصحة البيع ولزومه

فان قيل : اذا كان الوصف مناسبا لأحد الحكمين ، فمعنى كونه مناسبا له أنه لو رتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده .

وعلى هذا ، فيمتنع أن يكون مناسبا للحكم الآخر ، لأنه لو ناسبه لكان بمعنى أن ترتيبه عليه يحصل المقصود منه ، وفى ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا به لحكم الآخر وأيضاً فانه إذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين . فاما أن يناسبهما من جهة واحدة ، أو من جهتين مختلفتين : فان كان الأول ، فهو ممتنع ، اذ الشىء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب مخالفه . وان كان الثانى فعلة الحكمين مختلفة لا أنها متحدة

والجواب عن الأول أن معنى المناسب للحكم أعم مما ذكروه . وذلك لأن المناسب ينقسم الى ما ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده ، وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير ، والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه ، وان لم يكن ذلك الحكم وافياً بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر . وعلى هذا ، فامتناع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمتنع أن يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثانى

وعن الاشكال الثانى أنه اذا عرف أن معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف حصول المقصود منه

على شرع الحكمين ، فلا يمتنع أن يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة

المسألة الرابعة عشرة

اذا كانت العلة في أصل القياس بمعنى الباعث ، كما قررناه ، فشرطها أن تكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من إثبات الحكم أو نفيه ، بحيث لا يلزم منه إثبات الحكم مع تيقن انتفاء الحكمة فى صورة ، والا كان فيه إثبات الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا ، وهو ممتنع ، ومثاله مالو قيل بأن حكمة القصاص إنما هى صيانة النفس المعصومة عن الفوات ، فمن ضبط صيانة النفس عن الفوات بالجرح لاغير ، كما يقوله أبو حنيفة ، فيلزمه شرع القصاص فى حق من جرح ميتا ضرورة وجود الضابط مع تيقن انتفاء الحكمة أو نفى الحكم مع وجود علته ، وهو ممتنع

فان قيل : وان لزم من ذلك إثبات الحكم فى صورة بدون حكمة ، وذلك الضابط فى الاصل المذكور إنما يمتنع الضبط به أن لو لم يكن له سوى حكمة واحدة ، وأما إذا جاز أن يكون الوصف الواحد ضابطاً فى كل صورة لحكمة ، فانتفاء حكمة إحدى الصورتين عن الاخرى لا يوجب أن يكون ثبوت الحكم في الصورة التى انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الفائدة ، بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة بتلك الصورة والضابط لها ، ولحكمة الحكم في الصورة الاخرى شىء واحد

قلنا : إذا اتحد الضابط فاختصاصه فى كل صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى ، إما أن يكون ذلك لذاته أو لخصص مختص بتلك الصورة ، دون الصورة الاخرى

لا جائز أن يقال بالاول ، والالزم الاشتراك بين الصورتين فى الحكمتين ضرورة اتحاد المستلزم لها

وان قيل بالثانى ، فما به التخصيص فى كل واحدة من الصورتين ، ولا وجود له فى الصورة الاخري يكون من جملة الضابط ، فالضابط للحكمتين يكون مختلفا ، وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به تخصصت كل صورة من المخصص الزائد

المسألة الخامسة عشرة

ذهب جماعة إلى أن شرط ضابط الحكمة أن يكون جامعا بحيث لا توجد الحكمة يقينا فى صورة دونه ، مصيرا منهم الى أنه لو كان كذلك فلا يخلو اما أن يثبت الحكم فى الصورة التى وجدت فيها الحكمة دون ذلك الضابط أو لا يثبت :

فان كان الاول ، فيلزم منه إدارة الحكم على الحكمة دون ضابطها ، وهو ممتنع ، لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان إثبات الحكم بالحكمة دونه

وان كان الثانى فيلزم منه إهمال الحكمة مع العلم بأن الحكم لم يثبت الا بها ، وهو ممتنع . وصورة ذلك ضبط الحنفى العمدية باستعمال الجارح ، حيث انه يلزم منه إهمال العمدية مع تيقن وجودها فيما اذا أدار حجر البزارة على رأسه ، أو ألقاه في بحر مغرق أو نار محرقة

ولقائل أن يقول : ما ذكر من المحذور انما يلزم ان لو امتنع تعليل الحكم فى صورتين بعلتين ، وهو باطل لما سبق . ومع جواز تعليل الحكم فى صورتين بعلتين ، لا يمتنع أن تكون حكمة الحكم فى الصورتين واحدة ، ولها فى كل صورة ضابط بحسب تلك الصورة ، وذلك لا يجر الى اهمال الحكمة ولا الى الغاء الضابط

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة عن ذلك الحكم فى الوجود ، وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذى عرض له الجنون بالجنون ، فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون .

والمختار امتناعه . وذلك ، لان علة حكم الاصل اما أن تكون بمعنى الباعث أو بمعنى الامارة المعرفة له

فان كان الاول ، فيلزم من تأخر العلة عن الحكم فى الوجود أن يكون الحكم ثابتا قبل ذلك : اما لا بباعث أو بباعث غير العلة المتأخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لاتحقق له مع الحكم

وان كان الثانى ، فهو ممتنع لوجهين :

الاول ما بيناه من امتناع كون العلة فى الاصل بمعنى الامارة

الثاني أنها وان كانت بمعنى الامارة فانما هو فى تعريف الحكم ، وقد عرف قبلها ، ضرورة سبقه في الوجود عليها ، وتعريف المعروف محال

فان قيل ، ماذكرتموه انما يستقيم بتقدير امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين ، والا فبتقدير تعليله بعلتين . فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متأخرة عنه

قلنا ، أما أولا فقد بينا امتناع تعليل الحكم بعلتين في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك فانما يجوز لتقدير أن لاتكون احدى العلتين متقدمة على الأخرى لما بيناه فيما تقدم

المسألة السابعة عشرة

اذا كان الحكم في الأصل نفيا ، والعلة له وجود مانع أو فوات شرط . فقد اختلفوا فى اشتراط وجود المقتضي لاثباته

والمختار اشتراطه . وذلك . لأن الأحكام انما شرعت لمصالح الخلق . فما لافائدة في اثباته . فلا يشرع . فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته . وسواء وجدت ثم حكمة تقتضى نفيه أو لم توجد . وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته . وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له . واذا كان كذلك . فما لم يوجد المقتضى للاثبات ، كان نفى الحكم للمانع أو لفوات الشرط ممتنعاً

فان قيل . لانسلم بأن وجود المقتضى من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط . فاذا استقل المانع وفوات الشرط بنفى الحكم مع وجود مايعارضه ويكسر سورته . فلأن يستقل بالنفى مع انتفاء المعارض كان أولى . وأيضا فانا لو اشترطنا وجود المقتضى ، فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، والتعارض على خلاف الأصل لما فيه من إهمال أحد الدليلين . وعند انتفاء المقتضي . لو أعملنا نفى الحكم على نفى المقتضي مع تحقق مايناسب نفى الحكم من المانع أو فوات الشرط . لزم منه إهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفى الحكم به . وهو خلاف الأصل

قلنا ، جواب الاشكال الاول أنه لايلزم من انتفاء الحكم بالمانع وفوات الشرط . مع وجود المقتضى المشترط . فى إعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط إعماله

وجواب الثانى أنه وان لزم من وجود المقتضى التعارض بينه وبين المانع أو فوات الشرط ، فهو

أهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط إعماله . على ماحققناه . ولهذا كان نفى الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة . ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضى ، وبتقدير انتفاء المقتضى فنفى الحكم له دون ماظهر من المانع وفوات الشرط وان أفضى الى الغاء مناسبة المانع وفوات الشرط مع اعتباره . الا أنه أولى من انتفائه للمانع أو فوات الشرط . ولهذا . وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفى عند عدم المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفى مع القائلين بامتناع تخصيص العلة . فكان النفى له أولى

ولا يمكن أن يقال باحالة النفى على نفى المقتضي والمانع معاً لانه لايخلو اما أن يكون كل واحد مستقلا بالنفى أو أن المقتضى للنفى الهيئة الاجتماعية منهما ، وهما بمنزلة أجزاء العلة النافية : لاسبيل الى الاول لما بيناه من امتناع تعليل الحكم الواحد فى صورة واحدة بعلتين مستقلتين . ولا سبيل الى الثاني لأن نفى المقتضي بتقدير انتفاء معارضه مستقل بالنفى اجماعا ، وفيه اخراج المستقل عن الاستقلال . وهو ممتنع . واذا ثبت أنه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضى . فلا بد من بيانه بطريق تفصيلي يدل على وجوده وعليته بما يساعد من الادلة . وان اتفق أن كان الشارع قد نص على نفى الحكم . فهو دليل ظاهر على وجود المقتضى . لانه لو لم يكن المقتضى موجوداً . كانت فائدة التنصيص على النفى التأكيد لاستقلال نفى المقتضى بالنفى . والاصل أن يحمل كلام الشارع على فائدة التأسيس . لكونها أصلا . وانما يتم ذلك بالنظر الى وجود المقتضى

فان قيل : اعتقاد وجود المقتضى حملا للكلام على فائدة التأسيس يلزم منه نفى الحكم مع وجود ما يقتضيه . وهو خلاف الاصل . وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضى مع كونه خلاف الاصل دفعا لمحذور حمل الكلام على فائدة التأكيد . أولى من العكس

قلنا : بل المحذور اللازم من نفى الحكم مع وجود مايقتضيه مخالفة المقتضي لاغير . وهو غالب فى الشرع . ومحذور التأكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة ماظهر من مناسبة المانع واعتباره . مع أن الغالب من حال الشارع اعتبار المناسبات . لاإلغاؤها . ولا يخفى أن التزام محذور عهد التزامه فى الشرع غالبا وليس فيه التزام محذور آخر ، أولى من التزام محذور لم يعهد التزامه فى الشرع غالباً وفيه التزام محذور آخر

المسألة الثامنة عشرة

يجب أن لاتكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما ترجع على الحكم الذى استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة فى باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء ، لما فيه من رفع وجوب الشاة . وان ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به . وأن لاتكون طردية محضة كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه . لما بيناه من أن العلة فى الأصل لاتكون الا بمعنى الباعث ، والوصف الطردى لايكون باعثا . ولأن الحكم فى الفرع انما يثبت بما غلب على الظن أن الحكم في الاصل ثابت له ، وذلك غير متصور فى الوصف الطردى ، وأن لايكون لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع لما يأتي تقريره ، وأن لاتكون مخالفة للنص الخاص أو للاجماع ، وهذا كله من الشروط المتفق عليها

وقد

وقد اشترط فيها أن لاتكون مخصصة لعموم القرآن، وقد أبطلناه فيما تقدم، وأن لاتعارضها علة أخرى تقتضى نقيض حكمها، وإنما يصح ذلك أن لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها وممتنعة التخصيص، وقد عرف ما فى ذلك، وأن لاتتضمن زيادة على النص، وانما يصح ذلك أن لو كانت الزيادة منافية لمقتضي النص، وان تكون منتزعة من أصل مقطوع بحكمه، وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على أصل حكمه ثابت بدليل مظنون، وأن لاتكون مخالفة لمذهب الصحابى، وليس كذلك لجواز أن يكون مذهب الصحابى مستنداً الى علة مستنبطة من أصل آخر، الا أن تكون علته مع ظهورها راجحة، وأن يكون وجودها فى الفرع مقطوعاً به، وليس كذلك، لان وجودها أحد ما يتوقف عليه الحكم فى الفرع، فكان الظن كافياً فيه، كما فى وجودها فى الأصل، وفى كونها علة، وفي نفى المعارض عنها في الأصل والفرع وبالجملة فهذه الشروط فى محل الاجتهاد

المسألة التاسعة عشرة

اتفقوا على أن نصب الوصف سبباً وعلة من الشارع، وأن دليله لابد وان يكون شرعياً وسواء كان كونه سبباً وعلة وحكماً شرعياً، أو لم يكن، كما سبق وجه الكلام فيه، وإنما اختلفوا فى الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس: فذهب بعض أصحابنا إلى أن شرطه أن لايكون متناولا لاثبات الحكم فى الفرع، وذلك كما لو قال الشافعى فى مسألة الفواكه (مطعوم) فجري فيه الربا قياساً على البر، ثم دل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام (لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل) فانه وإن كان دليلا على كون الطعم علة بالايماء فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه. وربما كان الدليل الدال على العلة متناولا لحكم الفرع بخصوصه، دون حكم الاصل، وذلك كما لو قال الحنفى فى مسألة الخارج من غير السبيلين (خارج نجس) فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين. ثم دل على كون الخارج النجس علة للنقض بقوله، عليه السلام (من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة) فان القيء والرعاف والمذى من حيث هو خارج، نجس مناسب لنقض الوضوء، فترتيب الحكم عليه فى كلام الشارع يدل على التعليل به، كما يأتى في طرق إثبات العلة، ولكنه مع ذلك متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الأصل وإنما شرطوا امتناع ذلك مصيراً منهم إلى أنه إذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه، فالاستدلال بالعلة علي الحكم على وجه لابد من إثباتها بدليل يستقل باثبات الحكم المتنازع فيه، يكون تطويلا بلا فائدة، فليعدل اليه أولا

ولقائل أن يقول: الاستدلال بالعلة المثبتة بالنص المتناول لحكم الفرع وإن أفضى إلى التطويل، فحاصله يرجع إلى مناقشة جدلية، وليس ذلك مما يقدح فى صحة القياس المذكور، ولايكون قادحاً فى المقصود، وقد ينقدح عنه جواب آخر في بعض الصور، وهو عند ما إذا كان العام الدال على حكم الفرع قد خص فى صورة، وكان المستدل ممن يرى أن العام بعد التخصيص لايبقى حجة إلا فى أقل الجمع، فله أن يقول: إنما لم أتمسك بعموم النص فى إثبات حكم الفرع، لعدم مساعدة الدليل على إدراج الفرع فيه، وذلك لايمنع من التمسك به فى إثبات العلة، ولو فى صورة واحدة، ومهما كان كذلك، لزم إثبات الحكم بتلك العلة في أى صورة وجدت، ولذلك وقع التمسك به في إثبات العلة دون الحكم

المسألة العشرون

اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه ، هل هو ثابت بالعلة أوالنص فقالت الشافعية إنه ثابت بالعلة ، وقالت الحنفية انه ثابت بالنص ، محتجين على ذلك بأمور ثلاثة :

الاول أن الحكم فى الاصل مقطوع به ، والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع به لايكون ثابتاً بالمظنون

الثانى ان العلة مستنبطة من حكم الأصل ، ومتفرعة عليه ، وتابعة له فى الوجود ، فلوكان الحكم ثابتا بها ، لكان الأصل ثابتا لابمالاثبوت له دون ثبوته ، وهو دور

الثالث أنه قد يثبت الحكم تعبداً من غير علة ، فلوكان ثابتاً بالعلة ، لما ثبت مع عدمها

واعلم أن الخلاف فى هذه المسالة آيل الى اختلاف في اللفظ . وذلك أن قول أصحابنا بأن الحكم ثابت بالعلة ، لايريدون به أن العلة معرفة له بالنسبة الينا ضرورة أنها مستنبطة منه ، وأنها لاتعرف دون معرفته ، وانما يريدون به أنها الباعثة للشارع على اثبات الحكم فى الأصل ، وأنها التى لأجلها أثبت الشارع الحكم ، وأصحاب أبى حنيفة غير منكرين لذلك ، وحيث قالت الحنفية ان العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثة ، وانما أرادوا بذلك أنها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة الينا ، وأصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف فى المعنى ، بل فى اللفظ

القسم الثالث

فى شروط الفرع وهى خمسة

الشرط الاول أن يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس ، على رأى القائلين بجواز تخصيص العلة ، ليكون القياس مفيدا

الشرط الثانى أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل ، إما فى عينها ، كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، أوفى جنسها ، كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل ، لأن القياس على ماتقدم إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل . فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها فى صفة عمومها ولا خصوصها ، فلم تكن علة الاصل فى الفرع ، فلايمكن تعدية حكم الأصل إلى الفرع

الشرط الثالث أن يكون الحكم فى الفرع مماثلا لحكم الاصل فى عينه ، كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين المثقل والمحدد ، أو جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها ، قياسا على إثبات الولاية فى مالها ، فان المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لاعينها ، ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلا . وذلك ، لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا لذاته ، بل لما يفضى إليه من مقاصد العباد ، وسواء ظهر المقصود أولم يظهر فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل ، علمنا أن ما يحصل به من المقصود مثل مايحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة ، فيجب إثباته

وأما إذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل مع انه الوسيلة إلى تحصيل المقصود ، فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب أن يكون مخالفا لافضاء حكم الاصل اليها . والمخالفة بينهما فى الافضاء إما أن تكون بزيادة فى إفضاء حكم الأصل اليها . أو فى إفضاء حكم الفرع .

فان كان الاول ، فلايلزم من شرع الحكم فى الاصل رعاية لأصل المقصود وزيادة الافضاء اليه

شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة الافضاء اليه ، لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة فى نظر العقلاء وأهل العرف

وإن كان الثانى فهو ممتنع ، لانا أجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع فى الاصل

وعند ذلك ، فتنصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع يدل على أن حكم الاصل أفضى الى المقصود من حكم الفرع و إلا فلو كان حكم الفرع أفضى إلى المقصود من حكم الأصل ، لكان أولى بالتنصيص عليه ، فان قيل ماذكرتموه فرع تصور الاختلاف فى الاحكام الشرعية ، وليس كذلك ، وذلك لان حكم الله هو كلامه وخطابه ، وذلك مما لا اختلاف فيه ، و إنما الاختلاف فى تعلقاته ومتعلقاته وحكم الشارع بالوجوب لا يخالف حكمه بالتحريم من حيث هو حكم الله وكلامه . وإن وقع الاختلاف في أمر خارج ، كالذم علي الفعل ، والذم علي الترك ، بسبب اختلاف محل الخطاب . ولا يخفى أن اختلاف محل الخطاب غير موجب لاختلاف الحكم في نفسه ، بدليل اشتراك الصوم والصلاة فى حكم الوجوب ، والقتل والزنا فى التحريم

وإن سلمنا تصور الاختلاف فى نفس الحكم الشرعي ، ولكن ما المانع أن يكون إفضاء حكم الفرع إلى المقصود أتم من إفضاء حكم الاصل اليه

قولكم. لوكان كذلك ، لكان التنصيص عليه في الاصل أولى ، إنما يلزم أن لو لم تكن فائدة التنصيص على حكم الاصل لقصد التنبيه بالادنى على الاعلى ، وبتقدير أن لايكون ذلك مقصودا للشارع ، فانما لم ينص عليه لاحتمال أن يكون ذلك لمانع مختص به ، لاوجود له فى حكم الاصل

والجواب عن السؤال الاول أنه ليس حكم الشارع عبارة عن مطلق كلامه وخطابه ، ليصح ماقيل بل الخطاب المقيد بتعلق خاص كما بيناه في حد الحكم. واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم فالتعلقات مختلفة ، و يلزم من اختلافها اختلاف الاحكام

وعن الثاني أنه لوكانت فائدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص عليه التنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة ، لا بالقياس ، ولجاز إثباته في الاصل وهو ممتنع

قولهم . إنما لم ينص عليه لاحتمال اختصاصه بمانع

قلنا . المانع إما أن يكون من لوازم صورة الاصل ، اومن لوازم مثل حكم الفرع ، اومن لوازم اجتماع الامرين

فان كان الاول ، فيلزم منه امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل بطريق الاولى ، ضرورة كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع ، على ماوقع به الفرض

وان كان الثانى فيلزم منه امتناع ثبوته فى الفرع ايضا ضرورة أن ما هو المانع من اثباته فى الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم

وان كان الثالث ، فالاصل عدمه

الشرط الرابع أن لايكون حكم الفرع منصوصا عليه ، وإلا ففيه قياس المنصوص على المنصوص ، وليس أحدهما بالقياس على الآخر أولى من العكس . وهذا مما لا نعرف خلافا بين الاصوليين في اشتراطه

الشرط الخامس أن لايكون حكم الفرع متقدما علي حكم الاصل ، وذلك كما لو قاس الشافعى الوضوء على التيمم فى الافتقار الى النية ، لانه يلزم منه أن يكون الحكم فى الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة فى قياسه علة ، ضرورة كونها مستنبطة من حكم متأخر عنه ، اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الالزام

للخصم ، . لا بطريق مأخذ القياس . وقد شرط قوم أن يكون الحكم فى الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا . وهو باطل فان الصحابة قاسوا قوله (أنت على حرام) على الطلاق واليمين والظهار . ولم يوجد فى الفرع نص ، لا جملة ولا تفصيلا

الباب الثانى

في مسالك إثبات العلة الجامعة في القياس

المسلك الاول . الاجماع — وهو أن يذكر ما يدل على اجماع الامة فى عصر من الاعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل ، إما قطعا ، أوظنا ، فانه كاف في المقصود . وذلك . كاجماعهم علي كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير ، فى قياس ولاية النكاح علي ولاية المال

فان قيل . فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا ، فكيف يسوغ الخلاف معها فى مسائل الاجتهاد ؟ قلنا . بأن يكون وجودها ظنيا فى الاصل أو الفرع . وأما ان كان وجودها فيهما مع كونها مقطوعا بعليتهما ، فلا

المسلك الثانى . النص الصريح — وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة علي التعليل بالوصف بلفظ موضوع له فى اللغة ، من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال . وهو قسمان .

الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة أو سببا للحكم الفلانى ، وذلك ، كما لو قال . العلة كذا ، أو السبب كذا

القسم الثانى ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وإن والباء

أما (اللام) فكقوله تعالى « أقم الصلوة لدلوك الشمس » أى زوال الشمس . وكقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » وكقوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة) أى القوافل السيارة . وذلك يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت عليه (اللام) لتصريح أهل اللغة بانها للتعليل

وأما (الكاف) فكقوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء) أى كي لا تبقي الدولة بين الاغنياء . بل تنتقل الى غيرهم

وأما (من) فكقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا علي بنى اسرائيل)

وأما (إن) فكقوله عليه السلام فى قتلى أحد (زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيامة ، وأوداجهم تشخب دما ، اللون لون الدم ، والريح ريح المسك) وكقوله عليه السلام فى حق محرم وقصت به ناقته ، لاتخمروا رأسه ، ولاتقربوه طيبا ، فانه يبعث يوم القيامة ملبيا

وأما (الباء) فكقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون)

فهذه هي الصيغ الصريحة فى التعليل ، وعند ورودها يجب اعتقاد التعليل . إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل فتكون مجازاً فيما قصد بها وذلك فى (اللام) كما لو قيل . (لم فعلت كذا ؟) فقال (لاني قصدت أن أفعل) وكما فى قول القائل (أصلى لله) وقول الشاعر (لدوا للموت وابنوا للخراب) فقصد الفعل لايصلح أن يكون علة للفعل وغرضا له . وكذلك ذات الله تعالى لا تصلح أن تكون علة للصلاة ، ولا الموت علة للولادة ولا الخراب علة للبناء ، بل علة الفعل ما يكون باعثا على الفعل ، وهى الاشياء التى تصلح أن تكون بواعث . وكما فى قوله تعالى (يخربون بيوتهن بأيديهم وأيدى المؤمنين)

(ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته ، فليست المشاقة علة لخراب البيت ، اللهم إلا أن يحمل لفظ الخراب على استحقاق الخراب ، أو على استحقاق العذاب ، فانه يكون معللا بالمشاقة

المسلك الثالث :— ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء،

وذلك بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل، وهو ستة أقسام

القسم الاول — ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب فى كلام الله أو رسوله أو الراوي عن الرسول

أما فى كلام الله تعالى فكما فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »

وأما في كلام رسوله فكقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة ، فهى له » وقوله « ملكت نفسك فاختارى »

وأما فى كلام الراوى فكما فى قوله : سها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسجد ، وزنا ماعز ، فرجمه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وذلك في جميع هذه الصور يدل على أن مارتب عليه الحكم (بالفاء) يكون علة للحكم لكون (الفاء) فى اللغة ظاهرة فى التعقيب : ولهذا فانه لو قيل « جاء زيد فعمرو » فان ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة ، ولزم من ذلك السببية لأنه لامعني لكون الوصف سبباً ، إلا ماثبت الحكم عقيبه ، وليس ذلك قطعاً ، بل ظاهراً ، لأن (الفاء) فى اللغة قد ترد بمعنى الواو فى إرادة الجمع المطلق ، وقد ترد بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة ، كما سبق تعريفه . غير أنها ظاهرة في التعقيب ، بعيدة فيما سواه . وهذه الرتب متفاوتة ، فأعلاها ما ورد فى كلام الله تعالى ، ثم ماورد في كلام رسوله ، ثم ماورد فى كلام الراوى ، وسواء كان فقيهاً أولم يكن لكنه إن كان فقيهاً كان الظن بقوله أظهر ، وإذالم يكن فقيها . وإن كان فى أدنى الرتب ، غير أنه مغلب على الظن ، لأنه إذا قال سها رسول الله ﷺ فسجد ، فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بكون (الفاء) موضوعة للتعقيب ، أنه لولم يفهم أن السهو سبب فى السجود والا لما رتب السجود على السهو بالفاء ، لما فيه من التلبيس بنقل مايفهم منه السببية ، ولا يكون سبباً ، بل ولما كان تعليقه للسجود بالسهو أولى من غيره

القسم الثاني — مالو حدثت واقعة ، فرفعت إلى النبي عليه السلام ، فحكم عقيبها بحكم ، فانه يدل على كون ماحدث علة لذلك الحكم

وذلك كما روى أن أعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : هلكت وأهلكت . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت ؟ فقال واقعت أهلى فى نهار رمضان عامداً . فقال له ، عليه السلام . اعتق رقبة . فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق

وذلك لأنا نعلم أن الأعرابى إنما سأل النبي صلى الله عليه وسلم ، عن واقعته لبيان حكمها شرعا ، وأن النبي عليه السلام ، إنما ذكر ذلك الحكم فى معرض الجواب له ، لانه ذكره ابتداء منه لما فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ، وكل ذلك وإن كان ممكنا ، إلا أنه على خلاف الظاهر . وإذا كان جوابا عن سؤاله ، فالسؤال الذى عنه الجواب يكون ذكره مقدراً فى الجواب فى كلام المجيب ، فيصير كانه قال . واقعت فكفر . وقد عرف أن الوصف إذا رتب

الحكم عليه فى كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقا ، فانه يكون علة ، فكذلك اذا كان الحكم مرتبا عليه بفاء التعقيب تقديراً

ولهـذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذى قبـله ، وان كان دونه في الظهـور والدلالة ، لكون (الفاء) فيـه مقـدرة ، وفي الأول محققة ، ولاحتمال أن يكون قد بدأ به لاعن قصد الجواب ، وذلك ، كما لو قال العبد لسيده : قد طلعت الشمس أو غربت . فقال له . اسقنى ماء فانه لايفهم منه الجواب لسؤاله ، ولا التعليل ، بل هو أمر له ابتداء بسقي المـاء وعدول عن السؤال بالكلية ، اما لذهوله عن السؤال أو لعدم الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض به . غير أن هذا الاحتمال ، وان كان منقدحا ههنا ، فهو بعيد فى حق النبي ، عليه السلام ، فيما فرض السؤال عنه ، اذ الغالب عدم الذهول ، وأنه انما قصد الجواب حتى لايكون مؤاخراً للبيان عن وقت الحاجة ، مع كونه خلاف الظاهر

القسم الثالث — أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لولم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة ، ومنصب الشارع ممـا ينزه عنه . وذلك ، لأن الوصف المذكور اما أن يكون مذكورا مع الحكم فى كلام الله تعالى ، أوكلام رسوله

فان كان فى كلام الله تعالى ، وقدرنا أنه لولم يقدر التعليل به ، فذكره لايكون مفيداً ، ولا يخفى أن ذلك غير جائز فى كلام الله تعالى اجماعا ، نفيا لما لايليق بكلامه عنه

وان كان ذلك في كلام رسوله ، فلا يخفى أن الأصل انما هو انتفاء العبث عن العاقل فى فعـله وكلامه ، ونسبة مالا فائدة فيه اليه ، لكونه عارفا بوجوه المصالح والمفاسد ، فلا يقدم فى الغالب على مالا فائدة فيه . واذا كان ذلك هو الظاهر من آحاد العقلاء فمن هو أهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحى عليه وتشريع الأحكام ، أولى

واذا عرف ذلك ، فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور فى كلامه مع الحكم علة له

وهذا القسم على أصناف . وذلك لأن الشارع اما أن يذكر ذلك ابتداء من غير سؤال أو بعد السؤال فان كان من غير سؤال فهو الصنف الاول وذلك كما فى حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث توضأ ، عليه السلام ، بماء كان قد نبذ فيه تميرات لاجتناب ملوحته ، فقال « ثمرة طيبة وماء طهور » فانه يدل على جواز الوضوء به . ولا كان ذكره ضائعا . لكون ماذكر ظاهرا غير محتاج الى بيان

وان كان مع السؤال ، فلا يخلو إما أن يذكر ذلك الوصف فى محل السؤال أوفي غيره : فان كان فى محل السؤال ، فهو الصنف الثانى ، وذلك كما روى عنه عليه السلام ، انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر ، فقال النبي صلي الله عليه وسلم (أينقص الرطب إذ يبس ؟ فقالوا . نعم . فقال . فلا اذا) فهذا وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من ترتيبه الحكم على الوصف بالفاء واقترانه بحرف (اذا) وهي من صيغ التعليل ، غير انا لو قدرنا انتفاء هذين لبقي فهم التعليل بالنقصان بحاله نظرا الى انه لو لم يقدر التعليل به ، لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد

وان كان فى غير محل السؤال ، وهو ان يعدل فى بيان الحكم الي ذكر نظير لمحل السؤال ، فهو الصنف الثالث وذلك كما روى عنه ، عليه السلام ، أنه لما سألته الجارية الخثعمية ، وقالت . يارسول الله إن أبى أدركته الوفاة ، وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال ، عليه السلام أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيته ، اكان ينفعه ذلك فقالت . نعم قال فدين الله أحق بالقضاء . فالخثعمية إنما سألت عن الحج ، والنبي عليه السلام ، ذكر دين الآدمي والحج من حيث هو دين ، نظير لدين ادلآمى ،

فذكره لنظير المسؤل عنه ، مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به ، وإلا كان ذكره عبثاً

ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ، أن يكون المسؤل عنه أيضا علة لمثل ذلك الحكم ، ضرورة المماثلة . وما مثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس . فكأنه نبه على الأصل ، وعلى علة حكمه ، وعلى صحة إلحاق المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها

وليس من هذا القبيل ما مثل به بعض الأصوليين ، وذلك كما روي عن عمر أنه سأل النبي ، عليه السلام عن قبلة الصائم : « هل تفسد الصوم ؟ فقال عليه السلام : أرأيت لو تمضمضت ، أكان ذلك يفسد الصوم ؟ فقال : لا » وذلك لأن النبي عليه السلام ، إنما ذكر ذلك بطريق النقض ، لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم ، لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم ، فنقض النبي ، عليه السلام ، ذلك بالمضمضة ، فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم ، وليست مفسدة للصوم ، أما أن يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد ، فلا . وذلك لأن كون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم ، ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعا من الافطار ، بل غايته أن لا يكون مفطراً ، فكان الأشبه بما ذكره النبي ، عليه السلام ، أن يكون نقضا ، لا تعليلا

وأيضا فان الأصل أن يكون الجواب مطابقا للسؤال ، لازائداً عليه ولا ناقصا عنه : أما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها . وأما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل . وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا ؟ فالجواب المطابق إنما يكون بما يدل على الافساد أوعدمه ، وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه ، فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال ، بخلاف النقض ، فانه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة ، فكان جوابا مطابقا للسؤال

القسم الرابع — أن يفرق الشارع بين أمرين فى الحكم بذكر صفة ، فان ذلك يشعر بأن تلك الصفة هى علة التفرقة في الحكم ، حيث خصصها بالذكر دون غيرها ، فلو لم تكن علة ، لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ ، وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه

وذلك منقسم الى ما يكون حكم أحد الأمرين مذكورا فى ذلك الخطاب دون ذكر الآخر ، وإلى ما لا يكون مذكورا فيه :

الأول كما في قوله ، عليه السلام « القاتل لا يرث » فانه خصص القاتل بعدم الميراث ، بعد سابقة إرث من يرث

والثانى فمنه ما تكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء ، كقوله « لا تبيعوا البر بالبر » الى قوله « فاذا اختلف الجنسان ، فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » ومنه ما يكون بالغاية ، كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ومنه ما يكون بالاستثناء كقوله تعالى « فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون » ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » ومنه أن يستأنف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ، كقوله ، عليه السلام ، « للراجل سهم ، وللفارس ثلاثة أسهم »

القسم الخامس — أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام لبيان مقصود ، وتحقيق مطلوب ، ثم يذكر في أثنائه شيئا آخر ، لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب ، لم يكن له تعلق بالكلام ، لا بأوله ولا بآخره ، فانه يعد خبطا فى اللغة واضطرابا فى الكلام ، وذلك مما تبعد نسبته إلى الشارع ، وذلك كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله

وذروا البيع »فالآية إنما سيقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع . فلو لم يعتقد كون النهى عن البيع علة للمنع عن السعى الواجب إلى الجمعة ، لما كان مرتبطا بأحكام الجمعة ، وما سيق له الكلام ، ولا تعلق به ، وذلك ممتنع ، لما سبق . وقوله تعالى « وذروا البيع » وإن كانت صيغته صيغة أمر ، إلا أنه فى معنى النهي إذ النهى طلب ترك الفعل . وقوله تعالى « وذروا البيع » طلب لترك البيع ، فكان نهيا

القسم السادس — أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً كقوله عليه السلام « لا يقضى القاضى. وهو غضبان » فانه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال . وكذلك اذا قال : أكرم العالم ، وأهن الجاهل ، فانه يسبق الى الفهم منه أن العلم علة للاكرام. والجهل علة للاهانة وذلك لوجهين

الأول ما ألف من عادة الشارع من اعتبار المناسبات دون إلغائها ، فان قرن بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً غلب على الظن اعتباره له

الثانى ماعلمنا من حال الشارع أنه لا يرد بالحكم خليا عن الحكمة إذ الاحكام إنما شرعت لمصالح العبيد ، وليس ذلك بطريق الوجوب . بل بالنظر الى جرى العادة المألوفة من شرع الأحكام ، فاذا ذكر مع الحكم وصفاً مناسباً . غلب على الظن أنه علة له الا أن يدل الدليل على أنه لم يرد به ما هو الظاهر منه . فيجوز تركه . وذلك ، كما فى قوله (لا يقضى القاضى وهو غضبان) فانه وان دل بظاهره على أن مطلق الغضب علة لجواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على أن مطلق الضب ليس بعلة ، بل الغضب المانع من استيفاء النظر . وإذا عرفت أقسام الوصف المومى اليه ترتب عليه النظر فى مسألتين

المسالة الاولى

اختلف الاصوليون فى اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه : فأثبته قوم ، ونفاه آخرون . كالغزالى واتباعه

حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف . ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره (أكرم الجاهل وأهن العالم) قضي كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ، ولا أن أمره باهانة العالم لعلمه ، وان ذلك لا يصلح للتعليل . نظراً الى أن تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل

وأيضا فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم اما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة ، وإما بحكم الاتفاق على رأى أصحابنا ، وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر

وما يعلم قطعاً أنه لا مناسبة فيه . ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به

والمختار أن تقول أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة . لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضاً . وأما ماسواه من الأقسام فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مناسبة فيه ، الا أن تكون العلة بمعنى الباعث ، وأما بمعنى الامارة والعلامة فلا

وعلى هذ ، فما ذكروه من الحجة على امتناع التعليل بالوصف الطردى إنما يصح أن لو قيل ان التعليل بالوصف الطردي بمعني الباعث ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الامارة والعلامة

وعلى هذا ، فلا امتناع في جعل الجهل علامة على الاكرام ، والعلم علامة على الاهانة ، اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره

المسألة الثانية

اتفقوا على صحة الايماء فيما إذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابق ذكرها . وأما إذا كان اللفظ يدل على الوصف بصريحه ، والحكم مستنبط منه ، غير مصرح به كما فى قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) فان اللفظ بصريحه يدل على الحل ، والصحة مستنبطة ، منه ووجه استنباط الصحة منه أنه لو لم يكن البيع صحيحاً ، لم يكن مثمراً ، إذ هو معنى نفى الصحة وإذا لم يكن مثمراً مفيداً ، كان تعاطيه عبثاً ، والعبث مكروه ، والمكروه لايحل وعند ذلك ، فيلزم من الحل الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة . وهذا مما اختلف فى كونه مومى إليه فذهب قوم إلى امتناع الايماء تمسكا منهم بأن الايماء إنما يتحقق إذا دل اللفظ بوضعه على الوصف والحكم كما سبق من الأمثلة . وأما اذا دل على الوصف بالوضع ، وكان الحكم مستنبطاً منه ، فلا يدل ذلك على كونه مومى إليه ، كما إذا دل اللفظ على الحكم بوضعه ، وكان الوصف مستنبطاً منه ، فانه لا يدل على الايماء إلى الوصف ، وذلك كما في قوله ، عليه السلام « حرمت الخمرة لعينها » فانه يدل على الحكم ، وهو التحريم وضعاً ، والشدة المطربة علة مستنبطة منه ، وليست مومى إليها

وذهب المحققون إلى كونه مومى اليه ، وهو الحق . وذلك ، لانه إذا كان اللفظ بصريحه يدل على الوصف ، وهو الحل ، والصحة لازمة له لما تقرر ، فاثبات الحل وضعاً يدل على إرادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل ، فيكون ثابتا بأثبات الشارع له مع وصف الحل وإثبات الشارع للحكم مقترنا بذكر وصف مناسب دليل الايماء إلى الوصف ، كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعا ضرورة تساويهما فى الثبوت ، وإن اختلفا فى طريق الثبوت ، بأن كان أحدهما ثابتا بدلالة اللفظ وضعا ، والآخر مستنبطا من مدلول اللفظ وضعا ، لأن الايماء انما كان مستفاداً عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف ، لا من جهة كون الحكم ثابتا بطريق الوضع . وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا ، والوصف مستنبط منه . وذلك لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به ، كما في المثال المذكور ، لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح به ، ولا مناسبته لتحققه قبل شرع الحكم ، بخلاف الصحة مع الحل ، كما تقدم تحقيقه

والمعتبر فى الايماء أن يكون الوصف المومي اليه مذكوراً فى كلام الشارع مع الحكم ، أو لازما من مدلول كلامه . والامران مفقودان في الوصف المستنبط . بخلاف الحل مع الصحة

المسلك الرابع — في إثبات العلة بالسبر والتقسيم . وذلك أن يقال . الحكم الثابت فى الاصل إما أن يكون ثابتا لعلة . أو لا لعلة .

لا جائز أن يقال بالثانى . إذ هو خلاف إجماع الفقهاء . على أن الحكم لا يخلو عن علة إما بجهة الوجوب . كما قالت المعتزلة . أو لا بجهة الوجوب . كقول أصحابنا . وبتقدير جواز خلوه عن العلة . فالخلو عنها علي خلاف الغالب المألوف من شرع الاحكام . وذلك يدل ظاهراً علي استلزام الحكم فيما نحن فيه للعلة . وإذا كان لا بد له من علة فاما بأن تكون ظاهرة أو غير ظاهرة . لا جائز أن تكون غير ظاهرة ، وإلا كان الحكم تعبداً ، وهو خلاف الاصل لوجوه ثلاثة.

الاول أن إثبات الحكم بجهة التعقل أغلب من إثباته بجهة التعبد ، وإدراج ما نحن فيه تحت الغالب أغلب على الظن

الثانى أنه إذا كان الحكم معقول المعنى ، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف ، والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية

الثالث أنه إذا كان معقول المعنى ، كان أقرب الى الانقياد ، وأسرع في القبول ، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى ، وإذا كان لا بد من علة ظاهرة

فاذا قال المناظر . الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين أو ثلاثة مثلا ، لانى بحثت وسبرت ، فلم اطلع علي ما سواه ، وكان أهلا للنظر بأن كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل ، وكان عدلا ثقة فيما يقول . والغالب من حاله الصدق ، غلب علي الظن انتفاء ماسوى المذكور من الاوصاف ، أو قال الاصل عدم كل موجود سوى ماوجدمن الاوصاف المذكورة . إلا أن يدل الدليل عليه . والاصل عدم ذلك الدليل ، فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه . و إذا ثبت حصر الاوصاف فيما عينه فاذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار فى التعليل بدليل صالح مساعد له عليه ، بحيث يغلب على الظن ذلك ، فيلزم من مجموع الامرين انحصار التعليل فيما استبقاه ضرورة امتناع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة ، وامتناع ، وجود ما وراء الاوصاف المذكورة ، وامتناع إدراج المحذوف فى التعليل لما دل عليه الدليل

فان قيل لعله لم يبحث ولم يسبر ، وإن بحث وسبر ، فلعله وجد وصفا وراء ماادعى الحصر فيه ، ولم يذكره ترويجا لكلامه وان لم يجد شيئا وراء المذكور ، فلا يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم بالوصف جهل به والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه وان دل علي عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة إلى الخصم ، فانه ربما كان عالما بوجود وصف آخر وراء المذكور . وعند ذلك ، فلا ينتهض بحث المستدل دليلا فى نظر خصمه على العدم لعلمه بمنا قضته . ثم وان دل ذلك على حصر الأوصاف فيما ذكره ، فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل إنما يلزم منه انحصار التعليل فى المستبقى ان لو كان الحكم في محل التعليل معقول المعنى

وأما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا ، لأنه جاز أن يشترك المحذوف والمستبقى فى انتفاء الاعتبار وإن كان الحكم معقول المعنى ، فغاية مافى حذف الوصف المحذوف إبطال معارض العلة . ولا يلزم من ذلك صحة كون المستبقي علة ، لأن صحة العلة إنما تكون بالنظر إلى وجود مصححها ، لا بالنظر إلى انتفاء معارضها

قلنا إذا كان الباحث مسلما عدلا ، فالظاهر أنه صادق فيما أخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف آخر . وعند ذلك فالقضاء بنفى الوصف لا يكون مستنداً الى عدم العلم به . بل بناء علي الظن بعدمه ، فان الظن بعدم الشيء ملازم للبحث عن ذلك الشيء ممن هو أهله ، مع عدم الاطلاع عليه . وعند ذلك ، فالظاهر أنه لو كان الخصم يعلم وجود وصف آخر لأبرزه ، وأظهره إفحاما لخصمه . وإظهاراً لعلم مست الحاجة إلى اظهاره ، فدعوى العلم منه بوجود وصف آخر من غير بيان مع إمكان البيان ، لا يكون مقبولا لظهور العناد فيه ، ولو بين الخصم وجود وصف آخر ، فانا وان تبينا انخرام حصر المستدل به . غير أنه إذا أدرجه فى الابطال مع ما أبطل ، فانه لا يعد منقطعا فيما يقصده من التعليل بالوصف المستبقي . واذا ثبت انحصار الأوصاف فى القدر المذكور ، فلا يخفى أنه اذا أخرج البعض

عن درجة الاعتبار ، نعين انحصار التعليل في المستبقى ، فانه وان جاز أن يكون الحكم تعبدا غير أنه بعيد لما سبق تقريره . وليس القضاء بكون المستبقى علة بناء على إبطال المعارض بل على أن الحكم فى محل التعليل لابد له من علة ظاهراً . وعند ذلك ، يغلب على الظن انحصارها فى الأوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقى ، ويكون ذلك الظن مستفاداً من جملة القواعد الممهدة ، لا من نفس ابطال المعارض

هذا كله في حق المناظر

واما الناظر المجتهد فانه ، مهما غلب على ظنه شيء من ذلك ، فلا يكابر نفسه ، وكان مؤاخذاً بما أوجبه ظنه ، وعند ذلك فلا بد من بيان طرق الحذف

الأول منها أن يبين المستدل أن الوصف الذي استبقاه قد ثبت به الحكم فى صورة بدون الوصف المحذوف ، وهو ملقب بالالغاء ، وهو شديد الشبه بالعكس الذي ليس بمقبول ، وسيأتى الفرق بينهما . ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستبقى فانه لو ثبت دونه كما ثبت المحذوف ، كان ذلك إلغاء للمستبقى ايضاً ، وعند ذلك فيتبين استقلال المستبقى بالتعليل ، ومع ظهور ذلك ، فيمتنع إدخال الوصف المحذوف فى التعليل فى محل التعليل ، لأنه يلزم منه الغاء وصف المستدل فى الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف مالم يثبت كونه مستقلا ، وهو ممتنع . ويمتنع أيضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف لاغير ، لما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ماثبت استقلاله ، وهو ممتنع

لكن لقائل أن يقول . دعوى استقلال الوصف المستبقى فى صورة الألغاء بالتعليل من مجرد إثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف ، غير صحيحة . فانه لوكان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف فى صورة الالغاء كافيا في التعليل بدون ضميمة مايدل على استقلاله بطريق من طرق إثبات العلة لكان ذلك كافياً فى أصل ، القياس ، ولم يكن الى البحث والسبر حاجة ، وكذا غيره من الطرق فاذاً لا بد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق إثبات العلة ، وعند ذلك إن شرع المستدل فى بيان الاستقلال ببعض طرق إثبات العلة ، فان بين الاستقلال فى صورة الالغاء بالبحث والسبر ، كما أثبت ذلك فى الأصل الأول ، فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار ، وأمكن أن تكون أصلا لعلته ، وتبينا أن الاصل الاول لاحاجة إليه ، فان المصير لا يمكن التمسك به فى الاعتبار إلا بذكر صورة أخرى مستقلة بالاعتبار ، يكون تطويلا بلا فائدة وإن بين الاستقلال بطريق آخر ، فيلزمه مع هذا المحذور محذور آخر ، وهو الانتقال في إثبات كون الوصف . علة من طريق إلى طريق آخر وهو شنيع فى مقام النظر

الطريق الثانى — أن يكون ما يحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع عدم الالتفات اليه فى اثبات الاحكام كالطول والقصر ، والسواد والبياض ، ونحوه

الطريق الثالث — أن يكون مايحذفه من جنس ما ألفنا من الشارع الغاءه فى جنس ذلك الحكم المعلل ، فيجب الغاؤه ، وان كان مناسبا . وذلك كما فى قوله ، عليه السلام (من أعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه) فانه وان أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق ، غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والانثى فى احكام العتق ، ألغينا صفة الذكورة فى السراية ، بخلاف ماعداه من الاحكام

الطريق الرابع — إذا قال : بحثت في الوصف المحذوف ، فلم أجد فيه مناسبة ، ولا مايوهم المناسبة ،

وكان أهلا للنظر والبحث عدلا ، فالظاهر صدقه ، وأن الوصف غير مناسب ، ويلزم من ذلك حذفه ، ضرورة كون العلة فى الاصل بمعنى الباعث على ماتقرر قبل وامتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا

فان قيل البحث والسبر وان دل على عدم المناسبة في الوصف المحذوف ، فللمعترض أن يقول : بحثت في الوصف المستبقى ، فلم أجد فيه مناسبة . وعند ذلك ، فان بين المستدل المناسبة فيه ، فقد انتقل في اثبات العلة من طريقة السبر الى المناسبة . وان لم يبين ذلك ، لم يكن وصف المعترض بالحذف أولى من صف المستدل

قلنا : إن كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين ، فلا يسمع منه بعد بيان المستدل نفى المناسبة فى الوصف المحذوف ، منع المناسبة في المستبقي ، لكونه مانعاً لما سلمه ، ولا يجب على المستدل بيان المناسبة فى الوصف المستبقى . وإن لم يسبق من المعترض تسليم ذلك ، فللمستدل طريق صالح في دفع السؤال من غير حاجة الى بيان المناسبة فى الوصف المستبقي ، وهو ترجيح سبره على سبر المعترض بموافقته للتعدية . وموافقة سبر المعترض للقصور ، والتعدية أولى من القصور ، على مايأتى تقريره فى الترجيحات

المسلك الخامس — في إثبات العلة المناسبة والاحالة

ويشتمل على ثمانية فصول

الفصل الاول

فى تحقيق معنى المناسب

قال أبو زيد : المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول

وما ذكره ، وإن كان موافقاً للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء ، أى ملائم له ، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يتحققه الناظر مع نفسه ، فلا طريق للمناظر الى اثباته على خصمه في مقام النظر لامكان أن يقول الخصم : هذا مما لم يتلقه عقلى بالقبول ، فلا يكون مناسباً بالنسبة الى ، وان تلقاه عقل غيرى بالقبول ، فانه ليس الاحتجاج على بتلقى عقل غيرى له بالقبول أولى من الاحتجاج على غيرى بعدم تلقي عقلي له بالقبول ، وعلى هذا بنى أبو زيد امتناع التمسك فى اثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقران الحكم بها ، وإن لم يمتنع التمسك بذلك فى حق الناظر ، لأنه لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله

والحق فى ذلك أن يقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم . وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو اثباتا . وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط . وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فانه يصح لغة أن يقال انه مناسب له . ولا يخفى إمكان اثبات مثل ذلك فى مقام النظر على الخصم ، بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع ، كان معانداً

الفصل الثانى

في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم

المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة ، أو دفع مضرة ، أو مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالى الرب تعالى عن الضرر والانتفاع . وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لانه ملائم له ، وموافق لنفسه . ولذلك ، اذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه ، اختار وجوده على عدمه. واذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة ، فذلك إما أن يكون فى الدنيا أو فى الآخرة :

فان كان فى الدنيا ، فشرع الحكم إما أن يكون مفضياً الى تحصيل أصل المقصود ابتداء ، أو دواما أو تكميلا .

فالاول مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل فى المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق به من الملك أو المنفعة ، كما في البيع والاجارة ونحوهما

وأما الثانى فكالقضاء بتحريم القتل ، وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدواناً ، لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة

وأما الثالث ، فكالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح، فانه مكمل لمصلحة النكاح ، لا أنه محصل لاصلها لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته

وأما فى الاخرى فالمقصود العائد اليها من شرع الحكم لايخرج عن جلب الثواب ، ودفع العقاب فالاول كالحكم بايجاب الطاعات وأفعال العبادات ، لافضائه الى نيل الثواب ورفع الدرجات والثانى فكالحكم بتحريم أفعال المعاصي ، وشرع الزواجر عليها دفعاً لمحذور العقاب المرتب عليها

الفصل الثالث

فى بيان مراتب إفضاء الحكم إلى المقصود من شرع الحكم ، واختلافها

المقصود إما أن يكون حاصلا من شرع الحكم يقيناً أو ظنا ، أو أن الحصول وعدمه متساويان ، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول

أما الأول فمثاله إفضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع إلى اثبات الملك

وأما الثانى فكشرع القصاص المرتب علي القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات ، فانه مظنون الحصول راجح الوقوع ، اذ الغالب من حال العاقل انه اذا علم أنه اذا قتل قتل ، أنه لايقدم على القتل ، فتبقى نفس المجنى عليه ، إلى نظائره من الزواجر ، وليس ذلك مقطوعاً به لتحقق الاقدام على القتل ، مع شرع القصاص كثيرا

وأما القسم الثالث فقلما يتفق له فى الشرع مثال على التحقيق ، بل علي طريق التقريب ، وذلك ، كشرع الحد على شرب الخمر ، لحفظ العقل ، فان افضاءه الى ذلك متردد ، حيث إنا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه ، لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر فى العادة

ومثال القسم الرابع إفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة الى مقصود التوالد والتناسل ، فانه ، وان كان ممكنا عقلا ، غير انه بعيد عادة ، فكان الافضاء اليه مرجوحا

فهذه الاقسام الاربعة ، وإن كانت مناسبة نظراً إلى أنها موافقة للنفس ، غير أن أعلاها القسم الاول لتيقنه ، ويليه الثانى لكونه مظنونا راجحاً . ويليه الثالث لتردده ، ويليه الرابع لكونه مرجوحاً . والقسمان الاولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة . وأما القسم الثالث والرابع ، فلكون المقصود فيهما غير ظاهر ، للمساواة فى الثالث ، والمرجوحية فى الرابع . فلاتفاق واقع على صحة التعليل بهما إذا كان ذلك فى آحاد الصور الشاذة ، وكان المقصود ظاهراً من الوصف في غالب صور الجنس ، و إلا فلا . وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد . فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة ، إلا انه ظاهر فيما عداها

وعلى هذا ، فلو خلا الوصف الذى رتب عليه الحكم عن المقصود الموافق للنفس قطعا ، وان كان ظاهراً فى غالب صور الجنس ، كما فى لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية ، وشرع الاستبراء فى شراء الجارية لمعرفة فراغ الرحم ، فيما اذا اشترى الجارية ممن باعها منه فى مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غيره قطعاً ، وان كان ذلك ظاهراً فى غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور ، فلا يكون مناسبا ، ولا يصح التعليل به لان المقصود من شرع الاحكام الحكم ، فشرع الاحكام مع انتفاء الحكمة يقينا لايكون مفيدا ، فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب أبى حنيفة

الفصل الرابع

في أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه فى نفسه وذاته

وهو لا يخلو إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية ، أولا من قبيل المقاصد الضرورية

فان كان من قبيل المقاصد الضرورية فاما أن يكون أصلا ، أولا يكون أصلا

فان كان أصلا ، فهوالراجع إلى المقاصد الخمسة التى لم تخل من رعايتها ملة من الملل ، ولاشريعة من الشرائع ، وهى : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والمال ، فان حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات ، وهي أعلى مراتب المناسبات . والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضرورى خارج عنها في العادة

أما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعى الى البدع . وأما حفظ النفوس فبشرع القصاص . وأما حفظ العقول فبشرع الحد على شرب المسكر . وأما حفظ الأموال التى بها معاش الخلق ، فبشرع الزواجر للغصاب والسراق

وأما ان لم يكن أصلا فهو التابع المكمل للمقصود الضرورى . وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر ، الداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا . فان أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر ، لا بتحريم قليله ، وانما يحرم القليل للتكميل والتتميم

وأما ان لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية ، فاما أن يكون من قبيل ماتدعو حاجة الناس اليه ، أو لاتدعو اليه الحاجة

فان كان من قبيل ماتدعو اليه الحاجة ، فاما أن يكون أصلا أولا يكون أصلا

فان كان اصلا ، فهو القسم الثاني الراجع إلى الحاجات الزائدة . وذلك كتسليط الولى على تزويج الصغيرة ، لا لضرورة ألجأت اليه ، بل لحاجة تقييد الكفء الراغب ، خيفة فواته عند دعو الحاجة اليه ، بعد البلوغ لا الى خلف . وأما تسليط الولى على تربية الصغير وإرضاعه وشراء المطعوم والملبوس له ، فليس من هذا القبيل ، بل من قبيل الضروريات الأصلية التى لا تخلو شريعة عن رعايتها ، وهذا القسم فى الرتبة دون القسم الاول ، ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه ، دون القسم الاول ، وهو فى محل المعارضة ، مع ما كان من قبيل التكملة والتتمة للقسم الاول - ولهذا ، اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما

وان لم يكن أصلا ، فهو التابع الجارى مجرى التتمة والتكملة للقسم الثانى ، وذلك كرعاية الكفاءة ومهر المثل فى تزويج الصغيرة . فانه أفضى الى دوام النكاح ، وتكميل مقاصده ، وان كان أصل المقصود حاصلا دون ذلك . وهذا النوع فى الرتبة دون ما تقدم . أما بالنظر الى المقصود الذي هو من باب الضرورات والحاجات فظاهر . وأما بالنظر الي ماهو من قبيل التكملة للمقصود الضرورى ، فلكونه مكملا لما ليس بضرورى

وأما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة ، فهو القسم الثالث ، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات ، وذلك كسلب العبيد أهلية الشهادة ، من حيث إن العبد نازل القدر والمنزلة ، لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته . فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها ، جريا للناس على ما ألفوه وعدوه من محاسن العادات ، وان كان لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا زائدة ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما ، وليس هذا من قبيل سلب ولايته على الطفل فان سلب ولايته من قبيل الحاجات ، لان الولاية على الطفل تستدعى الخلو والفراغ والنظر فى أحواله ، واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع له من ذلك . ولا كذلك فى الشهادة لاتفاقها في بعض الاحيان

الفصل الخامس

اختلفوا فى الحكم إذا ثبت لوصف مصلحى على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية له أو راجحة عليه ، هل تنخرم مناسبته أو لا ؟ فاثبته قوم ، ونفاه آخرون

وقد احتج من قال ببقاء المناسبة من وجوه أربعة

الاول أن مناسبة الوصف تنبنى على ما فيه من المصلحة ، والمصلحة أمر حقيقى لا تختل بمعارضة المفسدة . ودليله أن المصلحة والمفسدة المتعارضتان إما أن يتساويا ، أو ترجح إحداهما على الاخرى فان كان الاول ، فاما أن تبطل كل واحدة منهما بالاخرى أو أن تبطل احداهما بالاخرى من غير عكس ، أو لا تبطل واحدة منهما ، بالاخرى الاول محال ، لان عدم كل واحدة منهما إنما هو بوجود الاخرى ، وذلك يجر الى وجودهما مع عدمهما ضرورة أن العلة لابد وأن تكون متحققة مع المعلول والثانى محال ، لعدم الاولوية ، والثالث هو المطلوب ، وإن كانت إحداهما أرجح من الاخري ، فلا يلزم منه إبطال المرجوحة إلا أن تكون بينهما منافاة ، ولا منافاة ، لما بيناه من جواز اجتماعهما فى القسم الأول ولأن الراجحة منهما إذا كانت معارضة بالمرجوحة فاما أن ينتفي شيء من الراجحة لاجل المرجوحة ، أو لا ينتفى منها شيء فان كان الاول ، فهو محال أن تتساويا لما سبق فى القسم الاول ، ولانه ليس انتفاء بعض الراجح وبقاء بعضه أولى من العكس ضرورة التساوى في الحقيقة وان تفاوتا ، فالكلام فى الراجح كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع ، واذا كانت المصلحة لا تختل

بمعارضة المفسدة ، فالعقل يقضي بمناسبتها للحكم ، وبالنظر الى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لاجل المعارض . ولهذا ، يحسن من العاقل أن يقول الداعي الى اثبات الحكم موجود ، غير انه يمنعني منه مانع ، ولو اختلت مناسبة الوصف ، لما حسن من العاقل هذه المقالة

الوجه الثاني انه قد يتعارض في نظر الملك عند الظفر بجاسوس عدوه المنازع له في ملكه ، قتله وعقوبته ، زجراً له ولأمثاله عن الحبس المضر به والاحسان اليه واكرامه إما للاستهانة بعدوه ، أو لقصد كشف أسراره . وأي الامرين سلك ، فانه لا يعد خارجاً عن مذاق الحكمة ، ومقتضى المناسبة ، وإن لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله ، وسواء تساويا ، أو كان أحدهما راجحاً

الثالث انه اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث ، فانه قد يتعارض في نظر الناظر تقديم الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة ، والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصوبة ، والغاء قرابة الامومة ، وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة . ومع ذلك فالعقل يقضي بنادي النظر من غير احتياج الى ترجيح بأن ورود الشرع بالاحتمال الاول مناسب غير خارج عن مذاق العقول ، ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبراً في مناسبته لما كان كذلك

الرابع أن الشرع قد ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة نظراً الى مافيها من المصلحة ، وبتحريمها نظراً الى ما فيها من مفسدة الغصب . فلو اشترط الترجيح في المناسبة . لما ثبت الصحة ، ولا التحريم بتقدير التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ، ولا حكم الصحة بتقدير رجحان مفسدة الغصب ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم المناسبة

وهذه الحجج ضعيفة :

أما الحجة الاولى فلقائل أن يقول : إن أردت أن مناسبة الوصف تنبني على انه لابد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة ، فمسلم ولكن ، لا يلزم من وجود بعض مالابد منه في المناسبة تحقق المناسبة . وإن أردت انها مستقلة بتحقيق المناسبة ، فممنوع . وذلك ، لان المصلحة وإن كانت متحققة في نفسها ، فالمناسبة أمر عرفي ، وأهل العرف لا يعدون المصلحة العارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة مناسبة . ولهذا . إن من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة ، يعد سفيهاً خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء . ولو كان ذلك مناسباً ، لما كان كذلك ، وعلى هذا ، فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة

وقول القائل إن الداعي موجود ، فالمراد به المصلحة دون المناسبة

وقوله : غير انه يمنعني منه مانع . وإن كان صحيحاً في العرف ، فليس ذلك إلا لاخلال المانع المفسدي بمناسبة المصلحة ، لا بمعنى أن الانتفاء محال على المفسدة مع وجود المناسب للحكم

وعلى هذا ، نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وبتقدير مرجوحية إحداهما . فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة ، ضرورة فوات شرط المناسبة ، لا لأن كل واحدة علة للاخلال بمناسبة الأخرى ، أو احداهما ، ليلزم في ذلك ما قيل

وأما الحجة الثانية ، فلقائل أن يقول أيضاً : مهما لم يترجح في نظر الملك وأهل العرف مصلحة ما عينه من أحد الطريقين من الاحسان أو الاساءة بمقتضى الحالة الراهنة ، فان فعله لا يكون مناسباً ويكون بتصرفه خارجاً عن تصرفات العقلاء

وأما الحجة الثالثة فلقائل أن يقول : لا نسلم جواز الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في

نظر الناظر ، وبعد ظهور الترجيح ، فليس الجزم بمناسبة الوصف فى نفس الامر قطعاً ، لجواز أن يكون فى نفسه مرجوحاً ، وإن لم يطلع عليه

وأما الحجة الرابعة ، فبعيدة عن التحقيق ، وذلك ، لأن الكلام إنما هو مفروض فى إثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا للمصلحة مفسدة مساوية ، أو راجحة ، وما ذكر من مفسدة تحريم الغصب ، وهى شغل ملك الغير غير لازمة من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلاة ، فانا وان لم نقض بصحة الصلاة ، فالمفسدة اللازمة من الغصب لا تختل بل هى باقية بحالها ، ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا غير ، لانتفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة ، وليس كذلك . وحيث لم تكن مفسدة تحريم الغصب لازمة عن حكم المصلحة ، كان من المناسب اعتبار كل واحدة منهما فى حكمها . وهي المصلحة والمفسدة . اذ لامعارضة بينهما على ما تقرر . واذا تقرر توقف المناسبة على الترجيح ، فللمعلل ترجيح وصفه بطرق تفصيلية تختلف باختلاف المسائل ، وله الترجيح بطريق اجمالى يطرد في جميع المسائل وحاصله أن يقول المعلل لو لم يقدر ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمكن إضافة الحكم اليه فى محل التعليل سوى ما ذكرته ، لزم أن يكون الحكم قد ثبت تعبدا . وهو خلاف الاصل لوجهين

الاول أن الغالب من الاحكام التعقل دون التعبد ، فادراج مانحن فيه تحته أولى

الثانى أنه اذا كان معقول المعنى ، كان الحكم أقرب الى الانقياد ، وأدعى الي القبول ، فان الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك ، فكان أفضي إلى المقصود من شرع الحكم

لكن لقائل أن يقول : ماذكرتموه من البحث عن وصف آخر تمكن إضافة الحكم اليه مع عدم الظفر به ، وان دل على ترجيح جهة المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها ، وهو عدم الاطلاع على مابه تكون راجحة على معارضها مع البحث عنه ، وعدم الظفر به ، وليس أحد البحثين أولى من الآخر . فان قلتم . بل ما ذكرناه أولى من جهة أن بحثنا عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم ، فمحله متحد وبحثكم انما هو عما به الترجيح ، وهو منحصر فى محل الحكم ، فان مابه الترجيح قد يكون بما يعود إلى ذات العلة وقد يكون بأمر خارج عنها ، كما يأتى تقريره . فكان ماذكرناه أولى

قلنا ، مابه الترجيح ، إن كان خارجاً عن محل الحكم ، فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم ، وان كان فى محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محلهما ، ولاترجيح بهذه الجهة ، وبتقدير تسليم اتحاد محل بحث المستدل والتعدد فى محل بحث المعترض . غير أن الظن الحاصل من البحثين ، إما أن يكون متساويا أو متفاوتاً . وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعترض فلا ترجيح فى جانب المستدل . وانما يترجح بتقدير أن يكون ظناً راجحاً

ولا يخفى أن ما يقع علي تقديرين ، يكون أغلب مما لا يقع الا علي تقدير واحد . وينبغى أن يعلم أن اشتراط الترجيح فى تحقيق المناسبة انما يتحقق على رأى من لا يرى تخصيص العلة

وأما من يرى جواز تخصيصها ، وجواز احالة انتفاء الحكم على تحقيق المعارض ، مع وجود المقتضى ، فلا بد له من الاعتراف بالمناسبة . وان كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية . فان انتفاء الحكم بالمانع ، مع وجود المقتضى ، إما أن يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضى للاثبات ، أو مساو له أو مرجوح بالنسبة اليه ، فان كان راجحاً فقد قيل بمناسبة المقتضى للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا

والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم منتفياً لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وان كان مساويا فكذلك أيضاً وان كانت مفسدة المانع مرجوحة ، فقد قيل بانتفاء الحكم له ، ولولا مناسبته للانتفاء لما انتفى الحكم به ، فانه لو جاز أن ينتفي الحكم بما ليس بمناسب ، لجاز أن يثبت بما ليس بمناسب

الفصل السادس

فى كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان أقسامها

فنقول الحكمة اللازمة لضابطها إما أن تكون ناشئة عنه ، واما أن لا تكون ناشئة عنه والتى لا تكون ناشئة عنه ، اما أن تكون للوصف دلالة علي الحاجة إليها . أو لا تكون كذلك فالأول كشرع الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشئة من السفر

والثانى كالحكم بصحة البيع بافضائه ، الى الانتفاع بالعوض . فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهراً وليس ناشئا عن البيع ، ولكن للبيع ، وهو التصرف الصادر من الأهل فى المحل ، وهو الايجاب والقبول ، دلالة على الحاجة اليه

والثالث كما في ملك نصاب الزكاة فانه يناسب ايجاب الزكاة من حيث إنه نعمة ، والنعمة تناسب الشكر لاقضاء الشكر إلى زيادة النعمة ، على ماقال تعالى « ولئن شكرتم لأزيدنكم » والزكاة صالحة لأن تكون شكراً لما فيها من اظهار النعمة ، واظهار النعمة في العرف يعد شكرا . ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ، ملازم لترتيب إيجاب الزكاة علي ذلك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن نفس ملك النصاب ، كما كانت المشقة ناشئة عن السفر ، ولا لملك النصاب ، دلالة على الحاجة إلى زيادة النعمة ، كدلالة البيع علي الحاجة الى الانتفاع

الفصل السابع

فى أقسام المناسب بالنظر الى اعتباره ، وعدم اعتباره

فنقول: الوصف المناسب إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع ، أولا يكون معتبرا . فان كان معتبرا ، فاعتباره إما أن يكون بنص ، أو اجماع ، أو بترتيب الحكم على وفقه فى صورة بنص أو اجماع

فان كان معتبرا بنص أو اجماع ، فيسمى المؤثر ، علي ماسبق تحقيقه فى المسائل المتقدمة ، واذا كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة ، فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام ، وذلك ، لانه إما أن يكون معتبراً بخصوص وصفه ، أو بعموم وصفه أو بخصوصه وعمومه ، وان كان معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه ، فاما أن يكون معتبرا فى عين الحكم المعلل أو في جنسه ، او فى عينه وجنسه ، وان كان معتبرا بعموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او فى عينه وجنسه ، واما ان لم يكن الوصف معتبرا ، فلا يخلوا اما ان يظهر مع ذلك إلغاؤه او لم يظهر منه ذلك

فهذه جملة الأقسام المذكورة غير ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة

القسم الأول : ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعموم الوصف فى عموم الحكم في اصل آخر ، وذلك كما فى الحاق القتل بالمثقل ، بالمحدد لجامع القتل العمد العدوان ،

فانه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان فى عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل من حيث هو قصاص فى الأيدي ، وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم ، وهو متفق عليه بين القياسين ، ومختلف فيما عداه

القسم الثانى : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم فى أصل آخر متفق عليه ، ولا جنسه فى عين ذلك الحكم ولا جنسه فى جنسه ، ولا دل على كونه علة نص . ولا إجماع ، لا بصريحه ولا إيمائه ، وذلك كمعنى الاسكار ، فانه يناسب تحريم تناول النبيذ ، وقد ثبت اعتبار عينه فى عين التحريم في الخمر ، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، ولا جنسه فى عينه ، ولا جنسه في جنسه ، ولا إجماع عليه ، فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا يكون معتبرا بنص أيضاً ، وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف فيه بين القياسين ، وقد أنكره بعضهم ، وإنكاره غير متجه لأنه يفيد الظن بالتعليل . ولهذا فانا إذا رأينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان ، والاساءة بالاساءة ، مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع إلى المكافأة وعدمها ، غلب على الظن مارتب الحكم عليه . والذى يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة ، أو لا لعلة . فان كان لا لعلة ، فهو بعيد لما سبق تقريره من امتناع خلو الأحكام عن العلل. وان كان لعلة ، فاما أن يكون لما لم يظهر ، أولما ظهر . الأول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد ، على ماعرف ، والثانى هو المطلوب

فان قيل : الفرق بين مانحن فيه ، و بين صورة الاستشهاد أنا قد ألفنا من تصرفات العقلاء مقابلة الاحسان بالاحسان ، والاساءة بالاساءة ، فكان ذلك من قبيل القسم الأول ، وهو الملائم المتفق عليه ، لا من قبيل القسم الثاني ، وهو الغريب المختلف فيه

قلنا نحن إنما نفرض الكلام في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ، ولا من الملغى . ومع ذلك ، فان التعليل يظهر من فعله لكل عاقل ، نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالانتقام ، والاحسان ، في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات دون إلغائها . وليس هذا من القسم الأول فى شيء ، لأن القسم الأول مفروض فيما علم من الشارع اعتبار العين فى العين فيه ، والجنس فى الجنس ، والفرق بين الأمرين ظاهر

القسم الثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم لا غير ، أى أنه لم يعتبر مع ذلك عينه في عينه ، ولا عينه في جنسه ، ولا جنسه فى عينه ، ولا دل عليه نص ولا إجماع . وهذا أيضاً من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسين إلا أنه دون القسم الثانى ، وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص ، لكثرة مابه الاشتراك ، أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم ، وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر ، فى جنس التخفيف . فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر ، بل من جنسها ، وعين التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض باسقاط أصل الصلاة بل من جنسها

واعلم أن الوصف المعلل به ، وكذلك الحكم المعلل له أجناس : منها ماهو عال ليس فوقه ماهو أعلى منه ، ومنها ماهو قريب إليه ليس بينه و بينه واسطة ، ومنها ماهو متوسط بين الطرفين ، إما على السواء ، أو أنه الى أحد الطرفين أقرب من الآخر

فأما الجنس العالى للحكم الخاص ، فكونه حكما ، وأخص منه كونه وجوبا أو تحريما أوغير ذلك

من الأحكام . وأخص من الوجوب العبادة وغير العبادة : وأخص من العبادة الصلاة ، وغير الصلاة وأخص من الصلاة الفرض والنفل

وأما الجنس العالى للوصف الخاص فكونه وصفا تناط الاحكام به ، وأخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه الشبهى ، وأخص منه المصلحة الضرورية ، وأخص منه حفظ النفس والعقل ، وعلى هذا النحو فالظن فى هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك ، من الجنس العالى والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل ، فهو أغلب على الظن ، وما كان الاشتراك فيه بالأعم ، فهو أبعد ، وما كان بالمتوسط . فمتوسط على الترتيب فى الصعود والنزول

القسم الرابع : المناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولاظهر إلغاؤه في صورة ، ويعبر عنه بالمناسب المرسل ، وسيأتي الكلام عنه فيما بعد

القسم الخامس : المناسب الذى لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه ، وظهر مع ذلك إلغاؤه و إعراض الشارع عنه في صوره ، فهذا مما اتفق على إبطاله ، وامتناع التمسك به وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك ، لما جامع في نهار رمضان ، وهو صائم (يجب عليك صوم شهرين متتابعين) . فلما أنكر عليه ، حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله ، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه ، فكانت المصلحة فى إيجاب الصوم ، مبالغة فى زجره . فهذا وان كان مناسباً ، غير أنه لم يشهد له شاهد فى الشرع باعتبار مع ثبوت الغاية بنص الكتاب

الفصل الثامن

فى إقامة الدلالة على أن المناسبة والاعتبار دليل كون الوصف علة

وذلك ، لأن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد . أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم ، فيدل عليه الاجماع والمعقول

أما الاجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود ، وإن اختلفوا فى كون ذلك بطريق الوجوب ، كما قالت المعتزلة ، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا وأما المعقول فهو أن الله تعالى حكيم فى صنعه فرعاية الغرض في صنعه ، إما أن يكون واجبا ، أو لا يكون واجبا : فان كان واجبا ، فلم يخل عن المقصود ، وان لم يكن واجبا ، ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود ، فكان المقصود لازما من فعله ظنا . واذا كان المقصود لازما فى صنعه ، فالاحكام من صنعه ، فكانت لغرض ومقصود . والغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ولا سبيل الى الاول لتعاليه عن الضرر والانتفاع ، ولانه على خلاف الاجماع ، فلم يبق سوي الثانى . وأيضا فان الاحكام مما جاء بها الرسول ، فكانت رحمة للعالمين ، لقوله تعالى « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » فلوخلت الاحكام عن حكمة عائدة إلى العالمين ما كانت رحمة ، بل نقمة ، لكون التكليف بها محض تعب و نصب . وايضا قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » فلوكان شرع الاحكام في حق العباد لا لحكمة ، لكانت نقمة لا رحمة ، لما سبق ، وأيضا قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » فلوكان التكليف بالاحكام لا لحكمة عائدة الى العباد ، لكان شرعاً ضررا محضا ، وكان ذلك بسبب الاسلام ، وهو خلاف النص

واذا ثبت أن الاحكام إنما شرعت لمصالح العباد ، فاذا رأينا حكما مشروعا مستلزما لامر مصلحي ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم ، أو ما لم يظهر لنا ، لايمكن أن يكون الغرض ما لم يظهر لنا ، والا كان الشرع الحكم تعبداً ، وهو خلاف الاصل ، لما سبق تقريره . فلم يبق الا ان يكون مشروعا لما ظهر ، وإذا كان ذلك مظنونا . فيجب العمل به ، لان الظن واجب الاتباع في الشرع ، ويدل على ذلك إجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه فى الاحكام الشرعية . فمن ذلك ما اشتهر عنهم في زمن عمر من تقدير حد شارب الخمر بثمانين جلدة بسبب ظن وقع لهم من قول علي رضى الله عنه « أرى أنه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، فأري أن يقام عليه حد المفترين . إقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء فى حكمه »

ومن ذلك حكمهم في إمامة أبى بكر بالرأى والظن ، وقياسهم العهد علي العقد فى الامامة ، ورجوعهم الى اجتهاد أبي بكر فى قتال بنى حنيفة حيث امتنعوا من أداء الزكاة ، واتفاقهم علي كتبة المصحف وجمع القرآن بين الدفتين بالرأى والظن . واتفاقهم على الاجتهاد فى مسألة الجد والاخوة على وجوه مختلفة

ومن ذلك ما اشتهر عن آحاد الصحابة من العمل بالظن والرأي من غير نكير عليه . فمن ذلك قول أبى بكر « أقول فى الكلالة برأيي » وحكمه بالرأى في التسوية في العطاء . ومن ذلك قول عمر « أقول فى الجد برأيي . وأقضى فيه برأيى » وقضى فيه بآراء مختلفة . وقوله في حديث الجنين « لولا هذا ، لقضينا فيه برأينا » وشريكه فى المسألة الحمارية ، لما قيل له « هب أن أبانا كان حماراً ، السنا من أم واحدة ؟ ومن ذلك ما نقل عن عثمان أنه قال لعمر فى بعض الاحكام « ان اتبعت رأيك فرأيك أشد . وان تتبع من قبلك ، فنعم ذلك الرأي » . الى غير ذلك من الوقائع التى لا تحصى

فان قيل : لا نسلم استلزام شرع الاحكام للحكم والمقاصد ، وذلك لأن شرع الاحكام من صنع الله تعالى ، وصنعه اما أن يستلزم الحكمة والمقصود ، أو لا يستلزم . والاول ممتنع لسبعة عشر وجها :

الاول : أن القائل قائلان : قائل يقول بان أفعال العبيد مخلوقة لله تعالى ، وقائل انها مخلوقة للعبيد فمن قال انها مخلوقة لله تعالى فيلزمه من ذلك أن يكون خالقاً للكفر والمعاصى وانواع الشرور ، مع انه لا حكمة ولا مقصود في خلق هذه الاشياء . ومن قال انها مخلوقة للعبيد فانما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق الله تعالى القدرة لهم علي ذلك ، فخلقه للقدرة الموجبة لهذه الامور لا يكون أيضاً لحكمة

الثانى : انه لو استلزم فعله للحكمة ، ما أمات الانبياء ، وانظر ابليس ، وما أوجب تخليد أهل النار فى النار ، لعدم الحكمة في ذلك

الثالث : انه لو كان لحكمة ومقصود . فعند تحقق الحكمة ، لا يخلو إما أن يجب الفعل ، بحيث لا يمكن عدمه ، أو لا يجب : فان كان الاول ، فيلزم منه أن يصير الباري تعالى مضطراً غير مختار ، وان لم يجب الفعل فقد أمكن وجوده تارة وعدمه تارة . وعند ذلك اما أن يترجح أحد الممكنين على الآخر لمقصود ، أو لا لمقصود ، فان كان الاول ، فالكلام فيه كالكلام في الاول ، وهو تسلسل ممتنع . وان كان الثانى ، فهو المطلوب

الرابع انه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود ، فذلك المقصود اما أن يكون حادثا أو قديماً : فان كان قديماً ، فيلزم منه قدم الصناع والمصنوع ، وهو محال ، وان كان حادثاً ، فاما أن يتوقف حدوثه على مقصود آخر ، أو لا يتوقف ، فالاول يلزم منه التسلسل ، والثانى هو المطلوب

الخامس : انه تعالى قد كلف بالايمان من علم أنه لا يؤمن ، كأبي جهل وغيره ، وذلك مما يستحيل معه الايمان ، والا كان علمه جهلا . والتكليف بما لا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم فعله ، مجرد عن الغرض والحكمة

السادس : أن حكم الله هو كلامه وخطابه . وكلامه وخطابه قديم ، والمقصود لا جائز أن يكون قديما ، والا لزم منه موجود قديم غير البارى تعالى وصفاته ، وهو محال . وان كان حادثاً ، فيلزم منه تعليل القديم بالحادث ، وهو ممتنع

السابع : أن خلق البارى تعالى للعالم في وقته المعلوم المحدود ، مع جواز خلقه قبله أو بعده ، وتقديره بشكله المقدر ، مع جواز أن يكون أصغر أو اكبر ، مما لا يوقف منه على غرض ومقصود

الثامن : انه لو كان له فى فعله غرض ومقصود ، لم يخل اما أن يكون فعله لذلك الغرض أولى من تركه ، أو لا يكون أولى : فان كان الاول ، فيلزم منه ان يكون الرب تعالى مستكملا بذلك الصنع وناقصاً قبله ، وهو محال ، وان لم يكن فعله اولى من الترك ، امتنع الفعل لعدم الاولوية

التاسع : أن الحكم والمقاصد خفية ، وفى ربط الأحكام الشرعية بها ما يوجب الحرج في حق المكلف باطلاعه عليها بالبحث عنها ، والحرج منفي بقوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج »

العاشر . أن وجود الحكمة مما يجب تأخره عن وجود شرع الحكم . وما يكون متأخرا فى الوجود يمتنع أن يكون علة لما هو متقدم عليه

الحادى عشر ، أنه لو كان شرع الاحكام لحكم ، لكان مفيدا لها قطعاً ، وذلك لأن الله تعالى قادر على تحصيل تلك الحكمة قطعاً فلو فعل ما فعله قصداً لتحصيل تلك الحكمة ، لكان الظاهر منه أنه فعل على وجه تحصل الحكمة به قطعاً ، وأكثر الاحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن أنها حكم لها قطعاً

الثانى عشر : أنه لا يخلو إما أن يكون الرب تعالى قادرا على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون شرع الحكم أو لا يكون قادرا عليه : لا جائز أن لا يكون قادرا إذ هو صفة نقص ، والنقص على الله محال ، وان كان قادرا على ذلك ، فشرع الحكم وتوسطه فى البين لا يكون مفيدا . بل هو محض عناء وتعب

الثالث عشر . أن خلق الكافر شقيا فى الدنيا مخلدا فى العذاب في الأخرى ، مما لا حكمة فيه ولا مقصود

الرابع عشر . أن الله تعالى قد أوجب على المكلف معرفته ، وذلك إما أن يكون على العارف به أو على غير العارف . الاول فيه تحصيل الحاصل ، والثانى يلزم منه المحال ، حيث أوجب معرفته على من لا يعرفه مع توقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته ، وهو دور ، ولا مصلحة فى شىء من ذلك

الخامس عشر : أن الله تعالى قد أقدر العباد على المعاصى وتركهم يرتكبون الفواحش ، وهو مطلع عليهم ، وقادر على منعهم من ذلك ، ولم يفعل شيئاً من ذلك ، وذلك مما لا حكمة فيه

السادس عشر : ان الحكمة انما تطلب في حق من تميل نفسه في صنعه الى جلب نفع او دفع ضرر ، والرب تعالى منزه عن ذلك .

السابع عشر : ان الحكمة انما تطلب فى فعل من لو خلا فعله عن الحكمة ، لحقه الذم ، وكان عابثاً ، والرب يتعالى عن ذلك ، لكونه متصرفا فى ملكه بحسب مايشاء ويختار من غير سؤال عما يفعل ، على ما قال تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » وان لم يكن فعله مستلزماً للحكمة فهو المطلوب

سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة ، ولكن لايلزم ان يكون ماظهر من المناسب علة ، ولو كان يدل المناسب على كونه علة لكانت أجزاء العلة المناسبة عللا ، بل غايته ان تكون جزء علة . ولا يلزم من وجود جزء العلة في الفرع وجود الحكم

سلمنا غلبة الظن بكون ماظهر من المناسب علة ، ولكن لانسلم وجوب العمل بالظن مطلقا لما سنبينه فى مسألة كون القياس حجة ، وما ذكرتموه من الدلائل فسيأتي الكلام عليها أيضا في مسألة كون القياس حجة

والجواب عما ذكروه من المنع ماسبق تقريره ، وعن الشبهة الأولى من ثلاثة أوجه

الاول أن القدرة إنما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير ، والكفر وأنواع المعاصى والشرور راجعة إلى مخالفة نهي الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء

الثانى وان سلمنا أن جميع ذلك مخلوق لله تعالى ، فنحن لاندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا ، حتى يطرد ذلك في كل مخلوق ، بل إنما ندعى ذلك فيما يمكن مراعاة الحكمة فيه . وذلك ممكن فيماعدا أنواع الشرور والمعاصى ، ولا ندعي ذلك قطعاً بل ظاهراً

الثالث وإن سلمنا لزوم الحكمة لافعاله مطلقاً ، ولكن لانسلم امتناع ذلك فيما ذكروه من الصور قطعاً ، لجواز أن يكون لازمها حكم لايعلمها سوى الرب تعالى

وبهذين الجوابين الاخيرين يكون جواب الشبهة الثانية

وعن الثالثة أن وجود الفعل وإن قدر تحقق الحكمة ، غير واجب ، بل هو تبع لتعلق القدرة والارادة به ، ومع ذلك فالبارى لايكون مضطراً بل مختاراً

وعن الرابعة أن المقصود حادث ، ولكن لايفتقر إلى مقصود آخر ، فانا إنما ندعى ذلك فيما هو ممكن ، وافتقار المقصود الى مقصود آخر غير ممكن لافضائه إلى التسلسل الممتنع ، وإن كان مفتقرا إلى مقصود ، فذلك المقصود هو نفسه لاغيره ، فلا تسلسل

وعن الخامسة أنا لاندعى لزوم المقصود فى كل فعل ليلزمنا ماقيل ، وإن كان ذلك لازما ، فلا يمتنع أن يكون ذلك لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها ، كما بيناه في التكليف بمالايطاق

وعن السادسة أن الحكم ليس هو نفس الكلام القديم كاسبق تقريره ، بل الكلام بصفة التعلق ، فكان حادثاً ، وإن كان الحكم قديماً : والمقصود حادثاً فانما يمتنع تعليله به أن لو كان موجباً للحكم ، وليس كذلك ، بل إما بمعنى الامارة والعلامة عند من يقول بذلك ، والحادث لايمتنع أن يكون أمارة على القديم ، وإما بمعني الباعث فلا يمتنع أيضاً أن يكون متأخرا ، ويكون حكم الله القديم بماحكم به لاجل ماسيوجد من المقصود الحادث

وعن السابعة بمنع انتفاء الحكمة فيما قيل ، وإن لم تكن معلومة لنا

وعن الثامنة أن فعله لذلك الغرض أولى من تركه ، لكن بالنظر إلى المخلوق دون الخالق

وعن التاسعة أنه لاحرج في ربط الاحكام بالحكم ، إذا كانت منضبطة بأنفسها أو بأوصاف ظاهرة ضابطة لها لعدم العسر فى معرفتها ، وإن كان فى ذلك نوع عسر وحرج يكد العقل في الاجتهاد فيها ، فلا نسلم خلو ذلك عن المقصود ، وهو زيادة الثواب على ماقال عليه السلام « ثوابك على قدر نصبك »

وعن العاشرة ان الحكمة ، وإن كانت متاخرة فى الوجود عن شرع الحكم ، فانما يمتنع أن تكون

علة بمعنى المؤثر ، لا بمعنى الباعث

وعن الحادية عشر أنه لا يمتنع أن تكون الحكمة المقصودة من شرع الحكم انما هو حصول الحكمة ظاهرا لا قطعاً

وعن الثانية عشرة أنه لا يمتنع على بعض آراء المعتزلة أن يقال بأن الرب تعالى غير قادر على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه ، ولا يلزم منه العجز ، ضرورة كونه غير ممكن وان قدر انه قادر على ذلك وهو الحق ، فلا يلزم ان يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة به ، وان قدر امكان حصول الفائدة بطريق آخر

وعن الثالثة عشر أن الحكمة فيما ذكروه إما أن تكون ممتنعة أو جائزة . فان كان الأول ، فلا يلزم امتناعها فيما هى ممكنة فيه ، وإن كان الثانى ، فلا مانع من وجودها ، ، وإن لم نطلع نحن عليها وهو الجواب عن الرابعة عشرة ، كيف وانه إنما يلزم الدور الممتنع ، أن لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب . وليس كذلك على ماسبق تقريره فى شكر المنعم

وعن الخامسة عشرة ماهو جواب الشبهتين قبلها

وعن السادسة عشرة بمنع ماذكروه فى رعاية الحكمة ، بل الحكمة إنما تطلب في فعل من لو وجدت الحكمة فى فعله لما كان ممتنعاً ، بل واقعاً في الغالب

وعن السابعة عشرة أن ماذكروه إنما يلزم في حق من تجب مراعاة الحكمة فى فعله ، والبارى تعالى ليس كذلك ، على ماحققناه فى كتبنا الكلامية

قولهم : لا يلزم أن يكون ماظهر من المناسب علة — قلنا لا يلزم أن يكون علة قطعاً ، وإنما يلزم أن يكون علة ظاهراً ، ضرورة أنه لابد للحكم من علة ظاهرة ، على ماسبق تقريره ، ولا ظاهر سواه

وأما أجزاء العلة ، وإن كانت مناسبة ، فانما يمتنع التعليل بكل واحد منها ، لما سبق من امتناع تعليل الحكم الواحد فى محل واحد بعلل ، بخلاف ما إذا اتحد الوصف ، أو تعدد ، وكانت العلة مجموع الأوصاف

قولهم : لانسلم وجوب العمل بذلك ، وإن كان مظنوناً — قلنا . دليله ماذكرناه وما سيأتي فى مسألة إثبات القياس على منكريه . وما يذكرونه على ذلك فسيأتى جوابه ثم أيضا

المسلك السادس — إثبات العلة بالشبه

ويشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الاول

فى حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه ،

وما هو المختار فيه

نقول ، اعلم أن اسم الشبه ، وإن أطلق على كل قياس ، ألحق الفرع فيه بالأصل لجامع يشبهه فيه ، غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه :

فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين ، ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصلين ، إلا أنه يشبه احدهما في اوصاف هى اكثر من الاوصاف التى بها مشابهته للاصل الآخر ، فالحاقه بما

هو اكبر مشابهة هو الشبه . وذلك كالعبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر ، فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان ، احدهما النفسية ، وهو مشابه للحر فيها . ومقتضى ذلك ان لا يزاد فيه على الدية ، والثانى المالية وهو مشابه للفرس فيها ، ومقتضى ذلك الزيادة . إلا ان مشابهته للحر في كونه آدميا مثابا معاقبا ، ومشابهته للفرس فى كونه مملوكا مقوماً فى الاسواق ، فكان إلحاقه بالحر اولى لكثرة مشابهته له ، وليس هذا من الشبه فى شيء . فان كل واحد من المناطين مناسب ، وما ذكر من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة ، فليست إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر ، وذلك لا يخرجه عن المناسب ، وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح

ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعاً ، غير أنه يفتقر فى آحاد الصور الى تحقيقه ، وذلك كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى : « فجزاء مثل ماقتل من النعم » وليس هذا أيضاً من الشبه ، إذ الكلام إنما هو مفروض فى العلة الشبهية ، والنظر ههنا إنما هو في تحقيق الحكم الواجب ، وهو الأشبه لا فى تحقيق المناط ، وهو معلوم بدلالة النص . ودليل أن الواجب هو الأشبه ، أنه أوجب المثل ، ونعلم أن الصيد لا يماثله شيء من النعم ، فكان ذلك محمولا على الأشبه ، كيف وهو مجزوم مقطوع به ، والشبه مختلف فيه ، وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه

ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان ، لا على سبيل الكمال ، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر ، فالحكم بالأغلب حكم بالأشبه ، وذلك كاللعان ، فانه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين ، وليسا بمتمحضين ، لان الملاعن مدع ، والمدعى لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه ، وهذا وإن كان أقرب من المذاهب المتقدمة إلا أنه مهما غلبت إحدى الشائبتين ، فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها فى نظرنا ، فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب

وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة ، وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ، ولكن يستلزم ما يناسب الحكم ، وسيأتى تحقيقه فى موضعه بعد

ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها ، وذلك أن الوصف المعلل به لا يخلو إما أن تظهر فيه المناسبة ، أو لا تظهر فيه المناسبة ، بوقوف من هو أهل معرفة المناسبة عليها ، وذلك بأن يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضى الى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبل ، فهو المناسب . وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله ، فاما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه في شيء من الاحكام ، أو هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام . فان كان من الاول فهو الطردى الذى لا التفات اليه . ومثاله ما لو قال الشافعى مثلا فى ازالة النجاسة بمائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز إزالة النجاسة به كالدهن ، وكما لو علل في مسألة من المسائل بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوها : وإن كان الثانى فهو الشبهى وذلك لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث ، يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته ، وبالنظر الى اعتباره في بعض الاحكام يوجب إيقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء المناسبة فيه ، فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم به فى ظهور المناسبة عنه ، ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه . فهو دون المناسب وفوق الطردى . ولعل المستند فى تسميته شبهياً إنما هو هذا المعني : ومثاله قول الشافعي فى مسألة إزالة النجاسة ، طهارة تراد لأجل الصلاة ، فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فان الجامع هو الطهارة ، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة . وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها

فى بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف ، يوهم اشتمالها على المناسبة كما تقرر

واعلم أن إطلاق اسم الشبه ، وان كان حاصله فى هذه الصور راجعاً الى الاصطلاحات اللفظية غير أن أقربها الى قواعد الاصول ، الاصطلاح الأخير ، وهو الذي ذهب اليه أكثر المحققين ، ويليه فى القرب مذهب القاضي أبى بكر

الفصل الثانى

فى أن الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علة

وبيانه أنا إذا رأينا حكما ثابتاً عقيب وصفين ، وأحد الوصفين شبهي بالتفسير الاخير ، والآخر طردى ، فلا يخلو : إما أن يكون الحكم ثابتاً لمصلحة ، أو لا لمصلحة ، لا جائز أن يقال بالثانى إذ الحكم الشرعى لا يخلو عن مصلحة ، وإن لم يكن ذلك بطريق الوجوب كما تقرر قبل ، فلم يبق غير الاول ، وهو أنه ثابت لمصلحة وتلك المصلحة لا تخلو : إما أن تكون فى ضمن الوصف الشبهى ، أو الطردي لعدم ما سواهما ، ولا يخفى أن اشتمال الوصف الشبهى على المصلحة ، أغلب على الظن من اشتمال الطردي ، عليها ، لان الطردى مجزوم بنفي مناسبته ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر . وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به فى الشرعيات على ما تقدم تقريره

الفصل الثالث

زعم بعض أصحابنا أن الشبهي إذا اعتبر جنسه فى جنس الحكم دون اعتبار عينه فى عينه ، لا يكون حجة بخلاف الوصف المناسب ، مصيرا منه إلى أن الشبهى إذا ظهر تأثير عينه فى عين الحكم ، فالظن المستفاد منه فى أدني درجات الظن ، فاذا انحط عن هذه الرتبة إلى رتبة اعتبار الجنس فى الجنس ، فقد اضمحل الظن بالكلية ، لانه ليس تحت أدنى درجات الظن درجة سوى ما ليس بظن ، وما ليس بمظنون ، لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب ، فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في العين قوى جدا ، فنزوله عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس فى الجنس وإن فات معه ذلك الظن الغالب ، فقد بقي له أصل الظن ، فكان حجة . وأيضا فان الوصف الشبهي إنما صار شبيهاً باعتبار الشارع له فى جنس الحكم المعلل ، وذلك فى افادة الظن دون المناسب المرسل ، والمناسب المرسل ليس بحجة ، لما سيأتى تقريره ، فما هو دونه أولى ان لا يكون حجة ، وهذا بخلاف المناسب المتأيد بشهادة الجنس في الجنس ، فانه فوق المناسب المرسل . فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة ، أن يكون ذلك ليس بحجة

ولقائل أن يقول : أما الاول فهو مبنى على أن الشبهي المتأيد بشهادة العين في العين ، فى أدنى درجات الظنون ، وهو غير مسلم ، بل للخصم أن يقول : ما هو فى أدنى درجات الظنون انما هو الشبهى المتأيد بشهادة الجنس فى الجنس ، والنزول عن تلك الدرجة الى ما دونها لا يوجب انمحاق الظن بالكلية كما قيل

وأما الثانى فهو وان سلم أن الشبهى انما صار شبيهاً بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام ، وانه أدنى من المناسب المرسل من حيث ان مناسبة المرسل ظاهرة ، ومناسبة الشبهى غير ظاهرة ، بل هو هومة متردد فيها . غير أن الشبهى بعد أن ثبت كونه شبيها بالتفات الشارع اليه فى بعض الاحكام اذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه فى جنس الحكم المعلل ، فقد صار معتبرا ، ولا كذلك المرسل فانه غير

معتبر ، ولا يلزم من عدم الاحتجاج بما ليس معتبرا عدم الاحتجاج بالمعتبر

المسلك السابع — اثبات العلة بالطرد والعكس

وقد اختلف فيه : فذهب جماعة من الاصوليين الى انه يدل على كون الوصف علة . لكن اختلف هؤلاء : فمنهم من قال انه يدل علي العلية قطعا ، كبعض المعتزلة ، ومنهم من قال يدل عليها ظنا ، كالقاضي أبي بكر وبعض الاصوليين ، وهو مذهب اكثر ابناء زماننا

والذي عليه المحققون من أصحابنا وغيرهم انه لا يفيد العلية لا قطعاً ولا ظناً ، وهو المختار ، وصورته ما اذا قيل فى مسألة النبيذ مثلا (مسكر) فكان حراما كالخمر ، واثبت كون المسكر علة للتحريم ، بدورانه مع التحريم وجوداً وعدما فى الخمر ، فانه اذا صار مسكراً حرم ، وإن زال الاسكار عنه بان صار خلا فانه لا يحرم وقد احتج القائلون إنه ليس بحجة بأمرين :

الاول ما ذكره الغزالى وهو أن قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة العلة عن النقض ، وسلامة العلة عن مفسد واحد لا يوجب سلامتها عن كل مفسد ، وعلى تقدير السلامة عن كل مفسد ، فصحة الشيء لا تكون بسلامته عن المفسدات ، بل لوجود المصحح ، والعكس ليس شرطا في العلل ، فلا يؤثر وهذه الحجة ضعيفة ، فانه وان سلم أن كل واحد من الامرين على انفراده لا دلالة له على العلية ، فلا يلزم منه عدم التأثير بتقدير الاجتماع ، ودليله إجزاء العلة ، فان كل واحد منها لا يستقل باثبات الحكم ، ولم يلزم من ذلك عدم استقلال المجموع

الحجة الثانية لبعض أصحابنا : قال ان الصور التى دار الحكم فيها مع الوصف وجوداً وعدما لا بد أن تكون متمايزة بصفات خاصة بها ، وإلا كانت متحدة لا متعددة . وعند ذلك ، فللخصم أن يأخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس فى العلة فى تلك الصورة ، ويجعل العلة فى كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهى من النمط الاول ، إذ لقائل أن يقول : الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطرداً في جميع مجارى الحكم ، فيكون أغلب على الظن ، بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشترك

فان قيل : بل التعليل بالمركب أولى لما فيه من تعدد مدارك الحكم ، فانه أولى من اتحاده لكونه أقرب الى تحصيل مقصود الشارع من الحكم ، فهو مقابل بان التعليل بالوصف المشترك يكون منعكساً بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين فى كل صورة ، ولا يخفى أن التعليل بالمطرد المنعكس ، أولى من التعليل بالمطرد الذى لا ينعكس ، الاتفاق عليه ، ولأن التعليل بالوصف المشترك يكون متعديا ، بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة ، فانه يكون قاصراً ، والتعليل بالمتعدية أولى للاتفاق عليها والاختلاف فى القاصرة

والحق فى ذلك أن يقال : مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين :

الاول انه يجوز أن يكون الوصف وصفاً ملازما للعلة ، وليس هو العلة ، وذلك كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة ، ولا سبيل الى دفع ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر أو بأن الاصل عدمه . ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران الى طريقة السبر والتقسيم ، وهو كاف فى الاستدلال على العلية

الثانى أن الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية ، كدوران أحد المتلازمين المتعاكسين ، كالمتضايفين ، وليس أحدهما علة للآخر ، وكذلك فان الدوران كما وجد في جانب الحكم مع

الوصف ، فقد وجد فى جانب الوصف مع الحكم ، وليس الحكم علة للوصف

فان قيل . نحن لا ندعى أن مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل ، بل بقيود ثلاثة وهى أن يكون حدوث ذلك الأثر مرتباً على وجود ذلك الوصف ترتباً عقلياً ، بحيث يصدق قول القائل : وجد هذا الشيء فحدث ذلك الأثر . وأن لا يقطع بخروج هذا الوصف عن أن يكون علة وموجباً لحدوث ذلك الأثر . وأن لا يقطع بوجود علة أخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف . ومهما وجد الدوران على هذه القيود كان دليلا على العلية . وذلك كما إذا دعى الانسان باسم فغضب منه ، وإذا لم يدع به لم يغضب ، ورأينا ذلك منه مراراً ، مرة بعد مرة ، وجوداً وعدماً ، فانه يغلب على الظن أن ذلك الاسم هو سبب الغضب ، حتى إن الصبيان يعلمون ذلك منه ، ويتبعونه فى الدروب ، داعين له بذلك الاسم المغضب له ، والدوران بهذه القيود متحقق في السكر مع التحريم ، فكان دليلا على كونه علة وخرج عليه ما ذكر من الرائحة الفائحة ، حيث قطعنا أنها ليست علة ، وكذلك الحكم فى كل واحد من المتضايفين بالنسبة إلى الآخر ، ولانه يمتنع ترتيب كل واحد على الآخر فى الوجود بالتفسير المذكور ، وكذلك الكلام في نسبة الحكم إلى الوصف . وخرج عليه أيضاً ما إذا ظهر ثم علة مغايرة للمدار

قلنا : ما ذكروه من دوران غضب الانسان مع دعائه ببعض الاسماء بالقيود المذكورة ، لا نسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم علة ، بل به أو بملازمه ، وإنما يظهر كونه علة مع ظهور انتفاء الملازم والطريق في ذلك إنما هو التمسك بالعدم الاصلى أو بعدم الاطلاع عليه بعد البحث والسبر والتقسيم ، ويلزم منه الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم ، وهى كافية فى التعليل

وقد ترد عليه أسئلة أخرى مشهورة الجواب ، آثرنا الاعراض عن ذكرها ، إكتفاء فى إبطال الدوران بما ذكرناه ، فانه في غاية القوة والدقة

واذا عرف أن الطرد والعكس لا يصلح دليلا على العلية ، فالاطراد بانفراده أولى أن لا يكون دليلا ، نظراً الى أن الاطراد عبارة عن السلامة عن النقض المفسد ، والسلامة عن مفسد واحد غير موجبة للتصحيح

خاتمة

فى أنواع النظر والاجتهاد في مناط الحكم ، وهو العلة

ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه ، فالنظر والاجتهاد فيه إما فى تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه ، أما تحقيق المناط فهو النظر فى معرفة وجود العلة في آحاد الصور ، بعد معرفتها في نفسها ، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط ، أما إذا كانت معروفة بالنص ، فكما فى جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها ، وهى معروفة بايماء النص ، وهو قوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . وكون هذه الجهة هى جهة القبلة فى حالة الاشتباه ، فمظنون بالاجتهاد والنظر فى الأمارات . وأما إذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة ، فانها مناط وجوب قبول الشهادة ، وهي معلومة بالاجماع ، وأما كون هذا الشخص عدلا فمظنون بالاجتهاد . وأما إذا كانت مظنونة بالاستنباط ، فكالشدة المطربة ، فانها مناط تحريم الشرب فى الخمر ، فالنظر فى معرفتها فى النبيذ هو تحقيق المناط ، ولا نعرف خلافاً فى صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص

أو اجماع ، وانما الخلاف فيه فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد فى تعيين ما دل النص على كونه علة ، من غير تعيين بحذف مالا مدخل له فى الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف ، كل واحد بطريقة ، كما علم فيما تقدم ، مما ذكرناه من التعليل بالوقاع في قصة الأعرابى ، فانه وإن كان مومى إليه بالنص ، غير أنه يفتقر فى معرفته عيناً إلى حذف كل ما اقترن به من الأوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد ، وذلك بأن يبين أن كونه أعرابياً ، وكونه شخصاً معيناً ، وأن كون ذلك الزمان وذلك الشهر بخصوصه ، وذلك اليوم بعينه ، وكون الموطوءة زوجة وامرأة معينة ، لا مدخل له في التأثير ، بما يساعد من الأدلة في ذلك حتى يتعدى إلى كل من وطىء فى نهار رمضان عامداً ، وهو مكلف صائم . وهذا النوع ، وإن أقربه أكثر منكري القياس ، فهو دون الأول

وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد فى إثبات علة الحكم الذى دل النص أو الاجماع عليه دون عليته . وذلك كالاجتهاد فى إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ، وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في الحدد ، وكون الطعم علة ربا الفضل فى البر ونحوه ، حتى يقاس عليه كل ماساواه فى علته ، وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ، ولذلك أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين

الباب الثالث

فى أقسام القياس وأنواعه

وهى خمس قسم : القسمة الأولى :

القياس ينقسم إلى ماالمعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم فى الفرع أولى منه في الأصل ، وإلى ماهو مساو ، وإلى ماهو أدنى

فالاول ، كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة إلى تحريم التأفيف لهما وما فى معناه ، وسواء كان قطعياً أو ظنياً ، كما سبق تقريره في مسائل المفهوم

وإن كان الثاني فكما في إلحاق الامة بالعبد فى تقويم نصيب الشريك على المعتق ، وكما في إلحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز ، بنجاسته بالبول فيه ونحوه

وإن كان الثالث فكما في إلحاق النبيذ بالخمر فى تحريم الشرب وإيجاب الحد ونحوه . غير أن هذا النوع الثالث متفق على كونه قياساً ، ومختلف في النوعين الاولين كما سبق

القسمة الثانية :

القياس ينقسم إلى جلى وخفي

فالجلى ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو غير منصوصة ، غير أن الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفى تأثيره . فالاول كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما ، بعلة كف الاذى عنهما . والثانى كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لافارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة فى الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع إلى ذلك فى أحكام العتق خاصة

وأما الخفى فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل ، كقياس القتل بالمثقل على المحدد ونحوه

القسمة الثالثة

القياس ينقسم الى مؤثر وملائم

أما المؤثر فانه يطلق باعتبارين : الاول ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح أو الايماء أو مجمعاً عليها

والثانى ما أثر عين الوصف الجامع فى عين الحكم ، أو عينه فى جنس الحكم ، أو جنسه في عين الحكم

وأما الملائم فما أثر جنسه فى جنس الحكم كما سبق تحقيقه ومن الناس من جعل المؤثر من هذه الاقسام ما أثر عينه فى عين الحكم لا غير ، والملائم ما بعده من الاقسام

القسمة الرابعة :

القياس ينقسم الى قياس علة ، ودلالة ، والقياس في معني الأصل

و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع ، قد صرح به أو لم يصرح به ، فان صرح به فلا يخلو إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم فى الاصل ، أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها

فان كان الاول فيسمى قياس العلة ، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر فى تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ، ونحوه . وانما سمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة

وإن كان الثانى فيسمى قياس الدلالة ، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة ، أو الجمع بين الاصل والفرع بأحد موجبي العلة فى الاصل استدلالا به على الموجب الآخر كما فى الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد ، وقتل الجماعة للواحد ، في وجوب القصاص بواسطة الاشتراك فى وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها

وأما إن كان الوصف الجامع لم يصرح به فى القياس كما في الحاق الأمة بالعبد فى تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفى الفارق بينهما ، فيسمي القياس فى معنى الأصل

القسمة الخامسة

القياس لا يخلو اما أن يكون طريق اثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة ، أو الشبه ، أو السبر والتقسيم ، أو الطرد والعكس ، كما سبق تحقيقه

فان كان الاول ، فيسمي قياس الاحالة

وإن كان الثانى ، فيسمى قياس الشبه

و ان كان الثالث ، فيسمى قياس السبر

و ان كان الرابع ، فيسمى قياس الاطراد

الباب الرابع

في مواقع الخلاف فى القياس واثباته على منكريه

وفيه ست مسائل

المسألة الاولى

يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا

وبه قال السلف من الصحابة والتابعين ، والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء

والمتكلمين ، وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد ، كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر ابن حرب باحالة ورود التعبد به عقلا ، وإن اختلفوا في مأخذ الاحالة العقلية كما سنبينه . وقال القفال من أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري بأن العقل موجب لورود التعبد بالقياس

والمختار إنما هو الجواز ، ويدل على ذلك الاجمال والتفصيل:

أما الاجمال فهو أنه لاخلاف بين العقلاء أنه يحسن من الشارع أن ينص ويقول : لايقضي القاضي وهو غضبان ، لان الغضب مما يوجب اضطراب رأيه وفهمه ، فقيسوا علي الغضب ما كان في معناه ، كالجوع والعطش والاعياء المفرط ، وأن يقول : حرمت عليكم شرب الخمر ، ومهما غلب على ظنونكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله المفضية إلى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل ، فقيسوا عليها كل ما في معناها من النبيذ وغيره ، ولو كان ذلك ممتنعاً عقلا لما حسن ورود الشرع بذلك

وأما من جهة التفصيل فمن وجهين

الاول هو أن العاقل إذا صح نظره واستدلاله ، أدرك بالامارات الحاضرة المدلولات الغائبة ، وذلك كمن رأى جداراً مائلا منشقاً ، فانه يحكم بهبوطه ، أو رأى غيما رطباً وهواء بارداً ، حكم بنزول المطر ، أو رأي انساناً خارجاً من بيت فيه قتيل ، وبيده سكين مخضبة بالدم ، حكم بكونه قاتلا ، فاذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة ، من الصور ورأى ثم معنى يصلح أن يكون داعياً إلى إثبات ذلك الحكم ، ولم يظهر له مايبطله بعد البحث التام ، والسبر الكامل ، فانه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت له وإذا وجد ذلك الوصف في صورة أخري غير الصورة المنصوص عليها ، ولم يظهر له أيضاً ما يعارضه ، فانه يغلب على ظنه ثبوت الحكم به في حقنا ، وقد علمنا أن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب ، فالعقل يرجح فعل ماظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ، ولا معنى للجواز العقلي سوي ذلك

الثاني أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه ، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر ، على ماقال ، عليه السلام «ثوابك على قدر نصبك» وماكان طريقاً إلى تحصيل مصلحة المكلف ، فالعقل لايحيله بل يجوزه

فان قيل : ما ذكرتموه من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن حصول المصلحة ودفع المضرة ، إنما يحسن إذا لم يمكن الوصول إلى ذلك بطريق يقيني . وأما إذا أمكن فلا ، وذلك لانه مهما أمكن الوصول إلى المطلوب بطريق يؤمن فيه الخطأ ، فالعقل يمنع من سلوك طريق لايؤمن فيه الخطأ ، فما لم تثبتوا أنه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل علي ذلك من كتاب أو سنة أو إجماع أمة فاتباع الظن يكون ممتنعاً عقلا . سلمنا أنه لم يوجد دليل قطعي على ذلك ، لكن إنما يسوغ العقل التمسك بالظن إذا لم يوجد دليل ظني راجح على ظن القياس مفض إلى حكم القياس ، وإلا كان العمل بما الخطأ فيه أقرب مما ترك ، وهو ممتنع عقلا . سلمنا دلالة ماذكرتموه على تجويز العقل لذلك ، غير أنه منقوض ومعارض

أما النقض فبصور . منها أن قول الشاهد الواحد ، بل العبيد والنساء المتمحضات ، في الحقوق المالية والدماء والفروج ، بل المساق ، مغلب علي ظن القاضي الصدق ، ومع ذلك لايجوز له العمل به ومنها أن مدعي النبوة ، إذا غلب على الظن صدقه من غير دلالة المعجزة عليه لايجوز اتباعه والعمل بقوله ، ومنها أن المصالح المرسلة وإن غلبت علي الظن لايجوز العمل بها ومنها أنه لو اشتبهت رضيعة

بعشر أجنبيات ، أو ميتة بعشر مذكيات ، لم يجز مد اليد إلى واحدة منها ، وإن وجدت علامات مغلبة على الظن

وأما المعارضة فمن خمسة وعشرين وجهاً

الاول : قال النظام إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها ، والاختلاف بين المختلفات فى أحكامها ، والشارع قد رأيناه فرق بين المتماثلات ، وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ، وذلك يدل على أن القياس الشرعى غير وارد على مذاق العقل ، فلا يكون العقل مجوزا له . أما تفرقته بين المتماثلات ، فانه فرض الغسل من المني ، وأبطل الصوم بانزاله عمداً دون البول والمذي ، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية ، والرش عليه من بول الغلام ، ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية ، وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرم النظر الى العجوز القبيحة المنظر ، وأباحه في حق الأمة الحسناء ، وقطع سارق الفليل ، دون غاصب الكثير ، وأوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ، وقبل فى القتل شاهدين دون الزنا ، وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف ، وفرق فى العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما ، وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة فى حق الامة ، والحرة المطلقة بثلاث حيضات ، وأوجب تطهير غير الموضع الذى خرجت منه الريح ، مع أن القياس كان مقتضياً للتسوية فى جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التى لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها . وأما تسويته بين المختلفات فانه سوى بين قتل الصيد عمدا وخطأ فى ايجاب الضمان ، وسوى فى إيجاب القتل بين الردة والزنا ، وسوى فى إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء فى رمضان والظهار ، مع الاختلاف ، وذلك مما يبطل الاعتبار بالامثال ويوجب امتناع العمل بالقياس

الثانى : قالت الشيعة : إن القول بالتعبد بالقياس يفضى الى الاختلاف ، وذلك عند ما إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر ، والاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً » وقوله تعالى « وأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » وقوله « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » وقوله « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً » وقوله تعالى « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا » ذكر ذلك في معرض الذم ، ولا ذم على ما يكون من الدين ، وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر « لا تختلفوا ، فانكم ان اختلفتم ، كان من بعدكم أشد اختلافا » وأنه لما سمع ابن مسعود وأبا بن كعب يختلفان في صلاة الرجل فى الثوب الواحد أو الثوبين ، صعد المنبر وقال « رجلان من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، اختلفا ، فعن أى فتيانكم يصدر المسلمون ؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامى هذا إلا فعلت وصنعت » وقال جرير ابن كليب « رأيت عمر ينهي عن المتعة وعليا يأمر بها ، فقلت ان بينكما لشراً » . وكتب على إلى قضاته أيام خلافته أن اقضوا كما كنتم تقضون ، فانى أكره الخلاف وأرجو أن أموت كما مات أصحابى

الثالث أنه اذا اختلفت الاقيسة فى نظر المجتهدين ، فاما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب ، فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه حقاً ، وهو محال ، واما أن يقال بأن المصيب واحد ، وهو أيضا محال ، فانه ليس تصويب أحد الظنين ، مع استوائهما ، دون الآخر أولى من العكس

الرابع : قال النبى صلى الله عليه وسلم « أوتيت جوامع الكلم واختصرت لى الحكمة اختصارا »

فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة الربوية قصداً لقياس ما عداها من المطعومات عليها ، مع أنه كان قادرا على ما هو أصرح منه ، وللخلاف والجهل أدفع ، وهو أن يقول « حرمت الربا فى كل مطعوم » لكان عدولا منه عن الظاهر المفهوم ، إلى الخفى الموهوم ، وهو غير لائق بفصاحته وحكمته ، وهو خلاف نصه

الخامس : أن الحكم فى أصل القياس ، إن كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته فى الفرع ، لعدم وجود النص فى الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الاصل ، والا لما كان تابعاً للاصل ولا فرعاً له ، وان كان ثابتاً بالعلة فهو ممتنع لوجهين : الاول أن الحكم فى الاصل مقطوع ، والعلة مظنونة ، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون . الثانى أن العلة في الاصل مستنبطة من حكم الاصل ، ومتفرعة عليه ، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء ، وإلا كان دورا ممتنعاً

السادس : أنه لو كانت العلة منصوصة ، كما لو قال « حرمت الربا فى البر لكونه مطعوماً » فانه لا يقتضي التحريم فى غير البر فالمستنبطة أولى بعدم التعدية ، وبيان أن المنصوصة لا تقتضى التحريم فى غير محل النص ، قصور دلالة اللفظ عن ذلك ، ولهذا فانه ، لو قال « أعتقت كل عبد لى أسود » عتق كل السودان من عبيده ، ولو قال « أعتقت عبدى سالماً لسواده ، أو لسوء خلقه » فانه لا يعتق غانم ، وان كان أشد سوادا من سالم ، وأسوأ خلقا

السابع : أن حكم القياس إما أن يكون موافقاً للبراءة الاصلية ، أو مخالفاً لها : فان كان الاول ، لم يكن القياس مفيداً ، لانه لو قدر عدمه كان مقتضاه متحققاً بالبراءة الاصلية ، وان كان الثانى فهو ممتنع ، لان البراءة الاصلية متيقنة ، والقياس مظنون ، واليقين تمتنع مخالفته بالظن

الثامن : أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلا فى الفروع لظن المصلحة ، لجاز مثل ذلك فى أصول الاقيسة ، وهو محال لما فيه من التسلسل

التاسع : أن الشرعيات مصالح ، فلو جاز إثباتها بالقياس ، لجاز أن يتعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عند غاية الظن بكونه فيها بالامارات ، وهو ممتنع

العاشر : أن الرجم بالظن جهل ، ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل ، حتى يتخبطوا فيه ، ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفاً لحكم الله تعالى

الحادى عشر : أنه لا يستقيم قياس إلا بعلة ، والعلة ما توجب الحكم بذاتها ، وعلل الشرع ليست كذلك ، فلا قياس

الثانى عشر : أن حكم الله تعالى خبره ، وذلك إنما يعرف بالتوقيف ، لا بالقياس ، لان القياس من فعلنا ، لا من توقيف الشارع

الثالث عشر : أن جلي الاحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص ، فكذلك خفيها ، كالمدركات ، فان جليها وخفيها لا يدرك بغير الحس

الرابع عشر : أنه لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها عن أحكامها ، كما في العلل العقلية ، فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا لما كانت الحركة علة لكونه متحركا ، وذلك يوجب ثبوت الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها ، وهو محال

الخامس عشر : أنه لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص ، وذلك ممتنع بالاجماع

السادس عشر : أن نظر القائس لا بد وأن يقع في منظور فيه ، والمنظور فيه ليس سوى النص

والحكم، وهو الواجب والحرام مثلا ، وليس المنظور فيه هو النص ، اذ هو غير متناول للفرع والحكم ، فهو فعل المكلف . ويلزم من ذلك أنه إذا لم يوجد فعل المكلف أن لا يصح القياس : ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعى

السابع عشر : أنه لو جاز التعبد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل محرم أو واجب بناء على أمارة ، لجاز أن يتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير أمارة ، وهو محال

الثامن عشر : أنه لو جاز التعبد بالقياس الشرعى ، لكان على عليته دلالة ، والدلالة عليها إما النص ، والعلة المستنبطة التى فيها الخلاف غير منصوصة ، و إما العادات ، والعادات تكون مثبتة للأحكام الشرعية ، فلا تكون مثبتة لأماراتها

التاسع عشر : لو كانت المعانى المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام فى الفروع ، ولم يقف كونها أدلة على شيء سواها ، كما فى النصوص ، والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة إلى دليل ، والمحتاج إلى الدليل لا يكون دليلا كما فى الاحكام

العشرون : أنه إذا غلب على الظن تحريم ربا الفضل فى البر ، إما لكونه مطعوم جنس أو مكيل جنس أو قوتاً أو مالا ، فلا بد من رعاية المصلحة فى ذلك ، وأى مصلحة فى تحريم بيع ماهذه صفته

الحادى والعشرون : أنه لو صح معرفة الحكم الشرعى ، مع كونه غيبياً بالقياس ، لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس ، وهو محال

الثانى والعشرون : أن القياس فعل القائس ، وذلك مما لا يجوز أن يتوصل به الى معرفة المصالح

الثالث والعشرون :أن القياس لا بد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل ، والحكم في الأصل ، جاز أن يكون معللا ، وجاز أن لا يكون معللا : وبتقدير كونه معللا ، يحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بغير ماستنبط ، و بتقدير أن يكون ثابتاً بما استنبط ، يحتمل أن لا يكون متحققاً في الفرع إذا كان وجوده فيه ظنياً . وما هذا شأنه لا يصلح للدلالة

الرابع والعشرون : أنه لو جاز التعبد بالقياس ، لافضي ذلك إلى تقابل الأدلة وتكافئها ، وأن يكون الرب تعالى موجباً للشيء ومحرما له وهو محال على الله تعالى . و بيان ذلك أنه قد يتردد الفرع بين أصلين حكم أحدهما الحل ، والآخر الحرمة . فاذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم لحل والحرمة فى شيء واحد ، وذلك محال

الخامس والعشرون : أن القياس لا بد فيه من علة جامعة ، والعلل الشرعية لا بد وان تكون على وزان العلل العقلية ، والعلة الشرعية يجوز عند القائلين بالقياس أن تكون ذات اوصاف ، والعلة النقلية ليست كذلك ، فانها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركا ، واستقلال السواد بكون محله اسود ، ونحوه

واما من زعم ان العقل موجب للتعبد بالقياس الشرعى ، فقد احتج بثلاث شبه

الأولى ان الأنبياء عليهم السلام ، مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة ، والصور لا نهاية لها ، فلا تمكن إحاطة النصوص بها ، فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس

الثانية انه إذا غلب على الظن ان المصلحة فى إثبات الحكم بالقياس ، وانه انفى للضرر ، فيجب اتباعه عقلا ، تحصيلا للمصلحة ودفعاً للمضرة ، كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرض ميله ، وإن جاز ان تكون السلامة فى القعود والهلاك فى النهوض

الثالثة ان العلل الشرعية ومناسبتها الأحكام مدركة بالعقل ، فكان العقل موجبا لورود التعبد بها ، كما توجب احكام العلل العقلية

والجواب عن السؤال الأول ، انه اذا سلم ان القياس مغلب على الظن وجود المصلحة ، فهو بيان ، وهو وان كان البيان فيه مرجوحا بالنسبة إلى البيان القاطع ، ليس ذلك مما يمنع من التعبد به مع عدم الظفر بالبيان القاطع ، و إن كان ممكن الوجود ، و إلا لما جاز التعبد بالنصوص الظنية ، واخبار الآحاد مع امكان ان يخلق الله تعالى لنا العلم الضرورى بالاحكام ، وامكان وجود النصوص القاطعة الجلية

وعلى هذا ، يخرج الجواب عن السؤال الثانى أيضاً

وعن النقض بما ذكروه من الصور أن العقل يجوز ورود التعبد بكل ماهو مغلب على الظن ، غير أنه لما ورد التعبد من الشارع بامتناع العمل به ، كان ذلك لمانع الشرع لا لعدم الجواز العقلى

وعن المعارضة الأولى ان كل ماظن فيه الجامع بين الاصل والفرع ، وظهرت صلاحيته للتعليل ، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالالحاق ، وحيث فرق الشارع فى الصور المذكورة ، فلم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس ، بل إنما كان ذلك اما لعدم صلاحية ماوقع جامعا ، او لمعارض له فى الاصل ، او فى الفرع ، حيث جمع بين مختلفات الصفات فانما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل ، او لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل ، فانه لامانع ، عند اختلاف الصور ، وإن اتحد نوع الحكم ، ان تعلل بعلل مختلفة لا أن الحكم ثبت فى الكل بالقياس

وعلى هذا نقول : مالم يظهر تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم صلاحية الجامع ، اوانتحقق الفارق ، او لظهور دليل التعبد ، فلا قياس فيه اصلا ، وانما القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللا فيه ، وظهر الاشتراك في العلة وانتفي الفارق

وعن الثانية ان ذلك . وان افضى الى الاختلاف بين المجتهدين . فان ذلك غير محذور مطلقا . فان جميع الشرائع والملل كلها من عند الله . وهي مختلفة . ولا محذور فيها . والا لما كانت مشروعة من عند الله . كيف وان الامة الاسلامية معصومة عن الخطأ على ماعرف . فلو كان الاختلاف مذموما ومحذوراً على الاطلاق . لكانت الصحابة مع اشتهار اختلافهم وتباين اقوالهم في المسائل الفقهية . مخطئة . بل الامة قاطبة . وذلك ممتنع

وعلى هذا . فيجب حمل ماورد من ذم الاختلاف والنهى عنه . على الاختلاف فى التوحيد والايمان بالله ورسوله والقيام بنصرته . وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن . والاختلاف بعد الوفاق . واختلاف العامة ومن ليس له اهلية النظر والاجتهاد . و بالجملة كل مالا يجوز فيه الاختلاف جميعا بين الادلة باقصى الامكان

وقوله تعالى « ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » انما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للبلاغة عن القرآن . لا نفى الاختلاف فى الاحكام الشرعية

واما انكار عمر على ابن مسعود وابي بن كعب . فيجب ايضا حمله على اختلافهما فيما سبق فيه الاجماع . او على اختلافهما بالنظر الى مستفت واحد حذرا من تحيره

واما قول جرير لعلى وعمر عند اختلافهما فى مسألة المتعة . فيجب حمله على ماظنه من افضاء ذلك الى فتنة وثوران امر

واما ما كتبه على الى قضاته . فيجب حمله ايضا على خوفه من انفتاق فتق بسبب نسبته الى تعصب لمخالفة من سبق

وعن الثالثة باختيار تصويب كل مجتهد بناء على أن الحكم عند الله تعالى فى حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده وذلك مما لا يمنع من كون الشيء ونقيضه حقاً بالنسبة إلى شخصين مختلفين، كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والطاهر ، وكالجهات المختلفة فى القبلة حال اشتباهها بالنسبة إلى شخصين وبالنسبة إلى شخصى واحد فى حالتين مختلفتين ، وكجواز ركوب البحر فى حق من غلب على ظنه السلامة ، وتحريمه فى حق من غلب على ظنه الهلاك . وهذا بخلاف القضايا العقلية ، وما الحق فيه فى نفس الامر لايكون إلا واحداً معيناً ، كحدوث العالم وقدمه ، ووجود الصانع وعدمه

وعن الرابعة من وجهين:

الاول أنه لوكان العدول من أصرح الطريقين وأبينهما إلى أدناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغة ، لماساغ ورود الكتاب بالالفاظ المجملة وارادة المعين ، والعامة وارادة الخاص ، والمطلقة وارادة المقيد، والالفاظ المحتملة، ولما ساغ أيضاً مثل ذلك من الرسول مع امكان الاتيان بألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب ، وهو ممتنع خلاف الواقع

الوجه الثانى أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علما أن فى التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لاتحصل من التنصيص . وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به ، على ماتطق به النص في حق عائشة ، حتى تبقي الشريعة مستمرة غضة طرية

وعن الخامسة أن الحكم فى الاصل ، وان كان ثابتاً بالنص أو الاجماع لا بالعلة ، وأن ذلك غير متحقق فى الفرع ، فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم فى الفرع بمثل طريق اثبات حكم الاصل، بل يمكن أن يكون اثبات الحكم فى الاصل مع كونه مقطوعاً به بدليل مقطوع به وفى الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثاً على الحكم فى الاصل ولا يلزم من كون الفرع تابعاً فى حكمه للاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما ، والا لما كان أحدهما تابعاً للآخر ، بل التبعية متحققة بمجرد اثبات الحكم فى الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الاصل

وعن السادسة من وجهين .

الاول ،قال بعضهم . ان علم قطعاً قصده للسواد عتق كل عبد أسود له وقال بعضهم : لايكفى مجرد القصد ، بل لابد مع ذلك من أن ينوى بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف فى عتق كل عبد له أسود ، وغايته اطلاق اللفظ الخاص ، وارادة العام ، وهو سائغ لغة كما حمل قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالهم) على النهى عن الاتلاف العام ، وكما حمل قول القائل (والله لاأكلت لفلان خبزاً ،ولاشربت من مائه جرعة) اذا قصد به دفع المنة على أخذ الدراهم وغيرها من العروض ، حتى انه يحنث بكل ذلك وقال بعضهم : لايكفى ذلك لان مجرد النية والارادة لذلك غير كافية فى العتق . بل ان قال مع ذلك (وقيسوا عليه كل أسود) عتق كل عبد له أسود . وهذا هو اختيار الصيرفي من أصحاب الشافعى . وهو أقرب من الذي قبله

الثاني أنه لايلزم من امتناع التعدية ههنا امتناع التعدية فى العلل المستنبطة الشرعية. وذلك لان العتق من باب التصرف في أملاك العبيد بالزوال . ولا كذلك فى الاحكام الشرعية . وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التعدية ههنا . مبالغة فى صيانة ملك العبيد . مثله فى الاحكام الشرعية . ولهذا فانه لو اجتمع

في المحل الواحد حقان لله وللآدمي . وتضايق المحل عن استيفائهما . كما لو وجب القتل على شخص بالردة وبالقتل الموجب للقصاص . فانه يقدم حق الآدمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصا لا بالردة . ولهذا طرد أهل اللغة مثل ذلك وعدوه فيما لا يقتضي زوال ملك الآدمي ، فانه لو قال القائل لغيره (لا تأكل هذا الطعام . فأنه مسموم . ولا تشرب هذا الشراب فانه مسهل . ولا تجالس فلانا لسواده) فان أهل اللغة يعدونه الى كل ما هو من جنسه مشارك له في العلة . وعلى هذا نقول انه لو قال لوكيله بع هذا العبد لسواده أو لسوء خلقه وكان قد قال له مهما ظهر لك رضائي بشيء من التصرفات بقرائن الاحوال دون صريح الاقوال . فافعله . وعلم أن العلة في اطلاق البيع السواد وسوء الخلق خاصة . فله بيع كل ما شاركه في تلك العلة على وزان في ذلك الشرع

وعن السابعة أنها منقوضة بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية وبالاقرار والشهادة والفتوى وغير ذلك

وعن الثامنة أنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الأقيسة ، وإلا كان التعبد باثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً ، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسلسل . فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه

وعن التاسعة أنه لا يمتنع في العقل أيضاً ورود التعبد باخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن ، إذا ظهرت امارة كونه في الدار

وعن العاشرة أنها مبنية على فاسد أصول الخصوم في وجوب رعاية الصلاح والأصلح ، وهو باطل على ما عرف من أصلنا . وإن سلمنا وجوب رعاية المصلحة ، فلا يمتنع أن يكون في التعبد بالقياس مصلحة ، وقد استأثر الرب تعالى بالعلم بها كيف وإن ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه ، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات وأرش الجنايات وتقدير النفقات

وعن الحادية عشرة أن العلة في القياس إنما هي بمعنى الامارة والعلامة على الحكم في الفرع ، وذلك مما لا يمتنع التعبد باتباعه . ولهذا فانه لو قال الشارع (مهما رأيتم وصف الشدة المطربة ، فاعلموا أني قضيت بتحريم ذلك المشتد المطرب) كان واجب الاتباع

وعن الثانية عشرة أنه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو إجماع ، فانا لا نثبت به الحكم ، ولا ننفيه . وإن كان يجوز ورود التعبد به عقلا ، فاذا قال الشارع (قد تعبدتكم بالقياس ، فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنونكم أنه ثبت لعلة ، وأنها متحققة في صورة أخرى ، فقيسوها) كان ذلك إخباراً عن إثبات الحكم في الفرع . وان لم يرد مثل هذا النص ، فانعقاد الاجماع على ذلك يكون كافياً

وعن الثالثة عشرة أنها قياس تمثيلي من غير جامع ، فلا يصح . وقد اجاب بعضهم بأن كثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالادراك ، وخفيه انما يعلم باخبار من شاهده لا بنفس الادراك ، وليس بحق ، فان الخبر مستند الى المشاهدة

فان قيل : الحكم في الفرع ايضاً مستند الى الحكم الثابت بالنص ، فكان جلي الاحكام وخفيها مستنداً الى النص

قيل النص الوارد في الاصل لم يكن واردا في الفرع ، ولو ورد في الفرع لما احتيج الى القياس

وعن الرابعة عشرة انا لا نسلم ان كون المتحرك متحركا يزيد على قيام الحركة بالمحل ، فلا علة ولا معلول ، وان سلمنا ان المتحركية معللة بالحركة ، ولكن ما ذكروه تمثيل مع غير جامع ، وذلك لان اسم العلة مشترك بين العلة العقلية والعلة الشرعية لان العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها ، لا بوضع ، بخلاف العلة الشرعية ، فانها بمعني الامارة والعلامة ، او بمعني الباعث ، ولا يمتنع ان يكون الوصف علامة علي الحكم في بعض الازمان دون البعض ، اتباعاً لوضع الشارع ، ولا يمتنع ان يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الازمان دون البعض ، كما ابيحت الخمرة في زمان ، وحرمت في زمان ، وجوز الصوم في زمان ، وحرم في زمان . ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاءه في وقت آخر

وعن الخامسة عشرة ان القياس عندنا حجة مع النص الموافق ولا يلزم ان يكون حجة مع النص المخالف الراجح ، بدليل خبر الواحد ، فانه حجة ، وان لم يكن حجة مع النص المخالف الراجح

وعن السادسة عشرة أن نظر القائس في الفرع ، وان لم يكن في دلالة النص ، فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على عليته وفي الحكم في الفرع ، وليس الحكم هو فعل المكلف ، بل الحكم إنما هو الوجوب أو التحريم المتعلق بفعله

وعن السابعة عشرة أنه ان غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم ، وأمكن ذلك من غير أمارة ، فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه ، وان لم يرد الشرع به

وعن الثامنة عشرة بمنع الحصر فيما ذكروه ، وما المانع من طريق آخر يعرف كون الوصف الجامع علة ، من الايماء أو غيره من طرق التخريج ، كما عرف

وعن التاسعة عشرة أن العلل المستنبطة من الاصول ، وان كانت أدلة على الاحكام في الفروع ، فليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها الذاتية ، كما في العلل العقلية ، بل انما كانت أدلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها أدلة ، فلذلك افتقرت في جعلها أدلة إلى غيرها

وعن العشرين أن الكلام في هذه المسألة غير مختص بتصحيح القياس في آحاد الصور ، بل إنما هو في جواز ورود التعبد بالقياس في الجملة ، كيف وان الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس ، أو مكيل جنس ، أو غير ذلك مما قد تكلف بيانه في مسائل الفروع فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار ، حتى إن كل ما لم يظهر فيه وجه المصلحة ، ولا دفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله ، فالقياس فيه غير جائز

وعن الحادية والعشرين أن كل ما هو غيب عنا ، لو جعل الله عليه امارة تدل عليه ، كما جعل ذلك في الاحكام الشرعية ، كان الحكم في معرفته ، كما في الاحكام ، وحيث لم يجعل له أمارة تدل عليه لم يكن معلوماً

وعن الثانية والعشرون لا نسلم ان التوصل الى معرفة المصالح بفعل القائس ، وانما فعل القائس وهو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ، تبع لمعرفة المصلحة المأخوذة من حكم الأصل

وعن الثالثة والعشرين انه متى غلب على ظن القائس كون الحكم معللا ، وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض ، وتحقق وجودها في الفرع ، كان له القياس والا فلا

وعن الرابعة والعشرين انه مهما تقابل في نظر القائس قياسان علي التحليل والتحريم مثلا ، فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها ، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين . وعلى هذا ، ان

ترجحت إحداهما على الأخري ، كان العمل بها ، وان تعارضا من كل وجه ، أمكن أن يقال بالوقف إلى حين ظهور الترجيح ، وأمكن أن يقال بتخيير المجتهد فى العمل بأى القياسين شاء ، على ماعرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل

وعن الخامسة والعشرين لانسلم أن العلل الشرعية على وزان العلل العقلية ، وانما هى بمعني الامارات والعلامات ، وماكان بمعني الأمارة والعلامة لايمتنع أن يكون الظن الحاصل منه ، من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها ، وذلك كالظن الحاصل بنزول المطر ، عند طلوع الغيم وتكاثفه ودنوه من الأرض وهبوب الهواء البارد . وكذلك ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتخلخل أجزائه إلى غير ذلك

والجواب عن الشبهة الأولى للقائلين بكون العقل موجباً لورود التعبد بالقياس ، أن الذى لايتناهي إنما هو الجزئيات الداخلة تحت الأجناس الكلية . أما الاجناس الكلية ، فلا نسلم أنها غير متناهية . وعلى هذا ، فقد أمكن التنصيص على كل واحد من الاجناس بأن يقول الشارع « كل مطعوم ربوى ، وكل مسكر حرام ، وكل قاتل عمدا عدواناً مقتول ، وكل سارق من حرز مثله لاشبهة له فيه مقطوع ، إلى نظائره ، والحكم فى كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص . وان افتقرنا فيه إلى الاجتهاد فى إدراج كل واحد تحت جنسه ليتم اثبات الحكم فيه بالنص ، فذلك إنما هو من باب تحقيق متعلق الحكم ، لا أنه قياس . وعلى هذا ، فلا حاجة إلى القياس . وان سلمنا امتناع التعميم بغير القياس ، فانما يجب التعبد به أن لو كان النبي عليه السلام مكلفاً بالتعميم ، وهو غير مسلم ، بل يمكن أن يقال بأنه إنما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة . وماذكروه مبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلح ، وهو غير مسلم ، على ماعرفناه فى الكلاميات

وعن الثانية أنها مبنية على كون العقل موجباً ، وعلى وجوب رعاية المصلحة ، وهو باطل على ماعرفناه . وإن سلمنا أن العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل ، لكن متى إذا كان علم الله تعالى متعلقاً بما ظنه العبد على وفق ماظنه العبد ، أو على خلافه ؟ الاول مسلم ، والثاني ممنوع . وعند ذلك ، فمن الجائز أن يكون الرب تعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين فى القياس ، وأنه مضر في حقهم على خلاف مظنون العبد . ومع ذلك ، فلا يكون العقل موجباً للقياس . وان سلمنا إيجاب ذلك مطلقاً ، لكن إذا أمكن إثبات الحكم فى الفرع بطريق غير القياس ، أو إذا لم يمكن ؟ الأول ممنوع ، والثانى مسلم . وقد بينا إمكان ذلك في دفع الشبهة التى قبلها

وعن الثالثة أنها مبنية على كون العقل موجباً ، وعلى وجوب رعاية المصلحة ، وعلى أنه لا طريق إلى معرفة الحكم فى الفرع سوى القياس ، وعلي أن الله تعالى عالم بأن المصلحة في القياس ، كما ظنه العبد ، وكل ذلك ممنوع ، وأيضا فان العلة الجامعة قد لايكون طريق إثباتها المناسبة ، كما سبق تعريفه . وبتقدير أن يكون لا طريق سوى المناسبة ، وأنه لا طريق إلى معرفتها إلا بالعقل ، فلانسلم أنه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا . وما ذكروه من العلل العقلية مبني علي العلة والمعلول العقليين ، وهو غير مسلم . وبتقدير تحقق ذلك ، فالعقل إنما يقضى بملازمة معلول العلة العقلية لها ، لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها ، ولا كذلك العلل الشرعية ، فانها إنما كانت عللا بمعنى الامارات والعلامات ، فلا يصح القياس

المسألة الثانية

الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلا ، اختلفوا : فمنهم من قال : لم يرد التعبد الشرعي به ، بل ورد بحظره ، كداود بن على الاصفهاني وابنه والقاشاني والنهرواني ، ولم يقضوا بوقوع ذلك إلا فيما كانت علته منصوصة أو مومى اليها . وذهب الباقون إلى أن التعبد الشرعي به ، واقع بدليل السمع ، واختلفوا فى وقوعه بدليل العقل ، كما بيناه في المسألة المتقدمة ، وأومأنا إلى إبطاله . ثم الدليل السمعى هل هو قاطع أو ظني ؟ اختلفوا فيه : فقال الكل انه قطعى سوى أبى الحسين البصري ، فانه قال انه ظنى ، وهو المختار . وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة لابد من الاشارة اليها والتنبيه على ضعفها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار . فمنها كتابية ، وإجماعية ، ومعنوية :

أما الكتابية ، فقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم . فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » ووجه الاحتجاج به أنه أمر بطاعة الله والرسول . والمراد من ذلك انما هو امتثال أمرهما ونهيهما ، فقوله ثانياً « فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول » والظاهر من الرد هو القياس ، ولانه لو أراد به اتباع أوامرهما ونواهيهما ، لكان ذلك تكرارا ، فلم يبق إلا أن يكون المراد به الرد الى ما استنبط من الامر والنهي

ولقائل أن يقول . لا نسلم أن المراد من قوله تعالى « فردوه » القياس على ما أمر الله ورسوله ، بل يمكن أن يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مأمورا أو منهياً ، حتى يدخل تحت قوله « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فالامر الاول بالطاعة للامر والنهى ، والثانى بالبحث عن المتنازع فيه ، هل هو مأمور أو منهى أولا ، فلا تكرار . وانما يمكن حمل الرد على القياس مع كونه مختلفا فى الاحتجاج به أن لو تعذر حمل لفظ الرد على غيره ، وليس بمتعذر . وان سلمنا امتناع حمله على البحث عن كون المتنازع فيه مأموراً أو منهياً ، أمكن أن يكون المراد بقوله « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فيما أمركم به ونهاكم عنه ، والمراد من قوله « فان تنازعتم في شيء » أى فيما لم يسبق فيه أمر ولا نهى ، فردوه الى الله والرسول بالسؤال للرسول لينبئكم عن مقتضى ذلك فى كتاب الله وسنة رسوله

فان قيل : هذا يوجب اختصاص الآية بمن وجد فى زمن النبي عليه السلام ، لتعذر ذلك بالنسبة إلى من بعدهم ، والاجماع منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد الى الله والرسول فى كل زمان . فلو كان معني الرد السؤال للرسول ، لما تصور ذلك فى حق من وجد بعد النبي ، عليه السلام

قلنا : وان سلمنا أن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان ، ولكن لا نسلم أن وجوب الرد ثابت فى كل زمان ، لانه ان حمل الرد على القياس ، فهو محل النزاع ، وان حمل على السؤال للنبي عليه السلام ، فظاهر أنه غير واجب على من لم يره

فان قيل : الضمير فى المخاطب بالرد عائد إلى المخاطب بالطاعة ، فاذا كان الخطاب بالطاعة عاماً ، فكذلك الخطاب بالرد ، واذا تعذر حمل الرد على السؤال في حق الكل ، تعين أن يكون المراد به القياس

قلنا : وإن سلمنا أن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان ، ولكن لا نسلم أنها واجبة بقوله « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » لانها خطاب مشافهة ، على ما سبق تقريره في الاوامر ، وان سلمنا عموم خطاب الامر بالطاعة ، فغايته أن يكون الضمير فى قوله « فردوه الى الله والرسول » ظاهرا فى العود إلى كل من أمر بالطاعة ، فعوده إلى البعض ، وهو من كان فى زمن النبي ، عليه السلام ، لضرورة

حمل الرد على السؤال للنبي ، عليه السلام، غايته أن يكون تخصيصاً للعموم وهو مقابل بمثله فى حمل الرد على القياس ، وذلك، لان الآية عامة فى حق كل مجتهد وعامي ، و يلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الآية بالمجتهدين دون غيرهم ، وليس مخ لفة أحد العمومين والتمسك بالآخر أولى من العكس ، وأيضاً قوله تعالى « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »والاستنباط هو القياس ، وهو ضعيف أيضاً . وذلك ، لانه إنما يجب حمل الاستنباط في الآية على القياس أن لو تعذر حمله على غيره ،وليس كذلك ، إذا أمكن أن يراد به استخراج الحكم من دليله وهو أعم من القياس . ولهذا يصح أن يقال لمستخرج الحكم من دلالة النص إنه مستنبط كيف وإن المذكور في صدر الآية إنما هو الامن والخوف بقوله تعالى « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف »فيجب أن يكون الضمير في قوله «أذاعوا به »وفى قوله (ولوردوه)وفى قوله (لعلمه)وفي قوله (يستنبطونه) عائداً إليه ، لانه المذكور ، لا إلى غيره لكونه غير مذكور : وليس ذلك من القياس فى شيء

وأيضاً قوله تعالى (إن أنتم إلا بشر مثلنا) ووجه الاحتجاج به أنهم أوردوا ذلك فى معرض صدهم عما كان يعبد أباؤهم، لما بينهم من المشابهة فى البشرية ،ولم ينكر عليهم ذلك ، وهو عين القياس فكان حجة ، وهو ضعيف أيضاً لوجهين :

الاول لانسلم عدم النكير عليهم ، فان الآية إنما خرجت مخرج الانكار لقولهم ذلك،ولذلك قال تعالى (إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده)

الثانى أنه وإن كان قياساً وتشبيهاً في الامور الحقيقية ، فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية إلا بطريق القياس أيضاً ، وهو محل النزاع

وأما الاجماعية ، فمنها أنهم قالوا : الامة قد عقلت من قوله تعالى (ولاتقل لهما أف) تحريم الشتم والضرب بطريق القياس ، وهو غير صحيح لامكان قول الخصم ان ذلك انما عقل من دلالة اللفظ ومحوى الخطاب ، على ماسبق ،وان كان ذلك بطريق القياس ، غير أن العلة فيه معلومة بدلالة النص، وهي كف الاذى عن الوالدين ، ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة مظنونة ، كما قاله النظام : ومنها أن الامة مجمعة على رجم الزانى المحصن قياسا على رجم النبي صلي الله عليه وسلم (لماعز) وهو ضعيف وأيضا لامكان أن يقال بل انما حكموا بذلك بناء على قوله صلى عليه وسلم (حكمي على الواحد حكمي علي الجماعة)ومنها أن الامة مجمعة على أن الله تعالى تعبدنا بالاستدلال بالامارات علي جهة القبلة عند اشتباهها ، وذلك أيضا مما لا يمكن التمسك به ، لان الخصم لا يمنع من التمسك بالامارات مطلقا ، بل يجوز ذلك في القبلة وفى تقويم أروش الجنايات وقيم المتلفات وتقدير النفقات، وفيما كانت الامارات فيه خفية ، ولا يلزم مثله فى الامارات الشرعية والاقيسة ، كيف وان من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد عند اشتباه القبلة ، ويوجب التوجه الى الجهات الاربع ، حتى يخرج عن العهدة بيقين

وأما الحجة المعنوية فهى أن النص والاجماع مما يقل فى الحوادث ويندر . فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك إلى خلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل ، وذلك ممتنع ، وهى ضعيفة ايضا ، وذلك لان الوقائع التى خلت عن النصوص والاجماع ، انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفى الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا ، واما اذا كان حكما شرعيا ، وكان مدركه شرعيا ، وهو استصحاب الحال ، وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للاحكام الاثباتية ، فلا .وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا ، ولكن انما

يمتنع ذلك أن لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية فى كل قضية ، وهو غير مسلم ، وذلك لان الشارع كما يورد إثبات الاحكام فى بعض الوقائع قد يورد نفيها فى بعض آخر ، على حسب اختلاف المصالح ، ثم يلزم على ما ذكروه أن تكون المصالح المرسلة الخلية عن الاعتبار حججاً في الشريعة ، وهو محال ، وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص ، أو الاجماع أو القياس فيها . فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة ، أفضى ذلك أيضاً إلى خلو الوقائع عن الاحكام الشرعية ، لعدم وجود النص أو الاجماع أو القياس فيها ، والعذر إذ ذاك يكون مشتركا

والمعتمد فى المسألة الكتاب والسنة والاجماع

أما الكتاب فقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » أمر بالاعتبار . والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره ، وذلك متحقق فى القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الاصل إلى الفرع . ولهذا ، قال ابن عباس فى الاسنان ، اعتبر حكمها بالاصابع ، في أن ديتها متساوية ، أطلق الاعتبار ، وأراد به نقل حكم الاصابع إلى الاسنان ، والاصل فى الاطلاق الحقيقة . وإذا ثبت أن القياس مأمور به ، فالامر إما أن يكون للوجوب ، أو للندب على ما سبق فى الاوامر . وعلى كلا التقديرين ، فالعمل بالقياس يكون مشروعاً

فان قيل لا نسلم أنه أمر بالاعتبار ، وصيغة افعلوا مترددة بين الامر وغيره ، كما سبق فى الاوامر ، وليس جعلها ظاهرة فى البعض أولى من البعض ، سلمنا أنها للامر ، ولكن لا نسلم أن الاعتبار ما ذكرتموه ، بل هو عبارة عن الاتعاظ ، ويدل عليه أمران : الاول قوله تعالى « ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار » وقوله «وان لكم في الانعام لعبرة» والمراد به الاتعاظ ، اذ هو المتبادر الى الفهم من اطلاق هذا اللفظ . الثاني أن القائس فى الفروع اذا أقدم على المعاصى ، ولم يتفكر فى أمر آخرته ، يقال انه غير معتبر ، ولو كان القياس هو الاعتبار ، لما صح سلب ذلك عنه . سلمنا أن الاعتبار ظاهر فى القياس ، لكنه قد وجد فى الآية ما يمنع من الحمل عليه ويصرفه الى الاعتبار بمعني الاتعاظ ، وذلك قوله تعالى (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) ولو كان الاعتبار بمعني القياس لما حسن ترتيبه علي ذلك ، وانما يحسن ذلك عند ارادة الاتعاظ . سلمنا أن المراد به القياس غير أنه ليس فى الآية صيغة عموم تقتضى العمل بكل قياس ، فكانت الآية مطلقة ، والمطلق اذا عمل به فى صورة أو صور لا يبقي حجة فيما عداها ، ضرورة الوفاء بالعمل بدلالته ، وقد عملنا بذلك في القياس العقلى والقياس الذي علته منصوصة أو موما اليها ، وبقياس الفروع على الاصول فى امتناع اثباتها بالقياس . سلمنا العموم لكنه قد خص بما كلفنا فيه باليقين وبما كان منصوصاً عليه ، وبما لم نعلم له أصلا ، ولا وصفاً جامعاً ، فان القياس غير مأمور به فى ذلك كله . وكذلك اذا قال لوكيله (أعتق غانماً لسواده) فانه لا يجوز تعدية ذلك الى سالم وان كان مسوداً . والعام بعد التخصيص لا يبقي حجة ، وان بقى حجة ، فهى أقل ما يتناوله الاسم العام على ما سبق فى العموم . وان سلمنا أنه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص ، غير أن الآية خطاب مع الموجودين ، فيختص ذلك بمن كان موجوداً فى وقت نزول الوحى بالآية ، وإن عم جميع الازمان ولكنه أمر مطلق ، فلا يكون مفيداً للفور ، ولا للتكرار ، وإن كان مفيدا لذلك ، لكن بطريق ظنى لا قطعى . والمسألة قطعية لا ظنية

والجواب عن السؤال الاول أنا قد بينا أن صيغة (افعل) ظاهرة فى الطلب ، وأن الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب أو الندب فى الاوامر ، وأى الامرين قدر كان دليلا علي شرع القياس

قولهم : لا نسلم أن الاعتبار عبارة عما ذكرتموه — قلنا : دليله ما ذكرناه

قولهم يطلق بمعنى الاتعاظ — قلنا عنه جوابان : الاول المنع ، ويدل عليه قولهم « اعتبر فلان فاتعظ » ولو كان الاعتبار هو الاتعاظ لما حسن هذا الكلام والترتيب ، ولأن ترتيب الشيء على نفسه ممتنع . الثانى أن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء الى غيره ، هو القياس ، وهو متحقق في الاتعاظ ، وذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه ، فكان مأموراً به من جهة ما فيه من الانتقال ، وذلك هو القياس . وعلى هذا ، فقد خرج الجواب عن الآيتين

قولهم : القائس اذا كان معرضاً عن أمر آخرته ، يقال انه غير معتبر . قلنا لا يصح ذلك بالنظر الى كونه قائسا ، وإنما صح ذلك بالنظر الى أمر الآخرة ، وانما أطلق النفى بطريق المجاز نظراً الى إخلاله بأعظم المقاصد ، وهو أمر المعاد

وعن الثالث أنه اذا كان الانتقال متحققا فى الاتعاظ على ما قدمناه ، وذلك هو القياس ، فلا نسلم امتناع ترتيب القياس على ما ذكروه

وعن الرابع أن اللفظ إن كان عاما فهو المطلوب ، وان كان مطلقا ، فيجب حمله على القياس الشرعى ، نظراً الى أن الغالب من الشارع أنه إنما يخاطبنا بالامور الشرعية دون غيرها ، وهو إما أن تكون العلة فيه منصوصة أو مستنبطة ، والاول ليس بقياس على ماحققناه قبل ، وان كانت مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج ببعض الاقيسة المختلف فيها ، ويلزم من ذلك تسليم الباقى ضرورة أن لا قائل بالفرق

وعن الخامس أن العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صور التخصيص ، على ما سبق ، في العموم

وعن قولهم انه خطاب مع الموجودين في زمن النبي ، عليه السلام ، فلا يعم — قلنا : لا نسلم أنه لا يعم بتقدير الوجود والفهم . وان سلمنا أنه لا يعم بلفظه ، فهو عام بمعناه ، نظرا الى انعقاد الاجماع على أن أحكام الخطاب الثابت فى زمن النبي ، عليه السلام ، عامة فى حق من بعد النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه ، وجب أن يكون عاما بمعناه ، ضرورة انعقاد الاجماع على ذلك . وبتقدير أن لا يكون عاما لا بلفظه ولا بمعناه ، فهو حجة على الخصوم فى بعض صور النزاع ، ويلزم من ذلك الحكم فى الباقي ، ضرورة أن لا قائل بالتفصيل

وبهذا الجواب ، يكون الجواب عن قولهم : ان الامر المطلق لا يقتضي الفور ولا التكرار

وعن السؤال الاخير ، ان المسألة ظنية غير قطعية

وأما من جهة السنة ، فما روى عن النبي ، صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ ، حين بعثه الى اليمن قاضيا « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ، قال : فبسنة رسول الله . قال : فان لم تجد ، قال : أجتهد رأيي » والنبي ، صلى الله عليه وسلم ، أقره على ذلك . وقال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله » واجتهاد الرأى لا بد وأن يكون مردودا الى أصل ، والا كان مرسلا ، والرأى المرسل غير معتبر ، وذلك هو القياس

وأيضا ما روى عنه ، عليه السلام ، أنه قال لمعاذ وأبى موسى الاشعرى ، وقد أنفذهما الى اليمن « بم تقضيان ؟ فقالا : إن لم نجد الحكم فى الكتاب ولا السنة ، قسنا الامر بالامر ، فما كان أقرب الى الحق عملنا به » صرحوا بالعمل بالقياس والنبي ، صلى الله عليه وسلم أقرهما عليه ، فكان حجة

وأيضاً ما روى عنه عليه السلام ، أنه قال لابن مسعود « أقض بالكتاب والسنة ، إذا وجدتهما فاذا لم تجد الحكم فيهما ، اجتهد رأيك » ووجه الاحتجاج به كما تقدم فى الخبر الأول

وأيضاً ما روى عنه ، عليه السلام ، أنه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت « يا رسول الله ، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج . إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم . قال : فدين الله أحق بالقضاء » ووجه الاحتجاج به أنه ألحق دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ونفعه ، وهو عين القياس . وما مثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس كما سبق تحقيقه

وأيضا ما روى عنه ، عليه السلام ، أنه قال لأم سلمة ، وقد سئلت عن قبلة الصائم « هل أخبرته أني أقبل وأنا صائم » وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه

وأيضا ما روى عنه أنه أمر سعد بن معاذ أن يحكم فى بنى قريظة برأيه ، وأمرهم بالنزول على حكمه ، فأمر بقتلهم ، وسبي نسائهم ، فقال عليه السلام « لقد وافق حكمه حكم الله »

وأيضا ما روى عنه ، عليه السلام ، أنه قال « لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها » حكم بتحريم ثمنها ، باعتبار تحريم أكلها

وأيضا ماروى عنه ، عليه السلام ، أنه علل كثيراً من الاحكام ، والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت ، وذلك هو نفس القياس

فمن ذلك قوله ، عليه السلام ، « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة ، فادخروها »

وقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ، فانها تذكركم بالآخرة »

ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر « أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم . فقال فلا إذاً »

ومنها قوله في حق محرم وقصت به ناقته « لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً ، فانه يحشر يوم القيامة ملبياً »

ومنها قوله في حق شهداء أحد « زملوهم بكلومهم ودمائهم ، فانهم يحشرون يوم القيامة ، وأوداجهم تشخب دماً ، اللون لون الدم ، والريح ريح المسك »

ومنها قوله في الهرة « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات »

وقوله « إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل ، فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثاً ، فانه لا يدري أين باتت يده »

وقوله فى الصيد « فان وقع فى الماء فلا تأكل منه ، لعل الماء اعان على قتله »

وايضاً قوله « انا اقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحي » والرأى إنما هو تشبيه شيء بشيء ، وذلك هو القياس الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها ، المتحد معناها ، النازل جملتها منزلة التواتر ، وإن كانت آحادها آحاداً

فان قيل أما حديث معاذ فانه مرسل ، وخبر واحد ورد فى إثبات كون القياس حجة ، وهو مما تعم به البلوى ، والمرسل ليس بحجة عند الشافعي ، وخبر الواحد ، فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند ابى حنيفة ، فالاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة . والذى يدل على ضعفه ان النبي عليه السلام ،

كان قد ولاه القضاء ، وذلك لا يكون إلا بعد معرفة اشتمال معاذ على معرفة ما به يقضي ، فالسؤال عما علم لا معنى له . وايضاً فانه وقف العمل بالرأى على عدم وجدان الكتاب والسنة ، ووقف العمل بالسنة على عدم وجدان الكتاب . والاول على خلاف قوله تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وعلى خلاف قوله « ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » والثانى على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة

سلمنا صحته وأنه حجة ، غير أن اجتهاد الرأى أعم من القياس ، وذلك لان اجتهاد الرأي ، كما يكون بالقياس ، قد يكون بالاجتهاد في الاستدلال بخفى النصوص من الكتاب والسنة ، وطلب الحكم فيهما ، وعلى التمسك بالبراءة الاصلية ، ولفظه غير عام فى كل رأى ، فلا يكون حمله على اجتهاد الرأى بالقياس أولى من غيره

سلمنا أن المراد به اجتهاد الرأى بالقياس ، غير أن القياس ، ينقسم إلى ما علته منصوصة أو مومى اليها ، وإلى ما علته مستنبطة بالرأى ، واللفظ أيضاً مطلق ، وقد عملنا به فى القياس الذى علته منصوصة على ما قاله النظام

سلمنا أنه حجة مطلقاً فى كل قياس ، ولكن قبل اكمال الدين أو بعده ؟ على ما قال تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم » الاول مسلم ، والثانى ممنوع . وذلك أن إكمال الدين إنما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لا بد من معرفته . وعلى هذا فالقياس لا حاجة إليه بعد ذلك . وبتقدير كونه حجة مطلقاً لكن فيما تعبد في إثباته بالظن لا باليقين . والقياس ليس من هذا الباب

وبهذا يكون الاعتراض على حديث ابن مسعود أيضاً

وأما حديث الجارية الخثعمية ، فالورود عليه من جملة الاسئلة الواردة على حديث معاذ ، أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى ، وأنه ظنى فلا يتمسك به فى مسائل الاصول ، وهما عامان فى جميع ما ذكر من الاخبار ويخصه أن النبي صلى الله عليه وسلم ، إنما ذكر دين الآدمى بطريق التقريب إلى فهم الجارية فى حصول نفع القضاء . أما أن يكون ذلك بطريق القياس ، فلا

وأما حديث أم سلمة فيدل على ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم حجة متبعة ، أما أن يكون ذلك بطريق القياس على فعل النبى صلى الله عليه وسلم ، فلا

وأما حديث سعد بن معاذ ، فليس فيه أيضاً ما يدل على صحة القياس فان أمره له بأن يحكم في بني قريظة برأيه لا يخص القياس لما تقدم من أن اجتهاد الرأي أعم من القياس ، فلعله أمره أن يحكم باجتهاد رأيه في الاستدلال بخفى النصوص من الكتاب والسنة . ولذلك ، قال ، عليه السلام « لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله »

وأما خبر تحريم الشحوم على اليهود فليس فيه ما يدل على تحريم البيع ، بالقياس على تحريم الاكل ، فان تحريم الشيء أعم من تحريم أكله ، فان تحريم الشيء تحريم للتصرف فيه مطلقاً . وبتقدير أن يكون تحريم الاكل مصرحاً به فالمراد به تحريم التصرف مطلقاً ، بدليل قوله تعالى « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقوله «ولا تأكلوا مال اليتيم» . وقوله «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم» والمراد به المنع من التصرف فى ذلك بغير حق

وأما الاخبار الدالة على تعليل الاحكام ، فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة ، إلحاق غير المنصوص ، به لاشتراكهما فى تلك العلة ، إذ هو محل النزع وليس فى الاخبار ما يدل

على الالحاق ، بل التعليل إنما كان لتعريف الباعث على الحكم ، ليكون أقرب إلى الانقياد ، وأدعى إلى القبول . ولهذا امكن التنصيص على العلة القاصرة ، ولا قياس عنها و بتقدير دلالتها على الالحاق . فالعلل فيها منصوصة ومومى اليها ونحن نقول بهذا النوع من القياس ، كما قاله النظام ، وقوله عليه السلام « إني احكم بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحي » فهو على خلاف قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » وبتقدير ان يكون حكمه بالرأى فلا يلزم ان يكون ذلك بالقياس لما تقدم . و بتقدير ان يكون بالقياس ، فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس للنبي عليه السلام ، مع كونه معصوماً عن الخطا ، مسدداً فى أحكامه ، جواز ذلك لغيره

والجواب عن السؤال الأول على خبر معاذ أنا قد بينا أن المرسل وخبر الواحد فيم تم به البلوى حجة . وأما سؤال معاذ عما به يقضي ، فانما كان قبل توليه القضاء ، ليعلم صلاحيته لذلك وإن كان ذلك بعد توليه القضاء ، فانما كان ذلك بطريق التأكيد ، أو باعلام الغير بأهليته للقضاء ، وأما توقيفه للعمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة فغير مخالف لقوله تعالى « مافرطنا في الكتاب من شيء » إذ المراد منه انما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب ، لا أن المراد به بيان كل شيء ، فانا نعلم عدم اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية ، و بتقدير أن يكون المراد به بيان كل شيء ، لكن لا بطريق الصريح ، بل بمعنى أنه أصل لبيان كل شيء . فانه أصل لبيان صدق الرسول فى قوله ، وقوله بيان للقياس وغيره . وبه يخرج الجواب عن الآية الأخري ، وأما توقيفه العمل بالسنة على عدم الكتاب ، فالمراد به الكتاب الذى لا معارض له ولا ناسخ . ويجب تنزيله على ذلك ، ضرورة الجمع بين تقرير النبي عليه السلام ، له على ذلك ، وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة

وعن السؤال الثانى أنه يمتنع حمل اجتهاد الرأي على الاجتهاد فى الاستدلال بخفى نصوص الكتاب والسنة ، لأن قوله « فان لم تجد » عام فى الجلى والخفى ، بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام . فتخصيص ذلك بالجلى دون الخفى من غير دليل ممتنع ، والتمسك بالبراءة الأصلية فى نفى الأحكام الشرعية ، ليس بحجة على ما يأتي . فلا يكون اجتهاد الرأى فيه مستنداً للحكم . و بتقدير أن يكون حجة ، فذلك معلوم لكل عاقل ، فلا يكون مفتقراً الى اجتهاد الرأى

وعن السؤال الثالث أنا لانسلم أن ما كانت علته منصوصة يكون قياساً على ما سيأتى . وان سلمنا أنه قياس فما ذكرناه ، وان لم يكن حجة على النظام ، فهو حجة على غيره

وعن الرابع أن إكمال الدين ، إنما يكون ببيان كل شيء ، إما بلا واسطة ، أو بواسطة ، على ما بيناه . وعلي هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد إكمال الدين ، لكونه من جملة الوسائط

وعن الخامس ماسبق من أن المسألة ظنية غير قطعية . وعلى هذا فلا يخفى الجواب عما يعترض به علي خبر ابن مسعود

وكذلك جواب كل ما يعترض به من هذه الاسئلة على باقى الاخبار

وما ذكروه على خبر الجارية الخثعمية فبعيد أيضاً ، فانه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت عنه القياس على دين الآدمى ، لما كان التعرض لذكره مفيداً ، بل كان يجب الاقتصار على قوله (نعم)

وما ذكروه على حديث أم سلمة ، فغير صحيح . وذلك ، لانه لو لم يكن اتباعنا له فى فعله ، بطريق التأسى به ، لما كان حكم فعله ثابتاً في حقنا ، ولا معنى للقياس سوى ذلك

وما ذكروه على حديث سعد بن معاذ ، باطل أيضاً ، لان حكمه لو كان مستنداً إلى الكتاب أو السنة ، لما كان ذلك برأيه ، وقد قال « احكم فيهم برأيك » وقوله عليه السلام (لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله) لامنافاة بينه وبين احكم بالقياس ، فانه إذا كان للقياس من طرق الشرع ، فالحكم المستند اليه يكون حكما لله ولرسوله

وما ذكروه علي خبر الشحوم ، مندفع من حيث إن الظاهر من إضافة التحريم الى المأكول إنما هو تحريم الاكل . وكذلك التحريم المضاف الى النساء انما هو تحريم الوطء ، وإلى الدابة تحريم الركوب ، وإلى الدار تحريم السكنى . وكذلك فى كل شيء على حسبه . وهو المتبادر إلى الفهم عند اطلاقه . فتحريم البيع لا يكون مأخوذاً من مطلق التحريم المضاف الى أكل الشحوم فلم يبق الا أن يكون بطريق الالحاق به وهو معني القياس

وما ذكروه على الاخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من أن ذلك لايدل على التعدية ، فحق. غير أن ما ذكروه بتقدير تسليم التعدية على مذهب النظام ، فقد سبق جوابه

وأما الاجماع ، وهو أقوى الحجج فى هذه المسألة ، فهو أن الصحابة اتفقوا علي استعمال القياس في الوقائع التى لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم : فسمي ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه فى أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك ، وقياس خليفة رسول الله على الرسول في ذلك بوساطة أخذ لزكاة للفقراء وأرباب المصارف

ومن ذلك قول أبى بكر لما سئل عن الكلالة « أقول فى الكلالة برأيي ، فان يكن صواباً ، فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان » ، الكلالة ما عدا الوالد والولد

ومن ذلك أن أبا بكر ورث أم الام ، دون أم الاب ، فقال له بعض الانصار « لقد ورثت امرأة من ميت ، لو كانت هي الميتة لم يرثها ، وتركت امرأة ، لوكانت هى الميتة ورث جميع ما تركت » فرجع الى التشريك بينهما فى السدس

ومن ذلك حكم أبى بكر بالرأى فى التسوية فى العطاء حتى قال له عمر «كيف تجعل من ترك دياره وأمواله ، وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الاسلام كرهاً ؟ فقال أبو بكر : إنما أسلموا لله ، وأجورهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ » وحيث انتهت النوبة إلى عمر فرق بينهم

ومن ذلك قياس أبى بكر تعيين الامام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة ، حتى انه عهد الى عمر بالخلافة ، ووافقه على ذلك الصحابة

ومن ذلك ما روى عن عمر أنه كتب الى أبى موسي الاشعرى « اعرف الاشباه والامثال ، ثم قس الامور برأيك »

ومن ذلك قول عمر « أقضى فى الجد برأيي ، وأقول فيه برأيي » وقضي فيه بآراء مختلفة

ومن ذلك قوله لما سمع حديث الجنين « لولا هذا لقضينا فيه برأينا »

ومن ذلك أنه لما قيل له في مسألة المشركة « هب أن أبانا كان حماراً السنا من أم واحدة » فشرك بينهم

ومن ذلك انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود فى العشور ، وحللها وباعها ، قال « قاتل الله سمرة » اما علم ان رسول الله صلي الله عليه وسلم ، قال : لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم ، فجملوها وباعوها وأكلوا اثمانها» قاس الخمر على الشحم ، وان تحريمها تحريم لثمنها

ومن ذلك أنه جلد ابا بكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة ، بالقياس على القاذف ، وان كان شاهداً لا قاذفاً

ومن ذلك قول عثمان لعمر فى واقعة «ان تتبع رأيك ، فرأيك أسد ، وان تتبع رأى من قبلك، فنعم ذلك الرأي كان » ولو كان فيه دليل قاطع على احدهما لم يجز تصويبهما

ومن ذلك انه ورث المبتوتة بالرأى

ومن ذلك قول على عليه السلام في حد شارب الخمر «انه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، فحدوه حد المفترين » قاس حد الشارب على القاذف

ومن ذلك ان عمر كان يشك في قود القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة ، فقال له على يا أمير المؤمنين ، ارأيت لو ان نفراً اشتركوا فى سرقة ، اكنت تقطعهم ؟ قال : نعم . قال : فكذلك وهو قياس للقتل على السرقة

ومن ذلك ماروى عن على أنه قال في أمهات الأولاد (اتفق رأيى ورأى عمر على أن لا يبعن ، وقد رأيت الآن بيعهن) حتى قال له عبيدة السلمانى (رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك)

ومن ذلك قول علي فى المرأة التى أجهضت بفزعها ، بارسال عمر إليها ، أما المأثم فأرجو أن يكون منحطاً عنك ، وأرى عليك الدية ، فقال له . عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها علي بنى عدى ، يعنى قومه ، وألحقه عثمان وعبد الرحمن بن عوف بالمؤدب وقالا . انما أنت مؤدب ، ولا شىء عليك

ومن ذلك قول ابن عباس ، لما ورث زيد ثلث ما بقي فى مسالة زوج وأبوين ، (أين وجدت فى كتاب الله ثلث ما بقي ؟) فقال له زيد . أقول برأيي ، وتقول برأيك

ومن ذلك قوله في مسألة الجد (ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الاب أبا)

ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة ، برأيه بعد ان استمهل شهراً ، وانه كان يوصي من يلى القضاء بالرأي ويقول (لا ضير فى القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين ، فان لم تجد شيئاً من ذلك ، فاجتهد رأيك)

ومن ذلك اختلاف الصحابة فى الجد حتى ألحقه بعضهم بالاب فى اسقاط الاخوه وألحقه بعضهم بالاخوة

ومن ذلك اختلافهم فى قول الرجل لزوجته « أنت على حرام » حتى قال ابو بكر وعمر . هو يمين . وقال على وزيد : هو طلاق ثلاث . وقال ابن مسعود : هو طلقة واحدة . وقال ابن عباس هو ظهار ، إلى غير ذلك من الوقائع التى لا تحصى ، وذلك يدل على أن الصحابة مثلوا الوقائع بنظائرها ، وشبهوها بأمثالها وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها . وانه ما من واحد من أهل النظر والاجتهاد منهم ، إلا وقد قال بالرأي والقياس . ومن لم يوجد منه الحكم بذلك ، فلم يوجد منه فى ذلك إنكار ، فكان إجماعا سكوتيا وهو حجة مغلبة على الظن ، لما سبق تقريره فى مسائل الاجماع . وإنما قلنا إنهم قالوا بالرأى والقياس في جميع هذه الصور ، وذلك لا بد لهم فيها من مستند وإلا كانت أحكامهم بمحض التشهى والتحكم فى دين الله من غير دليل ، وهو ممتنع ، وذلك المستند يمتنع أن يكون نصاً وإلا لأظهر كل واحد ما اعتمد عليه من النص إقامة لعذره وردا لغيره عن الخطأ بمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار ، ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة إلى إظهاره فى محل الخلاف وهذا بخلاف ما اذا أجمعوا على حكم فى واقعة بناء على نص ، فانه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله ، بناء

على الاكتفاء فى ذلك الحكم باجماعهم ، ولو أظهروا تلك النصوص ، واحتجوا بها ، لكانت العادة تحيل عدم نقلها ، فحيث لم تنقل ، دل على عدمها ، وإذا لم يكن نصاً ، تعين أن يكون قياساً واستنباطاً

فان قيل : لانسلم أن أحدا من الصحابة عمل بالقياس ، وما نقل عنهم من الاجتهاد في الوقائع المذكورة والعمل بالرأى ، فلعلهم إنما استندوا فيه الى الاجتهاد فى دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة ، كحمل المطلق علي المقيد ، والعام على الخاص ، وترجيح أحد النصين علي الآخر والنظر فى تقرير النفى الاصلى ، ودلالة الاقتضاء ، والاشارة ، والتنبيه ، والايماء ، وأدلة الخطاب ، وتحقيق المناط ، وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية

قولكم : لو كان ثم نص لظهر — قلنا . ولو كانوا قائسين لتلك الصور على غيرها ، لاظهروا العلل الجامعة فيها ، وصرحوا بها كما فى النصوص ، ولو أظهروها واحتجوا بها ، لنقلت أيضاً ، فعدم نقلها يدل على عدمها . و إذا لم يكن قياس واستنباط ، تعين أن يكون المستند إنما هو النص ، وليس أحد الامرين أولى من الآخر . وما نقل عن الصحابة من التصريح بالعمل بالرأى فى الوقائع المذكورة ، لايلزم أن يكون قياساً ، فان اجتهاد الرأى أعم من اجتهاد الرأي بالقياس ، علي ما تقرر ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ، سلمنا أنهم عملوا بالقياس ، غير أنا لانسلم عمل الكل به ، فانه لم ينقل ذلك إلا عن جماعة يسيرة لاتقوم الحجة بقولهم

قولكم إنه لم يوجد من غيرهم نكير عليهم — لانسلم ذلك . وبيان وجود الانكار ماروى عن أبي بكر أنه لما سئل عن الكلالة قال ، « أى سماء تظلني ، وأى أرض تقلني ، إذا قلت فى كتاب الله برأيي » وأيضاً ماروى عن عمر أنه قال « إياكم وأصحاب الرأي ، فانهم أعداء الدين ، أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأى ، فضلوا وأضلوا » وقال « إياكم والمكايلة » فسئل عن ذلك ، فقال « المقايسة » وروي عن شريح أنه قال كتب الى عمر (اقض بما في كتاب الله ، فان جاءك ما ليس فى كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ، فان جاءك ما ليس فى سنة رسول الله فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ، فان لم تجد ، فلا عليك أن لاتقضى) وأيضاً ماروي عن علي رضى الله عنه ، أنه قال لعمر فى مسألة الجنين (إن اجتهدوا فقد أخطأوا ، و إن لم يجتهدوا ، فقد غشوك) وروى عن عثمان وعلى انهما قالا (لو كان الدين بالقياس ، لكان المسح علي باطن الخف أولى من ظاهره) وروي عن ابن عباس أنه قال (إن الله تعالى قال لنبيه ، صلي الله عليه وسلم ، وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد أن يحكم برأيه ، لجعل ذلك لرسول الله) وقال إياكم والمقاييس ، فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس) وقال (إن الله لم يجعل لاحد أن يحكم في دينه برأيه) وروى عن ابن عمر أنه قال (السنة ماسنة رسول الله ، لاتجعلوا الرأى سنة) وقال أيضاً (إن قوما يفتون بآرائهم. لو نزل القرآن ، انزل بخلاف مايفتون) وقال أيضا (أتهموا الرأي على الدين ، فانه منا تكلف وظن ، وان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وروي عن ابن مسعود أنه قال (اذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم الله ، وحرمتم كثيرا مما حلل الله) وقال أيضا (قراؤكم صلحاؤكم ، يذهبون ويتخذ الناس رءوساً جهالا يقيسون مالم يكن بما كان) وقالت عائشة (أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله بفتواه بالرأى في مسألة العينة) وقد أنكر التابعون ذلك أيضاً ، حتى قال الشعبي (ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فألقه فى الحش) وقال مسروق (لاأقيس شيئا بشيء ، أخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها (وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول (اول من قاس ابليس

ومع هذه الانكارات من الصحابة والتابعين فلا اجماع

سلمنا انه لم يظهر النكير فى ذلك ، لكن لا يلزم منه ان يكون سكوت الباقين عن موافقة ، لما ذكر فى الاجماع. سلمنا انه عن موافقة ، لكنه لا حجة في اجماع الصحابة وكيف يقال بذلك وقد عدلوا عما امروا به ونهوا عنه وتجبروا وتآمروا وجعلوا الخلاف طريقا الى اغراضهم الفاسدة ، حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب ، وتألبوا علي اهل البيت ، وكتموا النص على علي رضى الله عنه ، وغصبوه الخلافة ، ومنعوا فاطمة ارثها من ابيها ، المنصوص عليه فى كتاب الله . برواية انفرد بها ابوبكر ، وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم ، المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الاحكام الشرعية . الى غير ذلك من الامور التى لا يجوز معها الاحتجاج باقوالهم ، وهذا السؤال مما اورده الرافضة

سلمنا ان قول البعض بالقياس ، وسكوت الباقين حجة ، لكنها حجة ظنية . علي ما سبق فى الاجماع وكون القياس حجة امر قد تعبدنا فيه بالعلم . فلا يكون مستفادا من الدليل الظني . سلمنا صحة الاحتجاج به . ولكن ما المانع ان يكون عملهم بالقياس المنصوص على علته . ونحن نقول به كما قاله النظام والقاشانى والنهروانى . سلمنا عملهم بكل قياس لكن لم قلتم انه اذا جاز العمل بالقياس للصحابة ، جاز ذلك لمن بعدهم . وذلك لان الصحابة لما كانوا عليه من شده اليقين والصلابة فى الدين ومشاهدة الوحى والتنزيل ، وكثرة التحفظ فى امور دينهم . حتى نقل عنهم قتل الآباء والابناء . وبذل الانفس والاموال ، ومهاجرة الاهل والاوطان فى نصرة الدين . حتى ورد فى حقهم من التفضيل والتعظيم فى الكتاب والسنة ما لم يرد مثله فى حق غيرهم . علي ما ذكر فى الاجماع . وعند ذلك ، فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على صحة القياس وانا متعبدون به لكنه معارض بالكتاب والسنة

اما الكتاب فقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) والحكم بالقياس تقدم بين يدى الله ورسوله ، لانه حكم بغير قوليهما وقوله تعالى (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) والحكم بالقياس قول بما لا يعلم وقوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وقوله تعالى (ان بعض الظن اثم) وقوله تعالى (وان احكم بينهم بما انزل الله) والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وقوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا مردودا اليه وقوله تعالى « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » وقوله تعالى « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » وذلك يدل علي انه لا حاجة الى القياس

واما من جهة السنة فما روى عمر عن النبى ، صلى الله عليه وسلم « قال ستفترق أمتى فرقا أعظمها فتنة ، الذين يقيسون الامور بالرأى » وأيضاً ما روى أبو هريرة ، رضى الله عنه ، عن النبى ، صلي الله عليه وسلم . أنه قال « تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله ، وبرهة بسنة رسول الله ، وبرهة بالرأي ، فاذا فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا » وذلك يدل على أن القياس والعمل بالرأى غير صحيح

والجواب : قولهم لا نسلم أن أحداً من الصحابة عمل بالقياس قلنا : دليله ما ذكرناه

قولهم : يحتمل أن يكون عملهم بدلالات النصوص الخفية قلنا : لو كان كذلك لظهر المستند واشتهر على ما قررناه

قولهم : ولو كان ذلك لمحض القياس ، لاظهروا العلل الجامعة ، وصرحوا بها كما فى النصوص — قلنا : منهم من صرح ، كتصريح أبى بكر فى التسوية فى العطاء بين المهاجرين وغيرهم ، وهو قوله « إنما الدنيا بلاغ » وتصريح على فى قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف ، بواسطة الاشتراك فى الافتراء وتصريح عثمان وعبد الرحمن بن عوف في الحاقهم عمر في صورة المرأة التى اجهضت الجنين ، بالمؤدب ،

بواسطة التأديب . ومنهم من اعتمد في التنبيه عليها بفتواه ، وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ والشبه بين محل النزاع ومحل الاجماع . ولهذا فان العادة جارية من بعض الملوك بقتل الجاسوس إذا ظفر به ، زجراً له ولغيره عن التجسس عليه ، وعادة البعض الاحسان اليه ، لاستمالته له حتى يدله على أحوال عدوه فاذا رأينا ملكا قد قتل جاسوساً ، أو أحسن اليه ، ولم نعهد من عادته قبل ذلك شيئاً ، كان ذلك كافياً فى التنبيه على رعاية العلة الموجبة للقتل ، أو الاحسان ، في محل الوفاق ، ولا كذلك النصوص ، فان الاذهان غير مستقلة بمعرفتها ، فدعت الحاجة الى التصريح بها

وعلى هذا ، فمن قال منهم في قوله : أنت على حرام ، انه طلاق ثلاث ، نبه على أن مطلق التحريم يقتضى نهاية التحريم ، وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلاث ، فلذلك عدى الطلاق الثلاث اليه . ومن جعله طلقة واحدة ، نبه على انه اعتبر فيه أقل ما يثبت معه التحريم ، فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة ومن جعله ظهاراً ، ألحقه بالظهار ، من حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ، ولا لفظ الايلاء . ومن شرك بين الجد وابن الابن نبه على أن العلة فى ذلك استواؤهما فى الادلاء الى الميت فى طرفي العلو والسفل ، ولهذا شبههما بغصنى شجرة ، وجدولى نهر

ومن ذلك تنبيه عمر فى قياسه الخمور على الشحوم ، على أن العلة فى تحريم أثمانها تحريمها

ومن ذلك التنبيه فى التشريك بين الاخوة من الأب والام والاخوة من الام ، على أن العلة الاشتراك فى جهة الامومة الى غير ذلك من التنبيهات . ويدل على ما ذكرناه تصريح اكثر الصحابة فيما عملوا به بالرأى

قولهم : اجتهاد الرأى أعم من القياس — قلنا : وإن كان الامر على ما قيل ، غير إنا قد بينا أنه لم يكن ذلك مستندا الى النصوص ، فتعين استناده الى القياس والاستنباط

قولهم : لا نسلم عمل الكل بالقياس — قلنا : وإن عمل به البعض ، فقد بينا انه لم يوجد من الباقين فى ذلك نكير ، فكان إجماعا

قولهم : قد وجد الانكار — لا نسلم ذلك . وما ذكروه من صور الانكار ، فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأى والقياس ، فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير أولوية ، وعند ذلك ، فيجب حمل ما نقل عنهم من انكار العمل بالرأى والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان مخالفاً للنص ، وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار ، وما كان على خلاف القواعد الشرعية ، وما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين

هذا من جهة الاجمال ، وأما من جهة التفصيل : أما قول أبى بكر « أي سماء تظلنى ، وأى أرض تقلني ، إذا قلت فى كتاب الله برأيى » فانما أراد به قوله في تفسير القرآن ، ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأى فيه ، لكونه مستندا الى محض السمع عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأهل اللغة ، بخلاف الفروع الشرعية .

وأما قول عمر « إياكم وأصحاب الرأى » الخبر الى آخره — فانما قصد به ذم من ترك الاحاديث وحفظ ما وجد منها ، وعدل الى الرأى ، مع أن العمل مشروط بعدم النصوص

وقوله « إياكم والمكايلة » أي المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة لما ذكرناه

وأما قوله لابي موسي الاشعري فانما يفيد أن لو لم يكن القياس مما أجمع عليه أهل العلم ، وإلا فمتقدر

أن يكون واجدا له ، فلا

وقول على لعمر في مسألة الجنين ، لا يدل على أن كل اجتهاد خطأ ، ونحن لا ننكر الخطأ فى بعض الاجتهادات ، كما سبق تعريفه

وأما قول عثمان وعلى « لو كان الدين بالقياس ...» الخبر . فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين بالقياس ، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره ، ويكون المقصود منه انه ليس كل ما اتت به السنن على ما يقتضيه القياس

وأما قول ابن عباس إن الله قال لنبيه ، الخبر ، ليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس إلا بمفهومه وليس بحجة على ما سبق بيانه

وقوله « إياكم والمقاييس » يجب حمله على المقاييس الفاسدة ، كالمقاييس التى عبدت بها الشمس والقمر ، وغير ذلك مما بيناه لما سلف من الجمع بين النقلين

وقوله « إن الله لم يجعل لاحد أن يحكم فى دينه برأيه » يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق .

وأما قول ابن عمر « السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم » فانما ينفع ، أن لو كان القياس ليس مما سنه الرسول

وقوله « لا تجعلوا الرأى سنة » أراد به الرأى الذى لا اعتبار له ، وإلا فالرأي المعتبر من السنة ، لا يكون خارجاً عن السنة

وقوله « إن قوماً يفتون بآرائهم ... » الخبر . ليس فيه ما يدل على أن كل من أفتى برأيه يكون كذلك . ونحن لا ننكر أن بعض الآراء باطل

وقوله « اتهموا الرأى على الدين » غايته الدلالة على احتمال الخطأ فيه ، وليس فيه ما يدل على ابطاله :

وقوله « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » المراد به استعمال الظن فى موضع اليقين ، لا أن المراد به إبطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة

وأما قول ابن مسعود « إذا قلتم فى دينكم بالقياس ...» الخبر ، يجب حمله على القياس الفاسد لما سبق

وقوله « ويتخذ الناس رءوساً جهالا ...» الى آخره ، فالمراد به أيضاً القياس الباطل ، ولهذا وصفهم بكونهم جهالا . وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة فى زيد بن ارقم ، وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين . جمعاً بين النقلين ، كما سبق تقريره

قولهم : لا نسلم أن السكوت يدل على الموافقة — قلنا : دليله ما سبق فى مسائل الاجماع

قولهم : لا نسلم أن اجماع الصحابة حجة — قد دللنا عليه فى مسائل الاجماع أيضاً . وما ذكروه من القوادح فى الصحابة فمن أقوال المبتدعة الزائغين كالنظام ومن تابعه من الرافضة الضلال ، وقد أبطلنا ذلك كله في كتاب « أبكار الأفكار » فى المواضع اللائقة بذلك

قولهم : إنه حجة ظنية — قلنا : والمسألة أيضاً عندنا ظنية

قولهم ، ما المانع أن يكون عملهم بالاقيسة المنصوص على عللها — عنه أجوبة ثلاثة :

الاول أنه لو كان ثم نص لنقل ، كما ذكرناه في النصوص الدالة على الاحكام

الثانى أنه إذا كانت العلة منصوصة ، فان لم يرد التعبد باثبات الحكم بها في غير محل النص ،

فيمتنع إثباته ، لما يأتى فى المسألة التى بعدها ، وإن ورد الشرع بذلك ، فالحكم يكون في الفرع ثابتاً بالاستدلال ، أى بعلة منصوصة ، لا بالقياس ، على ما يأتي تقريره . وعلى هذا فلا يكونون عاملين بالقياس

الثالث أن ذلك يكون حجة على من أنكر القياس مطلقاً ، وإن لم يكن حجة على النظام والقائلين بقوله

قولهم : لا يلزم أن يكون القياس حجة بالنسبة إلى غير الصحابة — قلنا : القائل قائلان : قائل يقول بالقياس مطلقاً بالنسبة إلى الكل ، وقائل بنفيه مطلقاً بالنسبة إلى الكل . وقد اتفق الفريقان على نفى التفصيل ، كيف وإنه حجة على من قال بنفيه مطلقاً

وما ذكروه من المعارضة ، أما الآية الاولى ، فانما تفيد أن لو لم يكن القياس مما عرف التعبد به من الله تعالى ورسوله ، وعند ذلك فيتوقف كون العمل بالقياس تقدماً بين يدى الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله ، وذلك متوقف علي كون الحكم به تقدماً بين يدى الله ورسوله ، فلا يكون حجة

وأما الآية الثانية والثالثة فجوابهما من ثلاثة أوجه :

الاول أنا نقول بموجب الآيتين ، وذلك لأنا إذا حكمنا بمقتضي القياس عند ظننا به ، فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع ، لا أنه غير معلوم

الثانى أنه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه بالعلم ، جمعاً بينهما ، وبين ما ذكرناه من الأدلة

الثالث أن الآيتين حجة على الخصوم فى القول بابطال القياس ، إذ هو غير معلوم لهم لكون المسألة غير علمية ، فكانت مشتركة الدلالة

وبمثل هذه الأجوبة يكون الجواب عن قوله تعالى « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » وقوله « إن بعض الظن إثم »

وأما قوله تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » فنحن نقول بموجبه ، فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل ، فقد حكم بالمنزل ، كيف وأن ذلك خطاب مع الرسول ، ولا يلزم من امتناع ذلك فى حق الرسول ، لامكان تعرفه أحكام الوقائع بالوحى . امتناع ذلك فى حق غيره

وقوله تعالى « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » وقوله « فردوه إلى الله والرسول » غير مانع من القياس ، لأن العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول . وأما من قال بابطال القياس ، فلم يعمل بقول الله وقول الرسول ، ولا بما استنبط منهما ، فكان ذلك حجة عليه لا له

وقوله تعالى « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » وقوله « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » فالمراد به أن الكتاب بيان لكل شيء ، إما بدلائل ألفاظه من غير واسطة ، وإما بواسطة الاستنباط منه ، أو دلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس ، فالعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب لا أنه خارج عنه ، كيف وانه مخصوص بالاجماع ، فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية ، بل وكثير من الاحكام الشرعية ، كمسائل الجد والاخوة ، وأنت على حرام ، والمفوضة ، ومسائل العول ونحوه . وعند ذلك فيجب حمله على أن

ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المبينة به لا تفريط فيها ، حذراً من مخالفة عموم اللفظ

وأما ما ذكروه من السنة فى ذم الرأى فيجب حمله على الرأى الباطل ، كما ذكرناه ، جمعاً بين الأدلة

المسألة الثانية

اذا نص الشارع على علة الحكم ، هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص ، دون ورود التعبد بالقياس بها ؟ اختلفوا فيه :

فقال أبو اسحق الاسفرايني وأكثر أصحاب الشافعي وجعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب و بعض أهل الظاهر : لا يكفى ذلك

وقال أحمد بن حنبل والنظام والقاشانى والنهرواني وأبو بكر الرازى من أصحاب أبي حنيفة والكرخى : يكفى ذلك فى اثبات الحكم بها أين وجدت ، وان لم يتعبد بالقياس بها

وقال ابوعبدالله البصرى : ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم وترك الفعل كان التنصيص عليها كافياً في تحريم الفعل بها أين وجدت ، وان كانت علة لوجوب الفعل أو ندبه ، لم يكن ذلك كافيا فى ايجاب الفعل بها ولا فى ندبه أين وجدت دون ورود التعبد بالقياس ، لان من تصدق على فقير لفقره بدرهم ، لا يجب أن يتصدق على كل فقير ، ومن أكل شيئاً من السكر لانه حلو لا يجب عليه أن يأكل كل سكر ، وهذا بخلاف من ترك أكل رمانة لحموضتها ، فانه يجب عليه أن يترك كل رمانة حامضة

والمختار هو القول الاول ، لانه اذا قال الشارع : حرمت الخمر ، لانه مسكر ، ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر ، فالقضاء بالتحريم فى غير الخمر كالنبيذ ، اما أن يكون ذلك لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وأن قوله : حرمت الخمر لانه مسكر ، نازل منزلة قوله : حرمت كل مسكر كما قاله النظام ومن قال بمقالته ، واما لوجود العلة فى غير الخمر لعدم امكان قسم ثالث

فان كان الاول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره ، لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر ، كدلالة قوله : حرمت كل مسكر ، ولهذا فانه لو قال : أعتقت عبيدى السودان ، عتق كل عبد أسود له ، ولو قال : أعتقت سالماً لسواده ، فانه لا يعتق كل عبد له أسود ، وان كان أشد سواداً من سالم ، وكذلك اذا قال لوكيله : بع سالماً لسوء خلقه ، لم يكن له التصرف فى غيره من العبيد بالبيع ، وان كان اسوأ خلقاً من سالم

وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين : الاول انه لو كان وجود ما نص على عليته كافياً فى اثبات الحكم اينما وجدت العلة دون التعبد بالقياس ، للزم من قوله : اعتقت سالماً لسواده ، عتق غانم اذا كان مشاركا له فى السواد ، وهو ممتنع

الثانى أنه من الجائز أن يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ، ومن الجائز أن يكون خصوص إسكار الخمر ، لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة به ، التى لا وجود لها فى غير الخمر . واذا احتمل واحتمل فالتعدية به تكون ممتنعة ، إلا أن يرد التعبد بالتعدية

فان قيل : لم قلتم إن اللفظ لا يقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وقوله : أعتقت عبدي سالما لسواده ، دال على عتق غانم أيضاً ، إذا كان أسود ، ولهذا فان أهل اللسان وكل عاقل يناقضه في

ذلك عند عدم إعتاقه ، ويقول له : فغانم أيضاً أسود ، فلم خصصت سالما بالعتق ؟

وكذلك القول في قوله لوكيله : بع سالما لسواده

هذا بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة ، وحيث لم يقع العتق بغير سالم ، ولا جاز بيعه شرعا ، فانما كان لأن اللفظ وإن كان له على ذلك دلالة ، لكنها غير صريحة ، فالشارع قيد التصرف فى أملاك العبيد بصريح القول ، نظراً لهم فى عاقبة الأمر ، لجواز طرو الندم والبداء عليهم ، بخلاف تصرف الشارع في الاحكام الشرعية

ولهذا ، فانه لو قال الشارع : حرمت الخمر لاسكاره ، وقيسوا عليه كل مسكر ، ، لزم منه تحريم كل مسكر ، . ولو قال لوكيله : بع سالما لسواده ، وقس عليه كل أسود ، فانه لا ينفذ تصرفه بذلك . وإن سلمنا أنه لا عموم فى اللفظ ، ولكن لم قلتم إنه يمتنع إثبات الحكم لوجود العلة ؟

وما ذكرتموه من الوجه الاول ، فالعذر عنه ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف فى أملاك العبيد بصريح القول دون غيره

وما ذكرتموه من الوجه الثانى ، فغير صحيح لستة أوجه : الاول أن العرف شاهد بأن الأب إذا قال لولده : لا تأكل هذا ، فانه مسموم ، وكل هذا ، لانه غذاء نافع ، فانه يفهم منه المنع من أكل كل طعام مسموم ، وجواز أكل كل غذاء نافع ، ولو أمكن أن يكون لخصوص الاضافة تأثير ، أو احتمل أن تكون داخلة فى التعليل ، لما تبادر إلى الفهم التعميم من ذلك ، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية

الثاني أن الغالب من العلة المنصوص عليها أن تكون مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد ، ولا مناسبة فى خصوص إضافة الاسكار الى الخمر ، بل المناسبة فى كونه مسكرا لا غير

الثالث أنه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه علة بعمومه ، بحيث يثبت به الحكم في موضع آخر ، بل العلة خصوص إضافة ذلك الوصف الى محله ، لم يكن للتنصيص عليه فائدة ، وذلك لأن اختصاص الخمر بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق ، فكان يكفيه أن يقول : حرمت الخمر ، لا غير

الرابع أن أخذ خصوص إضافة الوصف المنصوص على علیته فى التعليل على خلاف الظاهر فى جميع التعاليل ، ولهذا فان عقلاء العرب ما نطقوا بعلة إلا وطردوها فى غير المحل الذى أضافوها اليه ، ولهذا فانهم إذا قالوا: اضرب هذا الاسود لكونه سارقاً فانهم يلغون خصوص إضافة السرقة الى الاسود ، حتى إن السرقة لو وجدت من أبيض كانت مقتضية لضربه

الخامس أنه لو أمكن أخذ خصوص إضافة الصفة الى محلها فى التعليل ، لما صح قياس أصلا . وذلك ممتنع

السادس أنه إذا قال الشارع : حرمت التأفيف للوالدين ، فانه يفهم منه كل عاقل تحريم ضربهما لما كان الشارع مومياً الى العلة ، وهى كف الأذى عنهما ، فاذا صرح بالعلة ونص عليها ، كان ذلك أولى بالتعدية ، ولو كان لخصوص الاذى بالتأفيف مدخل فى التعليل ، لما فهم تحريم الضرب . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع التعدية فيما إذا قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة ، لكنه غير مطرد ، فيما إذا قال : علة تحريم الخمر الاسكار ، حيث إنه لا إضافة

والجواب : قولهم : لم قلتم إن اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا : لما ذكرناه

قولهم : إن قوله : أعتقت سالما لسواده ، مقتض بلفظه عتق غيره من العبيد السودان ، غير صحيح

فان اللفظ الدال على العتق إنما هو قوله : أعتقت سالما ، وذلك لا دلالة له على غيره . وإن قيل إنه يدل عليه من جهة التعليل ، فهو عود الى الوجه الثانى

قولهم إن العقلاء يناقضونه فى ذلك بغانم . قلنا : ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لهما ، وإنما ذلك منهم طلباً لفائدة التخصيص لسالم بالعتق ، مع ظنهم عموم العلة التى علل بها . وإذا بطل القول بتعميم اللفظ ، فالعتق يكون منتفياً في غانم لعدم دلالة اللفظ على عتقه ، لا لما ذكروه ، كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفى العتق مع وجود دليله في حق غانم ، لانه لو دل اللفظ عليه ، لكان الاصل اعتبار لفظه فى مدلوله نظرا الى تحصيل مصلحة العاقل ، التى دل لفظه عليها

قولهم انه لو قال لوكيله : بع سالما لسواده ، وقس عليه كل أسود من عبيدى ، لا ينفذ تصرفه في غير سالم . لانسلم ذلك ، فانه لو قال له : مهما ظهر لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلال دون صريح المقال ، فافعله ، فله فعله . فاذا قال : أعتق سالما لسواده ، وقس عليه غيره ، فاذا ظهر أن العلة السواد الجامع بين سالم وغانم ، وانه لا فارق بينهما ، فقد ظهر له إرادته لعتق غانم ، فكان له عتقه

قولهم : لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة ؟ قلنا : لما ذكرناه من الوجهين ، وما ذكروه على الوجه الاول ، فانما يصح أن لو كان ما ذكروه من العلة موجباً للحكم فى غير محل النص ، ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، حذراً من التعارض ، فانه على خلاف الاصل . والجواب عما ذكروه على الوجه الثانى من الاشكال الاول ، أنا إنما قضينا فيما ذكروه ، بالتعميم ، نظراً إلى قرينة حال الآباء مع الابناء ، وأنهم لا يفرقون فى حقهم بين سم وسم ، وغذاء نافع وما في معناه من الاغذية النافعة ، وهذا بخلاف ما اذا حرم الله شيئاً أو أوجبه ، فان العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم ، وتحريم مثل ما أوجب ، حتى إنه يوجب الصوم في نهار رمضان ، ويحرمه فى يوم العيد ويبيح شرب الخمر فى زمان ، ويحرمه في زمان ، ويوجب الغسل من بول الصبية والرش من بول الغلام ، ويوجب الغسل من المنى دون البول والمذى ، مع اتحاد مخرجهما ، ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة ، ويبيح النظر الى وجه الرقيقة الحسناء ، دون الحرة العجوز الشوهاء ، الى غير ذلك ، مما ذكرناه فيما تقدم من التفرقة بين المتماثلات ، وعلى عكسه الجمع بين المختلفات ، وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه ، لا وجود لها في مثله ، إذ لبست المصالح والمفاسد من الامور التابعة لذوات الاوصاف وطباعها ، حتى تكون لازمة لها ، بل ذلك مختلف باختلاف الاوقات ، هذا كله إن قلنا بوجوب رعاية المصالح . وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

وعن الاشكال الثانى ، أن النظر فى التعليل إلى مناسبة القدر المشترك ، وإلغاء ما به الافتراق من الخصوصية ، إما أن يكون دالا على وجوب الاشتراك بين الاصل والفرع ، أو لا يكون موجباً له . فان كان موجباً . فهو دليل التعبد بالقياس ، والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافياً في تعدية الحكم وهو المطلوب ، وإن لم يكن موجباً للتعدية ، فلا أثر لايراده

وعن الاشكال الثالث بأن فائدة التنصيص على العلة أن تعلم ، حتى يكون الحكم معقول المعنى ، أن كان الوصف مناسباً للحكم ، فانه يكون أسرع في الانقياد وأدعى الى القبول ، وأن ينتفى الحكم فى محل التنصيص عند انتفائها ، ولمثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف ، وإن لم يكن مناسباً للحكم

وعن الاشكال الرابع ماذكرناه فى حل الاشكال الاول

وعن الاشكال الخامس أنه لا يلزم من إمكان أخذ خصوص المحل فى التعليل إبطال القياس ، لجواز أن يقوم الدليل على إبطال أخذه فى التعليل فى آحاد الصور ، ومهما لم يقم الدليل على ذلك ، فالقياس يكون متعذراً

وعن السادس أنه إنما فهم تحريم ضرب الوالدين من تحريم التأفيف لهما ، نظراً إلى القرينة الدالة على ذلك من انشاء الكلام وسياقه ، لقصد إكرام الوالدين ، ودفع الاذي عنهما . ولا يخفى أن اقتضاء ذلك لتحريم الضرب أشد منه لتحريم التأفيف ، ولذلك كان سابقاً إلى الفهم من تحريم التأفيف والتنبيه بالادنى على الاعلى . أما أن يكون ذلك مستفاداً من نفس اللفظ والتنصيص على العلة بمجرده ، فلا

وعن الاشكال الاخير انه مهما قال . جعلت شرب المسكر علة للتحريم ، فالحكم يكون ثابتاً فى كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم ، حتى فى الخمر ، وذلك من باب الاستدلال . لا من باب القياس فانه ليس قياس بعض المسكر ههنا على البعض . أولى من العكس لتساوى نسبة العلة المنصوصة الى الكل . ولا كذلك فيما نحن فيه : وعلى هذا فلا معنى لما ذكره أبو عبد الله البصرى من التفصيل بين الفعل والترك . وذلك لانه لا مانع ولا بعد فى تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة . دون غيره من المسكرات . ولعلم الله باختصاصه بالحكمة الداعية الى التحريم . وأن يشرك بين المتماثلات فى ايجاب الفعل . أو تركه . أو ندبه . لعلمه باشتراكها فى الحكمة الداعية الى الايجاب والندب . واما من اكل سكراً فلم يأكله لمجرد حلاوته . بل لحلاوته وصدق شهوته عند فراغ معدته . فاذا زالت الشهوة بالاكل . وامتلأت المعدة وتبدلت الحالة الاولى الى مقابلها . امتنع لزوم الاكل لكل سكر مرة بعد مرة حتى إنه لو لم تتبدل الحال لعم ذلك ، كل سكر وحلو

المسألة الرابعة

مذهب الشافعى وأحمد بن حنبل وأكثر الناس جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس ، خلافا لأصحاب أبى حنيفة

ودليل ذلك النص . والاجماع ، والمعقول

أما النص فتقرير ، النبى صلى الله عليه وسلم ، لمعاذ فى قوله « أجتهد رأيي » مطلقاً من غير تفصيل وهو دليل الجواز ، وإلا لوجب التفصيل ، لانه في مظنة الحاجة إليه ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع

وأما الاجماع فهو أن الصحابة لما اشتوروا في حد شارب الخمر ، قال علي رضى الله عنه . انه اذا شرب سكر وإذا سكر هذى ، واذا هذى افترى فحدوه حد المفترى . قاسه على حد المفترى ، ولم ينقل عن احد من الصحابة فى ذلك نكير ، فكان اجماعاً

واما المعقول فهو انه مغلب على الظن . فجاز اثبات الحد والكفارة به لقوله . عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » وقياساً على خبر الواحد

فان قيل : ما ذكرتموه من الدلائل ظنية ، والمسألة أصولية قطعية ، فلا يسوغ التمسك بالظن فيها — سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب ، ولكنه معارض بما يدل على عدمه ، وذلك من ثلاثة أوجه :

الأول أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التى لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها ،

والقياس فرع تعقل علة حكم الاصل ، فما لا تعقل له من الاحكام علة ، فالقياس فيه متعذر ، كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها

الثاني أن الحدود عقوبات ، وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة ، والقياس مما يدخله احتمال الخطأ ، وذلك شبهة ، والعقوبات مما تدرأ بالشبهات ، لقوله ، عليه السلام «ادرؤا الحدود بالشبهات»

الثالث أن الشارع قد أوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار ، مع أنه أولى بالقطع ، وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً وزوراً ولم يوجبها فى الردة ، مع أنها أشد في المنكر وقول الزور ، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى ، دل على امتناع جريان القياس فيه

والجواب عن الاول : لا نسلم أن المسألة قطعية

وعن المعارضة الاولى أن الحكم المعدي من الاصل إلى الفرع إنما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب ، وذلك معقول بما علم فى مسائل الخلاف ، لا انه مجهول

وعن الثانية : لا نسلم احتمال الخطأ فى القياس على قولنا إن كل مجتهد مصيب ، وإن سلمنا احتمال الخطأ فيه ، لكن لا نسلم أن ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب ، بدليل جواز إثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد ، مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً

وعن الثالثة من وجهين : الاول ان غاية مايقدر ان الشارع قد منع من إجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة ، وذاك لا يدل على المنع مطلقاً ، بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له فى غيرها ، تقليلا لمخالفة ما ذكرناه من الادلة . الثانى . الفرق . وذلك . أما بين السرقة ومكاتبة الكفار فلان داعية الاراذل ، وهم الاكثرون ، متحققة بالنسبة اليها ، فلولا شرع القطع ، لكانت مفسدة السرقة مما تقع غالباً ، ولا كذلك فى مكاتبة الكفار ، وأما بين الظهار والردة ، فهو ان الحاجة الى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة إلى شرعها فى الظهار ، وذلك لما ترتب على الردة من شرع القتل الوازع عنها بخلاف الظهار ، وربما أورد الاصحاب مناقضة على أصحاب أبى حنيفة فى منعهم من ايجاب الكفارة بالقياس ، بايجاب الكفارة بالاكل والشرب فى نهار رمضان ، بالقياس علي المجامع ، وهو غير لازم علي من قال منهم بذلك ، وذلك لان العلة عندهم فى حق المجامع لايجاب الكفارة موسى اليها فى قصة الاعرابى ، وهى عموم الافساد ، فالحكم فى الاكل والشرب يكون ثابتاً بالاستدلال ، أى بعلة موسى اليها ، لا بالقياس وذلك لان القياس لا بد فيه من النظر إلى حكم الاصل ، اذ هو أحد أركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة . والعلة اذا كانت منصوصة او موسى اليها ، فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل ، ومهما كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة ، لاستقلال النص باعتبارها ، فلا يكون الحكم في الفرع ثابتاً بالقياس لان العمل بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل . وقد قيل انه لا نظر اليه ، بل غايته أن النص قد دل فى الوقاع على الحكم وعلى العلة ، فالحكم فى الفرع اذا كان ثابتاً بالعلة المنصوصة ، لا يكون حكما بالقياس ولا بالنص ، لعدم دلالة النص عليه ، وان دل علي العلة

ولا اجماع لوقوع الخلاف فيه ، وماكان ثابتاً لا بنص ولا اجماع ولا قياس ، فالذى ثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال

المسألة الخامسة

ذهب أكثر أصحاب الشافعى إلى جواز إجراء القياس في الاسباب ومنع من ذلك أبو زيد الدبوسي وأصحاب أبى حنيفة ، وهو المختار

وصورته إثبات كون اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا . ودليل ذلك أن الحكمة « وهى كونه إيلاج فرج فى فرج محرم مشتهي طبعاً » التى يكون الوصف سبباً بها ، هي الحكمة التى لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتاً ، وعند ذلك فقياس أحد الوصفين على الآخر فى حكم السببية لا بد وأن يكون لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية . وتلك الحكمة إما أن تكون منضبطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة ، وإما أن تكون خفية مضطربة

فان كان الاول ، فلا يخلو إما أن يقال بأن الحكمة إذا كانت منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها أو لا يصح ؟ إذ الاختلاف فى ذلك واقع : فان قيل بالاول كانت مستقلة باثبات الحكم (وهو الحد) المرتب على الوصف ، ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا ، للاستغناء عنه وان كان الثانى ، فقد امتنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها

وأما إن كانت خفيـة مضطربة ، فاما أن تكون مضبوطة بضابط أو لا ، فان كانت مضبوطة بضابط فذلك الضابط لها ، هو السبب ، وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع ، ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل واحد من الوصفين المختلفين ، وهما الزنا واللواط هنا المقضى على أحدهما بالاصالة ، والآخر بالفرعية . وإن لم تكن مضبوطة بضابط ، فالجمع بها يكون ممتنعاً إجماعا ، لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل والفرع ، فان الحكم مما يختلف باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال

فان قيل . ما المانع أن يكون الوصف الجامع بينهما هو الحكمة ، وماذكرتموه من كون الحكمة إذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها ، لاحتمال التفاوت فيها — قلنا : احتمال التفاوت ، وإن كان قائما ، غير أن احتمال التساوى راجح ، وذلك لانه يحتمل أن تكون الحكمة التى في الفرع مساوية لما فى الاصل ، ويحتمل أن تكون راجحة . ويحتمل أن تكون مرجوحة : وعلى التقديرين الاولين فالمساواة حاصلة ، وزيادة على التقدير الثانى منها ، وانما تكون مرجوحة على التقدير الثالث ، وهو احتمال واحد ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين أغلب وقوعاً من احتمال واحد بعينه ، فكان الجمع الاولى ثم كف وقد جعلتم القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص ، بالقياس على القتل بالمحدد ، وجعلتم اللواط سبباً للحد ، بالقياس على الزنا ، وجعلتم النية فى الوضوء شرطا لصحه الصلاة ، بالقياس على آية التيمم

والجواب : أما ماذكروه من دليل ظهور التساوى في الحكمة فلا يخلو إما أن يكون ذلك كافياً فى الجمع أو لا يكون كافيا : فان كان كافياً ، فليجمع بين الاصل والفرع فى الحكم المرتب على السبب ولا حاجة الى الجمع بالسبب ، وان لم يكن ذلك كافياً ، فهو المطلوب

وما ذكروه من الالزامات ، فلا وجه لها

أما قياس القتل بالمثقل على المحدد ، فلم يكن ذلك فى السببية وإنما ذلك فى إيجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان وهو السبب لا غير

وأما قياس اللواط على الزنا ، فانما كان ذلك في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج فى فرج مشتهي طبعاً ، محرم شرعاً ، وذلك هو السبب ، مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط

وأما قياس الوضوء على التيمم فانما هو فى اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للصلاة ، وذلك هو السبب ، لان القياس فى الاشتراط

وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل

المسألة السادسة

اختلفوا فى جواز إجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية : فاثبته بعض الشذوذ ، مصيراً منه إلى أن جميع الأحكام الشرعية من جنس واحد ، ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد ، وهو حد الحكم الشرعي ، وتشترك فيه ، وقد جاز على بعضها أن يكون ثابتاً بالقياس ، وما جاز على بعض المتماثلات ، كان جائزاً عن الباقي ، وهو غير صحيح . وذلك أنه وإن دخلت جميع الاحكام الشرعية تحت حد الحكم الشرعي ، وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها ، غير أنها متنوعة ومتمايزة بامور موجبة لتنوعها . وعلى هذا ، فلا مانع أن يكون ماجاز على بعضها وثبت له أن يكون ذلك له باعتبار خصوصيته وتعينه ، لا باعتبار ما به الاشتراك وهو عام لها . كيف وإن ذلك مما يمتنع لثلاثة أوجه

الاول أنا قد بينا امتناع إجراء القياس في الاسباب والشروط ، وبينا أن حكم الشارع على الوصف بكونه سبباً وشرطاً حكم شرعى

الثانى أن ذلك مما يفضي الى أمر ممتنع ، فكان ممتنعاً ، وبيان لزوم ذلك أن كل قياس لابد له من أصل يستند اليه ، على ماعلم ، فلو كان كل حكم يثبت بالقياس ، لكان حكم أصل القياس ثابتاً بالقياس ، وكذلك حكم أصل أصله ، فان تسلسل الامر إلى غير النهاية امتنع وجود قياس ما ، لتوقفه على أصول لانهاية لها ، وإن انتهى إلى أصل لايتوقف على القياس على أصل آخر ، فهو خلاف الفرض

الثالث أن من الاحكام ماثبت غير معقول المعني ، كضرب الدية على العاقلة ونحوه ، وما كان كذلك ، فاجراء القياس فيه متعذر ، وذلك لان القياس فرع تعقل علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع فما لايعقل له علة ، فاثباته بالقياس يكون ممتنعاً

خاتمة لهذا الباب

القياس مأمور به لقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » كما سبق تقريره ، وهو منقسم الي واجب ، ومندوب

والواجب منه منقسم الى ماهو واجب على بعض الاعيان ، وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت ، والى ماهو واجب على الكفاية ، وذلك بان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ماحدث من الواقعة بالقياس

وأما المندوب ، وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع . ولم يحدث بعد . فان المكلف قد يندب اليه ليكون حكمه معدا لوقت الحاجة ، وهل يوصف القياس بكونه ديناً لله تعالى ، فذاك مما وصفه به القاضى عبد الجبار مطلقاً ، ومنع منه أبو الهذيل وفصل الجبائى بين الواجب والمندوب فوصف الواجب بذلك دون المندوب

والمختار أن يقال : إن عنى بالدين ما كان من الاحكام المقصودة بحكم الاصالة ، كوجوب الفعل وحرمته ونحوه ، فالقياس واعتباره ليس بدين ، فانه غير مقصود لنفسه ، بل لغيره . وان عنى بالدين ، ماتعبدنا به . كان مقصوداً اصلياً او تابعاً . فالقياس من الدين . لانا متعبدون به على ماسبق . وبالجملة فالمسالة لفظية

الباب الخامس

فى الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها

أما الاعتراضات الواردة على قياس العلة فخمسة وعشرون اعتراضاً

الاعتراض الاول — الاستفسار

وهو طلب شرح دلالة اللفظ المذكور. وإنما يحسن ذلك إذا كان اللفظ مجملا متردداً بين محامل على السوية ، أو غريباً لا يعرفه السامع المخاطب ، فعلى السائل بيان كونه مجملا أو غريباً لان الاستفسار عن الواضح عناد أو جهل . ولهذا قال القاضى أبو بكر : ماثبت فيه الاستبهام ، صح عنه الاستفهام ، ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار أولا ، وماسواه متأخراً عنه لكونه فرعا على فهم معني اللفظ

وصيغه متعددة :

فمنها (الهمزة) ، كقوله « أعندك زيد » وهى الاصل في الاستفسار ، إذ لا ترد لغيره ، بخلاف غيرها من الأسئلة ، فانها قد ترد لغير الاستفهام

فمن ذلك (هل) وهى تلى الهمزة فى الرتبة ، إذ هى أصل فى الاستفهام ، كقولك « هل زيد موجود ؟ » ولكنها قد ترد نادراً للتأكيد ، كقوله تعالى « هل أتى على الانسان حين من الدهر » والمراد به : قد أتي

ومن ذلك (ما) فانها قد ترد بمعني الاستفهام ، كقولك « ما عندك ؟ » ولكنها قد ترد للنفى ، كقولك « مارأيت أحداً * وللتعجب ، كقولك (ما أحسن زيداً !) إلى معان أخر ، ولذلك ، كانت متأخرة فى الرتبة عن (هل)

ومن ذلك (من) وهى قد ترد بمعني الاستفهام ، كقولك (من عندك ؟) وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء ، كقوله عليه السلام (من دخل دارأبي سفيان ، فهو آمن) وقد ترد بمعنى الخبر ، كقولك (جاءنى من أحبه) وهي مختصة بمن يعقل ، دون مالا يعقل ، وهى متأخرة فى الرتبة عن (ما) لان (ما) قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل كقوله تعالى (والسماء وما بناها) أى : ومن بناها

ومن ذلك (أين) وهي سؤال عن المكان

و (متى) عن الزمان

و (كيف) عن الكيفية

و (كم) عن الكمية

و (أى) عن التمييز

والهمزة تقوم مقام الكل فى السؤال

واذا ثبت أن شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا أو غريباً ، فيجب على السائل بيان ذلك لصحة سؤاله

فان قيل لاخفاء بان ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق ، وإنما يتم الظهور ، أن لو لم يكن اللفظ مجملا ، فنفي الاجمال إذاً ، شرط فى الدليل ، و بيان شرط الدليل على المستدل لاعلى المعترض

قلنا : ظهور الدليل ، وان كان متوقفاً علي نفى الاجمال ، غير أن الاصل عدم الاجمال . وسؤال

الاستفسار يستدعى الاجمال المخالف للاصل ، فكان بيانه على المستفهم ، ولا تقبل منه دعوي الاجمال بجهة الاشتراك أو الغرابة ، بناء على أنه لم يفهم منه شيئاً فيما كان ظاهرا مشهورا في ألسنة أهل اللغة والشرع ، لانتسابه إلى العناد ، لعدم خفائه عليه فى الغالب لكن إن بين الاجمال بجهة الغرابة بطريقة أو بجهة الاشتراك بسبب تردده بين احتمالين ، كفاه ذلك من غير احتياج إلى بيان التسوية بينهما . لان الاصل عدم الترجيح . ولعدم قدرته على بيان التسوية وقدرة المستدل على الترجيح . وطريق المستدل فى جواب دفع الاجمال بجهة الغرابة . التفسير إن عجز عن إبطال غرابته . وفي جواب دفع الاجمال بجهة الاشتراك . منع تعدد محامل اللفظ ان أمكن . أو بيان الظهور فى أحد الاحتمالين . وله فيه طريق تفصيلى بالنقل عن أهل الوضع أو الشرع أو ببيان أنه مشهور فيه ، والشهرة دليل الظهور والحقيقة غالباً ، وطريق اجمالى ، وهو أن يقول : الاجمال على خلاف الاصل لا خلاله بالتفاهم ، فيجب اعتقاد ظهوره فى أحد الاحتمالين نفياً للاجمال عن الكلام ، وهو وان لزم منه التجوز في أحدهما وهو خلاف الاصل أيضاً ، غير أن محذور الاشتراك أعظم من محذور التجوز ، كما سبق تقريره . وان تعذر عليه بيان ذلك فقد يقدر على دفع الاجمال أيضاً بدعوى كون اللفظ متواطئا فيهما لموافقته لنفى الاجمال والتجوز ، أو أن يفسر لفظه بما أراد منهما

الاعتراض الثانى — فساد الاعتبار

ومعناه أن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه ، لا لفساد فى وضع القياس وتركيبه ، وذلك كما إذا كان القياس مخالفاً للنص ، فهو فاسد الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له ، وقد مثل ذلك أيضاً بقياس الكافر على المسلم فى صحة الطهارة ، وبقياس الصبي على البالغ فى ايجاب الزكاة ، من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع ، وعلى هذا النحو كل قياس ظهر الفارق فيه بين الاصل والفرع . وأقرب هذه الامثلة انما هو المثال الاول : لأنه مهما ثبت أن القياس مخالف للنص ، كان باطلا لما سبق تقريره . وأما باقى الامثلة ، فحاصلها يرجع الى ابداء الفرق بين الاصل والفرع ، وهو سؤال آخر غير سؤال فساد الاعتبار ، وسيأتي الكلام عليه

وجوابه إما بالطعن في سند النص ان أمكن ، أو بمنع الظهور أو التاويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ، ليسلم له القياس ، أو أن يبين أن القياس من قبيل مايجب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له

الاعتراض الثالث — فساد الوضع

واعلم ان صحة وضع القياس ان يكون على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه ، وفساد الوضع لا يكون على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه . وقد مثله الفقهاء بما تلقي الحكم فيه من مقابله ، كتلقي التضييق من التوسيع ، والتخفيف من التغليظ ، والاثبات من النفي ، وبالعكس وان يكون ماجعله علة للحكم مشعرا بنقيض الحكم المرتب عليه ، وذلك كقولهم في النكاح بلفظ الهبة : لفظ ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كلفظ الاجارة ، فانه من حيث انه ينعقد به غير النكاح يقتضى انعقاد النكاح به ، لاعدم الانعقاد ، لان الاعتبار يقتضي الاعتبار ، لاعدم الاعتبار

وعلى هذا ، فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ، وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع ،

لان القياس قد يكون صحيح الوضع ، وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى امر خارج ، كما سبق تقريره ولهذا ، وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع ، لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص ، لكون الاخص مشتملا على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة

وإذا عرف ما قررناه فى سؤال فساد الوضع ، فللقائل أن يقول : اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المرتب عليه : إما أن يدعى أنه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التى تمسك بها المستدل ، أو من جهة أخرى ، فان كان ذلك من الجهة التى تمسك بها المستدل فيلزم منه أن يكون وصف المستدل غير مناسب لحكمه ، ضرورة أن الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة ، ولكن يرجع حاصله إلى القدح فى المناسبة وعدم التأثير . لا أنه سؤال آخر . وإن كان ذلك من جهة أخرى ، فلا يمتنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التى تمسك بها ، ثم لا يخلو : إما أن تكون جهة المناسبة لنقيض الحكم معتبرة فى صوره ، أو غير معتبرة ، فان لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة المناسبة كافيا في دفع السؤال ، ضرورة كونها معتبرة ، ومناسبة المعترض غير معتبرة . وإن كانت مناسبة المعترض معتبرة ، فان أورد المعترض ما ذكره في معرض المعارضة ، فقد انتقل عن سؤاله الاول إلى سؤال المعارضة ، ووجب على المستدل الترجيح لما ذكره ، ضرورة التساوي فى المناسبة والاعتبار ، وإن لم يورد ذلك في معرض المعارضة و بقى مصراً على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خاصاً بالمعارضة . وهذا من مستحسنات صناعة الجدل ، فليتامل

الاعتراض الرابع — منع حكم الاصل

ولما كان منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل القياس ، كان متاخرا عما قبله لكون ما قبله نظرا في القياس من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل . والنظر فى الجملة يتقدم على النظر في التفصيل . ومثاله ما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة مثلا : مائع لا يرفع الحدث ، فلا يزيل حكم النجاسة ، كالدهن . فقال الحنفى لا أسلم الحكم فى الاصل ، فان الدهن عندى مزيل لحكم النجاسة

وقد اختلف الفقهاء فى انقطاع المستدل بتوجيه منع حكم الاصل عليهم . فمنهم من قال بانقطاعه ، لانه أنشا الكلام للدلالة على حكم الفرع ، لا على حكم الاصل ، فاذا منع حكم الاصل ، فاما أن يشرع في الدلالة عليه ، أولا يشرع . فان لم يشرع فى الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده ، وهو انقطاع ، وإن شرع فى الدلالة عليه ، فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه اولا ، وعدل عما أنشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل ، ولا معنى للانقطاع سوي هذا

ومنهم من قال : لا يكون منقطعاً ، لانه إنما أنشا الدليل على حكم الفرع انشاء من يحاول تمشيته وتقريره ، وبالدلالة على حكم الاصل يحصل هذا المقصود ، لا أنه تارك لما شرع فيه أولا ، ولا مانع من ذلك ، فان الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الاصل فى الاصل ، وكونها علة فيه ، وعلى وجودها في الفرع ، يتوقف على ثبوت حكم الاصل ، وكل ذلك من أركان القياس ، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ، ومنع وجودها فى الفرع من الدلالة على محل المنع ، فكذلك حكم الاصل ، ضرورة التساوى بين الكل فى افتقار صحة القياس اليه

ومنهم من فصل بين أن يكون المنع خفياً ، وبين أن يكون ظاهراً ، فحكم بانقطاعه عند ظهور

المنع ، و بعدم انقطاعه عند خفائه ، لظهور عذره . وهذا هواختيار الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى

ومنهم من قال : يجب اتباع عرف المكان الذى هو فيه ومصطلح أهله فى ذلك . وهـذا هو اختيار الغزالى

والمختار أنه لا يعد منقطعاً إذا دل على موقع المنع ، لما قررناه فيما تقدم . وقد بينا شرط الدلالة على حكم الاصل ، في أركان القياس

وقد قال الشيخ أبو إسحق الشيرازى : لا يفتقر إلى الدلالة على محل المنع ، بل له أن يقول : إنما قست علي أصلي . ولا وجه لذلك ، فانه إن قصد إثبات الحكم على أصل نفسه ، فالخصم غير منازع له فى ثبوت حكم الفرع على أصله ، ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك . و إن قصد إثبات الحكم في الفرع بالنسبة إلى الخصم بحيث يوجب الانقياد اليه ، فذلك متعذر مع منع حكم الاصل ، وعدم ثبوته بالدلالة . وإنما يتصور الاستغناء عن الدلالة علي حكم الاصل ، إذا كان اللفظ الدال على حكم الاصل عاماً ، وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع ، كالدهن ، فانه وإن منع الحكم في الطاهر منه ، فهو غير ممنوع في الدهن النجس ، وعند ذلك فله أن يقول : انما قست على الدهن النجس دون الطاهر ، وان كان قياسى عليهما ، فغايته القياس على أصلين وقد بطل التمسك بأحدهما ، فيبقى التمسك بالآخر

واذا ذكر الدليل على موقع المنع ، فمنهم من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع وتعذر الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي فى أول النظر . ومنهم من قال : لايعد منقطعاً ، ولا يمنع من الاعتراض على دليل المنع ، ولا يكتفى من المستدل بما يدعيه دليلا ، والا لما كان لقبول المنع معني ، بل الانقطاع انما يتحقق في حق كل واحد بعجزه عما يحاوله نفياً واثباتاً ، وهذا هو المختار

الاعتراض الخامس — التقسيم

وهو في عرف الفقهاء : عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين ، أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ، غير أن المطالبة متوجهة ببناء الغرض عليه ، اما أنه لا بد من ترديده بين احتمالين لانه لو لم يكن محتملا لامرين ، لم يكن للترديد والتقسيم معنى ، بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه ، واما أنه لا بد وأن يكون احتمال اللفظ لهما على السوية ، لانه لو كان ظاهراً في أحدهما ، لم يكن للتقسيم أيضا وجه ، بل كان يجب تنزيل اللفظ علي ما هو ظاهر فيه ، كان ممنوعا أو مسلما . وذلك كما لو قال المستدل فى البيع بشرط الخيار ، وجد سبب ثبوت الملك للمشترى ، فوجب أن يثبت ، وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل فى المحل ، فقال المعترض : السبب هو مطلق بيع أو البيع المطلق أى الذي لا شرط فيه : الاول ممنوع والثانى مسلم ، ولكن لم قلت بوجوده

ولقائل أن يقول : التقسيم ، وان كان من شرطه تردد اللفظ بين احتمالين على السوية ، فليس من شرطه أن يكون أحد الاحتمالين ممنوعا ، والآخر مسلما بل كما يجوز أن يكون كذلك ، يجوز أن يشترك الاحتمالان فى التسليم ، ولكن بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فيه والا فلو اتحدا فيما يرد عليهما من الاعتراضات ، مع التساوى فى التسليم ، لم يكن للتقسيم معنى ، بل كان يجب تسليم المدلول وايراد ما يختص به . ولا خلاف أنهما لو اشتركا

فى المنع أن التقسيم لا يكون مفيداً . وعلى هذا فلو أراد المعترض تصحيح تقسيمه ، فيكفيه بيان اطلاق اللفظ بازاء الاحتمالين من غير تكليف ببيان التساوى بينهما فى دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل ، لان ذلك مما يعسر من جهة أن ما من وجه يبين التساوى فيه الا وللمستدل أن يقول : ولم قلت بعدم التفاوت من وجه آخر ؟ بلى لو قيل إنه يكلف التساوى بينهما من جهة الاجمال ، وهو أن يقول : التفاوت يستدعى ترجح أحدهما على الآخر وزيادته عليه ، والاصل عدم تلك الزيادة ، لم يكن ذلك شاقاً ، وكان وافياً بالدلالة على شرط التقسيم . ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما ، وأورد الاعتراض عليهما ، كما لو قال المستدل في مسألة الالتجاء إلى الحرم : وجد سبب استيفاء القصاص ، فيجب استيفاؤه . وبين وجود السبب بالقتل العمد العدوان ، فقال المعترض : متى يمكن القول بالاستيفاء اذا وجد المانع ، أو اذا لم يوجد ؟ الاول ممنوع ، والثاني مسلم . ولكن ، لم قلت انه لم يوجد ، وبيان وجوده أن الحرم مانع ، وبينه بطريقة لم يخل اما أن يورد ذلك بناء على أن لفظ المستدل متردد بين الاحتمالين المذكورين ، أو على دعواه الملازمة بين الحكم ودليله : فان كان الاول فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين ، وان كان الثانى ، فان اقتصر على المطالبة ببيان انتفاء المانع ، فهو غير مقبول ، لما تقرر فى الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضات المختلف فيها وان أضاف الى ذلك الدلالة على وجود المعارض ، فحاصل السؤال يرجع الى المعارضة ، ولا حاجة الى التقسيم واذا اتجه سؤال التقسيم على التفسير الاول

فجوابه من جهة الجدل من ستة أوجه :

الاول أن يعين المستدل بعض محامل لفظه ، ويبين أن اللفظ موضوع بازائه حقيقة في لغة العرب ، اما بالنقل عن أهل الوضع ، أو الشارع الصادق ، أو ببيان كونه مشهوراً به فى الاستعمال ، فيكون حقيقة ، لانه الغالب ، وبما يساعد من الادلة ، ومع بيان ذلك فالتقسيم يكون مردوداً ، لتبين فوات شرطه من التساوى فى الدلالة

الثانى أن يقول إنه ، وإن لم يكن ظاهراً بحكم الوضع فيما عينته من الاحتمال ، غير أنه ظاهر بعرف الاستعمال ، كما في لفظ الغائط ونحوه

الثالث أنه ، وإن لم يكن ظاهراً بالامرين ، إلا أنه ظاهر في عرف الشرع كلفظ الصلاة والصوم ونحوه

الرابع أنه ، وإن تعذر كونه ظاهراً بأحد الانحاء المذكورة ، لكنه ظاهر بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له فى كل مسألة

الخامس أنه ، وإن تعذر بيان الظهورية بأحد الطرق المفصلة ، فله دفع التقسيم بوجه اجمالى ، وهو أن يقول : الاجمال على خلاف الاصل ، فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فى بعض احتمالاته ، ضرورة نفى الاجمال عن اللفظ . ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً . وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الاجمالى ، وهو أن يقول : إذا ثبت أنه لا بد وأن يكون اللفظ ظاهراً فى بعض محامله ، نفياً للاجمال عن الكلام ، فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ، ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه . أما عند المتعرض ، فلضرورة دعواه الاجمال فى اللفظ : وأما عند المستدل ، فلضرورة دعواه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره

السادس أن يبين أن اللفظ له احتمال آخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم ، وانه مراده

الا أن يحترز المعترض عن ذلك بأن يعين مجملا ، ويقول : ان أردت هذا ، فمسلم . ولكن لم قلت ببناء الغرض عليه . وان أردت ماعداه ، فممنوع . فما مثل هذا الجواب لا يكون متجهاً ، وان أراد المستدل الجواب الفقهى ، فان كان قادرا على تنزيل كلامه على أحد القسمين ، فالاولى في الاصطلاح تنزيله على أحدهما . حذرا من التطويل . وليكن منزلا على أسهلهما فى التمشية والقرب الى المقصود ان أمكن . وان كان الجمع جائزا شرعاً . وان لم يقدر على شيء من ذلك . كان منقطعا

وأما موقع سؤال التقسيم ، فيجب أن يكون بعد منع حكم الاصل ، لكونه متعلقاً بالوصف المتفرع عن حكم الاصل ، وأن يكون مقدماً على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعيين الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون مقدماً علي سؤال المطالبة بتأثير الوصف المدعى علة لكونه مشعراً بترديد لفظ المستدل بين أمرين . والمطالبة بتأثير الوصف مشعرة بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير ، ضرورة تخصيصه بالكلام عليه ، وإلا كان التخصيص به غير مفيد ، وإيراد مايشعر بالترديد بعدما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضاً : وقد علل ذلك بعض أرباب الاصطلاح بأن المطالبة بتأثير الوصف تستدعى تسليم وجود الوصف . والتقسيم مشتمل على منع الوجود ومنع الوجود بعد تسليم الوجود لا يكون مقبولا ، لما فيه من التناقض ، وهو غير صحيح : لوجهين الاول أن ما ذكره إنما هو مبنى على أن أحد القسمين لابد وأن يكون ممنوع الوجود ، وليس كذلك لما سبق فى مبدأ السؤال وبتقدير أن يكون أحد القسمين ممنوع الوجود فانما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم ، أن لو كان ما أورد عليه سؤال المطالبة أو لا هو نفس القسم الذى منع وجوده في التقسيم ، وبتقدير أن يكون غيره ، فلا . وبالجملة فيمتنع أيضاً قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار لأن المسؤول إن كان قد دفع سؤال الاستفسار جدلا بنفى الاجمال فالتقسيم بعد لا يرد ، ضرورة توقفه على الاجمال ، وقد انتفي ، وإن أجاب عنه بتعيين ماقصده بكلامه ، فبعد التعيين لا حاجة إلى التقسيم ، بل يجب ورود الاعتراض على عينه دون غيره

الاعتراض السادس -- منع وجود العلة في الاصل

ولكون النظر في علة الاصل متفرعاً عن حكم الاصل ، وجب تأخيره عن النظر فى حكم الأصل وعن التقسيم ، لما ذكرناه فى السؤال الذى قبله

ومثاله مالو قال الشافعى فى مسألة جلد الكلب مثلا : حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعاً ، فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير ، فيقول الخصم : لا أسلم وجوب غسل الاناء من لوغ الخنزير سبعاً

وجوابه بذكر مايدل على وجوده من العقل أو الحس أو الشرع ، على حسب حال الوصف في كل مسألة ، أو أن يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه ، وإن كان احتمال اللفظ له بعيداً وذلك كما قال في المثال المذكور أعنى به ما إذا لم يغلب على ظنه الطهارة

وإن فسر لفظه بما له وجود فى الاصل ، غير أن لفظه لا يحتمله لغة فالمختار أنه لا يقبل ، وإن ذهب إلى قبوله بعض المتأخرين ، وذلك لان وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه وأن يعرف كل أحدما فى ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل ، وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطاً يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان . وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه ، أفضي ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها ، كيف وإن أطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر علي ارادة مدلوله ، وعدوله عند المنع مشعر بالانقطاع فى تقريره

الاعتراض السابع ـ منع كون الوصف المدعى علة

ولما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفة عل وجوده ، وجب أن يكون النظر فيها نفيا و إثباتا ، متأخرا عن النظر في وجود الوصف . وهذا هو أعظم الاسئلة الواردة على القياس ، لعموم وروده على كل مايدعى كونه علة ، واتساع طرق إثباته ، وتشعب مسالكه ، كما تقدم تقريره ، وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا واثباتا والمختار لزوم قبوله . وذلك ، لان اثبات الحكم في الفرع مما لايمكن اسناده الى مجرد اثبات حكم الاصل دون جامع بينهما . والجامع يجب أن يكون في الاصل بمعني الباعث ، لا بمعنى الامارة ، على ماسبق تقريره ، والوصف الطردى لا يصلح أن يكون باعثا ، فيمتنع التمسك به فى القياس ، فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره ، أفضى ذلك الى التمسك بالاوصاف الطردية ، ثقة من المتكلم بامتناع مطالبته بالتأثير ، ولايخفى وجه فساده ، وأيضاً فان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس ، غير أنا استثنينا منه ماكانت علة القياس فيه مخيلة ، أو شبهية لاجماع الصحابة عليه ، ولم ينقل عنهم أنهم تمسكوا بقياس علته طردية ، فبقينا فيه على حكم الاصل ، فلذلك وجب قبول سؤال منع التأثير وبيان كون الوصف مؤثرا . وعند هذا ، فلا بد من ذكر شبه الرادين له وتحقيق جوابها . وقد احتجوا بشبه

الاولى أنه لو قبل سؤال منع التاثير ، فما من دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة إلا وهذا السؤال وارد عليه ، إلى ما لايتناهى ، فيجب رده حفظا للكلام عن الخبط والنشر

الثانية انه لامعني للقياس سوى رد الفرع إلى الاصل ، بجامع وقد أتى به المستدل ، وخرج عن وظيفته ، فعلي المعترض القدح فيه

الثالثة أن الاصل أن كل مائبت الحكم عقيبه فى الاصل أن يكون علة ، فمن ادعى أن الوصف الجامع ليس بعلة ، احتاج الى بيانه

الرابعة أنا بحثنا ، فلم نجد سوى هذه العلة فعلى المعترض القدح فيها أوابداء غيرها

الخامسة أنهم قالوا : عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة . فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبولا

السادسة قولهم حاصل هذا السؤال يرجع الى المنازعة فى علة الاصل ، ويجب ان يكون متنازعا فيها ، ليتصور الخلاف فى الفرع

السابعة ان حاصل القياس يرجع إلى تشبيه الفرع بالاصل ، والشبه حجة ، وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع ، فلا حاجة الى ابداء غيره

الثامنة قولهم ، هذا الوصف مطرد لم يتخلف حكمه عنه فى صورة . فكان صحيحا

والجواب عن الاولى ان التسلسل منقطع بذكر مايفيد ادنى ظن بالتعليل من الطرق التى بيناها قبل ، فان المطالبة بعلية ماغلب على الظن كونه علة بعد ذلك يكون عنادا ، وهو مردود اجماعا

وعن الثانية بمنع تحقق القياس بجامع لايغلب علي الظن كونه علة

وعن الثالثة بمنع ان الاصل علية كل مائبت الحكم معه من الاوصاف

وعن الرابعة ان البحث مع عدم الاطلاع على غير الوصف المذكور طريق من طرق اثبات العلة . كما سبق ، فكان ذلك جوابا عن سؤال المطالبة وقبولا له ، لا أنه رد له

وعن الخامسة أنه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة ، لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها. ولا أولوية . ولكان عجز المعترض عن الاعتراض على ابطال ما ادعي من الحكم فى الفتوى دليلا على ثبوت الحكم ، ولم يقل به قائل

وعن السادسة أن علة الاصل . وان كانت متنازعا فيها ، فلا بد من دليل ظنى يدل على كونها علة كما فى الحكم المختلف فيه

وعن السابعة ان اثبات الحكم فى الفرع متوقف على ظن اثباته . ولا نسلم أن مطلق المشابهة بين الاصل والفرع فى مطلق وصف . مفيد للظن

وعن الثامنة أن حاصلها يرجع الى الاكتفاء بالوصف الطردى . لكونه غير منتقض . وهو باطل بما سبق في طرق اثبات العلة

واذا علم أنه لابد من قبول سؤال المطالبة بالتأثير . وأنه لابد من الدلالة على كون الوصف علة . وطريق اثبات ذلك ما يساعد من الادلة التى قررناها قبل

الاعتراض الثامن — سؤال عدم التاثير

وهو ابداء وصف فى الدليل مستغني عنه فى إثبات الحكم أو نفيه . وقد قسمه الجدليون أربعة أقسام :

الأول عدم التأثير في الوصف . وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا ، لامناسبة فيه ولاشبه ، وذلك كما يقال فى صلاة الصبح صلاة لايجوز قصرها ، فلاتقدم فى الاداء على وقتها كالمغرب . فان عدم القصر وصف طردى بالنسبة الى الحكم المذكور

الثانى عدم التأثير في الاصل . وهو أن يكون الوصف قد استغني عنه فى إثبات الحكم فى الاصل المقيس عليه بغيره ، وذلك كما إذا قال المستدل فى بيع الغائب ، مبيع غير مرئي ، فلا يصح بيعه ، كالطير فى الهواء ، والسمك فى الماء ، فان ماوجد فى الأصل من العجز عن التسليم مستقل بالحكم . وهذا النوع مما اختلف فيه . فرده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى ومن تابعه ، مصيراً منهم الى أنه إشارة إلى علة أخرى فى الاصل . ولايمتنع تعليل الحكم الواحد فى محل واحد بعلتين . ومنهم من قبله ، مصيراً منهم الى امتناع تعليل الحكم بعلتين . وقد سبق تقرير كل واحد من المأخذين ، وما هو المختار منهما

الثالث عدم التأثير فى الحكم ، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لاتأثير له فى الحكم ، المعلل ، وذلك كما لو قال المستدل فى مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا : طائفة مشركة ، فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا فى دار الحرب كاهل الحرب ، فان الاتلاف في دار الحرب لاتاثير له فى نفى الضمان ، ضرورة الاستواء في الحكم عندهم بين الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام . وحاصل هذا القسم يرجع إلى عدم التأثير فى الوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور إن كان طردياً ، أو إلى سؤال الالغاء إن كان مؤثراً

الرابع عدم التاثير في محل النزاع . وهو أن يكون الوصف المذكور فى الدليل لا يطرد فى جميع صور النزاع ، وان كان مناسباً . وذلك كما لو قال المستدل فى مسالة ولاية المرأة : زوجت نفسها من غير كفء ، فلايصح نكاحها . وذلك من حيث إن النزاع واقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفء وغير الكفء . وهذا أيضا مما اختلف فى قبوله ، فرده قوم ، مصيرا منهم إلى منع جواز الفرض فى الدليل .

وقبله من لم يمنع من ذلك ، وهو المختار على ماعرفناه في كتاب الجدل

وإذا بطل القسم الرابع ، وهو عدم التأثير في محل النزاع ، ورجع حاصل القسم الثالث ، وهو عدم التأثير في الحكم ، إلى عدم التأثير فى الوصف أو الالغاء ، فلم يبق غير عدم التاثير فى الوصف وعدم التأثير فى الاصل . وعدم التأثير فى الوصف راجع إلى بيان انتفاء مناسبة الوصف ، وسؤال المطالبة يغنى عنه ، وجوابه جوابه فلا يجتمعان ، وعدم التاثير فى الاصل ، فحاصله يرجع الى المعارضة في الاصل ، لا أنه غيره . وجوابه جوابه كما ياتى . ومع ذلك كله ، فقد يكون أخذ الوصف الذى لا يناسب الحكم فى الدليل مفيداً بان يكون مشيرا الى نفى المانع الموجود فى صورة النقض ، أو وجود الشرط الفائت فيها ، لقصد دفع النقض ، أو مشيرا الى قصد الفرض في الدليل فى بعض صور النزاع ، كما ذكر من مثال أخذ الاتلاف في دار الحرب في مسالة المرتدين ، ولا يكون عديم التاثير ، اذ هو غير مستغني عنه فى إثبات الحكم ، إما لقصد دفع النقض ، أو لقصد الفرض

الاعتراض التاسع — القدح فى مناسبة الوصف المعلل به

وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية لها ، أو راجحة عليها . وقد بينا وجه الاختلاف فيه ، وأن المختار إبطاله ، لا أن يبين ترجيح المصلحة على المفسدة ، إما بطريق إجمالى أو تفصيلى ، كما بيناه فيما سبق

الاعتراض العاشر

القدح فى صلاحية إفضاء الحكم إلى ما علل به من المقصود

وذلك كما لو علات حرمة المصاهرة على التابيد فى حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء الى سد باب الفجور بالحرمة المؤبدة ، وعلم الرجل امتناع وصوله الى الانثي علي الوجه المشروع حتى ينسد عليه باب الطمع فى مقدمات الهم بها والنظر اليها ، فان للمعترض أن يقول : هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح أدعى الى محذور الوقوع فى الزنا

وجوابه أن الحرمة المؤبدة ، مما تمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة ، والامتناع العادى على مر الزمان يلتحق بالامتناع الطبعى ، و به يتحقق انسداد باب الفجور

الاعتراض الحادى عشر

أن يكون الوصف المعلل به باطناً خفياً

وذلك لو علل بالرضا أو القصد . فانه قد يقال القصد والرضا من الاصاف الباطنة الخفية التى لا يطلع عليها بأنفسها فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفى ، ولا معرفة له

وجوابه أن يبين ضبط الرضا بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة ، وضبط القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة . وكل ذلك معلوم في الخلافيات

الاعتراض الثانى عشر

أن يكون الوصف المعلل به مضطربا ، غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد ، مثل التعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحوه

فانه قد يقال : مثل هذه الاوصاف مما تضطرب وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال . وماهذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة الجلية ، دفعا للعسر والحرج عن الناس في البحث عنها ، ومنعاً للاضطراب فى الاحكام عند اختلاف الصور بسبب الاختلاف فى هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان

وجوابه إما ببيان كون ما علل به مضبوطاً بنفسه أو بضابطه ، كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه

الاعتراض الثالث عشر — النقض

وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة له : وقد أومأنا فى مسألة تخصيص العلة الى وجه دلالة ذلك علي ابطالها ووجه الانفصال عنه فيما اذا كانت العلة منصوصة ، أو مجمعا عليها . أو مستنبطة وفى صورة النقض مانع أو فوات شرط . بالاستقصاء التام المفصل . والذى يختص بما نحن فيه ههنا وجوه أخر في الجواب الاول منع وجود العلة فى صورة النقض . ان أمكن . وذلك ، كما لو قال الشافعى في مسألة زكاة الحلى مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة ، فقال المعترض : هذا ينتقض بالحلى المحظور ، فانه غير نام . ومع ذلك فان الزكاة تجب فيه . فقال المستدل ، لا أسلم أن الحلى المحظور غير نام وانما كان منع وجود العلة في صورة النقض ، دافعا للنقض لان النقض وجود العلة ولاحكم فاذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض . لكن اختلفوا فى المعترض ، هل له الدلالة على وجود العلة فى صورة النقض ، عند منع المستدل لوجودها ؟ فمنهم من قال : له ذلك ، اذ به يتحقق انتقاضها وهدم كلام المستدل ، فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات . ومنهم من منع من ذلك ، لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضاً ، والمعترض مستدلا . والواجب انما هو التفصيل . وهو أنه ان تعين ذلك طريقاً للمعترض فى هدم كلام المستدل ، وجب قبوله منه تحقيقاً لفائدة المناظرة . وان أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى الى المقصود فلا ، نعم لو كان المستدل قد دلل على وجود العلة فى محل التعليل بدليل هو موجود فى صورة النقض ، فاذا منع وجود العلة ، فان قال المعترض فقد انتقض الدليل الذى دللت به على وجود العلة ، لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من النقض على نفس العلة إلى النقض على دليلها . وذلك ، كما لو قال الحنفى في مسالة تبييت النية وتعيينها ، أى بمسمى الصوم ، فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ، ودل علي وجود الصوم ، بقوله : ان الصوم عبارة فى الامساك مع النية ، وهو موجود فيما نحن فيه . فقال المعترض : هذا منتقض بما اذا نوى بعد الزوال . وان قال المعترض للمستدل : ابتداء أمرك لا يخلو من حالين ، اما أن تعتقد وجود الصوم فى صورة النقض ، أو لا تعتقده . فان كان الاول ، فقد انتقضت عليك . وان كان الثانى فقد انتقض ماذكرته من الدليل على وجود العلة . كان متجهاً . وان أورد ذلك ، لا فى معرض نقض دليل وجود العلة ، بل في معرض الدلالة به على وجود العلة فى صورة النقض ، فالحكم فيه على ماسبق فى الدلالة علي نفى الحكم فى صورة النقض ، فهو غير مسموع على ما ياتي :

الثانى منع تخلف الحكم . وانما كان ذلك دافعاً للنقض لما ذكرناه فى منع وجود العلة . وذلك ، كما لو قال الشافعي في مسالة الثيب الصغيرة (ثيب) فلا يجوز اجبارها كالثيب البالغ ، فقال المعترض : هذا منقوض بالثيب المجنونة . فانه يجوز اجبارها . فقال المستدل : لا نسلم صحة اجبار الثيب المجنونة . والكلام في تمكين المعترض من الاستدلال علي تخلف الحكم في صورة النقض كالكلام فى دلالته علي وجود العلة . وقدعرف ما فيه

الثالث أن يكون النقض على أصل المستدل خاصة ، وذلك كما لو قال الشافعى في مسالة الرطب بالتمر : باع مال الربا بجنسه متفاضلا ، فلا يصح كمالو باع صاعاً بصاعين . فقال الحنفى : هذا منتقض على أصلك بالعرايا ، فانه يصح ، وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا

وجوابه من ثلاثة أوجه :

الاول أن يبين في صورة النقض مناسبا يقتضي النفى ، من مانع أوفوات شرط ، مع قران الحكم به على أصله

الثانى أن يقول : النقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل العلة . فتخلف الحكم عن العلة إنما هو علي مذهب أحد الفريقين ، وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق . ولامساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه ، فلا يقع فى معارضة دليل العلة

الثالث أن يبين أن تخلف الحكم عن العلة فى معرض الاستثناء ، والمستثني لا يقاس عليه ولا يناقض به ، كما فى صورة العرايا المذكورة

الرابع أن يكون ابداء النقض على أصل المعترض لا غير . وتوجيهه أن يقول المعترض : هذا الوصف مما لم يطرد على أصلى ، فلا يلزمنى الانقياد اليه

وجوابه أن يقول المستدل : ماذكرته حجة عليك في الصورتين ، إذ هى محل النزاع ، ومذهبك في صورة النقض لايكون حجة فى درء الاحتجاج ، وان كان حجة فى محل النزاع ، وهو محال . وهل يجب على المستدل الاحتراز فى دليله عن النقض ؟ اختلفوا : فمنهم من قال بوجوبه ، لقربه من الضبط ، وبعده عن النشر والخبط ، ولان ما أشار اليه المستدل من الوصف المعلل به إذا كان منتقضاً ، فاما أن يكون انتفاء الحكم فى صورة النقض لا لمعارض ، أو لمعارض : فان كان الاول ، فلا يكون الوصف علة ، لماسبق تقريره فى مسألة تخصيص العلة . والا كان الثانى ، فقد ثبت أن للعلة معارضاً متفقاً عليه ، فلا بد من نفيه فى الدليل ، لان المناظر تلو الناظر ، وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه ، فكذلك المناظر ، غير أنا أسقطنا عنه كلفة نفى المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فبقينا فيما عداه على حكم الاصل . ومنهم من لم يوجبه ، تمسكا منه بان ما يقع به الاحتراز عن النقض إما أن يكون من جملة أجزاء العلة ، أو خارجاً عنها : فان كان الاول ، فالعلة لا تكون علة دونه ، وما مثل هذا لا خلاف فى وجوب ذكره فى العلة لعدم تمام العلة دونه ، ومن نازع فيه فقد نازع فى انه : هل يجب على المستدل ذكر العلة أو لا ، وان كان الثانى فلا يخلو إما أن يكون مشيراً الى نفي المعارض أو لا يكون كذلك ، فان كان الاول . فقد تعرض لما لم يسأل عنه ، لكونه مسؤلا بعد الفتوى عن الدليل المقتضى للحكم ، وانتفاء المعارض ليس من الدليل ، ولو قيل إنه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا القسم . وان كان الثانى ، فالنقض غير مندفع به ، لان النقض عبارة عن وجود العلة ، ولا حكم ، فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ، ولا فيه اشارة إلى نفى المعارض ،

فالعلة ما دونه ، وقد وجدت في صورة النقض ، ولا معارض ، فكان النقض متجهاً . وان قيل إن الوصف المأخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فائدة دفع النقض به ، وان لم يكن مناسباً فقد سبق ابطاله في تخصيص العلة

الاعتراض الرابع عشر — الكسر

وهو النقض علي المعنى . وقد ذكرنا طريق ايراده ووجه الانفصال عنه ، في شروط العلة . ويخصه من الاجوبة ههنا منع وجود المعنى المشار اليه فى صورة النقض ، ومنع تخلف الحكم عنه ، وباقي الاجوبة التى أوردناها في سؤال النقض قبله

الاعتراض الخامس عشر

المعارضة فى الاصل بمعنى وراء ما علل به المستدل ، وسواء كان مستقلا بالتعليل ، كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل فى البر بالطعم أو بالكيل أو بالقوت ، أو غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءاً من العلة ، وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص فى القتل بالمثقل ، بالقتل العمد العدوان بالجارح ، في الاصل ونحوه

وقد اختلف الجدليون في قبوله : فمنهم من رده ، بناء منه على انه لايمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين ، كما سبق تقريره ، ولهذا ، فانا لو قدرنا انفراد ما ذكر المستدل مجردا عن المعارض ، صح التعليل به اجماعاً ، وإنما صح التعليل به ، لصلاحية فيه ، لا لعدم المعارض ، فان العدم لايكون علة ، ولا داخلا فيها لما سبق تقريره . فاذا صح التعليل به مع عدم المعارض ، صح مع وجوده ، ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها ، وهذا المعني موجود فى الوصفين ، فكان كل واحد علة . ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل ، وهو المختار . وذلك لانه إذا وجد في الاصل وصفان ، فاما أن يكون كل واحد علة مستقلة ، أولا يكون كذلك ، لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة ، لما سبق تقريره فى امتناع ذلك ، سواء كانت العلة بمعنى الامارة أو الباعث

وان كان القسم الثانى ، فاما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غير ، أو لما ذكره المعترض لا غير ، أو لهما جميعاً بحيث تكون العلة مجموع الوصفين ، وكل واحد منهما جزؤها . لا جائز أن يقال بالاول ، ولا بالثانى . فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل وإلغاء الآخر مع تساويهما فى الاقتضاء أولى من الآخر . فلم يبق غير الثالث . ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الاصل إلى الفرع

وبتقدير تساوى الاحتمالات الثلاثة ، فلا يخفي أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ماذكره المعترض . وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين . وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير . ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه . ومع ذلك ، فالتعدية ممتنعة ، لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحا للتعليل ، أولدخوله فيه عند كون ما أبداه المستدل صالحا ، والا فلا معارضة ، وهل يجب على المعترض نفى ما أبداه معارضاً فى الاصل عن الفرع ؟ اختلفوا فيه : فمنهم من قال : لايجب عليه ذلك ، فانه ان كان موجوداً فى الفرع ، فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق . وان لم يبين ذلك ، فقد انقطع الجمع .

ومنهم من قال : لابد له من نفيه عن الفرع ، لان مقصوده الفرق . وذلك لا يتم دون نفيه عن الفرع

والمختار أنه إن قصد المعترض الفرق ، فلا بد له من نفيه ، وان لم يقصد الفرق بأن يقول : هـذا الوصف قد ثبت أنه لابد من إدراجه فى التعليل لما دل عليه من الدليل ، فان كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق ، وان كان موجودا فى الفرع ، فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين ، ونتبين أن المستدل لم يكن ذا كراً للعلة في الابتداء ، بل لبعضها . وأى الأمرين قدر ، فالاشكال لازم هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا . وان كان المقيس عليه أصولا متعددة ، فمنهم من منع من ذلك لافضائه إلى النشر مع إمكان حصول المقصود بالواحد منها ، ومنهم من جوز ذلك ، لكونه أقوى في إفادة الظن : ومن جوز ذلك ، اختلفوا في جواز الاقتصار فى المعارضة في الاصل على أصل واحد : فمنهم من جوزه ، لان المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الاصول ، فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الاصول ، فقد تم مقصود المعترض من إبطال غرض المستدل ، ومنهم من قال : لابد من المعارضة فى كل أصل ، لانه إذا عارض فى البعض دون البعض ، فقد بقى قياس المستدل صحيحاً على الاصل الذى لم يعارض فيه ، وبه يتم المقصود من إثبات الحكم أو نفيه والذين أوجبوا المعارضة فى جميع الاصول ، منهم من أوجب اتحاد المعارض فى الكل ، دفعاً لانتشار الكلام ، ولان يكون مقابلا فى اتحاده لاتحاد وصف المستدل ، ومنهم من جوز المعارضة فى كل أصل بغير ما في الاصل الآخر ، لجواز أن لا يساعده فى الكل علة واحدة . ثم اختلف هؤلاء : فمنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار فى الجواب على أصل واحد . إذ به يتم مقصوده . ومنهم من لم يجوز ذلك . حيث ان المستدل التزم صحة القياس على الكل . وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عارض في بعض الأصول .

هل يجب على المستدل الجواب أو لا ؟

والوجه فى الجواب من ستة أوجه :

الاول منع وجود الوصف المعارض به فى الاصل

الثانى المطالبة بتأثير الوصف . ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل . المناسبة أو الشبه . دون السبر والتقسيم

الثالث أن يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه

الرابع أن يبين أنه ملغى في جنس الحكم المعلل . وان كان مناسباً : وذلك كالذكورة فى باب العتق

الخامس أن يبين أنه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به . وعندذلك . فيمتنع أن يكون علة مستقلة في محل التعليل . لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل . ويمتنع أن يكون داخلا فى التعليل لما فيه من الغاء ماعلل به المستدل فى الفرع مع استقلاله لفوات مالم يثبت استقلاله ، وهو ممتنع . فان عارض المعترض في صورة الالغاء بوصف آخر غير ماعارض به فى الاصل ، فلا بد من ابطاله ، والا فالقياس متعذر ، ولا يمكن أن يقال فى جوابه ان كل وصف اختص بصورة ، فهو ملغى بالصورة الاخرى . وهذا هو المسمى في الاصطلاح بتعدد الوضع ، فان للمعترض أن يقول : العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم فى كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخري ، واذا جاز ثبوت الحكم فى صورتين بعلتين مختلفتين . فلا يلزم من اثبات الحكم فى كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الاخري فيها . الغاء ماوجد في تلك الصورة

السادس أن يبين رجحان ما ذكروه على ماعارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التى

يأتي ذكرها . وعندذلك .فيمتنع جهل ما عارض به المعترض علة مستقلة فى محل التعليل ، لما فيه من إهمال الراجح واعتبارالمرجوح ، ويمتنع أن يكون داخلا فى التعليل لما فيه من الغاءما علل به المستدل فى الفرع بتخلف الحكم عنه مع رجحانه ، ضرورة إنتفاء الوصف المرجوح وههنا ترجيح آخر ، وهو أن يكون أحد الوصفين فى الاصل المستنبط منه متعديا والاخرقاصرا ، وذلك لا يخلو إما أن يكون فى طرف الاثبات ، أو النفى : فان كان فى طرف الاثبات ، فلا يخلو إما أن يكون الوصف المتعدي جزءاً من العلة ، أو خارجاً عنها ، بان يكون المعارض فى الاصل بالوصف القاصر لا غير : فان كان خارجاً عنها ، فلا يخلو إما أن يكون الوصف المتعدى مساويا للقاصر فى جهة اقتضائه ، أو أن الترجيح لاحدهما ، فان كان مساويا للقاصر من جهة الاقتضاء ، فالتعليل بالمتعدى أولى ، وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل

أما الاجمال فهو أن التعليل بالمتعدى متفق عليه ، بخلاف التعليل بالقاصر ، والتعليل بالمتفق عليه أولى

وأما التفصيل فهو أن فائدة المتعدي أكثر من القاصر ، لأن فائدة القاصر إنما هى فى ظهور الحكمة الباعثة فى الاصل لسرعة الانقياد ، وسهولة القبول ، والمتعدى مشارك للقاصر في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم فى الفرع ، وهو أعظم فوائد العلة عند الأكثرين ، وهو وان لزم من التعليل به اهمال المناسب القاصر فمقابل بمثله ، حيث انه يلزم من التعليل بالقاصر اهمال المناسب المتعدى ، مع كونه راجحا . والتعليل بالقاصر وان كان على وفق النفى الاصلى فى الفرع ، والتعليل بالمتعدى على خلافه ، الا أنه مخالفة لما وقعت مخالفته فى الاصل بما لم تظهر مخالفته ، ولو عملنا بالقاصر لموافقة النفي الاصلى ، لكان فيه العمل بموافقة ما وقع الاتفاق على مخالفته ، ومخالفة مالم يقع الاتفاق علي مخالفته ، وهو الوصف المتعدى ، فكان مرجوحا

فان قيل . إلا أن التعليل بالوصف المتعدى يلزم منه مخالفة مالم يتفق على مخالفته من الوصف القاصر ، وما اتفق على مخالفته من النفى الاصلى ، فكان فيه مخالفة ظاهرين : أحدهما متفق على مخالفته ، والآخر غير متفق على مخالفته . والتعليل بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد ، وهو الوصف المتعدى

قلنا : هذا مقابل بمثله ، فانه بعد أن ثبت الحكم فى الاصل لمعنى ، وان كان قاصراً ، فالاصل ان يثبت فى الفرع بما وجد مساويا لوصف الاصل في الاقتضاء ، نظراً الى تماثل مقصود الشارع ، والمحافظة على هذا الاصل أولى من المحافظة على النفى الاصلي ، لكون النفى الاصلى مخالفاً في الاصل بمثل ما قيل باقتضائه للحكم فى الفرع . وعند ذلك فيترجح ما ذكرناه من جهة أن العمل بالوصف المتعدى عمل به وباصل مترجح على النفى الاصلى ، والعمل بالقاصر عمل به وباصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول به من جانبنا ، فكان ما ذكرناه أولى

فان قيل ربما كان المانع للحكم قائما مطلقا ، وعند ذلك فالتعليل بالقاصر أولى ، لما فيه من موافقة الدليل الشرعى النافى ، وموافقة النفى الاصلي ، بخلاف المتعدى

قلنا : المانع فى الفرع يستدعي وجود المقتضي ، وإلا فالحكم يكون فيه منتفياً ، لانتفاء مايقتضيه ، لا لوجود منافيه ، فدعوي وجود المانع فى الفرع مع وجوب قصور العلة المقتضية للاثبات على الأصل ، تناقض لا حاصل له ، كيف وإن مامثل هذا المانع مرجوح عند الخصم بالنسبة الى الوصف القاصر ، والمتعدي على ماوقع به الفرض فى ابتداء الكلام مساو للقاصر فى المقصود ، فكان

مرجوحاً بالنسبة الى المتعدي أيضاً ، فكان المتعدي أولى كما بيناه في النفى الاصلى

فان قيل : كما أن المتعدية قد تعرف اثبات الحكم فى الفرع ، فالقاصرة تعرف نفيه عن الفرع ، وكما أن معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصود للشارع ، فمعرفة انتفائه أيضاً عنه مقصود له

قلنا : هذا إنما يستقيم أن لو لم يوجد فى الفرع ماهو مساو للعلة القاصرة فى الأصل ، فيما يرجع الى جهة الاقتضاء : والمقصود المطلوب للشارع من اثبات الحكم ، لان تعريف العلة القاصرة لنفى الحكم فى الفرع ، إنما هو بناء علي انتفاء مقصود الحكم ، ولن يتصور ذلك مع وجود ما هو مساو في الطلب والاقتضاء لما هو المقصود في الأصل ، فلا ينتهض الوصف القاصر فى الأصل علامة على انتفاء الحكم فى الفرع ، مع وجود الوصف المتعدى فيه ، ومساواته للقاصر في الاقتضاء على ماوقع به الفرض ، كيف وان العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء الحكم فى الفرع ، الامع ضميمة انتفاء علة غيرها ، وانتفاء النص والاجماع بخلاف العلة المتعدية فى طرف الاثبات ، فما استقل بالتعريف يكون أولى مما لايستقل . نعم قد يتوقف العمل بالعلة المثبتة علي انتفاء المعارض ، لأن انتفاء المعارض من جملة المعرف ولا الداعي ، بخلاف ماتتوقف عليه العلة القاصرة في تعريفها نفى الحكم فى الفرع . والعمل بما هو معرف بنفسه من غير توقف فى تعريفه على غيره أولى

وعلى هذا يكون الحكم إن كان الوصف المتعدى راجحاً في جهة اقتضائه أولى . والوصف المتعدى وان توقف استقلاله على اخراج القاصر عن التعليل ، فليس اخراج القاصر موقوفاً علي استقلال المتعدى ، ليلزم الدور ، لجواز اتفاقهما فى اخراجهما عن التعليل ، كيف وانه مقابل بدور آخر حيث انه يتوقف ادخال القاصر فى التعليل على عدم استقلال المتعدى . وكذلك بالعكس . وأما ان كان المتعدى مرجوحاً فى جهة اقتضائه بالنسبة الى الوصف القاصر . فالوصف القاصر أولى . نظراً الى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها . والنظر اليها . وان أوجب اهمال فائدة المتعدية . أولى لما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكلف ومايتعلق به من زيادة التعقل وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوت الحكم . لأنه الأصل في كون الحكم معللا . وفائدة التعدية إنما تعرف بعد تعرف تعليل الحكم بما علل به . بنظر ثان متأخر عن النظر فيما علل به الحكم فى الاصل ولا شك أن ماهو أشد مناسبة للحكم يكون أسبق إلى الفهم بالتعليل للحكم الثابت فى الأصل . فكان التعليل به أولى . وان كانت جهة التساوى والأرجحية غير معلومة ولا ظاهرة . فالتعليل بالمتعدي أولى . نظراً الى أن العمل به أولى على تقدير أن يكون مساوياً . وعلى تقدير أن يكون راجحاً . وانما يمتنع العمل به علي تقدير أن يكون مرجوحاً فى نفس الامر . ولا يخفى أن العملى بما العمل به يتم على تقدير من التقديرين أولى مما لا يتم العمل به الا علي تقدير واحد بعينه . وعلي مافصلناه في طرف الاثبات يكون الحكم فى طرف النفى

هذا كله إن كان الوصف المتعدى خارجاً عن العلة القاصرة وأما ان كان داخلا فيها بان كان المعارض معللا بمجموع الوصفين : الوصف القاصر والمتعدى معاً ، فالقاصر أولى ، وسواء كان ذلك فى طرف الاثبات أو النفى ، وسواء كان المتعدي راجحاً على القاصر ، أو مرجوحاً ، أو مساوياً . أما في طرف الاثبات ، فلان التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه اهمال الوصف القاصر وتعطيله ، ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى أن الجمع أولى من التعطيل

فان قيل . الا أنه على تقدير أن يكون الوصف المتعدي راجحا . لو جعلنا الوصف القاصر داخلا

فى التعليل. فيلزم منه أن يتخلف الحكم في الفرع عن الوصف المتعدى الراجح. رعاية . لما فات من الوصف المرجوح . وهـو ممتنع

قلنا . هذا إنما يستقيم على تقدير أن كان رجحانه ظاهرا ولا يستقيم على تقدير أن يكون مرجوحا . أومساويا. ولا يخفى أن احتمال وقوع العمل بما يتم على تقدير من تقديرين أولى من العمل بما لا يتم العمل به إلا على تقدير واحد بعينه . كيف وإن العمل بالقاصر ، وان كان يفضى الى اهمال الوصف المتعدى فى الفرع ، الا أنه لا يلزم منه اهماله مطلقاً ، اذ هو داخل فى العلة : ولو عملنا بالوصف المتعدى فقط يلزم منه اهمال القاصر وتعطيله مطلقاً ، فالعمل بالقاصر يكون أولى ، وعلى هذا يكون الحكم ، ان كان ذلك فى طرف النفي أيضاً ، بل أولى لما فيه من تقليل مخالفة المقتضى للاثبات

هذا ان ظهر الترجيح ، وأما ان تحققت المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام ، فعلى مقتضى ما أسلفناه من القول بالتخيير عند التعارض مع التنافي ، فلا مانع من الجرى على تلك القاعدة ههنا

الاعتراض السادس عشر — سؤال التركيب

وهو الوارد على القياس المركب . وقد بينا معني القياس المركب وأقسامه ووجه تسميته بذلك ، والسؤال الوارد عليه وجوابه في شرط حكم الاصل

الاعتراض السابع عشر — سؤال التعدية

وهو أن يعين المعترض فى الاصل معنى ويعارض به ، ثم يقول للمستدل : ما علات به وان تعدى الى فرع مختلف فيه ، فالذى علات به أيضاً قد تعدى الى فرع مختلف فيه ، وليس أحدهما أولى من الآخر. وذلك كما لو قال الشافعى فى مسألة اجبار البكر البالغ : بكر ، فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة ، فعارضه الحنفى بالصغر ، وقال : البكارة ، وان تعدت الى البكر البالغة ، فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة . وهذا أيضاً مما اختلف فيه والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة فى الاصل مع زيادة التسوية في التعدية

وجوابه بابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما أسلفناه فى سؤال المعارضة فى الاصل . ومهما حقق شيء من تلك الطرق فقد اندفع ، ولا أثر لما أشير اليه من التسوية ، خلافا للداركى

الاعتراض الثامن عشر

منع وجود الوصف المعلل به فى الفرع

وجوابه كجواب منع وجوده في الاصل ، وقد عرف

الاعتراض التاسع عشر

المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل ، اما بنص ، أو اجماع ظاهر ، أو بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم . «لا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً أو شرطا على نحو طريق إثبات المستدل كون الوصف الذي علل به من التأثير أو الاستنباط . وقد اختلف فى قبوله فمنع منه

قوم تمسكا منهم بأن المعارضة استدلال و بناء ، وحق المعترض أن يكون هادما ، لا بانياً . وقبله الاكثرون وهو المختار ، إذ يلزم منه هدم ما بناه المستدل ، لمقاومة دليله لدليله ، ولا حجر عليه في سلوك طرق الهدم ، ولا سيما إذا تعين ذلك طريقا في الهدم ، بأن لم يكن له هادم سواه ، فلو لم يقبل منه ، لبطل مقصود المناظرة ، واختلت فائدة البحث والاجتهاد

والوجه في جوابه عند توجهه أن يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض أن يقدح به فيه ، أن لو كان المستدل متمسكا به ، وإن عجز عن جميع ذلك ، فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح : فمنهم من لم يجوز ذلك ، اعتماداً منهم على أن ماذكره المعترض ، وإن كان مرجوحا بالنسبة الى ماذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا . ومنهم من جوزه ، وهو المختار ، لانه مهما ترجح ماذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات الآتية ، كان العمل به متعينا . وهل يجب على المستدل أن يذكر في دليله ما يومىء الى الترجيح ؟ منهم من أوجبه ، لتوقف العمل بالدليل عليه فكان من الدليل ، فلو لم يذكره لم يكن ذاكراً للدليل أولا ، بل لبعضه ، ومنهم من لم يوجبه ، لما في التكليف به من الحرج والمشقة

والمختار أن يقال : إما أن يكون ما به الترجيح يرجع الى العلة بأن يكون وصفا من أوصافها ، أو لا يكون كذلك . فان كان الاول ، فلا بد من ذكره في الدليل أولا ، ليكون ذاكرا للدليل : وان كان الثاني ، فلا ، لانه مسئول عن الدليل ، وقد أتى بسماه حقيقة ، والترجيح بأمر خارج عن الدليل إنما هو من توابع ورود المعارضة ، فذكره بعد المعارضة ، وإن توقف عليه إعمال الدليل بدفع المعارض ، لا يوجب أن يكون داخلا في مسمي الدليل ، حتى يقال إنه لم يكن ذاكراً للدليل أولا

الاعتراض العشرون — الفرق

واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الاصل أوالفرع ، الا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الامرين ، حتى انه لو اقتصر على أحدهما لايكون فرقا . ولهذا اختلفوا فمنهم من قال : انه غير مقبول ، لما فيه من الجمع بين أسئلة مختلفة ، وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع . ومنهم من قال بقبوله ، واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين أو سؤالا واحدا . فقال ابن سريج إنه سؤالان ، جوز الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق . وقال غيره : بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده ، وهو الفرق ، وان اختلفت صيغته . ومن المتقدمين من قال : ليس سؤال الفرق هو هذا ، وانما هو عبارة عن بيان معني في الاصل له مدخل في التعليل ، ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع ، وبه ينقطع الجمع

وجوابه على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الاصل والفرع

الاعتراض الحادي والعشرون

اذا اختلف الضابط بين الاصل والفرع ، واتحدت الحكمة

كما لو قيل في شهود القصاص : تسببوا في القتل عمدا عدواناً ، فلزمهم القصاص ، زجرا لهم عن التسبب ، كالمكره

فللمعترض أن يقول . ضابط الحكمة في الاصل إنما هو الاكراه ، وفي الفرع الشهادة ، والمقصود منهما ، وان كان متحدا وهو الزجر ، فلا يمكن تعدية الحكم به وحده ، وما جعل ضابطا له في الاصل

غير موجود فى الفرع ، والضابط فى الفرع يحتمل أن لا يكون مساويا لضابط الأصل فى الافضاء إلى المقصود ، فامتنع الالحاق

وجوابه إما بأن يبين أن التعليل إنما هو بعموم مااشترك فيه الضابط من التسبب المضبوط عرفا، أو بأن يبين أن إفضاء الضابط فى الفرع إلى المقصود أكثر من إفضاء ضابط الاصل ، فكان أولى بالثبوت ، . وذلك كما لو كان أصله فى مثل هذه المسألة (المغرى للحيوان) من حيث إن انبعاث الولى للتشفى والانتقام في الفرع لغلبة إقدام المكره بالاكراه على القتل ، طلباً لخلاص نفسه ، أغلب من إقدام الحيوان بالاغراء على الآدمى بسبب غلبة نفرته عنه . وبالجملة ، فيبين الغلبة بما يساعد فى آحاد المسائل

الاعتراض الثانى والعشرون

إذا اتحد الضابط بين الاصل والفرع ، واختلف جنس المصلحة

كما لو قال الشافعي فى مسألة اللواط : أولج فرجا في فرج مشتهى طبعاً ، محرم شرعا ، فوجب به الحد كالزنا

فللمعترض أن يقول : الضابط وان كان متحداً ، غير أن الحكمة التى في الفرع ، وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة ، مخالفة لحكمة الاصل ، وهي دفع محذور اختلاط المياه واشتباه الانساب المفضى الى تضييع المولود وانقطاع نسل جنس الانسان . وعند ذلك فلا يلزم من اعتبار الضابط فى الاصل لما لزمه من الحكمة ، اعتباره فى الفرع لغير تلك الحكمة ، لجواز أن لا تكون قائمة مقامها فى نظر الشارع

وجوابه أن يقال : التعليل إنما وقع بالضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم من عموم الجماع، والتعرض لحذف خصوص ما اختص به الاصل من الزنا ومقصوده اللازم عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التى سبق بيانها فى السبر والتقسيم

الاعتراض الثالث والعشرون

أن يقال : حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ، فلا قياس ، لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ، ومع اختلاف الحكم ، فحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع ، فلا قياس

وجوابه ببيان اتحاد الحكم ، إما عيناً ، وذلك كما فى قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة ، وقياس صحة البيع على صحة النكاح ، وأن الاختلاف إنما هو عائد الى المحل ، وهو غير قادح فى صحة القياس لكونه شرطا فيه ، وإما جنساً ، كما فى قياس وجوب قطع الايدي باليد الواحدة ، على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة ، وأن الاختلاف إنما هو فى عين الحكم ، فكان ، إما ملائما ، إن كان الاشتراك في جنس العلة ، أو مؤثراً إن كان الاشتراك فى عينها ، على ما سبق تحقيقه . وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به . وأما إن كان الحكم مختلفاً جنساً ونوعاً ، كما فى إلحاق الاثبات بالنفى ، أو الوجوب بالتحريم ، وبالعكس ، فقد بينا وجه الاختلاف فى صحته ، وأن المختار إبطاله

الاعتراض الرابع والعشرون — سؤال القلب

وهو قسمان : الاول قلب الدعوى ، والآخر قلب الدليل

أما قلب الدعوى فضربان ، وذلك لان الدعوى إما أن يكون الدليل مضمرا فيها ، أولا يكون كذلك : فان كان الاول ، فهو كما لو قال الاشعرى : أعلم بالضرورة أن كل موجود مرئي . فهذه دعوى فيها اضمار الدليل . وتقديره ، لانه موجود ، إذ الوجود هو المصحح للرؤية عنده . فقال المعتزلى : أعلم بالضرورة أن كل ماليس فى جهة لا يكون مرئياً فهذه الدعوى مقابلة للاولى من جهة أن الموجود ينقسم إلى ماهو فى جهة ، وإلى ماليس في جهة ، فالقول بأن ماليس فى جهة لايكون مرئياً ، يقابل قول القائل : كل موجود مرئي . ودليلها مضمر فيها ، وتقديره أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية . وأما إن لم يكن الدليل مضمرا فيها ، فكما لو قال القائل فى مسألة إفضاء النظر إلى العلم ، أو في مسالة التحسين والتقبيح مثلا : أعلم بالضرورة أن النظر لايفضى إلى العلم ، وأن الكفر قبيح لعينه ، والشكر حسن لعينه . فقال المعترض أعلم بالضرورة أن النظر يفضي الى العلم ، وأن الكفر ليس قبيحا لعينه ، ولا الشكر حسنا لعينه . وهذا هو عين مقابلة الفاسد بالفاسد ، والمقصود منه استنطاق المدعى باستحالة دعوى الضرورة من خصمه فى محل الخلاف ، فيقال : وهذا لازم لك أيضاً

وقد أورد الجدليون فى هذا الباب قلب الاستبعاد فى الدعوى ، وذلك كما لو قال الشافعى فى مسالة إلحاق الولد باحد الابوين المدعيين ، تحكيم الولد فى ذلك تحكم بلادليل ، فقال الحنفى : وتحكيم القائف فى ذلك أيضا تحكم بلا دليل . قالوا والمقصود منه أيضا استنطاق المدعى بان ماذكره ليس بتحكم ، بل له ماخذ صحيح ، فيقول المعترض . وكذلك ماذكرته . وهو فى غاية البعد ، فانه إما أن يعترف المدعى بان ماذهب اليه تحكم ، أو أن يبين ماخذه فيه . فان كان تحكما فلاتغنى معارضته بتحكمه في مذهبه فى إبطال دعواه التحكم فى مذهب خصمه ، وان بين له ماخذاً ، فلا يلزم منه أن يكون ما استبعده من مذهب خصمه كذلك . وان تعرض المعترض لبيان الماخذ فيما استبعده المدعى ، فهو الجواب ، ولا حاجة الى القلب

وأما قلب الدليل ، وهو عبارة عن بيان كون ما ذكره المستدل يدل عليه ، ثم لا يخلو اما أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ، أو يبين أنه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه ، فان بين أن ماذكره لا يدل له ، وهو دليل عليه ، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص وذلك كما لو استدل فى توريث الخال بقوله عليه السلام « الخال وارث من لا وارث له » فقال المعترض : المراد به نفى توريث الخال بطريق المبالغة ، كما يقال : الجوع زاد من لا زاد له ، والصبر حيلة من لا حيلة له ، معناه نفى كون الجوع زادا ، والصبر حيلة . ويدل على ارادة هذا الاحتمال أنه لا يخلو : اما أن يكون المراد من قوله « لا وارث له » نفى كل وارث ، فتوريث الخال لايتوقف عند من يراه وارثاً على نفى جميع الوراث ، لارثه مع الزوج والزوجة واما نفى من عداه من الوراث بجهة العصوبة فتخصيص الخال بالذكر لايكون مفيدا ، لان من عداه من ذوي الارحام كذلك . وهذا النوع من القلب ، وان دل على مذهب المعترض ، فهو شبيه بفساد الوضع ، من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل

وان سلم أن ماذكره المستدل يدل له من وجه فهذا النوع من القلب ثلاثة أقسام ، وذلك لأن المعترض اما أن يتعرض في القلب لتصحيح مذهبه أو لا بطال مذهب المستدل . وان تعرض لا بطال مذهب

المستدل ، فاما أن يتعرض له صريحا بأن يجعله حكما للدليل بلا واسطة أولا بصريحه ، بل بطريق الالتزام ، بأن يرتب على الدليل حكما يلزم منه إبطال مذهب المستدل

فان كان من القسم الاول ، فهو كما لو قال الحنفى مثلا فى مسألة الاعتكاف : لبث محض ، فلا يكون قربة بنفسه ، كالوقوف بعرفة ، فقال المعترض : لبث محض ، فلا يشترط الصوم فى صحته ، كالوقوف بعرفة ، فكل واحد منهما قد تعرض فى دليله لتصحيح مذهبه ، غير أن المستدل أشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام ، والمعترض أشار الى نفى اشتراطه صريحا . وعند التحقيق ، فتعليل المستدل في هذا المثال انفى القربة ليس تعليلا بمناسب يقتضى نفى القربة ، بل بانتفاء المناسب من حيث إن اللبث المحض لا يناسب ولا يشم منه رائحة المناسبة للقربة . وتعليل المعترض بامر طردى ، فانه لا مناسبة فى اللبث المحض لنفى اشتراط الصوم . وقد يتفق أن يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا ، والمعترض كذلك ، كما لو قال الشافعى فى إزالة النجاسة : طهارة تراد لاجل الصلاة ، فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث ، فقال المعترض . طهارة تراد لاجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث ، فكل واحد منهما متعرض في الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة فى الطرفين شبهية

وان كان من القسم الثانى ، وهو أن يتعرض المعترض في القلب لابطال مذهب المستدل صريحا ، فمثاله مالو قال الحنفى فى مسألة مسح الرأس : عضو من أعضاء الوضوء . فلا يكتفى فيه باقل ماينطلق عليه الاسم كسائر الأعضاء . فقال الشافعى : عضو من أعضاء الوضوء ، فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ، فكل واحد منهما قد صرح في دليله بابطال مذهب خصمه ، وليس فى ذلك مايدل على تصحيح مذهب أحدهما ، فانه ليس يلزم من إبطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الآخر ، لجواز أن يكون الصحيح هو مذهب مالك ، وهو وجوب الاستيعاب : نعم لو كان القائل فى المسألة قائلان . والاتفاق منهما واقع على نفى قول ثالث ، فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما لابطال مذهب الآخر تصحيح مذهبه ، ضرورة الاجماع على إبطال قول ثالث . وذلك كالحكم بالاولوية فى مسئلة التخلي للعبادة

وإن كان من القسم الثالث ، فهو كما لو قال الحنفي في مسألة بيع الغائب . عقد معاوضة ، فيصح مع الجهل بالمعوض ، كالنكاح ، فقال الشافعي . عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية ، كالنكاح . فان المعترض فى هذا المثال لم يتعرض لابطال مذهب المستدل فى القول بالصحة صريحاً ، بل بطريق الالتزام . وذلك أن من قال بالصحة ، فقد قال بخيار الرؤية ، فخيار الرؤية لازم الصحة . فاذا بطل خيار الرؤية فقد انتفي اللازم ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

ويلتحق بأذيال هذا القسم الثالث قلب التسوية ، ومثاله قول الحنفى فى مسألة إزالة النجاسة بالخل مائع طاهر مزيل للعين والاثر ، فتحصل به الطهارة كالماء ، فيقول الشافعى : مائع طاهر مزيل للعين والاثر فتستوى فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث ، والحكم بالتسوية

واعلم أن أعلى مراتب أنواع القلب مابين فيه أنه يدل على المستدل ، ولا يدل له ثم يليه النوع الثاني وهو مابين فيه أنه يدل له وعليه وأعلى مراتب هذا النوع ماصرح فيه باثبات مذهب المعترض ، وهو القسم الأول منه ، ثم ماصرح فيه بابطال مذهب المستدل فانه دون ماقبله من حيث إنه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ماتقدم ، وهو القسم الثاني منه ، ثم القسم الثالث ، فانه وإن شارك ماقبله من القسم

الثانى في ابطال مذهب المستدل ، الا أنه يدل عليه بطريق الا لتزام ، وماقبله بصريحه ، وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح ، بل غايته بيان دلالة أخرى منه تدل على نقيض ، مطلوبه فكان شبيهاً بالمعارضة ، وإن فارقها من جهة أنه معارضة نشأت من نفس دليل المستدل

واذ أتينا على ماأردناه من تحقيق معنى القلب ، وأقسامه ، فقد اختلف فى قبوله : فقبله قوم من حيث انه يشير الى ضعف الدليل ، لدلالته على نقيض مذهب المستدل ، ورده آخرون من حيث إن المعترض اما أن يتعرض فى دليله لنقيض حكم المستدل ، أو الى غيره : فان كان الاول ، فقد تعذر عليه القياس على أصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة . وان كان الثانى ، فلا يكون ذلك اعتراضاً على الدليل

والحق في ذلك أنه وإن تعرض فى الدليل لحكم يقابل حكم المستدل صريحاً ، فقد لا يمتنع الجمع بينهما في أصل ، واحد كما ذكرناه من مثال إزالة النجاسة فى القسم الاول . وإن تعرض لغيره ، فيصح القلب إذا كان ذلك لازماً عما ذكره المعترض ، كما ذكرناه من المثال فى القسم الثانى من النوع الثانى من التمثيل في مسألة بيع الغائب ، ومن التمثيل بقلب التسوية فى إزالة النجاسة . وإنما يمتنع قبوله لان ماذكره المستدل اما أن يكون مقصود الشارع من الحكم المرتب عليه ملازماله ، أو لا يكون كذلك : فان كان الاول فتعليل المعترض به لمقابل حكم المستدل إما أن يكون بحيث يلزمه مقصود من مقابل الحكم ، أو لا يكون كذلك : فان كان الاول ، فاما أن يكون ذلك من جهة ما علل به المستدل ، أو من غيرها : فان كان الاول فمحال أن يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ومقابله ، وإن كان الثانى ، فما ذكره ليس بقلب ، إذ القلب لا بد فيه من اتحاد العلة فى القياسين ، بل هو معارضة بدليل آخر ، وإن كان بحيث لا يلازمه المقصود ، فهو بالنسبة إلى حكم المعترض طردي ، ووصف المستدل مناسب أو شبهى ، فلا يكون قادحاً فيه . وإن كان ما ذكره المستدل طردياً بالنسبة إلى ما رتبه عليه ، فهو باطل فى نفسه ، لتعذر التعليل بالطردي المحض ، ولا حاجة إلى شىء من الاعتراضات

الاعتراض الخامس والعشرون — سؤال القول بالموجب

وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه . ومهما توجه على هذا الوجه ، كان المستدل منقطعاً ، لتبيين أن ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقاً بمحل النزاع ، وهو منحصر في قسمين . وذلك لان المستدل إما أن ينصب دليله على تحقيق مذهبه ، وما نقل عن إمامه من الحكم ، أو على إبطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه

فان كان الاول ، فهو كما لو قال الشافعى فى الملتجىء الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاص ، فكان استيفاؤه جائزاً . فقال الخصم : أقول بموجب هذا الدليل ، فان استيفاء القصاص عندى جائز . وانما النزاع فى جواز هتك حرمة الحرم

وإن كان الثانى ، فهو كما لو قال الشافعى فى مسألة استيلاد الاب جارية ابنه . وجوب القيمة لا يمنع من ايجاب المهر كاستيلاد أحد الشريكين ، أو قال فى مسألة القتل بالمثقل . التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ، كالتفاوت فى المتوسل اليه . فقال الخصم . أقول بموجب هذا الدليل ، وأن وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر ، والتفاوت فى الوسيلة لا يمنع من التفاوت فى المتوسل

اليه . والنزاع إنما هو فى وجوب المهر ووجوب القصاص . ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانع إثبات وجوب المهر والقصاص ، لجواز انتفاء المقتضى لذلك أو وجود مانع آخر ، أو فوات شرط

وورود هذا النوع من القول بالموجب أغلب فى المناظرات من ورود النوع الاول ، من جهة أن خفاء المدارك أغلب من خفاء الاحكام ، لكثرة المدارك وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها ، بخلاف الاحكام ، فانه قلما يتفق الذهول عنها . ولهذا قد يشترك فى معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام ، دون معرفة المدارك ، فكان احتمال الخطأ فى اعتقاد كون المدرك المعين هو مدرك الامام أقرب من احتمال الخطأ فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه

وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب فى هذا النوع ، فقال بعضهم . لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال أن يكون هذا هو المأخذ عنده ، فاذا علم أنه لا يكلف بابداء المأخذ عند ايراد القول بالموجب ، فقد يقول بذلك عناداً ، قصداً لايقاف كلام خصمه ، ولا كذلك إذا وظف عليه بيان المأخذ فكان أفضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد ، فكان أولى . وقال آخرون . لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفائه بشرط القول بالموجب ، وهو استبقاء محل النزاع ، وهو الاظهر ، لانه عاقل متدين ، وهو أعرف بمأخذ إمامه ، فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه ، فوجب تصديقه ، كيف و إنا لو أوجبنا عليه ابداء المأخذ ، فان مكنا المستدل من أبطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضاً ، والمعترض مستدلا ، ولا يخفى ما فيه من الخبط . وان لم يمكن من ذلك ، فلا فائدة فى ابداء المأخذ ، لامكان ادعائه ما يصلح للتعليل ترويجاً لكلامه ، ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه : وللمستدل فى دفع القول بالموجب بالاعتبار الاول طرق

الاول أن يقول : المسألة مشهورة بالخلاف فيما فرض فيه الكلام ان أمكن . والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف فيه

الثانى أن يبين أن محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه ، وذلك كما لو كان حكم دليله أنه لا يجوز قتل المسلم بالذمى ، فقال المعترض : هو عندى غير جائز ، بل واجب . فيقول المستدل المعنى بعدم الجواز لزوم التبعة بفعله ، ويلزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التبعة بفعل الواجب

الثالث أن يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامى عن ظاهره ، فلا يكون قولا بموجبه ، وذلك كما لو كان المستدل قد قال فى زكاة الخيل : حيوان تجوز المسابقة عليه . فوجبت فيه الزكاة قياساً على الابل . فقال المعترض : عندى تجب فيه زكاة التجارة . والنزاع انما هو فى زكاة العين . فيقول المستدل : اذا كان النزاع فى زكاة العين ، فظاهر كلامى منصرف اليها لقرينة الحال ، ولظهور عود الالف واللام في الزكاة الى المعهود ، وأيضاً فان لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة ، فالقول به في زكاة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة ، وهو غير متجه ، لان موجب الدليل التعميم ، فالقول ببعض الموجب لا يكون قولا بالموجب ، بل ببعضه . وكذلك اذا قال فى مسالة ازالة النجاسة : مائع لا يزيل الحدث ، فلا يزيل الخبث ، كالمرقة . فقال المعترض : أقول به ، فان الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث ، فيقول المستدل : ظاهر كلامى انما هو الخل الطاهر ، ضرورة وقوع النزاع فيه ، وايراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره ، لا يكون قولا بمدلوله وموجبه ، بل بغيره ، فلا يكون مقبولا ، وله في دفع القول بالموجب بالاعتبار الثانى أيضاً طرق : الاول أن يكون المستدل قد أفتى بما وقع مدلولا لدليله وفرض المعترض الكلام معه فيه ، وطالبه بالدليل عليه ، فاذا قال بالموجب بعد ذلك

فقد سلم ماوقع النزاع فيه ، وأفسد على نفسه القول بالموجب ، بالمطالبة بالدليل عليه أولا

وبمثل هذا يمكن أن يجاب عن القول بالاعتبار الاول أيضاً

الثانى أن يبين أن لقب المسالة مشهور بذلك بين النظار ، كما سبق تقريره أولا

الثالث أن يبين أن محل النزاع لازم من مدلول دليله ، إن أمكن . وذلك بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص ، وكانت الموانع التى يوافق المستدل عليها منتفية ، والشروط متحققة . فاذا أبطل كون المانع المذكور مانعاً ، فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهراً

وأما قياس الدلالة ، والقياس فى معنى الاصل ، فيرد عليهما كل ما كان وارداً على قياس العلة ، سوى الاسئلة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع . فانها لا ترد عليهما ، أما قياس الدلالة ، فلان الوصف الجامع فيه ليس بعلة ، وأما القياس في معنى الاصل ، فلعدم ذكر الجامع فيه . والاسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع لا ترد على القياس في معني الاصل ، لعدم ذكر الجامع فيه . ويختص قياس الدلالة بسؤال آخر ، وهو عند ما إذا كان الجامع بين الاصل والفرع أحد موجبي الاصل ، كما اذا قال القائل فى مسالة الايدى باليد الواحدة أحد موجبي الاصل ، فالطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليله الموجب الثانى ، وقرره بان الدية أحد الموجبين فى الاصل ، وهي واجبة فى الفرع على الكل ، ويلزم من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر وذلك لان علة الموجبين في الاصل إما أن تكون واحدة ، أو متعددة : فان كانت واحدة ، فيلزم من وجود أحد موجبيها فى الفرع وجودها فيه ، ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر ، وهو القصاص على الكل . وان كانت متعددة ، فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين ، وعند ذلك فيلزم من وجود أحد الحكمين فى الفرع وجود علته التى وجد بها في الاصل ، ويلزم من وجود علته وجود علة الحكم الآخر

والسؤال الوارد عليه ان يقال : لا يلزم من وجود أحد حكمى الاصل فى الفرع وجود الحكم الآخر ، سواء اتحدت علتهما فى الاصل ، أو تعددت . أما إذا اتحدت ، فلانه لا يمتنع عند تعدد المحال وإن اتحد نوع الحكم ، أن يكون الحكم الثابت فى الفرع ثابتا بغير علة الاصل ، وهو الاولى ، لما فيه من تكثير مدارك الحكم ، فانه أفضي الى اقتناص مقصود الشارع من الحكم ، ما إذا اتحد المدرك ، وإذا كان كذلك ، فلا يلزم منه وجود الحكم الآخر ، لجواز أن لا تكون علة الفرع مستقلة باثبات الحكم الآخر ، كاستقلال علة الاصل . وأما إذا تعددت العلة ، فان وقع التلازم بينهما ، فلجواز أن تكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علته في الاصل ، لما ذكرناه . وعند ذلك ، فلا يلزم منها وجود العلة الاخرى فى الفرع ، فانه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وعلة الحكم الآخر في الاصل التلازم بين علته في الفرع وعلة الحكم الآخر وعلى هذا لا يكون الحكم الآخر لازما فى الفرع

وجوابه أن يقال : ثبوت أحد الحكمين فى الفرع يدل ظاهرا على وجود علته التى ثبت بها في الاصل ، وان جاز ثبوته فى الفرع بغيرها ، لان الاصل عدم وجود علة أخرى غير علته في الاصل والقول بأن تعدد المدارك أولى معارض بأن الاتحاد أولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة . وما ذكروه ، وان كانت العلة فيه مطردة ، إلا أنها غير منعكسة . والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه ، بخلاف غير المنعكسة ، فكانت أولى .

فان قيل : وكما أن الاصل عدم علة أخرى فى الفرع غير علة الاصل ، فاصل عدم علة الاصل فى الفرع ، وليس العمل بأحد الاصلين أولى من الآخر

قلنا : بل العمل بما ذكرناه أولى ، لان العلة فيه تكون متعدية ، وهي متفق على صحة التعليل بها . وما ذكروه يلزم منه أن تكون العلة في الاصل قاصرة ، لان الاصل عدم وجودها فى صورة أخرى ، وهى مختلف فى صحة التعليل بها ، فكان ماذكرناه أولى

خاتمة لهذا الباب

في ترتيب الاسئلة الواردة على القياس

والاعتراضات الواردة على القياس أما أن تكون من جنس واحد ، كالنقوض ، أو المعارضات فى الاصل أو فى الفرع ، وإما أن تكون من أجناس مختلفة ، كالمنع والمطالبة ، والنقض ، والمعارضة ونحوها .

فان كان الاول فقد اتفق الجدليون على جواز إيرادها معاً ، اذ لا يلزم منها تناقض ، ولا نزول عن سؤال الى سؤال

وان كان الثانى ، فلا يخلو : إما أن تكون الاسئلة غير مرتبة أو مرتبة : فان كانت غير مرتبة ، فقد أجمع الجدليون علي جواز الجمع بينهما ، سوى أهل سمرقند : فانهم أوجبوا الاقتصار علي سؤال واحد لقربه الى الضبط . وبعده عن الخبط . ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسئلة المتعددة من جنس واحد فانها ، وإن أفضت إلى النشر . فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدليين . وإن كانت مرتبة فقد منع منه أكثر الجدليين من حيث إن المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع . ومشعر بتسليم وجوده . لأنه لو بقى مصرا على منع وجود الوصف فالمطالبة بتأثير مالا وجود له محال وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير من الاسئلة . ومنهم من لم يمنع منه . وذلك بان يورد المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقدرا لتسليم وجود الوصف . وذلك بان يقول : وان سلم عن المنع تقديرا . فلا يسلم عن المطالبة وغيرها . ولاشك أنه أولى . لعدم إشعاره بالمناقضة والعود الى منع ماسلم وجوده أولا كمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتاثير المشعر بتسليم وجوده . وهذا هو اختيار الاستاذ أبي اسحق . وهو المختار

واذا كان لابد من رعاية الترتيب في الاسئلة ، فأول ماتجب البداية به سؤال الاستفسار ، لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف مايتجه عليه

ثم بعده سؤال فسد الاعتبار ، لانه نظر في فساده من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله ، ثم سؤال فساد الوضع لانه أخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق تقريره ، والنظر في الاعم يجب أن يكون قبل النظر فى الاخص

ثم بعده منع الحكم فى الاصل ، ويجب أن يكون مقدماً على مايتعلق بالنظر في العلة ، لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهى فرع عليه ، والكلام فى الفرع يجب تأخيره عن الكلام فى أصله ، ثم بعده ، منع وجود العلة فى الاصل

ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلية الوصف ، كالمطالبة ، وعدم التاخير والقدح في المناسبة ، والتقسيم ، وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط ، وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود منه

ثم بعده النقض والكسر ، لكونه معارضاً لدليل العلية ، ثم بعده المعارضة فى الاصل ، لانه معارضة لنفس العلة ، فكان متاخرا عن المعارض لدليل العلة ، والتعدية والتركيب لان حاصلهما يرجع إلى المعارضة

في الاصل ، كما سبق تقريره

ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ، ومخالفة حكمه لحكم الاصل ، ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ،

ثم بعد ذلك القول بالموجب ، لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر له من تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه . وهذا آخر الاصل الخامس

الاصل السادس

في معنى الاستدلال ، وأنواعه

أما معناه في اللغة فهو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب

وأما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل ، وسواء كان الدليل نصاً أو اجماعاً أو قياساً أو غيره ويطلق تارة على نوع خاص من أنواع الادلة ، وهذا هو المطلوب بيانه ههنا

وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا

فان قيل : تعريف الاستدلال بسلب غيره من الادلة عنه ليس أولى من تعريف غيره من الادلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه

قلنا : انما كان تعريف الاستدلال بما ذكرناه أولى ، بسبب سبق التعريف لحقيقة ما عداه من الادلة دون تعريف الاستدلال كما سبق . وتعريف الاخفى بالاظهر جائز دون العكس

واذا عرف معنى الاستدلال ، فهو على أنواع ، منها قولهم :

وجد السبب ، فثبت الحكم ، ووجد المانع وفات الشرط ، فينتفي الحكم ، فانه دليل من حيث ان الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً ، أو ظاهرا ، ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكرناه ، فكان دليلا ، وليس هو نصا ولا اجماعا ولا قياسا فكان استدلالا

فان قيل : تعريف الدليل بما يلزم من إثباته الحكم المطلوب ، تعريف للدليل بالمدلول ، والمدلول لا يعرف الا بدليله فكان دورا ممتنعاً . وان سلمنا صحة الحد ، ولكن لا نسلم أن المذكور ليس بقياس ، فانه إذا آل الامر إلى اثبات المدعى ، كان مفتقرا إلى المناسبة والاعتبار ، ولا معنى للقياس سوى هذا

قلنا : أما الدور فانما يلزم أن لو اتحدت جهة التوقف ، وليس كذلك . وذلك لان المطلوب إنما يتوقف على الدليل من جهة وجوده في آحاد الصور ، لا من جهة حقيقته ، لانا نعرف حقيقة الحكم من حيث هو حكم ، وان جهلنا دليل وجوده . والدليل انما يتوقف على لزوم المطلوب له من جهة حقيقته لا من جهة وجوده في آحاد الصور . واذا اختلفت الجهة فلا دور . وما ذكروه في تحقيق كونه قياساً ، فانما يلزم أن لو كان تقرير السببية والمانعية والشرطية لا يكون إلا بما ذكروه . وليس ذلك بلازم لامكان تقريره بنص يدل عليه أو اجماع . والثابت بالنص أو الاجماع لا يكون نصا ولا اجماعا ، كما تقرر قبل والاعتراضات الواردة على طريق تقريره ، ووجوه الانفصال عنها غير خافية

ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه ، كقولهم : الحكم يستدعي دليلا ، ولا دليل ، فلا حكم . أما أنه يستدعي دليلا ، فبالضرورة ، وأما أنه لا دليل ، فلا يدل عليه سوى البحث والسبر ، وان الاصل في الاشياء كلها العدم ، وطريق الاعتراض ، بابداء ما يصلح دليلا من نص أو اجماع أو قياس أو استدلال . وجوابه بالقدح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حسبه ، ولا يخفى . وقد

ترد عليه أسئلة كثيرة أوردناها فى « كتاب المؤاخذات » وقررناها اعتراضاً وانفصالا ، فعليك بالالتفات اليها

ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر . وذلك القول اللازم اما أن لا يكون ولا نقيضه مذكوراً فيما لزم عنه بالفعل ، أو هو مذكور فيه

فان كان الاول ، فيسمى اقترانياً ، وأقل ما يتركب من مقدمتين ، ولا يزيد عليهما . وكل مقدمة تشتمل على مفردين ، الواحد منهما مكرر في المقدمتين ، ويسمى « حداً أوسط » ، والمفردان الآخران اللذان بهما افتراق المقدمتين ، منهما يكون المطلوب اللازم ، ويسمى أحدهما ، وهو ما كان محكوماً به في المطلوب ، « حداً أكبر » ، وما كان منهما محكوماً عليه فى المطلوب يسمى « حدا أصغر » والمقدمة التى فيها الحد الاكبر (كبري) والتى فيها الحد الاصغر (صغرى)

ثم هيئة الحد الاوسط في نسبته الى الحدين المختلفين تسمي (شكلا) وهيئته فى النسبة اما بكونه محمولا على الحد الاصغر ، وموضوعاً للحد الاكبر ، ويسمي الشكل الاول ، واما بكونه محمولا عليهما ويسمى الشكل الثانى ، واما بكونه موضوعاً لهما ويسمي الشكل الثالث واما بكونه موضوعاً للاصغر ومحمولا على الاكبر ، ويسمي الشكل الرابع . وهو بعيد عن الطباع ومستغني عنه بباقى الاشكال فانقتصر على ذكر ماقبله من الاشكال الثلاثة

أما الشكل الاول منها . فهو أبينها ، وما بعده فمتوقف في معرفة ضروبه عليه ، وهو منتج للمطالب الاربعة : الكلي موجبا وسالباً ، والجزئى موجباً وسالباً . وشرطه فى الانتاج ايجاب صغراه وأن تكون في حكم الموجبة ، وكلية كبراه

وضروبه المنتجة أربعة :

الضرب الاول : من كلتين موجبتين ، كقولنا : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة تفتقر الى النية ، واللازم كل وضوء يفتقر الى النية

الضرب الثاني : من كلية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ، كقولنا : كل وضوء عبادة ، ولا شيء من العبادة يصح بدون النية ، واللازم لاشيء من الوضوء يصح بدون النية

الضرب الثالث : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة تفتقر الى النية ، واللازم بعض الوضوء يفتقر الى النية

الضرب الرابع : بعض الوضوء عبادة ، ولا شيء من العبادة يصح بدون النية واللازم بعض الوضوء لا يصح بدون النية

الشكل الثانى ، وشروطه فى الانتاج اختلاف مقدمتيه فى الكيفية ، وكلية كبراه

وضروبه المنتجة أربعة

الضرب الاول : من كليتين ، الصغرى موجبة ، والكبرى سالبة كقولنا : كل بيع غائب فصفات المبيع فيه مجهولة ، ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة ، واللازم لاشيء من بيع الغائب صحيح

الضرب الثانى : من كلية صغرى سالبة ، وكلية كبرى موجبة كقولنا : لا شيء من بيع الغائب معلوم الصفات ، وكل بيع صحيح فمعلوم الصفات ، واللازم كالذي قبله

الضرب الثالث من جزئية صغرى موجبة ، وكلية كبرى سالبة ، كقولنا : بعض بيع الغائب مجهول

الصفات ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفات ولازمه بعض بيع الغائب لا يصح

الضرب الرابع : من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا ليس كل بيع غائب معلوم الصفات وكل بيع صحيح معلوم الصفات ، ولازمه كلازم الذى قبله

والانتاج فى هـذا الشكل غير بين بنفسه بل هو مفتقر الى بيان وذلك بان تعكس الكبرى من الاول وتبقيها كبرى بحالها ، فانه يعود الى الضرب الثانى من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب وتعكس الصغرى من الثانى فتجعلها كبرى ثم تستنتج وتعكس النتيجة فيعود الى عين المطلوب وان تعكس الكبرى من الثالث وتبقيها كبرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب والضرب الرابع منه لا يتبين بالعكس ، لانك ان عكست الكبرى منه عادت جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين ، والصغرى فلا عكس لها

وان شئت بينت الانتاج بالخلف ، وهو أن تأخذ نقيض النتيجة من كل ضرب منه ، وتجعله صغرى للمقدمة الكبرى من ذلك الضرب ، فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وهو محال ، وليس لزوم المحال عن نفس الصورة القياسية لتحقق شروطها ، ولا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة فكان لازما عن نقيض المطلوب ، فكان محالا ، والا لما لزم عنه المحال . واذا كان نقيض المطلوب محالا ، كان المطلوب الاول هو الصادق

الشكل الثالث : وشرط انتاجه ايجاب صغراه ، أو ان تكون فى حكم الموجبة ، وكلية احدى مقدمتيه ، ولا ينتج غير الجزئي الموجب والسالب . وضرو به المنتجة ستة :

الضرب الاول من كليتين موجبتين ، كقولنا : كل بر مطعوم ، وكل بر ربوى ، ولازمه بعض المطعوم ربوى

الضرب الثانى : من جزئية صغرى موجبة ، وكلية موجبة كبرى ، كقولنا : بعض البر مطعوم ، وكل بر ربوى ، ولازمه كلازم ماقبله

الضرب الثالث : من كلية موجبة صغري ، وجزئية موجبة كبرى ، كقولنا : كل بر مطعوم ، و بعض البر ربوى ولازمه كلازم ما قبله

الضرب الرابع من كلية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبري ، كقولنا : كل بر مطعوم ، ولاشيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا ، ولازمه لاشيء من المطعوم يصح بيعه بجنسه متفاضلا

الضرب الخامس من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى ، كقولنا، بعض البر ربوى ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولازمه كلازم ما قبله

الضرب السادس : من كلية موجبة صغرى ، وجزئية سالبة كبرى ، كقولنا : كل بر مطعوم ، و بعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ، ولازمه كلازم ما قبله

وانتاج هـذا الشكل غير بين بنفسه دون بيان ، وهو أن تعكس الصغرى من الاول والثانى ، وتبقيها صغرى بحالها ، فانه يعود الى الضرب الثالث من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب ، وتعكس الصغرى من الرابع والخامس ، وتبقيها صغرى بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول ، ناتجا عين المطلوب وتعكس الكبري من الثالث وتجعلها صغرى للصغرى ، ثم تعكس النتيجة ، فتعود الى عين المطلوب . وأما السادس منه فلا يتبين بالعكس ، لانك إن عكست الصغرى ، عادت جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين ، والكبرى فلا عكس لها . وان شئت بينت بالخلف ، وهو أن تأخذ نقيض

النتيجة ، وتجعله كبرى للصغرى في جميع ضروبه ، فانه ينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة ، ويلزم من ذلك كذب النقيض ، لما بيناه في الشكل الثانى . ويلزمه صدق المطلوب الاول

وأما إن كان القسم الثانى ، وهو أن يكون اللازم أو نقيضه مذكوراً فيلزم عنه بالفعل ، فيسمي استثنائياً . ولا بد فيه من قضيتين إحداهما استثنائية لعين أحد جزئى القضية الاخرى أو نقيضه ، ثم القضية المستثنى منها لا بد فيها من جزأين بينهما نسبة بايجاب أو سلب . والنسبة الايجابية بينهما إما أن تكون باللزوم والاتصال ، وفي حالة السلب برفعه ، أو بالعناد والانفصال ، وفي حالة السلب برفعه

فان كان الأول ، فتسمى تلك القضية شرطية متصلة ، وأحد جزئيها ، وهو ما دخل عليه حرف الشرط (مقدما) والثانى ، وهو ما دخل عليه حرف الجزاء (تالياً) وما هى مقدمة فيه يسمى قياساً شرطياً متصلا

وإن كان الثانى ، فتسمى منفصلة وما هى مقدمة فيه يسمى قياساً منفصلا

أما الشرطي المتصل ، فشرط إنتاجه أن تكون النسبة بين المقدم والتالى كلية ، أى دائمة ، وأن يكون الاستثناء إما بعين المقدم منها ، أو نقيض التالى ، وذلك لان التالى إما أن يكون أعم من المقدم ، أو مساويا له . ولا يجوز أن يكون أخص منه ، وإلا كانت القضية كاذبة . وعند ذلك ، فاستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالى ، سواء كان التالى أعم من المقدم أو مساويا له . واستثناء نقيض التالى يلزم منه نقيض المقدم . وأما استثناء نقيض المقدم وعين التالى ، فلا يلزم منه شيء ، لجواز أن يكون التالى أعم من المقدم ، فلا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الأخص . وإن لزم ذلك ، فانما يكون عند التساوي بينهما ، فلا يكون الانتاج لازماً لنفس صورة الدليل ، بل لخصوص المادة ، وذلك كما فى قولنا : دائماً إن كان هذا الشيء إنسانا ، فهو حيوان ، لكنه إنسان ، فيلزمه أنه حيوان ، أو لكنه ليس بحيوان فيلزمه أنه ليس إنسانا

وأما المنفصل فالمنفصلة منه إما أن تكون مانعة الجمع بين الجزئين والخلو معاً ، أو مانعة الجمع دون الخلو ، أو مانعة الخلو دون الجمع :

فان كان الاول ، فيلزم من استثناء عين كل واحد من الجزأين نقيض الآخر ، ومن استثناء نقيضه عين الآخر ، وذلك كما فى قولنا : دائماً إما أن يكون العدد زوجا ، وإما أن يكون فرداً ، لكنه زوج فليس بفرد أو لكنه فرد فليس بزوج أو لكنه ليس بزوج فهو فرد أو لكنه ليس بفرد فهو زوج

وإن كان الثانى ، فاستثناء عين أحدهما يلزمه نقيض الجزء الآخر ، ولا يلزم من استثناء نقيض أحدهما عين الآخر ولا نقيضه وذلك كقولنا : دائما إما أن يكون الجسم جمادا وإما حيوانا لكنه حيوان فليس بجماد أو لكنه جماد فليس بحيوان ولا يلزم من استثناء نقيض أحدهما عين الآخر ولا نقيضه

وإن كان الثالث ، فاستثناء نقيض كل واحد منهما يلزم منه عين الآخر ، ولا يلزم من استثناء عين أحدهما عين الآخر ، ولا نقيضه ، وذلك كما إذا قلنا : دائما إما أن يكون المحل لا أسود ، وإما لا أبيض . فاستثناء نقيض أحدهما يلزمه عين الآخر ، ولا يلزم من استثناء عين أحدهما عين الآخر ولا نقيضه

فهذه جملة ضروب هذا النوع من الاستدلال لخصناها فى أوجز عبارة . ومن أراد الاطلاع

على ذلك بطريق الكمال والتمام فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا الفن . ولا يخفى ما يرد عليها من الاعتراضات من منع المقدمات والقوادح فى الأدلة الدالة عليها ، على اختلاف أنواعها ، وكذلك الجواب عنها

ومن أنواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسألتان :

المسألة الاولى

فى الاستدلال باستصحاب الحال

وقد اختلف فيه : فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين ، كأبى الحسين البصرى وغيره ، الى بطلانه . ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير . وذهب جماعة من أصحاب الشافعى ، كالمزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم من المحققين ، الى صحة الاحتجاج به ، وهو المختار ، وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودى أو عدمى ، أو عقلى أو شرعى ، وذلك لان ما تحقق وجوده أو عدمه فى حالة من الاحوال ، فانه يستلزم ظن بقائه ، والظن حجة متبعة فى الشرعيات ، على ماسبق تحقيقه . وإنما قلنا إنه يستلزم ظن بقائه لأربعة أوجه

الاول أن الاجماع منعقد على أن الانسان لو شك فى وجود الطهارة ابتداء ، لاتجوز له الصلاة ، ولو شك فى بقائها جازت له الصلاة ، ولو لم يكن الاصل فى كل متحققا دوامه ، للزم إما جواز الصلاة فى الصورة الاولى ، أو عدم الجواز فى الصورة الثانية ، وهو خلاف الاجماع . وإنما قلنا ذلك ، لانه لو لم يكن الراجح هو الاستصحاب ، لم يخل : إما أن يكون الراجح عدم الاستصحاب ، أو أن الاستصحاب وعدمه سيان : فان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلاة فى الصورة الثانية لظن فوات الطهارة ، وإن كان الثانى ، فلا يخلو : إما أن يكون استواء الطرفين مما تجوز معه الصلاة أو لا تجوز فان كان الاول فيلزم منه جواز الصلاة في الصورة الاولى ، وإن كان الثاني فيلزمه عدم جواز الصلاة في الصورة الثانية . وكل ذلك ممتنع

الوجه الثانى أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به ، فانهم يسوغون القضاء والحكم بها فى المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم ، حتى انهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة ، وانفاذ الودائع اليه ، ويشهدون فى الحالة الراهنة بالدين على من أقر به قبل تلك الحالة . ولولا أن الاصل بقاء ما كان على ما كان ، لما ساغ لهم ذلك

الثالث أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير ، وذلك لان الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له كان وجوداً أو عدما

وأما التغير فمتوقف على ثلاثة أمور : وجود الزمان المستقبل ، وتبدل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود ، ومقارنة ذلك الوجود أو العدم لذلك الزمان . ولا يخفى أن تحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب مما يتوقف على ذينك الامرين وثالث غيرهما

الوجه الرابع إذا وقع العرض فيما هو باق بنفسه ، كالجوهر ، فقد يقال : غلبة الظن بدوامه أكثر من تغيره ، فكان دوامه أولى . وذلك لان بقاءه مستغن عن المؤثر حالة بقائه ، لانه لو افتقر الى المؤثر ، فاما أن يصدر عن ذلك المؤثر أثر ، أو لا يصدر عنه أثر : فان صدر عنه أثر ، فأما أن يكون هو عين ما كان ثابتاً أو شيئاً متجدداً : الاول محال ، لما فيه من تحصيل الحاصل ،

والثانى فعلى خلاف الفرض . وان لم يصدر عنه أثر ، فلا معنى لكونه مؤثرا واذا كان مستغنيا في بقائه عن المؤثر فتغيره لا بد وأن يكون بمؤثر والا كان منعدما بنفسه ، وهو محال ، وإلا لما بقى وإذا كان البقاء غير مفتقر الى مؤثر ، وتغيره مفتقر الى المؤثر فعدم الباقي لا يكون إلا بمانع يمنع منه . وأما المتجدد سواء كان عدما أو وجودا ، فانه قد ينتفى تارة لعدم مقتضيه ، وتارة لمانعه ، وما يكون عدمه بأمرين يكون أغلب مما عدمه بأمر واحد

وعلى هذا ، فالاصل في جميع الاحكام الشرعية انما هو العدم وبقاء ماكان على ماكان ، الا ماورد الشارع . بمخالفته ، فانا نحكم به ، ونبقي فيماعداه عاملين بقضية النفى الاصلى ، كوجوب صوم شوال ، وصلاة سادسة ونحوه

فان قيل : لا نسلم أن كل ما تحقق وجوده في حالة من الاحوال ، أو عدمه ، فهو مظنون البقاء . وما ذكرتموه من الوجه الاول ، فالاعتراض عليه من وجوه

الاول أنا لا نسلم انعقاد الاجماع على الفرق فى الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين ، فان مذهب مالك وجماعة من الفقهاء انما هو التسوية بينهما فى عدم الصحة ، وان سلمنا ذلك وسلمنا أنه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق ، للزم رجحان الطهارة أو المساواة في الصورة الاولى ، ورجحان الحدث أو المساواة فى الصورة الثانية . ولكن لا يلزم من رجحان الطهارة فى الصورة الاولى جواز الصلاة بدليل امتناع الصلاة بعد النوم والاغماء والمس ، على الطهارة ، وان كان وجود الطهارة راجحا . ولامتناع الصلاة مع ظن الحدث فى الصورة الثانية ، حيث قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بتيقن الحدث . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الاصل في الطهارة والحدث البقاء ، ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث أن يكون الاصل فى كل متحقق سواهما البقاء ، لابد لهذا من دليل . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الاصل البقاء فى كل شىء . لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما التقضي دون البقاء والاستمرار

وما ذكرتموه من الوجه الثانى فليس فيه ما يدل على ظن البقاء بل إنما كان ذلك مجوزا منهم لاحتمال إصابة الغرض فيما فعلوه ، وذلك كاستحسان الرمى إلى الغرض لقصد الاصابة ، لاحتمال وقوعها وان لم تكن الاصابة ظاهرة ، بل مرجوحة أو مساوية

وما ذكرتموه من الوجه الثالث لا نسلم أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير

وما ذكرتموه من زيادة توقف التغير على تبدل الوجود بالعدم أو بالعكس ، معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق وان سلمنا أن ما يتوقف عليه التغير أكثر ، لكن لا نسلم أنه يدل على غلبة البقا على التغير ، لجواز أن تكون الاشياء المتعددة التى يتوقف عليها التغير أغلب فى الوجود من الاعداد القليلة التى يتوقف عليها البقاء ، أو مساوية لها . وان سلمنا أن البقاء أغلب من التغير ، ولكن لا نسلم كونه غالبا على الظن ، لجواز أن يكون الشىء أغلب من غيره ، وان غلب على الظن عدمه فى نفسه . سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية ، لكن فيما هو قابل للبقاء أو فيما ليس قابلا له ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع . فلم قلتم بان الاعراض التى وقع النزاع فى بقائها قابلة للبقاء ؟ كيف وانها غير قابلة ، لما علم فى الكلاميات

وما ذكرتموه من الوجه الرابع لا نسلم أن الباقي لا يفتقر الى مؤثر . وما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه ، وذلك لان الباقي في حالة بقائه إما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته : الاول

محال ، والا لما تصور عليه العدم ، وان كان ممكنا ، فلا بد له من مؤثر ، والا لا نسد علينا باب إثبات واجب الوجود . سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن الاصل فى كل متحقق دوامه ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، و بيانه من ثلاثة أوجه

الاول أنه لو كان الاصل فى كل شيء استمراره ودوامه ، لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضى لاستمرار عدمها ، وهو خلاف الاصل

الثانى أن الاجماع منعقد على أن بينة الاثبات تقدم على بينة النفى ، ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه ، لكانت بينة النفى لاعتضادها بهذا الاصل أولى بالتقدم

الثالث أن مذهب الشافعى أنه لا يجزي عتق العبد الذي انقطع خبره ، عن الكفارة ، ولو كان الاصل بقاءه لأجزأ

سلمنا أن الاصل هو البقاء والاستمرار ، ولكن متى يمكن التمسك به فى الاحكام الشرعية ، اذا كان محصلا لاصل الظن ، أو غلبة الظن ؟ الاول ممتنع ، والا كانت شهادة العبيد والنساء المتمحضات ، والفساق مقبولة ، لحصول أصل الظن بها . والثانى مسلم ، ولكن لا نسلم أن مثل هذا الاصل يفيد غلبة الظن ، وذلك لان الاصل عدم هذه الزيادة بنفس ما ذكرتم . سلمنا كون ذلك مغلبا علي الظن ، لكن قبل ورود الشرع ، أو بعده ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع . و بيانه أن قبل ورود الشرع قد أمنا الدليل المغير ، فكان الاستصحاب لذلك مغلبا ، و بعد ورود الشرع لم نأمن التغير وورود الدليل المغير ، فلا يبقى مغلبا على الظن

والجواب عن منع الاجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين ، أن المراد به إنما هو الاجماع بين الشافعى وأبي حنيفة وأكثر الائمة ، فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون المخالف

وعن السؤال الاول علي الوجه الاول ، أنه يلزم من رجحان الطهاره في الصورة الاولى صحة الصلاة ، تحصيلا لمصلحة الصلاة مع ظن الطهارة ، كالصورة الثانية . وأما النوم فانما امتنعت معه الصلاة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة ، لتيسر خروج الخارج معه باسترخاء المفاصل ، علي ما قال عليه السلام (العينان وكاء السه) . وقال (اذا نامت العينان ، انطلق الوكاء) واذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل ، وجب إدارة الحكم عليه ، كما هو الغالب من تصرفات الشارع ، لا على حقيقة الخروج ، دفعاً للعسر والحرج عن المكلفين . و به يقع الجواب عن الاغماء والمس

ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية إمتناع صحة الصلاة ، زجراً له عن التقرب إلى الله تعالى والوقوف بين يديه ، مع ظن الحدث ، فانه قبيح عقلا وشرعا ، ولذلك نهي عنه . والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى

قولهم إنه لا تأثير للحدث المظنون عندكم — قلنا : إنما لا يكون مؤثراً بتقدير أن لا نقول باستصحاب الحال ، كالتقدير الذى نحن فيه ، والا فلا

وعن السؤال الثانى أنه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضي الدليل فى كل متحقق ، لكان الاستمرار فى هاتين الصورتين على خلاف حكم الاعم أغلب ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب ، أو أن يكون عدم الاستمرار علي خلاف الغالب ، ان كان الاستمرار هو الاغلب ، وهو على خلاف الاصل ، وان تساوي الطرفان ، فهو احتمال من ثلاث احتمالات ، ووقوع احتمال من احتمالين أغلب من احتمال واحد بعينه

وعن السؤال الثالث أنا إنما ندعى أن الاصل البقاء فيما يمكن بقاؤه ، اما بنفسه ، كالجواهر ، أو بتجدد أمثاله كالاعراض ، وعليه بناء الادلة المذكورة ، وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد أمثاله

وأما الحركات فاما أن تكون من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره ، أولا من هذا القبيل : فان كان الاول ، فهو من جملة صور النزاع ، وان كان الثانى ، فالنقض به يكون مندفعاً

وعما ذكروه على الوجه الثانى أن الاقدام على الفعل لغرض موهوم غير ظاهر انما يكون فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما ذكروه من المثال . وأما ما يلزم الخطر والمشقة فى فعله ، فلا بد وأن يكون لغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته ، على ما تشهد به تصرفات العقلاء وأهل العرف ، من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار ، فانهم لا يرتكبون ذلك الامع ظهور المصلحة لهم فى ذلك ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في نظره عد سفيها مخبطا في عقله ، وماوقع به الاستشهاد من تنفيذ الودائع وارسال الرسل إلى من بعدت مدة غيبته ، والشهادة بالدين على من تقدم اقراره ، من هذا القبيل فكان الاستصحاب فيه ظاهراً

وعما ذكروه على الوجه الثالث أولا فجوابه بزيادة افتقار التغير الى تجدد علة موجبة للتغير بخلاف البقاء ، لامكان اتحاد علة المتجددات

وما ذكروه ثانيا فجوابه من وجهين

الاول أن الشيء إذا كان موقوفا علي شيء واحد ، والآخر على شيئين ، فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه إلا بتقدير عدم ذلك الشيء ، وما يتوقف تحققه على أمرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين . ولا يخفى أن مايقع عدمه على تقديرين يكون عدمه أغلب من عدم مالا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وماكان عدمه أغلب ، كان تحققه أندر ، وبالعكس مقابله

فان قيل : عدم الواحد المعين إما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين ، أو غالبا أو مغلوبا ، ولا تتحقق غلبة الظن فيما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وإنما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا . ولا يخفى أن وقوع أحد أمرين لا بعينه أغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه

قلنا إذا نسبنا أحد الشيئين لا بعينه إلى ذلك الواحد المعين فاما أن يكون عدمه أغلب من ذلك المعين أو مساويا له أو مغلوبا ، فان كان الاول لزم ماذكرناه وإن كان الثانى ، فكذلك أيضا لترجحه بضم عدم الوصف الآخر اليه ، وإن كان مغلوبا فنسبة الوصف الآخر إليه لا تخلو من الاقسام الثلاثة ، ويترجح ماذكرناه بتقديرين آخرين منها وانما لا يترجح ماذكرناه بتقدير أن يكون كل واحد من الوصفين مرجوحا فاذا ماذكرناه يتم علي تقديرات أربعة ولا يتم علي تقدير واحد ، وفيه دقة فليتأمل

الوجه الثانى أن العاقل اذا عن له مقصودان متساويان ، وكانت المقدمات الموصلة الى أحدهما أكثر من مقدمات الآخر ، فانه يبادر الى ما مقدماته أقل ، ولولا أن ذلك أفضى الى مقصوده وأغلب ، لما كان اقدامه عليه أغلب ، لخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء

قولهم : وان كان البقاء أغلب من التغير فلا يلزم أن يكون غالبا على الظن ، قلنا . اذا كان البقاء أغلب من مقابله فهو أغلب على الظن منه ، ويجب المصير اليه ، نظراً الى أن المجتهد مؤاخذ بما هو الاظهر عنده

قولهم : انما يدل ماذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا . الاعراض ان كانت باقية ، فلا اشكال ، وان لم تكن باقية بانفسها ، فممكنة البقاء بطريق التجدد ، كسواد الغراب وبياض الثلج

وعلى كل تقدير فالكلام انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض ، لا فيما هو غير ممكن

وعما ذكروه على الوجه الرابع أن يقال . مجرد الامكان غير محوج الى المؤثر ، بل المحوج اليه انما هو الامكان المشروط بالحدوث أو الحدوث المشروط بالامكان

وعن المعارضات ، أما الحوادث فانما خالفنا فيها الاصل ، لوجود السبب الموجب للحدوث ونفى حكم الدليل مع وجوده لمعارض ، أولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية ، مع ظهور دلالته وأما تقديم الشهادة المثبتة على النافية ، وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة ، فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافى عليه ، لامكان حدوثه حالة غيبة النافي عن المنكر ، وتعذر صحبته له واطلاعه على أحواله فى سائر الاوقات

وأما مسألة العبد فهى ممنوعة ، وبتقدير تسليمها ، فلان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا ، ولا تحصل البراءة منها الا بيقين وجود العبد ، ولا يقين . فمن ادعى وجود مثل ذلك فيما نحن فيه فعليه الدليل

قولهم . إنما يمكن التمسك به فى الاحكام الشرعية ، اذا كان مفيدا لغلبة الظن ـ لانسلم ذلك ، بل اصل الظن كاف وبه يظهر الشيء على مقابله . وأما رد الشهادة فى الصور المذكورة ، فلم يكن لعدم صلاحيتها ، بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف مانحن فيه من استصحاب الحال ، فانه معتبر ، بدليل ماذكرناه من صورة الشاك فى الطهارة والحدث

قولهم انه مغلب على الظن قبل ورود الشرع لا بعده ، ليس كذلك فانا بعد ورود الشرع ، اذا لم نظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن . نعم غايته أنه قبل ورود الشرع أغلب على الظن لتيقن عدم المعارض منه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض

المسألة الثانية

اختلفوا فى جواز استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف : فنفاه جماعة من الاصوليين ، كالغزالى وغيره ، وأثبته آخرون وهو المختار

وصورته ما لو قال الشافعي مثلا فى مسألة الخارج النجس من غير السبيلين : إذا تطهر ، ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلاته صحيحة ، لأن الاجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج ، والاصل فى كل متحقق دوامه لما تحقق فى المسألة التى قبلها ، إلا أن يوجد المعارض النافي ، والأصل عدمه ، فمن ادعاه يحتاج الى الدليل

فان قيل القول بثبوت الطهارة وصحة الصلاة فى محل النزاع إما أن يكون لدليل ، أولا لدليل : لاجائز أن يكون لا لدليل ، فانه خلاف الاجماع ، وان كان لدليل ، فاما نص أو قياس أو إجماع : فان كان بنص أو قياس ، فلابد من اظهاره ، ولو ظهر لم يكن اثبات الحكم فى محل الخلاف بناء على الاستصحاب ، بل بناء على ماظهر من النص أو القياس . وإن كان بالاجماع ، فلا إجماع فى محل الخلاف . وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا

قلنا : متى يفتقر الحكم فى بقائه الى دليل ، إذا قيل بنزوله منزلة الجواهر ، أو الأعراض ؟ الاول ممنوع ، بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لابدليل ، لما سبق تقريره فى المسألة المتقدمة ، والثانى مسلم ، ولكن لم قلتم إنه نازل منزلة الأعراض ؟ سلمنا أنه نازل منزلة الأعراض ، وأنه لابد له من دليل ، ولكن لا نسلم انحصار الدليل المبقى فيما ذكروه من النص والاجماع والقياس ، إلا أن

يبينوا أن الاستصحاب ليس بدليل ، وهو موضوع النزاع . سلمنا أن الاستصحاب بنفسه لايكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه ، ولكنه دليل الدليل علي الحكم . وذلك لانا بينا في المسألة المتقدمة وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا علي حاله ، وذلك يدل من جهة الاجماع علي دليل موجب لذلك الظن

القسم الثانى

فيما ظن أنه دليل صحيح ، وليس كذلك

وهو أربعة أنواع

النوع الاول — شرع من قبلنا

وفيه مسألتان

المسألة الاولى

اختلفوا فى النبي عليه السلام قبل بعثته ، هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء قبله ؟

فمنهم من نفى ذلك ، كأبى الحسين البصرى وغيره ، ومنهم من أثبته ، ثم اختلف المثبتون : فمنهم من نسبه إلى شرع نوح ، ومنهم من نسبه إلى شرع ابراهيم ، ومنهم من نسبه إلى موسى ، ومنهم من نسبه إلى عيسى . ومن الاصوليين . من قضى بالجواز ، وتوقف فى الوقوع ، كالغزالى والقاضى عبدالجبار وغيرهما من المحققين ، وهو المختار

أما الجواز فثابت ، وذلك لانه لو امتنع ، اما أن يمتنع لذاته أو لعدم المصلحة فى ذلك ، أو لمعني آخر : الاول ممتنع ، فانا لو فرضنا وقوعه ، لم يلزم عنه لذاته فى العقل محال . والثانى فمبنى على وجوب رعاية المصلحة فى أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه فى كتبنا الكلامية ، و بتقدير رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى فغير بعيد أن يعلم الله تعالى أن مصلحة الشخص قبل نبوته فى تكليفه بشريعة من قبله . والثالث فلا بد من إثباته ، إذ الاصل عدمه

وأما الوقوع فيستدعى دليلا ، والاصل عدمه ، وما يتخيل من الادلة الدالة على الوقوع وعدمه ، فمع عدم دلالتها فى أنفسها ، متعارضة كما يأتى ، وليس التمسك بالبعض منها أولى من البعض

فان قيل : الدليل على أنه لم يكن قبل البعثة متعبدا بشريعة أحد قبله أنه لو كان متعبدا بشريعة من الشرائع السالفة ، لنقل عنه فعل ما تعبد به واشتهر تلبسه بتلك الشريعة ومخالطة أهلها ، كما هو الجارى من عادة كل متشرع بشريعة ، وقد عرفت أحواله قبل البعثة ، ولم ينقل عنه شيء من ذلك . وأيضاً فانه لو كان متعبدا ببعض الشرائع السالفة ، لافتخر أهل تلك الشريعة بعد بعثته واشتهاره وعلو شأنه بنسبته اليهم والى شرعهم . ولم ينقل شيء من ذلك

سلمنا أنه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من قبله ، ولكن لا نسلم عدم الدليل الدال على تعبده بشرع من قبله . و يدل على ذلك أمران

الاول أن كل من سبق من المرسلين كان داعيا الى اتباع شرعه كل المكلفين ، وكان النبى عليه السلام ، داخلا فى ذلك العموم

الثانى أنه ، عليه السلام ، قبل البعثة كان يصلى ، ويحج ، ويعتمر ويطوف بالبيت ويعظمه . ويذكي . و ياكل اللحم . ويركب البهائم ويستخرها ويتجنب الميتة . وذلك كله مما لا يرشد اليه العقل .

ولا يحسن بغير الشرع

والجواب عن الاعتراض الأول أنه مقابل، بأنه لو لم يكن على شريعة من الشرائع، ولا متعبداً بشيء منها، لظهر منه التلبس بخلاف ما أهل تلك الشرائع متلبسون به. واشتهرت مخالفته لهم في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله، ولم ينقل عنه شيء من ذلك، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر

وعن الاعتراض الاول للمذهب الثاني بمنع دعوة من سبق من الانبياء لكافة المكلفين الى اتباعه، فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم، ليحكم به. وبتقدير نقله فيحتمل أن يكون زمان نبينا، عليه السلام، زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف بها، لعدم نقلها وتفصيلها، ولذلك بعث في ذلك الزمان

وعن الاعتراض الثاني أنا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكروه بنقل يوثق به، وبتقدير ثبوته لا يدل ذلك على أنه كان متعبداً به شرعا، لاحتمال أن تكون صلاته وحجته وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن أفعال الأنبياء المتقدمين، واندرس تفصيله، وأما أكل اللحم وذبح الحيوان واستسخاره للبهائم، فانما كان بناء منه على انه لا تحريم قبل ورود الشرع. وأما تركه للميتة بناء على عيافة نفسه لها، كعيافته لحم الضب، أما أن يكون متعبداً بذلك شرعا، فلا

المسالة الثانية

اختلفوا في النبي، عليه السلام، وأمته بعد البعث، هل هم متعبدون بشرع من تقدم؟

فنقل عن أصحاب أبي حنيفة، وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه، وعن بعض أصحاب الشافعي أن النبي عليه السلام كان، متعبداً بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه، لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل أربابها

ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك، وهو المختار ويدل على ذلك أمور أربعة

الأول أن النبي، عليه السلام، لما بعث معاذاً الى اليمن قاضياً قال له «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال فان لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فان لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي» ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء الاولين وسننهم، والنبي، عليه السلام، أقره على ذلك، ودعاله، وقال «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله» ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى اجتهاد الرأي إلا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها

الثاني أنه لو كان النبي عليه السلام متعبدا بشريعة من قبله، وكذلك أمته، لكان تعلمها من فروض الكفايات كالقرآن والاخبار، ولوجب على النبي عليه السلام، مراجعتها، وأن لا يتوقف على نزول الوحي في أحكام الوقائع التي لا خلو للشرائع الماضية عنها، ولوجب أيضا على الصحابة بعد النبي عليه السلام، مراجعتها والبحث عنها والسؤال لناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم كمسألة الجد والعول وبيع أم الولد والمفوضة وحد الشرب وغير ذلك، عن نحو بحثهم عن الاخبار النبوية في ذلك، وحيث لم ينقل شيء من ذلك، علم أن شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم

الثالث أنه لو كان متعبدا باتباع شرع من قبله إما في الكل أو البعض، لما نسب شيء من شرعنا اليه، على التقدير الاول، ولا كل الشرع اليه، على التقدير الثاني، كما لا ينسب شرعه، عليه السلام الى من هو متعبد بشرعه من أمته، وهو خلاف الاجماع من المسلمين

الرابع أن اجماع المسلمين على أن شريعة النبي ، عليه السلام ، ناسخة لشريعة من تقدم ، فلوكان متعبدا بها ، لكان مقررا لها ومخبرا عنها ، لا ناسخا لها ، ولا مشرعا ، وهو محال

فان قيل على الحجة الاولى : إنما لم يتعرض معاذ لذكر التوراة والانجيل إكتفاء منه بآيات في الكتاب تدل على اتباعهما ، على ما يأتي ، ولان اسم الكتاب يدخل تحته التوراة والانجيل ، لكونهما من الكتب المنزلة

وأما الحجة الثانية ، لانسلم أن تعلم ما قيل بالتعبد به من الشرائع ليس من فروض الكفايات ولا نسلم عدم مراجعة النبي عليه السلام ، لها . ولهذا نقل عنه مراجعة التوراة في مسألة الرجم ومالم يراجع فيه شرع من تقدم ، إما لان تلك الشرائع لم تكن مبينة له ، أولانه ما كان متعبدا باتباع الشريعة السالفة الا بطريق الوحي ، ولم يوح اليه به

وأما عدم بحث الصحابة عنها ، فانما كان لان ماتواتر منها كان معلوما لهم وغير محتاج الى بحث عنه . وما كان منها منقولا على لسان الآحاد من الكفار لم يكونوا متعبدين به

وأما الحجة الثالثة فانما ينسب اليه ما كان متعبدا به من الشرائع بانه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطته وإن لم يكن هو الشارع له

وأما الحجة الرابعة فنحن نقول بها ، وأما ما كان من شرعه مخالفا لشرع من تقدم فهو ناسخ له ، ومالم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه باتباع شرع من تقدم ، فلا . ولهذا فانه لا يوصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا قبله ، كوجوب الايمان ، وتحريم الكفران ، والزنا ، والقتل ، والسرقة ، وغير ذلك مما شرعنا فيه موافق لشرع من تقدم

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على مطلوبكم ، لكنه معارض بما يدل على نقيضه ، وبيانه من جهة الكتاب والسنة

أما من جهة الكتاب فآيات

الاولى قوله تعالى فى حق الانبياء « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » أمره باقتدائه بهداهم وشرعهم من هداهم ، فوجب عليه اتباعه

الثانية قوله تعالى « انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح » وقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) فدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح

الثالثة قوله تعالى (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم) أمره باتباع ملة ابراهيم والامر للوجوب

الرابعة قوله تعالى (انا أنزلنا التوراة فيها هدي ونور يحكم بها النبيون) والنبي عليه السلام ، من جملة النبيين ، فوجب عليه الحكم بها

وأما السنة ، فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه رجع الى التوراة في رجم اليهودى . وأيضا ماروى عنه عندما طلب منه القصاص في سن كسرت ، فقال (كتاب الله يقضي بالقصاص) وليس فى الكتب ما يقضى بالقصاص فى السن سوى التوراة ، وهو قوله تعالى فيها (السن بالسن) وأيضا ماروى عنه أنه قال (من نام عن صلاة أو أنسيها ، فليصلها اذا ذكرها) وتلا قوله تعالى (أقم الصلاة لذكرى) وهو خطاب مع موسى ، عليه السلام

والجواب قولهم (إنما لم يذكر معاذ التوراة والانجيل ، لدلالة القرآن عليهما) لانسلم ذلك : وما يذكرونه فى ذلك ، فسيأتى الكلام عليه : وان سلمنا ذلك ، لكن لا يكون ذلك كافيا عن ذكرهما ، كما لو

لم يكن ما في القرآن من ذكر السنة والقياس على ما بيناه ، كافيا عن ذكرهما . أو أن لا يكون إلى ذكر السنة والقياس في خبر معاذ حاجة ، وكل واحد من الأمرين على خلاف الاصل

قولهم (إن الكتب السالفة مندرجة في لفظ الكتاب) ليس كذلك ، لأن المتبادر من إطلاق لفظ الكتاب في شرعنا عند قول القائل « قرأت كتاب الله ، وحكمت بكتاب الله » ليس غير القرآن. وذلك لما علم من معاناة المسلمين لحفظ القرآن ودراسته والعمل بموجباته ، دون غيره من الكتب السالفة

قولهم : لا نسلم أن تعلم ما تعبد به من الشرائع الماضية ليس فرضا على الكفاية — قلنا : لأن اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين ، على أنه لا تأثيم بترك النظر على كافة المجتهدين في ذلك

وأما مراجعة النبي عليه السلام ، التوراة فانما كان لاظهار صدقه فيما كان قد أخبر به من أن الرجم مذكور في التوراة وانكار اليهود ذلك ، لا لأن يستفيد حكم الرجم منها ، ولذلك فانه لم يرجع إليها فيما سوى ذلك

وما ذكروه في امتناع بحث الصحابة عن ذلك فغير صحيح ، لأن ما نقل من ذلك متواترا ، إنما يعرفه من خالط النقلة له ، وكان فاحصا عنه ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة شيء من ذلك ، كيف وانه قد كان يمكن معرفة ذلك ممن أسلم من أحبار اليهود ، وهو ثقة مأمون ، كعبدالله بن سلام وكعب الاحبار وغيرهما ، ولم ينقل عن النبي عليه السلام . ولا عن أحد من الامة السؤال لهم عن ذلك وما ذكروه على الحجة الثالثة فترك للظاهر المشهور المتبادر الى الفهم من غير دليل . فلا يسمع

وما ذكروه على الحجة الرابعة فمدفع ، وذلك لأن إطلاق الأمة أن شرع النبي عليه السلام ، ناسخ للشرائع السالفة بينهم ، يفهم منه أمران : أحدهما رفع أحكامها . والثاني أنه غير متعبد بها . فما لم يثبت رفعه من تلك الأحكام بشرعه ضرورة استمراره ، فلا يكون ناسخاله ، فيبقى المفهوم الآخر. وهو عدم تعبده به . ولا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على أحد مدلوليه مخالفته بالنظر الى المدلول الآخر

والجواب عن المعارضة بالآية الاولى أنه انما أمره باتباع هدى مضاف الى جميعهم ، مشترك بينهم . دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم ، والناسخ والمنسوخ منه . لاستحالة اتباعه وامتثاله . والهدى المشترك فيما بينهم ، انما هو التوحيد . والادلة العقلية . الهادية اليه ، وليس ذلك من شرعهم في شيء . ولهذا قال « فبهداهم اقتده » ولم يقل « بهم » وبتقدير أن يكون المراد من الهدى المشترك ، ما اتفقوا فيه من الشرائع دون ما اختلفوا فيه ، فاتباعه له انما كان بوحي اليه وأمر مجدد ، لا أنه بطريق الاقتداء بهم

وعن قوله تعالى « انا أوحينا اليك ، كما أوحينا إلى نوح » أنه لا دلالة له على أنه موحى اليه بعين ما أوحى به إلى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم ، بل غايته أنه أوحى اليه كما أوحى الى غيره من النبيين ، قطعا لاستبعاد ذلك ، وانكاره و بتقدير أن يكون المراد به أنه أوحى اليه بما أوحي به الى غيره من النبيين ، فغايته انه أوحى اليه بمثل شريعة من قبله بوحي مبتدإ لا بطريق الاتباع لغيره

وعن قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا » ان المراد من الدين إنما هو أصل التوحيد ، لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي عليه السلام ، البحث عن شريعة نوح ، وذلك مع

التعبد بها فى حقه ممتنع ، وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد كان تشريفا له وتكريما ، كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه ، والمؤمنين بلفظ العباد وعن قوله تعالى (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم) ، أن المراد بلفظ الملة ، إنما هو أصول التوحيد و إجلال الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية ، ويدل علي ذلك أربعة أوجه ، الاول أن لفظ الملة لا يطلق علي الفروع الشرعية ، بدليل انه لا يقال ملة الشافعى وملة أبي حنيفة ، لمذهبهما فى الفروع الشرعية

الثانى انه قال عقيب ذلك (وما كان من المشركين)، ذكر ذلك فى مقابلة الدين ، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد

الثالث انه قال «ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه» ولو كان المراد من الدين الاحكام الفرعية ، لكان من خالفه فيها من الانبياء سفيها ، وهو محال

الرابع انه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة ، لوجب على النبي عليه السلام ، البحث عنها لكونه مأمورا بها ، وذلك مع اندراسها ممتنع . ثم وان سلمنا أن المراد بالملة الفروع الشرعية غير انه إنما وجب عليه اتباعها بما أوحى . ولهذا قال . «ثم أوحينا اليك»

وعن قوله تعالى «انا أنزلنا التوراة» الآية أن قوله (يحكم بها النبيون) صيغة أخبار ، لا صيغة أمر ، وذلك لا يدل علي وجوب اتباعها . وبتقدير أن يكون ذلك أمرا ، فيجب حمله علي ما هو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء ، وهو التوحيد ، دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لامكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية ، كيف وان هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع ، وليس العمل بالبعض أولى من البعض

وعن الخبر الاول ، وهو رجوع النبي عليه السلام ، الى التوراة في رجم اليهودى ما سبق

وعن الخبر الثانى لا نسلم ان كتابنا غير مشتمل على قصاص السن بالسن ، ودليله قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم ، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو عام فى السن وغيره

وعن الخبر الثالث أنه لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجباً لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان ، وانما أوجب ذلك بما أوحى اليه ، ونبه على أن أمته مأمورة بذلك ، كما أمر موسي عليه السلام

ثم ما ذكرتموه من النقل معارض بقوله عليه السلام « بعثت الى الاحمر والاسود » وكل نبي بعث الى قومه . والنبي عليه السلام . لم يكن من أقوام الانبياء المتقدمين . فلا يكون متعبدا بشرعهم وبما روى عنه عليه السلام . أنه رأي مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها . فغضب وقال ألم آت بها بيضاء نقية . لو أدركني أخي موسى لما وسعه الا اتباعى » أخبر بان موسي . لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه . فلأن لا يكون النبي عليه السلام . متبعا لموسى بعد موته أولى . وربما عورض أيضا بقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) والشرعة ، الشريعة والمنهاج الطريق ، وذلك يدل على عدم اتباع الاخير لمن تقدم من الانبياء ، لان الشريعة لا تضاف إلا الى من اختص بها ، دون التابع لها ، ولا حجة فيه ، فان الشرائع ، وإن اشتركت في شيء ، فمختلفة فى أشياء . وباعتبار ما به الاختلاف بينها كانت شرائع مختلفة ، وذلك كما يقال : لكل إمام مذهب ، باعتبار اختلاف الأئمة في بعض الاحكام ، وإن وقع الاتفاق بينهم فى كثير منها

وربما أورد النفاة فى ذلك طرقا أخرى شتى ضعيفة ، آثرنا الاعراض عن ذكرها

وكما أن النبي عليه السلام ، لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم إلا بوحى مجدد ، لم يكن قبل بعثته على

ما كان قومه عليه ، بل كان متجنباً لأصنامهم ، معرضاً عن أزلامهم ، ولا يأكل من ذبائحهم على النصب . هذا هو مذهب أصحاب الشافعي وأئمة المسلمين

ومن الاصوليين من قال بالوقف ، وهو بعيد

النوع الثاني — مذهب الصحابي ، وفيه مسئلتان :

المسألة الاولى

اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، إماماً كان أو حاكما أو مفتياً

واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين : فذهبت الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، والكرخي إلى أنه ليس بحجة ، وذهب مالك بن أنس والرازي والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له وأحمد بن حنبل في رواية له الى أنه حجة مقدمة على القياس ، وذهب قوم الى انه إن خالف القياس ، فهو حجة ، وإلا ، فلا ، وذهب قوم الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما

والمختار أنه ليس بحجة مطلقا

وقد احتج النافون بحجج ضعيفة ، لا بد من ذكرها والاشارة الى وجه ضعفها ، قبل ذكر ما هو المختار في ذلك

الحجة الاولى قوله تعالى « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » أوجب الرد عند الاختلاف الى الله والرسول ، فالرد الى مذهب الصحابي يكون تركا للواجب ، وهو ممتنع

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن قوله تعالى « فردوه الى الله والرسول » يدل على الوجوب ، على ما سبق تقريره . فالرد الى مذهب الصحابي لا يكون تركا للواجب . وإن سلمنا أنه للوجوب ، ولكن عند إمكان الرد ، وهو أن يكون حكم المختلف فيه مبيناً في الكتاب أو السنة ، واما بتقدير أن لا يكون مبيناً فيهما ، فلا . ونحن إنما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة

الحجة الثانية قالوا : أجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر . ولو كان مذهب الصحابي حجة لما كان كذلك ، وكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر ، وهو محال

ولقائل أن يقول : الخلاف إنما هو في كون مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهدة التابعين ومن بعدهم ، لا مجتهدة الصحابة ، فلم يكن الاجماع دليلا على محل النزاع

الحجة الثالثة أن الصحابي من أهل الاجتهاد ، والخطأ ممكن عليه ، فلا يجب على التابع المجتهد العمل بمذهبه كالصحابيين والتابعيين

ولقائل أن يقول : لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله . وامتناع وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله ، امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما على ما قال عليه السلام (خير القرون القرن الذي أنا فيه) وقال عليه السلام (أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم

الحجة الرابعة أن الصحابة قد اختلفوا فى مسائل ، وذهب كل واحد منهم الى خلاف مذهب الآخر ، كما فى مسائل الجد مع الاخوة وقوله « أنت علي حرام » كما سبق تعريفه ، فلو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من التابعين ، لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة ، ولم يكن اتباع التابعى للبعض أولى من البعض

ولقائل أن يقول : اختلاف مذاهب الصحابة لا يخرجها عن كونها حججاً فى أنفسها ، كأخبار الآحاد ، والنصوص الظاهرة ، ويكون العمل بالواحد منها متوقفاً على الترجيح ، ومع عدم الوقوف على الترجيح ، فالواجب الوقف ، أو التخيير ، كما عرف فيما تقدم

الحجة الخامسة أن قول الصحابى عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطأ ، فلا يقدم على القياس ، كالتابعي

ولقائل أن يقول : اجتهاد الصحابى ، وإن جاز عليه الخطأ فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس ، كخبر الواحد ، ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعى على القياس ، امتناع ذلك في مذهب الصحابى لما بيناه من الفرق بينهما

الحجة السادسة أن التابعي المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه ، فلا يجوز له التقليد فيه ، كالأصول .

ولقائل أن يقول : اتباع مذهب الصحابى إنما يكون تقليداً له ان لو لم يكن قوله حجة متبعة ، وهو محل النزاع . وخرج عليه الأصول ، فان القطع واليقين معتبر فيها ، ومذهب الغير من أهل الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة ، فكان اتباعه في مذهبه تقليداً من غير دليل ، وذلك لا يجوز . والمعتمد فى ذلك الاحتجاج بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » أوجب الاعتبار ، وأراد به القياس ، كما سبق تقريره فى إثبات كون القياس حجة . وذلك ينافى وجوب اتباع مذهب الصحابى وتقديمه علي القياس

فان قيل : لا نسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع القياس ، وقد سبق تقريره من وجوه ، سلمنا دلالته على ذلك ، لكنه معارض من جهة الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والمعقول

أما الكتاب ، فقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف » وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف ، والامر بالمعروف واجب القبول

وأما السنة فقوله عليه السلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقوله عليه السلام « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لهم ، لما فيه من تخصيص العموم من غير دليل ، ولما فيه من ابطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك ، من جهة وقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين ، فلم يبق الا أن يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم

وأما الاجماع فهو أن عبد الرحمن بن عوف ولى عليا ، رضى الله عنه ، الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين ، فأبى ، وولى عثمان ، فقبل ، ولم ينكر عليه منكر ، فصار إجماعا

وأما المعقول فمن وجوه

الاول أن الصحابى إذا قال قولا يخالف القياس ، فاما أن لا يكون له فيما قال مستند ، أو يكون : لا جائز أن يقال بالاول ، وإلا كان قائلا فى الشريعة بحكم لا دليل عليه ، وهو محرم ، وحال

الصحابي العدل ينافى ذلك . وإن كان الثانى فلامستند وراء القياس سوى النقل ، فكان حجة متبعة

الثانى أن قول الصحابى إذا انتشر ، ولم ينكر عليه منكر ، كان حجة ، فكان حجة مع عدم الانتشار ، كقول النبي عليه السلام

الثالث أن مذهب الصحابي إما أن يكون عن نقل أو اجتهاد : فان كان الاول ، كان حجة ، وإن كان الثانى ، فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده ، لترجحه بمشاهدة التنزيل ، ومعرفة التأويل ، ووقوفه من أحوال النبي عليه السلام ، ومراده من كلامه ، على ما لم يقف عليه غيره ، فكان حال التابعى اليه كحال العامى بالنسبة الى المجتهد التابعى ، فوجب اتباعه له

والجواب عن منع دلالة الآية ما ذكرناه

وعى القوادح ما سبق

وعن المعارضة بالكتاب ، أنه لا دلالة فيه ، لما سبق في إثبات الاجماع . وإن كان دالا فهو خطاب مع جملة الصحابة ، ولا يلزم من كون ما أجمعوا عليه حجة أن يكون قول الواحد والاثنين حجة

وعن السنة أنه لا دلالة فيها أيضا ، لما سبق فى الاجماع ، ولأن الخبر الأول وان كان عاماً فى أشخاص الصحابة ، فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء فى كل ما يقتدى فيه . وعند ذلك ، فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه ، وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثانى

وعن الاجماع ، أنه إنما لم ينكر أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك ، لانهم حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة ، دون المتابعة فى المذهب ، بدليل الاجماع على أن مذهب الصحابى ليس حجة على غيره من الصحابى المجتهدين ، كيف وانه لو كان المراد بشرط الاقتداء بهما المتابعة في مذهبهما فالقائل بان مذهب الصحابى حجة قائل بوجوب اتباعه ، والقائل انه ليس بحجة قائل بتحريم اتباعه على غيره من المجتهدين ، ويلزم من ذلك الخطأ بسكوت الصحابة عن الانكار إما على حيث امتنع من الاقتداء ، ان كان ذلك واجباً ، واما على عثمان وعبدالرحمن بن عوف ، إن كان الاقتداء بالشيخين محرما . وذلك ممتنع

وعن المعارضة الاولى من المعقول أنها منتقضة بمذهب التابعى ، فان ما ذكروه بعينه ثابت فيه ، وليس بحجة بالاتفاق

وعن الثانية أنه لا يخلو إما أن يقول بأن قول الصحابى اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر ، أيكون ذلك اجماعا ، أم لا يكون اجماعا ؟ فان كان الاول ، فالحجة فى الاجماع ، لا فى مذهب الصحابي ، وذلك غير متحقق فيما اذا لم ينتشر ، وان كان الثانى ، فلا حجة فيه مطلقاً ، كيف وان ما ذكروه منتقض بمذهب التابعى ، فانه اذا انتشر فى عصره ، ولم يوجد له نكير كان حجة ، ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره إجماعا

وعن الثالثة لا نسلم أن مستنده النقل ، لانه لو كان معه نقل لأبداه ورواه ، لانه من العلوم النافعة . وقد قال عليه السلام « من كتم علماً نافعا ألجمه الله بلجام من نار » وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابى ، فلم يبق الا أن يكون عن رأي واجتهاد ، وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده ، لجواز أن يكون دون غيره فى الاجتهاد ، وان كان متميزاً بما ذكروه من الصحبة ولوازمها . ولهذا قال عليه السلام « فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه » ثم هو منتقض بمذهب التابعى فانه

ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين ، وان كانت نسبته الى تابعى التابعين كنسبة الصحابى اليه

المسألة الثانية

اذا ثبت أن مذهب الصحابى ليس بحجة واجبة الاتباع ، فهل يجوز لغيره تقليده ؟

أما العامى فيجوز له ذلك من غير خلاف ، وأما المجتهد من التابعين ومن بعدهم ، فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم ، وان لم نجوز ذلك فقد اختلف قول الشافعى فى جواز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة . فمنع من ذلك فى الجديد ، وجوزه في القديم . غير أنه اشترط انتشار مذهبه تارة ، ولم يشترطه تارة

والمختار امتناع ذلك مطلقاً ، لما يأتى في قاعدة الاجتهاد ان شاء الله تعالى

النوع الثالث — الاستحسان

وقد اختلف فيه فقال به أصحاب أبى حنيفة وأحمد بن حنبل ، وأنكره الباقون ، حتى نقل عن الشافعى أنه قال من استحسن ، فقد شرع

ولا بد قبل النظر فى الحجاج من تلخيص محل النزاع ، ليكون التوارد بالنفى والاثبات على محز واحد ، فنقول

الخلاف ليس فى نفس اطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا ، لوروده فى الكتاب والسنة واطلاق أهل اللغة

أما الكتاب فقوله تعالى « الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه » وقوله تعالى « وأمر قومك يأخذوا بأحسنها »

وأما السنة فقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »

وأما الاطلاق فما نقل عن الائمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ، ولا تقدير مدة السكون فيها ، وتقدير أجرته ، واستحسان شرب الماء من أيدى السقائين من غير تقدير فى الماء وعوضه . وقد نقل عن الشافعي أنه قال : أستحسن فى المتعة أن تكون ثلاثين درهما ، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلاثة أيام ، وأستحسن ترك شىء للمكاتب من نجوم الكتابة . وقال في السارق اذا أخرج يده اليسري بدل اليمنى ، فقطعت : القياس أن تقطع يمناه ، والاستحسان أن لا تقطع

فلم يبق الخلاف الا في معنى الاستحسان وحقيقته ، ولا شك أن الاستحسان قد يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني ، وان كان مستقبحاً عند غيره ، وهو فى اللغة استفعال من الحسن ، وليس ذلك هو محز الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد فى شرع الله تعالى بشهواته وهواه ، من غير دليل شرعى ، وأنه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامى وانما محز الخلاف فيما وراء ذلك

وقد اختلف اصحاب أبى حنيفة في تعريفه بحده . فمنهم من قال انه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه . والوجه في الكلام عليه أنه إن تردد فيه بين أن يكون دليلا محققا ووهما فاسدا ، فلا خلاف فى امتناع التمسك به وان تحقق انه دليل من الادلة الشرعية فلا نزاع فى جواز التمسك به أيضا ، وان كان ذلك فى غاية البعد ، وإنما النزاع فى تخصيصه باسم

الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه ، ولا حاصل للنزاع اللفظي

ومنهم من قال انه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه، ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى النص من الكتاب أو السنة أو العادة

أما الكتاب فكما في قول القائل : مالي صدقة ، فان القياس لزوم التصدق بكل مال له، وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) ولم يرد به سوي مال الزكاة

وأما السنة فكاستحسانهم أن لا قضاء على من أكل ناسيا في نهار رمضان ، والعدول عن حكم القياس الى قوله ، عليه السلام ، لمن أكل ناسيا (الله أطعمك وسقاك)

وأما العادة فكالعدول عن موجب الاجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام ، وتقدير السكنى فيها ، ومقدار الاجرة ، كما ذكرناه فيما تقدم ، للعادة في ترك المضايقة في ذلك

ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه ، وحاصله يرجع الى تخصيص العلة ، وقد عرف مافيه

وقال الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه، لوجه هو أقوى ، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم الى مقابله للدليل المخصص ، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله للدليل الناسخ ، وليس باستحسان عندهم

وقال أبو الحسين البصري . هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ ، لوجه هو أقوي منه ، وهو في حكم الطارىء على الاول ، وقصد بقوله (غير شامل شمول الالفاظ) الاحتراز عن العدول عن العموم الى القياس ، لكونه لفظا شاملا ، وبقوله (وهو في حكم الطارىء) الاحتراز عن قولهم . تركنا الاستحسان بالقياس، فانه ليس استحسانا، من حيث إن القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطارىء ، بل هو الاصل ، وذلك كما لو قرأ آية سجدة في آخر سورة ، فالاستحسان أن يسجد لها ، ولا يجتزىء بالركوع ، ومقتضى القياس أن يجتزىء بالركوع ، فانهم قالوا بالعدول ههنا عن الاستحسان الى القياس

وهذا الحد وان كان أقرب مما تقدم لكونه جامعا مانعا ، غير أن حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارىء عليه أقوى منه ، من نص أو اجماع أوغيره ، ولا نزاع في صحة الاحتجاج به وان نوزع في تلقيبه بالاستحسان فحاصل النزاع راجع فيه الى الاطلاقات اللفظية ، ولاحاصل له ، وانما النزاع في اطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل الى العادة ، وهو أن يقال . إن أردتم بالعادة ماا تفق عليه الامة من أهل الحل والعقد ، فهو حق وحاصله راجع الى الاستدلال بالاجماع . وان اريد به عادة من لا يحتج بعادته، كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم ، فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به

واذا تحقق المطلوب في هذه المسألة ، فلا بد من الاشارة الى شبه تمسك بها القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه ، والاشارة الى جهة ضعفها

وقد تمسكوا في ذلك بالكتاب ، والسنة واجماع الامة

أما الكتاب فقوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) وقوله تعالى (واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم)

ووجه الاحتجاج بالآية الاولى ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول ، وبالآية

الثانية من جهة أنه أمر باتباع أحسن ماأنزل ، ولولا أنه حجة لما كان كذلك

وأما السنة فقوله عليه السلام (مارآه المسلمون حسنا ، فهو عند الله حسن)ولولا انه حجة لما كان عند الله حسنا

واما اجماع الامة فما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان السكون وتقدير الماء والاجرة

والجواب عن الآية الاولى انه لادلالة له فيها على وجوب اتباع أحسن القول، وهو محل النزاع

وعن الآية الثانية أنه لادلالة أيضا فيها على أن ماصاروا اليه دليل منزل ، فضلا عن كونه أحسن ماأنزل

وعن الخبر كذلك أيضا ، فان قوله « مارآه المسلمون حسنا فهوعند الله حسن » إشارة إلى اجماع المسلمين ، والاجماع حجة ولايكون الاعن دليل ، وليس فيه دلالة على أن مارآه آحاد المسلمين حسنا أنه حسن عندالله ، والا كان مارآه آحادالعوام من المسلمين حسنا أن يكون حسنا عند الله ،وهو ممتنع

وعن الاجماع على استحسان ماذكروه ، لانسلم أن استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته ، بل الدليل مادل على استحسانهم له ، وهو جريان ذلك الى زمن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع علمه به وتقريره لهم عليه أو غير ذلك

النوع الرابع — المصالح المرسلة

وقد بينا فى القياس حقيقة المصلحة وأقسامها فى ذاتها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع لها إلى معتبرة وملغاة ، وإلى مالم يشهد الشرع لهاباعتبار ولا الغاء ، وبينا مايتعلق بالقسمين الاولين ، ولم يبق غير القسم الثالث ، وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل ، وهذا أوان النظر فيه . وقداتفق الفقهاءمن الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، الامانقل عن مالك أنه يقول به ، مع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل إن صح عنه فلاشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا ، لافيما كان من المصالح غير ضرورى ، ولا كلي ، ولاوقوعه قطعى ، وذلك كما لوتترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم ، لغلب الكفار على دار الاسلام ، واستأصلوا شأفة المسلمين ، ولورمينا الترس وقتلناهم ، اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا ، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لاجريمة له . فهذاالقتل وان كان مناسبا في هذه الصورة ، والمصلحة ضرورية كلية قطعية ، غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا الغاؤها في صورة

واذا عرف ذلك ، فالمصالح على مابينا منقسمة الى ماعهد من الشارع اعتبارها ، والى ماعهد منه الغاؤها . وهذ القسم متردد بين ذينك القسمين ، وليس الحاقه باحدهما أولى من الآخر ، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار ، يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى

فان قيل . ماذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل ، وهو غير متصور ، وذلك لانا أجمعنا على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الاحكام، وأى وصف قدر من الاوصاف المصلحية فهو من جنس مااعتبر وكان من قبيل الملائم الذى أثر جنسه فى جنس الحكم ، وقد قلتم به ، قلنا وكما أنه من جنس المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة ، فان كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبرا ، فيلزم أن يكون ملغى ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة ، وذلك يؤدى الى أن يكون الوصف الواحد معتبرا ملغى بالنظر الى حكم واحد ،وهو محال .واذا كان كذلك ،فلابد

من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنأمن الغاءه ، والكلام فيما اذا لم يكن كذلك

القاعدة الثالثة

فى المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين

وتشتمل علي بابين

الباب الاول

فى المجتهدين

ويشتمل على مقدمة ومسائل

أما المقدمة ففى تعريف معنى الاجتهاد والمجتهد ، والمجتهد فيه

أما (الاجتهاد) فهو فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة . ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر البزارة ، ولا يقال اجتهد فى حمل خردلة

وأما فى اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه

فقولنا (استفراغ الوسع) كالجنس للمعني اللغوى والاصولى ، وماوراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الاصولى . وقولنا (في طلب الظن) احتراز عن الاحكام القطعية وقولنا (بشيء من الاحكام الشرعية) ليخرج عنه الاجتهاد فى المعقولات والمحسات وغيرها وقولنا (بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه) ليخرج عنه اجتهاد المقصر فى اجتهاده مع امكان الزيادة عليه ، فانه لا يعد فى اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا

وأما (المجتهد) فكل من اتصف بصفة الاجتهاد ، وله شرطان

الشرط الاول أن يعلم وجود الرب تعالى ، ومايجب له من الصفات ، ويستحقه من الكمالات ، وانه واجب الوجود لذاته ، حى ، عالم ، قادر ، مريد ، متكلم ، حتى يتصور منه التكليف وأن يكون مصدقا بالرسول ، وماجاء به من الشرع المنقول ، بما ظهر على يده من المعجزات ، والآيات الباهرات ، ليكون فيما يسنده اليه من الأقوال والأحكام محققا . ولا يشترط أن يكون عارفا بدقائق علم الكلام ، متبحراً فيه ، كالمشاهير من المتكلمين ، بل أن يكون عارفاً بما يتوقف عليه الايمان ، مما ذكرناه ، ولا يشترط أن يكون مستند علمه فى ذلك الدليل المفصل ، بحيث يكون قادراً على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه ، كالجاري من عادة الفحول ، من أهل الاصول ، بل أن يكون عالماً بأدلة هذه الامور من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل

الشرط الثانى أن يكون عالما عارفا بمدارك الاحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها ، واختلاف مراتبها ، والشروط المعتبرة فيها ، على ما بيناه ، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها ، وكيفية استثمار الاحكام منها ، قادراً على تحريرها وتقريرها ، والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها . وانما يتم ذلك بان يكون عارفا بالرواة وطرق الجرح والتعديل ، والصحيح والسقيم ، كأحمد بن حنبل ويحي بن معين ، وأن يكون عارفاً بأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ في النصوص الاحكامية . عالماً باللغة والنحو . ولا يشترط أن يكون فى اللغة كالأصمعى . وفي النحو كسيبويه والخليل . بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجارى من عاداتهم

في المخاطبات . بحيث يميز بين دلالات الالفاظ من المطابقة ، والتضمين ، والالتزام ، والمفرد والمركب . والكلي منها والجزئي . والحقيقة والمجاز . والتواطىء والاشتراك . والترادف والتباين . والنص والظاهر والعام والخاص . والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم . والاقتضاء والاشارة . والتنبيه والايماء . ونحو ذلك مما فصلناه . ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله .

وذلك كله أيضا إنما يشترط في حق المجتهد المطلق المتصدى للحكم والفتوي في جميع مسائل الفقه

وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل . فيكفي فيه أن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها . مما يتعلق ببافي المسائل الفقهية كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة . بالغا رتبة الاجتهاد فيها . وإن كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها ، فانه ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع أحكام المسائل ومداركها . فان ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر . ولهذا نقل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة . فقال في ست وثلاثين منها « لا أدري » وأما ما فيه الاجتهاد : فما كان من الاحكام الشرعية دليله ظني . فقولنا (من الاحكام الشرعية) تمييز له عما كان من القضايا العقلية . واللغوية . وغيرها . وقولنا (دليله ظني) تمييز له عما كان دليله منها قطعيا . كالعبادات الخمس . ونحوها ، فانها ليست محلا للاجتهاد فيها . لان المخطىء فيها يعد آثما والمسائل الاجتهادية . ما لا يعد المخطىء فيها باجتهاده آثما

هذا ما أوردناه من بيان المقدمة . وأما المسائل فاثنتى عشرة مسألة

المسألة الاولى

اختلفوا في أن النبي عليه السلام ، هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؟

فقال أحمد بن حنبل والقاضي أبو يوسف انه كان متعبداً به وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم انه لم يكن متعبدا به . وجوز الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع ، وبه قال بعض أصحاب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري . ومن الناس من قال انه كان له الاجتهاد في أمور الحروب ، دون الاحكام الشرعية

والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه سمعاً

أما الجواز العقلي ، فلأنا لو فرضنا أن الله تعالى تعبده بذلك ، وقال له « حكمي عليك أن تجتهد وتقيس » لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ، ولا معني للجواز العقلي سوى ذلك

وأما الوقوع السمعي فيدل عليه الكتاب . والسنة ، والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار » أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر ، والنبي عليه السلام ، أجلهم في ذلك . فكان داخلا في العموم ، وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس . على ما سبق تقريره في إثبات القياس على منكريه . وأيضا قوله تعالى « إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » وما أراه يعم الحكم بالنص ، والاستنباط من النصوص . وأيضا قوله تعالى « وشاورهم في الامر » والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي . وأيضا قوله تعالى بطريق العتاب للنبي عليه السلام ، في أسارى بدر ، وقد أطلقهم « ما كان لنبي أن يكون له أسري حتى يثخن في الارض » فقال عليه السلام « لو نزل من السماء الى الارض عذاب ، ما نجا منه الا عمر » لأنه كان قد أشار بقتلهم . وذلك يدل على أن ذلك كان بالاجتهاد ، لا بالوحي ، فلم يبق سوى

الاجتهاد ، وليس ذلك خاصا بالنبي عليه السلام ، بل كان غيره أيضا من الانبياء متعبداً بذلك . ويدل عليه قوله تعالى « وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث » الآية ، وقوله « ففهمناها سليمان ، وكلا أتينا حكما وعلما » وما يذكر بالتفهيم انما يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي

وأما السنة فما روى الشعبي أنه كان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقضى القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به ، فيترك ماقضى به على حاله ، ويستقبل ما نزل به القرآن ، والحكم بغير القرآن لايكون الا باجتهاد

وأيضا ماروى عنه أنه قال فى مكة لايختلا خلاها ، ولا يعضد شجرها . فقال العباس : إلا الأذخر. فقال عليه السلام (الا الاذخر) ومعلوم أن الوحى لم ينزل عليه فى تلك الحالة ، فكان الاستثناء بالاجتهاد

وأيضا ما روى عنه عليه السلام أنه قال (العلماء ورثة الانبياء) وذلك يدل على أنه كان متعبدا بالاجتهاد ، والا لما كانت علماء أمته وارثة لذلك عنه ، وهو خلاف الخبر

وأما المعقول فمن وجهين

الأول أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهوره ، وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب . لقوله عليه السلام ، لعائشة (ثوابك على قدر نصبك) وقوله عليه السلام ، (أفضل العبادات أحمدها) أى أشقها ، فلو لم يكن النبي عليه السلام عاملا بالاجتهاد مع عمل أمته به . لزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له ، وهو ممتنع ، فان آحاد أمة النبي صلى الله عليه وسلم لايكون أفضل من النبي فى شىء أصلا

الثانى أن القياس هو النظر فى ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه ، والحاق نظير المنصوص به ، بواسطة المعنى المستنبط ، والنبي عليه السلام ، أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره ، وبعده عن الخطأ ، والاقرار عليه : واذا عرف ذلك فقد ترجح فى نظره اثبات الحكم في الفرع ضرورة فلو لم يقض به لكان تاركا لما ظنه حكما لله تعالى على بصيرة منه وهو حرام بالاجماع

فان قيل : ماذكرتموه فى بيان الجواز العقلى ، فالاعتراض عليه يأتى فيما نذكره من المعقول

وأما الآية الاولى ، فقد سبق الاعتراض عليها فيما تقدم

وأما قوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق ، لتحكم بين الناس بما اراك الله) أى بما انزل اليك

وأما الآية الثالثة ، فالمراد منها المشاورة فى أمور الحروب والدنيا ، وكذلك العتاب فى قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم)

واما عتابه فى اسارى بدر فلعله كان مخيرا بالوحى بين قتل الكل ، أو اطلاق الكل ، أو فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض . فنزل العتاب للذين عينوا . لا لرسول الله صلى الله عليه وسلم غير انه ورد بصيغة الجمع فى قوله « تريدون عرض الدنيا » والمراد به أولئك خاصة

وأما الخبر الاول فهو مرسل ولا حجة في المراسيل : كما سبق . وان كان حجة غير انه يحتمل انه كان يقضي بالوحى والوحي الثانى يكون ناسخا للاول

أما الخبر الثانى فيحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مريد الاستثناء الاذخر فسبقه به العباس

وأما الخبر الثالث . فيدل على أن العلماء ورثة الانبياء فيما كان للانبياء . ولا نسلم أن الاجتهاد كان للانبياء حتى يكون موروثا عنهم . كيف ويحتمل أنه اراد به الارث في تبليغ احكام الشرع الى العامة . كما كان الانبياء مبلغين للمبعوث اليهم ويحتمل انه أراد به الارث فيما كان للانبياء في حفظ قواعد الشريعة

وأما الوجه الاول من المعقول . فالثواب فيما عظمت مشقته وان كان اكثر . ولكن لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام . وإلا لما ساغ له الحكم إلا بالاجتهاد . تحصيلا لزيادة الثواب . وهو ممتنع واختصاص علماء الامة بذلك دون النبي عليه السلام ، لا يوجب كونهم أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم مع اختصاصه بمنصب الرسالة ورتبة النبوة ، وتشريفه بالبعثة ، وهداية الخلق بعد الضلالة على جهة العموم

وأما الوجه الثاني وان كان النبي عليه السلام ، أشد علماً من غيره بمعرفة القياس ، وجهات الاستنباط الأن وجوب العمل به فى حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحى . وهذا الشرط مما لم يتبين فى حقه ، عليه السلام ، فلا مشروط ، وهذا بخلاف علماء أمته ، فافترقا

وإن سلمنا دلالة ماذكرتموه على تعبده بالقياس والاجتهاد غير انه معارض بما يدل على عدمه

وبيانه من جهة الكتاب والمعقول ، أما الكتاب فقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى) وقوله تعالى (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ، ان اتبع الا ما يوحى إلى) وذلك ينفى أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد

واما المعقول فمن عشرة أوجه

الاول أن النبي عليه السلام . نزل منزلا ، فقيل له (إن كان ذلك عن وحى ، فالسمع والطاعة ، وإن كان ذلك عن رأى ، فليس ذلك منزل مكيدة . فقال بل هو بالرأى) فدل على انه تجوز مراجعته في الرأى ، وقد علم أنه لا تجوز مراجعته فى الاحكام الشرعية فلا تكون عن رأى

الثانى انه لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز ان لا يجعل أصلا لغيره . وان يخالف فيه . وان لا يكفر مخالفه . لان جميع ذلك من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد

الثالث لو كان معتبدا بالاجتهاد لاظهره . ولما توقف على الوحي فيما كان يتوقف فيه فى بعض الوقائع . لما فيه من ترك ماوجب عليه من الاجتهاد . واللازم ممتنع

الرابع أن الاجتهاد لا يفيد سوى الظن . والنبي عليه السلام كان قادرا على تلقى الاحكام من الوحي القاطع . والقادر على تحصيل اليقين لا يجوز له المصير الى الظن . كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها

الخامس أن الامور الشرعية مبنية على المصالح التى لا علم للخلق بها . فلو قيل للنبي عليه السلام احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا علم له بالاصلح . وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية

السادس أن لنا صوابا فى الرأى وصدقا فى الخبر وقد اجمعنا على ان النبى عليه السلام . ليس له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا . فكذلك لا يجوز له الحكم بما لا علم له بصوابه

السابع أنه لو جاز أن يكون متعبدا بالاجتهاد لجاز أن يرسل الله رسولا ، ويجعل له أن يشرع شريعة برأيه ، وأن ينسخ ما تقدمه من الشرائع المنزلة من الله تعالى ، وأن ينسخ أحكاما أنزلها الله تعالى عليه برأيه ، وذلك ممتنع

الثامن أنه لو جاز صدور الاحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده فربما أورث ذلك تهمة فى حقه ، وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه ، وذلك مما يخل بمقصود البعثة ، وهو ممتنع

التاسع أن الاجتهاد عرضة للخطأ فوجب صيانة النبى عليه السلام ، عنه

العاشر أن الاجتهاد مشروط بعدم النص ، وهذا الشرط غير متحقق فى حق النبي عليه السلام

لان الوحي متوقع فى حقه فى كل حالة

والجواب عما ذكروه على الآية الاولى ، قد سبق فيما تقدم أيضا وعما ذكروه على الآية الثانية من وجهين

الاول أن الحكم بما استنبط من المنزل يكون حكما بالمنزل لانه حكم بمعناه . ولهذا قال فى آخر الآية « فاعتبروا ياأولى الابصار »

الثانى أن حكمه بالاجتهاد . حكم بما أراه الله ، فتقييده بالمنزل خلاف الاطلاق

وعما ذكروه على الآية الثالثة ، أنه إنما أمر بالمشاورة فى أمر الفداء وهو من أحكام الدين لتعلقه باعظم مصالح العبادات ، و بتقدير أن يكون كما ذكروه ، فهو حجة علي من خالف فيه و به دفع ما ذكروا على الآية الرابعة

وعما ذكروه على العتاب في أسارى بدر ، فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد فى الآية ، وتخصيص من غير دليل ، فلا يصح

وعما ذكروه علي الخبر الاول من السنة بما بيناه فيما سبق من أن المرسل حجة

وقولهم . يحتمل أنه كان يحكم بالوحي ، والوحى الثانى ناسخ له . قلنا : النسخ خلاف الاصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ ، وذلك وان كان نسخا لما حكم به النبي عليه السلام ، غير أن تعطيل دليل الاجتهاد بنسخ حكمه أولى من تعطيل القرآن

وعما ذكروه على الخبر الثانى أنه لو كان الاذخر مستثني فيما نزل اليه ، لكان تأخيره الى ما بعد قول العباس تأخيرا للاستثناء عن المستثني منه مع دعو الحاجة الى اتاله به حذراً من التلبيس خلاف الاصل

وعما ذكروه علي الخبر الثالث أن الظاهر من قوله « العلماء ورثة الانبياء » فيما اختصوا به من العلم مطلقا ، فلو لم تكن علومهم الاجتهادية موروثة عن الانبياء لكان ذلك تقييدا للمطلق ، وتخصيصا للعام ، من غير ضرورة ، وهو ممتنع . وبه يبطل ما ذكروه من التأويلات

وعما ذكروه على الوجه الاول من المعقول انما يصح أن لو كان ذلك ممكنا في جميع الاحكام وليس كذلك ، فان الاجتهاد بالقياس يستدعى أصلا ثابتا لا بالاجتهاد ، قطعا للتسلسل

قولهم : انه قد اختص بمنصب الرسالة ، فلا يكون أحد أفضل منه — قلنا : وان كان كذلك ، غير أن زيادة الثواب بزيادة المشقة نوع فضيلة ، فيبعد اختصاص أحد من أمته بفضيلة لا تكون موجودة فى حق النبي عليه السلام ، والا كان أفضل منه من تلك الجهة ، وهو بعيد

وعما ذكروه على الثانى من المعقول أنه باطل باجتهاد أهل عصره ، فانه كان واقعا ، بدليل تقريره لمعاذ على قوله « اجتهد رأيي » ولم يكن احتمال معرفة الحكم بورود الوحي الى النبي عليه السلام ، مانعا من الاجتهاد فى حقه ، وانما المانع وجود النص . لاحتمال وجوده

وعن المعارضة بالآية الاولى أنها انما تتناول ما ينطق به . واجتهاده من فعله لا من نطقه . والخلاف انما هو في الاجتهاد لا في النطق

فان قيل فاذا اجتهد فلا بد وأن ينطق بحكم اجتهاده والاخبار عما ظنه من الحكم . فتكون الآية متناولة له . ومن المعلوم أن ما ينطق به اذا كان مستنده الاجتهاد . فليس عن وحي . وان لم يكن عن هوى

قلنا : إذا كان متعبدا بالاجتهاد من قبل الشارع . وقيل له : مهما ظننت باجتهادك حكما . فهو حكم الشرع فنطقه بذلك يكون عن وحي لا عن هوى

وعن الآية الثانية أنها انما تدل على أن تبديله للقرآن ليس من تلقاء نفسه . وانما هو بالوحى . والنزاع انما وقع في الاجتهاد ، والاجتهاد وان وقع في دلالة القرآن ، فذاك تأويل لا تبديل

وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول أن المراجعة إنما كانت فى أمر دنيوى متعلق بالحروب وليس ذلك من المراجعة فى أحكام الشرع في شيء

وعن الثانية لا نسلم أن ما ذكروه من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد ، بدليل إجماع الامة على الاجتهاد ، واجتهاد النبي عليه السلام ، لا يتقاصر عن اجتهاد الامة الذين ثبتت عصمتهم بقول الرسول ، إن لم يكن مترجحاً عليه

وعن الثالثة أنه لا مانع أن يكون متعبداً بالاجتهاد ، وإن لم يظهره صريحاً ، لمعرفة ذلك لما ذكرناه من الأدلة . وأما تأخره عن جواب بعض ما كان يسأل عنه فلاحتمال انتظار النص الذى لا يجوز معه الاجتهاد الى حين اليأس منه ، أو لأنه كان فى مهلة النظر فى الاجتهاد فيما سئل عنه ، فان زمان الاجتهاد فى الاحكام الشرعية غير مقدر

وعن الرابعة النقض بما وقع الاجماع عليه من تعبد النبي عليه السلام ، بالحكم بقول الشهود حتى قال « إنكم لتختصمون إلى ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض » مع إمكان انتظاره فى ذلك لنزول الوحى الذى لا ريب فيه

وعن الخامسة أنها مبنية على وجوب اعتبار المصالح ، وهو غير مسلم ، على ما عرفناه فى علم الكلام وإن سلمنا ذلك فلا مانع من إلهام الله تعالى له بالصواب فيما يجتهد فيه من الحوادث كيف وإن ما ذكروه منتقض بتعبد غيره بالاجتهاد

وعن السادسة من ثلاثة أوجه

الاول أنها تمثيل من غير جامع صحيح ، فلا تكون حجة

الثانى الفرق ، وهو أن الاخبار بما لا يعلم كونه صادقا قد لا نأمن فيه الكذب ، وهو الاخبار عن الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه . وأما الاجتهاد فعلى قولنا بأن كل مجتهد مصيب ، فالنبي أولى أن يكون مصيباً فى اجتهاده ، والخطأ فى الاجتهاد مبني على أن الحكم عند الله تعالى واحد في كل واقعة فى نفس الامر ، وليس كذلك ، بل الحكم عند الله فى كل واقعة ما أدى اليه نظر المجتهد ، على ما يأتي تقريره

الثالث ان ما ذكروه منتقض باجماع الامة ، إذا كان عن اجتهاد

وعن السابعة أنها أيضاً تمثيل من غير جامع صحيح كيف و إنا لا نمنع من إرسال رسول بما وصفوه ، لا عقلا ولا شرعاً ، فان لله تعالى أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، ولا سيما إذا قلنا بأن المصالح غير معتبرة فى أفعاله تعالى . وإن قلنا إنها معتبرة فلا يبعد أن يعلم الله تعالى المصلحة للمكلفين فى إرسال رسول بهذه المثابة ، ويعصمه عن الخطأ في اجتهاده كما فى إجماع الامة

وعن الثامنة أن التهمة منفية عنه فى وضع الشريعة برأيه بما دل على صدقه فيما يدعيه من تبليغ الاحكام بجهة الرسالة ، من المعجزة القاطعة

وعن التاسعة أنا لا نسلم أن كل اجتهاد في الاحكام الشرعية عرضة للخطأ ، بدليل إجماع الصحابة

على الاجتهاد . واجتهاد النبي عليه السلام ، غير متقاصر عن اجتهاد أهل الاجماع ، فكان معصوما فيه عن الخطأ

وعن العاشرة أن المانع من الاجتهاد دائماً هو وجود النص لا إمكان وجود النص ، ثم ما ذكروه منتقض باجتهاد الصحابة فى زمن النبي عليه السلام

المسألة الثانية

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي عليه السلام ، واختلفوا فى جواز الاجتهاد لمن عاصره

فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا ، ومنع منه الأقلون

ثم اختلف القائلون بالجواز فى ثلاثة أمور

الاول : منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في غيبته ، دون حضوره ، ومنهم من جوزه مطلقا

الثانى : أن منهم من قال بجواز ذلك مطلقا إذا لم يوجد من ذلك منع ، ومنهم من قال : لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع ، بل لا بد من الاذن فى ذلك ، ومنهم من قال : السكوت عنه مع العلم بوقوعه كاف

الثالث : اختلفوا فى وقوع التعبد به سمعا : فمنهم من قال انه كان متعبدا به ، ومنهم من توقف فى ذلك مطلقا ، كالجبائى ، ومنهم من توقف فى حق من حضر ، دون من غاب ، كالقاضى عبدالجبار

والمختار جواز ذلك مطلقا وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً

أما الجواز العقلى فيدل عليه ما دللنا به على جواز ذلك في حق النبي عليه السلام ، فى المسألة المتقدمة

وأما بيان الوقوع : أما في حضرته فيدل عليه قول أبى بكر رضى الله عنه في حق أبى قتادة حيث قتل رجلا من المشركين ، فأخذ سلبه غيره لا نقصد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه . فقال النبي عليه السلام « صدق وصدق في فتواه » ولم يكن قال ذلك بغير الرأى والاجتهاد

وأيضاً ما روى عن النبي عليه السلام ، أنه حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ، فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم ، بالرأى ، فقال عليه السلام « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة »

وأيضاً ما روي عنه ، عليه السلام ، أنه أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهنى أن يحكما بين خصمين ، وقال لهما « إن أصبتما ، فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما ، فلكما حسنة واحدة »

وأما فى غيبته ، فيدل عليه قصة معاذ وعتاب بن أسيد حين بعثهما قاضيين الى اليمن

فان قيل : الموجود في عصر النبي عليه السلام قادر على معرفة الحكم بالنص وبا رسول عليه السلام والقادر على التوصل الى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ ، إذا عدل الى الاجتهاد الذى لا يؤمن فيه الخطأ ، كان قبيحاً ، والقبيح لا يكون جائزاً . وأيضاً فان الحكم بالرأى فى حضرة النبي عليه السلام ، من باب التعاطى والافتيات على النبي عليه السلام ، وهو قبيح ، فلا يكون جائزاً . وهذا بخلاف ما بعد النبي عليه السلام . وأيضاً فان الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث الى النبي عليه السلام ، ولو كان الاجتهاد جائزا لهم لم يرجعوا اليه

وأما ما ذكرتموه من أدلة الوقوع فهي أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها فى المسائل القطعية ، و بتقدير أن تكون حجة ، فلعلها خاصة بمن وردت فى حقه غير عامة

والجواب عن السؤال الأول ما مر فى جواز اجتهاد النبي عليه السلام

وعن الثانى أن ذلك ، إذا كان بأمر رسول الله واذنه ، فيكون ذلك من باب امتثال أمره ، لا من باب التعاطى والافتيات عليه

وعن قولهم (إن الصحابة كانوا يرجعون فى أحكام الوقائع الى النبي عليه السلام) يمكن أن يكون ذلك فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ، وإن ظهر ، غير أن القادر على التوصل الى مقصوده بأحد طريقين لا يمتنع عليه العدول عن أحدهما الى الآخر ، ولا يخفى أنه اذا كان الاجتهاد طريقا يتوصل به الى الحكم ، فالرجوع الى النبي عليه السلام ، أيضاً طريق آخر

وما ذكروه من أن الأخبار المذكورة فى ذلك أخبار آحاد ، فهو كذلك ، غير أن المدعى إنما هو حصول الظن بذلك دون القطع

قولهم يحتمل أن يكون ذلك خاصاً بمن وردت تلك الاخبار فى حقه — قلنا : المقصود من الأخبار المذكورة إنما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد فى زمن النبي عليه السلام ، ممن عاصره لا بيان وقوع الاجتهاد من كل من عاصره

المسأله الثالثة

مذهب الجمهور من المسلمين أنه ليس كل مجتهد فى العقليات مصيبا ، وأن الاثم غير محطوط عن مخالف ملة الاسلام ، سواء نظر وعجز عن معرفة الحق ، أم لم ينظر

وقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبرى من المعتزلة بحط الاثم عن مخالف ملة الاسلام إذا نظر واجتهد وأداه اجتهاده الى معتقده ، وأنه معذور ، بخلاف المعاند . وزاد عبيد الله بن الحسن العنبرى بأن قال : كل مجتهد فى العقليات مصيب ، وهو إن أراد بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد ، فقد أحال ، وخرج عن المعقول ، وإلا كان يلزم من ذلك أن يكون حدوث العالم وقدمه فى نفس الأمر حقاً عند اختلاف الاجتهاد ، وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفى والاثبات ، بناء على ما أدى اليه من الاجتهاد ، وهو من أمحل المحالات ، وما أظن عاقلا يذهب الى ذلك . وإن أراد بالاصابة أنه أتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد ، وأنه معذور في المخالفة ، غير آثم ، فهو ما ذهب اليه الجاحظ ، وهو أبعد عن الأول فى القبح . ولا شك أنه غير محال عقلا ، وإنما النزاع فى إحالة ذلك وجوازه شرعا

وقد احتج الجمهور على مذهبهم بالكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة

أما الكتاب فقوله تعالى « ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » وقوله « وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم » وقوله تعالى « ويحسبون أنهم على شيء ، ألا إنهم هم الكاذبون »

ووجه الاحتجاج بهذه الآيات أنه ذمهم علي معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك

وأما السنة فما علم منه عليه السلام ، علماً لا مراء فيه تكليفه للكفار ، من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر بهم وتعذيبه علي ذلك منهم مع العلم الضرورى بأن كل من قاتله وقتله لم يكن معاندا بعد ظهور الحق له بدليله ، فان ذلك مما تحيله العادة

ولو كانوا معذورين فى اعتقاداتهم ، وقد أتوا بما كلفوا به ، لما ساغ ذلك منه

وأما الاجماع فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا أيضا على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقاداتهم ، ولو كانوا معذورين فى ذلك ، لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة عن الخطا

فان قيل : أما الآية الاولى فغاية ما فيها ذم الكفار ، وذلك غير متحقق فى محل النزاع ، لان الكفر فى اللغة مأخوذ من الستر والتغطية ، ومنه يقال : لليل كافر ، لانه ساتر للحوادث ، وللحارث كافر ، لستره الحب ، وذلك غير متصور الا فى حق المعاند العارف بالدليل ، مع إنكاره لمقتضاه كيف وانه يجب حمل هذه الآية ، والآيتين بعدها على المعاند دون غيره ، جمعاً بينه و بين ما سنذكره من الدليل

وأما ما ذكرتموه من قتل النبي عليه السلام الكفار ، فلا نسلم أنه كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم بل على أصرارهم على ذلك ، وأهمالهم لترك البحث عما دعوا اليه والكشف عنه مع امكانه

وأم الاجماع فلا يمكن الاستدلال به فى محل الخلاف ، كيف وانه يمكن حمل فعل أهل الاجماع على ما حمل عليه فعل النبي عليه السلام

ودليل هذه التأويلات أن تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذى أدى اليه اجتهادهم ، واستفرغوا الوسع فيه ، تكليف بما لا يطاق ، وهو ممتنع ، للنص والمعقول

أما النص ، فقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها »

وأما المعقول فهو أن الله تعالى رؤوف بعباده ، رحيم لهم ، فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه

ولهذا كان الاثم مرتفعاً عن المجتهدين فى الاحكام الشرعية مع اختلاف اعتقاداتهم فيها ، بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها ، كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة أنهم أولوا قول الجاحظ وابن العنبرى ، بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ، ولا تكفير فيها ، كمسألة الرؤية ، وخلق الاعمال ، وخلق القرآن ، ونحو ذلك ، لان الادلة فيها ظنية متعارضة

الجواب عما ذكروه على الآية أنه خلاف الاجماع في صحة اطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق ، وان كان عن اجتهاد

وقولهم إن الكفر في اللغة مأخوذ من التغطية مسلم ، ولكن لا نسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه ، وذلك لانه باعتقاده لنقيض الحق بناء على اجتهاده ، مغط للحق ، وهو غير متوقف على علمه بذلك

وما ذكروه من التأويل ، ففيه ترك الظاهر من غير دليل ، وما يذكرونه من الدليل ، فسياتى الكلام عليه

وما ذكروه على السنة فبعيد أيضا ، وذلك لأنه إن تعذر قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهادهم واستفراغ وسعهم ، فهو لازم أيضا على تعذر قتلهم وذمهم ، على عدم تصديقه فيما دعاهم اليه ، لان الكلام انما هو مفروض فيمن أفرغ وسعه و بذل جهده فى التوصل الى معرفة ما دعاه النبي صلى الله عليه وسلم ، اليه وتعذر عليه الوصول اليه

وما ذكروه في امتناع التمسك بالاجماع في محل الخلاف ، إنما يصح فيما كان من الاجماع بعد الخلاف ، أو حالة الخلاف . وأما الاجماع السابق على الخلاف ، فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه

وما ذكروه من التأويل ، فجوابه كما تقدم

قولهم إن ذلك يفضي الى التكلف بما لا يطاق ، لا نسلم ذلك ، فان الوصول إلى معرفة الحق ممكن بالادلة المنصوبة عليه ، ووجود العقل الهادي ، وغايته امتناع الوقوع باعتبار أمر خارج ، وذلك لا يمنع من التكليف به وانما يمتنع التكليف بما لا يكون ممكنا فى نفسه ، كما سبق تقريره فى موضعه وما ذكروه فقد سبق تخريجه أيضا فى مسألة تكليف ما لا يطاق

وأما رفع الاثم في المجتهدات الفقهية فانما كان لأن المقصود منها انما هو الظن بها ، وقد حصل بخلاف ما نحن فيه ، فان المطلوب فيها ليس هو الظن ، بل العلم ، ولم يحصل

وما ذكروه من التاويل إن صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبرى ، ففيه رفع الخلاف والعود إلى الحق ، ولا نزاع فيه

المسالة الرابعة

اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الاثم محطوط عن المجتهدين فى الأحكام الشرعية ، وذهب بشر المريسي وابن علية وأبو بكر الاصم ونفاة القياس ، كالظاهرية والامامية ، إلى أنه مامن مسالة إلا والحق فيها متعين ، وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه ، فهو آثم غير كافر ، ولا فاسق

وحجة أهل الحق فى ذلك ، ما نقل نقلا متواتراً لا يدخله ريبة ولا شك ، وعلم علماً ضروريا من اختلاف الصحابة فيما بينهم فى المسائل الفقهية ، كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الاختلاف إلى انقراض عصرهم ، ولم يصدر من أحد منهم نكير ، ولا تاثيم لأحد . لا على سبيل الابهام ولا التعيين . مع علمنا بانه لو خالف أحد فى وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل . لبادروا إلى تخطئته وتأثيمه . فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل فى كونها قطعية وماثوماً على المخالفة فيها ، لبالغوا في الانكار والتأثيم . حسب مبالغتهم في الانكار على من خالف فى وجوب العبادات الخمس وفى تاثيمه . لاستحالة تواطئهم علي الخطاء ودلالة النصوص النازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه كما سبق تقريره فى مسائل الاجماع

فان قيل :فقد وقع الانكار من بعضهم علي بعض فى العمل بالرأى والاجتهاد فى المسائل الفقهية .كما ذكرناه في اثبات القياس على منكريه ، ومع الانكار فلا اجماع . وان سلمنا عدم نقل انكارهم لذلك فيحتمل أنهم أنكروا ولم ينقل الينا وبتقدير عدم صدور الانكار منهم ظاهرا ، فيحتمل انهم اضمروا الانكار والتأثيم تقية وخوفا من ثوران فتنة وهجوم آفة

قلنا : أما السؤال الاول فقد اجبنا عنه فيما تقدم : وأما الثانى فهو خلاف مقتضى العادة ،فانه لو وجد الانكار ، لتوفرت الدواعي على نقله ، واستحال فى العادة كتمانه ، كما نقل عنهم الانكار علي الخوارج ومانعى الزكاة وغير ذلك : وبمثل هذا يندفع ايضا ماذكروه من السؤال الثالث

المسألة الخامسة

المسألة الظنية من الفقهيات إما أن يكون فيها نص ، أو لا يكون : فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها : فقال قوم . كل مجتهد فيها مصيب ، وان حكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد مادى اليه اجتهاده ، وغلب على ظنه ، وهو قول القاضى ابي بكر وابى الهزيل والجبائى وابنه

وقال آخرون : المصيب فيها واحد ، ومن عداه مخطىء ، لان الحكم فى كل واقعة لا يكون الا معينا

لان الطالب يستدعى مطلوبا ، وذلك المطلوب هو الاشبه عند الله فى نفس الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه

لكن منهم من قال بانه لادليل عليه وانما هو مثل دفين يظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق ، فمن ظفر به ، فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطىء

ومنهم من قال . عليه دليل ، لكن اختلف هؤلاء : فمنهم من قال انه قطعى ، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال بتأثيم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ونقض حكمه ، كابى بكر الاصم وابن علية وبشر المريسي ، ومنهم من قال بعدم التأثيم لخفاء الدليل وغموضه ، فكان معذورا ، ومنهم من قال انه ظنى فمن ظفر به ، فهو مصيب ، وله اجران ، ومن لم يصبه ، فهو مخطىء وله اجر واحد. وهذا هو مذهب ابن فورك والاستاذ ابى اسحاق الاسفرائينى . ومنهم من نقل عنه القولان : التخطئة والتصويب كالشافعى وابى حنيفة واحمد بن حنبل والاشعري

واما ان كان في المسألة نص ، فان قصر فى طلبه ، فهو مخطىء آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر فيه ، وافرغ الوسع فى طلبه ، لكن تعذر عليه الوصول اليه ، اما لبعد المسافة ، او لاخفاء الراوى له وعدم تبليغه ، فلا إثم ، لعدم تقصيره ، وهل هو مخطىء او مصيب ؟ ففيه من الخلاف ماسبق

والمختار انما هو امتناع التصويب لكل مجتهد ، غير ان القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لابد من الاشارة اليها والتنبيه على مافيها ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المختار

الحجة الاولى من جهة الكتاب قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذا نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان) ووجه الاحتجاج به انه خصص سليمان بفهم الحق فى الواقعة ، وذلك يدل على عدم فهم (داود) له والا لما كان التخصيص مفيدا ، وهو دليل اتحاد حكم الله فى الواقعة وان المصيب واحد وايضا قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » ولولا ان في محل الاستنباط حكما معينا ، لما كان كذلك وأيضا قوله تعالى «ولا تفرقو فيه » «ولا تنازعوا فتفشلوا » «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وذلك أيضا يدل على اتحاد الحق فى كل واقعة

ولقائل أن يقول على الآية الاولى . غاية مافيها تخصيص سليمان بالفهم ، ولادلالة له على عدم ذلك فى حق (داود) الا بطريق المفهوم ، وليس بحجة ، على ماتقرر في مسائل المفهوم وان سلمنا انه حجة غير انه قد روى انهما حكما فى تلك القضية بالنص حكما واحدا ، ثم نسخ الله الحكم فى مثل تلك القضية فى المستقبل ، وعلم (سليمان) بالنص الناسخ دون (داود) فكان هذا هو الفهم الذى اضيف اليه . والذى يدل على هذا قوله تعالى «وكلا آتينا حكما وعلما» ولو كان احدهما مخطئا لما كان قد أتى في تلك الواقعة حكما وعلما . وان سلمنا ان حكمهما كان مختلفا ، لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه ، وكانا محقين فى الحكم ، الا انه نزل الوحى على وفق ماحكم به سليمان ، فصار ماحكم به حقا متعينا بنزول الوحى به ، ونسب التفهيم الى سليمان بسبب ذلك . وان سلمنا ان داود كان مخطئا في تلك الواقعة ، غير أنه يحتمل انه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود ، ونحن نسلم الخطأ فى مثل هذه الصورة وانما النزاع فيما اذا حكما بالاجتهاد ، وليس في الواقعة نص

وعلى الآية الثانية والثالثة أنه يجب حملهما على الامور القطعية دون الاجتهادية ودليله قوله تعالى

(لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) والقضايا الاجتهادية لا علم فيها ، وإن سلمنا أن المراد بهما القضايا الاجتهادية ، فقوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم) يدل على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم ، وليس فيه مايدل على تصويب البعض منهم دون البعض ، بل غايته الدلالة بمفهومه على عدم ذلك فى حق العوام ومن ليس من أهل الاستنباط والرسوخ فى العلم

وعلى الايات الدالة على النهى عن التفرق ، أن المرادمنها انما هو التفرق فى أصل الدين والتوحيد ومايطلب فيه القطع دون الظن . ويدل على ذلك أن القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على أن كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ماأوجبه ظنه ، ومنهى عن مخالفته وهوأمر بالاختلاف ، ونهى عن الاتفاق في المجتهدات

الحجة الثانية : من جهة السنة قوله عليه السلام (اذا اجتهد الحاكم فاصاب ، فله أجران ، وان أخطا فله أجر واحد) وذلك صريح فى انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب

ولقائل أن يقول : نحن نقول بموجب الخبر ، وان الحاكم اذا أخطا فى اجتهاده ، فله أجر واحد ، غير أن الخطا عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسالة نص ، أواجماع ، أوقياس جلي وخفى عليه بعد البحث التام عنه ، وذلك غير متحقق في محل النزاع ، أوفيما اذا أخطا فى مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود ، وهم كاذبون ، أومغالطة الخصم لكونه أخصم من خصمه ، وألحن بحجته ، لافيما وجب عليه من حكم الله تعالى . ولهذا قال عليه السلام (انما أحكم بالظاهر ، وانكم لتختصمون الى ، ولعل أحدكم ألحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشىء من مال أخيه ، فلا ياخذه فانما أقطع له قطعة من النار)

الحجة الثالثة : من جهة الاجماع أن الصحابة أجمعوا على اطلاق لفظ الخطا في الاجتهاد : فمن ذلك ماروى عن أبي بكر أنه قال (أقول فى الكلالة برأيي ، فان يكن صواباً ، فمن الله ، وان يكن خطا فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان) ومن ذلك ماروى عن عمر أنه حكم بحكم ، فقال رجل حضره هذا ، والله ! الحق . فقال عمر : ان عمر لا يدرى أنه أصاب الحق ، لكنه لم يال جهدا) وروي عنه أنه قال لكاتبه (اكتب هذا مارأى عمر ، فان يكن خطا فمنه ، وان يكن صواباً ، فمن الله) وأيضا قوله فى جواب المرأة التى ردت عليه النهى عن المبالغة في المهر (أصابت امرأة وأخطا عمر) ومن ذلك ما روى عن على ، رضي الله عنه ، أنه قال فى المرأة التى استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف . انما أنت مؤدب ، لا نرى عليك شيئا « ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا . وان لم يجتهدا . فقد غشاك . أرى عليك الدية) ومن ذلك ماروى عن ابن مسعود أنه قال فى المفوضة (أقول فيها برأيي ، فان كان صواباً . فمن الله ورسوله . وان كان خطا . فمني ومن الشيطان) ومن ذلك ماروى أن عليا وابن مسعود وزيدا . رضى الله عنهم خطأ وا ابن عباس فى ترك القول بالعول . وأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول بقوله (من شاء أن يباهلني باهلته . ان الذى أحصى رمل عالج عددا . لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا . هذان نصفان ذهبا بالمال . فأين موضع الثلث ؟) ومن ذلك ماروى عن ابن عباس أنه قال. (ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا . ولا يجعل أبا الأب أبا إلى غير ذلك من الوقائع . ولم ينكر بعضهم على بعض فى التخطئه . فكان ذلك اجماعه على أن الحق من أقاويلهم ليس الا واحدا

ولقائل أن يقول : نحن لا ننكر وقوع الخطا فى الاجتهاد ، لكن فيما إذا لم يكن المجتهد أهيلا للاجتها ، أو كان أهلا ، لكنه قصر فى اجتهاده ، أو إن لم يقصر لكنه خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى ، أو فى مطلوبه دون ماوجب عليه من حكم الله ، كما سبق تقريره في جواب السنة . وأما ماتم فيه الاجتهاد من أهله ، ولم يوجد له معارض مبطل ، فليس فيما ذكروه من قضايا الصحابة مايدل على وقوع الخطا فيه

الحجة الرابعة : من جهة المعقول من ستة أوجه

الاول أن الاجتهاد مكلف به بالاجماع ، فعند اختلاف المجتهدين فى حكم الحادثة ، ومصير كل واحد الى مناقضة الآخر إما أن يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا إلى دليل ، أو لا دليل الواحد منهما ، أوان الدليل مستند أحدهما دون الآخر فان كان الاول ، فالدليلان المتقابلان إما أن يكون أحدهما راجحا على الآخر ، أوهما متساويان : فان كان أحدهما راجحا ، فالذاهب اليه مصيب ، ومخالفه مخطىء . وان كان الثانى ، فمقتضاهما التخيير أو الوقف ، فالجازم بالنفى أو الاثبات يكون مخطئا . وان كان لا دليل لواحد منهما ، فهما مخطئان . وان كان الدليل لاحدهما دون الآخر فاحدهما مصيب والآخر مخطيء لامحالة

الثانى أن القول بتصويب المجتهدين يفضى عند اختلاف المجتهدين بالنفى والاثبات ، أو الحل والحرمة ، فى مسألة واحدة ، الى الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، وما أفضى الى المحال يكون محالا

الثالث أن الامة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب اليه ، لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة ، وذلك لان كل واحد يعتقد أن ماصار اليه مخالفه حق وانه مصيب فيه . والمناظرة إما لمعرفة أن ماصار اليه خصمه صواب ، أو لرده عنه : فان كان الاول ، ففيه تحصيل الحاصل . وان كان الثانى ، فقصد كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه ، مع اعتقاده انه صواب يكون حراما

الرابع أن المجتهد في حال اجتهاده ، اما ان لا يكون له مطلوب ، او يكون : فان كان الاول ، فهو محال . إذ المجتهد طالب ، وطالب لا مطلوب له محال . وان كان الثاني ، فمطلوبه متقدم على اجتهاده ونظره ، وذلك مع عدم تعين المطلوب فى نفسه محال

الخامس انه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين ، لوجب عند الاختلاف في الآنية بالطهارة والنجاسة أن يقضى بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالآخر ، لاعتقاد المأموم صحة صلاة امامه

السادس أن القول بتصويب المجتهدين يلزم منه امور ممتنعة فيمتنع

الاول انه اذا تزوج شافعى بحنفية ، وكانا مجتهدين ، وقال لها « أنت بائن » فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز الرجعة تجوز له المراجعة ، والمرأة بالنظر الى ماتعتقده من امتناع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه ، وذلك مما يفضي الى منازعة بينهما لاسبيل الى رفعها شرعا ، وهو محال

الثانى أنه اذا نكح واحد امرأة بغير ولى ، ونكحها آخر بعده بولى ، فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين وهو محال

الثالث أن العامى اذا استفتى مجتهدين ، واختلفا فى الحكم ، فاما أن يعمل بقولهما ، وهو محال ، اوبقول أحدهما ، ولا أولوية ، واما لا بقول واحد منهما ، فيكون متحيرا ، وهو ممتنع ولقائل أن

يقول على الوجه الأول : ان المختار انما هو القسم الأول من أقسامه

قولهم : الدليلان إما أن يتساويا ، أو يترجح أحدهما على الآخر — قلنا : في نفس الأمر أو في نظر الناظر ؟ الأول ممنوع ، وذلك لأن الادلة فى مسائل الظنون ليست أدلة لذواتها وصفات أنفسها ، حتى تكون فى نفس الامر متساوية فى جهة دلالتها ، أو متفاوتة ، وإن كان فى نظر الناظر ، فلا نسلم صحة هذه القسمة ، بل كل واحد منهما راجح فى نظر الناظر الذى صار إليه ، وذلك لان الادلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون ، فهى أمور إضافية غير حقيقية ، كما أن ما وافق غرض زيد . فهو حسن بالنسبة اليه ، وان كان قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه . وعلى هذا ، فلا تخطئة على ماذكروه . وان سلمنا أن الدليلين فى نفسيهما لا يخرجان عن المساواة أو الترجيح لاحدهما على الآخر ، غير أن النزاع انما هو فى الخطاء بمعنى عدم الاصابة لحكم الله فى الواقعه ، لا بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح ، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل الراجح عدم الظفر بحكم الله فى الواقعة ، لان حكم الله تعالى عندنا عبارة عما أدى اليه نظر المجتهد وظنه لاما أدى اليه الدليل الراجح فى نفس الامر

وعلى الوجه الثانى : أن التناقض انما يلزم أن لو اجتمع النفى والاثبات ، والحل والحرمة ، فى حق شخص واحد ، من جهة واحدة أما بالنظر الى شخصين ، فلا . ولهذا ، فان الميتة تحل للمضطر ، وتحرم على غيره ، وإفطار رمضان مباح للمريض والمسافر ، ومن له عذر ، دون غيره . وفيما نحن فيه كذلك : فان من وجب عليه الحكم بالحل الذى أداه نظره اليه ، غير من وجب عليه الحكم بالتحريم الذى أداه نظره إليه . ثم لو كان ذلك ممتنعا ، لما وجب على كل واحد من المجتهدين فى القبلة ، إذا أدى اجتهاده الى خلاف ما أدي اليه اجتهاد الاخر ، التوجه الى الجهة التى غلب على ظنه انها جهة القبلة ، كتحريم التوجه اليها بالنسبة الى الاخر ، ولما حرم علي كل واحد ماوجب على الاخر ، وهو ممتنع

وعلى الثالث ان فائدة المناظرة غير منحصرة فيما ذكروه ، بل لها فوائد اخر تجب المناظرة لها ، أو تستحب

فالأولى كالمناظرة لتعرف انتفاء الدليل القاطع الذي لايجوز معه الاجتهاد ، او لطلب تعرف الترجيح عند تساوى الدليلين في نظر المجتهد ، حتى يجزم بالنفى أو الاثبات ، أو يحل له الوقف أو التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح

والثانية ، كالمناظرة التى يطلب بها تذليل طرق الاجتهاد والقوة على استثمار الاحكام من الادلة واستنباطها منها ، وشحذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الاحكام ومآخذها ، لتحريك دواعيهم إلى طلب رتبة الاجتهاد ، لنيل الثواب الجزيل وحفظ قواعد الشريعة

وعلى الرابع أن مطلوب المجتهد مايؤدى اليه نظره واجتهاده لاغير . وذلك غير معين ، لاعنده ولا عند الله تعالى

وعلى الخامس أن ماذكروه إنما يلزم أن لو كان القضاء بصحة صلاة المأموم مطلقا ، وليس كذلك . وإنما هى صحيحة بالنسبة اليه ، غير صحيحة بالنسبة إلى مخالفه . وشرط صحة اقتداء المأموم بالامام اعتقاد صحة صلاة إمامه بالنسبة اليه

وعلى السادس أما الالزام الاول ، فلا نسلم إفضاءه ذلك الى منازعة لاترتفع ، لانه يمكن رفعها فيما فرضوه من الصورة برفع الامر الى حاكم من حكام المسلمين ، أو محكم منهم ، فما حكم به وجب اتباعه ، كيف وإنما

ذكروه لم يكن لازماً من القول بتصويب المجتهدين ، بل إنما كان لازماً من القول بانه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجبه ظنه ، وسواء كان مخطئاً أو مصيباً ، لأن المصيب غير معين ، وذلك متفق عليه ، فما هو جواب لهم ههنا فهو جواب الخصم فى قوله بالتصويب

وأما الالزام الثانى فنقول أى النكاحين وجد من معتقد صحته أولا فهو صحيح ، والنكاح الثانى باطل ، لكونه نكاحا لزوجة الغير ، وإن صدر الأول ممن لا يعتقد صحته ، كالنكاح بلا ولى من الشافعى فهو باطل ، والثانى صحيح

وأما الالزام الثالث ، فنقول : حكم العامى عند تعارض الفتاوى في حقه حكم تعارض الدليلين فى حق المجتهد من غير ترجيح . وحكم المجتهد فى ذلك إما التوقف أو التخيير ، على ما يأتى والاقرب فى ذلك أن يقال الأصل عدم التصويب ، والأصل فى كل متحقق دوامه ، إلا ما دل الدليل على مخالفته . والأصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه ، فيبقى فيه على حكم الأصل . غير أنا خالفناه فى تصويب واحد غير معين للاجماع ، ولا إجماع فيما نحن فيه ، فوجب القضاء بنفيه

فان قيل : وإن كان الأصل عدم الدليل المخالف للنفى الأصلى إلا أنه قد وجد ، ودليله من جهة الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والمعقول

أما الكتاب فقوله تعالى فى حق داود وسليمان « وكلا آتينا حكما وعلما » ولو كان أحدهما مخطئا لما كان ما صار إليه حكما لله ، ولا علما

وأما السنة فقوله عليه السلام « أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » ووجه الاحتجاج به أنه عليه السلام ، جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى ، مع اختلافهم في الأحكام نفيا وإثباتا ، كما بيناه قبل . فلو كان فيهم مخطىء ، لما كان الاقتداء به هدى ، بل ضلالة

وأما الاجماع فهو أن الصحابة اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض ، من غير نكير منهم على ذلك ، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام ، ولم ينكر عليهم منكر ولو تصور الخطا في الاجتهاد ، لما ساغ ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الأنكار على مانعي الزكاة ، وكل منكر أنكروه

وأما من جهة المعقول ، فمن سبعة أوجه

الأول : أنه لو كان الحق متعينا في باب الاجتهاد فى كل مسالة لنصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا ، دفعاً للاشكال . وقطعا لحجة المحتج . كما هو المالوف من عادة الشارع في كل ما دعا اليه . ومنه قوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين . لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » وقوله تعالى ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا . ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا » ولو كان عليه دليل قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتاثيم كالمخالف فى العقليات

الثانى أنه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لاحد من العامة تقليد أحد من العلماء الا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده وليس كذلك وحيث خير فى التقليد دل على التساوي بين المجتهدين فان الشرع لا يخير الا في حالة التساوى

الثالث انه لو كان الحق فى جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله بشر المريسى والاصم وحيث لم ينقض دل على التساوى

الرابع انه لو كان الحق فى جهة واحدة ، لما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما أوجبه ظنه

ولا كان مأموراً به ، لأن الشارع لا يأمر بالخطأ . وحيث كان مأموراً باتباعه ، دل على كونه صوابا

الخامس أنه لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المجتهدات بما لا يستقل باثبات أصل الحكم ولا نفيه ، فدل على أن الدليل من الجانبين ماهو خارج عن الترجيح ، فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم ، فكان حقا

السادس أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضى إلى الضيق والحرج ، وهو منفى بقوله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر »

السابع أنه لو كان المجتهد مخطئا ، لما علم كونه مغفورا له ، واللازم ممتنع . وبيان الملازمة أنه لو كان مخطئا ، فلا يخلو : إما أن لا يجوز كونه مخطئا ، او يجوز كونه مخطئا : الأول محال ، فان من قال بالتخطئة لم يعين الخطأ في واحد ، بل أمكن أن يكون قائلا بالنفي أو الاثبات . والثانى فلا يخلو : إما أن يعلم مع تجويز كونه مخطئاً ، أنه قد انتهي في النظر إلى الرتبة التى يغفر له بترك مابعدها ، أو لا يعلم ذلك . الأول محال ، فان المجتهد لا يميز مابين الرتبتين . وإن كان الثانى ، فهو مجوز لترك النظر الذى إذا أخل به بعد النظر الذى انتهى إليه لا يكون مغفوراً له ، وذلك ممتنع مخالف لاجماع الأمة على ثواب كل مجتهد وغفران ماأخل به من النظر

والجواب عن الآية أن غايتها الدلالة على أن كل واحد منهما أوتى حكما وعلما ، وهو نكرة فى سياق الاثبات ، فيخص ، وليس فيه مايدل على أنه أوتى حكما وعلما فيما حكم به . وقد أمكن حمل ذلك علي أنه أوتى حكما وعلما بمعرفة دلالات الأدلة علي مدلولاتها ، وطرق الاستنباط ، فلا يبقى حجة فى غيره

وعن السنة أن الخبر ، وإن كان عاما في الأصحاب والمقتدين بهم ، غير أن مافيه الاقتداء غير عام ، ولا يلزم من العموم في الأشخاص ، العموم في الأحوال وعلى هذا ، فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه السلام ، لا فى الرأي والاجتهاد . وقد عمل به فيه ، فلا يبقى حجة فيما عداه ، ضرورة إطلاقه

وعن الاجماع أنه إنما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة ، لأن المخطئ غير معين ، ومع ذلك ، فهو مأمور باتباع ماأوجبه ظنه ، ومثاب عليه . والذى يجب إنكاره من الخطا ماكان مخطئه معينا ، وهو منهى عنه . وما نحن فيه ليس كذلك

وعن الشبهة الأولى من المعقول : لا نسلم أنه لو كان الحكم فى الواقعة معينا لنصب الله عليه دليلا قاطعا ، إذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه فى كتبنا الكلامية ، وإن سلمنا وجوب رعاية الحكمة ، ولكن لا مانع أن تكون الحكمة طلب الظن بذلك الحكم بناء علي الادلة الظنية ، لا طلب العلم به لنيل ثواب النظر والاجتهاد فان ثوابه لزيادة المشقة فيه أزيد ، على ماقال عليه السلام « ثوابك على قدر نصبك » وان لم تظهر فيه حكمة ، فلا مانع من اختصاصه بحكمة لا يعلمها سوى الرب تعالى

وعن الثانية أنه انما خير العامي في التقليد لمن شاء . لكونه لا يقدر على معرفة الأعلم دون معرفة مأخذ المجتهدين . ووجه الترجيح فيه . وذلك مما يخرجه عن العامية . و يمنعه من جواز الاستفتاء . بل غايه مايقدر على معرفته كون كل واحد منهما عالما أهلا للاجتهاد . ومن هذه الجهة قد استويا فى نظره . فلذلك كان مخيرا حتى انه لو قدر على معرفة الاعلم ولو باخبار العلماء بذلك لم يجزله تقليد غيره

وعن الثالثة أنه انما امتنع نقض ماخالف الصواب لعدم معرفة الصواب من الخطأ

وعن الرابعه أنها منقوضة بما إذا كان فى المسألة نص أو إجماع ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها معين ، ومع ذلك فالمجتهد مأمور باتباع ما أوجبه ظنه

وعن الخامسة أنا وان سلمنا أن الترجيح قديكون بما لايستقل بالحكم ، فلا يمنع ذلك من اعتباره جزء من الدليل . وعلى هذا فالمرجوح لايكون دليلا ، وإن كان دليلا ، لكن لانسلم جواز ترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح فى نفس الأمر

وعن السادسة ان الحرج إنما يلزم من تعيين الحق أن لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعاً . أما إذا كان ذلك مفوضاً إلى ظنونهم واجتهاداتهم ، فلا . كيف ويلزم على ماذكروه ما إذا كان فى المسالة نص أوإجماع ، فان الحكم فيها يكون معينا، وانلزم منه الحرج

وعن السابعة بمنع ماذكروه من الملازمة ، وذلك لأن الكلام إنما هو مفروض فيما إذاعلم المجتهد من نفسه انتهاءه فى الاجتهاد واستفراغ الوسع إلى حد يقطع بانتفاء قدرته على المزيد عليه ، وذلك هو ضابط العلم بكونه مغفورا له ما وراءه

المسألة السادسة

اتفقوا فى الأدلة العقلية المتقابلة بالنفى والاثبات ، على استحالة التعادل بينها . وذلك ، لأن دلالة الدليل العقلى يجب أن يكون مدلولها حاصلا ، فلو تعادل الدليلان فى نفسيهما لزم من ذلك حصول مدلوليهما ، كالدليل الدال على حدوث العالم والدال على قدمه ، ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال

واختلفوا في تعادل الأمارات الظنية .فذهب أحمد بن حنبل والكرخى الى المنع من ذلك ،وذهب القاضى أبو بكر والجبائى وابنه وأكثر الفقهاء الى جوازه، وهو المختار . وذلك لأنه لواستحال تعادل الأمارتين في نفسيهما ، فاما أن يكون ذلك محالا فى ذاته ، أولدليل خارج . الأول ممتنع ، فانا لوقدرنا ذلك ، لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ، وإن كان الدليل من خارج ، عقليا كان أوشرعياً فالأصل عدمه وعلى مدعيه بيانه

فان قيل : اذا قيل بتعادل الأمارتين ، فاما أن يعمل بكل واحدة منهما ، أو باحديهما دون الأخري ، أولايعمل ولا بواحدة منهما . الأول محال ، لما فيه من الجمع بين النقيضين ، والثاني محال لأنه اما أن يعمل بواحدة منهما على طريق التعيين أوالابهام : فان كان على طريق التعيين ، فلا أولوية مع التساوى وان كان على سبيل التخيير ، فهو ممتنع لوجوه ثلاثة

الأول أن الامة مجمعة علي امتناع تخيير المكلفين في مسائل الاجتهاد

الثانى أن التخيير اباحة للفعل والترك ، وهو عمل بامارة الاباحة ، وهو ممتنع . لما سبق

الثالث أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين، وكذلك المفتى للعامى ، بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ، ولعمرو بنقيضه ، وأن يحكم فى يوم بحكم ، وفي الغد بنقيضه ، وذلك محال والثالث أيضاً محال ، لمافيه من الجمع بين النقيضين ، ولان وضع الامارتين يكون عبثاً ، والعبث فى تصرفات الشارع ممتنع . وأيضاً فان الحكم عند الله تعالى في الواقعة لايكون الاواحدا ، على ماسبق تقريره في المسألة المتقدمة ، وهو الذى وقع عليه اختياركم ، فلو تعادلت الامارتان ،لزم من ذلك التضليل والحيرة فى اصابة الحق ، وهو ممتنع على الشارع الحكيم

والجواب عن الشبهة الاولى بمنع الحصر فيما ذكروه ، اذ قد أمكن قسم ثالث ، وهو العمل ، بمجموعهما ، بأن يكونا كالدليل الواحد ، ومقتضاهما الوقف أو التخيير . وان سلمنا امتناع ذلك ، فما المانع من العمل باحداهما على طريق التخيير بان يعمل المكلف بما شاء منهما ان شاء أثبت وان شاء نفى

قولهم : إن الأمة مجمعة على امتناع تخيير المكلف فى مسائل الاجتهاد ـ قلنا : متى اذا ترجح في نظره إحدى الامارتين ، أو إذا تعادلتا ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع ، ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي ، نازلا منزلة ورود التخيير من الشارع بلفظ التخيير ، كما فى خصال الكفارة ، أو كما في التخيير بين إخراج الحقاق ، وبنات اللبون ، عند ما إذا اجتمع فى ماله مائتان من الابل بقوله عليه السلام « فى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقة » فانه إن أخرج أربع حقاق ، فقد عمل بالنص ، وان أخرج خمس بنات لبون ، فقد عمل بالنص

قولهم : ان التخيير إباحة للفعل والترك ، وهو عمل بامارة الاباحة ، وترك الأمارة الوجوب — قلنا . إنما يلزم ذلك أن لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا ، وليس كذلك . وانما هو تخيير في العمل بأحد الحكمين ، مشروطا بقصد العمل بدليله ، كما فى التخيير بين القصر فى السفر والاتمام ، بشرط قصد العمل بدليل الرخصة ، أو دليل الاتمام

قولهم انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين ، والمفتى للعامى ، بين الحكمين المتناقضين ، ليس كذلك ، بل التخيير انما هو للحاكم والمفتى فى العمل باحدى الامارتين عند الحكم والفتوى ، فلا بد من تعين ما اختاره ، دفعا للنزاع بين الخصوم ، وللتحير عن المستفتى . وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه ، فغير ممتنع ، كما لو تغير اجتهاده وكذلك الحكم في يوم وبنقيضه فى الغد ، وانما يمتنع ذلك ان لو كان المحكوم عليه واحدا ، لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح والانتفاع بالملك في وقت ، وتحريمه عليه فى وقت آخر . وان سلمنا امتناع التخيير ، فما المانع من ترك العمل بهما ، والقول بتساقطهما

قولهم انه يلزم منه الجمع بين النقيضين . انما يلزم ذلك أن لو اعتقد نفى الحل والاباحة . وأما اذا لم يعتقد شيئا من ذلك ، فلا

قولهم ان وضع الامارتين يكون عبثا ، فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وقد أبطلناه فى مواضعه . وبتقدير التسليم ، فلا يمتنع استلزام ذلك لحكمة استأثر الله تعالى بالعلم بها دون المخلوقين . كيف وقد أمكن أن تكون الحكمة فيه ايقاف المجتهد عن الجزم بالنفى أو الاثبات

وعن الشبهة الثانية أنا وان سلمنا أن الحكم فى المسألة لا يكون الا واحدا ، ولكن ما المانع من تعادل الامارات

قولهم : يلزم منه التحير والتضليل ، انما يلزم ذلك أن لو كان مكلفا باصابة ما هو الحكم عند الله تعالى ، وليس كذلك . وانما هو مكلف بما أوجبه ظنه ، على ما سبق . فان لم يغلب على ظنه شىء . ضرورة التعادل . كان الواجب التخيير أو التوقف أو التساقط

المسألة السابعة

فيما يصح نسبته من الاقوال الى المجتهد . وما لا يصح

ولا خلاف فى صحة اعتماد الوجوب والتحريم . أو النفي والاثبات معا . فى مسألتين مختلفتين .

كوجوب الصلاة وتحريم الزنا . وفى اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التى لاتقابل بينها في شيء واحد . كالتحريم ووجوب الحد . ونحوه . وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين علي البدل . كالاعتداد بالاطهار والحيض أو فعلين غير متضادين كخصال الكفارة

وأما اعتقاد حكمين متقابلين فى شيء واحد علي سبيل البدل . فقد اختلفوا فيه . وبينا مأخذ القولين فى المسألة المتقدمة . وماهو المختار فى ذلك

وأما ما يقال فى هذه المسألة : للمجتهد الفلانى قولان ، فلا يخلو إما أن يكونا منصوصين في تلك المسألة ، أو أحدهما منصوص عليه والآخر منقول ، فان كان الأول فلا يخلو اما أن يكون التنصيص عليهما في وقتين ، أو فى وقت واحد فان كان ذلك فى وقتين ، فلا يخلو اما أن يكون التاريخ معلوما أو غير معلوم: فان كان الأول ، فالقول الثانى ناسخ للاول ، وهو الذى يجب اسناده اليه ، دون الأول ، لكونه مرجوعا عنه . وان قيل ان الأول قوله ، فليس الا بمعنى أنه كان قولا له ، لا بمعنى انه الان قوله ومعتقده ، وان كان الثانى . فيجب اعتقاد نسبة أحدهما اليه والرجوع عن الآخر . وان لم يكن ذلك معلوما ولا معينا . وعلى هذا . فيمتنع العمل بأحدهما قبل التبيين ، لاحتمال أن يكون ماعمل به هو المرجوع عنه . وهذا . كما اذا وجدنا نصين . وعلمنا أن أحدهما ناسخ للآخر . ولم يتبين لنا الناسخ من المنسوخ . فانه يمتنع العمل بكل واحد منهما لاحتمال أن يكون ماعمل به هو المنسوخ . وكذلك الراوي ، فانه اذا سمع كتابا من الأخبار سوي خبر واحد منه ، وأشكل عليه ماسمعه من غيره ، فانه لايجوز له رواية شيء منه ، لاحتمال أن يكون ذلك ما لم يروه

وأما ان كان التنصيص عليهما فى وقت واحد ، فاما أن ينص على الراجح منهما بأن يقول: « وهذا القول أولى » ، أو يفرع عليه دون الآخر ، فيظهر من ذلك أن قوله وما يجب أن يكون معتقداً له هو الراجح دون المرجوح . وأما أن لا يوجد منه مايدل على الترجيح ، كما نقل عن الشافعى ذلك فى سبع عشرة مسألة ، فلا يخلو اما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لأقوال من تقدم ، فلا تكون أقوالا له . واما أن يكون ذلك بمعنى اعتقاده للقولين ، وهو محال . وذلك لأن دليلى القولين اما أن يكون أحدهما راجحا علي الآخر في نظره ، أوهما متساويان . فان كان الاول فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع . وان كان الثانى ، فاعتقاده للتحريم والاباحة معا . فى شيء واحد من جهة واحدة محال : وان كان معني القولين التخيير بين الحكمين أو التردد والشك ، كتردد الشافعى في التسمية . هل هى آية من أول كل سورة ؟ فذلك مما لا يصح معه نسبة القولين اليه . ولهذا فان من قال بالتخيير بين خصال الكفارة لا يقال ان له فى الكفارة أقوالا . وكذلك من شك فى شيء وتردد فيه . لا يقال : له فيه اقوال. وانما يمكن تصحيح ذلك بأن يحمل قوله (فى المسألة قولان) على انه قد وجد فيها دليلين متعارضين. ولا موجود سواهما . اما نصان . او استصحابان كما اذا اعتق عن كفارته عبداً غائبا منقطع الخبر . فان الأصل بقاء حياته . والأصل بقاء اشتغال الذمة . او أصلان مختلفان . والمسألة مشابهة لكل واحد من الأصلين على السوية . ويمكن ان يقول بكل واحد منهما قائل . فقوله بوجود هذا الاحتمال . وهذا الاحتمال . قولان . لكنه ليس قولا بحكم شرعى

وأما ان كان منصوصا عليه والآخر منقولا فذلك إنما يصتور فى صورتين متناظرتين ، وعند ذلك ، فلا يخلو إما ان يظهر بين الصورتين فارق ، أولا يظهر . فان ظهر بينهما فارق ، فالنقل يكون ممتنعا . وإن لم يظهر بينهما فارق وكان الامام قد نص على حكم الصورتين ، فلا يخلو إما أن يكون قد نص

عليهما في وقتين ، أو فى وقت واحد

فان كان في وقتين . فاما أن يكون التاريخ معلوما ، أو غير معلوم ، فان كان معلوما ، فتنصيصه على الحكم الأخير ، يستلزم ثبوت مثله فى الصورة المنصوص عليها ، أولا ، ضرورة عدم الفرق ويلزم من ذلك رجوعه عن الحكم المنصوص عليه أولا : وان لم يكن التاريخ معلوما فيجب اعتقاد اشتراك الصورتين في أحد الحكمين ، وهو ما نص عليه آخرا ، وان لم يكن معلوما بعينه وعلى هذا ، فلا يمكن العمل باحدهما على سبيل التعيين لجواز أن يكون هو المرجوع عنه ، كما اسلفناه ، وأما إن نص على حكمي الصورتين فى وقت واحد ، فهو كما لو نص عليهما في صورة واحدة ، وقد عرف ما فيه

المسألة الثامنة

اتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم ، فانه لو جاز نقض حكمه أما بتغير اجتهاده ، أو بحكم حاكم آخر ، لأمكن نقض الحكم بالنقض و نقض نقض النقض الى غير النهاية . ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام ، وعدم الوثوق بحكم الحاكم ، وهو خلاف المصلحة التى نصب الحاكم لها . وانما يمكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع ، من نص أو إجماع أو قياس جلي ، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو كان قد قطع فيه بنفى الفارق بين الاصل والفرع كما سبق تحقيقه : ولو كان حكمه مخالفا لدليل ظني من نص أو غيره ، فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما فى الرتبة ولو حكم على خلاف اجتهاده ، مقلدا لمجتهد آخر . فقد اتفقوا على امتناعه وابطال حكمه ، ولو كان الحاكم مقلدا لأمام ، وحكم بحكم يخالف مذهب إمامه ، فان قضينا بصحة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد فى زماننا ، فنقض حكمه مبنى على الخلاف في انه هل يجوز له تقليد غير إمامه ؟ فان منعنا من ذلك ، نقض ، وإلا فلا وأما المجتهد إذا أداه اجتهاده الى حكم في حق نفسه ، كتجويز نكاح لمرأة بلاولى . ثم تغير اجتهاده ، فاما أن يتصل بذلك حكم حاكم آخر أولا يتصل . فان كان الاول لم ينقض الاجتهاد السابق ، نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته وان كان الثانى ، لزمه مفارقة الزوجة ، وإلا كان مستديما لحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ، وهو خلاف الاجماع . وأما إن كان قد افتى بذلك لغيره ، وعمل ذلك الغير بفتواه . ثم تغير اجتهاده ، فقد اختلفوا فى أن المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة ، لتغير اجتهاد مفتيه : والحق وجوبه ، كما لو قلد من ليس له اهلية الاجتهاد فى القبلة ، من هو من اهل الاجتهاد فيها ، ثم تغير اجتهاده الى جهة اخرى فى اثناء صلاة المقلد له ، فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى كما لو تغير اجتهاده هو فى نفسه

المسألة التاسعة

المكلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بتمامها في مسالة من المسائل ، فاذا اجتهد فيها ، وادى اجتهاده الى حكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فى خلاف ما اوجبه ظنه ، وترك ظنه

وان لم يكن قد اجتهد فيها ، فقد اختلفوا فيه . فقال أبو على الجبائى . الأولى له أن يجتهد ، وان لم يجتهد وترك الأولى ، جاز له تقليد الواحد من الصحابة ، إذا كان مترجحا في نظره على غيره ممن

خالفه ، وإن استووا فى نظره يخير فى تقليد من شاء منهم ، ولا يجوز له تقليد من عداهم . وبه قال الشافعى فى رسالته القديمة . ومن الناس من قال : يجوز له تقليد الواحد من الصحابة أو التابعين ، دون من عداهم ، قال محمد بن الحسن : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ، ولا يقلد من هو مثله أو دونه وسواء كان من الصحابة أو غيرهم ، وقال ابن سريج : يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد . وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثورى يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا . وعن أبى حنيفة فى ذلك روايتان . وقال بعض أهل العراق : يجوز تقليد العالم فيما يفتى به ، وفيما يخصه . ومنهم من قال بجواز ذلك فيما يخصه دون ما يفتى به . ومن هؤلاء من خصص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد . وذهب القاضى أبو بكر وأكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم للعالم - سواء كان أعلم منه ، أو لم يكن . وهو المختار

إلا أن القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والتنبيه على ضعفها ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار

الحجة الأولى أن من له أهلية الاجتهاد متمكن من الاجتهاد ، فلا يجوز مع ذلك مصيره الى قول غيره ، كما فى العقليات

الثانية أنه لو كان قد اجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام ، لم يجز له تقليد غيره ، وترك ما أدى اليه اجتهاده فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لامكان أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف رأي من قلده

الثالثة أنه لو جاز لغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابة من المجتهدين تقليد البعض ، ولو جاز ذلك ، لما كان لمناظراتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى

الرابعة أن الصحابة كانت تترك ما رأته باجتهادها لما تسمعه من الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم فكان عمل غيرهم بالخبر وترك العمل برأيهم ، أولى

ولقائل أن يقول على الحجة الاولى : انما لم يجز التقليد فى العقليات ، ضرورة أن المطلوب فيها هو العلم ، وهذا غير حاصل بالتقليد ، بخلاف مسائل الاجتهاد ، فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا

وعلى الثانية أنه إذا اجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام ، فوثوقه به أتم من وثوقه بما يقلد فيه الغير ، لأنه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد الغير ، يحتمل أن لا يكون الغير صادقا فيما أخبر به عن اجتهاده والمجتهد لا يكابر نفسه فيما أدي إليه اجتهاده . وقبل أن يجتهد لم يحصل له الوثوق بحكمها . فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه

وعلى الثالثة أن من المخالفين في هذه المسألة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض ، إذا كان المقلد أعلم كما سبق ، فى تفصيل المذاهب في أول المسألة . وبتقدير التسليم . فلا يخفى أن الوثوق باجتهاد الصحابى لمشاهدة الوحى والتنزيل . ومعرفة التأويل . والاطلاع على أحوال النبي . صلى الله عليه وسلم وزيادة اختصاص الصحابة بالتشدد في البحث عن قواعد الدين . وتاسيس الشريعة . وعدم تسامحهم فيها . أشد من غيرهم . على ما قال عليه السلام « خير القرون القرن الذى أنا فيه » أتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابى . ومامثل هذا التفاوت فغير واقع بين الصحابة . وعلى هذا . فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابى للصحابى . تقليد الصحابى للصحابى

وعن الرابعة أن الخبر لا يخلو إما أن يكون صريحا فى منافضة مذهب الصحابى ، أولا يكون صريحا ، بل دلالته على ذلك ظنية اجتهادية : فان كان الأول ، فلا خفاء في امتناع تقليد الصحابى معه ، كما يمتنع على الصحابى العمل برأيه مع ذلك الخبر . وإن كان الثانى ، فلا نسلم أنه يجب على الصحابى الرجوع اليه مع استمراره على اعتقاد ما رآه أولا وترجيح ما أداه اليه اجتهاده على ذلك الخبر . وعلى ذلك ، فلا يمتنع تقليد الصحابى مع وجود ذلك الخبر

والمعتمد في المسألة أن يقال : القول بجواز التقليد حكم شرعى ، ولا بد له من دليل ، والأصل عدم ذلك الدليل ، فمن ادعاه يحتاج الى بيانه ، ولا يلزم من جواز ذلك فى حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من الحكم ، جواز ذلك فى حق من له أهلية التوصل الى الحكم ، وهو قادر عليه ، ووثوقه به أتم مما هو مقلد فيه ، لما سبق

فان قيل : دليل جواز التقليد فى حق من لم يجتهد ، وإن كانت له أهلية الاجتهاد ، الكتاب والسنة ، والاجماع ، والمعقول

أما الكتاب فقوله تعالي « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » أمر بالسؤال ، وأدني درجاته جواز اتباع المسئول واعتقاد قوله ، وليس المراد به من لم يعلم شيئا أصلا ، بل من لم يعلم تلك المسألة ومن لم يجتهد فى المسألة ، وإن كانت له أهلية الاجتهاد فيها ، غير عالم بها ، فكان داخلا تحت عموم الآية . وأيضا قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » والمراد (بأولى الأمر) العلماء ، أمر غير العالم بطاعة العالم ، وأدنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه

وأما السنة ، فقوله عليه السلام «أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » وقوله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وقوله عليه السلام « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر »

وأما الاجماع ، فهو أن عمر رجع الى قول على ، رضي الله عنه ، والى قول معاذ ، وبايع عبدالرحمن ابن عوف عثمان على اتباع سنة الشيخين أبى بكر وعمر ، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة ، مع أن المقلد كان أهلا للاجتهاد ، فصار ذلك إجماعا

وأما المعقول ، فهو أنه لا يقدر باجتهاده على غير الظن واتباع المجتهد فيما ذهب اليه ، مفيد للظن والظن معمول به فى الشرعيات ، على ما سبق تقريره ، فكان اتباعه فيه جائزا

والجواب عن الآية الأولى أن المراد بأهل الذكر أهل العلم ، أى المتمكن من تحصيل العلم باهليته فيما يسال عنه ، لا من العلم بالمسألة المسئول عنها حاضر عتيد لديه . فان أهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء ، لا من حصل له ذلك الشيء . والأصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه . وعلى هذا ، فتختص الآية بسؤال من ليس من أهل العلم ، كالعامى ، لمن هو أهل له . وما نحن فيه فهو من أهل العلم بالتفسير المذكور ، فلا يكون داخلا تحت الآية ، لأن الآية لا دلالة لها على أمر أهل العلم بسؤال أهل العلم ، فانه ليس السائل أولى بذلك من المسئول

وعن الآية الثانية أن المراد (بأولى الأمر) الولاة بالنسبة الى الرعية ، والمجتهدين بالنسبة الى العوام ، بدليل أنه أوجب الطاعة لهم . واتباع المجتهد للمجتهد ، وإن جاز عند الخصوم ، فغير واجب بالاجماع ، فلا يكون داخلا تحت عموم الآية

وعن السنة ما سبق فى مسالة مذهب الصحابى هل هو حجة أو لا ؟

وعن الاجماع : أما عمر فانه لم يكن مقلداً لعلي ولمعاذ فيما ذهبا اليه ، بل لانه اطلع من قوليهما على دليل أوجب رجوعه اليه

وأما قصة عبد الرحمن بن عوف ، فقد سبق جوابها فى المسائل المتقدمة

وعن المعقول أنه لواجتهد وأداه اجتهاده إلى حكم ، لم يجز له تقليد غيره فى خلاف ما أدى اليه اجتهاده اجماعاً ، فلوجاز له التقليد مع عدم الاجتهاد ، لكان ذلك بدلا عن اجتهاده ، والبدل دون المبدل ، والاصل أن لايجوز العدول إلى البدل مع إمكان تحصيل المبدل ، مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده اللهم الا أن يرد نص بالتخيير يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل ، أونص بأنه بدل عند العدم لاعند الوجود ، كما فى بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء ابن لبون ، ولا يمتنع ذلك عند عدمها . والاصل عدم ذلك النص ، كيف وان ماذكروه معارض بقوله تعالى « فاعتبروا ياأولى الابصار » وقوله تعالى « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله » وقوله تعالى « واتبعوا ماانزل اليكم من ربكم » وقوله تعالى « ولاتقف مالبس لك به علم وبقوله عليه السلام (اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له) وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاختيار ، وترك العمل بحكم الله ورسوله ، وترك ماأنزل ، واقتفاء مالبس له به علم ، وترك الاجتهاد المأموريه وهو خلاف ظاهر النص . واذا تعارضت الادلة ، سلم لنا ماذكرناه أولا

المسالة العاشرة

اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد . احكم ، فانك لاتحكم الا بالصواب

فأجاز ذلك قوم ، لكن اختلفوا : فقال موسي بن عمران بجواز ذلك مطلقاً ، للنبي وغيره من العلماء . وقال أبو على الجبائى بجواز ذلك للنبي خاصة ، فى أحد قوليه . وقد نقل عن الشافعى فى « كتاب الرسالة » مايدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون

والمختار جوازه دون وقوعه ، لكن لابد من الاشارة الى حجج عول عليها المجوزون ، بعضها يدل على الجواز ، وبعضها يدل على الوقوع ، والتنبيه على ضعفها كالجارى من عادتنا ، ثم نذكر بعد ذلك ماهو المعتمد في هذه المسألة

وقد احتجوا بالنص ، والاجماع ، والمعقول

أما النص فمن جهة الكتاب والسنة

أما الكتاب فقوله تعالى « كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الاماحرم اسرائيل على نفسه » أضاف التحريم اليه ، فدل على كونه مفوضا اليه ، وأما السنة فمن وجوه

منها ماروى عن النبي عليه السلام ، أنه لما قال فى مكة « لايختلى خلاها ولايعضد شجرها » قال له العباس الا الاذخر فقال النبي عليه السلام (الاالاذخر) ومعلوم ان ذلك لم يكن الامن تلقاء نفسه ، لعلمنا بان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ولولا أن الحكم مفوض اليه ، لما ساغ ذلك

ومنها قوله عليه السلام (لولاأن أشق على أمتى ، لأمرتهم بالسواك عندكل صلاة

ومنها قوله عليه السلام (عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق)

ومنها ماروى أنه لما قيل له أحجنا هذا لعامنا ، أم للأبد ؟ فقال (بل للابد ولوقلت نعم لوجب) أضاف الوجوب والعفو الى أمره وفعله ، ولولا أنه مفوض الى اختياره ، لما جاز

ومنها ماروى عنه ، عليه السلام ، أنه أمر مناديا يوم فتح مكة (أن اقتلوا ابن حبابة وابن أبى سرح

ولو كانا متعلقين بأستار الكعبة) ثم عفا عن ابن أبي سرح بشفاعة عثمان ، ولو كان قد أمر بقتله بوحي ، لما خالفه بشفاعة عثمان

ومنها ماروى عنه عليه السلام ، أنه لما قتل النضر ابن الحارث ، جاءته بنت النضر ، فانشدته

ماكان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام (أما انى لو كنت سمعت شعرها ماقتلته) ولو كان قتله بأمر من الله ، لما خالفه ، وان سمع شعرها

ومنها ماروى عنه عليه السلام ، أنه لما قيل له ان ماعزاً رجم ، فقال (لو كنتم تركتموه حتى أنظر فى أمره) وذلك يدل على أن حكم الرجم كان مفوضا الى رأيه

ومنها قوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها ، وعن لحوم الاضاحي ، ألا فانتفعوا بها) وذلك يدل على تفويض الحل والحرمة في ذلك اليه

وأما الاجماع فما نقل عن آحاد الصحابة فيما حكم به (ان كان صواباً فمن الله ورسوله ، وان كان خطأ . فمنى ومن الشيطان) أضاف الحكم الى نفسه . ولم ينكر عليه منكر . فصار ذلك اجماعا ومن ذلك ماشاع وذاع من رجوع آحاد الصحابة عما حكم به أولا . من غير نكير عليه . ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه . بل عن دليل من الشارع . لما شاع ذلك منه ، ولما جاز تطابق الصحابة على عدم الانكار عليه

وأما المعقول فمن وجوه

الاول أنه اذا جاز تفويض الشارع الى المكلف اختيار واحدة من خصال الكفارة جاز مثله فى الاحكام

الثانى أنه إذا جاز أن يفوض الى العامى العمل بما شاء من فتوى أى المجتهدين شاء من غير دليل جاز مثله فى الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهدين

الثالث أنه اذا جاز الحكم بالامارة الظنية مع جواز الخطا فيها عن الصواب . جاز الحكم بما يختاره المجتهد من غير دليل . وان جاز عدوله عن جهة الصواب

ولقائل أن يجيب عن الآية : بأن اسرائيل لم يكن من جملة بنيه حتى يكون داخلا فى عموم الآية وعند ذلك فيحتمل أن اسرائيل حرم ماحرم على نفسه بالاجتهاد . مستندا الى دليل ظني . لانه عن غير دليل

وعن الخبر الاول أنه قد قيل ان الاذخر ليس من الخلا . فلا يكون داخلا فيما حرم . وعلى هذا فاباحته تكون بناء على استصحاب الحال . والاستثناء من العباس والنبي عليه السلام . كان تاكيدا . وبتقدير أن يكون مستثنى حقيقة مما حرم بطريق التأسيس . لكن من المحتمل أن يكون ذلك بوحي سابق وهو الاولى لقوله تعالى في حق رسوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) أما أن يكون ذلك من تلقاء نفسه من غير دليل . فلا

وعن الخبر الثانى أنه من الجائز أن الوحى نزل بتخييره فى أمرهم بالسواك الشاق عند كل صلاة وعدم أمرهم بذلك . لا أن أمره لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه . ويجب اعتقاد ذلك لما سبق فى الآية

وعن الخبر الثالث أنه انما أضاف العفو الى نفسه . بمعنى أنه لم يأخذ صدقة الخيل والرقيق منهم .

لا بمعني أنه المسقط لها ، ودليله ماسبق فى الآية

وعن الخبر الرابع أن قوله « ولوقلت نعم لوجب » لايدل على أن الوجوب مستند الى قوله « نعم » من تلقاء نفسه ، بل لانه لايقول مايقول إلا بوحى ، لماسبق فى الآية

وعن الخامس أنه يجوز ان يكون قد أبيح القتل وتركه بالوحى بدليل ماسبق في الآية . وهو الجواب عن قصة النضر بن الحارث وماعز

وعن الخبر الاخير أنه انما نهى ، وأباح بعد النهى ، بطريق الوحي ، لا أن ذلك من تلقاء نفسه

وعن الاجماع : أما اضافة الخطأ الى أنفسهم ، فلا يدل علي أن من حكم منهم انه حكم من غير دليل ، بل يمكن أن يكون حكمه بناء على ماظنه دليلا ، وهو مخطىء فيه ولو كان ذلك عن اختيار قد أبيح لهم العمل به لما شكوا فى كونه صوابا

وأما رجوع آحاد الصحابة عما حكم به الى غيره ، فانما كان ذلك لظهور الخطأ له فيما ظنه دليلا على الحكم أولا ، وقد سوغ . الحكم به . أما أن يكون ذلك من غير دليل ، فلا

وعن الوجه الاول من المعقول أنه لايلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد ، جواز ذلك في الاحكام الشرعية ، بدليل أن العامي له أن يتخير في خصال الكفارة : ومن قال بجواز التخيير فى الاحكام الشرعية ، لم يقض بجوازه لغير المجتهد ، ولو وقع التساوى بين الصورتين ، لجاز ذلك للعامي وهو ممتنع بالاجماع

وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثانى

وعن الوجه الثالث أنه لايلزم من جواز العمل بالامارة مع كونها مفيدة للظن ، العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم

والمعتمد فى المسألة أن يقال : لوامتنع ذلك ، إما أن يمتنع لذاته ، أو لمانع من خارج ، الاول محال فانا إذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال فى العقل وإن كان لمانع من خارج فالاصل عدمه ، وعلى من يدعيه بيانه

فان قيل . يمتنع ذلك لأن البارى تعالى إنما شرع الشرائع لمصالح العباد ، فلو فوض ذلك الى اختيار العبد ، فاختيار العبد متردد بين ان يكون مصلحة ، وبين أن يكون مفسدة ، فلا نأمن من اختياره للمفسدة ، وذلك خلاف ماوضعت له الشريعة

والجواب عن هذا الاشكال أنه مبني على رعاية المصلحة في أفعال الله تعالى ، وقد ابطلناه فى موضعه وإن سلمنا اعتبار ذلك في أفعاله تعالى ، ولكن قد أمنا فى ذلك من اختيار المفسدة لقول الله (١) « اختر فانك لاتختار الا الصواب »

فان قيل . يمتنع على الشارع قول ذلك ، لاستحالة استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد ، كما لايجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ، ثم لوجاز ذلك فى حق المجتهد ، لجاز مثله في حق العامي ، وليس كذلك

قلنا : دليل جواز ذلك من الشارع ، انا لو قدرنا وروده منه ، لم يلزم عنه لذاته محال

قولهم انه لايتفق اختيار الصلاح فى الافعال الكثيرة — قلنا . متى إذا أخبر الصادق بذلك ، أو

(١) هكذا في النسخ التى بأيدينا وعبارة مختصر هذا الكتاب المؤلف هكذا (حيث أخبر الشارع المعصوم أنه لايختار الا مافيه المصلحة) وهى صواب

اذا لم يخبر؟ الاول ممنوع . والثانى مسلم . وعلى هذا ، فلو قال للعامى مثل ذلك ، كان جائزا عقلا. ثم وان سلمنا أنه لا يتفق اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة لكن متى إذا كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار ، أو إذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار ؟ الاول مسلم ، والثانى ممنوع

فان قيل . فيلزم من ذلك الاباحة واسقاط التكليف — قلنا: ليس كذلك ، بل هو ايجاب التخيير وايجاب التخيير تكليف ، لانه اباحة وإسقاط للتكليف

فان قيل إنما يحسن ايجاب ما يمكن الخلو منه ويمتنع خلو من الفعل والترك فلا يحسن ايجابه . قلنا هذا وان استمر فى ايجاب الفعل وتركه ، فلا يستمر فى التخيير بين الاحكام التى يتصور الخلو منها ، كالتخيير بين أن يكون الفعل محرما أو واجبا وذلك بان يقال له اختر اما التحريم واما الوجوب وأيهما اخترت ، فلا تختر الا ما المصلحة فيه : ولا يخفى جواز الخلو منهما بالاباحة . وان سلمنا أن المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار ، وانه يمتنع اختيار المصلحة فى الافعال الكثيرة ولكن ما المانع من ذلك فى الافعال القليلة ؟

فان قيل : انه إما أن يكون قد أوجب عليه اختيار ما المصلحة فيه ، أو خيره بين المصلحة والمفسدة ، فان كان الاول ، فقد كلفه مالا يطاق ، حيث أوجب عليه اختيار المصلحة من غير دليل ، وان كان الثانى ، فهو محال على الشارع ، لما فيه من الاذن منه فى فعل المفسدة ، وهو خارج عن العدل

قلنا ان أوجب عليه اختيار المصلحة ، وإن كان تكليفا بما لا يطاق ، فهو جائز على ما سبق تقريره وان خيره بين أمرين ، فلا يمتنع ذلك ، كما أنه يوجب عليه الحكم بما أوجبه ظنه من الامارة الظنية ، وان كان مخطئا مرتكبا للمفسدة ، كما تقرر قبل . واذا جاز إيجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به جاز التخيير بين المصلحة والمفسدة ، مع عدم علم المكلف بذلك

المسألة الحادية عشر

القائلون بجواز الاجتهاد للنبي عليه السلام ، اختلفوا في جواز الخطأ عليه فى اجتهاده

فذهب بعض أصحابنا الى المنع من ذلك . وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائى وجماعة من المعتزلة الى جوازه ، لكن بشرط أن لا يقر عليه ، وهو المختار ، ودليله المنقول والمعقول

أما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة

أما الكتاب فقوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين » وذلك يدل على خطئه في إذنه لهم . وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الارض » الى قوله تعالى « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » حتى قال النبي عليه السلام « لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه الا عمر » لانه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة ، وذلك دليل على خطئه في المفاداة . وقوله تعالى « إنما أنا بشر مثلكم » أثبت المماثلة بينه وبين غيره ، وقد جاز الخطأ على غيره ، فكان جائزا عليه ، لان ما جاز على أحد المثلين يكون جائزا على الاخر

وأما السنة فما روي عن النبي عليه السلام ، أنه قال « انما أحكم بالظاهر ، وانكم لتختصمون الى ، ولعل أحدكم ألحن بحجته من بعض ، فمن قضيت له بشيء من مال أخيه ، فلا يأخذه ، فانما أقطع له

قطعة من النار » وذلك يدل على أنه قد يقضى بما لايكون حقا في نفس الامر . وأيضا ماروى عنه ، عليه السلام ، أنه قال « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فاذا نسيت فذكرونى »

وأيضا ما اشتهر عنه عليه السلام ، من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين فى الرباعية في قصة ذى اليدين ، وقول ذي اليدين « أقصرت الصلاة أم سهوت » فقال النبي عليه السلام : أحق مايقول ذو اليدين ؟ فقالوا . نعم

وأما المعقول فانه لو امتنع وقوع الخطا منه في اجتهاده ، فاما ان يكون ذلك لذاته ، أو لامر من خارج . لاجائز ان يقال بالاول ، فانا لوفرضناه ، لم يلزم عنه المحال لذاته عقلا . وان كان لامر خارج ، فالاصل عدمه ، وعلي مدعيه بيانه

فان قيل : ماذكرتموه معارض من ثلاثة اوجه

الاول أنا قد أمرنا باتباع حكمه ، على ماقال تعالى « فـلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما » فلو جاز عليه الخطأ في حكمه . لـكنا . قد أمرنا باتباع الخطأ ، والشارع لايأمر بالخطا

الثانى أن الأمة اذا أجمعت على حكم مجتهد فيه ، كان إجماعهم معصوما عن الخطأ ، كما سبق بيانه . ولوجاز علي النبي الخطأ فى اجتهاده ، لكانت الأمة أعلى رتبة منه ، وذلك محال

الثالث أن المقصود من البعثة وإظهار المعجزة اتباع النبي عليه السلام ، فى الاحكام الشرعية ، إقامة لمصالح الخلق ، فلو جاز عليه الخطأ فى حكمه ، لأوجب ذلك التردد فى قوله والشك في حكمه ، وذلك مما يخل بمقصود البعثة . وهو محال

والجواب عن الاشكال الأول أنه يلزم على مذكروه أمر الشارع للعامى باتباع قول المفتى مع جواز خطئه . فما هو جواب لهم فى صورة الالزام ، جواب لنا فى محل النزاع

وعن الاشكال الثانى أن من الناس من منع من تصور انعقاد الاجماع عن الاجتهاد ، فضلا عن وقوعه وامتناع الخطأ فيه . ومنهم من جوزه . وجوز مع ذلك مخالفته لامكان الخطأ فيه . كما سبق ذكره في مسائل الاجماع . وبتقدير التسليم لانعقاد الاجماع عن الاجتهاد ، وامتناع الخطأ فيه . فلا مانع منه ، ولا يلزم من ذلك علو رتبة الامة علي رتبة النبي عليه السلام ، مع اختصاصه بالرسالة ، وكون عصمة الاجماع مستفادة من قوله ، وأنه الشارع المتبع ، وأهل الاجماع متبعون له ، ومأمورون بأوامره ، ومنهيون بنواهيه . ولا كذلك بالعكس

وعن الثالث أن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله تعالى أوامره ونواهيه . والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى ، وذلك مما لايتصور خطؤه فيه بالاجماع . ولا كذلك مايحكم به عن اجتهاده ، فانه لايقول ما يقوله فيه عن وحي ، ولا بطريق التبليغ ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين ، فتطرق الخطأ اليه فى ذلك لايوجب الاخلال بمعنى البعثة والرسالة

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا فى النافى ، هل عليه دليل أولا؟

منهم من قال : لادليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية

ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين ، ومنهم من أوجبه عليه فى القضايا العقلية ، دون الشرعية

والمختار انما هو التفصيل . وهو أن النافى اما أن يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه ، أو مدعيا للعلم ، أو الظن بالنفى : فان كان الاول ، فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ، ولا يلزمه ذلك ، كما لا يطالب على دعواه : أنى لست أجد ألما . ولا جوعا . ولا حراً . ولا برداً . إلى غير ذلك . وان كان الثاني . فلا يخلو اما أن يدعى العلم بنفى ما نفاه ضرورة . أولا بطريق الضرورة : فان كان الاول . فلا دليل عليه أيضا . لانه ان كان صادقا فى دعوى الضرورة . فالضرورى لا يطالب بالدليل عليه . وان لم يكن صادقا فى دعواه الضرورة . فلا يطالب بالدليل عليه أيضا . فانه ما ادعى حصوله له عن نظر . ويكفى المنع فى انقطاعه . حيث أنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعي له . وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة . فلا يخلو اما أن لا يكون قد حصل له بطريق مفض اليه أو يكون بطريق مفض اليه لا جائز أن يقال بالاول . لان حصول علم غير ضرورى من غير طريق يفضى اليه محال . وان كان الثانى ، فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه . والا كان قد كتم علما نافعا مست الحاجة الى اظهاره . ودخل تحت قوله عليه السلام « من كتم علما نافعا فقد تبوأ مقعده من النار » ولا نه لا فرق في ذلك في دعوى الاثبات والنفى . وقد وجب على مدعى الاثبات ذكر الدليل . فكذلك فى دعوى النفى . كيف وان الاجماع منعقد على أن من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه أنه يجب عليه اقامة الدليل . وان كان حاصل دعوى الوحدانية نفي الشريك . وحاصل دعوي القدم نفي الحدوث والاولية . ولهذا . نبه الله تعالى على نفى آلهة غير الله على الدليل فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله . لفسدتا) الآية

فان قيل : فماذا تقولون فيما إذا ادعى رجل أنه نبي ، ولم تقم على دعواه بينة ، هل يلزم المنكرين لنبوته إقامة الدليل على أنه ليس بنبي ، أولا يلزم : وكذلك من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال ، أو المدعي عليه بحق ، اذا أنكر ما ادعى عليه به ، هل يلزمه اقامة الدليل على ما نفاه أولا ؟ ان قلتم بالاول ، فهو خلاف الاجماع ، وان قلتم بالثانى مع كونه نافيا في قضية غير ضرورية ، فقد سلمتم محل النزاع

قلنا : النفى فى جميع هذه الصور لم يخل عن دليل يدل علي النفى . غير أنه قد يكتفى بظهوره عن ذكره ، وهو البقاء علي النفى الاصلى ، واستصحاب الحال مع عدم القاطع له ، وهو ما يدل على النبوة ، وما يدل على وجوب صلاة سادسة ، وعلى وجوب صوم شوال ، وشغل الذمة

واذا قيل ان النافى عليه دليل ، فالدليل المساعد فى ذلك اما نص وارد من الشارع يدل علي النفى ، أو اجماع من الامة ، واما التمسك باستصحاب النفي الاصلي ، وعدم الدليل المغير القاطع ، وإما الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم

وهل يمكن الاستدلال على النفى بالقياس الشرعى ؟ اختلفوا فيه ، بناء على الاختلاف فى جواز تخصيص العلة ، ولا فرق فى ذلك بين قياس العلة ، والدلالة ، والقياس فى معني الأصل

الباب الثانى

في التقليد ، والمفتى ، والمستفتى ، وما فيه الاستفتاء
وما يتشعب عن ذلك من المسائل

أما (التقليد) فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة ، وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة

وجعلها

وجعلها فى عنقه ، وذلك كالأخذ بقول العامى ، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله . وعلى هذا ، فالرجوع الى قول النبي عليه السلام ، والى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين ، ورجوع العامى الى قول المفتى ، وكذلك عمل القاضى بقول العدول ، لا يكون تقليدا ، لعدم عروه عن الحجة الملزمة

أما فى قبول قول الرسول ، فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ، ووجوب قبول قول الاجماع قول الرسول ، ووجوب قبول قول المفتى والشاهدين ، الاجماع علي ذلك ، وإن سمى ذلك تقليداً بعرف الاستعمال ، فلا مشاحة في اللفظ

وأما (المفتى) فلا بد وأن يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما يكون كذلك بأن يكون عارفا بالادلة العقلية ، كأدلة حدوث العالم ، وأن له صانعاً ، وأنه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال ، منزه عن صفات النقص والخلل ، وأنه أرسل محمداً صلي الله عليه وسلم وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته ، وتبليغه للأحكام الشرعية ، وأن يكون مع ذلك عارفا بالأدلة السمعية وأنواعها ، واختلاف مراتبها فى جهات دلالاتها ، والناسخ والمنسوخ منها ، والمتعارضات ، وجهات الترجيح فيها ، وكيفية استثمار الأحكام منها ، على ما سبق تعريفه ، وأن يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية ، ويستحب له أن يكون قاصداً للارشاد وهداية العامة الى معرفة الأحكام الشرعية ، لا بجهة الرياء والسمعة ، متصفا بالسكينة والوقار ، ليرغب المستمع في قبول ما يقول ، كافا نفسه عما فى أيدى الناس ، حذرا من التنفير عنه

وأما (المستفتى) فلا يخلو إما أن يكون عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد ، أو لم يكن كذلك : فان كان الاول قد اجتهد فى المسألة وأداه اجتهاده الى حكم من الاحكام ، فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره فى خلاف ما أداه اليه اجتهاده ، وان لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما أدى اليه اجتهاده وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل ، وما هو المختار . وان لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يخلو إما أن يكون عاميا صرفا ، لم يحصل له شيء من العلوم التى يترقي بها الى رتبة الاجتهاد ، أو انه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة فى رتبة الاجتهاد : فان كان الأول ، فقد اختلف فى جواز اتباعه لقول المفتى ، والصحيح أن وظيفة اتباع قول المفتى على ما يأتى . وان كان الثانى ، فقد تردد أيضا فيه ، والصحيح أن حكمه حكم العامى

وأما ما فيه (الاستفتاء) فلا يخلو إما أن يكون من القضايا العلمية ، أو الظنية الاجتهادية : فان كان الاول ، فقد اختلف أيضا فى جواز اتباع قول الغير فيه ، والحق امتناعه ، كما يأتى . وان كان الثانى ، فهو المخصوص بجواز الاستفتاء عنه ووجوب اتباع قول المفتى

وإذ أتينا على ما حققناه فلنرجع إلى المسائل المتشعبة عنه وهي ثمان

المسألة الاولى

اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد فى وجود الله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما لا يجوز عليه . وما يجب له ، وما يستحيل عليه

فذهب عبيد الله بن الحسن العنبرى والحشوية والتعليمية إلى جوازه . وربما قال بعضهم انه الواجب على المكلف ، وان النظر فى ذلك والاجتهاد فيه حرام

وذهب الباقون إلى المنع منه ، وهو المختار لوجوه

الاول أن النظر واجب ، وفى التقليد ترك الواجب ، فلا يجوز . ودليل وجوبه أنه لما نزل قوله تعالى « ان فى خلق السموات والارض » الآية ، قال عليه السلام « ويل لمن لاكها بين لحييه ، ولم يتفكر فيها » توعد على ترك النظر والتفكر فيها ، فدل على وجوبه

الثانى أن الاجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما لا يجوز ، فالتقليد إما أن يقال إنه محصل للمعرفة ، أو غير محصل لها : القول بانه محصل للمعرفة ممتنع لوجوه . الاول أن المفتى بذلك غير معصوم ، ومن لا يكون معصوماً ، لا يكون خبره واجب الصدق ، وما لا يكون واجب الصدق ، فخبره لا يفيد العلم . الثانى أنه لو كان التقليد يفيد العلم ، لكان العلم حاصلا لمن قلد في حدوث العالم ، ولمن قلد فى قدمه ، وهو محال . لافضائه إلى الجمع بين كون العالم حادثا وقديما . الثالث أنه لو كان التقليد مفيدا للعلم . فالعلم بذلك إما أن يكون ضروريا . أو نظريا : لاجائز أن يكون ضروريا . والا لما خالف فيه أكثر العقلاء ولأنه لو خلا الانسان ودواعى نفسه من مبدإ نشئه لم يجد ذلك من نفسه أصلا . والاصل عدم الدليل المفضي اليه . فمن ادعاه لا بد له من بيانه

الوجه الثالث من الوجوه الاول أن التقليد مذموم شرعا . فلا يكون جائزاً . غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامى للمجتهد . وفيما ذكرناه من الصور فيما سبق . لقيام الدليل على ذلك . والاصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه . فنبقي على مقتضى الاصل . وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية عن قوم « انا وجدنا آباءنا على أمة . وانا على آثارهم مقتدون » ذكر ذلك فى معرض الذم لهم

فان قيل : ما ذكرتموه معارض من وجوه : الاول أن النظر غير واجب لوجوه

الاول أنه منهى عنه . ودليل النهى عنه الكتاب والسنة :

أما الكتاب فقوله تعالى « ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا » والنظر يفضى الى فتح باب الجدال . فكان منهيا عنه

وأما السنة فما روي عن النبي عليه السلام ، أنه نهي الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسألة القدر . وقال « انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا » وقال عليه السلام « عليكم بدين العجائز » وهو ترك النظر ، ولو كان النظر واجباً لما كان منهياً عنه

الثانى أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة الخوض والنظر فى المسائل الكلامية مطلقاً . ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر فى المسائل الفقهية . ولو كان النظر فى ذلك واجباً . لكانوا أولى بالمحافظة عليه

الثالث أنه لم ينقل عن النبي عليه السلام . ولا عن أحد من الصحابة والتابعين الى زمننا هذا الانكار على من كان فى زمانهم من العوام . ومن ليس له أهلية النظر على ترك النظر . مع أنهم أكثر الخلق بل كانوا حاكمين باسلامهم . مقرين لهم على ما هم عليه

الرابع لو كان النظر فى معرفة الله تعالى واجبا ، فاما أن يجب على العارف ، أو على غير العارف الاول محال ، لما فيه من تحصيل الحاصل . والثانى يلزم منه أن يكون الجهل بالله تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه ، وان مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ولانه يلزم منه توقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة ذاته ، ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه ، وهو دور

المعارضة الثانية أن النظر مظنة الوقوع في الشبهات واضطراب الآراء والخروج إلى الضلال بخلاف التقليد ، فكان سلوك ماهو أقرب الى السلامة أولى . ولهذا ، صادفنا أكثر الخلق على ذلك . فكان أولى بالاتباع

الثالثة أن أدلة الاصول فيما يرجع الى الغموض والخفاء اشد من أدلة الفروع ، فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة أدلتها ، دفعاً للحرج . فلان يجوز ذلك فى الاصول أولى

الرابعة أن الاصول والفروع قد استويا فى التكليف بهما وقد جاز التقليد في الفروع ، فكذلك في الاصول

والجواب عن المعارضة الاولى بمنع النهى عن النظر : وأما الآية فالمراد بها انما هو الجدال بالباطل على ماقال تعالى «وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق» دون الجدال بالحق . ودليله قوله تعالى « وجادلهم بالتى هى أحسن »وقوله تعالى « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن » ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مأمورا به ثم كيف يكون النظر منهيا عنه . وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى «ويتفكرون فى خلق السموات والارض »أورد ذلك فى معرض الثناء والمدح . والمنهي عنه لايكون ممدوحا عليه وبه يخرج الجواب عن نهيه عن النظر فى القدر . وقوله عليه السلام « عليكم بدين العجائز» لم يثبت ولم يصح . وان صح . فيجب حمله على التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وأمضاه جمعا بينه وبين ماذكرناه من الادلة *قولهم (لم ينقل عن أحد من الصحابة النظر فى ذلك) يلزم منه نسبة الصحابة الى الجهل بمعرفة الله تعالى . مع كون الواحد منا عالما بذلك وهو محال . واذا كانوا عالمين بذلك فليس العلم بذلك من الضروريات : فتعين اسناده الى النظر والدليل وانما لم تنقل عنهم المناظرة في ذلك لصفاء اذهانهم : وصحة عقائدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك وحيث نقل عنهم ذلك فى مسائل الفروع . فلكونها اجتهادية : والظنون فيها متفاوتة . بخلاف المسائل القطعية

قولهم : إن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة لم ينكروا على العامة ترك النظر . قلنا انما لم ينكروا ذلك لان المعرفة الواجبة كانت حاصلة لهم وهى المعرفة بالدليل من جهة الجملة . لا من جهة التفصيل

قولهم (إن وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى) إنما يلزم ذلك أن لو كان الجهل مقدورا للعبد . وهو غير مسلم

قولهم (يلزم منه الدور) لا نسلم ذلك فان الواجب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر : كما سبق فى مسالة شكر المنعم

قولهم (إن النظر مظنة الوقوع فى الشبهات والتردى فى الضلالات) قلنا . فاعتقاد من يقلده إما أن يكون عن تقليد أو نظر ضرورة امتناع كونه ضروريا . فان كان الاول ، فالكلام فيمن قلده كالكلام فيه ، وهو تسلسل ممتنع ، وإن كان الثانى فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة وهو احتمال كذب من قلده فيما اخبره به بخلاف الناظر مع نفسه ، فانه لا يكابر نفسه فيما أدى اليه نظره

قولهم ان التقليد عليه الأكثر والسواد الاعظم . قلنا ذلك لا يدل على انه أقرب الى السلامة لأن التقليد فى العقائد المضلة أكثر من الصحيحة ، على ماقال تعالى « وان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله » وقال تعالى «وقليل ماهم»وقال عليه السلام « تفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة واحدة ناجية ، والباقي فى النار »وإنما كان ذلك ، لان أدلة الحق دقيقة غامضة ، لا يطلع عليها سوى أصحاب الاذهان الصافية والعقول الراجحة ، مع المبالغة فى الجد والاجتهاد ، وذلك مما يندر ويقل وقوعه

قولهم (ان أدلة الاصول أخفى ، فكان التقليد فيها أولى من الفروع) ليس كذلك فان المطلوب فى الاصول القطع واليقين ، بخلاف الفروع فان المطلوب فيها الظن ، وهو حاصل من التقليد ، فلا يلزم من جواز التقليد فى الفروع جوازه فى الاصول

وبه يكون الجواب عن المعارضة الاخيرة أيضا

المسألة الثامنة

العامى ومن ليس له أهلية الاجتهاد ، وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد ، يلزمه اتباع قول المجتهدين والاخذ بفتواه ، عند المحققين من الاصوليين

ومنع من ذلك بعض معتزلة البغداديين وقالوا . لايجوز ذلك الا بعد أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله

ونقل عن الجبائى أنه أباح ذلك فى مسائل الاجتهاد دون غيرها ، كالعبادات الخمس

والمختار إنما هو المذهب الأول . ويدل عليه النص ، والاجماع ، والمعقول

أما النص فقوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » وهو عام لكل المخاطبين ، ويجب أن يكون عاما فى السؤال عن كل مالا يعلم ، بحيث يدخل فيه محل النزاع ، والا كان متناولا لبعض مالا يعلم بعينه ، أولا بعينه : والأول غير مأخوذ من دلالة اللفظ ، والثانى يلزم منه تخصيص مافهم من معنى الامر بالسؤال ، وهو ، طلب الفائدة ببعض الصور ، دون البعض ، وهو خلاف الاصل . وإذا كان عاما فى الاشخاص وفى كل ماليس بمعلوم ، فاذني درجات قوله (فاسألوا) الجواز ، وهو خلاف مذهب الخصوم

وأما الاجماع فهو أنه لم تزل العامة فى زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ، ويتبعونهم فى لاحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير ، فكان اجماعا على جواز اتباع العامى للمجتهد مطلقا

وأما المعقول فهو أن من ليس له أهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية ، إما أن لا يكون متعبدا بشىء ، هو خلاف الاجماع من الفريقين ، وان كان متعبدا بشىء فاما بالنظر فى الدليل المثبت للحكم ، أو بالتقليد : الاول ممتنع ، لان ذلك مما يفضى في حقه وفى حق الخلق أجمع الى النظر في أدلة الحوادث ، والاشتغال عن المعايش ، وتعطيل الصنائع والحرف ، وخراب الدنيا ، وتعطيل الحرث والنسل ، ورفع الاجتهاد والتقليد رأسا ، وهو من الحرج والاضرار المنفي بقوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وبقوله عليه السلام « لاضرر ولاضرار فى الاسلام » وهو عام فى كل حرج وضرار ، ضرورة كونه نكرة في سياق النفي . غير أنا خالفناه فى امتناع التقليد ، في أصول الدين لما بيناه من الفرق في مسالة امتناع التقليد في أصول الدين ، ولان الوقائع الحادثة الفقهية اكثر بأضعاف كثيرة من المسائل الاصولية التى قل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج فى ايجاب الاجتهاد فيها أكثر ، فبقينا فيما عدا ذلك عاملين بمقتضى الدليل ، وهو عام فى المسائل الاجتهادية وغيرها

فان قيل ماذكرتموه معارض بالكتاب ، والسنة ، والمعقول : أما الكتاب ، فقوله تعالى « وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم ، فكان منهيا عنه . وأيضا قوله تعالى حكاية عن قوم « انا وجدنا آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مقتدون » ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد ، والمذموم لايكون جائزا

وأما السنة فقوله عليه السلام « طلب العلم فريضة على كل مسلم » وقوله عليه السلام « اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له » والنصان عامان في الأشخاص وفي كل علم ، وهما يدلان على وجوب النظر

وأما المعقول فمن وجهين

الأول أن العامي لو كان مأموراً بالتقليد ، فلا يأمن أن يكون من قلده مخطئاً في اجتهاده ، وأنه كاذب فيما أخبره به ، فيكون العامي مأمورا باتباع الخطأ والكذب ، وذلك على الشارع ممتنع

الثاني أن الفروع والأصول مشتركة فى التكليف بها ، فلو جاز التقليد فى الفروع لمن ظهر صدقه فيما أخبر به ، لجاز ذلك فى الاصول

والجواب عن الآية الاولى أنها مشتركة الدلالة ، فان النظر أيضاً والاجتهاد فى المسائل الاجتهادية قول بما ليس بمعلوم ولا بد من سلوك أحد الأمرين . وليس في الآية دليل على تعيين امتناع أحدهما كيف ويجب حملها على ما لم يعلم فيما يشترط فيه العلم تقليلا لتخصيص العموم ، ولما فيه من موافقة ما ذكرناه من الأدلة

وعن الآية الثانية بوجوب حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ، جمعاً بينهـا وبين ما ذكرناه من الأدلة

وعن الخبر الاول أنه متروك بالاجماع ، في محل النزاع ، فان القائل فيه قائلان : قائل بأن الواجب التقليد ، وقائل إن الواجب إنما هو النظر ، والعلم غير مطلوب فيهما إجماعا

وعن الثانى لا نسلم دلالته على الوجوب ، على ما سبق تعريفه ، وإن دل على وجوب الاجتهاد ، لكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب ، حتى يدخل فيه محل النزاع ، وإن كان عاما بلفظه ، لكن يجب حمله على من له أهلية الاجتهاد ، جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة

وعن الوجـه الاول من المعقول أنه ، وإن اجتهد العامي ، فلا نأمن من وقوع الخطأ منه ، بل هو أقرب الى الخطأ ، لعدم أهليته ، والمحذور يكون مشتركا

وعن الوجه الثانى ما سبق من الفرق

المسألة الثالثة

القائلون بوجوب الاستفتاء على العامى ، اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم ، وأهلية الاجتهاد ، والعدالة ، بان يراه منتصباً للفتوى ، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه ، وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد من ذلك

واختلفوا فى جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة

والحق امتناعه على مذهب الجمهور ، وذلك لأنه لا نامن أن يكون حال المسئول كحال السائل فى العامية المانعـة من قبول القول . ولا يخفى أن احتمال العامية قائم ، بل هو أرجح من احتمال صفة العلم والاجتهاد ، نظرا الى أن الاصل عدم ذلك ، والى أن الغالب إنما هو العوام ، وأن اندراج من جهلنا حاله تحت الاغلب ، أغلب على الظن . ولهـذا ، امتنع قبول قول مدعى الرسـالة وقبول قول الراوى والشاهد إذا لم يقم دليل على صدقه

فان قيل إذا لم يعرف العامى السائل عدالة المفتى ، فلا يخلو : إما أن يقال إنه يجب عليه البحث عن عدالته ، أو لا يجب : فان قيل بالاول ، فهو خلاف ما الناس عليه فى العادة من غير نكير . وإن قيل بالثانى ، فلا يخفى أن احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة ، وعند ذلك ، فاحتمال صدقه فيما يخبر به مقاوم لاحتمال كذبه . وعند ذلك إما أن يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع الجهل بالعلم ، أو لا يلزم : فان لم يلزم ، فما الفرق ؟ وإن لزم فهو المطلوب

قلنا لا نسلم جريان العادة بما ذكروه عند ارادة الاستفتاء وعلى هذا ، فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين . وإن سلمنا أنه لا يحتاج الى البحث عن ذلك ، فالفرق ظاهر ، وهناك لان الغالب من حال المسلم . ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد . انما هو العدالة . وهو كاف فى افادة الظن ، ولا كذلك فى العلم . لانه ليس الاصل فى كل انسان أن يكون عالما مجتهداً . ولا الغالب ذلك

المسألة الرابعة

إذا استفتى العامى عالما فى مسألة . فافتاه ثم حدث مثل تلك الواقعة . فهل يجب على المفتى أن يجتهد لها ثانيا . ولا يعتمد على الاجتهاد الاول ؟

اختلفوا فيه : فمنهم من قال : لا بد من الاجتهاد ثانياً . لاحتمال أن يتغير اجتهاده . ويطلع على ما لم يكن اطلع عليه أولا . ومنهم من قال : لا حاجة الى اجتهاد آخر . لان الاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولا

والمختار انما هو التفصيل ، وهو أنه إما أن يكون ذاكرا للاجتهاد الأول ، أوغير ذاكر له ، فان كان الاول ، فلا حاجه إلى اجتهاد آخر ، كما لو اجتهد فى الحال . وان كان الثانى ، فلا بد من الاجتهاد لانه فى حكم من لم يجتهد

المسالة الخامسة

اختلفوا في أنه هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه ؟

فمنع منه قوم ، كالحنابلة وغيرهم ، وجوزه آخرون ، وهو المختار . وذلك لانه لو امتنع ، لامتنع اما لذاته ، أولامر من خارج الاول محال ، فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ، وان كان الثاني ، فالاصل عدمه ، وعلى مدعيه بيانه

فان قيل : دليل امتناعه النص والمعقول

أما النص فقوله عليه السلام « لا تزال طائفة من أمتى على الحق ، حتى ياتى أمر الله وحتى يظهر الدجال) وأيضا ماروى عنه ، عليه السلام ، أنه قال (واشوقاه الى اخوانى ! قالوا يارسول الله ألسنا اخوانك ؟ فقال : أنتم أصحابى ، اخوانى قوم ياتون بعدى يهربون بدينهم من شاهق الى شاهق ، ويصلحون اذا فسد الناس) وأيضا قوله عليه السلام (العلماء ورثة الانبياء) وأحق الامم بالوراثة هذه الامة ، وأحق الانبياء بارث العلم عنه نبى هذه الامة

وأما المعقول فمن وجهين

الاول أن التفقه فى الدين والاجتهاد فيه ، فرض على الكفاية ، بحيث اذا اتفق الكل على تركه أثموا . فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به ، لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطا والضلالة ، وهو ممتنع لما سبق

الثانى أن طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد اليه في معرفة الاحكام أفضى الى تعطيل الشريعة واندراس الاحكام ، وذلك ممتنع ، لانه على خلاف عموم ماسبق من النصوص

والجواب عما ذكروه من النصوص أنها معارضة بما يدل على نقيضها ، فمن ذلك قوله عليه السلام

(بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ) وقوله عليه السلام (ان الله لايقبض العلم انتزاعاً، ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا فافتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا) وقوله عليه السلام (تعلموا الفرائض وعلموها الناس، فانها أول ماينسى) وقوله عليه السلام (لتركبن سنن من كان قبلكم، حذو القذة بالقذة) وقوله صلى الله عليه وسلم (خير القرون القرن الذى أنا فيه. ثم الذى يليه ثم الذي يليه، ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لايعبأ الله بهم) واذا تعارضت النصوص سلم لنا ماذكرناه من الدليل أولا

وماذكروه من الوجه الاول من المعقول. فجوابه أن يقال: متى يكون التفقه في الدين والتأهل للاجتهاد فرضا على الكفاية في كل عصر اذا أمكن اعتماد العوام على الاحكام المنقولة اليهم في كل عصر عمن سبق من المجتهدين فى العصر الاول بالنقل المغلب على الظن، أو اذا لم يمكن؟ الاول ممنوع والثاني مسلم. ولكن لانسلم امتناع ذلك

وهذا هو الجواب عن الوجه الثانى من المعقول أيضاً

المسألة السادسة

من ليس بمجتهد. هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين. كما هو المعتاد فى زمننا هذا؟

اختلفوا فيه: فذهب أبو الحسين البصرى وجماعة من الاصوليين الى المنع من ذلك، لانه انما يسأل عما عنده لاعما عند غيره، ولأنه لوجازت الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير، لجاز ذلك للعامى، وهو محال، مخالف للاجماع: ومنهم من جوزه اذا ثبت ذلك عنده بنقل من يوثق بقوله

والمختار أنه إذا كان مجتهدا فى المذهب بحيث يكون مطلعا على مأخذ المجتهد المطلق الذى يقلده، وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه وأقواله، متمكن من الفرق والجمع، والنظر والمناظرة في ذلك، كان له. الفتوى. تمييزا له عن العامى، ودليله انقطاع الاجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى وان كان لم يكن كذلك، فلا

المسالة السابعة

اذا حدثت للعامى حادثة، وأراد الاستفتاء عن حكمها، فاما أن يكون فى البلد مفت واحد، أو أكثر: فان كان الاول، وجب عليه الرجوع اليه، والأخذ بقوله، وان كان الثانى، فقد اختلف الاصوليون. فمنهم من قال لا يتخير بينهم، حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين من الاورع والادين والاعلم، وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والاصوليين، مصيرا منهم الى أن قول المفتيين في حق العامي ينزل منزلة الدليلين المتعارضين فى حق المجتهد، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين، فيجب على العامى الترجيح بين المفتيين، إما بان يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل، ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها، فمن أجابه، أو كان أكثر إصابة، اتبعه، أو بان يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع، ولان طريق معرفة هذه الاحكام إنما هو الظن، والظن فى تقليد الاعلم والادين أقوي، فكان المصير اليه أولى

وذهب القاضى أبو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء، وسواء تساووا أو تفاضلوا، وهو المختار

ويدل على ذلك أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين فان الخلفاء الاربعة كانوا أعرف

بطريق الاجتهاد من غيرهم ، ولهذا قال عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ » وقال عليه السلام (أقضاكم علي ، وافرضكم زيد ، واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل) وكان فيهم العوام ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والاخذ بقولهم لاغير . ومع ذلك لم ينقل عن احد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في اعيان المجتهدين ، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له . مع وجود الافضل . ولو كان ذلك غير جائز . لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ويتايد ذلك . بقوله عليه السلام (أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى

المسألة الثامنة

اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث . وعمل بقوله فيها . اتفقوا على انه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره

وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر ؟

اختلفوا فيه . فمنهم من منع منه ، ومنهم من اجازه . وهو الحق نظرا الى ماوقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسالة . وأنه لم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك . ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة إهماله ، والسكوت عن الانكار عليه ، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها ، فكما لم يتعين الأول للاتباع في المسألة الأولى إلا بعد سؤاله فكذلك في المسالة الأخرى

وأما اذا عين العامي مذهبا معينا ، كمذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو غيره ، وقال : أنا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسألة من المسائل ؟

اختلفوا فيه : فجوزه قوم نظراً الى أن التزامه لمذهب معين غير ملزم له ، ومنع من ذلك آخرون لانه بالتزامه المذهب صار لازما له ، كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة

والمختار انما هو التفصيل ، وهو أن كل مسألة من مذهب الاول اتصل عمله بها ، فليس له تقليد الغير فيها ، وما لم يتصل عمله بها ، فلا مانع من اتباع غيره فيها

القاعدة الرابعة

في الترجيحات

وتشتمل على مقدمة وبابين

أما المقدمة ففي بيان معنى الترجيح ، ووجوب العمل بالراجح ، وما فيه الترجيح

أما الترجيح فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب ، مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر

فقولنا (اقتران أحد الصالحين) احتراز عما ليسا بصالحين للدلالة ، أو أحدهما صالح ، والآخر ليس بصالح ، فان الترجيح انما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين أو أحدهما . وقولنا (مع تعارضهما) احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما ، فان الترجيح إنما يطلب عند التعارض ، لا مع عدمه ، وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في أصل القياس ، كما يأتي ، والمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفياً واثباتا . وقولنا (بما يوجب العمل باحدهما واهمال الآخر) احتراز عما اختص به أحد الدليلين عن الآخر من الصفات الذاتية أو العرضية ، ولا مدخل له في التقوية والترجيح

وأما أن العمل بالدليل الراجح واجب، فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين، وذلك كتقديمهم خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر أبي هريرة في قوله « انما الماء من الماء » وما روت عن النبي عليه السلام، أنه كان يصبح جنباً، وهو صائم، على ما رواه أبو هريرة من قوله عليه السلام « من أصبح جنبا، فلا صوم له » لكونها أعرف بحال النبي عليه السلام. وكانوا لا يعدلون الى الآراء والاقيسة الا بعد البحث عن النصوص واليأس منها، ومن فتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب، أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين، دون أضعفهما. ويدل على ذلك أيضا تقرير النبي عليه السلام، لمعاذ، حين بعثه الى اليمن قاضيا، على ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض كما سبق تقريره غير مرة. ولانه اذا كان أحد الدليلين راجحا، فالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح والاصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية. ولهذا قال عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »

فان قيل: ماذكرتموه معارض بالنص والمعقول

أما النص فقوله تعالى « فاعتبروا ياأولى الابصار » أمر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل. وأيضا قوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر » والدليل المرجوح ظاهر، فيجاز العمل به

وأما المعقول فهو أن الامارات الظنية المتعارضة لا تزيد على البينات المتعارضة، والترجيح غير معتبر في البينات، حتى انه لا تقدم شهادة الاربعة على شهادة الاثنين

قلنا: أما الآية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار، وليس فيهما ينافي القول بوجوب العمل بالترجح فان ايجاب أحد الامرين لا ينافي ايجاب غيره

وأما الخبر فيدل على جواز العمل بالظاهر، والظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر، ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحاً من جهة مخالفته للراجح، فلا يكون ظاهراً فيه

وأما المعقول فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة، بل عندنا يقدم قول الاربعة على قول الاثنين، على رأي لنا. وان سلمنا أنه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة، فانما كان لان المتبع في ذلك انما هو اجماع الصحابة، وقد ألف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادلة، دون باب الشهادة

وأما مافيه الترجيح فهي الطرق الموصلة الى المطلوبات وهي تنقسم الى قطعي وظني

أما القطعي فلا ترجيح فيه، لان الترجيح لابد وأن يكون موجبا لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر. والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان، فلا يطلب فيه الترجيح، ولان الترجيح إنما يكون بين متعارضين، وذلك غير متصور في القطعي، لانه اما أن يعارضه قطعي أوظني: الاول محال، لانه يلزم منه اما العمل بهما، وهو جمع بين النقيضين في الاثبات، أو امتناع العمل بهما، وهو جمع بين النقيضين في النفي، أو العمل بأحدهما دون الآخر، ولا أولوية مع التساوي. والثاني أيضا محال لامتناع ترجح الظني على القاطع، وامتناع طلب الترجيح في القاطع. كيف وان الدليل القاطع لايكون في مقابلته دليل صحيح، فلم يبق سوى الطرق الظنية

والطرق الظنية منقسمة الى شرعية وعقلية، وليس من غرضنا بيان العقلية، بل الشرعية. وهي اما أن تكون موصلة الى الظن بامر مفرد، وهي الحدود، أوالظن بامر مركب، وهي الادلة الشرعية من

الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال كما سبق تحقيقه . فلنرسم في ترجيحات كل واحد من الطريقين باباً :

الباب الأول

في ترجيحات الطرق الموصلة الى التصديقات الشرعية والتعارض إما أن يكون بين منقولين ، أو معقولين ، أومنقول ومعقول . فلنرسم في كل واحد قسما

القسم الأول

في التعارض الواقع بين منقولين

والترجيح بينهما منه ما يعود الى السند ، ومنه مايعود الى المتن ، ومنه ما يعود الى المدلول ، ومنه ما يعود الى أمر من خارج

فأما ما يعود الى السند ، فمنه مايعود الى الراوى ومنه مايعود الى نفس الرواية ومنه مايعود الى المروى عنه

فأما مايعود الى الراوي فمنه مايعود الى نفسه ، ومنه مايعود الى تزكيته

فأما مايعود الى نفس الراوى فترجيحات

الاول أن تكون رواة أحدهما اكثر من رواة الاخر ، فما رواته اكثر يكون مرجحا ، خلافا للكرخي ، لانه يكون أغلب على الظن ، من جهة أن احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه فى العدد الأقل ، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن . ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهى الى القطع . ولهذا فانه لما كان الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود وآكدها جعلت الشهادة عليه اكثر عددا من غيره ، وأن النبي ، عليه السلام لم يعمل بقول ذى اليدين «أقصرت الصلاة أم نسيت» حتى اخبره بذلك أبو بكر وعمر . ولم يعمل أبو بكر بخبر المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم ، أطعم الجدة السدس ، حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابى موسى ، حتى اعتضد بخبر أبى سعيد الخدري

الثانى أن يكون راوى احد الحديثين مشهورا بالعدالة والثقة ، بخلاف الآخر ، أو أنه أشهر بذلك ، فروايته مرجحة ، لأن سكون النفس اليه اشد . والظن بقوله اقوى

الثالث ان يكون احد الراويين اعلم واضبط من الآخر ، اواورع واتقى ، فروايته ارجح . لانها أغلب على الظن

الرابع أن يكون أحد الراويين حالة روايته ذاكرا للرواية عن شيخه غير معتمد فى ذلك على نسخة سماعه أوخط نفسه . بخلاف الآخر . فهو أرجح لانه يكون أبعد من السهو والغلط

الخامس أن يكون أحد الراويين قد عمل بما روى ، والآخر خالف ما روى فمن لم يخالف روايته أولى ، لكونه أبعد عن الكذب بل هو أولى من رواية من لم يظهر منه العمل بروايته

السادس أن يكونا مرسلين وقد عرف من حال أحد الراويين أنه لا يروى عن غير العدل كابن المسيب ونحوه بخلاف الآخر فرواية الاول تكون أولى

السابع أن يكون راوى أحد الخبرين مباشرا لما رواه ، والآخر غير مباشر ، فرواية المباشر تكون أولى لكونه أعرف بما روى ، وذلك كرواية أبى رافع أن النبي عليه السلام ، نكح ميمونة ، وهو حلال ، فانه يرجح على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام ، لان أبا رافع كان هو السفير بينهما والقابل

لنكاحها

لنكاحها عن رسول الله

الثامن أن يكون أحد الراويين هو صاحب القصة . كما روت ميمونة أنها قالت « تزوجني رسول الله ونحن حلالان » فانها تقدم على رواية ابن عباس ، لكونها أعرف بحال العقد من غيرها لشدة اهتمامها ، خلافا للجرجاني من أصحاب أبي حنيفة

التاسع أن يكون أحد الراويين أقرب الى النبي عليه السلام حال سماعه من الآخر ، فروايته تكون أولى ، وذلك كرواية ابن عمر إفراد النبي عليه السلام ، فانها مقدمة على من روى أنه قرن لانه ذكر أنه كان تحت ناقته حين لبي النبي عليه السلام ، وأنه سمع إحرامه بالافراد

العاشر إذا كان أحد الراويين من كبار الصحابة ، والآخر من صغارهم ، فرواية الاكبر أرجح لان الغالب أنه يكون أقرب الى النبي عليه السلام ، حالة السماع لقوله عليه السلام (ليليني منكم أولوا الاحلام والنهى) ولان محافظته على منصبه مما يوجب التحرز عن الكذب أكثر من الصغير

الحادي عشر إذا كان أحد الراويين متقدم الاسلام على الراوى الآخر ، فروايته أولى ، إذ هى أغلب على الظن ، لزيادة اصالته فى الاسلام وتحريره فيه

الثانى عشر أن يكون أحد الراويين فقيهاً والآخر غير فقيه ، أو هو أفقه وأعلم بالعربية ، فخبره يكون مرجحاً ، لكونه أعرف بما يرويه لتمييزه بين ما يجوز وما لا يجوز

الثالث عشر أن يكون أحد الراويين أفطن وأذكى وأكثر تيقظا من الآخر ، فروايته أولى لكثرة ضبطه

الرابع عشر أن يكون أحد الراويين روايته عن حفظ ، والآخر عن كتاب ، فالراوي عن الحفظ أولى لكثرة ضبطه

الخامس عشر إن كان أحد الراويين مشهور النسب بخلاف الآخر ، فروايته أولى ، لأن احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون أكثر

السادس عشر إذا كان فى رواة أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الآخر فالذى لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الظن

السابع عشر أن يكون أحد الراويين قد تحمل الرواية في زمن الصبى ، والآخر فى زمن بلوغه ، فرواية البالغ أولى لكثرة ضبطه

وأما ما يعود إلى التزكية ، فترجيحات

الاول أن يكون المزكي لأحد الراويين أكثر من الآخر ، أو أن يكون المزكى له أعدل وأوثق ، فروايته مرجحة ، لانها أغلب على الظن

الثانى أن تكون تزكية أحدهما بصريح المقال ، والآخر بالرواية عنه ، أو بالعمل بروايته ، أو الحكم بشهادته ، فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيرها ، لان الرواية قد تكون عمن ليس بعدل ، وكذلك العمل بما يوافق الرواية ، والشهادة ، قد تكون بغيرها وهو موافق لها ، ولا يكون ذلك بهما ، ولا كذلك التزكية بصريح المقال

الثالث تزكية أحد الراويين بالحكم بشهادته ، والآخر بالرواية عنه ، فرواية المعمول بشهادته أولى لان الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى أحكام الجرح والتعديل أكثر منه فى الرواية والعمل بها . ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة ، دون شهادتهما ، وقبلت رواية الفرع مع انكار الاصل لها ،

على بعض الآراء ، ومن غير ذكر الاصل ، بخلاف الشهادة

الرابع أن تكون تزكية أحدهما بالعمل بروايته ، والآخر بالرواية عنه ، فالاول أرجح ، لان الغالب من العدل أنه لا يعمل برواية غير العدل ، ولا كذلك فى الرواية ، لان كثيرا ما يروى العدل عمن لو سئل عنه لجرحه أو توقف فى حاله

وبالجملة فاحتمال العمل برواية غير العدل أقل من احتمال الرواية عن غير العدل . واحتمال العمل بدليل غيره ، وان كان قائما الا أنه بعيد عن البحث التام مع عدم الاطلاع عليه

وأما ما يعود الى نفس الرواية فترجيحات

الاول أن يكون أحد الخبرين متواترا ، والآخر آحادا ، فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد ، لكونه مظنونا

الثانى أن يكون أحد الخبرين مسنداً ، والآخر مرسلا ، فالمسند أولى لتحقق المعرفة برواية ، والجهالة براوي الآخر . ولهذا ، تقبل شهادة الفرع اذا عرف شاهد الاصل ، ولا تقبل اذا شهد مرسلا

فان قيل : الراوى اذا كان عدلا ثقة وأرسل الخبر ، فالغالب أن لا يكون الا مع الجزم بتعديل من روى عنه ، والا كان ذلك تلبيسا على المسلمين ، وهو بعيد فى حقه ، وهذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه ، فانه غير جازم بتعديله ، فكان المرسل أولى

قلنا : التلبيس إنما يلزم بروايته عمن لم يذكره إذا لم يكن فى نفس الأمر عدلا ، أن لوجوب اتباعه فى قوله ، وانما يجب اتباعه في قوله ، أن لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور ، كيف وانه لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول ، لكونه تعديلا مطلقا ، وان كان مقبولا ، فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص معين لم يعرف بفسق . وأما اذا كان غير معين فلا ، لاحتمال أن يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق قد جهله الراوى . ثم ولو كان تعديلا مقبولا ، الا أنه اذا كان مذكورا مشهور الحال ، وقد عدل بمثل ذلك التعديل أو أعلى منه ، كان قبول قوله أولى وأغلب على الظن ، وعدم جزم الراوى بعدالة المروى عنه اذا كان مصرحا به ، وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره ، بعد أن ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره ، لا يكون موجبا للترجيح ، بل من ظهرت عدالته بطريق متفق عليه يكون أولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه

الثالث أن يكون أحد الخبرين من مراسيل التابعين ، والآخر من مراسيل تابعى التابعين ، فما هو من مراسيل التابعين أولى ، لان الظاهر من التابعى أنه لا يروى عن غير الصحابى ، وعدالة الصحابة بما ثبت من ثناء النبي عليه السلام ، وتزكيته لهم فى ظواهر الكتاب والسنة . أغلب على الظن من العدالة فى حق غيرهم من المتاخرين . ولهذا قال عليه السلام « خير القرون القرن الذى أنا فيه » وقال عليه السلام « أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » ولم يرو مثل ذلك في حق غيرهم

الرابع ان يكون أحدهما معنعنا . وطريق ثبوت الآخر الشهرة مع عدم النكير . أو الاسناد الى كتاب من كتب المحدثين . فالمعنعن أولى لانه أغلب على الظن . أما بالنسبة الى الطريق الاول فلمساواته له فى عدم النكير وزيادة عليه برواية العدل عن العدل . وأما بالنسبة الى الطريق الثانى . فلانه أسلم من الغلط والتلبيس . وأبعد عن التبديل والتصحيف

الخامس ان يكون أحدهما ثابتا بطريق الشهرة . والآخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمسند الى كتب المحدثين أولى . من جهة ان احتمال تطرق الكذب الى ما دخل فى صنعة المحدثين وان

لم يكن من كتبهم المشهورة بهم . والمنسوبة اليهم . ابعد من احتمال تطرقه الى ما اشتهر . وهو غير منسوب اليهم . ولهذا . فان كثيرا ما اشتهر مع كذبه ورد المحدثين له

السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته . كمسلم والبخارى . والآخر مسندا الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسقم . كسنن أبى داود ونحوها . فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة أولى

السابع ان تكون رواية أحدهما بقراءة الشيخ عليه . والآخر بقراءته هو على الشيخ . او باجازته او مناولته له . او بخط رآه فى كتاب . فما الرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح . لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه

الثامن أن تكون رواية احدهما بالمناولة، والآخر بالاجازة، فالمناولة أولى ، لان الاجازة غير كافية وهو أن يقول «خذ هذا الكتاب وحدث به عنى ، فقد سمعته من فلان ، وعند ذلك، فتكون اجازة وزيادة . والاجازة تكون راجحة على رؤية الخط فى الكتاب لأن الخطوط مما تشتبه ،ولا احتمال فى نسبة لفظه إليه بالاجازة . وكذلك لو قال الشيخ هذا خطى ، فالاجازة تكون أولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها . واذا كانت الاجازة أولى من الرواية عن الخط والمناولة أولى من الاجازة ، كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط

التاسع ان يكون احد الخبرين على اسنادا من الآخر ، فيكون اولى ، لانه كلما قلت الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب

العاشر ان يكون احد الخبرين قد اختلف في كونه موقوفا على الراوى والآخر متفق على رفعه إلى النبى عليه السلام :فالمتفق على رفعه اولى ، لانه اغلب على الظن

الحادى عشر أن تكون رواية أحد الخبرين بلفظ النبى ، والآخر بمعناه ، فرواية اللفظ أولى ، لكونها أضبط وأغلب على الظن بقول الرسول

الثانى عشر أن تكون إحدي الروايتين بسماع من غير حجاب ، والاخرى مع الحجاب، وذلك كرواية القاسم بن محمد عن عائشة من غير حجاب ، لكونها عمة له ، أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها تقدم على رواية اسود عنها أن زوجها كان حرا لسماعه عنها مع الحجاب ، لان الرواية من غير حجاب شاركت الرواية مع الحجاب فى السماع ، وزادت تيقن عين المسموع منه

الثالث عشر إذا كانت إحدى الروايتين قد اختلفت دون الاخرى فالتى لااختلاف فيها أولى ، لبعدها عن الاضطراب * وأما مايعود الى المروى فترجيحات

الاول أن تكون رواية أحد الخبرين عن سماع من النبى عليه السلام ، والرواية الاخري عن كتاب فرواية السماع أولى لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط

الثانى أن تكون احدي الروايتين عن سماع من النبي عليه السلام والاخري عما جرى فى مجلسه أو زمانه ، وسكت عنه ، فرواية السماع أولى ، لكونها أبعد عن غفلة النبى عليه السلام ، وذهوله بخلاف الرواية عما جرى فى مجلسه ، وسكت عنه ، فرواية السماع أولى مما جرى فى زمانه خارجا عن مجلسه

الثالث أن تكون إحدى الروايتين عما خطره مع السكوت عنه أعظم من خطر المسكوت عنه فى الرواية الاخرى ، فما خطره أعظم يكون أرجح ، لكون السكوت عنه أغلب على الظن في تقريره

الرابع أن تكون إحدى الروايتين عن صيغة النبي عليه السلام ، والاخرى عن فعله ، فرواية الصيغة تكون راجحة لقوة دلالتها وضعف الفعل : ولهذا أن من خالف فى دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به ، لم يخالف في الصيغ ، لان مايفعله النبي عليه السلام ، الى الاختصاص به أقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة ، ولان تطرق الغفلة إلى الانسان فى فعله أكثر منها فى كلامه ، ولهذا قلما يتكلم الانسان غافلا ، بخلاف الفعل

الخامس أن يكون أحدهما خبر واحدورد فيما تعم به البلوي بخلاف الآخر ، فما لاتعم به البلوى أولى لكونه أبعد عن الكذب ، من جهة أن تفرد الواحد بنقل ماتعم به البلوى مع توفر الدواعى علي نقله قريب من الكذب ، وذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلق : ولهذا كان مختلفا فيه ، ومتفقا على مقابله

وأما مايعود الى المروى عنه فترجيحات

الاول أن يكون أحد الراويين قد روى عمن أنكر روايته عنه كما في حديث الزهرى ، بخلاف الراوى الآخر، فما لم يقع فيه انكار المروى عنه يكون أرجح لكونه أغلب على الظن

الثانى أن يكون الاصل في أحد الخبرين قد أنكر رواية الفرع عنه انكار نسيان ووقوف والآخر إنكار تكذيب وجحود ، فالاول أولى ، لان غلبة الظن بالرواية عنه أكثر من غلبة الظن بالثاني

وأما الترجيحات العائدة الى المتن

الاول منها ان يكون احدهما أمرا والآخر نهيا فالنهى من حيث هو نهى مرجح على الامر لثلاثة أوجه

الاول أن الطلب فيه الترك أشد . ولهذا لو قدر كون كل واحد منهما مطلقا، فان اكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة ، نازع فى النهى

الثانى أن محامل النهي ، وهى تردده بين التحريم والكراهة لاغير ، أقل من محامل الامر لتردده بين الوجوب والندب والاباحة علي بعض الآراء

الثالث أن الغالب من النهى طلب دفع المفسدة ، ومن الأمر طلب تحصيل المصلحة ، واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح

الترجيح الثانى أن يكون أحدهما آمرا ، والآخر مبيحاً ، فالآمر وإن ترجح على المبيح، نظرا إلى أنه ان عمل به لايصير مخالفاً للمبيح ، ولاكذلك بالعكس ،لاستواء طرفى المباح وترجح جانب المأمور به ، إلاأن المبيح يترجح على الآمر من أربعة أوجه :

الأول أن مدلول المبيح متحد ، ومدلول الآمر متعدد ، كما سبق تعريفه ، فكان أولى

الثانى أن غاية مايلزم من العمل بالمبيح تأويل الآمر بصرفه عن محمله الظاهر الى المحمل البعيد ،والعمل بالآمر يلزم منه تعطيل المبيح ، بالكلية ، والتاويل أولى من التعطيل

الثالث أن المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته للآمر ورجحانه والعمل بمقتضي الآمر متوقف على الترجيح ومايتم العمل به على تقديرين يكون أولى مما لايتم العمل به الاعلى تقدير واحد

الرابع أن العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصودا للمكلف لايختل لكونه مقدورا له ، والعمل بالآمر يوجب الاخلال بمقصود الترك ، بتقدير كون الترك مقصودا له

الترجيح الثالث أن يكون أحدهما أمرا، والآخر خبرا، فالخبر يكون راجحاً لثلاثة أوجه
الأول أن مدلول الخبر متحد بخلاف الأمر على ما سبق، فكان أولى لبعده عن الاضطراب
الثانى أن الخبر أقوى فى الدلالة، ولهذا امتنع نسخه على بعض الآراء بخلاف الأمر
الثالث أن العمل يلزمه محذور الكذب في الخبر من كلام الشارع، وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الأمر، فكان الخبر أولى

الترجيح الرابع أن يكون أحدهما ناهيا والآخر مبيحا فالمبيح يكون مقدما على ما عرف فى الامر
الخامس أن يكون أحدهما نهياً، والآخر خبرا، فالخبر مقدم على النهى على ما عرف فى الأمر أيضاً
السادس أن يكون أحدهما مبيحا، والآخرا خبرا، فالخبر مقدم لما سبق فى الوجه الثانى والثالث فى الأمر إذا عارض الخبر

السابع أن يكون أحدهما مشتركا والآخر غير مشترك، بل متحد المدلول، فما اتحد مدلوله أولى، لبعده عن الخلل

الثامن أن يكون مدلول أحدهما حقيقيا، والاخر مجازيا، فالحقيقي أولى لعدم افتقاره إلى القرينة المخلة بالتفاهم

التاسع أن يكونا مشتركين، إلا أن مدلولات أحدهما أقل من مدلولات الآخر، فالأول أولى لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه

العاشر أن يكونا مجازين، إلا أن أحدهما منقول مشهور، فى محل التجوز، كلفظ الغائط، بخلاف الآخر، فالمنقول أولى لعدم افتقاره الى القرينة

الحادي عشر أن يكون المصحح للتجوز في أحدهما أظهر وأشهر من الاخر فهو أولى

الثانى عشر أن يكون لفظ أحدهما مشتركا، والآخر مجازا غير منقول. وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منهما من الترجيح فى الامر بطريق الاستقصاء فعليك باعتباره والالتفات اليه

الثالث عشر أن يكونا حقيقيين، الا أن أحدهما أظهر وأشهر، فالأظهر مرجح

الرابع عشر أن تكون احدى الحقيقتين متفقا عليها، والأخري مختلفا فيها، فالمتفق عليه أولى لأنه أغلب على الظن

الخامس عشر أن تكون دلالة أحدهما غير محتاجة الى إضمار ولا حذف، بخلاف الاخرى، فالذى لا يحتاج الى ذلك أولى لقلة اضطرابه

السادس عشر أن يكون أحدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي، والآخر بالوضع اللغوى، وكل واحد منهما مستعمل في الشرع، فههنا يظهر أن العمل باللفظ اللغوى يكون أولى لأنه من لسان الشارع مع كونه مقررا لوضع اللغة، وما هو عرفه ومصطلحه، وان كان من لسانه، إلا أنه مغير للوضع اللغوى، ولا يخفى أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير أولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير، ولأنه أبعد عن الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا أطلق لفظا واحدا، وكان له مدلول لغوي، وقد استعاره الشارع فى معني آخر، وصار عرفا له، فانه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ، فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي، لان الغالب من الشارع أنه اذا أطلق لفظا، وله موضوع في عرفه، أنه لا يزيد به غيره

السابع عشر أن يكون العمل باحدهما يلزم منه الجمع بين مجازين، والآخر لا يلزم منه غير مجاز واحد،

فالذى فيه مجاز واحد أولى ، لانه أبعد عن الاضطراب ، وأقرب إلى الأصل

الثامن عشر أن يكون أحدهما دالا على مطلوبه من وجهين أو أكثر ، والآخر لا يدل إلا من جهة واحدة ، فالذى كثرت جهة دلالته أولى لانه أغلب على الظن

التاسع عشر أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة دون الاخري فالمؤكدة أولى ، لانه أقوي دلالة ، وأغلب على الظن ، وذلك كما فى قوله عليه السلام « فنكاحها باطل باطل باطل »

العشرون أن تكون دلالة أحدهما على مدلوله بطريق المطابقة ، والآخر بدلالة الالتزام ، فدلالة المطابقة أولى لانها أضبط

الحادي والعشرون أن يكونا دالين بجهة الاقتضاء ، إلا أن العمل باحدهما في مدلوله ، ضرورة صدق المتكلم ، أو لضرورة وقوع الملفوظ به عقلا ، والآخر لضرورة وقوع الملفوظ به شرعا ، كما سبق تعريفه ، فما يتوقف عليه صدق المتكلم ، فوقوع الملفوظ به عقلا أولى ، نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع ، وامتناع مخالفة المعقول ، وقرب المخالفة في المشروع

الثانى والعشرون أن يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء الا أن أحدهما لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا ، والآخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب ، فالذى لو لم يقدر فيه التعليل كان ذكره عبثا ، أولى من الآخر ، نظرا إلى محذور العبث فى كلام الشارع ، وإلغاؤه أتم من محذور المخالفة لدلالة حرف الفاء على التعليل ، وإمكان تأويلها بغير السببية ، بل وهو أولى من سائر أنواع التنبيه والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور ، ومادل على العلية بفاء التعقيب لظهورها ، مقدم على ماعداه من باقي أقسام التنبيه والايماء

الثالث والعشرون أن يكونا دالين بجهة المفهوم ، إلا أن أحدهما من قبيل مفهوم المخالفة ، والآخر من قبيل مفهوم الموافقة ، فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة من جهة أنه متفق عليه ، ومختلف فى مقابله ، وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين : الاول أن فائدة مفهوم المخالفة التأسيس ، وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد ، والتأسيس أصل ، والتأكيد فرع فكان مفهوم المخالفة أولى ، الثانى أن مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق ، وبيان وجوده فى محل السكوت ، وان اقتضاءه للحكم فى محل السكوت أشد . وأما مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم فى محل النطق ، وبتقدير كونه غير متحقق فى محل السكوت ، وبتقدير ان يكون له معارض في محل السكوت ، ولا يخفي أن ما يتم على تقديرات اربعة أولى مما لا يتم الا على تقدير واحد

الرابع والعشرون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، ودلالة الآخر من قبيل دلالة الاشارة ، فدلالة الاقتضاء أولى لترجحها بقصد المتكلم لها ، بخلاف دلالة الاشارة

الخامس والعشرون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والآخر من قبيل دلالة التنبيه والايماء ، فدلالة الاقتضاء أولى ، لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبيه والايماء

السادس والعشرون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ، والآخر من قبيل دلالة المفهوم ، فدلالة الاقتضاء أولى لوقوع الاتفاق عليها ، ووقوع الخلاف في مقابلها ، ولأن مايعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات ، أقل مما يعترض المفهوم ، وبهذا كان ماكان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم

السابع والعشرون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل المنطوق ، والآخر من قبيل دلالة غير المنطوق ، فالمنطوق أولى ، لظهور دلالته وبعده عن الالتباس ، بخلاف مقابله

الثامن والعشرون أن يكون أحدهما عاما ، والآخر خاصا فالخاص مقدم على العام لثلاثة أوجه : * الاول أنه أقوي في الدلالة وأخص بالمطلوب * الثانى أن العمل بالعام يلزم منه إبطال دلالة الخاص وتعطيله ، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام ، بل تأويله وتخصيصه ، ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل * الثالث أن ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه ، ولا يخفى أن تطرق التخصيص إلى العمومات أكثر من تطرق التأويل ، إلى الخاص ولهذا ، كانت أكثر العمومات مخصصة ، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة ، وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا علي العام

التاسع والعشرون أن يكون أحدهما عاما مخصصا ، والآخر غير مخصص ، فالذى لم يدخله التخصيص أولى لعدم تطرق الضعف إليه : وعلى هذا ، فما كان عاما من وجه وخاصا من وجه يكون مرجحا على ماهو عام من كل وجه ، وكذلك المطلق من وجه ، والمقيد من وجه مرجح علي ماهو مطلق من كل وجه ، وماهو منطوق من كل وجه مقدم علي ماهو حقيقى من وجه دون وجه

الثلاثون أن يكونا عامين ، الا أن أحدهما من قبيل الشرط والجزاء والآخر من قبيل النكرة المنفية ، فقد يمكن ترجح دلالة الشرط والجزاء . لكون الحكم فيه معللا بخلاف النكرة المنفية والمعلل أولى من غير المعلل . وقد يمكن ترجح دلالة نفى النكرة بأن دلالته أقوى ولهذا كان خروج الواحد منه يعد خلفا فى الكلام ، عندما إذا قال «لا رجل فى الدار» وكان فيها رجل ، بخلاف مقابله . وبهذا تكون دلالة النكرة المنفية أولى من جميع أقسام العموم

الحادى والثلاثون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء . والآخر من قبيل أسماء الجموع . فالأول أولى لان أكثر من خالف فى صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء . ولان الدلالة فيه مشيرة الى الحكم والعلة . بخلاف مقابله . وبهذا يكون أولى من باقي أقسام العموم

الثانى والثلاثون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل الجمع المعرف والآخر جمع منكر . فالمعرف أولى لوجهين : الأول أن بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف فى المنكر . فكان أقوى لقربه إلى الوفاق . الثانى أنه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر فكان أولى . وربما رجح المنكر بكونه دالا على عدد أقل من الجمع المعرف . فكان أقرب الى الخصوص . فكان أولى

الثالث و الثلاثون أن يكون أحدهما اسم جمع معرف ، والآخر اسم جنس دخله الالف واللام ، فاسم الجمع أولى ، لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود ، بخلاف الجمع المعرف ، فكان أقوى عموماً ، وبهذا ، يكون مقدماً على (من) و(ما) فمن وما أولى لعدم احتمالهما للعهد ، واحتمال ماقبلهما له

الرابع والثلاثون أن يكون أحد الظاهرين مضطرباً فى لفظه بخلاف الآخر ، فغير المطرب أولى ، لأنه أدل على الحفظ والضبط

الخامس والثلاثون أن يكون أحدهما قد دل على الحكم وعلته ، والآخر دل على الحكم دون علته فالدال على العلة أولى ، لأنه أقرب إلى الايضاح والبيان

السادس والثلاثون أن يكون أحدهما قولا ، والآخر فعلا ، فالقول أولى لانه أبلغ فى البيان من الفعل ، وإن كان أحدهما قولا وفعلا ، والآخر قول فقط ، فالقول والفعل أولى ، لانه أقوى فى البيان

السابع والثلاثون أن يكون أحدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الآخر لها ، كرواية من روى أنه عليه السلام كبر في صلاة العيد سبعا ، فانها مقدمة على رواية من روى أربعا ، لاشتمالها على زيادة لم يخف على الآخر

الثامن والثلاثون أن يكون أحد المنقولين الظاهرين اجماعا والآخر نصا ، وسواء كان من الكتاب أو السنة ، فالاجماع مرجح ، لأن النسخ مامون فيه بخلاف النص

التاسع والثلاثون أن يكونا اجماعين ظاهرين إلا أن أحدهما قد دخل فيه جميع أهل العصر ، والآخر لم يدخل فيه سوى أهل الحل والعقد : فالذى دخل فيه الجميع أولى ، لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف فيه

الأربعون أن يكون أحدهما قد دخل فيه مع اهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا أصوليين والأصوليون الذين ليسوا فقهاء ، وخرج عنه العوام ، والآخر بالعكس ، فالأول أولى لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها ، وبهذا المعنى يكون أيضا مادخل فيه الاصولى الذى ليس بفقيه ، ولم يدخل فيه الفقيه ، أولى مما هو بالعكس ، لأن الأصولى أعرف بمدارك الأحكام وكيفية تلقى الاحكام من المنطوق والمفهوم والامر والنهى وغيره

الحادى والأربعون أن يكون أحدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع الذى ليس بكافر ، بخلاف الآخر ، فمادخل فيه المجتهد المبتدع أولى ، لان الظاهر من حاله الصدق ، ولأنه أبعد عن الخلاف

الثانى والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع . دون العوام والفروعيين الذين ليسوا اصوليين . والاصوليون الذين ليسوا فروعيين ، والآخر بعكسه ، فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى ، إذ الخلل في قوله انما هو من جهة كذبه فيما يقول ، والخلل فى قول من عداه من المذكورين انما هو من جهله وعدم احاطته وعدم كماله ، ولا يخفى ان احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق لحرمته وتعلق الاثم به أندر من الخلل الناشىء بسبب الجهل وعدم الاحاطة

الثالث والاربعون أن يكون أحد الاجماعين من الصحابة ، والآخر من التابعين . فاجماع الصحابة أولى للثقة بعدالتهم وبعد تقاعدهم عن تحقيق الحق وإبطال الباطل وغلبة جدهم وكثرة اجتهادهم في تمهيد أحكام الشريعة : ولانه أبعد عن خلاف من خالف في اجماع غير الصحابة وعلى هذا فاجماع التابعين يكون مقدما على اجماع من بعدهم لقربهم من العصر الاول . ولقوله عليه السلام : « خير القرون القرن الذى أنا فيه . ثم الذى يليه » فاجماعهم يكون أغلب على الظن

الرابع والاربعون أن يكون أحد الاجماعين قد انقرض عصره ، بخلاف الآخر ، فما انقرض عصره يكون أولى لاستقراره وبعده عن الخلاف

الخامس والاربعون أن يكون أحدهما مأخوذاً عن انقسام الامة فى مسألة من المسائل على قولين فى أنه إجماع على نفى قول ثالث ، والاجماع الآخر على اثبات القول الثالث ، فالاجماع على اثباته أولى . لانه أبعد عن اللبس وعما يقوله المنازع فى الاول من وجوه القدح ، ويبديه من الاحتمالات

السادس والاربعون أن يكون أحدهما مسبوقا بالمخالفة ، بخلاف الآخر ، فالذى لم يسبق بالمخالفة أولى لانه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف

السابع والاربعون أن يكون أحدهما قد رجع بعض المجتهدين فيه عما حكم به ، موافقا للباقين لدليل ظهر له ، بخلاف الآخر . فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين أولى ، لبعده عن المناقضة

والخلاف فيه

الثامن والاربعون أن يكون أحدهما اجماع الصحابة ، إلا أنه لم يدخل فيه غير المجتهدين . والآخر من اجماع التابعين الا أنه قد دخل فيه أهل عصرهم ، فاجماع الصحابة أولى للوثوق بعدالتهم وزيادة جدهم ، كما سبق تقريره ، وفي معني هذا يكون قد رجع واحد من الصحابة عن الواقعة ، بخلاف التابعين

التاسع والاربعون أن يكون أحدهما قد دخل فيه جميع أهل العصر الا أنه لم ينقرض عصرهم ، والآخر بالعكس . فما دخل فيه جميع أهل العصر أولى ، لان غلبة الظن فيه متيقنة ، واحتمال الرجوع بسبب عدم انقراض العصر موهوم ، وفي معناه أن يكون ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع ، أو الاصولى الذى ليس فروعيا ، أو الفروعى الذي ليس باصولى ، والآخر بخلافه

الخمسون أن يكون أحدهما غير مأخوذ من انقسام الامة على قولين ، كما سبق ، إلا أنه لم ينقرض عصر ، والآخر بعكسه ، فالاول أولى ، نظراً الى أن جهة الاجماع فيه أقوى بيقين ، أو رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم ، وفى معناه ما إذا كان أحد اجماعين قد انقرض عصره الا أنه مسبوق بالمخالفة والآخر بعكسه

الحادى والخمسون أن يكون أحد الاجماعين مأخوذا من انقسام الامة على قولين الا أنه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين ، والآخر بعكسه ، فالذي لم يكن مأخوذاً من انقسام الامة على قولين أولى ، لقوة الاجماع فيه

وأما الترجيحات العائدة الى المدلول

الاول منها أن يكون حكم أحدهما الحظر ، والآخر الاباحة ، وهذا مما اختلف فيه : فذهب الاكثر كأصحابنا واحمد بن حنبل والكرخى والرازى من اصحاب ابى حنيفة الى ان الحاظر اولى ، وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان ، الى التساوى والتساقط . والوجه في ترجيح مامقتضاه الحظر ان ملابسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح ، فكان اولى بالاحتياط . ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة ، كالمتولد بين مايؤكل ومالا يؤكل ، قدم التحريم على الاباحة ، وكذلك إذا طلق بعض نسائه بعينها ، ثم انسيها ، حرم وطء الجميع ، تقديما للحرمة على الاباحة . والميه الاشارة بقوله عليه السلام «ما اجتمع الحلال والحرام ، الا غلب الحرام الحلال » وقال عليه السلام (دع مايريبك الى مالا يريبك) غير انه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى ، وهى انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا . ولو عملنا بما مقتضاه الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لأن الغالب انه اذا كان حراما فلابد وان تكون المفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها ، وقادرا على دفعها ، لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهى لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى ، وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة ، وما مقتضاه الندب

الثانى أن يكون مدلول أحدهما الحظر ، والآخر الوجوب ، فما مقتضاه التحريم أولى لوجهين : الاول هو أن الغالب من الحرمة إنما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل أو تقليلها ، وفى الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل أو تكيلها ، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد أتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح . ولهذا فان من أراد فعلا لتحصيل مصلحة ينفر عنه إذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية

للمصلحة ، كمن رام تحصيل درهم علي وجه يلزم منه فوات مثله ، وإذا كان ماهو المقصود من التحريم أشد وآكد منه فى الواجب كانت المحافظة عليه أولى . ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات أكثر من ترك الواجبات وأشد ، كالرجم المشروع فى زنا المحصن * الوجه الثانى أن إفضاء الحرمة الى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب الى مقصوده ، فكانت المحافظة عليه أولى . وذلك ، لان مقصود الحرمة يتاتي بالترك ، وذلك كاف مع القصد له أو مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب . وأيضاً فان ترك الواجب وفعل المحرم إذا تساويا فى داعية الطبع اليهما ، فالترك يكون أيسر وأسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك . وما يكون حصول مقصوده أوقع ، يكون أولى بالمحافظة عليه

الثالث أن يكون حكم أحدهما الحرمة ، والآخر الكراهة ، فالحظر أولى ، لمساواته الكراهة فى طلب الترك وزيادته عليه بما يدل علي اللوم عند الفعل ، ولان المقصود منهما إنما هو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ، والحرمة أوفي لتحصيل ذلك المقصود ، فكانت أولى بالمحافظة . وأيضاً فان العمل بالمحرم لايلزم منه إبطال دلالة المقتضى للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضى للكراهة مما يجوز معه الفعل ، وفيه إبطال دلالة المحرم . ولا يخفى أن العمل بما لايفضى إلى الابطال يكون أولى ، وبما حققناه فى ترجيح المحرم على المقتضى للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضي للندب

الرابع أن يكون حكم أحدهما إثباتاً ، والآخر نفياً ، وذلك كخبر بلال بان النبي عليه السلام ، دخل البيت وصلى ، وخبر أسامة أنه دخل ولم يصل . فالنافى مرجح على المثبت ، خلافا للقاضي عبد الجبار فى قوله إنهما سواء . والمثبت ، وإن كان مترجحاً على النافى لاشتماله على زيادة علم ، غير أن النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت ، كانت فائدته التاكيد ، ولوقدرنا تأخره ، كانت فائدته التاسيس وفائدة التأسيس أولى ، لما سبق تقريره ، فكان القضاء بتأخيره أولى

فان قيل : إلا أنه يلزم من تأخره مخالفة الدليل المثبت ورفع حكمه دون تقدمه

قلنا : هو معارض بمثله ، فانا لو قدرنا تقدم النافى ، فالمثبت بعده يكون نافياً لحكمه ورافعاً له

فان قيل : المثبت ، وإن كان رافعاً لحكم النافى علي تقدير تاخره عنه ، فرافع لما فائدته التأكيد ، ولو قدرنا تأخر النافى كان مبطلا لما فائدته التأسيس ، فكان فرض تاخر المثبت أولى

قلنا : إلا أنه وإن كانت فائدة النافى التاكيد على تقدير تقدمه ، فالمثبت يكون رافعاً لحكم تاسيسي ، وهو الباقي على الحال الأصلى وزيادة ما حصل من النافي من التأكيد . ولا كذلك ما لوكان النافى متأخراً ، فانه لا يرفع غير التأسيس ، وما لا يفضى الى رفع التأسيس مع التأكيد يكون أولى مما يفضى الى رفع الأمرين معاً ، وما يقال من أن المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق ، والنافى غير مجمع على إفادته لحكم شرعى . والغالب من الشارع أنه لا يتولى بيان غير الشرعي ، مع أنه غير سديد من جهة أن الحكم الشرعى غير مقصود لذاته ، وإنما هو مقصود لحكمته ، لكونه وسيلة اليها وحكمة الاثبات ، وإن كانت مقصودة ، فكذلك حكمة النفى ، فهو معارض من جهة أن الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه إنما هو التقرير لا التغيير ، وعلى هذا ، فالحكم للنفى الأصلى يكون أولى من المغير

الخامس أن يكون حكم أحدهما معقولا ، والآخر غير معقول فما حكمه غير معقول ، وإن كان

الثواب بتلقيه أكثر لزيادة مشقته كما نطق به الحديث إلا أن مقصود الشارع بشرع ما هو معقول أتم مما ليس بمعقول ، نظراً الى سهولة الانقياد وسرعة القبول ، وما شرعه أفضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون أولى . ولهذا ، كان شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول ، حتى انه قد قيل إنه لا حكم إلا وهو معقول ، حتى فى ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن أنه غير معقول ، ولأن ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق أكثر منه فى غير المعقول ، فكان أولى . وما كانت جهة تعقله أقوى كما يأتى وجه التفصيل فيه في العلل ، فهو أولى

السادس أن يكون أحدهما مشتملا على زيادة لا وجود لها فى الآخر ، كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب ، فالموجب الزيادة يكون أولى ، لأن العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق الآخر فيما دل عليه من وجوب الجلد وإجزائه عن نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق في الدلالة على وجوب الزيادة ، وما لا يفضى الى إبطال حكم الدليل ، أولى مما يفضي الى الابطال ، ولأن دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ ، ووجوب الزيادة مأخوذ من منطوق اللفظ ، ومخالفة ما ليس بمنطوق بالمنطوق أولى من العكس لما تقدم

السابع أن يكون موجب أحدهما الجلد والآخر ، الدرء فالدارىء يكون أولى نظرا الى ما حققناه فى ترجيح ما حكمه النفى على ما حكمه الاثبات ولأن الخطأ فى نفى العقوبة أولى من الخطأ فى تحقيقها على ما قال عليه السلام « لأن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة » ولأن ما يعترض الحد من المبطلات اكثر مما يعترض الدرء ، فكان أولى لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود ، ولانه على خلاف الدليل النافى للحد والعقوبة

الثامن أن يكون حكم أحدهما وقوع الطلاق أو العتق ، وحكم الآخر نفيه ، قال الكرخى : ما حكمه الوقوع أولى . لأنه على وفق الدليل النافى لملك البضع وملك اليمين والنافى لها على خلافه ويمكن أن يقال بل النافى لها أولى . لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجح على النافي له

التاسع أن يكون حكم أحدهما تكليفيا . وحكم الاخر وضعيا . فالتكليفى وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف . وكان لأجله راجحا . فالوضعى من جهة أنه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مترجحا

العاشر أن يكون حكم أحدهما اخف من الاخر . فقد قيل إن الأخف أولى لأن الشريعة مبناها على التخفيف على ما قال الله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وقال تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقال عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام) وقيل إن الاثقل اولى نظرا الي الشرعية . إنما يقصد بها مصالح المكلفين . والمصلحة في الفعل الاشق أعظم منها فى الفعل الاخف . على ما قال عليه السلام (ثوابك على قدر نصبك) ولان الغالب على الظن انما هو تأخره عن الاخف . نظرا الى المألوف من أحوال العقلاء . فان من قصد تحصيل مقصود بفعل من الافعل ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو أخف منه بل بما هو أعلى منه . فبتقدير تقدم الاخف علي الاثقل يكون موافقا لنظر أهل العرف . فكان أولى . ولان زيادة ثقله تدل على تأكد المقصود منه على مقصود الاخف . فالمحافظة عليه تكون أولى

الحادي عشر أن يكون كل واحد من الخبرين خبرا واحدا إلا أن حكم أحدهما مما تعم به البلوى

بخلاف حكم الآخر فما لا تعم به البلوى أولى . لكونه أبعد عن الكذب من جهة أن تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله أقرب الي الكذب كما تقرر قبل ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله

وأما الترجيحات العائدة إلى أمر خارج

الأول منها أن يكون أحد الدليلين موافقا لدليل آخر . من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو عقل أو حس . والآخر على خلافه فما هو على وفق الدليل الخارج أولى . لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله ولان العمل به . وان أفضى الى مخالفة مقابله وهو دليل واحد . فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد اولى مما يلزم منه مخالفة دليلين

الثاني أن يكون أحدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة . أو الائمة الاربعة أو بعض الامة بخلاف الآخر فما عمل به يكون أولى . اما ما عمل به اهل المدينة فلانهم أعرف بالتنزيل وأخبر بمواقع الوحى والتاويل . وكذلك الائمة والخلفاء الراشدون لحث النبي عليه السلام على متابعتهم والاقتداء بهم على ماسبق تعريفه . وذلك يغلب على الظن قوته فى الدلالة وسلامته عن المعارض . وعلى هذا أيضا ما عمل بمقتضاه بعض الامة يكون أغلب على الظن . فكان أولى . وفي معنى هذا أن يعتضد كل واحد منهما بدليل ، غير أن ما عضد أحدهما راجح على ما عضد الآخر أو أن يعمل بكل واحد منهما بعض الأمة ، غير أن من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحى والتنزيل ، فيكون أولى

الثالث أن يكون كل واحد منهما مؤولا ، إلا أن دليل التأويل فى أحدهما أرجح من دليل التاويل فى الآخر ، فهو أولى ، لكونه أغلب على الظن

الرابع أن يكون أحدهما دالا على الحكم والعلة ، والآخر على الحكم دون العلة ، فما يدل على العلة يكون أولى ، لقربه إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ، ولدلالته على الحكم من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على . العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون أولى ، ولان العمل به يلزمه مخالفة ماقابله من جهة واحدة ، والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الآخر على الحكم من جهتين ، فكان أولى ، وربما رجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة في قبوله أشد والثواب عليه أعظم ، إلا أنه مرجوح بالنظر الى مقصود التعقل . ولذلك كان هو الاغلب

الخامس أن يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة . إلا أن دلالة أحدهما علي العلية أقوى من دلالة الآخر عليها كما بيناه فيما تقدم ، فالأقوى يكون أولى لكونه أغلب على الظن

السادس أن يكونا عامين ، إلا أن أحدهما ورد على سبب خاص بخلاف الآخر ، وعند ذلك فتعارضهما إما أن يكون بالنسبة الى ذلك السبب الخاص ، أو بالنسبة الى غيره : فان كان الأول ، فالوارد على ذلك السبب يكون أولى ، لكونه أمر به ، ولان محذور المخالفة فيه . نظرا الى أن تأخير البيان عما دعت الحاجة اليه يكون أتم من المحذور اللازم من المخالفة فى الآخر ، لكونه غير وارد فيها . وان كان الثاني ، فالعام المطلق يكون أولى لان عمومه أقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم وغلبة الظن بتخصيص ما ورد علي الواقعة بها نظراً الى بيان مادعت الحاجة إليه ، والى أن الأصل انما هو مطابقة ماورد فى معرض البيان لما مست اليه الحاجة ، ولان ما ورد على السبب الخاص مختلف في تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله ، وعلي هذا فمحذور المخالفة في العام المطلق يكون أشد

السابع أن يكون أحدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الاخبار بالوجوب أو التحريم أو غيره . كما في قوله تعالى (والذين يظاهرون منكم من نسائهم) أو في معرض الشرط والجزاء ، كما في قوله تعالى (ومن دخله كان آمناً) والآخر وردت المخاطبة به شفاهاً ، كما في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) فان تقابلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاهاً ، فخطاب المشافهة أولى ، وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه شفاهاً ، كان الآخر أولى ، لما حققناه في معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين ، ولان الخطاب شفاهاً إنما يكون للحاضر من الموجودين ، وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل آخر . اما من اجماع الأمة على أنه لا تفرقة ، أو من قوله عليه السلام (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)

الثامن أن يكون أحدهما مما يجوز تطرق النسخ اليه أو قد اختلف في تطرق النسخ اليه ، بخلاف الآخر ، فالذي لا يقبل النسخ يكون أولى لقلة تطرق الاسباب الموهية اليه

التاسع أن يكونا عامين ، الا أن أحدهما قد اتفق على العمل به في صورة بخلاف الآخر ، فما اتفق على العمل به ، وان كان قد يغلب على الظن زيادة اعتباره ، الا أن العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها اولى ، اذ العمل به مما لا يفضي الى تعطيل الآخر ، لكونه قد عمل به في الجملة ، والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل مالم يعمل به وما يفضى الى التأويل اولي مما يفضى الى التعطيل . وما عمل به في الصورة المتفق عليها ، وان لزم أن يكون فيها راجحاً على العام المقابل ، الا أنه يحتمل أن يكون الترجيح له لامر خارج لا وجود له في محل النزاع . وهو وان كان المرجح الخارج بعيد الوجود ، لكن يجب اعتقاد وجوده ، نفياً لاهمال العام الآخر . فان قيل : لو كان له مرجح من خارج لوقفنا عليه بعد البحث التام ، وقد بحثنا فلم نجد شيئاً من ذلك ، واحتمال مخالفة السير أيضا بعيد . فهو معارض بمثله . فانه لو كان رجحانه لمعنى يعود الى نفسه . لوقفنا عليه بعد البحث . وقد بحثنا فلم نجده . وعند ذلك . فيتقاوم الكلامان . وقد يسلم لنا ما ذكرناه أولا

العاشر أن يكون أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه ، بخلاف الآخر ، فالذي قصد به البيان للحكم يكون أولى ، لانه يكون أمس بالمقصود ، وذلك كما في قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين الا ما قد سلف » فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين ، فانه مقدم على قوله تعالى « أو ما ملكت أيمانكم » حيث لم يقصد به بيان الجمع

الحادي عشر أن يكون أحدهما أقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة ، بخلاف الآخر ، فالاقرب الى الاحتياط يكون مقدما لكونه أقرب الى تحصيل المصلحة ودفع المضرة

الثاني عشر أن يكون أحدهما يستلزم نقص الصحابي ، كحديث القهقهة في الصلاة ، بخلاف الآخر فالذي لا يستلزم ذلك أولى لكونه أقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابي ووصف الله له بالعدالة على ما قال تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أي عدولا

الثالث عشر أن يقترن باحد الخبرين تفسير الراوي بفعله أو قوله ، فانه يكون مرجحا على ما ليس كذلك ، لأن الراوي للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه

الرابع عشر أن يذكر أحد الراويين سبب ورود ذلك النص بخلاف الاخر ، فالذاكر للسبب أولى لان ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما رواه

الخامس عشر أن يكون قد اقترن بأحد الخبرين ما يدل على تأخيره عن الآخر ، كالخبر

الذى ظهر بعد استظهار النبي عليه السلام اوقوة شوكته بخلاف الآخر فالظاهر بعد قوة شوكة النبي عليه السلام أولى ، لأن احتمال ظهور مقابله قبل قوة الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة ، فكان تأخيره أغلب على الظن فكان أولى . وفى معناه أن يكون أحد الراويين متأخر الاسلام عن الآخر ، فالغالب أن ما رواه عن النبي عليه السلام بعد إسلامه ، فروايته أولى ، لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل إسلام المتأخر ، ويحتمل أن تكون بعد إسلامه ، فكان تأخير ما رواه متأخر الاسلام أغلب علي الظن . وفي معناه أن يعلم أن موت متقدم الاسلام كان متقدما علي إسلام المتأخر ، وكذلك اذا علمنا أن غالب رواية أحد الراويين قبل الغالب من رواية الآخر ، فروايته تكون مرجوحة ، لان الغالب تقدم ماروواه ، وكذلك اذا كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر ، فاحتمال تقدم غير المؤرخة يكون أغلب ، وكذلك اذا كان أحد الخبرين يدل على التخفيف ، والآخر علي التشديد ، فاحتمال تأخر التشديد أظهر لأن الغالب منه عليه السلام انه ما كان يشدد الا بحسب علو شانه واستيلائه وقهره ، ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا ، وحرم المحرمات شيئا فشيئا

القسم الثانى

في التعارض الواقع بين معقولين

والمعقولان ، إما قياسان ، او استدلالان ، او قياس واستدلال

فان كان التعارض بين قياسين ، فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود الى أصل القياس وقد يكون بما يعود الى فرعه ، وقد يكون بما يعود الى مدلوله ، وقد يكون بما يعود الى امر خارج فاما ما يعود الى الأصل فمنه ما يعود الى حكمه ، ومنه ما يعود الى علته ، فاما ما يعود الي حكم الأصل فترجيحات

الاول ان يكون الحكم فى اصل أحدهما قطعيا ، وفى الآخر ظنيا ، فما حكم اصله قطعى اولي ، لان ما يتطرق اليه من الخلل بسبب حكم الاصل منفى ، ولا كذلك الآخر ، فكان اغلب على الظن وفى معني هذا ما يكون الحكم في اصل احدهما ممنوعا ، وفى الآخر غير ممنوع ، فغير الممنوع يكون اولى

الثانى أن يكون حكم الاصل فيهما ظنيا ، غير أن الدليل المثبت لاحدهما ارجح من المثبت للآخر فيكون أولى

الثالث أن يكون حكم الاصل فى أحدهما مما اختلف فى نسخه بخلاف الآخر ، فالذى لم يختلف فى نسخه أولى ، لبعده عن الخلل

الرابع أن يكون الحكم في اصل أحدهما غير معدول به عن سنن القياس كما ذكرناه فيما تقدم بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن سنن القياس أولى ، لكونه أبعد عن التعبد وأقرب الى المعقول وموافقة الدليل

الخامس أن يكون حكم الاصل فى أحدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله ، وجواز القياس عليه ، ولا كذلك الآخر ، فما قام الدليل فيه علي وجوب تعليله وجواز القياس عليه أولى ، وإن لم يكن ذلك شرطا فى صحته كما سبق ، لما فيه من الامن من غائلة التعبد والقصور علي الاصل ولبعده عن الخلاف

السادس أن يكون حكم أحد الاصلين مما اتفق القياسون على تعليله ، والآخر مختلف فيه ، فما اتفق على تعليله أولى ، إذ هو أبعد عن الالتباس ، وأغلب على الظن

السابع أن يكون حكم أحد الاصلين قطعيا ، لكنه معدول به عن سنن القياس ، والآخر ظنى لكنه غير معدول به عن سنن القياس ، فالظني الموافق لسنن القياس أولى لكونه موافقا للدليل وأبعد عن التعبد

الثامن أن يكون حكم احدهما فى الاصل قطعيا ، إلا انه لم يقم دليل خاص علي وجوب تعليله وعلي جواز القياس عليه ، وحكم الآخر ظني الا انه قد قام الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ، فما حكمه قطعى أولى ، لان ما يتطرق اليه من الخلل إنما هو بسبب قربه من احتمال التعبد والقصور على الاصل المعين وما يتطرق الى الظني من الخلل ، فمن جهة أن يكون الامر في نفسه خلاف ماظهر ، واحتمال التعبد والقصور على ماورد الشرع فيه بالحكم أبعد من احتمال ظن الظهور لما ليس بظاهر والترك للعمل بما هو ظاهر

التاسع أن يكون حكم اصل أحدهما قطعيا إلا انه لم يتفق على تعليله ، وحكم الآخر ظنى إلا انه متفق على تعليله ، فالظنى المتفق علي تعليله اولى ،لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع إنما هو فرع تعقل العلة فى الاصل ، وتحقق وجودها فى الفرع ، واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظنى ، وان كان قائما ومأمونا في جانب الحكم القطعى ، إلا ان احتمال قطع القياس فيما لم يتفق علي تعليله لعدم الاطلاع على ماهو المقصود من حكم الاصل ، اغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل ملتحق بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام فيه

العاشر ان يكون دليل ثبوت الحكم فى اصل احدهما ارجح من الآخر ، إلا انه مختلف فى نسخه بخلاف الآخر ، فما دليله راجح اولى ،لان الاصل عدم النسخ ،وقول النسخ معارض بقول عدم النسخ فكان احتمال عدم النسخ ارجح

الحادي عشر أن يكون دليل ثبوت الحكم في أحدهما راجحا على دليل حكم أصل الآخر ، إلا أنه معدول به عن سنن القياس والقاعدة العامة ، بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لأنه يلزم من العمل به الجرى على وفق القاعدة العامة التى ورد الحكم في القياس الآخر على خلافها، غير أنه يلزم منه إهمال جانب الترجيح فى الآخر ، ومايلزم من العمل بالآخر ، فانما هو اعتبار ظهور الترجيح ، لكن مع مخالفة القاعدة المتفق عليها واحتمال مخالفة القواعد العامة المتفق عليها أبعد من احتمال مخالفة الشذوذ من ظواهر الأدلة ، كيف وإن العمل بما دليل ثبوت حكم أصله ظنى ، محافظة على أصل الدليل الظنى والقاعدة العامة ، والعمل بماظهر الترجيح فى دليل ثبوت حكمه فيه الموافقة ، لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة وأصل الدليل الآخر ، ولا يخفي أن العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد ، أولى من العكس

الثانى عشر أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما راجحا على دليل الآخر ،الا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه ، بخلاف الآخر ، فما ظهر الترجيح فى دليله أولى ، لما ذكرناه فيما إذا كان الحكم قطعيا

الثالث عشر أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما أرجح من دليل الآخر إلا أنه غير متفق على تعليله ، بخلاف الآخر فما اتفق على تعليله أولى ، لما ذكرناه فيما إذا كان حكم الأصل فى أحدهما قطعيا ، والآخر ظنياً

الرابع عشر أن يكون حكم أصل أحدهما مما اتفق على عدم نسخه ، إلا أنه معدول به عن القاعدة العامة ، بخلاف الآخر ، فما لم يعدل به عن القاعدة أولى ، لما سبق تحقيقه

الخامس عشر أن يكون حكم أصل أحدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، إلا أنه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الآخر ، فما هو على وفق القاعدة العامة أولى ، لان العمل به عمل بأغلب ما يرد به الشرع ، والعمل بمقابله بالعكس ، ولأن أكثر من قال باشتراط كون الحكم في الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة ، خالف في اشتراط قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه ، ولم يشترط غير الشذوذ فكونه غير معدول به عن القاعدة العامة أمس بالقياس

السادس عشر أن يكون حكم أصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة ، الا انه لم يتفق على تعليله ، والآخر بعكسه ، فما اتفق على تعليله اولى ، لان كل واحد من القياسين ، وإن كان مختلفاً فيه ، إلا ان احتمال وقوع التعبد في القياس يبطله قطعاً ، ومخالفة القاعدة العامة غير مبطلة للقياس قطعا . وما يبطل القياس قطعا بتقدير وقوعه يكون مرجوحاً بالنسبة الى مالا يبطله قطعاً

وأما الترجيحات العائدة الى علة حكم الاصل ، فمنها ما يرجع الى طريق اثباتها ، ومنها ما يرجع الى صفتها

اما الترجيحات العائدة إلى طرق إثباتها

فالاول منها ان يكون وجود علة احد القياسين مقطوعا به في اصله بخلاف علة الآخر . فما وجود علته فى اصله قطعى اولى ، وسواء كان وجودها معقولا او محسا ، مدلولا عليه او غير مدلول لكونه اغلب على الظن . وفى معنى هذا ان يكون وجود العلتين مظنونا ، غير ان ظن وجود احداهما ارجح من الاخرى ، فقياسها اولى ، لانها اغلب على الظن

الثاني أن يكون دليل علية الوصف فى أحد القياسين قطعياً ، وفى الآخر ظنياً ، فيكون أولى ، لانه أغلب على الظن

الثالث أن يكون دليل العلتين ظنياً ، غير ان دليل إحدى العلتين أرجح من دليل الاخرى ، فما دليلها أرجح فقياسها أولى ، لانه أغلب على الظن

لرابع أن يكون طريق علية الوصف فيهما الاستنباط . الا أن دليل إحدى العلتين السبر والتقسيم . والاخري المناسبة . فما طريق ثبوت العلية فيه السبر والتقسيم يكون اولى ، لان الحكم في الفرع ، كما يتوقف على تحقق مقتضيه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل ، والسبر والتقسيم فيه التعرض لبيان المقتضى وابطال المعارض ، بخلاف اثبات العلة بالاحالة ، فكان السبر والتقسيم أولى

فان قيل : وصف العلة لابد وأن يكون مناسبا في نفس الامر أو شبيهاً لامتناع التعليل بالوصف الطردى ، ولا يخفى أن احتمال عدم المناسبة بعد إظهارها بالطريق التفصيلى أبعد من احتمال عدمها فى السبر والتقسيم ، حيث لم يتعرض فيه لبيانها تفصيلا ، فكان طريق المناسبة أولى

قلنا : إلا أن التعرض لمناسبة الوصف لادلالة له بوجه على نفى المعارض فى الاصل ، فانه لامتناع من اجتماع مناسبين فى محل واحد على حكم واحد ، ودلالة البحث والسبر على مناسب في الاصل غير الوصف المشترك ، مع أن الاصل أن يكون الحكم معقول المعنى وأن يدل على أن الوصف المشترك مناسب ، ولا يخفى أن ما يدل على مناسبة العلة وعلي انتفاء معارضها أولى مما يدل علي مناسبتها ولا يدل

على

على انتفاء معارضها

فان قيل : الأن طريق اثبات العلة بالمناسبة أو الشبه أدل على مناسبة الوصف بعد إظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء وصف آخر ، لاحتمال أن يصدق الناظر في قوله ، وأن يكذب ، وبتقدير صدقه فظهور ذلك مختص به دون غيره ، بخلاف طريق المناسبة . فانه ظاهر بالنظر الى الخصمين

قلنا : بل العكس أولى . وذلك لان الخلل العائد الى دليل نفي المعارض انما هو بالكذب أو الغلط . لعدم الظفر بالوصف . ولا يخفى أن وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهرا جليا . ووقوع الكذب مع كون الباحث عدلا . أبعد من احتمال وقوع الغلط فيما أبدى من المناسبة مع كونها خفية مضطربة

الخامس أن يكون نفي الفارق في أصل أحد القياسين مقطوعاً به ، وفي الآخر مظنوناً ، فما قطع فيه بنفي الفارق يكون أولى ، لكونه أغلب على الظن

السادس أن يكون طريق ثبوت إحدى العلتين السبر والتقسيم ، والاخري الطرد والعكس ، فما طريق ثبوته السبر والتقسيم أولى ، إذ هو دليل ظاهر علي كون الوصف علة ، ومادار الحكم معه وجوداً وعدماً غير ظاهر العلية ، لان الحكم قد يدور مع الاوصاف الطردية ، كما في الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشرب وجودا وعدما ، مع أنها ليست علة ، لان العلة لابد وأن تكون في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة ، كما سبق تقريره والرائحة الفائحة ليست باعثة ، اذ لا يشم منها رائحة المناسبة ، وكما أنه غير ظاهر في الدلالة على علية الوصف ، فلا دلالة له على ملازمة العلة ، لما قدمناه في إبطال الطرد والعكس . و بهذا يكون القياس الذى طريق إثبات العلية فيه المناسبة أولى مما طريق اثباتها فيه الطرد والعكس

وأما الترجيحات العائدة إلى صفة العلة

فالأول منها أنه إذا كانت علة الاصل في أحد القياسين حكما شرعيا ، وفي الآخر وصفاً حقيقياً ، فما علته وصف حقيقي أولى ، لوقوع الاتفاق عليه ، ووقوع الخلاف في مقابله ، فكانت أغلب على الظن

الثاني أن تكون علة الحكم الثبوتي في أحدهما وصفاً وجوديا ، وفي الاخر وصفا عدمياً ، فما علته ثبوتية أولى للاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله

الثالث أن تكون علة أحدهما بمعني الباعث و في الآخر بمعنى الامارة ، فما علته باعثة أولى ، للاتفاق عليه

الرابع ان تكون علة أحدهما وصفا ظاهرا منضبطاً ، وفي الآخر بخلافه ، فما علته مضبوطة اولى ، لانه اغلب على الظن لظهوره ، ولبعده عن الخلاف

الخامس أن تكون علة أحدهما وصفاً متحداً ، وفي الآخر ذات أوصاف ، فما علته ذات وصف واحد أولى لانه أقرب إلى الضبط ، وأبعد عن الخلاف

السادس أن تكون علة أحدهما أكثر تعدية من علة الآخر ، فهو أولى لكثرة فائدته

السابع أن تكون علة أحدهما مطردة بخلاف الآخر ، فما علته مطردة أولى ، لسلامتها عن المفسدة وبعدها عن الخلاف . وفي معني هذا أن تكون علة أحدهما غير منكسرة ، بخلاف علة الآخر فما علته غير منكسرة أولى لبعدها عن الخلاف

الثامن أن تكون علة أحدهما منعكسة بخلاف علة الآخر فما علته منعكسة أولى لانها اغلب على

الظن وأبعد عن الخلاف

التاسع أن تكون علة أحدهما غير متاخرة عن الحكم بخلاف الآخر . فما علته غير متاخرة اولى لبعده عن الخلاف

العاشر ان تكون علة احدهما مطردة غير منعكسة . وعلة الآخر منعكسة غير مطردة فالمطردة اولى لما بيناه من اشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ولهذا فان من سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس

الحادى عشر أن يكون ضابط الحكمة في علة أحد القياسين جامعاً للحكمة مانعاً لها ، بخلاف ضابط حكمة العلة فى القياس الآخر كما بيناه ، فالجامع المانع أولى ، لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف

الثاني عشر أن تكون العلة فى أحدهما غير راجعة على الحكم الذى استنبطت منه برفعه ، أو رفع بعضه ، بخلاف الاخر ، فهو أولى لسلامة علته عما يوهيها ، وبعدها عن الخلاف

الثالث عشر أن تكون علة أحد القياسين مناسبة ، وعلة الآخر شبهية ، فما علته مناسبة أولى ، لزيادة غلبة الظن بها ، وزيادة مصلحتها ، وبعدها عن الخلاف

الرابع عشر أن يكون المقصود من إحدي العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل ، والمقصود من العلة الاخرى غير ضرورى ، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى ، لزيادة مصلحته وغلبة الظن به ، ولهذا فانه لم تخل شريعة عن مراعاته ، وبولغ فى حفظه ، بشرع أبلغ العقوبات

الخامس عشر أن يكون مقصود إحدي العلتين من الحاجات الزائدة ، ومقصود الاخري من باب التحسينات والتزيينات ، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى ، لتعلق الحاجة به دون مقابله

السادس عشر أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة ، فما مقصوده من مكملات الضروريات ، وإن كان تابعاً لها ومقابله أصل فى نفسه ، يكون أولى ، ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع فى شرب قليل الخمر ماشرع فى كثيره

السابع عشر أن يكون مقصود إحدي العلتين حفظ أصل الدين ، ومقصود الاخرى ماسواه من المقاصد الضرورية فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ، نظرا الى مقصوده وثمرته ، من نيل السعادة الأبدية فى جوار رب العالمين ، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره ، فانما كان مقصوداً من أجله ، على ما قال تعالى « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون »

فان قيل : بل ما يفضي الى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح ، وذلك لان مقصود الدين حق الله تعالى ، ومقصود غيره حق للآدمى ، وحق الادمى مرجح على حقوق الله تعالى لانه مبنى على الشح والمضايقة ، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة ، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه ، فالمحافظه عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته ، ولهذا رجحنا حقوق الآدمى على حقوق الله تعالى ، بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمى فى محل واحد ، وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمداً عدواناً ، فانا نقتله قصاصاً لا بكفره . وأيضاً فانا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين ، حيث خففنا عن المسافر باسقاط الركعتين ، وأداء الصوم ، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم ، وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة فى صورة إنجاء الغريق . وأبلغ من ذلك أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين ، حيث

جوزنا ترك الجمعة والجماعة ، لضرورة حفظ أدنى شيء من المال ، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين ، حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح

قلنا : أما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر الى بعض الأحكام فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر الى أحكام أخر ، ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها ، فالتقديم إنما هو لمتعلق الحقين ، ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله ، كيف وإن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل ، وقد تحقق ، والقتل بالفعل إنما هو لتحقيق الوعيد به ، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفي والانتقام ، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل ، دون القتل بالفعل ، على ما يشهد به العرف ، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما ، كيف وإن تقديم حق الآدمي ههنا لا يفضي الى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا ، لبقاء العقوبة الاخروية ، وتقديم حق الله مما يفضي الى فوات حق الآدمي من العقوبة البدنية مطلقا ، فكان لذلك أولى . وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين ، بل على فروعه ، وفروع الشيء غير اصل الشيء ، ثم وان كان ، فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الاربع في الحضر ، وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة الى صلاته قائما وهو صحيح فالمقصود لا يختلف : واما اداء الصوم ، فلانه لا يفوت مطلقا ، بل يفوت الى خلف ، وهو القضاء ، وبه يندفع ما ذكروه من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال ايضا . وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين . بل لاجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين . ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده ، وذلك من مصلحة الدين ، لا من مصلحة غيره ، وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات ، فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية . أما بالنظر الى حفظ النسب . فلأن حفظ النسب إنما كان مقصودا لأجل حفظ الولد . حتى لا يبقى ضائعا لا مربي له . فلم يكن مطلوبا لعينه وذاته ، بل لاجل بقاء النفس مرفهة منعمة ، حتى تأتي بوظائف التكاليف واعباء العبادات . واما بالنظر الى حفظ العقل ، فمن جهة ان النفس اصل ، والعقل تبع ، فالمحافظة على الاصل اولى ، ولان ما يفضي الى فوات النفس على تقدير أفضليته يفوتها مطلقا . وما يفضي الى تفويت العقل كشرب المسكر لا يفضي الى فواته مطلقا . فالمحافظة بالمنع مما يفضي الي الفوات مطلقا اولى وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل ومقدم على ما يفضي الي حفظ المال . لكونه مركب الامانة وملاك التكليف ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة . ولا كذلك المال . ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها . على نحو اختلافها في انفسها وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها

الثامن عشر أن يكون الوصف الجامع في أحد القياسين نفس علة حكم الاصل ، والآخر دليل علة الاصل وملازمها ، فالذي فيه الجامع نفس العلة أولى ، لظهورها وركون النفس إليها

التاسع عشر أن تكون علة الاصل في أحد القياسين ملائمة ، وعلة الآخر غريبة ، فما علته ملائمة أولى ، لانها أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف

العشرون أن تكون علة الاصلين منقوضة ، إلا أنه قد ظهر في صورة النقض في أحدهما ما يمكن إحالة النقض عليه ، من وجود مانع أو فوات شرط ، بخلاف الاخرى ، فهي أولى لانها أغلب على الظن

الحادى والعشرون أن تكون علة أحد القياسين قد يتخلف عنها مدلولها فى صورة بطريق الاستثناء على خلاف القاعدة العامة والاخرى يتخلف عنها حكمها الاعلى جهة الاستثناء فالتى يتخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون أولى ، لقربها الى الصحة وبعدها عن الخلاف

الثاني والعشرون أن تكون علة أحد القياسين قد خلفها فى صورة النقض ماهو أليق بها لكون مناسبتها فيها أشد ،كما ذكرناه فيما تقدم ، بخلاف الاخرى فهى أولى لتبين عدم الغائها بخلاف الاخرى

الثالث والعشرون أن تكون علة أحد القياسين لامزاحم لها في أصلها ، بخلاف الاخرى ، فالتى لامزاحم لها أولى ، لانها أغلب على الظن واقرب الى التعدية . وعلى هذا ، يكون ما رجحانها علي مزاحمها أكثر مقدمة ايضا

الرابع والعشرون ان تكون علة احد القياسين مقتضية للاثبات ،والاخرى مقتضية للنفى، فالنافية تكون اولى، لان مقتضاه يتم على تقدير رجحانها، وعلي تقدير مساواتها ، ومقتضى المثبتة لايتم إلا على تقدير رجحانها، ومايتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون اغلب على الظن مما لايتم مطلوبه لاعلي تقدير واحد معين

فان قيل : الا ان العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق ، بخلاف النافية ، وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون اولى وايضا فانه يجب اعتقاد اختصاص اصل النافية بمعنى لاوجود له فى الفرع، تقليلا لمخالفة الدليل ، كيف وان ماذكرتموه من الترجيح للنافية غير مستقيم علي رأى من يعتقد التخيير عند تساوى الدليلين المتعارضين ، وعلي هذا فيتساوى القدمان

قلنا . أما كون حكم إحدى العلتين شرعى ، فلا يرجح به، لان الحكم إنما كان مطلوبا لا لنفسه بل لما يفضى إليه من الحكم به ، والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم، يود تحصيلها بواسطة نفيه ، كيف وان العلة النافية متأيدة بالنفى الاصلى ، والمثبتة على خلافه، فكانت أولى: وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى فى الاصل لالوجود له في الفرع ، فهو معارض بمثله في المثبتة ، وانه يجب اعتقاد اختصاص أصلها بمعنى لا رجود له فى الفرع ، تقليلا لمخالفة الدليل النافي، وليس أحدهما أولى من الآخر ، والتخيير وإن كان مقولا به عند تعارض الدليلين مع التساوى من كل وجه ، فليس الا على بعض الآراء الشاذة بالنسبة الى ماقابله ، كيف وان الحكم إنما يثبت لما يصلح ان يكون مقصودا ، وإثبات الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساويه لايصلح ان يكون مقصودا ، فالحكم يكون منتفيا لانتفاء مقصوده

الخامس والعشرون ان تكون حكمة إحدى العلتين قد اختلت ، احتمالا لمانع اخل بها دون الاخرى ، فالتى لايختل حكمها احتمالا ، اولى لقربها إلى الظن وبعدها عن الخلل والخلاف

السادس والعشرون أن تكون علة أحد القياسين أفضى الى تحصيل مقصودها من الأخرى فتكون أولى ، لزيادة مناسبتها بسبب ذلك

السابع والعشرون أن تكون علة أحد القياسين مشيرة الى نقيض المطلوب ومناسبة له من وجه بخلاف الاخرى ، فما لا تكون مناسبة لنقيض المطلوب تكون أولى ، لكونها أظهر فى افضائها الى حكمها ، وأغلب على الظن ، وأبعد عن الاضطراب

الثامن والعشرون أن تكون علة أحد القياسين متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين ، والأخرى متضمنة لمقصود يرجع الى آحادهم ، فالاولى أولى ، لعموم فائدتها

التاسع والعشرون أن تكون علة أحد القياسين أكثر شمولا لمواقع الخلاف من الاخري ، فتكون

أولى لعموم فائدتها

واما الترجيحات العائدة الى الفرع فاربعة

الاولى ان يكون فرع أحد القياسين مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة ، وفرع الآخر مشاركا لاصله فى جنس الحكم وجنس العلة ، او جنس الحكم وعين العلة ، او بالعكس ، فما المشاركة فيه فى عين العلة وعين الحكم اولى، لان التعدية باعتبار الاشتراك فى المعني الاخص والاعم ، اغلب على الظن من الاشتراك فى المعنى الاعم . وعلى هذا ، فما المشاركة فيه بين الاصل والفرع عين احد الامرين اما الحكم او العلة ، تكون اولى ، مما المشاركة فيه بين اصله وفرعه في جنس الامرين ، وان كان فرع احدهما مشاركا لاصله فى عين العلة وجنس الحكم ، والآخر بعكسه ، فما المشاركة فيه فى عين العلة وجنس الحكم اولى ، لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هي فرع تعدية العلة ، فهي الاصل فى التعدية وعليها المدار

الثاني ان يكون الفرع فى احد القياسين متأخراً عن اصله ، وفى الآخر متقدما ، فما الفرع فيه متأخرا اولى، لسلامته عن الاضطراب، و بعده عن الخلاف، وعلمنا بثبوت الحكم فيه بما استنبط من الاصل

الثالث ان يكون وجود العلة فى احد الفرعين قطعيا ، وفى الآخر ظنيا ، فما وجود العلة فيه قطعى اولى ، لانه اغلب على الظن . وابعد عن احتمال القادح فيه

الرابع ان يكون حكم الفرع فى احدهما قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلا . بخلاف الآخر . فانه يكون اولى . لانه اغلب علي الظن . وابعد عن الخلاف

واما الترجيحات العائدة إلى حكم الفرع والى امر خارج . فعلى ما اسلفناه فى المنقولات

وقد يتركب مما ذكرناه من الترجيحات ومقابلات بعضها لبعض ترجيحات أخر خارجة عن الحصر لا يخفى ايجادها في مواضعها على من اخذت الفطانة بيده . وقد اشرنا الى جملة منها فى كتابنا المرسوم « بمنتهى المسالك فى رتب السالك » فعليك بمراجعته

وعلى هذا فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر الى ذواتها وطرق اثباتها

واما التعارض الواقع بين المنقول والمعقول . فالمنقول إما ان يكون خاصا . واما عاماً

فان كان خاصا . فاما ان يكون دالا بمنظومه . اولا بمنظومه

فان كان الاول . فهو اولى . لكونه اصلا بالنسبة الي الرأى . وقلة تطرق الخلل اليه

وان كان الثانى فمنه ما هو ضعيف جدا . ومنه ما هو قوى جدا . ومنه ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيح اذ ذاك يكون على حسب ما يقع فى نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها . وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له . بحيث تمكن الاشارة اليه فى هذا الكتاب . وانما هو موكول الى الناظرين فى آحاد الصور التى لا حصر لها

وأما إن كان المنقول عاما ، فقد قيل بتقدم القياس عليه ، وقيل بتقدم العموم ، وقيل بالتوقف وقيل يتقدم على جلى القياس دون خفيه ، وقيل يتقدم القياس على مادخله التخصيص دون مالم يدخله

والمختار إنما هو تقديم القياس ، وسواء كان جليا أوخفيا لأنه يلزم من العمل بعموم العام إبطال دلالة القياس مطلقا ، ولا يلزم من العمل بالقياس إبطال العام مطلقا ، بل غاية ما يلزم منه تخصيصه وتأويله . ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين على وجه يلزم منه تأويل أحدهما أولى من العمل بأحدهما وابطال الآخر ، ولان القياس يتناول المتنازع فيه بخصوصه والمنقول يتناوله بعمومه ، والخاص أقوى من العام

فان قيل : إلا أن العموم أصل ، والقياس فرع والاصل مقدم على الفرع ، وأيضا فان تطرق الخلل إلى العموم أقل من تطرقه إلى القياس على ماسبق تقريره فكان أولى

قلنا : أما الأول فانما يلزم ان لوكان ماقيل بتقديم القياس عليه هو أصل ذلك القياس ، وليس كذلك ، بل جاز أن يكون فرعاً لغيره

فان قيل : وان لم يكن فرعا لذلك العام بعينه ، فهو فرع بالنسبة الى ماهو من جنسه

قلنا : الا أن ذلك لايمنع من تخصيص العموم بالقياس ، والالما جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لكونه فرعا بالنسبة الى ماهو من جنسه ، وهو ممتنع على ماسبق

وما ذكروه من الترجيح الثانى ، فهو معارض بمثله ، فان العام ، وان كان ظاهرا ، فيحتمل الخصوص واحتمال ذلك فى الشرع أغلب من احتمال الغلط من المجتهد المتبحر ، على مالايخفى ، ولهذا ، قيل انه ماهن عام الاوهو مخصوص الافى قوله تعالى (والله بكل شىء عليم) ولا كذلك القياس

الباب الثانى

فى الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة الى المعانى المفردة التصورية

واعلم أن الحدود على اختلاف أنواعها منقسمة الي عقلية وسمعية كانقسام الحجج . غير أن ماهو متعلق غرضنا ههنا انما هو السمعية ، ومن السمعية ماكان ظنيا وعند تعارض الحدين السمعيين فقد يقع الترجيح بينهما من وجوه

الاول أن يكون أحدهما مشتملا على ألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب من غير تجوز ولااستعادة ولااشتراك ولا غرابة ولااضطراب ولاملازمة ، بل بطريق المطابقة أوالتضمن بخلاف الآخر ، فهو أولى لكونه أقرب الى الفهم ، وأبعد عن الخلل والاضطراب

الثانى أن يكون المعرف فى أحدهما أعرف من المعرف في الآخر فهو أولى لكونه أفضى إلي التعريف

الثالث أن يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية ، والآخر بالامور العرضية ، فالمعرف بالامور الذاتية أولي ، لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية فى التمييز ، ومرجح عليه بتصوير معني المحدود

الرابع أن يكون أحد الحدين أعم من الآخر ، فقد يمكن أن يقال الاعم أولى ، لتناوله محدود الآخر وزيادة ، وماكان أكثر فائدة فقد يمكن ان يقال بأن الاخص اولى ، نظرا إلي ان مدلوله متفق عليه ، ومدلول الآخر من الزيادة مختلف فيه ، وما مدلوله متفق عليه اولى

الخامس أن يكون أحدهما قد أتى فيه بجميع ذاتياته ، والآخر ببعضها مع التمييز ، فالاول يكون أولى لأنه أشد تعريفاً

السادس أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعى ، والآخر على خلافه ، فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ، ولأنه أغلب على الظن

السابع أن يكون طريق اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر فهو أولى ، لأنه أغلب على الظن

الثامن أن يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى ، والآخر على خلافه ، أوأنه أقرب إلى موافقته ، والآخر أبعد ، فالموافق ، أو ماهو أكثر موافقة للوضع اللغوى ، يكون أولى ، لأن الأصل إنما هو

التقرير دون التغيير ، لكونه أقرب إلى الفهم ، وأسرع الى الانقياد . ولهذا ، كان التقرير هو الغالب ، وكان متفقاً عليه ، بخلاف التغيير ، فكان أولى

التاسع أن يكون أحدهما مما قد ذهب إلى العمل به أهل المدينة ، أو الخلفاء الراشدون ، أو جماعة من الأمة ، أو واحد من المشاهير ، بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول ، بخلاف الآخر ، فهو أولى ، لكونه أغلب على الظن وأقرب الى الانقياد

العاشر أن يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم الحظر ، والآخر تقرير الوجوب ، أو الكراهة ، أو الندب ، فما يلزم منه تقرير الحظر أولى لما قدمناه فى الحجج

الحادي عشر أن يلزم من أحدهما تقرير حكم النفى ، والآخر الاثبات ، فالمقرر للنفي أولى ، لما سبق فى الحجج

الثانى عشر أن يلزم من أحدهما تقرير حكم معقول ، ومن الآخر حكم غير معقول ، فما يلزم منه تقرير حكم معقول أولى لما سبق في الحجج

الثالث عشر أن يلزم من احدهما درء الحد والعقوبة ، ومن الآخر إثباته ، فالدارىء للحد اولى ، لما سبق ايضاً

الرابع عشر أن يكون احدهما يلازمه الحرية او الطلاق ، والآخر يلازمه الرق او إبقاء النكاح ، فالحكم فيه ماسبق فى الحجج

وقد يتشعب من تقابل هذه الترجيحات ترجيحات اخرى كثيرة خارجة عن الحصر ، لاتخفى على متأملها

وهذا آخر ما اردناه ، ونهاية مارتبناه . اللهم ! فكما الهمت بانشائه ، واعنت على انهائه ، فاجعله نافعا في الدنيا ، وذخيرة صالحة فى الأخرى ، واختم بالسعادة آجالنا ، وحقق بالزيادة آمالنا . واقرن بالعافية غدونا وآصالنا . واجعل الى حصنك مصيرنا ومآلنا وتقبل بفضلك اعمالنا . انك مجيب الدعوات . ومفيض الخيرات . والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد . خاتم النبيين . وعلى آله وصحبه اجمعين . وسلم . الى يوم الدين !

بحمده تعالى قد تم طبع كتاب (الاحكام في اصول الاحكام) بمطبعة (محمد افندى علي صبيح)
الكتبي الشهير الكائن مركزها بميدان الازهر الشريف بمصر وقد عني بتصحيحه الفقير
الى ربه عبد الحفيظ سعد عطيه خادم العلم الشريف والمصحح بالمطبعة المذكورة
وكان الفراغ من طبعه وتصحيحه فى اليوم السابع من شهر شعبان المعظم
من سنة ١٣٤٧ هجرية على صاحبها افضل الصلاة واتم التحية
نسأل الله تعالى لنا ولمن قام بهذا العمل الجليل المغفرة
والرضوان انه علي ما يشاء قدير وبالاجابة
جدير وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه
وسلم
آمين

﴿ فهرست الجزء الثالث من الاحكام فى أصول الاحكام ﴾

صحيفة	
٢	الأصل الخامس فى القياس
٨	الباب الاول في شرائط القياس
١١	القسم الثانى فى شروط علة الأصل
٣٦	القسم الثالث فى شروط الفرع وهي خمسة
٣٨	الباب الثانى فى مسالك اثبات العلة الجامعة فى القياس
٤٦	الفصل الأول فى تحقيق معنى المناسب
٤٧	الفصل الثانى فى تحقيق معني المقصود من شرع الحكم
٤٧	الفصل الثالث في بيان مراتب اقضاء الحكم
٤٨	الفصل الرابع فى اقسام المقصود من شرع الحكم
٤٩	الفصل الخامس
٥٢	« السادس فى كيفية ملازمة الحكمة لضابطها وبيان اقسامها
٥٢	« السابع فى اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره
٥٤	« الثامن فى اقامة الدلالة علي ان المناسب والاعتبار دليل كون الوصف علة
٥٨	« الاول في حقيقة الشبه
٦٠	« الثانى فى ان الشبه مع قران الحكم دليل على كون الوصف علة
٦٠	« الثالث زعم بعض اصحابنا ان الشبهي اذا اعتبر جنسه فى جنس الحكم الخ
٦٢	خاتمة في انواع النظر والاجتهاد فى مناط الحكم وهو العلة
٦٣	الباب الثالث فى اقسام القياس وانواعه
٦٤	الباب الرابع في مواقع الخلاف فى القياس واثباته علي منكريه
٩٤	خاتمة لهذا الباب
٩٥	الباب الخامس فى الاعتراضات الواردة على القياس
١١٨	خاتمة لهذا الباب
١١٩	الاصل السادس في معني الاستدلال وأنواعه
١٢٨	القسم الثانى فيما ظن انه دليل وليس كذلك وهو انواع
١٢٨	النوع الاول شرع من قبلنا
١٣٣	النوع الثانى مذهب الصحابى
١٣٦	« الثالث ـ الاستحسان
١٣٨	« الرابع ـ المصالح المرسلة
١٣٩	القاعدة الثالثة فى المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين
١٣٩	الباب الاول في المجتهد
١٦٦	« الثانى فى التقليد والمفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء
١٧٤	القاعدة الرابعة في الترجيحات
١٧٤	اما المقدمة ففى بيان معني الترجيح
١٧١	الباب الاول فى ترجيحات الطرق الموصلة الى التصديقات الشرعية
١٧٦	القسم الاول فى التعارض الواقع بين منقولين
١٩٠	القسم الثانى فى التعارض الواقع بين معقولين
١٩٨	الباب الثانى فى الترجيحات الواقعة بين الحدود الموصلة الى المعانى المفردة التصورية

﴿ تم الفهرست ﴾

A.U.B. LIBRARY

DATE DUE

JAFET LIB.
- 4 NOV 2007
Circulation Dept.

349.297:A112iA:c.1
الآمدى ،سيف الدين ابو الحسن على
الاحكام فى اصول الاحكام
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01064393